

Die Selbstkontraktion Gottes bei Hans Jonas:
Verantwortungszuschreibung im Prinzip Verantwortung

Masterarbeit

im Masterstudiengang Religion und Ethik

der Theologischen Fakultät

der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel

vorgelegt von

Fabian Andreas Jaskolla

Erstgutachter: Prof. Dr. Andre Munzinger

Zweitgutachter: Prof. Dr. Konrad Ott

Kiel, September 2022

I.	EINLEITUNG	1
II.	KOSMOGONIE IN DER JÜDISCHEN MYSTIK	4
1.	Die lurianische Kabbala	4
2.	Zimzum – Die Selbstkontraktion Gottes	8
3.	Vom Tikkun zum ethischen Prinzip Tikkun olam	11
III.	DER GOTTESBEGRIFF NACH AUSCHWITZ.....	14
1.	Die veränderte Situation der Theodizee und jüdischer Theologie nach Auschwitz. 14	
2.	Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Von der Selbstkontraktion Gottes zur menschlichen Verantwortung	22
IV.	ORGANISMUS UND FREIHEIT: VON DER SELBSTBEJAHUNG DES LEBENDIGEN IM STOFFWECHSEL ZUR ETHIK.....	30
V.	DAS PRINZIP VERANTWORTUNG	38
1.	Wozu das Prinzip Verantwortung? Vom veränderten Wesen menschlichen Handelns durch die Technik	38
2.	Zur Notwendigkeit einer metaphysischen Grundlage in der Ethik.....	41
3.	Vom Sein zum Sollen – ontologische Pflichtbegründung und Vorrang des Seins....	44
4.	Die Verantwortung des Menschen	47
VI.	JONAS‘ VERANTWORTUNGSBEGRIFF: <i>WARUM</i> UND <i>WELCHE</i> VERANTWORTUNG TRÄGT DER MENSCH?	54
VII.	FAZIT.....	62
	LITERATURVERZEICHNIS	66

I. Einleitung

Diese Arbeit setzt sich mit Hans Jonas' opus magnum *Das Prinzip Verantwortung* und dem darin enthaltenen Verantwortungsbegriff auseinander. Als *Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* verfasste Jonas sein Werk 1979 im Kontext von atomarer Aufrüstung, technologischem Fortschritt sowie Umweltzerstörung, welche mit der Zeit immer sichtbarer und spürbarer wurden. Diese Abschlussarbeit weitet den Blick und bettet Jonas' Verantwortungsbegriff in sein philosophisches wie theologisches Wirken ein.¹ Wie im Titel angezeigt, wird der Verantwortungsbegriff auch mit Gott in Verbindung gebracht: die Selbstkontraktion bildet ein wichtiges theologisches Motiv bei Jonas, welches hier aufgegriffen wird. Im Zentrum steht die Verantwortung, die im Zusammenhang mit folgender Frage behandelt werden soll: *Wer trägt warum Verantwortung wofür?* Entlang der drei Ebenen von Verantwortungsträger, -grund und -gegenstand soll die Frage ihrer Zuschreibung beantwortet werden. Was zeichnet Jonas für einen Begriff von Verantwortung und worauf fußt das *Prinzip Verantwortung*? Darum soll es in dieser Arbeit gehen.

Vor dem Einstieg in die Befassung mit Jonas zentralen Werken soll noch eine jüdische Grundlegung vorgenommen werden. Als Philosoph und Jude ist er vom jüdischen Denken und jüdischer Geschichte geprägt. In seinem *Gottesbegriff nach Auschwitz* wird diese Prägung durch den Rückgriff auf Elemente der lurianischen Kabbala offenkundig, in den anderen Werken ist dieser Einfluss weniger offensichtlich. Entsprechend soll in einem eigenen Kapitel ein Einblick in die jüdische Mystik vorgenommen werden. Als erstes soll die lurianische Kabbala, die ein wichtiger Bezugspunkt für ihn ist, dargelegt werden. Diese nimmt eine gewichtige Rolle in seinem Denken ein – von der theologischen Spekulation bis hin zur Ethik. Anschließend werden in zwei Schritten zwei Aspekte der Kabbala näher betrachtet. Zunächst wird der *Zimzum* in seinem Ablauf, seiner Motivik und anthropomorphen Darstellungen

¹ ANMERKUNG: Der Bezug zur Gnosisforschung wird – trotz ihrer großen Bedeutung in Jonas' Wirken – aus Platzgründen ausgelassen – dies würde den Fokus der Arbeit zu sehr verschieben.

erläutert. Anschließend wird vom *Tikkun* als Schlüsselaspekt kabbalistischer Kosmogonie auf den *Tikkun olam* hingeleitet, welcher für die ethische Dimension jüdischer Mystik steht.

Entlang dreier Werke von Jonas soll sein Verantwortungsbegriff skizziert werden, stellenweise wird er noch um andere Werke von ihm ergänzt. Vorgegangen wird dabei – aufgrund der inneren Logik – antichronologisch. Den Anfang bildet die Auseinandersetzung mit dem *Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme* von 1984, welcher vom Erscheinungsdatum das jüngste Werk bildet, in seinen Gedanken und dem historischen Motiv aber vor das Prinzip Verantwortung zurückreicht. Dieses Werk steht in Verbindung zum Titel, da das Motiv der göttlichen Selbstkontraktion das Zentrum von Jonas' theologischer Spekulation bildet. *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* steht für die theologische Seite jonas'scher Behandlung des Verantwortungsbegriffs, entsprechend soll hier in einem Zwischenschritt vorgegangen werden. Zunächst soll vor dem Einstieg in Jonas' Festrede die veränderte Situation jüdischer Theologie wie der Theodizee nach Auschwitz behandelt werden – was ändert die Shoah als theologisches Ereignis am Verhältnis von Menschen zu Gott? Eine Auswahl von jüdischen Stimmen zeigt dabei das Spektrum des Diskurses, indem Jonas anschließend verortet werden soll, auf. Weitergehend wird die Relevanz des *Gottesbegriff nach Auschwitz* für Jonas' Verantwortungsbegriff herausgearbeitet: Wo ist die Verantwortung in dieser theologischen Spekulation zu finden?

Im nächsten Schritt wird *Organismus und Freiheit*² (als Neuauflage unter *Das Prinzip Leben* erschienen) behandelt, was als Gegenstück zur theologischen Spekulation zu verstehen ist. Wie der Untertitel *Ansätze zu einer philosophischen Biologie* verrät, nähert sich Jonas hierin aus philosophischem Blickwinkel der Naturwissenschaft. Seine Anfänge hat das Werk noch in Zeiten des Zweiten Weltkrieges, wie anhand von Jonas' philosophischen Lehrbriefen an seine Frau Lore deutlich wird. Den zentralen Bezugspunkt für diese Arbeit bildet das fünfte Kapitel *Ist Gott ein Mathematiker? Vom Sinn des Stoffwechsels*. Jonas skizziert den Stoffwechsel als zentralen Prozess der Natur.

ANMERKUNG: In dieser Arbeit wird das generische Maskulinum verwendet.

² ANMERKUNG: In dieser Arbeit wird ausschließlich mit der Neuauflage *Das Prinzip Leben* gearbeitet.

Hierbei erkennt er Lebensbejahung und Freiheit. Entsprechend soll dieser Prozess genau in den Blick genommen und in Bezug zur Verantwortung gesetzt werden. Darüber hinaus geht es darum Jonas Weg von der Philosophie des Lebens zur Ethik darzulegen. Dies dient auch als Brückenschlag zum *Prinzip Verantwortung*.

Dieses wird zuletzt behandelt. Hierbei soll in vier Schritten vorgegangen werden. Als erstes geht es darum aufzuzeigen, vor welchem Hintergrund Jonas dieses Werk verfasst hat. Wozu braucht es ein Prinzip Verantwortung? So soll zunächst unter Bezug auf sein erstes Kapitel *Das veränderte Wesen menschlichen Handelns*, die Technik als entscheidender Faktor für die Notwendigkeit einer neuen Ethik aufgezeigt werden. Was hat sich mit der Hinzunahme moderner Technologien verändert, dass die alte Ethik nicht mehr greift? Nach der Beantwortung dieser Frage erfolgt die Auseinandersetzung mit der Notwendigkeit der Metaphysik. Jonas fundiert seine Ethik metaphysisch, doch warum ist dieser Rückgriff für die Ethik erforderlich? Hieran anschließend wird im dritten Schritt der Weg vom Sein zum Sollen aufgezeigt: Jonas fundiert sein Sollen ontologisch und leitet aus der Teleologie, die Axiologie ab, über die er zur Verantwortung gelangt. Letztlich adressiert Jonas den Menschen als Träger der Verantwortung – wie zu zeigen sein wird. Entsprechend sollen nach der ontologischen eine weitergehende Verantwortungsbegründung skizziert und eine Darlegung der Verantwortungsgegenstände vorgenommen werden.

Im Kapitel VI. *Jonas' Verantwortungsbegriff* gilt es schließlich, die einzelnen Versatzstücke der Arbeit zusammenzubringen. So wird *Das Prinzip Verantwortung* in Zusammenhang mit den beiden vorigen Werken gestellt: wie finden theologische Spekulation und organische Philosophie sich in Jonas' Verantwortungsbegriff wieder? Auch soll das Eingangskapitel zur jüdischen Mystik aufgegriffen und herausgestellt werden, inwieweit Jonas' Verantwortungsbegriff einem jüdischen Denken entspringt. Am Ende wird mittels einer Synthese ein ganzheitlicher jonas'scher Verantwortungsbegriff gezeichnet, in dem die drei Dimensionen von Verantwortungsträger, -gegenstand und -grund erkennbar sind. Welches Gewicht Jonas' Ethik auch heute noch haben kann, soll im Fazit herausgestellt werden.

II. Kosmogonie in der jüdischen Mystik

1. Die lurianische Kabbala

Die Kabbala ist Teil der jüdischen Mystik und entstammt dem zwölften oder 13. Jahrhundert n. Chr.. Die philosophischen wie theologischen Einflüsse der Kabbala reichen jedoch noch weiter zurück. Sie soll „im 12. Jahrhundert in Südfrankreich in einem relativ kleinen Kreis jüdischer Gelehrter ihren ersten nachweisbaren literarischen Ausdruck gefunden haben“³ und „galt zunächst als Alternative zur Exegese und Philosophie bei der Erfassung des wahren Wortsinnes der jüdischen Schriften.“⁴ Nachama⁵ definiert die Kabbala wie folgt:

„*Kabbala* bedeutet zunächst ‚das Empfangene‘ im Unterschied zur *masora*, der überlieferten Tradition, und ist eine Bezeichnung für die jüdische Mystik. Der Begriff, der seit dem 13. Jahrhundert gebräuchlich ist, soll besagen, dass die Mystik ebenso wie das Religionsgesetz Bestandteil der Tradition und göttlichen Ursprungs sei.“⁶

Begrifflich bedeutet sie sowohl Tradition, wie auch Rezeption⁷, was auch mit ihrer Art der Überlieferung zusammenhängt:

„Diese Weitergabe war ursprünglich ein an strenge Regeln gebundener Prozeß: Ein Lehrer gibt diese geheimen Lehren über das innere Leben der Gottheit, die kosmischen Prozesse oder die tiefsten Bedeutungen der Tora und der Gottesnamen nur mündlich an wenige ausgesuchte, gottesfürchtige und halachisch observante Schüler weiter.“⁸

Es handelt sich also um eine esoterische Lehre⁹, die nicht den Anspruch hat, breitenwirksam in Umlauf gebracht zu werden, sondern nur in einem exklusiven Kreis gelehrt wird. Entsprechend spricht Schulte mit Blick auf die Kabbala auch von einer „Tradition der Rezeption“¹⁰.

Meint man nun explizit die *lurianische* Kabbala, so bezieht man sich auf die kabbalistische Lehre des Isaak Luria, die dem 16. Jahrhundert entstammt. Er

³ NECKER, Gerold, Einführung in die lurianische Kabbala, Frankfurt am Main 2008, 11.

⁴ NACHAMA, Andreas, HOMOLKA, Walter, BOMHOFF, Hartmut, Basiswissen Judentum, Freiburg 2015, 482.

⁵ ANMERKUNG: Werden Nachnamen im Fließtext angegeben, verweisen sie zumeist auf zitierte Autoren, die im Literaturverzeichnis aufgeführt werden.

⁶ NACHAMA (2015), 480.

⁷ SCHULTE Christoph, Zimzum. Gott und Weltursprung, Berlin 2014, 13.

⁸ a.a.O., 13f.

⁹ vgl. a.a.O., 14.

¹⁰ a.a.O., 13.

war ein Kaufmann mit Wurzeln in Deutschland oder Polen¹¹, der zunächst Schüler der „rabbinischen Führungselite des Landes“¹² war und aus der Rolle des Schülers in der kabbalistischen Schule schließlich zu ihrem Lehrer in Safed wurde. Das war der Beginn der lurianischen Kabbala. Seine Lehre war dabei auch geprägt von der Lektüre des Sohar und dem Kabbalisten Moshe Cordovero, in dessen Fußstapfen er schließlich trat.¹³ In seiner dreijährigen Lehrzeit von 1569 bis zu seinem Tod 1572 scharte er einen Schülerkreis um sich, durch den seine Lehren schließlich auch übermittelt wurden.¹⁴ Wie bereits angeführt, hatte Luria dabei nie die Absicht, die Kabbala über seinen Schülerkreis hinaus zu verbreiten – er beschränkte sich stattdessen wohl vielmehr auf die mündliche Vermittlung seiner Weisheiten: „Ihm war die Gabe versagt, den Überfluß seiner zahlreichen kabbalistischen Eingebungen aufzuschreiben und zu ordnen. Luria war ein Mann der mündlichen Lehre im kleinen, verschworenen Kreis von ihm ausgesuchter Schüler. Und er wollte, daß gemäß alter Tradition die Kabbala eine esoterische Lehre bleibt.“¹⁵ Und so folgte auch er der kabbalistischen Überlieferungslogik – im exklusiven Kreis mündlich gelehrt und erst im Nachgang schriftlich tradiert. Wir verdanken es besonders seinem Schüler Chajim Vital, durch den Lurias Lehren schriftlich festgehalten und weitergetragen wurden:

„Die Sonderstellung des *Ez Hajim* geht vor allem auf das Ansehen seines Verfassers und teilweise auch auf die verwirrende Überlieferungsgeschichte der lurianischen Texte zurück. Chajim Vitals Hauptwerk wurde, wie Salomon Maimon schreibt, im osteuropäischen Judentum das kanonische Buch zur lurianischen Kabbala schlechthin.“¹⁶

Hierbei ist wichtig anzumerken, dass Chajim Vital einen ausgeprägten „Alleinvertretungsanspruch auf Interpretation und Weitergabe lurianischer Texte“¹⁷ erhob, jedoch keineswegs der einzige Interpret lurianischer Lehre war.¹⁸ Ein zentrales Motiv, das die lurianische Kabbala von früherer

¹¹ NECKER (2008), 32.

¹² ebd.

¹³ vgl. SCHULTE (2014), 42f.

¹⁴ vgl. NECKER (2008), 37.

¹⁵ SCHULTE (2014), 39.

¹⁶ NECKER (2008), 30f.

¹⁷ a.a.O., 36.

¹⁸ ANMERKUNG: Für die Ausdifferenzierung zwischen den unterschiedlichen Strömungen und Deutungen des Schülerkreises bleibt in dieser Arbeit jedoch kein Raum.

kabbalistischer Lehre unterscheidet, ist die Prägung durch das jüdische Exil.

Necker stellt es gar auf eine Stufe mit der Jerusalemer Tempelzerstörung:

„Das Vertreibungsdekret von 1492 hatte die spanischen Juden vor die Wahl zwischen Emigration oder Konversion gestellt. Es beendete eine jahrhundertelange Blütezeit jüdischer Kultur auf der iberischen Halbinsel. Das Ausmaß dieser Katastrophe und die Leiden der Vertriebenen wurden in der jüdischen Historiographie bereits von den Zeitgenossen als Zäsur in der jüdischen Historiographie wahrgenommen. Das sephardische Judentum empfand die Ausweisung als neues, zweites Exil nach der Zerstörung des Tempels in Jerusalem.“¹⁹

Auch wenn Luria diese selbst nicht erlebte, wurde die Erfahrung über Generationen vermittelt und schlägt sich in seiner Lehre nieder. In besagter historischer Prägung erkennt Scholem die Anschlussfähigkeit, die bis in die Gegenwart reicht, „als ein großer Mythos der Erlösung“²⁰, welcher durch „seine Bezogenheit auf die Erfahrung des jüdischen Volkes [...] seine Bedeutung für die jüdische Geschichte der nachlurianischen Generationen“²¹ erlangt hat. Und so bringt die Exilerfahrung eine messianische Prägung mit sich, die sich auch auf die Kosmogonie niederschlägt. Wie in vielerlei historischen Kontexten, werden die Menschen in dieser Krisenerfahrung mit Grundfragen menschlichen Daseins konfrontiert und verarbeiten sie – in diesem Fall in lurianischer Lehre:

„Das Pathos des Messianischen durchzieht die ganze neuere Kabbala, besonders aber die klassischste ihrer systematischen Ausprägungen, in ganz anderer Weise als man das etwa für die Kabbala der Sohar sagen konnte. ‚Anfang‘ und ‚Ende‘ des Weltprozesses werden von den neuen Kabbalisten auf tiefe Weise verbunden.“²²

Die Motive von Anfang und Erlösung deuten schon an, worum es in der Kabbala geht: es handelt sich um eine kosmogonische Spekulation, in welcher Menschen auf mystische Weise Antwortversuche auf Fragen nach Gott und Weltursprung liefern. Necker erkennt in dieser Kosmogonie eine ausgeprägte Motivik vielfältiger menschlicher Lebenserfahrungen:

„Trauer und Freude, Besessenheit und Ekstase, Exil und Erlösung, Scheitern und Harmonie – all dies wird in der lurianischen Kabbala thematisiert. Man könnte die Reihe noch fortsetzen, aber damit soll keineswegs gesagt werden, daß es ein Kennzeichen dieser Mystik sei, sich in Extremen zu bewegen. Die Dialektik der menschlichen

¹⁹ NECKER (2008), 19.

²⁰ SCHOLEM, Gershom, Zur Kabbala und ihrer Symbolik, Zürich 1960, 157.

²¹ ebd.

²² SCHOLEM, Gershom, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt am Main 1980, 269f.

Grunderfahrungen, die schon immer in der Kabbala angelegt war, hat etwas Zeitloses.“²³

Es ist eine mystische Auseinandersetzung mit menschlichem Leben und der Versuch, dieses zu deuten. Grözinger verweist auf neuere Kabbala-Forschung, welche naturwissenschaftliche Züge in kabbalistischer Kosmogonie erkennt.²⁴ Diesen Prozess differenziert Scholem als einen mehrstufigen Weltprozess wie folgt aus:

„Aus den Darstellungen Gershom Scholems kennt der Leser die wesentlichsten Schritte dieses Prozesses, der über den *Zimzum* (Selbstkontraktion Gottes aus seiner eigenen Mitte), *Ha'azala* (Emanation des Gotteslichtes in den entstandenen Freiraum), *Schevirat ha-Kelim* (Bruch der Gefäße, die das Licht begrenzen sollten) und schließlich zum *Tikkun* (Neuemanation einer stabileren Lichtkonfiguration mit gleichzeitiger Läuterung der im Bruch gefallen Lichtfunken) führte.“²⁵

In ihrer philosophischen und geschichtlichen Prägung ist die Kabbala verschiedensten Einflüssen unterworfen – vom Neuplatonismus bis hin zur Gnosis. Entsprechend bezeichnet Weidner sie als „ein hybrides ‚Gebilde‘ aus heterogenen Elementen.“²⁶ Angefangen als exklusive esoterische Lehre ist die Kabbala mit der Zeit als eine Antwort, als Ablösungsversuch auf vorherrschende jüdische Philosophie zu verstehen: „Mit dem Niedergang der so in Verruf gekommenen jüdischen Philosophie im 16. Jahrhundert rückte die jüdische Mystik mehr und mehr in den Vordergrund, und die kabbalistische Literatur gehörte nun wie selbstverständlich zur intellektuellen Allgemeinbildung.“²⁷

In der Kosmogonie bildet der *Zimzum* den Anfang des Weltprozesses und stellt sich somit zentral der Frage des menschlichen Ursprungs oder noch weitergehend dem Ursprung allen Seins. In der lurianischen Kabbala widmet er sich dieser Frage gerade auch vor dem Hintergrund der existenziellen Exilserfahrung. Im Folgekapitel soll der *Zimzum* nun genauer dargelegt werden.

²³ NECKER (2008), 77.

²⁴ vgl. GRÖZINGER Karl-Erich, Jüdisches Denken. Band 2, Frankfurt 2005, 624.

²⁵ a.a.O., 623.

²⁶ WEIDNER Daniel, Gershom Scholem. Politisches, esoterisches und historiographisches Schreiben, München 2003, 357.

²⁷ NECKER (2008), 22.

2. Zimzum – Die Selbstkontraktion Gottes

Begrifflich bedeutet Zimzum so viel wie Rückzug, Zusammenziehung, Kontraktion oder Selbstbeschränkung.²⁸ Er bildet den Anfang im kabbalistischen Weltprozess. Als erster Akt des Weltprozesses macht der Zimzum die Schöpfung überhaupt erst möglich, indem er im Vorfeld zur Erschaffung der Welt den dafür notwendigen Raum frei macht:

„In der Selbstverschränkung des göttlichen Wesens, das, anstatt in seinem ersten Akt nach außen zu wirken, sich vielmehr zu sich selber wendet, tritt das Nichts zutage. Hier haben wir einen Akt, in dem das Nichts hervorgerufen wird.“²⁹

Gott tritt nach dieser mythischen Darstellung von sich aus den Rückzug an, nicht jedoch im Sinne einer Weltflucht, sondern als „ein Hinabsteigen in seine eigenen Tiefen, eine Verschränkung seines Wesens in sich selber, das allein, nach dieser Auffassung, den Inhalt einer möglichen Schöpfung aus Nichts darstellen kann.“³⁰ Erst nach und durch den Zimzum beginnt die Schöpfung, in der Gott in verschränkter Form verortet ist. In der kabbalistischen Lehre wird der Zimzum dabei als der Prozess zur Ermöglichung des Nichts und daran anschließende Entstehung der Schöpfung, in Verbindung mit dem *En-Sof*, einer Bezeichnung für Gott, gebracht. Zweiterer bildet den notwendigen Grund für den Zimzum als erste Emanationsstufe³¹ in kabbalistischer Kosmogonie. Entsprechend beschreibt Schulte den Zimzum als „Vorgang im Ejn Sof, der noch vor der Entstehung, der Trennung und Ausdifferenzierung von oberer und unterer Welt, noch vor aller kosmischen Unordnung und noch vor der Schöpfung stattfindet.“^{32,33}

Eine wichtige Folge, die die göttliche Kontraktion hat, ist die Entstehung des Bösen, welche mit der bereits angeführten Emanationsstufe der *Schevirat ha-Kelim* aufkommt. Die Frage nach dem Leid und dem Ursprung des Bösen,

²⁸ vgl. SCHULTE (2014), 9.

²⁹ SCHOLEM (1980), 85f.

³⁰ ebd.

³¹ ANMERKUNG: Die Emanation wird als Begriff vorausgesetzt, die Emanationstheorie wird in dieser Arbeit über die Emanationsstufen der Kabbala hinaus nicht behandelt.

³² SCHULTE (2014), 46.

³³ ANMERKUNG: Die Ausdifferenzierung der Welt und des kosmogonischen Weltverständnisses bleibt hier außen vor, übersteigen sie in der Komplexität den Rahmen dieser Arbeit.

welche auch in der Theodizee behandelt wird, hängt also mit dem Zimzum zusammen und wird hier auf mystische Weise beantwortet:

„Die Wurzel alles Bösen liegt damit letzten Endes im Wesen der Schöpfung selber, in der die Harmonie des Unendlichen *per definitionem* nicht mehr vorhanden sein kann, und in jedes eingeschränkte Sein, wie erhaben es immer sein mag, ein Element der Unausgeglichenen, Mangelhaften und Dunklen eingehen muß.“³⁴

Nach kabbalistischer Vorstellung handelt es sich um eine unvollkommene Welt, in der deshalb auch Leid vorzufinden ist. Ein konkretes Beispiel dafür ist die jüdische Vertreibung aus Spanien und Portugal, welche in der lurianischen Kabbala in die Kosmogonie hineinprojiziert wird:

„So aufgefaßt, wäre die Idee des Zimzum das tiefste Symbol des Exils, das gedacht werden könnte, sogar noch tiefer als der ‚Bruch der Gefäße‘. Im Bruch der Gefäße [...] ist etwas vom göttlichen Sein *aus* seinem Selbst verbannt, während der *Zimzum* als ein Exil *in* sein Selbst hinein anzusehen wäre.“³⁵

Es stellt eine Art mystische Analogie dar, die sich ebenfalls auf andere Ereignisse übertragen lässt. Dieses göttliche Exil kann als eine Erklärung für das menschliche Leid, sei es bei der Tempelzerstörung oder der Vertreibung, dienen. Hierin zeigt sich auch die Anschlussfähigkeit lurianischer Kabbala bis in die Gegenwart: der Zimzum kann als ein Erklärungsgrund für die Shoah dienen. Ebendiesen Rückgriff wagt Hans Jonas in seinem *Gottesbegriff nach Auschwitz*. Auschwitz als moralischer Tiefschlag menschlicher Geschichte und für Juden geradezu existentiell macht den Bezug zum Zimzum offenkundig. Darüber hinaus dient die damit verbundene Erklärung von Leid in der Welt als Quelle für gegenwärtige Deutung von Katastrophenerfahrungen:

„Ebenfalls im 20. Jahrhundert gewinnt eine Tendenz unter den Aneignungen des Zimzum Oberhand, die hier in der Studie als Anthropologisierung des Zimzum gekennzeichnet wird: Der Zimzum wird, anders als in der frommen Tradition, als menschliche Denkfigur und Verhaltensweise verstanden. Er gilt nicht mehr als vorweltliche Selbstbewegung Gottes, sondern als Reflex menschlicher Theorie und Praxis.“³⁶

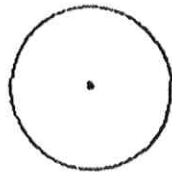
Von einem Teil der kosmogonischen Spekulation wird der Zimzum durch seine Anthropologisierung zur Deutung menschlichen Lebens und menschlicher Lebenserfahrungen genutzt. Dennoch wird in anthropomorphen Darstellungen versucht, den Weltprozess für den Menschen anschaulich und

³⁴ SCHOLEM, Gershom, Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala, Zürich 1962, 78.

³⁵ SCHOLEM (1980), 287.

³⁶ SCHULTE (2014), 29.

nachvollziehbar zu machen. Oftmals handelt es sich bei diesen Bildern um einen Kreis mit einem Punkt in der Mitte.



37

Grözinger beschreibt diese Darstellung wie folgt: „Durch diese Selbstkontraktion des *'En Sof* aus seiner eigenen Mitte entstand ein absolut gleichförmiger Hohlraum inmitten der Unendlichkeit, gleich einer Hohlkugel in der Mitte der Fülle des Lichts.“³⁸ In Bezug auf die anfängliche Darstellung dieses Emanationsprozesses wird hiermit untermauert, dass der göttliche Rückzug eben keine Weltflucht darstellt: wenn auch verborgen, so ist der Hohlraum und somit auch Gott Teil der Welt. Entsprechend ist die Rede von einem verborgenen Gott, einem *deus revelatus*.³⁹ Necker führt ein entgegengesetztes Bild von Ausbreitung statt Zusammenziehung an, „ähnlich wie der Kreis auf einer Wasseroberfläche, der sich ausbreitet, wenn man einen Stein in das Wasser wirft; alles außerhalb dieses Kreises ist *'En Sof*, und der leere Schöpfungsraum entsteht gewissermaßen innerhalb der Gottheit, die sich nach außen in sich selbst zurückzieht.“⁴⁰ Beide Bilder kommen darin zusammen, dass Gott, der *'En Sof*, Urgrund alles Seins ist, und somit trotz des Rückzugs die gesamte Schöpfung durchdringt. Die Ausbreitung ist also nicht unmittelbar auf den Schöpfer anzuwenden. Diesen scheinbaren Widerspruch bringt Luria mit dem Bild des *Reschimu* zum Ausdruck:

„Luria vergleicht dies mit dem Rückstand von Öl und Wein, die in der Flasche zurückbleiben, auch nachdem das Öl oder der Wein ausgegossen sind. Man könnte argumentieren, daß dieser *Reschimu* noch immer von göttlicher Beschaffenheit sei, aber ebenso gut konnte der Nachdruck darauf gelegt werden, daß die Substanz von *En-Sof* hier jedenfalls verschwunden sei, als das, was sich als Ergebnis dieses Prozesses bilde, außerhalb von Gott stehen müsse.“⁴¹

Die Schöpfung wird durch Gott eingesetzt. Mit seiner Kontraktion tritt er schließlich in einen Zustand passiver Verborgenheit, während seine

³⁷ GRÖZINGER (2005), 626.

³⁸ ebd.

³⁹ vgl. GRÖZINGER (2005), 23.

⁴⁰ NECKER (2008), 96f.

⁴¹ SCHOLEM (1980), S. 290.

Schöpfung, der kabbalistischen Emanation folgend, sich fortentwickelt. Doch letztlich zeichnet sich die Kabbala dadurch aus, dass Gott Anfangs- und Endmotiv im Weltprozess ist: die Schöpfung wird durch ihn mit dem *Zimzum* ermöglicht. In ihrer Unvollkommenheit zielt sie jedoch auch auf göttliche Erlösung im *Tikkun*. Als „ein großer ‚Mythos des Exils und der Erlösung‘“⁴² zeigt sich, dass es sich beim „Gottesbild der Kabbalisten“⁴³ um „eine dialektische Verdopplung in einem *deus absconditus*“⁴⁴ und einem „*deus revelatus*“⁴⁵ handelt.

Bezogen auf den *Zimzum* lässt sich das mystische Bild einer Welt zeichnen, die zwar durch Gott ermöglicht wird, dann aber ihrer eigenen Entwicklung preisgegeben und darin auch mit der eigenen Unvollkommenheit konfrontiert wird. Hayoun erkennt hierin, dass „die *Zimzum*-Theorie [...] das Dogma der *creatio ex nihilo*“⁴⁶ rettet. Inmitten dieser kabbalistisch gedeuteten Welt bewegt sich der Mensch als Teil der Schöpfung. Im *Tikkun* begegnet er nicht nur einer Erlösungshoffnung, sondern einem ethischen Motiv, wie im Folgekapitel gezeigt wird.

3. Vom Tikkun zum ethischen Prinzip Tikkun olam

Wie bereits dargestellt wurde handelt es sich nach kabbalistischer Darstellung um eine Welt, die durch den Bruch der Gefäße, für Scholem „der entscheidende Vorgang im Weltgeschehen“⁴⁷, ihre Vollkommenheit verloren hat:

„Er führt dazu, daß alle Dinge in gewisser Weise diesen Bruch in sich tragen, daß allem Existierenden, solange dieser Bruch nicht geheilt ist, ein gewisser innerlicher Mangel anhaftet, da ja bei dem Bruch der Gefäße das Licht sich nach allen Seiten verbreitete, teils in seinen Ursprung zurückflutete, teils aber auch nach unten stürzte.“⁴⁸

Wie in der gesamten kabbalistischen Kosmogonie wird auch hier auf eine Lichtmetaphorik zurückgegriffen. In der Sprache kabbalistischer

⁴² SCHOLEM (1960), 157.

⁴³ GRÖZINGER (2005), 4f.

⁴⁴ ebd.

⁴⁵ ebd.

⁴⁶ HAYOUN, Maurice-Ruben, Geschichte der jüdischen Philosophie, Darmstadt 2004, 177f.

⁴⁷ SCHOLEM (1980), 294.

⁴⁸ ebd.

Lichtmetaphorik geht es in der Folge beim Tikkun um die „Läuterung der im Bruch gefallenen Lichtfunken“⁴⁹. Mit dieser zielt er auf die Erlösung der Welt: „Die Restitution des idealen Zustandes, auf den die Schöpfung ursprünglich zielte, ist nun das geheime Ziel allen Geschehens. Erlösung heißt nichts anderes als Wiederherstellung des ursprünglichen Ganzen, als *Tikkun*.“⁵⁰ Im Wortsinn heißt das der hebräischen Bibel entstammende Tikkun ‚glätten‘ oder ‚reparieren‘⁵¹ und bezieht sich im Kontext der lurianischen Kabbala auf gebrochenen Gefäße, welche jedoch eine Metapher für die weltliche Unvollkommenheit stehen. Es geht mit dem Tikkun um die Beseitigung des Bösen in der Welt und die Wiedererlangung anfänglicher Harmonie, ehe Gott mit seiner Kontraktion die Schöpfung ermöglichte und in der Folge auch sich selbst überließ.

An dieses mystische Weltprinzip knüpft der *Tikkun olam* an:

„Der auf die Frühzeit des rabbinischen Judentums zurückgehende Ausdruck *tikkun olam* bezeichnet die Wiederherstellung der (beschädigten) Welt. Insbesondere nach der Ausarbeitung in der lurianischen Kabbala [...] fand die Vorstellung weite Verbreitung.“⁵²

Zunächst war er noch auf den spirituellen Kontext jüdischer Mystik beschränkt („Den Juden in der Diaspora obliege es durch regelmäßige Gebete, Einhaltung der Mizwot, Studium der Tora [...] und gute Taten über die Heilung der Seele auch zur Heilung von Welt und Kosmos beizutragen.“⁵³), doch mit der Zeit wird er ähnlich wie der Zimzum über die lurianische Kabbala hinaus interpretiert und bekommt eine ethische Stoßrichtung:

„Seit den 1970er Jahren wurde die Wendung zunehmend für politisches Engagement gebraucht, vor allem in den Vereinigten Staaten von Anhängern des Conservative Judaism, prominent darunter der Rabbiner Abraham Joshua Heschel [...], sowie des Reformjudentums, etwa Arnold Jacob Wolf. Insbesondere bezeichnete *tikkun olam* nun auf soziale Gerechtigkeit zielende Bestrebungen. Bald war der Ausdruck für Bemühungen um die Heilung, Reparatur und Verbesserung der Welt im Allgemeinen so verbreitet, dass 1986 eine neubegründete Zeitschrift für jüdische Erneuerung den Titel *Tikkun. To Heal, Repair, and Transform the World* wählte.“⁵⁴

⁴⁹ GRÖZINGER (2005), 623.

⁵⁰ SCHOLEM (1980), 294.

⁵¹ Vgl. MORGAN, Michael L., Tikkun olam, in: Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur 6 (2015), 102 – 206, 102.

⁵² ebd.

⁵³ MORGAN (2015), 103.

⁵⁴ ebd.

Diese Interpretation bezieht den Menschen explizit in dieser Wiederherstellung des idealen Weltzustandes mit ein und adressiert nicht bloß den Schöpfer als alleinigen Erlösungsbringer: der Mensch ist in der Verantwortung an der Erlösung mitzuwirken. Ein wichtiger Stichwortgeber für diese Entwicklung ist Emil Fackenheim mit seinem Werk *To Mend the World*,

„in dem er den Holocaust als radikalen Bruch der Geschichte versteht. Die Frage, in welcher Weise Widerstand angesichts der Vernichtung erforderlich und möglich war, verlange nach der jüdischen Idee des *tikkun olam*. Sie trage zur Reflexion über den Holocaust ein Moment bei, dessen die Philosophie angesichts der Vernichtung des europäischen Judentums bedürfe.“⁵⁵

Seine Stimme soll im Kapitel *III.1 Die veränderte Situation der Theodizee und jüdischer Theologie nach Auschwitz* noch gezielt eingebettet werden, an dieser Stelle ist nur auf die ethische Ausrichtung seiner Interpretation des Tikkun olam hinzuweisen. Anstelle einer spirituellen Auslegung wie in der Kabbala, denkt Fackenheim den Tikkun olam ethisch im expliziten Kontext der Shoah: er meint das menschliche Handeln gegen den Bruch durch die Shoah, gegen die Unmenschlichkeit von Auschwitz. Gleichzeitig reduziert er den Tikkun olam nicht darauf. Zwar besteht der Bruch weiter fort, doch die Notwendigkeit des Tikkun bleibt bestehen.⁵⁶ Letztlich bleibt nur „ein bruchstückhafter *tikkun* möglich“⁵⁷, da Auschwitz geschehen ist, doch gleichzeitig bleibt der Mensch berufen an der Reparatur mitzuwirken – er wird in Verantwortung gerufen. Mit dieser Deutung legt Fackenheim den Grundstein für die Weiterentwicklung des Tikkun olam als einem jüdischen ethischen Prinzip bis in die Gegenwart. So stellt der Tikkun olam auch die Möglichkeit eines individuellen Beitrags zum Gemeinwohl wie zur persönlichen Sinnstiftung dar.⁵⁸ Fine schreibt:

“The notion of an ontological rupture and shattering—which stands at the heart of Lurianic mysticism—has the capacity to strike a deeply sympathetic chord in a generation which experienced the destruction of European Jewry, or for a generation confronted by the unprecedented danger of global nuclear calamity. Similarly, the focus on human power and human responsibility, in place of divine power and responsibility, which characterizes Lurianism, is a potent theological tool in confronting

⁵⁵ MORGAN (2015), 102.

⁵⁶ vgl. a.a.O., 105.

⁵⁷ ebd.

⁵⁸ vgl. JACOBS, unter: <http://www.zeek.net/706tohu/> - “In an individual’s search for the meaning of his or her own life, it may be more compelling to think of one’s every action as contributing to the repair of the cosmos, than to think of the same actions as simply accomplishing a small fix to a much larger problem.” (zuletzt abgerufen am 10.08.2022).

the dilemma of theodicy [explaining God's justice in the face of the existence of evil] in our own time.”⁵⁹

Ähnlich wie auch der Zimzum stellt der Tikkun bzw. der Tikkun olam ein Element jüdischer Kabbala dar, das weit über esoterische Kreise hinaus an Bedeutung gewonnen hat und vor dem Hintergrund menschlicher Lebenserfahrungen gedeutet wurde. Beide Emanationsstufen verbindet in ihrer Weiterinterpretation vor allem die Behandlung vor dem Hintergrund von Katastrophenerfahrungen, explizit Auschwitz. Die Suche nach einem Umgang mit solchen Ereignissen bringt Menschen im Ringen nach Antworten auch zur jüdischen Mystik. So ist die Kabbala sowohl für den Diskurs nach Auschwitz als auch ganz besonders für den Philosophen Hans Jonas ein wichtiger Bezugspunkt. So gilt es im Folgenden zu zeigen, wie Jonas im Kontext seiner eigenen Biografie durch die jüdische Kabbala als Inspirationsquelle in seiner Philosophie geprägt ist.

III. Der Gottesbegriff nach Auschwitz

1. Die veränderte Situation der Theodizee und jüdischer Theologie nach Auschwitz

Man kann Auschwitz wohl als das Symbol der moralischen Abgründe des 20. Jahrhunderts bezeichnen. In diesem Symbol kommen die Erschütterung des Gott-Mensch-Verhältnisses und somit die radikal hervorgerufene Theodizee und auf der anderen Seite eine existentielle Infragestellung des jüdischen Volkes in seinem Bestehen zusammen. Küng erkennt in dieser Katastrophe einen ethisch entleerten Nihilismus, der in der Shoah „seinen dramatischen Durchbruch“⁶⁰ erlebt hat. Doch wie ist Auschwitz zu bewerten: handelt es sich um ein singuläres Ereignis oder ist es bloß eine von vielen moralischen Niederlagen?

⁵⁹ FINE, unter: <https://www.myjewishlearning.com/article/tikkun-olam/> (zuletzt abgerufen am 10.08.2022).

⁶⁰ KÜNG, Hans, Das Judentum. Wesen und Geschichte, München 2007, 709.

Oftmals wird der Vergleich zum Erdbeben von Lissabon 1755 herangezogen, um die Singularität von Auschwitz zu begründen.⁶¹ Auch damals waren die Menschen mit einem für die damalige Zeit großen Ausmaß des Leids konfrontiert. Ammicht-Quinn erkennt den zentralen Unterschied von Auschwitz zu Lissabon in „der Frage nach dessen Ursache und Verursacher“⁶²: während das Erdbeben nicht gezielt von Menschen herbeigeführt wurde, gehört Auschwitz „zu den sogenannten menschengemachten Katastrophen (*man-made disasters*) bzw. Kulturkatastrophen.“⁶³ Es handelt sich nicht bloß um physisches Leid, sondern um ein moralisches Leid, das der Mensch es intentional herbeigeführt hat. Mit Arendt gesprochen ging es um die absichtsvolle „Ermordung der moralischen Person“⁶⁴ aufgrund rassistischer Vorstellungen. Dieses Zusammenkommen von Intentionalität und schierem Ausmaß, gerade in seiner technologischen und organisatorischen Herbeiführung, zeichnet seine Einzigartigkeit aus. Bei der Frage um seine Singularität handelt es sich jedoch um ein Ringen innerhalb der jüdischen Theologie. So warnt Küng, das so existenziell betroffene Judentum nur auf Auschwitz zu verkürzen: „Die lange und leidvolle jüdische Geschichte darf nicht auf den Holocaust, seine Voraussetzungen und Folgen verkürzt werden; die neueste Geschichte des jüdischen Volkes darf nicht von dessen früherer Geschichte abgeschnitten werden.“⁶⁵ Es ist eine Gradwanderung zwischen Anerkennung der historischen Singularität bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung der so viel weiter reichenden Geschichte des Judentums.

Auch im Zusammenhang mit der Theodizee⁶⁶ wird die Frage nach Singularität oder einem dramatischen Höhepunkt aufgeworfen: „Hat Auschwitz die historische Theodizee-Frage auf ihren unüberbietbaren krisenhaften Höhepunkt geführt?“⁶⁷ Die Theodizee-Frage geht auf Leibniz zurück und stellt die Frage

⁶¹ AMMICHT-QUINN, Regina, Von Lissabon nach Auschwitz: Zum Paradigmawechsel in der Theodizee, Freiburg 1992, 217f.

⁶² AMMICHT-QUINN (1992), 217f.

⁶³ BLANK, Juliane, Katastrophe und Kontingenz in der Literatur. Zufall als Problem der Sinngebung im Diskurs über Lissabon (spectrum Literaturwissenschaft 74), die Shoah und 9/11, Berlin 2021, 1998.

⁶⁴ ARENDT, Hannah, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft: Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, München/Berlin/Zürich 2019, 929.

⁶⁵ KÜNG (2007), 705f.

⁶⁶ ANMERKUNG: Die Theodizee-Frage wird in dieser Arbeit vorausgesetzt und nicht tiefergehend rekonstruiert.

⁶⁷ LINK, Christian, Theodizee. Eine theologische Herausforderung, Göttingen 2022, 195.

nach Gott im Angesicht des Leids in Welt dar. Es handelt sich um eine urmenschliche Frage im Umgang mit Krisenerfahrungen wie im Verständnis von Leid: „Der Mensch, so lassen sich die bisherigen Beobachtungen verallgemeinernd festhalten, will Sinn und Bedeutung – auch wenn das der Einrichtung der Welt, wie sie wahrgenommen und dargestellt wird, widerspricht.“⁶⁸ Moltmann differenziert die Theodizee in drei Stufen aus. An erster Stelle steht die bereits angeführte klassische Frage der Rechtfertigung Gottes, das Warum.⁶⁹ Er verkehrt diese auf zweiter Ebene in die Betroffenenperspektive und ein „Wo ist Gott?“⁷⁰, welches die Leidtragenden stellen. Im dritten Schritt verlagert Moltmann die Rechtfertigung von Gott zum Menschen:

„Es ist nicht die Frage der Opfer, sondern der Täter und derer, die in den langen Schatten von Auschwitz leben müssen. Man nennt sie die *Rechtfertigungsfrage* und meint damit nicht, daß Gott sich vor der Welt für ihre Leiden rechtfertigen muß, sondern daß die Übeltäter, die Mörder und die in ihren Schatten leben müssen, sich vor Gott rechtfertigen müssen.“⁷¹

Hierbei wird die Theodizee zu einer *Anthropodizee* weitergedacht: die Verantwortung für das Leid in der Welt wird nicht mehr bei Gott, sondern beim Menschen gesucht.

Im Angesicht von Auschwitz werden Menschen allein aufgrund des großen Ausmaßes mit der Theodizee-Frage konfrontiert, das jüdische Volk ist jedoch in besonderer Weise betroffen. Das Judentum in seinem Verständnis als auserwähltes Volk im Bund mit Gott und seinem Glauben an Gott als Herrn der Geschichte ist durch Auschwitz in seinem Verhältnis zu ihm fundamental erschüttert worden, war Auschwitz doch darauf angelegt das gesamte jüdische Volk zu vernichten. So beschreibt Küng dieses Ereignis als einen Anti-Sinai und Kontinuitätsbruch:

„Weder die moralische Einebnung und historische Relativierung noch die mystifizierende Überhöhung und unhistorische Verabsolutierung werden dieser wahrhaft singulären Katastrophe gerecht. Sie bedeutet das Ende zwar nicht des Judentums, aber eines ganzen jüdischen Paradigmas, das der Assimilation. Der Holocaust ist und bleibt für das Judentum ein Kontinuitätsbruch epochalen Ausmaßes!“⁷²

⁶⁸ BLANK (2021), 404.

⁶⁹ vgl. GÖRG, Manfred, Als Gott weinte. Theologie nach Auschwitz, Regensburg 1997, 47.

⁷⁰ ebd.

⁷¹ ebd.

⁷² KÜNG (2007), 707.

Doch dieses Verständnis als Kontinuitätsbruch ist keineswegs eindeutig: jüdische Stimmen nach Auschwitz ringen um seine Deutung und historische wie religiöse Einordnung, was bezogen auf den Bund mit Gott und das Verständnis als Herrn der Geschichte zu sehr unterschiedlichen Antworten führt: vom Festhalten am bisherigen Glauben, über die Überarbeitung der Begründung, bis hin zu seiner Aufgabe. Die Begriffe Shoah, Holocaust oder Churban machen dieses Ringen in Form einer sprachlichen Suche nach der richtigen Bezeichnung deutlich, in welchem die Einzigartigkeit von Auschwitz anerkannt wird und zugleich eine Einordnung vorgenommen wird: „Jede der Begriffsvarianten basiert auf einem Vergleich mit anderen Formen der Vernichtung. Nur über den Vergleich mit etwas Bekanntem kann das Unbekannte erfasst werden.“⁷³ Die folgende Auswahl jüdischer Stimmen soll ein Spektrum aufzeigen, in welchem sich der Diskurs bewegt.

Als erster ist Richard Rubenstein als Vertreter der *Gott-ist-tot-Theologie* zu nennen, welche für die Aufgabe einer Gottesvorstellung steht. Rubenstein empfindet, „daß ein Gott, welcher der menschlichen Verehrung würdig sein soll, seinem angeblich erwählten Volk Auschwitz zugefügt haben könne, anstößig ist.“⁷⁴ Und so steht er an der Weggabelung entweder an einem solch anstößigen Gottesbegriff festzuhalten oder ihn fahren zu lassen, zu dem Preis, dass „der Kosmos letztlich seinem Ursprung nach widersinnig und seinem Zweck nach sinnlos“⁷⁵ ist. Es ist eine Wahl zwischen einem inhuman erscheinenden Theismus und einem sinnentleerten Weltverständnis in Form des Nihilismus, bei der sich Rubenstein dafür entscheidet „lieber in einem sinn- und zwecklosen Kosmos zu leben“⁷⁶. Küng beschreibt diese Theologie als gekennzeichnet dadurch, dass sie „die latente Irreligiosität auch vieler Juden ins Bewußtsein rief“⁷⁷, in ihr wurzelt die Vorstellung vom „Tod Gottes in der modernen Gesellschaft als kulturelles Faktum“⁷⁸. Auschwitz sei der „erste Triumph der technologischen Zivilisation“⁷⁹, so Rubenstein, der in der

⁷³ Young, James E. Beschreiben des Holocaust. Darstellung und Folgen der Interpretation. Übers. von Christa Schuenke. Frankfurt am Main 1993, 146. zit. nach BLANK 2021, 200.

⁷⁴ RUBENSTEIN, Richard, Der Tod Gottes, in: Brocke, Michael/Jochum, Herbert, Wolkensäule und Feuerschein: Jüdische Theologie des Holocaust, Gütersloh 1993, 111 – 125, 117.

⁷⁵ ebd.

⁷⁶ a.a.O., 117f.

⁷⁷ KÜNG (2007), 704.

⁷⁸ ebd.

⁷⁹ RUBENSTEIN (1993), 119f.

Shoah als theologisches Ereignis sowohl ein Ende des Exils wie der Wanderschaft erkennt:

„Nach einem Exil von 2000 Jahren ist es nach Auschwitz wieder heimgekehrt. Auschwitz war in der Tat der letzte Ausdruck von Exil. Nach Auschwitz hatten die Juden außer der Heimkehr keine gangbare Alternative, wenn sie in Würde weiterleben wollten. Die allertiefste Sehnsucht des einzelnen wie auch einer Gruppe mag tatsächlich die Sehnsucht nach Heimkehr zum Ursprungsort sein. Theologisch kann sich dieses Streben verbinden mit einer Rückkehr zu den archaischen Göttern des Ursprungsortes.“⁸⁰

Das Bild der Wanderschaft, welcher er zwar vor allem im Kontext jüdischer Geschichte und jüdischen Glaubens, kann auch globaler verstanden werden als Weg zu Gott. Das Judentum war stets auf Wanderschaft, Vertreibung und Exil haben dieser Wanderung keinen Abbruch getan. Bezugnehmend auf das Ringen um historische Einordnung ist Auschwitz für Rubenstein singulär und ein Kontinuitätsbruch, an dessen Ende auch das Ende einer Wanderung zu Gott steht, kann sie aufgrund der Absurdität in der Welt doch nie an ihr Ziel gelangen: es gibt schlichtweg keinen Gott, zu dem man wandern könnte. Und so bekennt sich Rubenstein letztlich zur Aufgabe Gottes und zum Heidentum, welches „seine Existenz als eine ganz und gar irdische Existenz“⁸¹ versteht: „Der beste Teil des Volkes hat aufgehört, Wanderer zu sein. Es hat nun wieder eine ihm gehörende Bleibe auf Erden gefunden. Das ist Heidentum.“⁸² Es handelt sich also um ein radikal-immanentes Weltverständnis. Trotz dieser Entscheidung zum Nihilismus verfällt Rubenstein nicht in Apathie, sondern stellt sich die Frage: „Kann man nach Auschwitz noch jüdische Kinder erziehen?“⁸³ Der Diskurs nach Auschwitz ringt also nicht nur um das Gottesverständnis, sondern auch um das Weiterleben danach.

An die Frage des möglichen Weiterlebens knüpft Emil Fackenheim an und fokussiert dabei vor allem eine ethische Dimension. Wie auch Rubenstein erkennt er in der Shoah einen „Punkt radikaler religiöser Absurdität“⁸⁴. Für Fackenheim ist „der Holocaust ein qualitativ einzigartiges Geschehen, in dessen Licht das heutige Judentum seinen Gott, die Menschheit und sich selbst

⁸⁰ a.a.O., 125.

⁸¹ RUBENSTEIN (1993), 124.

⁸² ebd.

⁸³ GÖRG (1997), 49.

⁸⁴ FACKENHEIM, Emil L., Die gebietende Stimme von Auschwitz, in: Brocke, Michael/Jochum, Herbert, Wolkensäule und Feuerschein: Jüdische Theologie des Holocaust, Gütersloh 1993, 73 – 110, 82.

neu zu sehen habe.“⁸⁵ Wie bereits im Kapitel zur jüdischen Mystik angeführt wurde, begegnet er dem moralischen Abgrund der Shoah mit einem Rückgriff in die Kabbala: „Falls wir mit unserem Leben fortfahren können, ist diese Kontinuität nicht unter Inanspruchnahme althergebrachter Kategorien oder Denkweisen möglich, sondern muss auf einem neuen Konzept aufbauen – nach Fackenheim: der Idee des *tikkun olam*.“⁸⁶ Aus der jüdischen Tradition heraus leitet vor dem Hintergrund existentieller Gefährdung jüdischen Lebens mit dem *Tikkun olam* einen ethischen Imperativ, der jüdisches Weiterleben gebietet, ermöglicht und es ethisch auflädt. Mit der *gebietenden Stimme von Auschwitz*⁸⁷ formuliert er Imperative, die im Angesicht von Auschwitz ein Weiterleben nicht nur möglich machen sollen, sondern es zur Pflicht erheben:

„Das Überleben der Juden, und wäre es auch nur um des Überlebens willen, ist ebenfalls eine heilige Pflicht. Die Mörder von Auschwitz schloßen die Judenaus der Menschheit aus und negierten ihr Recht auf Leben. Indem ihnen jedoch dieses Recht verweigert wurde, standen die Juden für die ganze Menschheit, wenn sie ihr Judentum behaupten und die Verweigerung des Lebensrechtes durch die Nazis negieren.“⁸⁸

Im „von den Nazis gewollten Sieg von Nihilismus und Zynismus über die Würde des jüdischen Menschen“⁸⁹ sieht er die Verpflichtung jüdisches Leben weiterhin offen zu halten, um Hitler nicht zu einem späten Sieg zu verhelfen. In seinem dritten Fragment wird diese ethische Ausrichtung der gewollten Weltgestaltung ebenfalls deutlich: „Die gebietende Stimme von Auschwitz heißt die Juden, ob religiös oder säkularisiert, die Welt nicht den Mächten von Auschwitz zu überlassen, sondern für sie weiter zu wirken und zu hoffen.“⁹⁰ Auschwitz stellt zwar einen Bruch dar, doch will Fackenheim nicht, dass das Leben von da an nur noch darauf reduziert wird. Seine Gebote sind von einer gewissen Widersprüchlichkeit geprägt, adressiert er doch bewusst sowohl gläubige wie säkularisierte Juden:

„Die Stimme von Auschwitz gebietet dem religiösen Juden nach Auschwitz auch weiterhin mit seinem Gott zu ringen, auf wie revolutionäre Weise auch immer; sie verbietet dem säkularisierten Juden (der ihn schon, und das aus anderen Gründen, verloren hat) Auschwitz als zusätzliche Waffe zu gebrauchen, Ihn damit zu leugnen.“⁹¹

⁸⁵ KÜNG (2007), 707.

⁸⁶ MORGAN (2015), 105.

⁸⁷ vgl. FACKENHEIM (1993), 73.

⁸⁸ a.a.O., 97.

⁸⁹ KÜNG (2007), 707.

⁹⁰ FACKENHEIM (1993), 99.

⁹¹ a.a.O., 100.

Diese doppelte Ausrichtung ist gezielt gewählt, geht es darum *jüdisches* Leben offenzuhalten – das umfasst sowohl das religiöse wie das säkularisierte. Moltmann erkennt in der Art dieser Imperative einen expliziten Tora-Bezug, von dem ausgehend sie formuliert werden: „Fackenheim ruft zur Tora mit Psalm 119,92: „Wo dein Gesetz nicht mein Trost gewesen wäre, so wäre ich vergangen in meinem Elend“. Darum ist Hoffnung nach Auschwitz für Juden der *Befehl* zum Existieren, zum Überleben, zum Ausharren und zum Gotteszeugnis.“⁹² Ausgehend von der Shoah und trotz eines ebenfalls aufkommenden Zweifels angesichts „radikaler religiöser Absurdität“⁹³ möchte Fackenheim das Schicksal der Welt nach Auschwitz nicht aus der Hand geben und ruft insbesondere die Juden mit dem *Tikkun olam* in die Verantwortung. So wie die Juden mit der Verweigerung des Lebens für die ganze Menschheit standen, so tun sie es auch mit dem Eintreten für das Leben.⁹⁴ Die Verteidigung jüdischen Lebensrechts wird zur Verteidigung allen menschlichen Lebens.

Eliezer Berkovits hebt sich von den beiden genannten Stimmen dadurch ab, dass an der Geschichtstheologie festhält und „Auschwitz im größeren Zusammenhang der Leidensgeschichte Israels sieht“⁹⁵. Statt die Shoah als ein Bruch jüdischer Geschichte zu betrachten ist sie in ihr eingebettet. Berkovits ist sich dabei bewusst, dass Auschwitz das Judentum dabei in besonderer Weise herausfordert:

„Das objektive, quantitative Ausmaß der Tragödie hat wenig damit zu tun. Während deshalb der Holocaust hinsichtlich des objektiven Ausmaßes an Unmenschlichkeit beispiellos ist, ist er das keineswegs als ein Glaubensproblem, das sich aus der historischen Erfahrung der Juden ergibt. Tatsächlich könnte man sagen, daß das Problem so alt wie das Judentum selbst ist.“⁹⁶

Diese Herausforderung wurde eingangs bereits mit Blick auf die Frage nach Singularität von Auschwitz skizziert: in dem Ausmaß und der gezielten Herbeiführung ist der Mensch in so existentieller Weise konfrontiert, wie auch Berkovits hier erkennt. Er kommt dadurch jedoch nicht zu dem Schluss die Geschichtstheologie aufzugeben, sondern orientiert sich stattdessen in seinem

⁹² GÖRG (1997), 49.

⁹³ FACKENHEIM (1993), 82.

⁹⁴ vgl. a.a.O., 97.

⁹⁵ GÖRG (1997), 50.

⁹⁶ BERKOVITS, Eliezer, Das Verbergen Gottes, in: Brocke, Michael/Jochum, Herbert, Wolkensäule und Feuerschein: Jüdische Theologie des Holocaust, Gütersloh 1993, 43 - 72, 48.

Gottesbild an der Vorstellung des *hester panim*, das heißt einem Gott, der sein Angesicht verbirgt⁹⁷: „In seiner Bedrängnis sucht der Mensch Gott, aber er kann ihn nicht finden.“⁹⁸ Dieses Bild ist natürlich stark angreifbar, kann man hierin Gottes Güte anzweifeln oder danach fragen, für welche menschliche Schuld eine Strafe vom Ausmaße von Auschwitz angemessen sein mag. Berkovits verargumentiert dieses Gottesvorstellung jedoch nicht vom Menschen, sondern ausgehend von Gott: „Er ist ein Gott, der sich verbirgt. Der Mensch mag ihn suchen und findet ihn nicht; der Mensch mag ihn rufen und erhält womöglich keine Antwort. Daß Gott in diesem Falle sein Antlitz verbirgt, ist keine Wendung gegen den Menschen, sondern eine Seinsweise, die Gott aus sich selbst annimmt.“⁹⁹ Und so kann man dieses Bild sowohl als ein Bekenntnis zur bisherigen jüdischen Geschichte und Auschwitz als Teil von ihr deuten, als auch ein Bekenntnis zu Gott erkennen. Moltmann erkennt in einer Art dialektischen Form in Gottes Abwesenheit seine Anwesenheit: „Der Gott, der sein Angesicht ‚verbirgt‘, ist durch seine Abwesenheit gegenwärtig, d.h. man spürt seine Gegenwart darin, daß man ihn vermißt, seine Stelle ist gleichsam unausgefüllt.“¹⁰⁰ Die damit einhergehenden Zweifel, die bei Opfern von Leid aufkommen, liegen hierbei auf der Hand.

Als eine Stimme für den radikalen kann man den Shoah-Überlebenden Elie Wiesel betrachten, der den Diskurs nach Auschwitz durch sein literarisches Schaffen maßgeblich angestoßen hat. Er selbst orientiert sich an der jüdischen Vorstellung der *Schehina*, der Einwohnung Gottes und seinem Mitleiden mit den Opfern, wie schon früher bei der Tempelzerstörung, so auch in Auschwitz:

„Gott zieht mit seinem Volk aus der Knechtschaft in Ägypten. Gott wohnte im Allerheiligsten des Tempels auf dem Zion. Als der Tempel 587 zerstört wurde, wanderte Gott mit in die Deportation und teilte die Leiden Israels in der Fremde; der in dieser gottlosen Welt heimatlose Gott. Was die Kinder Israels erleiden, erleidet auch der unter ihnen wohnende und mit ihnen ziehende Gott Israels.“¹⁰¹

In dieser Anlehnung an die *Schehina* kommt auch der Zweifel an Gott zum Ausdruck: sie dient als Erklärungsversuch, ohne letzte Gewissheit und Wahrheitsanspruch, und zieht weitere Fragen nach sich, wozu Gott eine solche

⁹⁷ vgl. GÖRG (1997), 50.

⁹⁸ BERKOVITS (1993), 52.

⁹⁹ a.a.O., 59f..

¹⁰⁰ GÖRG (1997), 50.

¹⁰¹ a.a.O., 51f.

Einwohnung nötig habe. In seinem autobiografischen Roman *Die Nacht* stellt Wiesel Gott als ein am Galgen hängender, ermordeter Junge dar:

„Mehr als eine halbe Stunde hing er so, zwischen Leben und Tod, und rang vor unseren Augen mit dem Tod. Und wir mussten ihm ins Gesicht blicken. Als ich an ihm vorbeiging, lebte er noch. Seine Zunge war noch rot, seine Augen waren noch nicht erloschen. Hinter mir hörte ich denselben Mann fragen: ‚Wo ist denn Gott?‘ Und ich hörte in mir eine Stimme, die ihm antwortete: ‚Wo er ist? Hier – er hängt hier, an diesem Galgen...“¹⁰²

In diesem Bild zeigt sich auch eine Nähe zur Gott-ist-tot-Theologie: Gott, der mit dem Menschen in Auschwitz leidet, geht dort auch selbst zugrunde. Und so steht Wiesel für jemanden, der um Gott ringt und festhält, dass es einen „Gott im Widerspruch“¹⁰³ gibt: „Man kann Auschwitz mit Gott nicht nachvollziehen, noch kann man Auschwitz ohne Gott verstehen.“¹⁰⁴

Ausgehend von Wiesel kann man zurück auf die Theodizee-Frage verweisen und festhalten, dass es am Ende keine letzte Gewissheit gibt. Die Auswahl an Stimmen zeigt ein Spektrum an Antwortversuchen auf, die zwischen Gottesbejahung, Verneinung und radikalem Zweifel pendeln. Wiesel bringt es mit folgendem Satz auf den Punkt: „Nach Auschwitz ist alles ein Versuch.“¹⁰⁵ Auch Hans Jonas bewegt sich mit seinem *Gottesbegriff nach Auschwitz* in diesem Stimmenchor und wählt einen eigenen Ansatz, welcher die Theodizee gezielt umschifft, und sich dadurch abhebt:

„Erst die theologisch-begriffliche Aufarbeitung dieser Erfahrungen – namentlich durch Hans Jonas – hat zu einer Verlagerung dieses Leidens auf die Problemebene göttlicher Macht geführt und gehört zu den meist diskutierten Texten der neueren Theodizee-Literatur.“¹⁰⁶

2. Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Von der Selbstkontraktion Gottes zur menschlichen Verantwortung

Jonas' *Gottesbegriff nach Auschwitz*, den er im Rahmen der Verleihung des Dr. Leopold-Lucas-Preises 1984 in Tübingen als Festvortrag hielt, stellt eine

¹⁰² WIESEL, Elie, *Die Nacht*. Erinnerung und Zeugnis, Freiburg 2022, 102.

¹⁰³ SCHWABE, Alexander, A-7713: *Die Nacht*, in: *Christ in der Gegenwart* (2016), unter: <https://www.herder.de/cig/geistesleben/2016/07-12-2016/zum-tod-von-elie-wiesel-a-7713-die-nacht/> (zuletzt abgerufen am: 08.09.2022).

¹⁰⁴ ebd.

¹⁰⁵ WIESEL, Elie, Eine Quelle für die Hoffnung finden, Gespräch mit R. Boschert, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 28./29. Oktober 1989, zit. nach KÜNG 2007, 728.

¹⁰⁶ LINK 2022, 200.

Synthese aus theologisch-philosophischem Denken, jüdischer Prägung, ethischer Absicht und insbesondere biografischer Prägung dar. Auschwitz, wo Jonas 1942 seine Mutter verlor,¹⁰⁷ war für ihn ein zutiefst „theologisches Ereignis“¹⁰⁸, von dem seine „theologischen Reflexionen der Frage nach dem Bösen und der Frage nach Gott“¹⁰⁹ ausgehen. Aus seiner persönlichen Bewegtheit heraus steht Jonas, wie so viele andere auch, vor der Frage: „Was hat Auschwitz dem hinzugefügt, was man schon immer wissen konnte vom Ausmaß des Schrecklichen und Entsetzlichen, was Menschen anderen Menschen antun können und seit jeher getan haben?“¹¹⁰ Er begibt sich in ein Ringen um die Deutung von Auschwitz als einem theologischen Ereignis, tritt jedoch seinen *Gottesbegriff nach Auschwitz* mit klaren Motiven an. Wie er in seinen Erinnerungen aus einem Gespräch mit Hannah Arendt verrät, bejaht er Gott – auch nach Auschwitz.¹¹¹ Zwar bekennt er, dass er „nicht mehr den Glauben an den persönlichen Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde, der das Rote Meer gespalten und vom Sinai gedonnert hat“¹¹², aber aufgeben möchte er einen Gottesglauben letztlich nicht. Neben der Intention den Gottesbegriff offen und denkbar zu halten, hat seine Festrede eine klar ethische Dimension und ist im Kontext seines gesamten philosophischen Schaffens zu betrachten:

„Jonas‘ philosophische Reflexion über die ethische Relevanz jüdischer Überlieferung und jüdischer existentieller Erfahrung gewann dort ihre größte Eindringlichkeit, wo er das, was er selbst in seinem Spätwerk als *metaphysische und kosmogonische ‚Vermutungen‘* bezeichnete und explizierte, sein intellektuelles Ringen mit der Frage nach Gott und der Geschöpflichkeit des Lebens, vor der Erfahrung der Shoah zu verantworten versuchte.“¹¹³

So kann man Auschwitz für Jonas nicht nur als ein theologisches, sondern als ein ethisches Ereignis bezeichnen, von dem ausgehend er um ein *Leben danach* ringt. In dieser Absicht greift er auf einen früher konstruierten Mythos zurück, was auch deutlich zeigt, dass sein Nachdenken über die Shoah und die Deutung

¹⁰⁷ vgl. WIESE, Christian, Hans Jonas. Erinnerungen, Frankfurt am Main 2003, 220f.

¹⁰⁸ JONAS, Hans, Materie, Geist und Schöpfung, Frankfurt am Main 1988, 55.

¹⁰⁹ BAUM, Wolfgang, Gott nach Auschwitz. Reflexionen zum Theodizeeproblem im Anschluss an Hans Jonas (Paderborner Theologische Studien 38), Paderborn 2004, 24.

¹¹⁰ JONAS, Hans, Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, Frankfurt am Main 1984, 10.

¹¹¹ vgl. WIESE (2003), Erinnerungen, 341.

¹¹² a.a.O., 339.

¹¹³ WIESE, Christian, „Zusammen Philosoph und Jude“. Hans Jonas, Frankfurt am Main 2003, 140.

wesentlich weiter zurückreicht.¹¹⁴ Jonas selbst spricht von einem „Stück unverhüllt spekulativer Theologie“¹¹⁵, in der er Kant folgend auf „die sogenannten *letzten Fragen* nach dem Woher, Wohin und Wozu des Lebens“ mittels eines eigens konstruierten Mythos eingeht.¹¹⁶ In seinem späteren Werk *Materie, Geist und Schöpfung* verlangt Jonas der Metaphysik einen „Raum“¹¹⁷ ab „für das Blinde, Planlose, Zufällige, Unberechenbare, äußerst Riskante des Weltabenteuers, kurz für das gewaltige *Wagnis*, das der erste Grund, wenn denn der Geist dabei war, mit der Schöpfung einging.“¹¹⁸ Durch diese metaphysische Pause wird Jonas' spekulative Theologie ermöglicht. Er nutzt das Mittel des Mythos, um über Dinge zu sprechen, für die es an letzter Gewissheit und eines letzten Beweises mangelt: „Über gewisse Fragen, so Plato, kann der philosophische Logos nicht sagen, während der Mythos metaphorisch darüber zu sprechen vermag.“¹¹⁹ Die Ingersoll Lecture in Harvard 1961 bildet den Anfang mit dem Gespräch über die Unsterblichkeit, bei der er den Mythos das erste Mal nutzt¹²⁰, ehe er 1963 in *Unsterblichkeit und heutige Existenz* – wo sein Mythos platziert ist – „über die transzendente Wirkung menschlichen Handelns“¹²¹ nachdenkt. Vor diesem Hintergrund ist wichtig anzumerken, dass sich „Jonas' Mythos gegen den gnostischen Nihilismus“¹²² richtet und auch als eine Abgrenzung von „Heideggers Philosophie“¹²³, die „von jeder ontologischen und ethischen Orientierung entbunden“¹²⁴ zu verstehen ist. Er entspringt einer „antinihilistischen Reflexion menschlichen Lebens“¹²⁵. Doch wie verläuft er?

¹¹⁴ WIESE, Christian, „Weltabenteuer Gottes“ und „Heiligkeit des Lebens“. Theologische Spekulation und ethische Reflexion in der Philosophie von Hans Jonas, in: Wiese, Christian/Jacobsen, Eric (Hg.), *Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*, 202 – 221, 217.

¹¹⁵ JONAS (1984), 7.

¹¹⁶ LENZIG Udo, *Das Wagnis der Freiheit. Der Freiheitsbegriff im philosophischen Werk von Hans Jonas aus theologischer Perspektive*, Stuttgart 2006, 173.

¹¹⁷ JONAS (1988), 54f.

¹¹⁸ ebd.

¹¹⁹ WIESE (2003), *Erinnerungen*, 342.

¹²⁰ vgl. ebd.

¹²¹ BAUM (2004), 176.

¹²² RODRIGUEZ, Francisco Quesada, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme* (1984), in: Bongard, Michael / Burckhart, Holger / Gordon, John-Stewart / Nielsen-Sikorra, Jürgen (Hg.), *Hans Jonas Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Berlin 2021, 187 – 190, 188.

¹²³ BONGARDT, Michael, *Mythos/Entmythologisierung*, in: Bongard, Michael / Burckhart, Holger / Gordon, John-Stewart / Nielsen-Sikorra, Jürgen (Hg.), *Hans Jonas Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Berlin 2021, 321 – 323, 323.

¹²⁴ ebd.

¹²⁵ WIESE (2003), *Weltabenteuer*, 217.

Mit „Furcht und Zittern“¹²⁶ nähert sich Jonas‘ der Auseinandersetzung mit einem Gottesglauben nach Auschwitz. Es handelt sich um eine kosmogonische Spekulation, die ausgeht vom Anbeginn der Schöpfung: „Im Anfang, aus unerkennbarer Wahl, entschied der göttliche Grund des Seins, sich dem Zufall, dem Wagnis und der endlosen Mannigfaltigkeit des Werdens anheimzugeben. Und zwar gänzlich [...]“¹²⁷ Jonas‘ folgt in seinem Mythos der Logik einer göttlichen Selbstentäußerung, die Lenzig als ein *emanatives Schöpfungsverständnis*¹²⁸ bezeichnet – die Nähe zur Kabbala, die in ihrer Kosmogonie der Emanationstheorie folgt, wird bereits hier ersichtlich. Mit diesem Beginn des Mythos macht Jonas direkt zu Beginn deutlich, dass das Wagnis der Entäußerung eine Zufallsentscheidung ist – mit Folgen. So bezeichnet er diese Selbstkontraktion auch als eine *Entkleidung der Gottheit*¹²⁹ oder gar als „Selbstpreisgabe göttlicher Integrität“¹³⁰. Gott geht somit ins volle Risiko und macht sich ab dem Zeitpunkt seiner Preisgabe vom weiteren Schöpfungsverlauf abhängig. Zunächst erkennt Gott in der Entwicklung der Schöpfung noch eine „Selbstbejahung, und zum erstenmal [sic] kann der erwachende Gott sagen, die Schöpfung sei gut.“¹³¹ Trotz dieser Selbstbejahung weist Jonas darauf hin, „daß mit dem Leben zusammen der Tod kam und daß Sterblichkeit der Preis ist, den die neue Möglichkeit des Seins für sich zu zahlen hatte.“¹³² Die Selbstbejahung ist also gekoppelt an die Endlichkeit des Seins in seinem Organischen werden. Würde die Schöpfung die ganze Zeit auf einer solchen Ebene verharren, wie bis dato gezeichnet, wäre das göttliche Wagnis ein recht argloses und sicheres Unterfangen. Doch mit der „Heraufkunft des Menschen“¹³³ verändern sich die grundlegenden Gegebenheiten, es ist eine Art Sprung in der Schöpfung, der auch „die Heraufkunft von Wissen und Freiheit“¹³⁴ bedeutet und somit auch eine potentielle Gefährdung der Schöpfung und Gott selbst. Im selben Atemzug mit diesem kosmogonischen Sprung zum Menschen kommt mit der Freiheit auch

¹²⁶ JONAS (1984), 7.

¹²⁷ a.a.O., 15.

¹²⁸ vgl LENZIG (2006), 184.

¹²⁹ JONAS (1984), 16f.

¹³⁰ a.a.O., 17.

¹³¹ a.a.O., 18.

¹³² a.a.O., 18f.

¹³³ a.a.O., 22.

¹³⁴ ebd.

„die Aufgabe der Verantwortung unter der Disjunktion von Gut und Böse.“¹³⁵ Ob der Mensch dieser Verantwortung nachkommt oder nicht, hängt nicht mehr an Gott. Lenzig erkennt in dieser Entscheidung zur Selbstpreisgabe die „souveräne *Freiheit Gottes*, wonach die Schöpfung Ausdruck seines Willens ist“¹³⁶ und sieht hierin „für Jonas die zentrale Antwort auf die metaphysische Frage, *warum* es überhaupt eine Welt gibt.“¹³⁷ Bezieht man diese Implikationen auf Auschwitz, so kann man darin ein missbräuchliches Verhalten der Freiheit und ein Nicht-Nachkommen gegenüber der Verantwortung des Menschen erkennen. Weil die Verantwortung mit Jonas' Mythos dem Menschen und eben nicht mehr Gott zugeschrieben wird, bleibt zweiterer weiterhin vorstellbar.

Doch was resultiert aus diesem Mythos für ein Gottesbild? Was für Eigenschaften schreibt Jonas Gott zu? Vier zentrale Attribute werden angeführt, die aus dem Mythos stammen: ein *leidender*, ein *werdender*, ein *sich sorgender* und zuletzt ein *nicht allmächtiger* Gott. Die Vorstellung vom leidenden Gott resultiert aus der Selbstpreisgabe Gottes, „*vom Augenblick der Schöpfung an*, und gewiß von der Schöpfung des Menschen an“¹³⁸ ist Gott ein (Mit)Leidender. Wie bereits im Mythos dargelegt, ist Jonas mit seiner Selbstentäußerung seiner Schöpfung ausgeliefert – im Positiven wie im Negativen. Das zweite Attribut vom werdenden Gott resultiert ebenfalls aus der Entäußerung: durch sein Hinabsteigen in sich selbst und sein Ausgeliefertsein, wirkt die Welt auf Gott, was bedeutet „daß er von dem, was in der Welt geschieht, affiziert wird, und ‚affiziert‘ heißt alteriert, im Zustand verändert.“¹³⁹ Das dritte Attribut, der sich sorgende Gott, darf vor dem Hintergrund seiner letzten Eigenschaft nicht missverstanden werden:

„Aber unser Mythos betont den weniger vertrauten Aspekt, daß dieser sorgende Gott kein Zauberer ist, der im Akt des Sorgens zugleich auch die Erfüllung seines Sorgeziels herbeiführt: Etwas hat er andern Akteuren zu tun gelassen und hat damit seine Sorge von ihnen abhängig gemacht.“¹⁴⁰

¹³⁵ ebd.

¹³⁶ LENZIG (2006), 186.

¹³⁷ ebd.

¹³⁸ JONAS (1984), 25.

¹³⁹ a.a.O., 28.

¹⁴⁰ a.a.O., 31f.

Gott ist in Sorge um das Schicksal des Menschen, mit dem auch sein eigenes Schicksal verbunden ist, er wagt es jedoch nicht aus dieser Sorge heraus in die Schöpfung erneut einzugreifen. Hieraus lässt sich die letzte und für Jonas' Mythos entscheidende Eigenschaft ableiten: ein *nicht allmächtiger* Gott. Dies stellt einen Bruch mit etablierten Dogmen dar, doch ist diese Eigenschaft für Jonas' Mythos unabdinglich: nur durch die Aufgabe göttlicher Allmacht in Form seiner Selbstentäußerung können Freiheit und Verantwortung auf den Menschen übertragen werden. Doch auf welche Weise bricht Jonas mit der Vorstellung göttlicher Allmacht? Neben der begrifflichen Ausdifferenzierung, dass Macht als „*Verhältnisbegriff*“¹⁴¹ ein „mehrpoliges Verhältnis“¹⁴² voraussetzt und somit eines Gegenbegriffs bedarf, arbeitet Jonas' mit einem Trilemma.¹⁴³ Die drei Gott zugeschriebenen Attribute von *Allmacht*, *Allgüte* und *Verstehbarkeit* sind nicht miteinander zu vereinbaren, nur zwei können zur gleichen Zeit aufrechterhalten werden.¹⁴⁴ Da Jonas weder die Verstehbarkeit Gottes (auch im Sinne „jüdischer Norm“¹⁴⁵) noch seine Allgüte opfern möchte, gibt er die Allmacht auf.

In diesem Trilemma, aus welchem der göttliche Allmachtsverzicht als Zentrum von Jonas' *Gottesbegriff nach Auschwitz* hervorgeht, zeigt sich auch Jonas' jüdische Prägung. Mit dem Rückgriff auf den *Zimzum* macht Jonas seine kabbalistische Inspiration deutlich, wenn auch er seinen Mythos noch darüber hinaus denkt: „Die Zusammenziehung ist total, als Ganzes hat das Unendliche, seiner Macht nach, sich ins Endliche entäußert und ihn damit überantwortet.“¹⁴⁶ Auch wenn Gott nach wie vor ein *sich sorgender* Gott ist, so greift er nicht ein und lässt den Menschen alleine zurück: „Nachdem er sich ganz in die werdende Welt hineingab, hat Gott nichts mehr zu geben: Jetzt ist es am Menschen, ihm zu geben.“¹⁴⁷ Auf diese Weise wird die Theodizee umgangen, da Gott aufgrund seines Rückzugs aus der Welt nicht mehr für das Geschehen in ihr verantwortlich zu machen ist. Jonas zeichnet damit das Bild eines einsamen Menschen in der Schöpfung, der allein Verantwortung tragen,

¹⁴¹ a.a.O., 35.

¹⁴² ebd.

¹⁴³ vgl. ebd.

¹⁴⁴ vgl. a.a.O., 36.

¹⁴⁵ a.a.O., 39.

¹⁴⁶ a.a.O., 46.

¹⁴⁷ a.a.O. 47.

wie für seine Taten verantwortlich gemacht werden kann. Diese Radikalisierung des *Zimzum* lässt keinen Raum mehr für ein göttliches Einschreiten, „verzichtend auf seine eigene Unverletzlichkeit“¹⁴⁸ steht er selber auf dem Spiel, sein Schicksal liegt in den Händen des Menschen. Und so ist Auschwitz in Jonas' Augen eben als ein menschliches Versagen zu deuten:

„Seine Deutung stellt daher gerade nicht die Theodizee, sondern das *Scheitern der Menschen* ins Zentrum: Unbegreiflicher als Gottes Schweigen scheint das Schweigen all derer, die zu- oder weggeschaut und so das jüdische Volk einer unsagbaren Einsamkeit preisgegeben haben.“¹⁴⁹

In der mythischen Selbstkontraktion Gottes als der Ermöglicher menschlicher Freiheit konstituiert sich nach Jonas' Interpretation auch menschliche Verantwortung. Neben dem *Zimzum* als kabbalistischen Einfluss erkennt Wiese bei Jonas noch das Motiv „des *tikkun olam*, der Fähigkeit und Pflicht des Menschen, als Partner der Schöpfung Gottes an der Vervollkommung und Erlösung der Schöpfung mitzuwirken.“¹⁵⁰ In diesem bereits dargelegten Teil der Kabbala wird auch die dezidiert ethische Ausrichtung von Jonas *Gottesbegriff nach Auschwitz* erkennbar. Es geht ihm nicht nur um die Entwicklung eines mit Auschwitz zu versöhnenden Gottesbegriffs, sondern auch der Ableitung ethischer Implikationen für das Weiterleben nach diesem moralischen Abgrund. Von einem antinihilistischen Motiv kommend, leitet Jonas mit seinem Mythos einen theologischen Verantwortungsbegriff ab. Mit dem radikalisierten *Zimzum* führt er dabei die Größe menschlicher Verantwortung vor Augen: „Zum einen lässt sich ihm zufolge daraus entnehmen, daß menschliches Tun, die Art menschlicher Lebensgestaltung generell, nicht nur für die immanenten Zusammenhänge wichtig ist, sondern auch für den transzendenten Bereich.“¹⁵¹

In der Verantwortung „für den transzendenten Bereich“¹⁵² verankert Jonas auch das Motiv der *imago Dei*: seinem Mythos zufolge ist der Mensch geschaffen als Bild Gottes. Dieses biblisch inspirierte Motiv deutet Jonas mit seinem Mythos jedoch ethisch um: als für Gott verantwortlich ist der Mensch:

¹⁴⁸ ebd.

¹⁴⁹ WIESE (2003), *Weltabenteuer*, 212.

¹⁵⁰ WIESE (2003), *Philosoph*, 149.

¹⁵¹ SCHIEDER, Thomas, *Weltabenteuer Gottes. Die Gottesfrage bei Hans Jonas*, München 1998, 84.

¹⁵² ebd.

„nicht sosehr ‚im‘ Bilde wie ‚für‘ das Bild Gottes geschaffen“¹⁵³. Hierin liegt zum einen der ethische Auftrag mit der Verantwortung für Gott, aber auch eine Vorstellung, die nicht statisch ist: es ist an seinem Handeln zu bemessen, ob der Mensch diesem gerecht wird oder nicht. In seiner Freiheit ist der Mensch zu beidem im Stande. Und so erkennt Jonas in Auschwitz mit jedem ermordeten Menschen, eine Schändung dieses Bildes:

„Und dies möchte ich glauben: daß Weinen war in den Höhen über die Verwüstung und Entweihung des Menschenbildes; daß ein Stöhnen dem aufsteigenden unedlen Leides antwortet – und Zorn dem entsetzlichen Unrecht, das an der Wirklichkeit und Möglichkeit jeden so frevehlhaft hingeopferten Lebens begangen wurde –, jedes von ihnen ein vereiteter Versuch Gottes.“¹⁵⁴

Das göttliche Wagnis der Selbstpreisgabe hätte in Auschwitz auch zu Ende gehen, die *imago Dei* vernichtet werden können. Doch weil der Mensch mit der Shoah nicht vollends gescheitert ist, trägt er auch weiterhin die Verantwortung für die Schöpfung wie für den Schöpfer. Mit Jonas gesprochen ist er „sterblicher Treuhänder einer unsterblichen Sache“¹⁵⁵. Und so ist die *imago Dei* im Gottesbegriff nach Auschwitz nicht bloß Ausdruck für das Verhältnis von Mensch und Gott, viel eher sieht Lenzig in der „Bildhaftigkeit ein transzendentes Ziel [...], dessen Realisierung mit der Heraufkunft des Menschen in den Verantwortungsbereich seiner Freiheit übergegangen ist.“¹⁵⁶

Im aufgezeigten Diskurs nach Auschwitz stellt Jonas sowohl mit der Wahl des Mythos als auch mit seiner ethischen Ausrichtung und dem gezeichneten Gottesbild eine einzigartige Stimme dar. Mit dem Bild eines *mitleidenden Gottes*, der aber nicht eingreift, um die Shoah doch noch abzuwenden, kann man eine gewisse Nähe zur *Schehina* feststellen.¹⁵⁷ Auch lassen sich die Motive „eines *deus absconditus* oder des *hester panim*“¹⁵⁸ erkennen, mit welchen „Jonas ein göttliches Versagen, das Böse zu verhindern oder aufzuhalten“¹⁵⁹ schildert. Nicht zuletzt ist sein Mythos wie auch sein Festvortrag in seiner explizit ethischen Ausrichtung vom *Tikkun olam* geprägt.

¹⁵³ ebd.

¹⁵⁴ a.a.O., 61.

¹⁵⁵ JONAS, Hans, Unsterblichkeit und heutige Existenz, in: Jonas, Hans, Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen, Göttingen 1987, 44 – 62, 59.

¹⁵⁶ LENZIG (2006), 268f.

¹⁵⁷ WIESE (2003), Philosoph, 145f.

¹⁵⁸ JACOBSEN, Eric, Hans Jonas und der Gottesbegriff nach Auschwitz, in: Wiese, Christian/Jacobsen, Eric (Hg.), Weiterwohnllichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas, 166 – 183, 170.

¹⁵⁹ ebd.

Die Nähe zu Fackenheim wird im Ringen um das Leben nach Auschwitz erkennbar. Und so leitet Jonas aus diesem Ereignis einen verantwortungsfähigen wie verantwortungspflichtigen Menschen ab: die von Gott gewollte Schöpfung¹⁶⁰, in der der Mensch ein gewollter Teil von ihr ist, ist durch ihr Sein von Gott bejaht. Diese Bejahung ist dem Menschen eine moralische Verpflichtung.

Während die traditionell biblische Hiobs-Antwort auf die Theodizee mit der „Machtfülle des Schöpfergottes“ reagiert, stellt Jonas ihr „seine Machtentsagung“ entgegen.¹⁶¹ Dieser Ansatz wie auch seine explizit ethische Ausrichtung und Relevanz für die weiteren Werke von Jonas, macht den *Gottesbegriff nach Auschwitz* zu einer eigenständigen wie prägenden jüdischen Stimme im Ringen mit der Shoah. Mit seinem Mythos legt er zugleich den theologischen Grundstein für seine Verantwortungsethik – Auschwitz, das ist für Jonas ein ethisches Moment.

IV. Organismus und Freiheit: Von der Selbstbejahung des Lebendigen im Stoffwechsel zur Ethik

Anknüpfend an die Auseinandersetzung mit Jonas' theologischer Spekulation erfolgt nun die Befassung mit seiner Philosophie des Lebens, die er in seinem Werk *Organismus und Freiheit* darlegt. Zunächst englischsprachig unter dem Titel *The Phenomenon of Life. Toward a philosophical biology* erschienen und 1973 schließlich ins Deutsche übersetzt, widmet sich Hans Jonas in diesem Werk mit einem philosophischen Zugang der Naturwissenschaft. Dabei ist es wichtig anzumerken, dass es keine ausgearbeitete Theorie des Organismus darstellt, sondern sich aus Fragmenten zum Thema zusammensetzt, die zu unterschiedlichen Zeitpunkten erschienen sind. Das zwölfte Kapitel *Unsterblichkeit und heutige Existenz* stellt dabei die Verbindung zum *Gottesbegriff nach Auschwitz* dar, welcher hieraus seinen Mythos entnimmt. Die Wurzeln von Jonas organischen Philosophie reichen noch in die Zeit des zweiten Weltkrieges zurück. So verfasste er als Soldat in den Jahren 1944 und

¹⁶⁰ vgl. LENZIG (2006), 186.

¹⁶¹ JONAS (1984), 48.

1945 unter spartanischen Bedingungen in Form von Lehrbriefen, „der Urzelle seiner reifen Philosophie“¹⁶², an seine Frau zentrale Gedanken seiner Philosophie des Lebens. Bereits dort machte er die teleologische Struktur des Organismus deutlich:

„Vielmehr, wenn sich denn doch die Materie so und in dieser Richtung organisiert hat, so ist ihr diese Möglichkeit primär zuzuschreiben und in den Begriff der Weltsubstanz ebenso aufzunehmen wie die dabei waltende dynamische (teleologische) Ursächlichkeit in den Begriff der Weltkausalität. Das verändert die ganze Ontologie.“¹⁶³

Diesen Gedanken formuliert er schließlich in *Organismus und Freiheit* detailliert aus, und setzt somit auch das ontologische Fundament seiner Verantwortungsethik, wie noch zu zeigen sein wird. Vor diesem Entstehungshintergrund wird auch seine Motivation für die Formulierung einer Philosophie des Lebens deutlich, die ebenfalls eine Parallele zum Verfassen des *Gottesbegriff nach Auschwitz* darstellt: es geht um die Emanzipation von seinem philosophischen Übervater Heidegger, welcher in Jonas' Augen auch für den feindlichen Nihilismus steht, der dem Nationalsozialismus innewohnt.¹⁶⁴ Während der *Gottesbegriff nach Auschwitz* diesem Nihilismus mit theologischer Spekulation begegnet, widmet Jonas sich mit *Organismus und Freiheit* bewusst der Naturwissenschaft. Auch persönlich betroffen von der Shoah geht es Jonas darum „der organischen Natur ihre ‚Würde‘ bzw. Werthaftigkeit zu erhalten“¹⁶⁵:

„Die intellektuelle Erkenntnis der Kriegszeit inspirierte Jonas' lebenslange Auseinandersetzung mit dem Nihilismus und seine philosophische Bejahung des gefährdeten, endlichen menschlichen Lebens inmitten einer wertvollen und am Geist teilhabenden Natur – ein der Erfahrung des Inhumanen abgerungener Denkweg, der später in das engagierte Plädoyer für die ‚Weiterwohnlichkeit der Welt‘ unter den Bedingungen der von selbstverursachten Verhängnissen bedrohten hochtechnisierten Zivilisation mündete.“¹⁶⁶

In dieser Einordnung durch Wiese wird auch die Breite der Philosophie des Lebens deutlich, welche im Organischen ansetzt, aber bei der Ethik endet.

Den philosophischen Ausgangspunkt stellt der cartesische Dualismus dar, den Jonas mit Blick auf seine Ethik bewusst überwinden will: „Der Dualismus von

¹⁶² WIESE (2003), *Erinnerungen* 362.

¹⁶³ a.a.O., 349.

¹⁶⁴ vgl. a.a.O., 401f.

¹⁶⁵ GRONKE, Horst, *Organismus und Freiheit* (1973), in: Bongard, Michael / Burckhart, Holger / Gordon, John-Stewart / Nielsen-Sikorra, Jürgen (Hg.), *Hans Jonas Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Berlin 2021, 109 – 116, 109.

¹⁶⁶ WIESE (2003), *Erinnerungen*, 400.

Mensch und Welt führt in beiden Konzeptionen zur Vernachlässigung der Natur. Diesem Verlust der Dimension des Natürlichen entspricht der Verlust der Dimension des Ethischen.“¹⁶⁷ Da Jonas aus der Natur heraus auf eine Ethik zielt, bedarf es eines alternativen Ansatzes, den Jonas im integralen Monismus formuliert. Ihm geht es darum aufzuzeigen, „daß das Organische schon in seinen elementarsten Formen das Geistige vorbildet und der Geist noch in seiner höchsten Ausprägung Teil des Organischen bleibt.“¹⁶⁸ Gronke erkennt hierin Jonas' Versuch der integrativen „Vereinigung des in der neuzeitlichen Philosophie und Wissenschaft weithin als miteinander unvereinbar Angesehenen, nämlich die Vereinigung von Existentialontologie, Metaphysik und Naturwissenschaft.“¹⁶⁹ Mittels einer eigenen Interpretation des Monismus überwindet er den cartesischen Dualismus:

„Jonas' Monismus ist teleologisch, nicht reduktiv-materialistisch, denn die Einheit der Natur wird aus den Beweisen ihrer ‚höchsten‘, offensichtlichsten Entwicklungen gewonnen: Sie liegen vor im Lebendigen, die Subjektivität und in deren höchster Entwicklung, dem ‚Geist‘. Ihnen kommt entscheidende Bedeutung zu, obwohl diese Ausformungen der Physis spät und selten in der kosmischen Geschichte sind.“¹⁷⁰

Mit ihm macht er auch die Verankerung des Geistes im Organischen deutlich und schreibt der Evolution einen teleologischen Charakter zu.¹⁷¹ Auch wenn Jonas sich mit dieser Auffassung von einer herkömmlichen Auslegung der Evolutionslehre abhebt¹⁷², so folgt er grundsätzlich der ihrer Idee, wenn auch *in Abgrenzung zum Evolutionismus*.¹⁷³

„Wenngleich die ausschließlich materialistischen Wurzeln der Evolutionslehre Jonas' Kritik herausfordern, ist er dennoch der Auffassung, dass sie durch ihre innere Logik einen Beitrag zur Beantwortung der Frage nach dem Ursprung des Geistes leisten kann.“¹⁷⁴

¹⁶⁷ WOLTERS, Gereon, Hans Jonas' philosophische Biologie, in: Wiese, Christian/Jacobsen, Eric (Hg.), *Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*, Berlin 2003, 225 – 241, 229.

¹⁶⁸ JONAS, Hans, *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Frankfurt am Main 2011, Einband.

¹⁶⁹ GRONKE (2021), 109.

¹⁷⁰ VOGEL, Monismus, in: Bongard, Michael / Burckhart, Holger / Gordon, John-Stewart / Nielsen-Sikorra, Jürgen (Hg.), *Hans Jonas Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Berlin 2021, 317-320, 317.

¹⁷¹ vgl. VOGEL (2021), 317.

¹⁷² ANMERKUNG: Die genaue Differenz zur Evolutionstheorie wird in dieser Arbeit nicht beleuchtet; festzuhalten ist, dass Jonas grundsätzlich einer Evolutionslehre folgt – nach eigener Interpretation.

¹⁷³ vgl. OLIVEIRA, Evolution in: Bongard, Michael / Burckhart, Holger / Gordon, John-Stewart / Nielsen-Sikorra, Jürgen (Hg.), *Hans Jonas Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Berlin 2021, 298-300, 298.

¹⁷⁴ ebd.

Aus der Evolution heraus leitet Jonas die Ethik ab. Doch auf welche Weise tut er das?

Im Zentrum seiner Philosophie des Lebens und auch der Evolution steht der Stoffwechsel, welchen Jonas im fünften Kapitel *Ist Gott ein Mathematiker? Vom Sinn des Stoffwechsels* darstellt. Das besagte Kapitel wurde bereits 1951 als einzelner Essay veröffentlicht und in *Organismus und Freiheit* aufgenommen. Wie schon aus dem Namen hervorgeht, geht es um den Austausch von Stoff. Im Stoffwechsel begegnen sich die beiden Begriffe von Stoff und Form. Ihr Verhältnis beschreibt Jonas wie folgt: „Die Form ist zum Wesen und der Stoff zum Akzidens geworden. Ontologisch ausgedrückt: In der organischen Konfiguration hört das stoffliche Element auf, die Substanz zu sein (die es in seiner eigenen Ebene weiterhin ist), und ist nur mehr Substrat.“¹⁷⁵ Bereits im Verhältnis der beiden Begriffe blitzt die dialektische Struktur, die im Stoffwechsel liegt, auf: „die organische Form steht in einem Verhältnis *bedürftiger Freiheit* zum Stoffe.“¹⁷⁶ Diese Freiheit, welche er im Lebensprozess des Stoffwechsels verankert sieht, bezeichnet Jonas auch als *ontologischen* „Grundcharakter des Lebens“¹⁷⁷. Weitergehend führt Jonas die Dialektik des Stoffwechsels im Unterkapitel *Dialektische Freiheit* aus und zeigt sie an verschiedensten Stellen auf. Müller sieht in besagter Dialektik auch eine Antinomie der Freiheit und verknüpft jene mit der Teleologie:

„Zielbestimmtheit und Freiheit verbinden sich, da sich Leben nicht zwingend entwickelt hat. Gleichzeitig ist die Freiheit in ihrem Charakter antinomisch, denn sie ist zur eigenen Realisation auf den Stoff angewiesen, der sich nur in der jeweiligen Subjektivität eines bestimmten Weltbezuges des Lebens darstellt.“¹⁷⁸

Diese Antinomie wird auch im organischen Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit deutlich. So schreibt Jonas bezugnehmend auf den organischen Stoffwechsel: „Ihr ‚Kann‘ ist ein ‚Muß‘, da seine Vollziehung identisch ist mit ihrem Sein.“¹⁷⁹ So genießt die Form zwar die Freiheit den Stoff beliebig zu wechseln, sie kommt jedoch nicht um die Notwendigkeit des Stoffwechsels

¹⁷⁵ JONAS (2011), 151.

¹⁷⁶ a.a.O., 150.

¹⁷⁷ a.a.O., 157.

¹⁷⁸ MÜLLER, Wolfgang Erich, Organismus und Verantwortung. Hans Jonas' Begründung der Ethik in der Philosophie des Lebens, in: Wiese, Christian / Jacobsen, Christian (Hg.), *Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*, Berlin 2003, 242-255, 247.

¹⁷⁹ JONAS (2011), 158.

herum, es handelt sich um „eine Freiheit des Tuns, aber nicht des Unterlassens.“¹⁸⁰ Hierin wird auch die bedürftige Freiheit deutlich, welche einer „kontinuierlichen Dialektik von Mangel und Befriedigung“¹⁸¹ folgt.

Im Verhältnis von Form und Stoff begegnen sich – ebenfalls dialektisch – Selbst und Welt. Der Organismus als Selbst ist in seiner Form auf äußeren Stoff angewiesen, er transzendiert seine Bedürftigkeit auf die Welt.¹⁸² Lenzig beschreibt dies als „ein Wagnis“ für den Organismus, „da er den zum Metabolismus notwendigen Stoff in einer feindlichen Umwelt *aktiv* aufsuchen muss und sich des Erfolgs niemals sicher sein kann.“¹⁸³ Diese Bedürftigkeit ist für den Organismus im Verhältnis zur Außenwelt gleichsam Risiko wie Lebensbedingung – der antinomische Charakter wird erneut deutlich. Jonas leitet aus der Bedürftigkeit wiederum „die Intentionalität als einen Grundcharakter des Lebens“¹⁸⁴ ab und deutet damit die dem Leben innewohnende teleologische Struktur an. Jonas beschreibt diese im Verhältnis von Selbst und Welt auch als „*Transzendenz* des Lebens“¹⁸⁵: Das Selbst transzendiert seine Bedürftigkeit auf die Welt und arbeitet an seiner Bedürfnisbefriedigung unter Zuhilfenahme der Außenwelt.¹⁸⁶

Weitergehend greift Jonas den Begriff der *Subjektivität* auf, in welcher sich die immanente Teleologie ebenfalls entdecken lässt. Als „Dimension der Innerlichkeit [...], die allen ihren vorkommenden Begegnungen mit der Qualität vorkommenden Begegnungen mit der Qualität gefühlter Selbstheit durchtränkt“¹⁸⁷ bringt seine Art (Selbst-)Bewusstsein für die Auseinandersetzung mit dem Äußeren mit und stattet den Organismus mit einer innerlichen Empfindungsfähigkeit aus. Arnold setzt diese Dimension der Innerlichkeit mit der Teleologie gleich: „Mithin: Subjektivität, Teleologie, nicht Teleonomie bestimmen den Lebensprozess. Eigene Subjektivität, die

¹⁸⁰ JONAS (2011), 158.

¹⁸¹ MICHELINI, Francesca, Teleologie und Dynamik des Mangels bei Hans Jonas, in: Hartung, Gerald / Köchy, Kristian / Schmidt, Jan C. / Hofmeister, Georg (Hg.), *Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas*, Freiburg 2013, 55-73, 65.

¹⁸² vgl. JONAS (2011), 159.

¹⁸³ LENZIG, Udo, Der Begriff der Freiheit im philosophischen Werk von Hans Jonas, in: Hartung, Gerald / Köchy, Kristian / Schmidt, Jan C. / Hofmeister, Georg (Hg.), *Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas*, Freiburg 2013, 103-117, 115.

¹⁸⁴ JONAS (2011), 159.

¹⁸⁵ a.a.O., 159f.

¹⁸⁶ a.a.O., 159f.

¹⁸⁷ a.a.O., 160.

Sorge, sich selbst zu erhalten, ist (wie erinnerlich) für Jonas das, was für jedes Lebewesen primär im Zentrum seines Daseins steht, und zwar unter der ‚gebieterischen Alternative von Sein oder Nichtsein‘.¹⁸⁸ Ein Organismus wird sich in seiner Subjektivität also seines Mangels bewusst, den er befriedigen will, um den Fortbestand eigenen Lebens zu sichern. Der Subjektivität ist mit ihrem Sorgeempfinden und ihrem Willen zur Bedürfnisbefriedigung eine *Intentionalität* und somit eine teleologische Struktur eingeschrieben, in Jonas' Worten: „das absolute Interesse des Organismus an seinem eigenen Dasein und dessen Fortgang.“¹⁸⁹

Im Streben nach Kontinuität wird auch der Aspekt der Zeitlichkeit deutlich, welchen Jonas ebenfalls behandelt. In seiner zeitlichen Ausrichtung ist ein Organismus, der nach eigenem Fortbestehen strebt, immer mehr nach vorne als nach hinten gerichtet: „Doch Zukunft ist der dominante Zeithorizont, der sich vor dem Stoß des Lebens auftut, wenn Interesse das erste Prinzip seiner Innerlichkeit ist.“¹⁹⁰ Aus dem subjektiven Interesse am Sein entsteht also das prospektive Handeln und die Zukunftsgerichtetheit des Organismus. Jonas sieht hierin die *finalistische* Struktur des Lebens, welche für ihn im Begriff *Zweckhaftigkeit* mündet.¹⁹¹

Und so kommt Jonas letztlich zu folgendem Schluss: „Es gibt keinen Organismus ohne Teleologie; es gibt keine Teleologie ohne Innerlichkeit“¹⁹². Über den Stoffwechsel und die Dialektik der Freiheit hat Jonas sich bis zur Subjektivität vorgearbeitet und wiederholt die teleologische Grundstruktur des Organismus aufgezeigt. Letztlich findet er in der Subjektivität das Interesse des Selbst am Sein und durch den Vollzug des Stoffwechsels auch dessen Bejahung. Diese Bejahung erfolgt auch, weil dem Sein ein Wert beigemessen wird, dass es dem Nicht-Sein vorzieht und das subjektive Interesse daran begründet. Köchy sieht hierin auch den Brückenschlag von organischer Naturphilosophie zu Naturethik:

„Der mit der Dialektik der Freiheit ausgedrückte prekäre Status allen Lebens und die mit der Pyramide der Freiheit betonte exponierte Stellung des Menschen in der Natur bilden das Fundament für Jonas' Naturethik. Wenn Leben als besonderer Modus des Seins stets aktiv der Möglichkeit

¹⁸⁸ ARNOLD, Karl Günter, Zieldisponiert. Hans Jonas und die Teleologie, Darmstadt 2022, 38f.

¹⁸⁹ JONAS (2011), 161.

¹⁹⁰ a.a.O., 163.

¹⁹¹ vgl. ebd.

¹⁹² a.a.O. 169.

des Nichtseins abgerungen ist und damit „behauptetes Sein“ oder „Daseins als Anliegen“ ist, dann erlangt das „Sein“ einen positiven Wert und die Möglichkeit des Nicht-Seins wird zur Bedrohung.“¹⁹³

Auf die Werthaftigkeit des Seins und die Fähigkeit Werte zu haben geht Jonas in seinem *Prinzip Verantwortung* explizit ein. Dieser Aspekt soll entsprechend im Folgekapitel behandelt werden. Doch wie gelangt Jonas von der Naturphilosophie zur Ethik?

Der evolutive Prozess des Stoffwechsels ist nach Jonas' Interpretation auch ein Prozess wachsender Freiheit¹⁹⁴: nicht nur die Organismen wachsen weiter und steigern sich in ihrer Komplexität, sondern auch die Freiheit steigert sich. An der Spitze dieses Voranschreitens sieht Jonas die sogenannte „reflexive Freiheit“, welche er auch als „die menschliche Fähigkeit zu dieser existentiellen Begegnung mit sich selbst [und] als *das* Grundwesen des Menschen“ bezeichnet.¹⁹⁵ Hierin wird auch Intention „dem Menschen einen Platz im Reich des Lebendigen zuzuweisen, der nicht bloß darin besteht, ihn irgendwo in die Ordnung des Primaten einzugliedern“¹⁹⁶, erkennbar. Müller sieht in der Entwicklung zur reflexiven Freiheit und dem Gipfel der Evolution im Menschen auch die „Frage nach dem Verhältnis von Wahrnehmen und Handeln“, aus welcher er den Übergang zur Ethik bei Jonas ableitet: „Es geht nicht nur um die Klärung der Frage, welche Seite für die andere da ist, sondern auch um den Modus des Einwirkens auf die Welt, also um die Möglichkeit der Freiheit des Handelns. Mit der Reflexion über die Relation beider Seiten von Wahrnehmen und Handeln geht die biologische Untersuchung in Ethik über.“¹⁹⁷ Grundlage für die Gabe der Reflexion ist die imaginative Freiheit als ihre evolutive Vorstufe. Durch sie gelangt der Mensch in den Besitz einer Vorstellungskraft, sodass er sich nicht nur seiner selbst bewusst wird, sondern auch Vorstellungen, die noch nicht existieren, entwickeln und sich von ihnen leiten lassen kann: „Der Mensch gestaltet, erfährt und beurteilt sein eigenes

¹⁹³ KÖCHY, Kristian, Von der Naturphilosophie zur Naturethik. Zum Ansatz von Hans Jonas, in: Hartung, Gerald / Köchy, Kristian / Schmidt, Jan C. / Hofmeister, Georg (Hg.), Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas, Freiburg 2013, 27-53, 41.

¹⁹⁴ ANMERKUNG: Jonas' Freiheitbegriff kann nicht in all seinen Stufen ausdifferenziert werden. Zentral ist die Hervorhebung *reflexiver Freiheit* als Spitze *evolutiver Freiheit*, um zur Ethik zu gelangen.

¹⁹⁵ LENZIG (2006), 163.

¹⁹⁶ WOLTERS (2003), 229f.

¹⁹⁷ MÜLLER, Wolfgang Erich, Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas (athenäum monografien Theologie 1), Frankfurt am Main 1988, 89.

inneres Sein und äußeres Tun nach einem Bilde davon, was sich für den Menschen gehört.“¹⁹⁸ An dieser Stelle deutet sich bereits die menschliche Reflexion an, indem er über sein eigenes Handeln urteilt und sich somit auch selbst objektiviert. Die menschliche Fähigkeit zur *moralischen Reflexion* ist nicht ohne Imagination, welcher die *imaginative Freiheit* zugrunde liegt, vorstellbar. So ist der Mensch in der Lage eine Vorstellung zu entwickeln, die er im Kontrast zum Ist-Zustand als Ideal bewertet, auf das es hinarbeiten gilt. Diese Spitze der Freiheit und die damit einhergehende Kluft zwischen Realzustand und Idealzustand ist jedoch auch mit einem hohen Risiko verbunden: „Deshalb bezeichnet er diese Freiheit zur Reflexion als den äußersten und gefährlichsten Grad der menschlichen Freiheit. Sie konkretisiert sich in der *moralischen* Freiheit, in der sich der Mensch selbst zum Gegenstand der ethischen Bewertung macht.“¹⁹⁹ Hierin legt Jonas also sein ontologisches Fundament für die Ethik. Auf der einen Seite verankert er sie in der menschlichen Befähigung zur Moral, auch wenn er an seiner moralischen Freiheit scheitern kann. Auf der anderen Seite integriert die Philosophie des Geistes die Ethik in der Philosophie des Lebens.²⁰⁰

Jonas holt weit aus, um seine Ethik zu begründen, sie kommt nicht ohne ontologisches Fundament aus, welches in *Organismus und Freiheit* grundgelegt wird. Aus der im Stoffwechsel erwachsenden Freiheit entsteht eine ethische Pflicht, welcher nur der Mensch als Spitze der Evolution nachkommen kann. Seine Verantwortung ist Ergebnis des Evolutionsprozesses, Jonas' Ethik entsprechend naturimmanent. Und so ist seine ökologische Verantwortungsethik nicht gleichermaßen verständlich ohne ihre organische Herleitung:

„Das Verständnis des Lebens als Zweck der Natur deutet auf eine naturimmanente Teleologie hin. Das ethisch zu rechtfertigende Handeln ist damit an der Teleologie der Natur ausweisbar [...]. Diese Auffassung ist durch die naturrechtliche Ableitung des Sollens aus dem Sein belegt, womit sich entsprechend die Verantwortung immanent aus der Natur herleitet.“²⁰¹

¹⁹⁸ JONAS (2011), 308.

¹⁹⁹ LENZIG (2006), 163.

²⁰⁰ vgl. JONAS (2011), 401.

²⁰¹ MÜLLER (1988), 88.

Von der Selbstbejahung des Lebendigen im Stoffwechsel kommt Jonas also zur Ethik und baut hierauf sein *Prinzip Verantwortung*. Dieses soll im folgenden Kapitel behandelt werden.

V. Das Prinzip Verantwortung

1. Wozu das Prinzip Verantwortung? Vom veränderten Wesen menschlichen Handelns durch die Technik

Das Prinzip Verantwortung erschien 1979 sieben Jahre nach dem Bericht *Die Grenzen des Wachstums* des Club of Rome in einer Zeit der aufkommenden Umweltbewegung. So erklärt sich die Popularität dieses philosophischen Werkes wohl auch der Tatsache, dass Hans Jonas mit dem *Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* den Nerv der Zeit traf. Im Kapitel *Das veränderte Wesen menschlichen Handelns* skizziert er die Ausgangsbedingungen, die eine aktualisierte Ethik erforderlich machen. Im Zentrum steht, wie im Untertitel seines Werkes hervorgehoben, die Technik, die den zentralen Faktor für die Verschiebung der bisherigen ethischen Maßstäbe darstellt. Diese stellt Jonas eingangs metaphorisch mit der Figur Prometheus dar:

„Der endgültig entfesselte Prometheus, dem die Wissenschaft nie gekannte Kräfte und die Wirtschaft den rastlosen Antrieb gibt, ruft nach einer Ethik, die durch freiwillige Zügel seine Macht davor zurückhält, dem Menschen zum Unheil zu werden.“²⁰²

Er kommt zu dem Urteil, dass die alte Ethik diesen veränderten Umständen nicht mehr Rechnung tragen kann und begründet damit die Notwendigkeit einer neuen Ethik: das Prinzip Verantwortung. In seinem späteren Werk *Technik, Medizin und Ethik* erklärt er die ethische Relevanz der Technik mit dem Fakt, dass sie eine „Ausübung menschlicher *Macht* ist, das heißt eine Form des Handelns, und alles menschliche Handeln moralischer Prüfung

²⁰² JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Berlin 2020, 9.

ausgesetzt ist.“²⁰³ Dies ist ein neu hinzukommender Aspekt, der in bisheriger Ethik keine Rolle spielte. Diese bringt er auf drei Punkte, die nun nicht mehr genügen: eine feststehende, unveränderliche Konstitution des Menschen; auf dieser Grundlage ein klar bestimmbares Gutes als Ziel der Ethik; und zuletzt eine überschaubare Reichweite menschlichen Handelns und somit auch begrenzte menschliche Verantwortung.²⁰⁴ Während diese „Ethik der Nähe“²⁰⁵ es noch erlaubte „die gesellschaftlichen Veränderungen, die sich im Laufe der Zeit ergaben, zu steuern“²⁰⁶, hat menschliches Handeln mit der Hinzunahme der Technologie *kumulativen Charakter*²⁰⁷ erlangt. Dies hat eine Verschiebung weg von einer rein anthropozentrischen hin zu einer physiozentrischen Ethik zur Folge:

„Durch diesen Wandel bedingt ergeben sich somit neue Vorzeichen für die Ethik, die nach Jonas erstmals als Ethik der Natur auftreten muss. Mit dieser Forderung ist nicht lediglich eine quantitative Erweiterung des ethischen Zuständigkeitsbereichs von der Sphäre des Menschlichen auf die nichtmenschliche Welt gefordert, sondern es kommt zu einem qualitativen Wandel, der sämtliche Faktoren des ethischen Kontextes ändert und die Ethik insgesamt unter neue Vorzeichen stellt.“²⁰⁸

Im Gegensatz zum Bild der Stadt als „Zitadelle seiner eigenen Schöpfung“²⁰⁹ bewegt der Mensch sich nicht mehr in diesem geschützten Raum, sondern ist auf die Natur als Lebensgrundlage angewiesen. Diese ist jedoch „durch die technische Intervention des Menschen“²¹⁰ gefährdet. Das „Schicksal des Menschen in seiner Abhängigkeit vom Zustand der Natur“²¹¹ macht eine Ethik erforderlich, die sich dem widmet, was dem Menschen als Lebensgrundlage dient. Diese Bedrohungslage der Natur und somit des Menschen ist der Kontext, aus dem Jonas heraus sein Prinzip Verantwortung verfasst: „Technik ist nicht mehr eine Enklave in der Natur, sondern bestimmt, im Modus experimenteller Naturerschließung, was überhaupt für uns Natur ausmacht, die

²⁰³ JONAS, Hans, Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung, Frankfurt am Main 1987, 42.

²⁰⁴ vgl. JONAS (2020), 17.

²⁰⁵ MICHELIS, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation (1979), in: Bongard, Michael / Burckhart, Holger / Gordon, John-Stewart / Nielsen-Sikorra, Jürgen (Hg.), Hans Jonas Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Berlin 2021, 119 – 126, 119.

²⁰⁶ ebd.

²⁰⁷ vgl. JONAS (2020), 29.

²⁰⁸ KÖCHY (2013), 31.

²⁰⁹ JONAS (2020), 23.

²¹⁰ a.a.O., 28.

²¹¹ a.a.O., 29.

disponibel sein soll“²¹². Die Hinzunahme der Technik hat die Ausgangslage der Ethik fundamental verschoben und eine Fortschrittsdynamik ungeheuren Ausmaßes ausgelöst, das kontrolliert werden muss.²¹³ Damit kommt auch dem Wissen ethische Relevanz zu, es „muß dem kausalen Ausmaß unseres Handelns größengleich sein.“²¹⁴ Anders als im Bild der Zitadelle ist das menschliche Handeln in seinen Folgen durch die Hinzunahme der Technik unübersichtlicher geworden.

Neben dieser grundlegenden Veränderung bisheriger ethischer Dimensionen, verortet Jonas in der technischen Entwicklungsdynamik und einem vorherrschenden Fortschrittsgeist ebenfalls einen Nihilismus, der ihn zum Verfassen seiner Verantwortungsethik bewegt:

„Erst wurde durch dieses Wissen die *Natur* in Hinsicht auf Wert „neutralisiert“, dann auch der Mensch. Nun zittern wir in der Nacktheit eines Nihilismus, in der größte Macht sich mit größter Leere paart, größtes Können mit geringstem Wissen davon, wozu. Es ist die Frage, ob wir ohne die Wiederherstellung der Kategorie des Heiligen, die am gründlichsten durch die wissenschaftliche Aufklärung zerstört wurde, eine Ethik haben können, die die extremen Kräfte zügeln kann, die wir heute besitzen und dauernd hinzuerwerben und auszuüben beinahe gezwungen sind.“²¹⁵

Dieser doppelte Ruf, aus einer existentiell ökologischen Bedrohung menschlichen Seins, und der Gefahr einer nihilistischen Entleerung des Lebens macht ein neues Verantwortungsverständnis erforderlich. Aus der „*Anwesenheit des Menschen in der Welt*“²¹⁶ ist ein „*Gegenstand* der Verpflichtung geworden“²¹⁷. Wie diese Verpflichtung bzw. Verantwortung über die ökologische Notwendigkeit hinaus begründet wird und was sie letztlich umfasst, soll mit den folgenden Kapiteln aufgezeigt werden.

²¹² HUBIG, Zum Verhältnis von Natur und Technik in Hans Jonas' Zukunftsethik, in: Hartung, Gerald / Köchy, Kristian / Schmidt, Jan C. / Hofmeister, Georg (Hg.), *Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas*, Freiburg 2013, 135-152, 138.

²¹³ vgl. JONAS (2020), 55.

²¹⁴ a.a.O., 30.

²¹⁵ a.a.O., 58.

²¹⁶ a.a.O., 36.

²¹⁷ ebd.

2. Zur Notwendigkeit einer metaphysischen Grundlage in der Ethik

Im Angesicht des, in der technologischen Fortschrittsdynamik verwurzelten, Nihilismus greift Jonas gezielt zur *Metaphysik*, um darauf seine Verantwortungsethik aufzubauen. Ihm geht es darum, eine objektive Wertbegründung zu liefern, die Metaphysik sieht er als Grundlage dafür. Auch will Jonas sich nicht auf eine religiöse Fundierung der Ethik verlassen und sucht entsprechend einen Weg auch ohne Religion der Technik angemessen zu begegnen:

„Entgegen der modernen Ablehnung der Metaphysik verwies Jonas auf die Bilanz unseres gefährdeten Lebens und die daraus erwachsende Notwendigkeit zu handeln. Letztere erfordere zwingend – die Basis des Handelns zu begründen – eine äußerst schwierige Aufgabe: Angesichts der technischen Möglichkeiten der Gegenwart und der Tatsache, daß es in der heutigen, durch den Nihilismus gekennzeichneten Zeit keine höchste Entscheidungsinstanz mehr gibt, die imstande wäre, einen absoluten Wert als objektive Wahrheit zu benennen, wäre – als Ausdruck menschlicher Verantwortung – eine neue „Demut“ dringend nötig, die dazu veranlaßt, gewisse Dinge nicht zu tun, sich mit Blick auf die Zukunftsfolgen technologischen Handelns zu beschränken.“²¹⁸

Die Bedrohung des Nihilismus stellt für Jonas entlang seiner Werke also ein wiederkehrendes Motiv dar, dem er sich gezielt entgegenstellt. Trotz persönlicher Prägung durch Religion möchte Jonas sich nicht auf sie verlassen, sondern ein breiteres Fundament für eine Verantwortungsethik schaffen – denn im Gegensatz zur Religion erscheint ihm Ethik für menschliches Leben zwingend erforderlich. Die Distanz macht er auch im letzten Vortrag vor seinem Tod deutlich: „Einst war es die Religion, die uns sagte, daß wir alle Sünder sind, wegen der Erbsünde. Heute ist es die Ökologie unseres Planeten, die uns alle zu Sündern erklärt, wegen der maßlosen Großtaten menschlichen Erfindungsreichtums.“²¹⁹ Die ökologische Bedrohungslage zwingt ihn also in eine Metaphysik hinein, die über die Religion hinausreicht. Als „Geschäft der Vernunft“²²⁰ bietet sie die Gelegenheit auch Menschen ohne religiösen Bezug für das Anliegen der Ökologie zu gewinnen, indem es auf einer rationalen Wertegrundlage aufgebaut wird.

²¹⁸ MÜLLER (2003), 248.

²¹⁹ JONAS, Rassismus im Lichte der Menschheit, in: Böhler, Dietrich (Hg.), *Ethik für die Zukunft*. Im Diskurs mit Hans Jonas, München 1994, 21-29, 25.

²²⁰ JONAS (2020), 93.

Im Unterkapitel *Zur Notwendigkeit der Metaphysik*²²¹ führt Jonas seine zwei wesentlichen Motive für den Griff zur Metaphysik an, die noch über seine unterschwellige Motivation, die Religion zu umgehen, hinausgehen:

„Nur zwei Dinge wissen wir bei ihm voraus: daß er bis zu der, nicht mehr beantwortbaren, letzten (ersten) Frage der Metaphysik zurückgehen muß, um dann aus dem *Sinn* des, selber zwar unbegründbaren, Seins von ‚Etwas überhaupt‘ vielleicht doch ein Warum für das Sollen bestimmten Seins zu erfahren [...]“²²².

Er bezieht sich hierbei auf Leibniz und die metaphysische Grundfrage, warum denn überhaupt etwas sei und nicht nichts.²²³ Hierin wird aber auch sein grundsätzliches Philosophieverständnis deutlich, welches nach Ganzheitlichkeit und der Auseinandersetzung mit den letzten Fragen strebt:

„Für Jonas macht es das Wesen der Philosophie aus, die Frage nach dem Ganzen, also die sogenannten letzten Fragen zu stellen. Das aber heißt: Philosophie versteht sich seiner Auffassung zufolge selbst nur dann adäquat, wenn sie auch Metaphysik sein will.“²²⁴

Hierbei ist aber auch darauf hinzuweisen, dass dieser Ansatz ebenso fragil ist wie die religiöse Fundierung einer Ethik: es mangelt an der finalen Beweisbarkeit. Und so greift Jonas auf die Metaphysik zurück „jedoch stets im kritischen Bewußtsein, daß es sich dabei niemals um mehr als um Vermutungen handeln kann.“²²⁵ Der zweite Punkt, den er in dem Kapitel *Zur Notwendigkeit der Metaphysik* anführt, besagt,

„daß die hieraus etwa begründbare Ethik nicht bei dem rücksichtslosen Anthropozentrismus stehen bleiben kann, der die herkömmliche und besonders die hellenisch-jüdisch-christliche Ethik des Abendlandes auszeichnet: Die in der modernen Technologie gelegenen apokalyptischen Möglichkeiten haben uns gelehrt, daß die anthropozentrische Ausschließlichkeit ein Vorurteil sein könnte und zumindestens einer Überprüfung bedarf.“²²⁶

Es spielt also auch auf die reale ökologische Krise und die Tatsache, dass die bisher etablierte hellenisch-jüdisch-christliche Ethik es nicht vermocht hat einen Anthropozentrismus infrage zu stellen, dessen Folgen zu dieser Bedrohungslage führen. Die aus dem *veränderten Wesen menschlichen Handelns* resultierende Notwendigkeit einer neuen Ethik muss entsprechend zu

²²¹ vgl. ebd.

²²² ebd.

²²³ vgl. JONAS (2020), 97.

²²⁴ SCHIEDER (1998), 22.

²²⁵ a.a.O., 24.

²²⁶ JONAS (2020), 94.

einer metaphysisch begründeten Ethik führen. Vom leibnizischen *Warum* des Seins gelangt Jonas zum ethischen *Wie* der Ausgestaltung des Lebens:

„Der Grund ‚warum‘, der die Menschheit zur *Existenz* verpflichtet, verbietet als erstes den physischen Selbstmord der Gattung (den uns kein biologischer Imperativ verbietet); derselbe, als Grund des ‚Wie‘, der die Menschheit zu einer bestimmten *Qualität* des Lebens verpflichtet, also das pure Daß mit einem Was füllt, verbietet zugleich damit die seelische Verödung dieser Existenz. Mit beidem aber bedroht uns der blinde Fortschritt der Technik. Daher die neue Notwendigkeit der Metaphysik, die uns durch ihr Sehen gegen die Blindheit wappnen soll.“²²⁷

Dieses Sehen kann auch als Rationalität verstanden werden, aus welcher auf solidem Fundament eine Ethik abgeleitet werden kann.

Trotz der Motivation eine Ethik, die auch ohne Religion auskommen kann, lassen sich wiederkehrend religiöse Anleihen erkennen, die auch in seiner eigenen religiösen Prägung begründet sein mögen. Jonas möchte sich, trotz eigenes Festhaltens an der Religion, nicht auf diese verlassen - die ökologische Bedrohung zwingt ihn also in eine Metaphysik hinein, die über die Religion hinausreicht. Dies ist jedoch keineswegs in dem Sinne einer zwangsläufigen Abwendung von der Religion zu verstehen, der „Glaube kann also sehr wohl der Ethik die Grundlage liefern, ist aber selber nicht auf Bestellung da“²²⁸. Und so verrät Jonas in seinen *Philosophischen Untersuchungen und metaphysischen Vermutungen* seine rationale Fundierung der Religion:

„aber der Glaube verlangt danach (*fides quaerens intellectum*), und die Vernunft kommt ihm mit Gründen zu Hilfe nach bester Kraft, und ohne zu wissen oder auch nur zu fragen, wieviel dabei für die Bestimmung des Handelns von ihrem Gelingen oder Mißlingen abhängt. Mit diesem Bekenntnis beschließen wir unseren ontologischen Versuch.“²²⁹

Man kann Jonas folgend also auch von der Religion kommend zu einer ökologischen Verantwortungsethik gelangen. Umgekehrt ist diese jedoch nicht darauf angewiesen, sondern auch ohne Religion begründbar und zugänglich. Ausgehend von diesem Fundament kommt Jonas zu einer ontologischen Begründung des Sollens.

²²⁷ a.a.O., 136.

²²⁸ JONAS (2020), 93.

²²⁹ JONAS, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt am Main 1992, 146.

3. Vom Sein zum Sollen – ontologische Pflichtbegründung und Vorrang des Seins

Die Notwendigkeit der Metaphysik zeigt sich in besagtem ontologischem Weg zum Sollen: „Mit seiner *New Metaphysics* möchte Jonas einen Begriff vom Sein liefern, der darüber aufklärt, was das Sein will und was sein intrinsischer Wert ist.“²³⁰ Jonas setzt beim Sein an, um zum Sollen zu gelangen, da dies in seinen Augen die Möglichkeit ist, den *intrinsischen Wert*²³¹ des Seins objektiv herzuleiten:

„Der Charakter eines objektiven Wertes ist nach Jonas vom Seinsganzen her zu begründen. Damit ist nicht die Universalisierbarkeit individuellen Zweckstrebens gemeint. Der Objektivitätscharakter kommt individuellem Zweckstreben, d.h. Leben, vielmehr aufgrund der Natur des ganzen Seins zu, und diese besteht nach Jonas darin, dass das Hervorbringen des Lebens ein Grundzweck der Natur ist. Der Grund von Sein ist ein Seinsollen und umgekehrt besteht die Bedeutung von ‚Sollen‘ der ontologischen Ethik zufolge im Seinsollen, sodass ‚Sein‘ und ‚Sollen‘ dasselbe bedeuten: Seinsollen.“²³²

Hierin wird der besagte Brückenschlag von *Teleologie* zur *Axiologie* deutlich. *Nicht menschlich zugeschriebener Zweck, sondern mit Hilfe der Metaphysik aufgezeigter ontologisch begründeter Zweck* bereitet Jonas‘ Weg zur Ethik: seine Teleologie ist *naturimmanent*. Und so arbeitet Jonas sich im dritten Kapitel *Über Zwecke und ihre Stellung im Sein*²³³ über Hammer, Gerichtshof und Gehen letztlich zum Verdauungsorgan als einen Ort naturimmanenter Zweckhaftigkeit vor. Denn um zu objektivem Wert zu gelangen, braucht es vorgreifend auch eine objektive Zweckbegründung – diese sieht Jonas in der Natur. Damit knüpft er auch an die Philosophie des Lebens aus *Organismus und Freiheit* an, in welcher er den Stoffwechsel als den Lebensprozess schlechthin anführte:

„Das Leben ist die explizite Konfrontation des Seins mit dem Nichtsein, denn in seiner konstitutionellen, durch die Notwendigkeit des Stoffwechsels gegebenen *Bedürftigkeit*, der die Erfüllung versagt bleiben kann, hat es die Möglichkeit des Nichtseins als seine ständig

²³⁰ HACKL, Michael, Freiheit als Prinzip. Schellings absoluter Idealismus der Mitwissenschaft als Antwort auf die metaphysischen und ethischen Problemhorizonte bei Hans Jonas, Vittorio Hösle und Klaus Michael Meyer-Abich, Göttingen 2020, 87

²³¹ vgl. ebd.

²³² HIRSCH HADORN, Gertrude, Umwelt, Natur und Moral. Eine Kritik an Hans, Jonas, Vittorio Hösle und Georg Picht, Freiburg 2000, 185.

²³³ vgl. JONAS (2020), 103ff.

gegenwärtige Antithese, nämlich als Drohung, in sich. Der Modus des Seins ist Erhaltung durch Tun.“²³⁴

In dieser organischen Selbstbejahung erkennt Jonas auch den Vorzug des Seins gegenüber dem Nichtsein, was ihm als eine ontologische Begründung für seinen Imperativ zur „Existenz der Menschheit“²³⁵, dient. Damit setzt er sich deutlich von einer „menschlichen „Zweckstruktur im subjektiven Sinne, das heißt mit vorgestellten Zielen“²³⁶, ab, wie es im Falle von menschengemachtem Werkzeug ist. Somit bildet das Organische für Jonas auch den Schlüssel zur Wertlehre – aus dem Verdauungsorgan mit seinem objektiven Zweck kann er zum objektiven Wert gelangen. Doch wie gelangt er vom Sein zum Sollen?

Im Unterkapitel *Naturwirklichkeit und Gültigkeit: Von der Zweckfrage zur Wertfrage* skizziert Jonas diesen Weg. Dies tut er unter Umgehung des naturalistischen Fehlschlusses²³⁷, welcher besagt es gäbe keinen Weg vom Sein zum Sollen. So macht er neben der (für das vorige Kapitel relevanten) Ablehnung des Dogmas es gäbe keine metaphysische Wahrheit, auch seine Ablehnung des Verbots eines Weges vom Sein zum Sollen deutlich.²³⁸ In Jonas' Augen hat die naturimmanente Teleologie, die „Immanenz der Zwecke im Sein“²³⁹ die erneute „Stellung dieser Frage“²⁴⁰ nach dem Wert und somit das erneute Hinterfragen des naturalistischen Fehlschlusses, überhaupt erst möglich gemacht.²⁴¹ Auf diese Weise versucht Jonas den Brückenschlag von Teleologie zur Axiologie zu legitimieren. Die Annahme eines der Natur eingepflanzten Strebens nach Existenz als Ziel, das für den Einzelnen zunächst etwas subjektives ist, impliziert für Jonas

„die Pflicht – also doch ein Sollen – dies Recht in Anderen zu respektieren, also es nicht zu hindern, vielleicht auch, es zu fördern. Und aus dem so zu achtenden Interesse Anderer könnte sich sogar mittelbar für mich die Pflicht ergeben (wenn es sie nicht schon unmittelbar gibt), auch meine eigene Glückseligkeit zu fördern, deren Verkümmern eine Störung der allgemeinen wäre ... Wenn sich so oder ähnlich argumentieren läßt, dann trägt die faktische und naturbedingte

²³⁴ JONAS (2020), 155.

²³⁵ JONAS (2029), 182.

²³⁶ JONAS (2020), 119.

²³⁷ ANMERKUNG: Der naturalistische Fehlschluss wird als bekannt vorausgesetzt und nicht weiter dargelegt.

²³⁸ vgl. JONAS (2020), 91.

²³⁹ a.a.O., 148.

²⁴⁰ ebd.

²⁴¹ ebd.

Universalität des Glücksstrebens, die der genannten Präsumption seiner Berechtigung zugute kommt, immerhin zur Legitimierung etwas bei.“²⁴².

Gemäß seinem früher im Werk angeführten Ausspruch „Tue Anderen, wie du wünschest, daß sie dir tun“²⁴³ leitet Jonas aus dem subjektiven Glücksstreben den Respekt vor dem Glücksstreben anderer ab. Dieses Streben der anderen nicht zu verhindern, lässt eine Pflicht erwachsen. Hierüber gelangt Jonas zur Wertlehre.

Im ersten Kapitel der Theorie der Verantwortung *Sein und Sollen* widmet sich Jonas der Axiologie. Schwenzer hält mit Blick auf diese fest, dass mit dem Bestehen von Zwecken in der Welt, Wert kaum noch abzusprechen ist: „Wenn Zwecke dem Sein als ontologische Tatsache immanent sind, dann kann die Kategorie ‚Gut‘ zumindest als relative Tatsache, bezogen auf den Grad seiner Realisierung des Zweckes nicht mehr sinnvoll verneint werden. Ein ‚Gut‘ existiert beziehungsweise kann insofern nicht unabhängig oder vorgängig zu einem Zweck existieren.“²⁴⁴ Der Wert steht in einem Abhängigkeitsverhältnis zum Zweck. Und so verweist er auch in seiner Axiologie erneut auf die Selbstbejahung des Lebendigen, aus dessen Vorzug des Seins vor dem Nichtsein auch ein ontologisches Ja für den Menschen erwächst.²⁴⁵

Mit den rationalen Mitteln der Metaphysik gelangt Jonas zu einem rationalen Sollensbegriff, der den Verantwortlichen in die Pflicht nimmt. Doch sein Sollen besteht aus zwei Strängen: dem rationalen und dem emotionalen. In seinem Unterkapitel *Die Gefühlsseite der Sittlichkeit in bisheriger ethischer Theorie* will Jonas mit der Anführung einiger Beispiele aus der Historie der Philosophie deutlich machen, dass Ethik seit jeher kein bloßes „Geschäft der Vernunft“²⁴⁶ war, wie die Heranziehung der Metaphysik in seiner eigenen Verantwortungsethik vermuten ließe, sondern wiederholt auch auf eine Gefühlsseite setzt. Er orientiert sich dabei an Kants *Ehrfurcht vor dem Gesetz*²⁴⁷, weicht jedoch davon ab, da ein Gesetz in seinen Augen „weder

²⁴² a.a.O., 144.

²⁴³ a.a.O., 25.

²⁴⁴ SCHWENZER, Reinhold, *Sein/Sollen*, in: Bongard, Michael / Burckhart, Holger / Gordon, John-Stewart / Nielsen-Sikorra, Jürgen (Hg.), *Hans Jonas Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Berlin 2021, 333-334, 334.

²⁴⁵ vgl. JONAS (2020), 155.

²⁴⁶ a.a.O., 93.

²⁴⁷ a.a.O., 165.

Ursache noch Gegenstand der Ehrfurcht sein“²⁴⁸ kann. Und so sieht Jonas in der Synthese aus rationaler Sollens- und somit Verantwortungsbegründung und emotionaler Affizierung durch den Verantwortungsgegenstand ein doppeltes Sollen, das auch zum Handeln bewegt: „Erst das hinzutretende *Gefühl der Verantwortung*, welches *dieses* Subjekt an dieses Objekt bindet, wird uns seinethalben handeln machen.“²⁴⁹ Wie dieses verantwortliche Handeln aussieht und wie die Verantwortung überhaupt ausfällt, soll im kommenden Kapitel dargelegt werden. Mit Abe lässt sich abrundend festhalten, dass die „Teleologie als Brücke zwischen Ethik und Ontologie“²⁵⁰ fungiert.

4. Die Verantwortung des Menschen

Nach dieser ontologischen Herleitung gilt es nun Jonas' Verantwortungsbegriff darzulegen. Dies soll in einem Dreischritt mit der Behandlung folgender Frage geschehen: *Warum* trägt der Mensch *welche* Verantwortung *wofür*? Die metaphysische Begründung wurde in den vorigen Kapiteln bereits geliefert, nun gilt es Verantwortung bezogen auf den Menschen zu begründen. Der zweite Schritt soll die menschliche Verantwortung charakterisieren – welche Verantwortung schreibt Jonas ihm zu? Im dritten Schritt geht es um den Gegenstand menschlicher Verantwortung – wofür ist der Mensch überhaupt verantwortlich?

Die Antwort auf das *Warum* von Verantwortung lässt sich in zwei Argumentationsstränge ausdifferenzieren: Verantwortungsfähigkeit und Notwendigkeit. Bei der Verantwortungsfähigkeit als genuin menschlicher Eigenschaft schließt Jonas daraus, „daß nur der Mensch allein Verantwortung *haben* kann“ auch die Pflicht zur Verantwortungsübernahme: „die Fähigkeit dazu ist die zureichende Bedingung ihrer Tatsächlichkeit.“²⁵¹ Die Fähigkeit führt zu einer obligatorischen Verantwortung, der man sich nicht entziehen kann – mit Heidegger gesprochen ist der Mensch in Verantwortung *geworfen*. Dies wird anhand seiner natürlichen Verantwortung im paradigmatischen

²⁴⁸ a.a.O., 167.

²⁴⁹ a.a.O., 168.

²⁵⁰ ABE, *Ontologie/Metaphysik*, in: Bongard, Michael / Burckhart, Holger / Gordon, John-Stewart / Nielsen-Sikorra, Jürgen (Hg.), *Hans Jonas Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Berlin 2021, 330-332, 331.

²⁵¹ JONAS (2020), 180f.

Verhältnis von Eltern zu ihren Kindern deutlich, das noch ausgeführt werden soll. Grundsätzlich lässt sich in Anknüpfung an das vorige Kapitel ontologisch sagen: aus menschlichem Sein folgt menschliches Sollen. Menschliche Verantwortung ist naturimmanent.

Bezogen auf den zweiten Argumentationsstrang lässt sich aber auch von einer *Geworfenheit* des Menschen in eine neue ethische wie zivilisatorische Situation sprechen. Im Eingangskapitel *Wozu das Prinzip Verantwortung?* wurde die paradigmatische Veränderung durch die Hinzunahme der Technik aufgezeigt. Der Mensch ist also nicht nur qua seiner Verantwortungsfähigkeit in Verantwortung geworfen, auch verlangt es seine Umwelt im Angesicht einer technischen Bedrohung von ihm. Dies verleiht der natürlichen Verantwortung des Menschen noch mehr Brisanz: aus einer ökologischen Notwendigkeit heraus *darf* sich der Verantwortungsfähige seiner Pflicht zum verantwortlichen Handeln nicht entziehen.

Nach dieser Beantwortung eines *Warum*, das nicht mehr nur metaphysisch ist, ist die Verantwortung zu bestimmen: *welche* Verantwortung trägt der Mensch. Ganz allgemein definiert Jonas sie „als kausale Zurechnung begangener Taten“²⁵². Der Mensch ist für das, was er tut mit seinen Folgen, verantwortlich. Im Eingangskapitel *V.1 Wozu das Prinzip Verantwortung?* wurde bereits aufgezeigt, dass diese mittlerweile ein wesentlich größeres Ausmaß haben als früher – dem hat sich der Mensch zu stellen. Jonas führt die zwei zentralen Paradigmen von Verantwortung – *Eltern* und *Staatsmann* – in seinem Werk an, anhand derer er Verantwortungsbegriff ausdifferenziert: natürlich und vertraglich, unfreiwillig und freiwillig, vertikal wie horizontal. Chronologisch betrachtet geht die elterliche Verantwortung, die auf den einzelnen Menschen zielt, der staatsmännischen, die das Gemeinwesen im Blick hat, voraus: „und die Ur-Verantwortung der elterlichen Fürsorge hat *jeder zuerst* an sich selbst erfahren.“²⁵³ So lässt sich hierin auch der erste Unterschied kenntlich machen: die elterliche Verantwortung ist natürlich gewachsen. Im Gegensatz zur künstlichen oder auch vertraglichen kann der Mensch sich ihr nicht entziehen, er ist qua Urheberschaft verpflichtet. So unterscheidet Jonas wie folgt zwischen beiden:

²⁵² JONAS (2020), 169.

²⁵³ a.a.O., 180f.

„Die von der Natur instituierte, das heißt von Natur aus bestehende Verantwortung ist, in dem einzigen bisher erbrachten (und allein vertrauten) Beispiel der elterlichen Verantwortung, von keiner vorherigen Zustimmung abhängig, unwiderruflich und unkündbar; und sie ist global. Die ‚künstlich‘, durch Erteilung und Annahme eines Auftrages instituierte, zum Beispiel die eines Amtes (aber auch die aus stillschweigender Vereinbarung oder aus Kompetenz sich ergebende), ist umschrieben durch die Aufgabe nach Inhalt und Zeit; die Übernahme enthält ein Element der Wahl, von der ein Rücktritt möglich ist, wie auf der Gegenseite Entbindung von der Pflicht.“²⁵⁴

Der Staatsmann hingegen wählt sich seine Verantwortung selbst, niemand zwingt ihn sie zu ergreifen. Hat er sie jedoch einmal ergriffen, so nimmt sie ihn auch in die Pflicht: „Der Freie nimmt die herrenlos wartende Verantwortung für sich in Anspruch und steht dann allerdings auch unter ihrem Anspruch. Indem er sie sich angeeignet hat, gehört er ihr und nicht mehr sich selbst.“²⁵⁵ Und so beschreibt Jonas den Unterschied dieser beiden paradigmatischen Fälle von Verantwortung als „im einen Fall dem Verantwortlichen gegenwärtig im Fleische, im andern nur in der Idee.“²⁵⁶ Und doch bedarf es beider, treffen hierin individuelle wie kollektive Verantwortung zusammen.

Neben dieser Unterscheidung der beiden zentralen Paradigmen, führt Jonas weitere Eigenschaften an, die sowohl Staatsmann als auch Eltern betreffen. An erster Stelle kann die Nicht-Reziprozität genannt werden, welche eine Änderung gegenüber früheren Ethiken darstellt.

Verantwortungssubjekt wie -objekt tragen nicht gleichermaßen Verantwortung, viel eher hat sie sich entlang der Zeitdimension zur Vertikalität hin verschoben:

„Immer wird solche ‚horizontale‘ Familienverantwortung schwächer, weniger unbedingt sein als die ‚vertikale‘ der Eltern für die Kinder, die für ihr jeweiliges Objekt nicht spezifisch sondern global ist (das heißt sich auf alles erstreckt, was an ihnen betreibbar ist) und nicht gelegentlich sondern permanent, solange sie Kinder sind.“²⁵⁷

Dies exerziert er am Beispiel des Kindes durch, das verantwortungsbedürftig ist, aber nicht in gleichem Maße verantwortungsfähig, sowie an der Natur, die ein ontologisches Sollen erzeugt, diesem Anspruch jedoch nicht selbst nachkommen kann:

„Der Säugling vereinigt in sich die selbstbeglaubigende Gewalt des Schondaseins und die heischende Ohnmacht des Nochnichtseins, den

²⁵⁴ a.a.O., 175.

²⁵⁵ a.a.O., 178.

²⁵⁶ a.a.O., 179.

²⁵⁷ a.a.O., 174.

unbedingten Selbstzweck jedes Lebendigen und das Erstwerdenmüssen des zugehörigen Vermögens, ihm zu entsprechen.“²⁵⁸

Sowohl das Kind wie auch die Natur verlangen Verantwortung durch Zweite – sie selbst können ihr nicht nachkommen. Und so ruft die Bedürftigkeit den Verantwortungsfähigen in die Pflicht. Die *Nicht-Reziprozität* der Verantwortung ist ein zentrales Charakteristikum von Jonas' Ethik, auch entlang einer zeitlichen Dimension.

Daneben führt Jonas noch die drei Eigenschaften *Totalität*, *Kontinuität* und *Zukunft* an, welche allesamt eng miteinander verwoben sind. *Totalität* zielt auf den Umfang der Verantwortung. Wie bereits deutlich gemacht wurde, ist der Mensch mit seiner zunehmenden Machtfülle auch mit einer im Gleichschritt gewachsenen Verantwortung konfrontiert. So geht es Jonas' nicht darum eine Teilverantwortung zu übernehmen, viel eher sieht er den Menschen für das ganze Leben und Sein in der Verantwortung: „Damit meinen wir, daß diese Verantwortungen das totale Sein ihrer Objekte umspannen, das heißt alle Aspekte desselben, von der nackten Existenz zu den höchsten Interessen.“²⁵⁹ Michelis zeigt entlang der beiden Verantwortungsparadigmen auf, dass „weder die Fürsorge der Eltern noch die Fürsorge des Staates aufhören kann, weil sie auf die ständig neuen Bedürfnisse des Lebens reagieren müssen, das in der Vergangenheit verwurzelt ist und sich auf die Zukunft zubewegt.“²⁶⁰ Weder auf individueller noch auf kollektiver staatlicher Ebene kann Verantwortung auf einen Teilbereich des Lebens reduziert werden, denn damit würde es aufs Spiel gesetzt. Gleiches gilt für die *Kontinuität*, welche „sich aus der totalen Natur der Verantwortung zunächst in dem fast tautologischen Sinn“²⁶¹ ergibt, „daß ihre *Ausübung* nicht aussetzen darf. Weder Eltern- noch Regierungssorge kann sich Ferien erlauben, denn das Leben des Gegenstandes geht unausgesetzt weiter und gebiert seine Anforderungen von Mal zu Mal neu.“²⁶² In dieser kontinuierlich anhaltenden Verantwortung ist auch die Dimension der Zukunft erkennbar, auf die jede Verantwortung ausgerichtet ist: „Die Pflicht zur Verantwortung müsse über die Gegenwart hinaus auf die Zukunft projiziert werden und insbesondere das ‚Heute‘ müsse *Zukunft* ermöglichen, anstatt in

²⁵⁸ a.a.O., 234.

²⁵⁹ a.a.O., 185.

²⁶⁰ MICHELIS (2021), 123.

²⁶¹ JONAS (2020), 191.

²⁶² ebd.

der Gegenwart zu verharren.“²⁶³ Und so handeln Eltern und Staatsmann im Heute, dass auch morgen Kind und Gemeinwesen sein können, um schließlich selbst in die Rolle des Verantwortungsträgers hineinzuwachsen. Hierin wird der zeitliche Aspekt der *Nicht-Reziprozität* deutlich: man ist auch Dingen gegenüber verpflichtet, die womöglich noch gar nicht bestehen.

Damit gelangt man nun zur Frage, *wofür* der Mensch denn verantwortlich ist. Anhand seiner Paradigmen hat Jonas mit dem Kind als *dem* „Urgegenstand der Verantwortung“²⁶⁴ bereits deutlich gemacht, dass es innerhalb seiner Verantwortungsethik eine Hierarchie gibt: „Das Urbild aller Verantwortung ist die von Menschen für Menschen. Dieser Primat der Subjekt-Objekt-Verwandtschaft im Verantwortungsverhältnis liegt unwidersprechlich in der Natur der Sache.“²⁶⁵ Mit diesem Verantwortungsverständnis lehnt Jonas sich noch an eine alte, rein anthropozentrische Ethik an. Individuell sind die Eltern für ihre Kinder verantwortlich, kollektiv der Staatsmann für das Gemeinwesen und die *res publica* als Raum menschlichen Zusammenlebens. Doch auch wenn Jonas hiermit den Menschen nach wie vor als ersten und zentralsten Gegenstand der Verantwortung sieht, so hebt er sich von der alten Ethik ab, indem er die Natur mit in die Verantwortung hineinnimmt und ihr eine „Eigenwürde, die der Willkür unserer Macht entgegensteht“²⁶⁶, verleiht. Bereits zu Beginn seines Werkes hat er ein sittliches Eigenrecht der Natur in den Raum gestellt²⁶⁷, mit dem Fortschreiten seines Werkes sieht er die Zukunft der Menschheit und der Natur als miteinander verwoben an:

„Tatsächlich betont Jonas, daß es seiner Ethik der Bewahrung und Schonung der Natur um mehr als nur um das Los der Menschheit und das Überleben der Biosphäre gehe, nämlich auch um Unversehrtheit ihres Wesens und um Achtung vor deren Würde, die, von Überlebenserwägungen abgesehen, uns zur Ehrfurcht ermahne. Er schreibt Mensch und Natur eine eigene Würde zu, aus der sich ihr Recht auf Achtung gebietende Existenz ableiten lasse.“²⁶⁸

Die besagte Eigenwürde hat Jonas ontologisch herleitet und erkennt auf diese Weise die ethische Verpflichtung gegenüber der Natur: weil ihr ein Wert aus sich selbst heraus eingeschrieben ist. In ihrer Verwobenheit zeigt sich die

²⁶³ MICHELIS (2021), 123.

²⁶⁴ JONAS (2020), 226.

²⁶⁵ a.a.O., 180.

²⁶⁶ a.a.O., 239f.

²⁶⁷ vgl. a.a.O., 31.

²⁶⁸ WETZ, Franz Josef, Hans Jonas zur Einführung, Hamburg 1994, 120.

menschliche Abhängigkeit von der Natur als Lebensgrundlage. Zwar sieht Jonas den Menschen immer noch als ersten Verantwortungsgegenstand, doch die Natur bleibt nicht länger ethisch neutral. Hierin kann man den Imperativ, *dass* Leben sei, erkennen.²⁶⁹ Es geht Jonas um nichts weniger als „die Wahrung der Weiterwohnlichkeit der Welt.“²⁷⁰

Doch dies bildet noch nicht das Ende der Verantwortung, Jonas führt noch ein ideelles Verantwortungsobjekt an, das wiederkehrend als *Ebenbild* oder *ontologische Idee* des Menschen auftaucht:

„Die Hütung des Erbes in seinem ‚ebenbildlichen‘ Ansinnen, also negativ auch Behütung vor Degradation, ist Sache jeden Augenblicks; keine Pause darin zu verstatten die beste Garantie der Dauer: sie ist, wenn nicht die Zusicherung, gewiß die Vorbedingung auch künftiger Integrität des ‚Ebenbildes‘.“²⁷¹

Der Mensch ist nicht nur im Sinne eines Erhalts seiner Gattung zu bewahren, sondern auch im Sinne des Verständnisses als Mensch. In der *Ebenbildlichkeit* erscheint einmal mehr ein religiöses Motiv, das auch aufzeigt, wie Jonas den Menschen begreift. Er ist nicht bloß als Zufallsprodukt aus der Evolution hervorgegangen, sondern ein gewolltes Wesen, das *im Bilde Gottes* geschaffen ist. Seine ontologische Herleitung des Sollens und die naturwissenschaftliche Skizzierung der Heraufkunft des Menschen aus dem Stoffwechsel heraus liefern keine Antwort auf das *Werdegeheimnis* der Welt, zu welchem Jonas sich mit der ebenbildlichen Darstellung des Menschen verhält. Mit diesem Motiv kann man die Heraufkunft des Menschen aus der Evolution als Gott gewollt erkennen, woraus Jonas‘ wiederum ethische Folgerungen zieht. Nach diesen „existiert der Mensch als ‚Bild Gottes‘ und bewahrt gleichzeitig die Voraussetzung dafür, dass auch künftige Generationen (und zuletzt die Gottheit selber) weiterhin als ‚Bild Gottes‘ existieren können.“²⁷² Der Aspekt der Zukünftigkeit, der wesentlich für seine Ethik ist, kann nach dem Motiv der Ebenbildlichkeit also auch religiös gedeutet werden. In ihm verbirgt Jonas bei einer sonst ausgeprägt naturwissenschaftlich-ontologischen Argumentation auch die Verantwortung für „die Gottheit selber“²⁷³.

²⁶⁹ vgl. JONAS (2020), 38.

²⁷⁰ ARNOLD (2022), 48.

²⁷¹ JONAS (2020), 382.

²⁷² LENZIG (2006), 270.

²⁷³ ebd.

Aus diesem Motiv könnte man den Menschen als einen göttlichen Stellvertreter in göttlicher Vollkommenheit verstehen, doch dies liegt Jonas zuwider. Mit seiner antiutopischen Ausrichtung deutet er dieses Ebenbild als einen fehlbaren Menschen, der zwar an der Spitze der Evolution steht und im Besitz einer moralischen Freiheit ist, jedoch auch an dieser scheitern kann. Und so geht es Jonas darum, den Menschen in seiner *Eigentlichkeit* zu bewahren, „in seinen Höhen und Tiefen, in seiner Größe und seiner Erbärmlichkeit, seinem Glück und seiner Qual, seiner Rechtfertigung und seiner Schuld – kurz, in aller von ihm unzertrennlichen *Zweideutigkeit*.“²⁷⁴ Der Mensch ist für Jonas ein zutiefst dialektisches Wesen, das es in ebendieser Zweideutigkeit zu bewahren gilt. Mit dem Motiv der Ebenbildlichkeit steht er Bloch in seinem Zielen auf den *eigentlichen* Menschen fundamental entgegen.

Betrachtet man nun Jonas' Verantwortungsbegriff als solchen, so kann man ihn mit dem anfänglichen Imperativ „*Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden*“ in seinen Facetten gut zusammenfassen. Der Mensch trägt eine Verantwortung für sein Handeln und das Offenhalten der Zukunft und hat aus diesem Bewusstsein entsprechend zu handeln. Diese Haltung beschreibt Jonas als mit der *Heuristik der Furcht*, welche immer auch von den möglichen Folgen ausgeht und danach handelt.²⁷⁵ Auch wird im Imperativ die Kontinuität in Form der Permanenz deutlich, wobei Jonas mit seinem Imperativ den Menschen über die Natur stellt: die Erde ist Zweck zum menschlichen Leben. Doch man kann auch weitergehen: Jonas bezieht die Natur (im Imperativ durch die Erde symbolisiert), in seine Ethik ein: sie ist zwar gegenüber dem Menschen nachrangig, aber sie ist nicht gleichgültig zu behandeln. Jonas will, dass gerade auf der Erde das Leben offen bleibt. Hierin begegnen sich Mensch und Natur. Das *echte menschliche Leben*, deutet bereits an, dass Jonas nicht bloß die Gattungswahrung, sondern auch die Wahrung eines Menschenbildes meint: den schon vorhandenen eigentlichen Menschen, geschaffen im Bilde Gottes.

Und so bringt Jonas menschliches Leben und Natur zusammen, Leben offenzuhalten wird ihm zum Prinzip seiner Verantwortungsethik: erst das des

²⁷⁴ JONAS (2020), 370.

²⁷⁵ Vgl. a.a.O., 65.

Menschen, dann das der Natur. Das Leben ist ihm etwas Heiliges, dem es mit Ehrfurcht zu begegnen gilt:

„Die Ehrfurcht allein, indem sie uns ein ‚Heiliges‘, das heißt unter keinen Umständen zu Verletzendes enthüllt (und das ist auch ohne positive Religion dem Auge erscheinbar) wird uns auch davor schützen, um der Zukunft willen die Gegenwart zu schänden, jene um den Preis dieser kaufen zu wollen.“²⁷⁶

VI. Jonas‘ Verantwortungsbegriff: *Warum* und *welche* Verantwortung trägt der Mensch?

Aus der gemeinsamen Betrachtung der Werke lässt sich ein ganzheitlicher jonas’scher Verantwortungsbegriff herleiten. *Das Prinzip Verantwortung* von Jonas ist nicht in gleichem Maße zu verstehen, wenn die Einflüsse aus organischer Philosophie und theologischer Spekulation gänzlich ausgeblendet werden. In ihm als Jonas‘ ethischem Hauptwerk, werden Theologie und Philosophie des Lebens aufgegriffen und mit der Bedrohung moderner Technologie in ihrem *tyrannischen Element*²⁷⁷ konfrontiert.

Der Gottesbegriff nach Auschwitz mag zwar erst nach dem *Prinzip Verantwortung* als Festvortrag gehalten worden sein, doch sein inhaltlicher Gehalt und die innewohnenden Motive reichen noch vor Jonas‘ Verantwortungsethik zurück, wie der Rückbezug auf den Mythos aus *Unsterblichkeit und heutige Existenz* deutlich macht. Wie bereits dargelegt wurde, ist Auschwitz für Jonas ein theologisches *und* ein ethisches Moment: „Sein Nachdenken über einen ‚Gottesbegriff nach Auschwitz‘ erweist sich als einer der Wege, auf denen Jonas jüdisches Denken für eine zeitgemäße philosophische Ethik fruchtbar machte.“²⁷⁸ Wiese erkennt in Jonas‘ theologischer Spekulation eine Schöpfungstheologie, welche als „Erinnerung an die Notwendigkeit einer ‚Ethik der Demut‘“²⁷⁹ dient. Im Angesicht von Auschwitz kommt Jonas in seiner theologischen Reflexion zu dem Schluss, dass die Menschen von Gott in Freiheit geschaffen sind und mit dieser aber auch in Verantwortung geworfen sind. Aus der Wahl der

²⁷⁶ JONAS (2020), 382.

²⁷⁷ vgl. JONAS (1987), Technik, Medizin und Ethik, 51f.

²⁷⁸ WIESE (2015), 381.

²⁷⁹ ebd.

Deutungsmöglichkeiten – von Gott-ist-tot-Theologie über Verleugnung bis hin zum radikalen Zweifel – entscheidet sich Jonas nicht nur für ein Festhalten an einem Gott, sondern ebenso für die Lebensbejahung. Schöpfung aus göttlicher Wahl heraus und menschliches Geschaffensein in Freiheit, sind für ihn theologische Argumente nach der Shoah nicht in Nihilismus oder gar Fatalismus zu verfallen. Vielmehr sollte der Mensch die Schöpfung als einen zu bewahrenden wie zu gestaltenden Ort betrachten und sich ihrer anzunehmen. Diese Bejahung der Schöpfung und somit des Lebens hebt er in seinem späteren Werk *Materie, Geist und Schöpfung* hervor, indem er auf das betreffende Gottesprädikat hinweist: „*rozeh bachajim*, der das Leben will – nicht nur ‚der lebendige Gott‘ sondern auch ‚der des Leben wollende Gott‘ – das Leben sowohl um seiner selbst willen als auch, durch die Seele, als Wiege des Geistes.“²⁸⁰ Menschliches Sein ist somit Ausdruck göttlich gegebener Freiheit und darüber hinaus gewollten Lebens. In diesem Zusammenhang kommt Jonas zwangsläufig zu dem Schluss, dass Auschwitz nicht Gottes-, sondern Menschenwerk („Gott brauchte die Schoah nicht, so wie er weder die Inquisition noch die Zerstörung des Zweiten Tempels brauchte“²⁸¹) ist, von dem ausgehend er jedoch eine Ethik entwickelt, die weit über diesen moralischen Abgrund hinausträgt. Im „Zusammenklang von Erschütterung angesichts der Schoa und der eigentlichen Mahnung zur Bewahrung des Lebens“²⁸² gelangt Jonas zu einer „Ethik globaler ökologischer Verantwortung“²⁸³. In den Motiven von Schöpfung und Leben verbinden sich Verantwortungsgegenstände, die in Auschwitz und ebenfalls durch einen entfesselten technologischen Prometheus in Gefahr geraten sind. Der Mythos aus *Unsterblichkeit und heutige Existenz* ist hierbei ein verbindendes Element, liefert er eine Grundlage für das Offenhalten des Gottesbegriffs und das ethische Plädoyer für die menschliche Schöpfungsverantwortung. Doch der *Gottesbegriff nach Auschwitz* geht über diese hinaus, indem er mit dem *radikalisierten Zimzum* unterstreicht, dass auch Gott zum Verantwortungsgegenstand wird. Dort erweitert er theologisch die menschliche Verantwortung hin zu einer Schöpferverantwortung. Die mit seiner

²⁸⁰ JONAS (1988), 57.

²⁸¹ JACOBSEN (2003), 182.

²⁸² WIESE (2015), 382.

²⁸³ ebd.

Erschaffung gegebene Freiheit offenbart zwar die Möglichkeit, das göttliche Wagnis scheitern zu lassen, doch würde der Mensch sich damit an der göttlichen Bejahung des Lebens versündigen. Die Freiheit ist in seiner theologischen Deutung mit der Verantwortung gepaart.

Das Pendant zum *Gottesbegriff nach Auschwitz* bildet die Auseinandersetzung in *Organismus und Freiheit*. Während Jonas im ersten Werk vollen Bewusstseins im Bereich der Transzendenz spekuliert, verbleibt er im zweiten unter „Anerkennung des ‚Werdegeheimnisses‘ des Lebens“²⁸⁴ im immanenten Bereich. Im Grunde genommen verlaufen beide Werke parallel: das eine spekulativ im Bereich der Transzendenz, das andere philosophisch und immanent entlang von Jonas' Interpretation der Evolutionslehre. So geht es in *Organismus und Freiheit* ebenfalls darum, menschliche Freiheit herzuleiten und im organischen Prozess des Stoffwechsels auch eine Bejahung des Seins zu erkennen. Er will sich dabei jedoch nicht auf den Rückgriff auf einen Gott verlassen, sondern ohne diesen auskommen. Dies hängt auch mit seiner späteren Verantwortungsethik zusammen, die in ihrer ontologischen Fundierung, nicht durch einen spekulativ-theologischen Unterbau angreifbar gemacht werden soll. Und so arbeitet Jonas mit seiner Philosophie des Lebens gezielt an einer naturimmanenten Wertbegründung. Letztlich hat sie dasselbe Ziel wie Jonas' *Gottesbegriff nach Auschwitz*: Leben als lebenswert darzustellen und damit das Fundament für die Verpflichtung zu dessen Bewahrung legen. Mit der eingeschriebenen Teleologie des Stoffwechsels, die bis in den kleinsten Organismus hineinreicht, bringt Jonas diesen Willen zum Leben zum Ausdruck: der Stoffwechsel als *ontologischer* „Grundcharakter des Lebens“²⁸⁵ bringt in der Konsequenz auch den subjektiven Lebenswillen als ontologischen Grundcharakter des Lebens mit sich. Leben will sich also selbst. Wie in seiner spekulativen Theologie *als Krone der Schöpfung* sieht Jonas in seiner organischen Philosophie den Menschen an der Spitze der Evolution. Er zeichnet ihn in seiner *reflexiven Freiheit* als ein zu moralischem Handeln, und somit auch zur Verantwortung befähigtes Wesen. Doch wie der Mensch in Auschwitz an seiner gottgegebenen Freiheit gescheitert ist, so kann er an der evolutiv erwachsenen Freiheit scheitern: Die Verzweiflung über die Kluft

²⁸⁴ OLIVEIRA (2021), 299.

²⁸⁵ JONAS (2011), 157.

zwischen dem Ist-Zustand und dem Ziel, die aus der reflexiven Befähigung zur Selbstobjektivierung führt, kann eine „Entzweiung des Menschen“²⁸⁶ hervorrufen. Mit seiner organischen Philosophie zeigt Jonas einerseits auf, dass Leben in seiner ontologischen Grundausstattung immer nach sich selbst strebt und dadurch erhaltenswert ist, andererseits, dass der Mensch durch seine natürlich erwachsene Freiheit Verantwortung trägt. In *Organismus und Freiheit* spricht Jonas noch von *reflexiver* bzw. *moralischer Freiheit* und impliziert durch diese zwangsläufige Verantwortung. Mit der moralischen Freiheit liegt somit die Verantwortung in der Natur des Menschen.

Auch wenn Jonas' Philosophie des Lebens auf der einen Seite und seine theologische Spekulation auf der anderen Seite entgegengesetzte Ansätze wählen, so sind sie im Ergebnis, dass der Mensch Verantwortung trägt, verbunden. Darüber hinaus zeigt sich, dass Jonas, indem er in beiden Fällen den Mythos aus *Unsterblichkeit und heutige Existenz* einbezieht, beide Ansätze zusammendenkt. Im *Gottesbegriff nach Auschwitz* dient er als Grundlage der theologischen Spekulation. In *Organismus und Freiheit* bildet er, am Ende des Werkes platziert, eine Scharnierfunktion zur Ethik. Hier setzt Jonas ihn in einen expliziten Bezug zur ökologischen Bedrohungslage und greift dabei auch den Bezug zu Gott auf:

„Heute gilt es vielmehr, das ganze sterbliche Abenteuer als solches zu retten, ehe an sein ferneres etwaiges Gelingen oder Scheitern im Unsterblichen gedacht werden kann. Die Bedrohung der ganzen Lebenswelt durch unsere Technologie, wovon das Gespenst der Atombombe nur der dramatischste (und vielleicht noch am ehesten zu regierende) Aspekt ist, besagt für die hier entwickelte Sicht, daß das Bild Gottes an unserm Ort des Universums in Gefahr ist wie nie zuvor, und zwar im unzweideutigsten Erdensinne.“²⁸⁷

Im Zusammenhang mit seinem Mythos zeigt Jonas das ethische Motiv auf, auf welchem *Das Prinzip Verantwortung* gründet. Technologie ist zur Bedrohung geworden – für das organisch erwachsene Leben auf der einen Seite und für Gott auf der anderen Seite. Hiermit wird zudem deutlich, dass trotz ontologischem Vorgehen auch Jonas' Philosophie des Lebens ein Gottesbezug innewohnt. Arnold erkennt hinter diesem Griff zur Metaphysik, wie er in *Organismus und Freiheit* und *Das Prinzip Verantwortung* vorgenommen wird, ein verborgenes theologisches Motiv:

²⁸⁶ LENZIG (2006), 163.

²⁸⁷ JONAS (2011), 396.

„Jonas sieht es daher als die wichtigste philosophische Herausforderung der Gegenwart an, sich gegen die rein naturwissenschaftliche Welterklärung auf das metaphysische Konzept zu besinnen, das gegenüber der bloßen Vernunftklärung unwiderlegbar den unvollkommenen, sterblichen Mensch ‚im Bilde Gottes‘ geschaffen sehe und dem „die Natur nicht einfach Objekt seines Wissens sei, sondern ihrerseits Ehrfurcht gebiete“. Denn die Welt sei es wert zu sein, so Jonas. Und erinnert sei noch einmal an seine These, dass die Welt nicht gut sei, weil ein Schöpfer sie erschuf, sondern dass umgekehrt selbst ein Schöpfer, wenn er denn anzunehmen sei, die Welt erschuf, weil sie es wert sei, zu sein.“²⁸⁸

Die Einbeziehung des Mythos in seine philosophische Biologie deckt hierbei auf, dass es Jonas sehr wohl auch um eine Verantwortung für Gott geht. Mit dem *Gottesbegriff nach Auschwitz* macht er seine Gottesbejahung deutlich und leitet aus ihr eine Verantwortung *vor*, aber eben vor allem auch *für* Gott ab. In diesem Motiv mag auch seine Philosophie des Lebens verfasst sein, im *Prinzip Verantwortung* macht Jonas hingegen vor allem deutlich, dass er sich im Angesicht der Bedrohung nicht allein auf das fragile Fundament der Religion verlassen will.

So bringt Jonas dort beide Seiten zusammen – religiöse Motivik, die er ins Säkulare überträgt, und naturphilosophische Begründung. Die Herleitung des Sollens und somit der Verantwortung knüpft an das ontologische Vorgehen aus *Organismus und Freiheit* an und ist zudem von einer Ablehnung des Nihilismus geleitet:

„In Jonas Nachdenken über das „Prinzip Verantwortung“ gewann seine spekulative Ontologie eine neue Qualität, die seine antinihilistische Wendung in konkrete ethische Fragestellungen fortschrieb und insbesondere in der deutschen Diskussion über den Umgang mit der Bedrohung durch unabsichtliche Zukunftsfolgen technologischen Handelns eine außerordentliche Wirkung entfaltete.“²⁸⁹

Die „Erfüllung seines immanent-teleologischen Versprechens“²⁹⁰, welche im Kind als Archetyp der Verantwortung sowohl objektiv-rational wie subjektiv-emotional vor Augen geführt wird, bekräftigt die antinihilistische Ausrichtung. Leben ist niemals leer, sondern in sich mit Wert behaftet, der zu seinem Erhalt und seiner Weitergabe verpflichtet. Eine Technologie, die die Natur unterwirft und nur noch als Mittel zum Zweck des eigenen, technischen Fortschritts begreift, hat eine nihilistische Tendenz, die den Wert des Seins von vorneherein infrage stellt. Die Übersetzung der Kategorie des Heiligen ins

²⁸⁸ ARNOLD (2022), 59.

²⁸⁹ WIESE (2003), Philosoph, 126f.

²⁹⁰ JONAS (2020), 234.

Säkulare in Verbindung mit einer Haltung der Ehrfurcht verleiht dem Anliegen der Verantwortung eine noch höhere Dringlichkeit:

„Jonas bewegt sich also in der Spannung zwischen Konzession, dass eine bestimmte Fassung von Aufklärung die unumgängliche Voraussetzung für einen Verbleib im Horizont schulmäßiger Philosophie bildet, und einer neuen Offenheit für das Heilige, dessen Anerkennung eine Ethik unhintergebar Verantwortung überhaupt erst zu begründen vermag.“²⁹¹

Mit dieser *Ehrfurcht vor dem Heiligen* begegnet Jonas dem technologischen Nihilismus. Wie auch in seinen beiden anderen Werken sieht er hier den Menschen durch seine Verantwortungsfähigkeit in der Verantwortung. Statt sich von der Technologie beherrschen zu lassen, ist er in der Pflicht, diese zu beherrschen und weise mit seinen Möglichkeiten durch die neuerlangte, aber trügerische technische Freiheiten umzugehen. Es geht um nichts weniger, als den entfesselten Prometheus zu bändigen. In dieser Bändigung sind die Verantwortung für menschliche wie außermenschliche Natur miteinander verwoben: Jonas stellt zwar den Imperativ, „daß eine Menschheit sei“²⁹² voran, sieht aber gleichzeitig seine Kopplung an die Natur als Lebensgrundlage.

Aus der Synthese der drei Werke lässt sich ein Verantwortungsbegriff zeichnen, der den Menschen als Verantwortungsträger adressiert und ihn zudem als ein dialektisches Wesen darstellt: er ist frei, trägt aber somit Verantwortung. Warum also ist der Mensch verantwortlich? Nach *theologischer* Argumentation ist der Mensch mit der göttlichen Selbstkontraktion in Freiheit und somit zur Verantwortung berufen; nach *ontologischer* Argumentation ist der Mensch mit dem evolutionären Sprung hin zur reflexiven Freiheit auch in der Verantwortung; und zuletzt befindet er sich nach dem *Prinzip Verantwortung* aus einer *ökologischen* Dringlichkeit als Verantwortungsfähiger in der Verantwortungspflicht – die neu gewonnene Macht der Technik zieht Verantwortung nach sich. In jedem Fall folgt aus Freiheit Verantwortung, die Jonas dem Menschen zuschreibt. Der Mensch bewegt sich in einer permanenten Spannung – er ist genuin verantwortungsfähig und zugleich frei in seinem Handeln. Diese innewohnende Spannung ist nicht aufzulösen, ebenso wenig wie die

²⁹¹ HUBER, Wolfgang, Ehrfurcht vor dem Heiligen. Zur Aktualität des Prinzip Verantwortung von Hans Jonas, in: Pastoraltheologie – Monatsschrift für Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft – 107 (2018), 411 – 426, 416.

²⁹² JONAS (2020), 89.

Verantwortung aufzugeben ist: ob von Gott oder der Natur – sie ist dem Menschen auferlegt. Diese Geworfenheit in Verantwortung veranschaulicht Jonas mit dem paradigmatischen Beispiel der Eltern, die für ihre Kinder verantwortlich sind.²⁹³ Der Mensch steht an der Krone der Schöpfung oder bildet die Spitze der Evolution, beides mündet in Verantwortung. Eine weitere Parallele ist, dass Jonas in allen drei Werken einem Nihilismus begegnet: im Angesicht von Auschwitz, aus der dualistischen-neuzeitlichen Philosophie und dem Evolutionismus, und zuletzt mit dem Fortschreiten der Technik. Jonas setzt den Menschen in seiner Verantwortungsfähigkeit einer ethisch gleichgültigen Welt entgegen – es liegt in der Hand des Menschen dieser Verantwortung nachzukommen.

Im Angesicht der existenziellen Bedrohung der Welt sieht Jonas die Ökologie als ein verbindendes Element, in dem die unterschiedlichen Verantwortungsvorstellungen zusammenkommen können. So sagte er in seinem letzten Vortrag, wenige Tage vor seinem Tod:

„Einst war es die Religion, die uns sagte, daß wir alle Sünder sind, wegen der Erbsünde. Heute ist es die Ökologie unseres Planeten, die uns alle zu Sündern erklärt, wegen der maßlosen Großtaten menschlichen Erfindungsreichtums. [...] Die jüngste Offenbarung – von keinem Berg Sinai, auch nicht von dem der Bergpredigt und von keinem heiligen Feigenbaum des Buddha – ist der Aufschrei der stummen Dinge selbst und bedeutet, daß wir uns zusammentun müssen, um unsere die Schöpfung überwältigenden Kräfte in die Schranken zu weisen, damit wir nicht gemeinsam zugrunde gehen auf dem Ödland, das einst Schöpfung war.“²⁹⁴

Mit dem *Prinzip Verantwortung* hat Jonas deutlich gemacht, dass er sich nicht auf die Religion als einziges ethisches Fundament verlassen möchte. Die Schöpfung in den Worten der Theologie oder der Mensch und die Natur als seine Lebensgrundlage in säkularer Sprache – sie kommen in einem Verantwortungsgegenstand zusammen, der zum Handeln mahnt. Im Angesicht der Dringlichkeit ist das Verantwortungsmotiv – ob religiös oder säkular – zweitrangig. So schafft Jonas mit dem *Prinzip Verantwortung* in der Ökologie ein verbindendes Maß. Erst der Mensch, dann die Natur bilden die zentralen Gegenstände der Verantwortung. Hinzukommt das Menschenbild, das es zu wahren gilt: ein Mensch „in aller von ihm unzertrennlichen *Zweideutigkeit*.“²⁹⁵

²⁹³ vgl. a.a.O., 228ff.

²⁹⁴ JONAS (1994), Rassismus, 25.

²⁹⁵ JONAS (2020), 307.

In Abgrenzung zu Blochs Vorstellung eines utopischen, eigentlichen Menschen, liegt in Jonas' Augen die Integrität des Menschen auch in seiner Fehlbarkeit. Säkular gesprochen möchte Jonas eine bestimmte *ontologische Idee*²⁹⁶ vom Menschen aufrechtzuerhalten, doch theologisch gedeutet kommt in der Sprache der „*Integrität des Ebenbildes*“²⁹⁷ das Motiv der *imago Dei* und somit einer Verantwortung für Gott zum Ausdruck:

„Die *imago Dei* wird zu einem Gut, das der Mensch aufgrund seiner moralischen Freiheit für sich erwerben bzw. verwirken kann. Und indem auch Jonas' Verantwortungsethik letztlich auf die ‚*Hütung* des Ebenbildes‘ zielt wird deutlich, dass die *imago Dei* eine ethische Dignität meint, die der ontologischen Qualität seiner Freiheit anvertraut ist.“²⁹⁸

Mit der „*Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden*“²⁹⁹ wird auf dieses religiöse Motiv und den Mensch als Geschöpf *im* Bild und als Bild *für* Gott angespielt. Auch wenn der Verantwortungsbegriff also theologisch gedeutet noch weitergehen mag, indem er Gott mit in die Verantwortung hineinnimmt und den Menschen als sein Geschöpf in die Pflicht nimmt, so kommen theologische wie säkular-ontologische Verantwortung im Zielen „auf eine Weiterwohnlichkeit der Welt und ein menschenwürdiges Fortleben“³⁰⁰ doch zusammen.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass das Offenhalten des Lebens im Zentrum von Jonas' Ethik steht – sowohl in theologischer wie in säkularer Hinsicht. Die Übertragung des Heiligen in eine säkulare Sprache untermauert dabei den Wert des Lebens – unabhängig davon, ob man Gott bejaht oder nicht. Die Zusammenführung von Heiligkeit und Leben übernimmt Jonas aus dem bereits erwähnten jüdischen Gottesprädikat *rozeḥ bachajim*,

„dem auf menschlicher Seite die Freiheit und Verantwortung des Geschöpfes entspricht, die Würde und Unversehrtheit jeglichen Lebens zu achten und seiner Zerstörung zu widerstehen. Dieses Überlieferungselement, welches das Christentum dank des ihm im Kern zugrunde liegenden Jüdischen aufgenommen und in die westliche Philosophie hinein verlängert habe, versteht er als wertvollstes Erbe des Judentums für die Epoche der technologisch-ökologischen Krise.“³⁰¹

Inspiziert von den ethischen Gehalten des Judentums befasst sich Jonas damit, diese über das Judentum hinaus zu vermitteln, und in seinem Anliegen der

²⁹⁶ vgl. a.a.O., 90.

²⁹⁷ a.a.O., 418.

²⁹⁸ LENZIG (2006), 272.

²⁹⁹ JONAS (2020), 38.

³⁰⁰ JONAS (1987), Technik, Freiheit und Pflicht, 46.

³⁰¹ Wiese (2003), Philosoph, 129.

Weiterwohnlichkeit der Welt die ökologische Verantwortung des Menschen über die Religion hinaus anschlussfähig zu machen. *Leben* offenzuhalten, wird zum Prinzip seiner Ethik. In seiner ganzen Komplexität, in der menschlichen wie außermenschlichen Natur, bildet es den zentralen Verantwortungsgegenstand des Menschen schlechthin. Zwar stellt Jonas in seinem ethischen Imperativ menschliches Sein voran, doch geht es im Grunde darum, *dass* Leben sei. Dieser Auftrag mag zwar seinen Ursprung in der jüdischen Mystik haben, allerdings ist es Jonas' Verdienst, ihn in eine Ethik zu übertragen, die sowohl von religiösen wie von areligiösen Menschen verfolgt werden kann. Diese Ethik thematisiert den verantwortungsbewussten Umgang mit Freiheit, die im Zeitalter der Technologie eine andere als vormals ist. Es gilt das Leben in Ehrfurcht vor seiner Heiligkeit offenzuhalten. In Anlehnung an die anfänglichen Ausführungen kann man das ethische Prinzip des *Tikkun olam* anführen, in welchem diese Haltung einer zu bewahrenden und zu gestaltenden Welt deutlich wird. Der Mensch ist in die Verantwortung berufen an der Welt (und religiös gedeutet auch an der Erlösung) mitzuwirken, diese zu bewahren und zu gestalten. Für Jonas ist „die Welt [...] niemals ein feindlicher Ort gewesen.“³⁰² Mit seinem onto-theologischen Verantwortungsbegriff möchte er zum Ausdruck bringen, dass der Mensch in der Pflicht ist diesen Ort und das ihm innewohnende Leben möglich zu halten.

VII. Fazit

Betrachtet man Jonas' Ethik im Ganzen, so kann man trotz der sehr grundlegenden Verschiebung ihrer Parameter festhalten, dass sie auf einem alten Fundament gebaut ist. Jonas steht sowohl in kantianischer als auch in biblisch-prophetischer Tradition. Er lässt sich von Kants kategorischem Imperativ inspirieren und ergänzt ihn um eine zeitliche Dimension. Ferner bezieht er sich auf Kants Ehrfurcht vor dem Gesetz, die er in variierte Weise aufgreift. Gleichzeitig verkörpert er mit dem Vorrang der schlechten vor der guten Prognose und einem warnenden Charakter seiner Verantwortungsethik

³⁰² WIESE (2003), *Erinnerungen*, 181.

selbst eine Art Unheilspropheten. Im Gespräch mit Wolf Scheller räumt er beide Prägungen ein und sagt über die Propheten: „sie waren eigentlich mahnende Gestalten, Verkörperung von Forderungen, die Rufer zu Gerechtigkeit und Reinheit, vor allen Dingen die Mahner der Schuld.“³⁰³ Mit seinem *Prinzip Verantwortung* mahnt Jonas zu einer Haltung der Ehrfurcht im Angesicht ökologischen Gefahr von bislang ungekanntem Ausmaß. In dieser Dringlichkeit wirbt Jonas für das Leben und erhebt es zum Prinzip menschlichen Handelns. Die Radikalität dieser Lebensbejahung wird besonders vor dem Hintergrund deutlich, dass er von Auschwitz ausgehend für das Leben eintritt. Im Gegensatz zu anderen Stimmen verfällt er nicht in Nihilismus und Gottesverneinung, sondern erkennt in diesem moralischen Abgrund den Menschen als verantwortliches Wesen. Die *Selbstkontraktion Gottes* führt Jonas darüber hinaus zu einem Verständnis, nach dem Gott auch weiterhin denkbar ist. Jonas' radikalisierte *Zimzum* versöhnt Gott mit Auschwitz und ist gleichzeitig eine theologisch-mythische Begründung der Verantwortung des Menschen. Obwohl Jonas ausreichend Anlass dazu gehabt hätte, verfällt er nicht in Fatalismus: „Fatalismus – d.h. das Schicksal für unausweichlich zu halten, nicht wendbar, ist selbsterfüllend und wird das gewiß zustande bringen, was eben der Rat der Verzweiflung als unabwendbar ansieht.“³⁰⁴ Stattdessen sieht er den verantwortungsfähigen Menschen sein Schicksal und das des Schöpfers selbst in der Hand halten. Überdies hinaus spricht Jonas dem Menschen – inspiriert vom *Tikkun olam* – die ethische Pflicht zu, an der Reparatur der Welt mitzuwirken.

Diese Verantwortung erkennt er im Kontext von Umweltzerstörung und technologischen Fortschrittsoptimismus, auch wenn er hierbei nicht nur in der Theologie verbleibt. Auf ontologischem Wege leitet Jonas die Naturimmanenz von Wert ab und sieht somit die Welt aus sich heraus als erhaltungswürdig an. In dieser Zusammenkunft von Ontologie und Theologie liegt die Anschlussfähigkeit seiner Verantwortungsethik. Hinter einem, wenn auch sehr diffusen, Motiv der Ökologie, können sich Menschen verschiedenster

³⁰³ N.N., Über die Tücke der ökologischen Zeitbombe [Audio-Podcast], in: N.N., Sein und Streit, 38:18 Minuten, online abrufbar unter: <https://www.deutschlandfunkkultur.de/philosophie-aus-den-archiven-hans-jonas-ueber-die-tuecke-100.html> (zuletzt abgerufen am: 13.09.2022).

³⁰⁴ JONAS, Hans, Fatalismus wäre Todsünde, in: Böhler, Dietrich (Hg.), Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas, München 1994, 455 – 456, 456.

Hintergründe – religiös wie nicht religiös – versammeln. So besteht Jonas' Leistung in der Mahnung zum Handeln und im Ausdruck der Dringlichkeit. Mit seiner *Heuristik der Furcht* möchte er keine apokalyptische Vision zeichnen und Apathie auslösen, sondern dafür sorgen, dass die Menschen von ihrem Schicksal und dem der Welt affiziert werden. Um die notwendige Veränderung in Gang zu bringen, versucht Jonas die Gesellschaft aufzurütteln. Diese Sichtweise zeigt sich in seinem dialektischen Verantwortungsbegriff: „Bewahren heißt heute verändern.“³⁰⁵

Um das Leben als oberstes Gebot seiner Ethik zu erhalten, kann nicht alles bleiben, wie es ist – immerhin hat der Status quo Jonas zum Schreiben seines *Prinzip Verantwortung* verleitet. Es führt den Menschen vor Augen, dass im Zweifelsfall auch gewisse Lebenswirklichkeiten die Freiheit gefährden. Um künftiger Freiheit willen, kann es geboten sein, gegenwärtige Freiheit zu begrenzen. Sie steht in einem dialektischen Verhältnis zur Verantwortung. Beide Begriffe bedürfen einander, um fortbestehen zu können.

Trotz starker, mahnender Grundsätze bleibt offen, wie die Verantwortung konkret auszugestalten ist. *Das Prinzip Verantwortung* als eine Art philosophische Gegenwartsdiagnose mahnt und benennt Probleme der Zeit, doch es liefert keine Gebrauchsanweisung mit, wie diese Probleme zu beseitigen sind. Dies mag der Tatsache geschuldet sein, dass es Jonas' Spätwerk darstellt, das er im Alter von 76 Jahren veröffentlichte. Mit seinem späteren Werk *Technik, Medizin und Ethik* widmet er sich noch einigen Fragen von Bio- bis Medizinethik. Die Ausgestaltung der Verantwortung in Anbetracht der ökologischen Krise bleibt jedoch Aufgabe der Nachwelt.

Bei allen Verdiensten, wie auch der Kritik, lässt sich zum Ende die Frage stellen, ob Jonas ohne seine Prägung durch das jüdische Denken tatsächlich zu seinem Verantwortungsbegriff gelangt wäre. Die innewohnenden Motive seiner Verantwortungsethik und der weiteren Werke lassen auf eine tiefe Verwurzelung schließen, doch Jonas ethischer Anspruch war explizit nicht nur eine jüdische Ethik zu formulieren. Und so kann man sein *Prinzip*

³⁰⁵ MILLER, Simone, Plädoyer für einen neuen Konservatismus [Audio-Podcast], in: N.N., Sein und Streit, 4:51 Minuten, online abrufbar unter: <https://www.deutschlandfunkkultur.de/philosophie-und-klimapolitik-plaedoyer-fuer-einen-neuen-100.html> (zuletzt abgerufen am: 13.09.2022).

Verantwortung als ein Werk mit säkularem Antlitz, aber eingeschriebener jüdischer Motivik bezeichnen. Wiese bringt mit dem Titel seines Werkes *Hans Jonas. „Zusammen Philosoph und Jude“* das Verhältnis passend zum Ausdruck, wobei er auch betont, dass Jonas „der Philosophie Vorrang gab.“³⁰⁶ Dies lässt sich ebenso auf seine Ethik übertragen: sie ist zusammen universell und jüdisch. Universell in ihrem Anspruch, jüdisch in ihrer Prägung – Jonas nimmt mit seiner Ethik alle Menschen in die Verantwortung. Auch 40 Jahre nach Erscheinen des *Prinzip Verantwortung* hat dieses Anliegen nichts an seiner Aktualität verloren. Damals wie heute ist der Mensch in der Pflicht *echtes menschliches Leben auf Erden*³⁰⁷ zu bewahren.

³⁰⁶ WIESE (2003), Philosoph, 17.

³⁰⁷ vgl. JONAS (2020), 38.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur:

ARENDT, Hannah, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft: Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, München/Berlin/Zürich 2019.

BERKOVITS, Eliezer, Das Verbergen Gottes, in: Brocke, Michael/Jochum, Herbert, Wolkensäule und Feuerschein: Jüdische Theologie des Holocaust, Gütersloh 1993, 43 – 72.

FACKENHEIM, Emil L., Die gebietende Stimme von Auschwitz, in: Brocke, Michael/Jochum, Herbert, Wolkensäule und Feuerschein: Jüdische Theologie des Holocaust, Gütersloh 1993, 73 – 110.

JONAS, Hans, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Berlin 2020.

JONAS, Hans, Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, Frankfurt am Main 1984.

JONAS, Hans, Fatalismus wäre Todsünde, in: Böhler, Dietrich (Hg.), Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas, München 1994, 455 – 456.

JONAS, Hans, Materie, Geist und Schöpfung, Frankfurt am Main 1988.

JONAS, Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen, Frankfurt am Main 1992.

JONAS, Rassismus im Lichte der Menschheit, in: Böhler, Dietrich (Hg.), Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas, München 1994, 21 – 29.

JONAS, Hans, Technik, Freiheit und Pflicht, in: Wissenschaft als persönliches Erlebnis, Göttingen 1987, 32 – 46.

JONAS, Hans, Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung, Frankfurt am Main 1987.

JONAS, Hans, Unsterblichkeit und heutige Existenz, in: Jonas, Hans, Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen, Göttingen 1987, 44 – 62.

RUBENSTEIN, Richard, Der Tod Gottes, in: Brocke, Michael/Jochum, Herbert, Wolkensäule und Feuerschein: Jüdische Theologie des Holocaust, Gütersloh 1993, 111 – 125.

WIESEL, Elie, Die Nacht. Erinnerung und Zeugnis, Freiburg 2022.

Sekundärliteratur:

ABE, Hiroshi, Ontologie/Metaphysik, in: Bongard, Michael / Burckhart, Holger / Gordon, John-Stewart / Nielsen-Sikorra, Jürgen (Hg.), Hans Jonas Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Berlin 2021, 330 – 332.

AMMICHT-QUINN, Regina, Von Lissabon nach Auschwitz: Zum Paradigmawechsel in der Theodizee, Freiburg 1992.

ARNOLD, Karl Günter, Zieldisponiert. Hans Jonas und die Teleologie, Darmstadt 2022.

BAUM, Wolfgang, Gott nach Auschwitz. Reflexionen zum Theodizeeproblem im Anschluss an Hans Jonas (Paderborner Theologische Studien 38), Paderborn 2004.

BLANK, Juliane, Katastrophe und Kontingenz in der Literatur. Zufall als Problem der Sinngebung im Diskurs über Lissabon (spectrum Literaturwissenschaft 74), die Shoah und 9/11, Berlin 2021.

BONGARDT, Michael, Mythos/Entmythologisierung, in: Bongard, Michael / Burckhart, Holger / Gordon, John-Stewart / Nielsen-Sikorra, Jürgen (Hg.), Hans Jonas Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Berlin 2021, 321 – 323.

GRONKE, Horst, Organismus und Freiheit (1973), in: Bongard, Michael / Burckhart, Holger / Gordon, John-Stewart / Nielsen-Sikorra, Jürgen (Hg.), Hans Jonas Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Berlin 2021, 109 – 116.

GRÖZINGER, Karl-Erich, Jüdisches Denken. Band 2, Frankfurt 2005.

GÖRG, Manfred, Als Gott weinte. Theologie nach Auschwitz, Regensburg 1997.

HACKL, Michael, Freiheit als Prinzip. Schellings absoluter Idealismus der Mitwissenschaft als Antwort auf die metaphysischen und ethischen Problemhorizonte bei Hans Jonas, Vittorio Hösle und Klaus Michael Meyer-Abich, Göttingen 2020.

HAYOUN, Maurice-Ruben, Geschichte der jüdischen Philosophie, Darmstadt 2004.

HIRSCH HADORN, Getrude, Umwelt, Natur und Moral. Eine Kritik an Hans Jonas, Vittorio Hösle und Georg Picht, Freiburg 2000.

HUBER, Wolfgang, Ehrfurcht vor dem Heiligen. Zur Aktualität des Prinzip Verantwortung von Hans Jonas, in: Pastoraltheologie – Monatsschrift für Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft – 107 (2018), 411 – 426.

HUBIG, Zum Verhältnis von Natur und Technik in Hans Jonas' Zukunftsethik, in: Hartung, Gerald / Köchy, Kristian / Schmidt, Jan C. / Hofmeister, Georg

(Hg.), Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas, Freiburg 2013, 135-152.

JACOBSEN, Eric, Hans Jonas und der Gottesbegriff nach Auschwitz, in: Wiese, Christian/Jacobsen, Eric (Hg.), Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas, Berlin 2003, 166 – 183.

KÖCHY, Kristian, Von der Naturphilosophie zur Naturethik. Zum Ansatz von Hans Jonas, in: Hartung, Gerald / Köchy, Kristian / Schmidt, Jan C. / Hofmeister, Georg (Hg.), Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas, Freiburg 2013, 27 – 53.

KÜNG, Hans, Das Judentum. Wesen und Geschichte, München 2007.

LENZIG, Udo, Der Begriff der Freiheit im philosophischen Werk von Hans Jonas, in: Hartung, Gerald / Köchy, Kristian / Schmidt, Jan C. / Hofmeister, Georg (Hg.), Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas, Freiburg 2013, 103 – 117.

LENZIG, Udo, Das Wagnis der Freiheit. Der Freiheitsbegriff im philosophischen Werk von Hans Jonas aus theologischer Perspektive, Stuttgart 2006.

LINK, Christian, Theodizee. Eine theologische Herausforderung, Göttingen 2022.

MICHELINI, Francesca, Teleologie und Dynamik des Mangels bei Hans Jonas, in: Hartung, Gerald / Köchy, Kristian / Schmidt, Jan C. / Hofmeister, Georg (Hg.), Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas, Freiburg 2013, 55 – 73.

MICHELIS, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation (1979), in: Bongard, Michael / Burckhart, Holger /

Gordon, John-Stewart / Nielsen-Sikorra, Jürgen (Hg.), Hans Jonas Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Berlin 2021, 119 – 126.

MORGAN, Michael L., Tikkun olam, in: Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur 6 (2015), 102 – 206.

MÜLLER, Wolfgang Erich, Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas (athenäum monografien Theologie 1), Frankfurt am Main 1988.

MÜLLER, Wolfgang Erich, Organismus und Verantwortung. Hans Jonas' Begründung der Ethik in der Philosophie des Lebens, in: Wiese, Christian / Jacobsen, Christian (Hg.), Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas, Berlin 2003, 242 – 255.

NACHAMA, Andreas, HOMOLKA, Walter, BOMHOFF, Hartmut, Basiswissen Judentum, Freiburg 2015.

NECKER, Gerold, Einführung in die lurianische Kabbala, Frankfurt am Main 2008.

RODRIGUEZ, Francisco Quesada, Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme (1984), in: Bongard, Michael / Burckhart, Holger / Gordon, John-Stewart / Nielsen-Sikorra, Jürgen (Hg.), Hans Jonas Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Berlin 2021, 187 – 190.

SCHIEDER, Thomas, Weltabenteuer Gottes. Die Gottesfrage bei Hans Jonas, München 1998.

SCHOLEM, Gershom, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt am Main 1980.

SCHOLEM, Gershom, Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala, Zürich 1962.

SCHOLEM, Gershom, Zur Kabbala und ihrer Symbolik, Zürich 1960.

SCHULTE, Christoph, Zimzum. Gott und Weltursprung, Berlin 2014.

SCHWABE, Alexander, A-7713: Die Nacht, in: Christ in der Gegenwart (2016), unter: <https://www.herder.de/cig/geistesleben/2016/07-12-2016/zum-tod-von-elie-wiesel-a-7713-die-nacht/> (zuletzt abgerufen am: 08.09.2022).

SCHWERNZER, Reinhold, Sein/Sollen, in: Bongard, Michael / Burckhart, Holger / Gordon, John-Stewart / Nielsen-Sikorra, Jürgen (Hg.), Hans Jonas Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Berlin 2021, 333 – 334.

WEIDNER, Daniel, Gershom Scholem. Politisches, esoterisches und historiographisches Schreiben, München 2003.

WETZ, Franz Josef, Hans Jonas zur Einführung, Hamburg 1994.

WIESE, Christian, Hans Jonas. Erinnerungen, Frankfurt am Main 2003.

WIESE, Christian, Schöpfung, in: Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur 5 (2015), 381 – 387.

WIESE, Christian, „Weltabenteuer Gottes“ und „Heiligkeit des Lebens“. Theologische Spekulation und ethische Reflexion in der Philosophie von Hans Jonas, in: Wiese, Christian/Jacobsen, Eric (Hg.), Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas, Berlin 2003, 202 – 221.

WIESE, Christian, „Zusammen Philosoph und Jude“. Hans Jonas, Frankfurt am Main 2003.

WIESEL, Elie, Eine Quelle für die Hoffnung finden, Gespräch mit R. Boschert, in: Süddeutsche Zeitung vom 28./29. Oktober 1989.

WOLTERS, Gereon, Hans Jonas' philosophische Biologie, in: Wiese, Christian/Jacobsen, Eric (Hg.), *Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*, Berlin 2003, 225 – 241.

YOUNG, James E. Beschreiben des Holocaust. Darstellung und Folgen der Interpretation. Übers. von Christa Schuenke. Frankfurt am Main 1993.

Internetquellen:

FINE, Dr. Lawrence, Tikkun Olam. In contemporary jewish thought, unter: <https://www.myjewishlearning.com/article/tikkun-olam/> (zuletzt abgerufen am 10.08.2022).

JACOBS, Jill, The history of "Tikkun olam", unter: <http://www.zeeq.net/706tohu/> (zuletzt abgerufen am 10.08.2022).

MILLER, Simone, Plädoyer für einen neuen Konservatismus [Audio-Podcast], in: N.N., *Sein und Streit*, 4:51 Minuten, online abrufbar unter: <https://www.deutschlandfunkkultur.de/philosophie-und-klimapolitik-plaedoyer-fuer-einen-neuen-100.html> (zuletzt abgerufen am: 13.09.2022).

N.N., Über die Tücke der ökologischen Zeitbombe [Audio-Podcast], in: N.N., *Sein und Streit*, 38:18 Minuten, online abrufbar unter: <https://www.deutschlandfunkkultur.de/philosophie-aus-den-archiven-hans-jonas-ueber-die-tuecke-100.html> (zuletzt abgerufen am: 13.09.2022).

ANMERKUNG: Zur Unterscheidung der jahrgangsgleichen Werke von Wiese aus dem Jahr 2003 und Jonas aus den Jahren 1987 wird in den entsprechenden Fußnoten noch ein entsprechender Verweis auf den Titel vorgenommen. Bei den übrigen Werken werden in den Fußnoten lediglich Autor, Erscheinungsjahr und Seitenzahl genannt.

Erklärung

Hiermit erkläre ich, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig und ohne fremde Hilfe angefertigt und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel verwendet habe. Die eingereichte schriftliche Fassung der Arbeit entspricht der auf dem elektronischen Speichermedium. Weiterhin versichere ich, dass diese Arbeit noch nicht als Abschlussarbeit an anderer Stelle vorgelegen hat.

Datum, Unterschrift