

Raphael Döhn*

Die Wahrheit des fiktionalen Mythos

Erdichtung und Quelle der Religionsphilosophie von Hans Jonas

<https://doi.org/10.1515/nzsth-2021-0018>

Zusammenfassung: Dieser Beitrag fokussiert den von Hans Jonas in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme* als Antwort auf die Theodizeefrage skizzierten Mythos und setzt ihn in Beziehung zu Fiktionalitätsdiskursen. An die Darstellung und Erläuterung des Mythos schließen sich Ausführungen zu den ihm zugrundeliegenden Quellen (u.a. Gnosis, Kabbala, Hegel) sowie zu Jonas' eigenen Reflexionen zur Textgattung und zu den Kernaussagen des Mythos an. Nach einer christlich-theologischen Würdigung der jonasschen Religionsphilosophie wird der Mythos unter Bezugnahme auf Fiktionalitätsdiskurse betrachtet und auf Berührungspunkte mit jüdischen, christlichen und gnostischen Weltentstehungs- und Welterklärungserzählungen aufmerksam gemacht.

Schlüsselwörter: Mythos, Fiktionalität, Hans Jonas, Theodizeefrage, Auschwitz

Summary: This paper focuses on Hans Jonas' *The Concept of God after Auschwitz. A Jewish Voice* as an answer to theodicy and relates it to discourses on fictionality. The presentation and explanation of the myth is followed by a discussion of its underlying sources (e.g., Gnosticism, Kabbalah, Hegel) as well as Jonas' own reflections on the textual genre and the core statements of the myth. After a Christian-theological appraisal of Jonas' philosophy of religion, the myth is examined with reference to discourses of fictionality and attention is drawn to points of contact with Jewish, Christian and Gnostic narratives of world development and explanation.

Keywords: Myth, Fictionality, Hans Jonas, Theodicy, Auschwitz

Auf wohl keinen zeitgenössischen Text wird im deutschsprachigen Theodizeediskurs derart häufig Bezug genommen wie auf die 1984 von Hans Jonas gehaltene Rede *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*. Der hierin von Jonas entfaltete Mythos soll im Folgenden auch, aber nicht ausschließlich, in seiner

*Korrespondenzautor: Raphael Döhn, Leibniz Universität Hannover, Institut für Theologie, Appelstraße 11a, 30167 Hannover, E-Mail: raphael.doehn@theo.uni-hannover.de

Funktion als Antwort auf die Theodizeefrage diskutiert sowie aus christlich-theologischer Perspektive gewürdigt werden. Vielmehr wird der Mythos im Folgenden gleichermaßen auch auf die ihm zugrundeliegenden Quellen und Jonas' eigenes Verständnis der Textgattung *Mythos* hin befragt und in Beziehung zu Fiktionalitätsdiskursen gesetzt.¹

I. Anlass und biographische Betroffenheit

Bei *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* handelt es sich um eine Rede, die Hans Jonas 1984 bei der Ehrung mit dem *Dr.-Leopold-Lucas-Preis* der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen gehalten hat und die 1984 auch erstmals publiziert wurde. Der in diesem Text enthaltene, von Jonas entwickelte Mythos entstand jedoch bereits in den 1960er-Jahren.² Jonas selbst ist bei dem, was hier verhandelt wird – nämlich der Frage, wie Gott nach Auschwitz gedacht und geglaubt werden kann –, persönlich betroffen. Dies liegt zum einen darin begründet, dass seine Mutter in Auschwitz getötet wurde; zum anderen weist Jonas in „seinem sehr persönlich formulierten Ansatz“³ mehrfach darauf hin, dass er, ob schon Philosoph, auch als Jude und dementsprechend vor einem jüdischen Hintergrund über die Theodizeefrage sprechen wolle.

1 Einige Aspekte dieses Beitrags werden ausführlicher und mit mehr Verweisen auf die Forschungsliteratur bereits in anderen Publikationen diskutiert: Raphael DÖHN, *Der Mensch in der Verantwortung. Die Theodizeefrage bei Hans Jonas, Dorothee Sölle und Abraham Joshua Heschel*, Berlin 2020; Raphael DÖHN, *Der werdende Gott als Antwort auf die Theodizeefrage. Perspektiven bei Hans Jonas und in der christlichen Theologie*, in: Axel HUTTER/Georg SANS (Hg.), *Zeit – Sprache – Gott*, Stuttgart 2019, 159–170. Bei Teilen des vorliegenden Beitrags (Abschnitte I–VI) handelt es sich um überarbeitete, teils gekürzte und teils erweiterte sowie neu zusammengestellte Passagen aus diesen beiden Publikationen (DÖHN, *Der Mensch in der Verantwortung*, 93–95, 103–116, 135–138; DÖHN, *Der werdende Gott*, 161–162). Bei Abschnitt VII handelt es sich um zuvor noch nicht publizierte Überlegungen.

2 Vergleiche die editorischen Hinweise zu *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* in: Hans JONAS, *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*. Bd. III/1: *Metaphysische und religionsphilosophische Studien*, hg. v. Michael BONGARDT, Udo LENZIG und Wolfgang Erich MÜLLER. Redaktion: Ingeborg Szöllösi, Freiburg i.Br./Berlin/Wien 2014, 528–532.

3 Wolfgang BAUM, *Gott nach Auschwitz. Reflexionen zum Theodizeeproblem im Anschluß an Hans Jonas*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2004, 24.

II. Der jonassche Mythos

Der Gott des jonasschen Mythos ruft im „Anfang, aus unerkennbarer Wahl“⁴, die Welt ins Leben. In diesem Schöpfungsakt überlässt er die Welt dabei allein „dem Zufall, dem Wagnis und der endlosen Mannigfaltigkeit des Lebens“⁵ und versagt sich jede Möglichkeit, jemals wieder lenkend in ihren Entwicklungsprozess einzugreifen, wodurch die Welt ganz sich selbst überlassen ist. Gott selbst behält keinen von diesem Schöpfungsakt „unergriffene[n] oder immune[n] Teil“⁶ von sich zurück und entäußert sich ganz „zugunsten der Welt“⁷, entsagt also seinem eigenen Sein und „entkleidet sich seiner Gottheit“⁸. Diese von ihm aufgegebene *Gottheit* hofft Gott nun „zurückzuempfangen von der Odyssee der Zeit, beladen mit der Zufallsernte unvorhersehbarer zeitlicher Erfahrung“⁹. Gott gibt somit seine „göttliche Integrität“¹⁰ auf, um sie im Laufe der Zeit wiederzuerlangen. Jedoch besteht die Möglichkeit, dass die Wiederherstellung dieser Gottheit Gottes durch das, was auf der Erde geschieht, gewissermaßen scheitert und die Gottheit sogar „verklärt oder vielleicht auch entstellt“¹¹ werden könnte.

Der nun, ohne dass Gott eingreifen kann, „in den langsam arbeitenden Händen kosmischen Zufalls und der Wahrscheinlichkeiten seines Mengenspiels“¹² voranschreitende Evolutionsprozess kann in drei Phasen aufgeteilt werden: in eine anorganische, eine organische/prähumane und eine humane Phase der Evolution.¹³

Von besonderer Bedeutung ist hier die dritte (also die humane) Phase des Evolutionsprozesses, die durch die „Heraufkunft des Menschen“¹⁴ beginnt, wodurch es auch zur „Heraufkunft von Wissen und Freiheit“¹⁵ kommt, weshalb die

4 Hans JONAS, Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, in: DERS., Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas. Bd. III/1: Metaphysische und religionsphilosophische Studien, hg. v. Michael BONGARDT, Udo LENZIG und Wolfgang Erich MÜLLER. Redaktion: Ingeborg Szöllösi, Freiburg i.Br./Berlin/Wien 2014, S. 407–426, hier 410.

5 Ebd.

6 Ebd.

7 AaO., 411.

8 Ebd.

9 Ebd.

10 Ebd.

11 Ebd.

12 Ebd.

13 Vgl. Thomas SCHIEDER, Weltabenteuer Gottes. Die Gottesfrage bei Hans Jonas, Paderborn/München/Wien/Zürich ²1998, 147–158.

14 JONAS (s.o. Anm. 4), 413.

15 Ebd.

„Unschuld des Lebens“¹⁶ ein Ende nimmt und erstmals einem Lebewesen „die Aufgabe der Verantwortung unter der Disjunktion von Gut und Böse“¹⁷ anvertraut ist. Durch die Fähigkeit des Menschen, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden und sich für das eine oder das andere entscheiden zu können, ist Gott nun einem großen Risiko ausgesetzt: „Das Bild Gottes [bei Jonas bedeutet das in gnostischer Tradition: Gott selbst] [...] geht mit dieser letzten Wendung und mit dramatischer Beschleunigung der Bewegung in die fragwürdige Verwahrung des Menschen über, um erfüllt, gerettet oder verdorben zu werden, durch das, was er mit sich und der Welt tut.“¹⁸ Wie eingangs erwähnt, ist Gott Jonas zufolge zu keiner Zeit des Entwicklungsprozesses der Welt, also auch nicht nach dem Erscheinen des Menschen, in der Lage, aktiv „in die Dynamik des weltlichen Schauplatzes einzugreifen“¹⁹. Jedoch ist es Gott möglich, „hoffend und werbend“²⁰ und „sich ihm [dem Menschen] fühlbar machend“²¹, in Verbindung zu den Menschen zu treten.

Insgesamt können die Hauptaussagen des Mythos in den folgenden Stichpunkten festgehalten werden. Erstens: Gott hat sich im Anbeginn der Welt total entäußert und sich seiner Gottheit entkleidet. Zweitens: Gott hat den Entwicklungsprozess der Welt dem Zufall und dem Handeln der Menschen überlassen. Drittens: Gott kann nicht aktiv in den Entwicklungsprozess der Welt eingreifen. Viertens: Gott ist in der Lage, sich den Menschen fühlbar zu machen. Fünftens: Gott ist abhängig vom Menschen, da Gottes Sein durch die Handlungen der Menschen beeinflusst wird.

III. Die Quellen des Mythos

Jonas weist in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* darauf hin, dass sein Mythos zwar stark von der jüdischen Tradition abweiche, aber dennoch Gemeinsamkeiten mit einer jüdischen Unterströmung, nämlich der Lurianischen Kabbala des 16. Jahrhunderts, aufweise. So handelt es sich laut Jonas bei seinem Mythos im Grunde nur um eine Radikalisierung der Lurianischen Idee des *Zimzum*.²² Das Konzept

16 AaO., 412.

17 AaO., 413.

18 Ebd. Vgl. zum Begriff *Bild Gottes* auch Hans JONAS, Unsterblichkeit und heutige Existenz, in: DERS., Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas. Bd. III/1: Metaphysische und religionsphilosophische Studien, hg. v. Michael BONGARDT, Udo LENZIG und Wolfgang Erich MÜLLER. Redaktion: Ingeborg Szöllösi, Freiburg i.Br./Berlin/Wien 2014, 341–366.

19 JONAS (s. o. Anm. 4), 414.

20 AaO., 413.

21 AaO., 414.

22 Vgl. a. a. O., 424.

des Zimzum („Kontraktion, Rückzug, Selbstbeschränkung“²³) sieht vor, dass Gott sich im Anfang „selbst zusammenziehen und so außer sich die Leere, das Nichts entstehen lassen“²⁴ musste, um aus und in diesem Nichts die Welt zu schaffen. Im Anschluss an die Erschaffung der Welt aus und in dem von Gott hervorgebrachten Nichts muss Gott sich nun weiterhin zurückhalten, damit die Welt nicht wieder „ihr Eigensein ins göttliche ‚alles in allem‘“²⁵ verliert. Über dieses Konzept geht der jonassche Mythos nun aber in zwei entscheidenden Punkten hinaus. Erstens: In der Lurianischen Kabbala musste Gott beim Zimzum „in seinem Wesen einen Bezirk freigeben, aus dem er sich zurückzog“²⁶, um die Welt entstehen zu lassen. Im Mythos von Jonas hingegen findet eine totale Entäußerung Gottes zugunsten der Welt statt, wodurch kein „unergriffener und immuner Teil“²⁷ Gottes zurückbleibt. Zweitens: Nach dem Lurianischen Konzept des Zimzum bleibt die Welt weiterhin in Abhängigkeit von Gott, da der Zimzum kein einmaliger, sondern ein kontinuierlicher, aktiver Prozess ist.²⁸ Bei Jonas hingegen ist die Welt, nachdem sie entstanden ist, völlig unabhängig von Gott.²⁹

Neben der Lurianischen Kabbala können noch weitere Einflüsse auf Jonas' Mythos konstatiert werden. Zunächst sind hier Hegels Gedanken zu der Entäußerung des Geistes und seinem Zu-sich-selbst-kommen zu nennen. Der Umstand, dass sich bei Jonas Gott in seiner Selbstentäußerung einem Risiko aussetzt, sowie die Sinnlosigkeit und Grausamkeit des Leides, das Menschen in Auschwitz über anderen Menschen brachten, widerspricht laut Jonas aber zentralen Aspekten der hegelschen „Erfolgsmetaphysik“³⁰.

23 Ebd.

24 Ebd.

25 Ebd.

26 Gershom SCHOLEM, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt a.M. 1967, 286.

27 JONAS (s.o. Anm. 4), 410.

28 Vgl. Gershom SCHOLEM, *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt a.M. 1970, 87; vgl. SCHOLEM (s.o. Anm. 26), 287.

29 Vgl. Jan-Heiner TÜCK, *Die Allmacht Gottes und die Ohnmacht des Gekreuzigten*, Zu einer Herausforderung christlicher Gottesrede, in: *IKaZ* 42 (2013), 544–561, hier 549; vgl. Jürgen NIELSEN-SIKORA, *Ist das „Prinzip Verantwortung“ noch aktuell?*, in: Michael QUANTE (Hg.), *Geschichte – Gesellschaft – Geltung. XXIII. Deutscher Kongress für Philosophie*, Hamburg 2016, 367–386, hier 376.

30 Hans JONAS, *Materie, Geist und Schöpfung*, in: DERS., *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*. Bd. III/1: *Metaphysische und religionsphilosophische Studien*. Herausgegeben von Michael BONGARDT, Udo LENZIG und Wolfgang Erich MÜLLER. Redaktion: Ingeborg Szöllösi, Freiburg i.Br./Berlin/Wien 2014, 241–285, hier 275. Vgl. zum Beispiel Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, in: *Werke*. Bd. 18. *Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe*. Ausgabe in Schriftenreihe „Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft“. Redaktion: Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a.M. ³1996, v.a. 41–42.

Darüber hinaus können Verknüpfungen zur Gnosis hergestellt werden, wobei vor allem Jonas' Rede vom *Bild Gottes* (Gott wird durch das Handeln der Menschen wiederhergestellt) von der Gnosis beeinflusst ist.³¹ Carl-Friedrich Geyer stellt sogar die These auf, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* baue auf Jonas' Untersuchungen zur Gnosis auf und stelle gewissermaßen eine „Weiterentwicklung“³² selbiger dar. Jonas widerspricht jedoch einigen gnostischen Grundaussagen: Hier kann vor allem Jonas' bejahende Sicht auf die durch Gottes Selbstentäußerung entstandene Welt und das Leben in ihr angeführt werden, die jeder gnostischen Weltverneinung und Annahme eines widergöttlichen Schöpfungsprinzips (die Welt nicht als Schöpfung Gottes, sondern des unwissenden bzw. bösen *Demiurgen*) widerspricht.³³

IV. Das Wahrheitsmoment des Mythos

Jonas formuliert seinen Mythos und nimmt im Anschluss daran eine religionsphilosophische Interpretation von eben diesem Mythos im Hinblick auf die Theodizeefrage vor. Zur Begründung seines methodischen Vorgehens stützt er sich auf Plato, der jenes „Mittel bildlicher, doch glaublicher Vermutung [...] für die Sphäre jenseits des Wißbaren erlaubte.“³⁴ Dass Jonas hier ein methodisches Vorgehen wählt, das aus Sicht der christlichen Theologie ungewöhnlich und unorthodox erscheint, wird durch einen Blick auf die Forschungsliteratur deutlich. So bezeichnet Karl Lehmann den Mythos als „merkwürdige Kategorie“³⁵, Udo Lenzig

31 Vgl. JONAS (s.o. Anm. 4), 413.

32 Carl-Friedrich GEYER, *Die Theodizee. Diskurs – Dokumentation – Transformation*, Stuttgart 1992, 23.

33 Vgl. Christian WIESE, „Aber die Welt ist für mich niemals ein feindlicher Ort gewesen“, in: Hans JONAS, *Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*, Frankfurt a.M./Leipzig 2003, 387–425, hier 404–407; vgl. Hans JONAS, *Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*, Frankfurt a.M./Leipzig 2003, 181–182; vgl. JONAS (s.o. Anm. 4), 423. Vergleiche in der von Christoph Marksches vorgenommenen Aufzählung typischer gnostischer Motive vor allem die Motive 3 (Welt als böse Schöpfung) und 4 (der Demiurg als Schöpfergott) (vgl. Christoph MARKSCHIES, *Die Gnosis*, München²2006, 25–26).

34 JONAS (s.o. Anm. 4), 410. Höchstwahrscheinlich bezieht sich Jonas bei dieser Aussage auf Platos *Timaios* (vgl. Jan BAUKE-RUEGG, *Die Allmacht Gottes, Systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie*, Berlin/New York 1998, 149–151; vgl. Udo LENZIG, *Das Wagnis der Freiheit. Der Freiheitsbegriff im philosophischen Werk von Hans Jonas aus theologischer Perspektive*, Stuttgart 2006, 175).

35 Karl LEHMANN, „Also ist die Zukunft noch nicht entschieden.“ Das vielfältige Erbe des Philosophen Hans Jonas als Auftrag, in: Dietrich BÖHLER/Jens Peter BRUNE (Hg.), *Orientierung und Verant-*

nennt ihn eine „fiktionale Dichtung“³⁶ und Jan Bauke-Ruegg versteht ihn als „Kunstmythos“³⁷.

Jonas selbst versteht seine Rede *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* als „ein Stück unverhüllt spekulativer Theologie“³⁸. Dies wird auch durch weitere von Jonas zur Rechtfertigung seines Mythos getätigte Aussagen bestätigt. So spricht Jonas von einem „hypothetische[n] Mythos“³⁹ bzw. einem „selbsterdachten Mythos“⁴⁰ und weist darauf hin, dass es sich hierbei um ein „Mittel bildlicher, doch glaublicher Vermutung“⁴¹ und eine „versuchend tastende[] Spekulation“⁴² handle. Schon gut zwanzig Jahre zuvor in *Unsterblichkeit und heutige Existenz* hat Jonas gesagt, dass die Wahrheit seines Mythos nur darin liegen könne, dass er „durch gutes Glück [...] eine Wahrheit schattenhaft andeuten mag, die notwendig unerkennbar und sogar, in direkten Begriffen, unsagbar ist“⁴³ und dass darüber hinaus dieser Mythos nur „in widerruflichen, anthropomorphen Bildern“⁴⁴ formuliert worden sei.⁴⁵ In den Jahren nach der Veröffentlichung von *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* hat Jonas seinen Mythos zwar als „Erdichtung“⁴⁶ bezeichnet und sich gegen die Bewertung seines Mythos als „einer objektiv gültigen Theologie“⁴⁷ verwehrt, aber doch gehofft, mit Hilfe des Mythos „eine nicht unmittelbar auszusagende Wahrheit letztlich doch auszusprechen“⁴⁸. All diese Selbstbekundungen zeigen, dass Jonas hervorhebt, seinen Mythos selbst entwickelt zu haben; trotzdem zeigt er durch die Verwendung des Begriffs *Wahrheit* und die Verknüpfung mit der jüdischen Tradition, dass seine Aussagen über Gott und das Leid in

wortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas, Darmstadt 2004, 161–184, hier 177.

36 LENZIG (s.o. Anm. 34), 177.

37 BAUKE-RUEGG (s.o. Anm. 34), 151.

38 JONAS (s.o. Anm. 4), 407.

39 AaO., 414.

40 AaO., 410.

41 Ebd.

42 AaO., 414.

43 JONAS (s.o. Anm. 18), 361.

44 Ebd.

45 Vgl. Dietrich BÖHLER, *Ethik der Zukunfts- und Lebensverantwortung. Erster Teil: Begründung. Zwischen Metaphysik und Reflexion im Dialog*, in: DERS./Jens Peter BRUNE (Hg.), *Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*, Darmstadt 2004, 97–159, hier 121–123.

46 JONAS (s.o. Anm. 30), 276.

47 HANS JONAS, *Religionsphilosophischer Diskurs mit Hans Jonas*, in: DERS., *Fatalismus wäre Todsünde. Gespräche über Ethik und Mitverantwortung im dritten Jahrtausend*, hg. v. Dietrich BÖHLER im Auftrag des Hans Jonas-Zentrums e.V., Münster 2005, 153–187, hier 169.

48 JONAS (s.o. Anm. 33), 342.

der Welt innerhalb des Mythos und der anschließend von ihm vorgenommenen Interpretation mehr seien als auf „eine seltsame und willkürliche private Phantasie“⁴⁹ zurückzuführende Spekulationen.

V. Jonas' religionsphilosophische Interpretation

Im Anschluss an die Erzählung des Mythos versucht Jonas, durch eine Interpretation auf religionsphilosophischer Ebene eine „Übersetzung vom Bildlichen ins Begriffliche“⁵⁰ vorzunehmen; also die zunächst nur implizit im Mythos verborgenen religionsphilosophischen Aussagen nun explizit auszusprechen. Hierbei ist es Jonas' selbsternanntes Ziel, seinen Mythos „mit der verantwortlichen Überlieferung jüdisch-religiösen Denkens zu verknüpfen.“⁵¹ Laut Udo Lenzig unternimmt Jonas bei der Selbstinterpretation seines Mythos „die Übersetzung der mythologischen Bildrede in die begriffliche Sprache der Philosophie“⁵² und versucht, „die Bilder der mythologischen Rede zu interpretieren“⁵³. Den Anstoß, seinen zunächst im Hinblick auf die Frage der Unsterblichkeit des Menschen formulierten Mythos auf die Theodizeefrage anzuwenden, hat Jonas wohl von Rudolf Bultmann erhalten, der ihn in ihrem Briefwechsel darauf hinwies, dass der Mythos seiner Ansicht nach primär dazu geeignet sei, um an der Theodizeefrage zu arbeiten.⁵⁴

Jonas folgert aus seinem Mythos sechs Gottesattribute. Diese lauten wie folgt: Erstens: Gott sei ein leidender Gott. Jonas zieht aus der hebräischen Bibel den Schluss, dass das „Verhältnis Gottes zur Welt vom Augenblick der Schöpfung an, und gewiß von der Schöpfung des Menschen an, ein Leiden seitens Gottes beinhaltet.“⁵⁵ Zweitens: Gott sei ein werdender Gott. Er gehe in der Zeit hervor und werde durch das, was in der Welt geschieht, berührt und in seinem Sein verändert. Es gelte: Wenn Gott in einer Beziehung zur Welt stehe und die Welt mit Interesse begleite, dann werde „also sein eigenes Sein von dem, was in ihr vor-

49 JONAS (s.o. Anm. 4), 414.

50 Ebd.

51 Ebd.

52 LENZIG (s.o. Anm. 34), 176.

53 Ebd.

54 Vgl. Hans JONAS/Rudolf BULTMANN, Briefwechsel Bultmann-Jonas, in: Hans JONAS, Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas. Bd. III/1: Metaphysische und religionsphilosophische Studien, hg. v. Michael BONGARDT, Udo LENZIG und Wolfgang Erich MÜLLER. Redaktion: Ingeborg Szöllösi, Freiburg i.Br./Berlin/Wien 2014, 367–376, hier 370.

55 JONAS (s.o. Anm. 4), 414–415.

geht, beeinflusst“⁵⁶. Drittens: Gott sei ein sich sorgender Gott. Gott trage Sorge für die Geschöpfe der Erde, sei jedoch „kein Zauberer [...], der im Akt des Sorgens zugleich auch die Erfüllung seines Sorgeziels herbeiführt.“⁵⁷ Viertens: Gott sei nicht allmächtig. Um nach Auschwitz am Gottesbegriff festhalten zu können, sei es notwendig, „die althergebrachte (mittelalterliche) Doktrin absoluter, unbegrenzter göttlicher Macht“⁵⁸ aufzugeben. Jonas selbst sagt zu seinen Ausführungen zur Nicht-Allmacht Gottes, dass dies „vielleicht der kritischste Punkt“⁵⁹ in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* sei. Fünftens: Die Güte Gottes. Dass Gott als gütig zu denken sei, steht für Jonas außer Frage: „Gewiß nun ist Güte, d. h. das Wollen des Guten, untrennbar von unserem Gottesbegriff und kann keiner Einschränkung unterliegen.“⁶⁰ Sechstens: Die teilweise Verstehbarkeit Gottes. Diese sei zwar Einschränkungen unterworfen, aber der „Deus absconditus, der verborgene Gott“⁶¹, sei „eine zutiefst unjüdische Vorstellung.“⁶²

Das entscheidende Moment von Jonas' Antwort auf die Theodizeefrage ist die Fokussierung der Verantwortung der Menschen. Die Menschen tragen laut Jonas aufgrund der Nicht-Allmacht Gottes und des Werdens Gottes nicht nur eine Verantwortung *vor* Gott, sondern auch *für* Gott.⁶³ Dies liegt nicht zuletzt darin begründet, dass die Nicht-Allmacht Gottes für Jonas damit einhergeht, dass Gott – abgesehen davon, seinen Zustand und Willen den Menschen fühlbar zu machen und um das gute Handeln der Menschen zu werben – nicht aktiv auf das Weltgeschehen Einfluss nehmen kann.⁶⁴ Der zentrale Aufruf in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* ist daher ethischer Natur.⁶⁵

56 AaO., 416.

57 AaO., 417.

58 AaO., 418.

59 Ebd.

60 AaO., 420.

61 Ebd.

62 Ebd.

63 Vgl. Eveline GOODMAN-THAU, Vom Prinzip Verantwortung zum Prinzip Hoffnung. Hans Jonas' Gedanken über Gott, in: Wolfgang Erich MÜLLER (Hg.), Hans Jonas – Von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik, Stuttgart 2003, 119–134, hier 132; vgl. LENZIG (s.o. Anm. 34), 207.

64 Vgl. JONAS (s.o. Anm. 4), 413–414, 421–422.

65 Vgl. BAUKE-RUEGG (s.o. Anm. 34), 179; vgl. Klaus HARMS, Hannah Arendt und Hans Jonas. Grundlagen einer philosophischen Theologie der Weltverantwortung, Berlin 2003, 190–191.

VI. Christlich-theologische Perspektiven

In den christlichen Repliken ist auf eine Vielzahl offener Fragen und vermeintlicher Widersprüche innerhalb des Mythos hingewiesen worden. So kann zum Beispiel die Anfrage an den Mythos gerichtet werden, ob Gott hier überhaupt einen nachvollziehbaren Grund dafür habe, den Impuls zum Entstehen der Welt zu geben.⁶⁶ Einen Grund für die Erschaffung der Welt – wie ihn die christliche Theologie in der Liebe und dem Gemeinschaftswillen Gottes findet⁶⁷ – gibt Jonas nämlich in seinem Mythos nicht wirklich an.⁶⁸ Bisweilen ist auch die kritische Anfrage formuliert worden, ob das Risiko, welches Gott bei dieser Selbstentäußerung eingeht, nicht zu hoch sei und inwiefern der Mensch hier nur als Mittel zum Zweck statt als wirkliches Gegenüber von Gott verstanden werde.⁶⁹ Aus christlicher Perspektive ist darüber hinaus darauf hinzuweisen, dass Gott unter Bezug auf das biblische (auch das alttestamentliche) Zeugnis schwerlich als derart abhängig vom Handeln der Menschen gedacht werden kann und die im Mythos fehlende eschatologische Hoffnung problematisch erscheint.⁷⁰

Jedoch finden sich in der Forschungsliteratur auch viele positive Bemerkungen zu Jonas' Mythos. So zählt ihn Eugen Biser „zu den großen religiösen Zeugnissen der Gegenwart“⁷¹. Für Hans Hermann Henrix besitzt der Mythos „Originalität, Sprachgewalt und spekulative Kraft“⁷² und ist „ein bewegender, herausfordernder Entwurf.“⁷³ Besonders hervorgehoben wird im Allgemeinen, dass der

66 Vgl. Odo MARQUARD, Schwierigkeiten beim Ja-Sagen, in: Willi OELMÜLLER (Hg.), *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München 1990, 87–102, hier 95.

67 Vgl. Medard KEHL, *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*. Unter Mitwirkung von Hans-Dieter Mutschler und Michael Sievernich, Freiburg i.Br./Basel/Wien²2008, 37–38, 272–274; vgl. Wilfried JOEST/Johannes von LÜPKE, *Dogmatik Bd. 1: Die Wirklichkeit Gottes*, Göttingen/Bristol, Conn⁵2010, 154–157.

68 Vgl. JONAS (s.o. Anm. 4), 410.

69 Vgl. Andreas Urs SOMMER, Gott als Knecht der Geschichte. Hans Jonas' „Gottesbegriff nach Auschwitz“. Eine Widerrede, in: *ThZ* 51 (1995), 340–356, hier 349–352; vgl. BAUKE-RUEGG (s.o. Anm. 34), 167–172.

70 Dies zeigt auch schon der Vergleich zwischen der Behandlung der Theodizeefrage in aktuellen Dogmatiken auf der einen und in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* auf der anderen Seite (vgl. DÖHN [s.o. Anm. 1], bes. 282–284).

71 Eugen BISER, Der Verlust der Attribute. Die Antwort Jesu auf die Gottesfrage nach Auschwitz, in: Manfred GÖRG/Michael LANGER (Hg.), *Als Gott weinte. Theologie nach Auschwitz*, Regensburg 1997, 115–124, hier 119.

72 Hans Hermann HENRIX, Machtentsagung Gottes? Eine kritische Würdigung des Gottesverständnisses von Hans Jonas, in: Christian WIESE/Eric JACOBSON (Hg.), *Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*, Berlin/Wien 2003, 184–201, hier 188.

73 AaO., 192.

Mythos es Jonas ermögliche, die Verantwortung der Menschen hervorzuheben.⁷⁴ Hierdurch gelingt es Jonas, der Kernaussage seiner nicht-religionsphilosophischen Texte, die in der Betonung der menschlichen Verantwortung besteht, zu entsprechen und den Mythos in das jonassche Gesamtwerk zu integrieren.⁷⁵ So kann der Mythos mit seinem kraftvollen Aufruf zur notwendigen Übernahme der Verantwortung für die Welt, die Menschen und Gott durchaus als Prolog zu *Das Prinzip Verantwortung* gelesen werden – obschon oder gerade weil Jonas in diesem seinem ethischen Hauptwerk auf religiöse Letztbegründungen seiner Ethik weitgehend verzichtet.⁷⁶ Dieser Aufruf zur Verantwortungsübernahme ist von der christlichen Theologie in jedem Fall ernst zu nehmen und aufzugreifen.

VII. Die Einzigartigkeit und wirkungsgeschichtliche Bedeutung des fiktionalen Mythos

Bei *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* handelt es sich seine Methodik betreffend um einen einzigartigen Text in der Theodizee-debatte nach 1945. Jonas entwickelt einen selbsterdachten, „fingierten“⁷⁷ – nach gängigen Definitionen also: fiktionalen⁷⁸ – Mythos, den er im Anschluss als Basis bzw. Quelle seiner religionsphilosophischen Überlegungen zur Theodizeefrage und zum Gottesbegriff nutzt. Dabei verfährt er mit seinem Mythos methodisch in gewisser Weise vergleichbar zu dem, wie christliche Theologinnen und Theologen mit den Schöpfungsberichten umgehen, die sie nicht als historische Tatsachenberichte betrachten, aber als Erzählungen, die eine Wahrheit zum Ausdruck bringen und die gedeutet werden müssen,

74 Vgl. LENZIG (s.o. Anm. 34), 179; vgl. GOODMAN-THAU (s.o. Anm. 63), 128.

75 Vgl. Michael BONGARDT, *God in the World of Man: Hans Jonas' Philosophy of Religion*, in: John-Stewart GORDON/Holger BURCKHART (Hg.), *Global Ethics and Moral Responsibility. Hans Jonas and his Critics*, Farnham/Burlington, Vt. 2014, 105–126, hier 120.

76 Vgl. NIELSEN-SIKORA (s.o. Anm. 29), 367; vgl. Wolfgang Erich MÜLLER, *Vom Schüler Bultmanns zum Verantwortungsethiker. Zum Denkweg von Hans Jonas*, in: DERS. (Hg.), *Hans Jonas – Von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik*, Stuttgart 2003, 9–23, hier 18.

77 SCHIEDER (s.o. Anm. 13), 150. Das Wort *Fiktionalität* stammt vom lateinischen *fingere* (gestalten, vorstellen, erdichten) ab (vgl. Martin VETTER, Art. „Fiktion I“, in: RGG⁴ 3, Tübingen 2000, 116; vgl. Tobias KLAUK/Tilman KÖPPE, *Bausteine einer Theorie der Fiktionalität*, in: Tobias KLAUK/Tilman KÖPPE [Hg.], *Fiktionalität. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Berlin/Boston, Mass. 2014, 3–31, hier 3).

78 Vgl. LENZIG (s.o. Anm. 34), 177. Zum Begriff *fiktional* und zu seiner Anwendung auf Erfundenes vgl. KLAUK/KÖPPE (s.o. Anm. 77), 3–7.

um wirklich verstehen zu können, was sie (den jeweiligen Rezipierenden) sagen.⁷⁹ Ähnlich sieht Martin Vetter im Hinblick auf die Bibel den „Anspruch fiktionaler Erzählungen“⁸⁰ darin, „die basalen Überzeugungen der Rezipienten zu formieren“⁸¹. Vetter nennt hier die Evangelien als Beispiele für fiktionale Erzählungen, aber auch die Schöpfungsberichte können in dieser Logik hierzu gerechnet werden.

Dass Jonas den Mythos als Autorität für seine Arbeit am Gottesbegriff nutzt, stellt im Grunde einen Zirkelschluss dar: Jonas entwickelt einen Mythos, der seine religiösen Überlegungen und Überzeugungen enthält, um im Anschluss religiöse Überlegungen und Überzeugungen aus ihm abzuleiten. Betrachtet man Wilfried Härles Forderung zum theologischen Umgang mit der Bibel, so wird diese methodische Problematik noch deutlicher: Für Härle ist entscheidend, „sich vom Text *etwas sagen zu lassen*, und zwar genau das, *was der Text sagen will*“⁸² und zu vermeiden, dass „in die Bibel vor allem das *hineingelesen* wird, was den mitgebrachten Vorstellungen der Leserinnen und Leser entspricht, was aber keineswegs mit Sinn, Bedeutung und Intention der Bibeltexte übereinstimmen muß.“⁸³ Jonas' Mythos will aber genau das sagen, was Jonas zum Gottesbegriff denkt – obschon Jonas viele „theologische Implikationen“⁸⁴ seines Mythos erst im Laufe der Jahre klar wurden –, weshalb Jonas in diesen Mythos gar nicht erst etwas hineinlesen muss, was seinen mitgebrachten Vorstellungen entspricht, da seine Vorstellungen im Mythos schon enthalten sind.

Da Jonas nicht als Prophet, dem eine göttliche Wahrheit offenbart wurde, auftritt, sondern seine Aussagen eindeutig als selbsterdacht und spekulativ kennzeichnet, stellt sich die Frage, welche Rolle der Mythos in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* spielt. Hier sind m. E. zunächst zwei Punkte zu nennen: Zum einen verdeutlicht der Mythos, welche Quellen Jonas für seine religionsphilosophische Arbeit an dem Gottesbegriff und der Theodizeefrage nutzt. Der Mythos lässt klarer Jonas' Bezugnahmen auf Gnosis, Kabbala und Hegel erkennen, als dies seine religionsphilosophischen Reflexionen vermögen. Zum anderen imitiert Jonas mit seinem Mythos gewissermaßen die biblischen Schöpfungsberichte, den gnosti-

79 Vgl. Bernd OBERDORFER, Religion und Fiktion, in: Günter BUTZER/Hubert ZAPF (Hg.), Literatur und die anderen Künste. Eine Ringvorlesung an der Universität Augsburg 2015/2016, Tübingen, 2018, 185–201, hier 191–192, 194–195, 197. Dabei wird die Bibel als „die grundlegende Quelle der Systematischen Theologie“ (Frank SURALL, Systematische Theologie, Gütersloh 2009, 39) behandelt.

80 Martin VETTER, Art. „Fiktion II.“ in RGG⁴ 3, Tübingen 2000, 116–117, hier 116.

81 AaO., 117.

82 Wilfried HÄRLE, Dogmatik, Berlin/Boston⁵2018, 127.

83 AaO., 124.

84 JONAS (s. O. Anm. 4), 414.

schen Grundmythos sowie die kabbalistischen Weltentstehungserzählungen und stellt diesen eine weitere Schöpfungserzählung zur Seite, mit Hilfe derer er versucht, Elemente dieser verschiedenen religiösen Erzählungen neu zusammenzufügen und gewissermaßen denjenigen Schöpfungsmythos selbst zu entwickeln, den die Menschen für die Reflexion des Gottesbegriffs nach den Gräueltaten der Shoah benötigen. Als Textgattung wirkt der Mythos dabei etwas aus der Zeit gefallen, da Mythen eher in Antike und Mittelalter genutzt wurden, um „Wissen über unzugängliche Existenzbereiche von Generation zu Generation weiterzureichen.“⁸⁵

Wenn die christliche Theologie in ihrer Reflexion von Theodizeefrage und Gottesbegriff auf Jonas zurückgreift, dann wird sie sich oftmals eher auf die religionsphilosophische Interpretation des Mythos, die Jonas vornimmt, als auf den Mythos selbst stützen.⁸⁶ Die Bedeutung, welche Jonas' *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* wirkungsgeschichtlich für die christliche Theologie gewonnen hat, hätte dieser Text ohne den Mythos jedoch wohl in dieser Form nie erlangt, wie wohl auch Judentum, Christentum, Gnosis und andere religiöse Bewegungen als reine Lehrsysteme und ohne ihre bildgewaltigen Weltentstehungs- und Welterklärungserzählungen keine Ausbreitung gefunden hätten.⁸⁷ Dies ist gewissermaßen die dritte Rolle, welche der Mythos für Jonas' religionsphilosophische Reflexionen spielt – und vielleicht ist dies sogar der wichtigste Aspekt: Der Mythos hat bewirkt, dass *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* im deutschsprachigen Theodizeediskurs in einem Maße rezipiert wurde, welches ihn unter den nach Auschwitz entstandenen Theodizeetexten zum wohl meist rezipierten Text überhaupt machte.

85 Sonja GLAUCH, Fiktionalität im Mittelalter, in: Tobias KLAUK/Tilman KÖPPE (Hg.), Fiktionalität. Ein interdisziplinäres Handbuch, Berlin/Boston, Mass. 2014, 385–418, hier 390. Laut Glauch können Mythen im Hinblick auf das Mittelalter weder als fiktional noch als faktual bezeichnet werden, weil sie zwar geglaubt, aber nicht als Erzählungen von historischen Fakten verstanden wurden, „da sie in einem andersartigen Welt- und Geschichtsverständnis verankert waren [...]. Damit kollabiert hier die Unterscheidung von Faktualität und Fiktionalität.“ (ebd.). Die Frage nach der Fiktionalität lässt sich entsprechend auch stellen, wenn über das Verständnis biblischer Texte nachgedacht wird (vgl. KLAUK/KÖPPE [s.o. Anm. 77], 3–4).

86 So wird nicht zuletzt in meiner Studie vorgegangen (vgl. DÖHN [s.o. Anm. 1], 103–147).

87 Dies erinnert an Dorothee Sölles Votum: „Die mögliche Gottessprache ist das Gebet oder die Erzählung“ (Dorothee SÖLLE, Gott denken. Einführung in die Theologie, in: DIES., Gesammelte Werke. Herausgegeben von Ursula BALTZ-OTTO und Fulbert STEFFENSKY. Bd. 9: Gott denken, Stuttgart 2009, 7–238, hier 223), wobei „der Lehrsatz, das Gewusste, das Dogma“ (ebd.) als religiöse Sprachformen weniger geeignet seien. Auch die – wie bei Jonas – theismuskritischen Ansätze Sölles und Abraham Joshua Heschels zur Theodizeefrage gehen jeweils mit einer gewissen Faszination für das Erzählen bzw. das Poetische einher (vgl. DÖHN [s.o. Anm. 1], 186, 210).