

*Hans Jonas*: Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen, Frankfurt a.M., Leipzig: Insel Verlag 1992 (ISBN 3-458-16262-3), 257 S., Leinen DM 40.- (Jetzt auch als Suhrkamp-Taschenbuch erhältlich für DM 16, 80).

Im Februar 1993 ist im Alter von 89 Jahren der in Mönchengladbach geborene jüdische Denker Hans Jonas in New York gestorben. Ein Jahr zuvor veröffentlichte er die hier zu besprechende Sammlung von zehn Aufsätzen. Diese Sammlung sollte eine Art »Nachlese« seiner philosophischen Reflexionen darstellen. Jetzt gewinnt sie den Rang eines kurzgefaßten geistigen Testaments. Die Beiträge bieten einen »Querschnitt durch die Thematik vieler Jahre« (7) Arbeit. Anthropologische Überlegungen, die in Opposition zu jedem Materialismus und cartesischen Dualismus das geistige Wesen des Menschen im Kontext einer »Metaphysik des Weltstoffes« (219) zu erhellen versuchen, behandeln die ersten vier Beiträge (9–100). Ethische Überlegungen stehen im Mittelpunkt des zweiten Teils (101–169) zur »Seins- und Sittenlehre« (101). Mit den drei Beiträgen des dritten Teils wagt J. den Sprung »ins Ungewisse« (7): sie kreisen um die Gottesfrage (171–255), und das trotz der Kritik Kants, aber als Ausdruck des Drangs, an den Grenzen der Philosophie das Nachsinnen nicht aufgeben zu können (8, 190f., 229, 249ff). In der Gottesthematik bündeln sich aber auch die anthropologischen und ethikologischen Reflexionen. Mit seinem Bekenntnis, daß seine philosophischen Untersuchungen stets in metaphysische Vermutungen übergehen, leistet J. Denken einen kaum zu unterschätzenden Beitrag, der Unfähigkeit des westlich geprägten Menschen zu metaphysischen Fragestellungen entgegenzuwirken.

Mit einem fast mystagogischen Geschick weicht J. den empiristischen und soziobiologischen Panzer auf, der den Menschen der Gegenwart oft davon abhält, sein eigenes evolutives Werden als Werden von Geist zu verstehen. Eine Phänomenologie von Werkzeug, Bild und Grab (34–49) bezeugt die transanimalische Geistdimension des Menschen: sein Selbstverhältnis, sein eigenes Schöpferium im Werkzeuggebrauch, seine Begabung zur erstmals im Bild geleisteten Abstraktion und zur am Grab sich manifestierenden Wahrnehmung des Übersinnlichen. Aus dem Grab erheben sich Metaphysik und Geschichtsverständnis als Weisen, nach dem Ursprung und Ziel des Lebens zu fragen (46). Hinter der Evolution des Geistes steht für J. kein »göttliches Weltregiment« (237). Das neuzeitliche Weltbild verbietet jede Teleologie einer Physikotheologie zugunsten der reinen Wirkkausalität des natürlichen Prozesses (103–127, 212ff.). Aber die mit dem Urknall expandierende Materie muß von Anfang an mit der Möglichkeit des Geistes ausgestattet sein, soll Geist aus dem Nichtgeistigen werden können und nicht der Ungedanke eines göttlichen Eingriffs von außen in den Gang der Natur rehabilitiert werden (126f., 232ff.). Auch die Möglichkeit des historischen Verstehens (50–80) fordert die Annahme einer metaphysischen, nämlich transhistorischen Geistdimension des Menschen: daß alle Menschen aufgrund ihres gemeinsamen Wesens, also aufgrund ihrer Geistinnerlichkeit zur Kommunikation mit allen Menschen aller Zeiten befähigt sind. Dabei gründet die Aktualität des Verstehens in der den menschlichen Geist erst zu sich bringenden Begegnung mit dem anderen. Das schließt skeptizistische und solipsistische Bedenken aus, im Verstehensprozeß werde der andere doch nur auf das Maß der eigenen Subjektivität reduziert,

und Verstehen sei als Resultat einer projektiven Selbstverdopplung zu entlarven und erschöpfe sich demnach in einer Illusion. Ein für die Ethik entscheidendes Wertverstehen und Handeln nach dem Maß des Objektiven wäre andernfalls ebenso illusorisch (128–146). Um das Überleben der Menschheit zu sichern, ist eine Zukunftsethik vonnöten (128–189), die sich dezidiert von rein subjektiven Interessen an technologischer Machbarkeit frei macht und im Blick auf die Folgen des Fortschritts immer die weniger riskante und weniger utopische Möglichkeit des Handelns befürwortet. Die Möglichkeitsbedingung des aktuellen Geistvollzugs bzw. der Hermeneutik und des Prinzips ›Verantwortung‹ für die Zukunft (als anti-utopisches und Bloch-kritisches ›Prinzip Hoffnung‹), nämlich der andere Geist, führt zu der weiteren metaphysischen Vermutung, daß nur ein absoluter Geist den wesenhaft potentiellen endlichen Geist zu sich erweckt haben kann durch eben jene Geistbegabung der Urmaterie (234). Andererseits, so folgert J., fordert die Freiheit und Autonomie des Geistes, die ihren Ursprung im Stoffwechselgeschehen hat (18), daß die göttliche Schöpfungstat kabbalistisch (206) als Selbstrückzug Gottes, ja als göttliche ›Selbst-Auf-Gabe‹ in die Hände der Menschen gedeutet werden muß. Die unendliche Freiheit hat sich klein zu machen, um ihr gebrechliches Pendant nicht zu erdrücken. Dem Menschen ist die Aufgabe gestellt, Gott wieder zu sich zu bringen, zu ›erlösen‹. Mit der bewußt an Hegel erinnernden mythischen Vorstellung vom werdenden und in der menschlichen Freiheit leidenden Gott gibt J. seine bekannte Antwort auf die Theodizeeproblematik (190–208). In das Grauen von Auschwitz griff Gott nicht ein, weil er nicht konnte und nicht, weil er nicht wollte (205). Gott ist entschuldigt, weil er darauf verzichtete, »alles in allem zu sein« (201).

Einige Anmerkungen: Nach christlicher Vorstellung soll der Gang der Evolution und Menschheitsgeschichte gerade darauf hinauslaufen, daß Gott in Christus alles in allem und in allen werde (1 Kor 15, 28; Kol 3, 11). In dieser Selbsteinsetzung der göttlichen Allmacht und nicht in deren Rückzug liegt die Chance zum Heil der Welt. Jonas' theologische und kosmogonische Gedanken atmen eine recht univoke Begrifflichkeit. Die ihm nicht unbekannt analogia entis (235) hätte ihn indes zur Einsicht führen können, daß sich Gottes Macht und Freiheit nicht auf derselben Ebene aktualisieren wie die menschliche Freiheit und Autonomie und daß göttliche Macht ganz anders handelt, als es die gewöhnliche menschliche Vorstellung von Macht, bestimmt durch das Bild von einem absolutistischen Herrscher, nahelegt. Wie sich aber schon menschliche Macht in der Freigabe anderer verwirklichen kann, Macht also auf die Ermächtigung anderer zum Selbstsein zielt, so dient erst recht die göttliche Allmacht dazu, die göttliche Liebe und Sorge um den Menschen durchzusetzen: d.h. die menschliche Freiheit zur Selbstverwirklichung im Guten zu talentieren und von der Unmacht der Sünde zu befreien, auch die verstockte Freiheit von KZ-Chargen. Sodann reibt sich der Gedanke des göttlichen Selbstverzichts auf Allmacht mit dem vom J. erhobenen Gottespostulat (173–189), worauf bereits R. Löw, *Die neuen Gottesbeweise*, Au 1994, 92–97, hingewiesen hat. Ausgehend von der Frage nach der Wahrheit vergangener Ereignisse, die nicht mehr existieren und auch nicht mehr indirekt verifizierbar sind, aber, um wahr zu sein, irgendwie in ihrer Wahrheit mental präsent sein müssen, postuliert J. die Existenz eines absoluten Subjekts, dessen Gedächtnis ewig, fehlerlos vollkommen und universal sein soll (186f.). Diese Attribute widersprechen offensichtlich der Gottesvorstellung des kabbalistisch-hegelianischen Mythos. Der sich zurückziehende Schöpfergott verfügt noch nicht einmal über die Macht der Allwissenheit, sondern besitzt allein ein Wissen um die unbegrenzten Möglichkeiten kreatürlichen Werdens (194). Diesen Widersprüchen entkommt man, sobald man die Absolutheit und Vollkommenheit Gottes nicht deistisch auffaßt und nicht wieder dieser Auffassung gemäß zur Voraussetzung der eigenen Gegenkonzeption macht. Es handelt sich um Eigenschaften des göttlichen Seins, die den Grund dafür angeben, weshalb Gott dem Menschen und der Menschheitsgeschichte — auch im Leiden — heilswirksam näher zu sein vermag als ein Mensch dem anderen oder ein Mensch sich selbst, ohne ein Teil des Endlichen zu werden. Die übergegenständliche Immanenz Gottes im Geschaffenen erklärt außerdem das evolutive Werden und die Hominisation (vgl. K. Rahners Begriff der aktiven Selbsttranszendenz). Die christliche Trinitätslehre gibt mit der Rede von innergöttlichen Hervorgängen zudem Hinweise auf ein über-potentielles göttliches Werden. Gottes reine Aktualität (als Aktuosi-

tät) und endliches Werden müssen deshalb nicht a priori einen abstrakten Gegensatz bilden. In seinem von Nichtsein nicht bestimmten Werden — aufgrund dieser Unveränderlichkeit seines Seins — ist Gott imstande, zugunsten des Menschen etwas zu werden: ein Gott der Geschichte und ein Mensch werdender Gott. Und die Rede von der *communio trinitatis* löst die Inkonsistenz der Vorstellung auf, Gott gebäre die Welt, um, so jedoch J., für anderes aufgeschlossen und der eigenen Einsamkeit ledig zu sein (199f.). Gerade eine Verzweckung der Welt für Gottes Selbstwerdung und Erlösung untergräbt die Freiheit des Menschen. Der Gedanke des göttlichen Selbstverzichts, der die Möglichkeit menschlicher Freiheit begründen soll, kehrt sich gegen seine Intention, was J. dialektische Abhängigkeit von jenen bekämpften ›hellenistischen‹ und doch nur deistisch interpretierten Gottesattributen offenlegt. Der Verzichtsgedanke wird selber zum negativen Ausdruck der univolitären Vorstellung von einer der menschlichen Autonomie widerstreitenden göttlichen Absolutheit.

Unbeschadet dieser Einwände provoziert das jüdisch inspirierte Denken von J. zweifellos zu metaphysischen Überlegungen, die unverzichtbar sind im Kontext einer *praeparatio evangelii*, aber nicht weniger (allerdings über ihren bloß vermutenden Charakter hinaus) im Bereich der christlichen Theologie.

Michael Schulz