

# Hans Jonas

Herausgegeben von Holger Burckhart und Michael Bongardt

Andris Breitling,  
Roman Seidel (Hg.)

## Verantwortung im Umgang mit dem Fremden



λογος



Hans Jonas

*Volume 4*

**Hans Jonas**

*Volume 4*

Herausgegeben von / Edited by

Prof. Dr. Holger Burckhart

Prof. Dr. Michael Bongardt



Andris Breitling & Roman Seidel (Hg.)

# Verantwortung im Umgang mit dem Fremden

Reflexionen im Anschluss an Hans Jonas

Logos Verlag Berlin



**Hans Jonas**

Herausgegeben von / Edited by

**Holger Burckhart und Michael Bongardt**

Hans Jonas-Institut

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Diese Publikation wurde durch die Sparkasse Mönchengladbach, den Landschaftsverband Rheinland und den Rotary-Club Mönchengladbach-Gero sowie eine private Spende von John Jonas gefördert.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Lizenz CC BY-NC-ND 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>). Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z. B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Logos Verlag Berlin GmbH 2025

ISBN 978-3-8325-5062-2

ISSN 2512-8892

Logos Verlag Berlin GmbH  
Georg-Knorr-Str. 4, Gebäude 10  
D-12681 Berlin – Germany

Tel.: +49 (0)30 / 42 85 10 90

Fax: +49 (0)30 / 42 85 10 92

<https://www.logos-verlag.de>

# Inhaltsverzeichnis

|                                                                                                                                                         |                |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------|
| <b>Einleitung</b>                                                                                                                                       | <b>7</b>       |
| <i>Andris Breitling / Roman Seidel</i>                                                                                                                  |                |
| <br><b>I. Fremd in der Heimat, Heimat in der Fremde</b>                                                                                                 | <br><b>17</b>  |
| <b>Hans Jonas in Mönchengladbach. Erinnerungen – Begegnungen – Spuren</b>                                                                               | <b>19</b>      |
| <i>Ralf Seidel / Roman Seidel</i>                                                                                                                       |                |
| <b>Mein Vater Siegfried Weiner (1886–1963). Erinnerungen an einen jüdischen Rechtsanwalt aus Regensburg</b>                                             | <b>45</b>      |
| <i>Lore Jonas</i>                                                                                                                                       |                |
| <br><b>II. Verantwortung für Fremde</b>                                                                                                                 | <br><b>59</b>  |
| <b>Entfernte Nächste. Vom Dazugehören und Verschwinden</b>                                                                                              | <b>61</b>      |
| <i>Ralf Seidel</i>                                                                                                                                      |                |
| <b>Vier Einstellungen zur Zukunft. Spengler – Bloch – Dewey – Jonas</b>                                                                                 | <b>79</b>      |
| <i>Christian Thies</i>                                                                                                                                  |                |
| <b>Möglichkeiten offenhalten – für eine Ethik der Zukunft</b>                                                                                           |                |
| <b>Hans Jonas im Anthropozän gelesen</b>                                                                                                                | <b>85</b>      |
| <i>Meiken Endruweit</i>                                                                                                                                 |                |
| <b>Politische Verantwortung</b>                                                                                                                         |                |
| <b>Reflexionen zu Hans Jonas und Hannah Arendt</b>                                                                                                      | <b>105</b>     |
| <i>Waltraud Meints-Stender</i>                                                                                                                          |                |
| <br><b>III. Weltfremdheit / „Der fremde Gott“</b>                                                                                                       | <br><b>119</b> |
| <b>Die Gnosis als das faszinierende Fremde: Hans Jonas und die moderne Leidenschaft für eine geheimnisvolle Facette der antiken Religionsgeschichte</b> | <b>121</b>     |
| <i>Johannes Zachhuber</i>                                                                                                                               |                |

**Fremd im eigenen Land?**

Gnostische Motive in der Spätmoderne im Anschluss an Hans Jonas 141  
*Till Hüttenberger*

Gnosis als Ethik: Jonas gegen den Strich 155  
*Elad Lapidot*

**IV. Heidegger und „die Fremden“ 187**

„Fühlt ihr nicht den tief heidnischen Charakter von Heideggers Denken?“  
Stationen eines schwierigen Verhältnisses 189  
*Michael Bongardt*

Identitär / Identität denken: Heidegger, Hans Jonas und die Migrationsdebatte 211  
*Roman Seidel*

**V. AugenBlickmal 259**

AugenBlickmal: Das Fremde und das Eigene – eine Annäherung 261  
*Christiane B. Bethke*

Die Beiträger\*innen 269

# Einleitung

*Andris Breitling / Roman Seidel*

Ein konstruktiver Umgang mit dem Fremden gehört zu den großen Herausforderungen in Zeiten der Globalisierung, der Migration und der Entstehung multi-kultureller Gesellschaften. Diese Herausforderungen lassen sich durch eine Politik der Ausgrenzung oder der Unterdrückung des als fremd wahrgenommenen Anderen nicht bewältigen. Konflikte, die im Zuge der Auseinandersetzung zwischen dem Eigenen und dem Fremden auftreten, im Streit um soziale, kulturelle, religiöse oder politische Identitäten, lassen sich weder durch Versuche der Einebnung aller Differenzen noch durch den Ausschluss des Anderen lösen, sondern nur – wie Jürgen Habermas gesagt hat – auf dem Weg einer „nicht-nivellierenden und nicht beschlagnahmenden Einbeziehung des Anderen in seiner Andersheit“.<sup>1</sup> Eine solche „differenzempfindliche Inklusion“<sup>2</sup> zielt nicht auf die Assimilation von Minderheiten durch Anpassung, sondern auf eine gesamtgesellschaftliche Integration durch Partizipation, Mitsprache und Mitgestaltung. Darauf hinzuwirken wäre die Aufgabe einer pluralistischen, demokratischen Politik, die dem von Hannah Arendt als Kennzeichen der *conditio humana* herausgestellten Faktum der menschlichen Pluralität Rechnung trägt.<sup>3</sup> Wichtig ist dabei auf der einen Seite, durch vernünftige, kritische Differenzierung der politischen Polarisierung entgegenzuwirken, die zu einer Spaltung der Gesellschaft führen kann, und rechtspopulistische Rhetorik zu demaskieren, die den irrationalen Hass auf alles Fremde schürt und identitäre Strategien des Rückzugs auf das Eigene verfolgt, – die Abschließung in vermeintlich homogene kollektive Identitäten. Auf der anderen Seite gilt es, Toleranz im Sinne des gegenseitigen Respekts zu fördern, die Anerkennung der gleichen Rechte aller Menschen und die grundsätzliche Wertschätzung kultureller Vielfalt, Diversität oder Differenz, – eine weltoffene, dem Fremden gegenüber aufgeschlossene Haltung.

Zur Versachlichung und Fundierung der politischen Debatte braucht es kritische Reflexion, die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Begriff des Fremden. Dieser Begriff eröffnet, mit unterschiedlichen Artikeln versehen, eine semantische Differenzierung, über die es sich lohnt nachzudenken. So kann sich „der/die Fremde“ auf Personen beziehen, die in einem bestimmten Kontext als nicht zum Eigenen dazugehörig wahrgenommen werden; dabei kann die Idee des willkommenen

---

<sup>1</sup>Jürgen Habermas: Die Einbeziehung des Anderen. Frankfurt a. M. 1999, S. 58.

<sup>2</sup>Ebd., S. 174.

<sup>3</sup>Vgl. Hannah Arendt: Vita activa oder Vom tätigen Leben. München, 14. Aufl. 2014, S. 17.



Gastes mitschwingen (man denke an Begriffe wie „Fremdenzimmer“, „Fremdenverkehr“) oder aber die Vorstellung eines als Bedrohung wahrgenommen Feindes (lat. *hostis* im Unterschied zu *hospes*, „Gast“ oder auch „Gastgeber“, „Gastfreund“). „Die Fremde“ kann eine Region oder Situation bezeichnen, in der das Subjekt selbst das Gefühl des Nicht-Dazugehörens empfindet, in der sich der Mensch der eigenen Fremdheit im Verhältnis zu Anderen bewusst wird, etwa durch das Erleben mangelnder Kenntnisse der Landessprache oder des Dialekts, die Andersartigkeit von Umgangsformen, die Wahrnehmung der Fremdheit von Speisen, Gerüchen, Geräuschen oder die fehlende Vertrautheit mit dem Klima. „Das Fremde“ wiederum kann sich auf den abstrakten Begriff beziehen, der die Differenz zwischen Identität und Nicht-Identität markiert, oder auch auf eine oder mehrere Eigenschaften, die diese Differenz konkret ausmachen. In dieser Hinsicht ist zwischen den vielfältigen Aspekten der Fremdheit des Anderen und vielschichtigen Figuren der selbsteigenen Fremdheit zu unterscheiden, – Entzugsphänomenen wie dem Unbewussten, der eigenen Vergangenheit oder dem eigenen Leib als Körper, das heißt als Teil der materiellen und organischen Welt. Dabei ist das Fremde immer nur als relationaler Begriff im Verhältnis zum Eigenen zu fassen. So ist es in der Regel nicht etwas Gegebenes, sondern Ergebnis von Prozessen des Fremdwerdens, der „Entfremdung“, „Verfremdung“ oder der gesellschaftlichen Konstruktion des Fremden durch „Alterisierung“ (engl. *Othering*).

Das Spektrum der Wissenschaften, in denen der Begriff des Fremden diskutiert wird, ist breit. Politikwissenschaftliche, soziologische und sozialpsychologische Untersuchungen zu Fremdenfeindlichkeit, Nationalismus, Rassismus und Antisemitismus können an klassische Texte der Soziologie, der Psychoanalyse und der kritischen Gesellschaftstheorie anknüpfen, zum Beispiel an den „Exkurs über den Fremden“ von Georg Simmel,<sup>4</sup> den Aufsatz über „Das Unheimliche“ von Sigmund Freud<sup>5</sup> oder die Studie „Elemente des Antisemitismus“ von Theodor W. Adorno und Max Horkheimer.<sup>6</sup> Grundlagenforschung zu Aspekten des Fremden leisten Ethnologie, Religions- und Kulturwissenschaften,<sup>7</sup> insbesondere die Postcolonial

---

<sup>4</sup>Georg Simmel: Exkurs über den Fremden (1908). In: Ders.: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Berlin, 7. Aufl. 2013, S. 529–532.

<sup>5</sup>Sigmund Freud: Das Unheimliche (1919). In: Ders.: Gesammelte Werke. Bd. 12. Werke aus den Jahren 1917–1920. London 1947, S. 229–268.

<sup>6</sup>Theodor W. Adorno / Max Horkheimer: Elemente des Antisemitismus (1944/1947). In: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt a. M. 1988, S. 177–217.

<sup>7</sup>Vgl. u.a. Edward Said: Orientalism. New York 1978. Dt. Orientalismus. Frankfurt a. M., 3. Aufl. 2012. Stuart Hall: Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2. Hamburg 1994. Homi K. Bhaba: The Location of Culture. London / New York 1994. Dt. Die Verortung der Kultur. Tübingen 2000. Gayatri Chakravorty Spivak: „Can the Subaltern Speak?“ In: Cary Nelson / Lawrence Grossberg (Hg.): Marxism and the Interpretation of Culture. Basingstoke 1988, S. 271–313. Dt. Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation. Wien 2007. Dipesh Chakrabarti: Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference. Prin-

und Subaltern Studies sowie die Gendertheorie,<sup>8</sup> die auf jeweils eigene Weise auf das Phänomen der Marginalisierung gesellschaftlicher oder ethnischer Gruppen und auf das Phänomen hybrider Identitäten aufmerksam machen, die sich der Dichotomie von Eigenem und Fremdem entziehen. In der Philosophie ist besonders die von Bernhard Waldenfels entwickelte Phänomenologie des Fremden zu nennen,<sup>9</sup> die von Edmund Husserls Beschreibung der Fremderfahrung als „Zugänglichkeit des original Unzugänglichen“<sup>10</sup> ausgeht und an das poststrukturalistische Denken des Anderen anknüpft, – an Michel Foucault und seine Analysen von Ausschlussmechanismen, Tabuisierung und Neutralisierung des Anderen in Diskurs- und Wissensordnungen<sup>11</sup> ebenso wie an Emmanuel Lévinas und seine Ethik der Verantwortung für den anderen Menschen, – den Anderen (frz. *autrui*) in seiner „absoluten Alterität“ und Fremdheit.<sup>12</sup>

Anstöße zum Nachdenken über das Fremde finden sich auch im Denk- und Lebensweg von Hans Jonas: von seinen Erfahrungen als jüdischer Denker im Deutschland der Zwischenkriegszeit, seiner frühen Auseinandersetzung sowohl mit Philosophie als auch mit jüdischer Theologie, aus der sein erstes wissenschaftliches Werk zum „fremden Gott“ der Gnosis hervorgeht, über die Erfahrung der Migration, die ihn zunächst nach Palästina und schließlich nach Nordamerika führt, bis hin zu den philosophischen Reflexionen über den Organismus, seine Eigenständigkeit und zugleich Eingelassenheit in die (Um-) Welt in seinem zweiten Buch *Organismus und Freiheit*.<sup>13</sup> In seinem Spätwerk *Das Prinzip Verantwortung*<sup>14</sup> schließlich eröffnet Jonas Perspektiven einer Technik- und Umweltethik und nimmt die für unsere technologische Zivilisation entscheidenden Zukunftsfragen in den Blick. Dabei versteht er Verantwortung dezidiert als Zukunftsverantwortung. Verantwortlich sind wir demnach nicht nur für Menschen in der Gegenwart oder für unsere unmittelbaren Nachkommen, sondern auch für die Angehörigen zukünftiger Generationen, deren Lebensbedingungen zwar absehbar durch unser Handeln in der

---

ceton / Oxford 2000. Dt. Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung. Frankfurt a. M. 2010.

<sup>8</sup>Vgl. u.a. Judith Butler: Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. New York, 1990; dt. Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt a. M. 1991.

<sup>9</sup>Vgl. Bernhard Waldenfels: Studien zur Phänomenologie des Fremden, 3 Bde. Frankfurt a. M. 1997–1999. Ders.: Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden. Frankfurt a. M. 2006.

<sup>10</sup>Edmund Husserl: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Den Haag 1950, S. 144.

<sup>11</sup>Vgl. u.a. Michel Foucault: L'ordre du discours. Paris 1971. Dt. Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt a. M., 11. Aufl. 2012.

<sup>12</sup>Vgl. Emmanuel Lévinas: Totalité et infini. Essai sur l'extériorité. Den Haag 1961. Dt. Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. Freiburg / München 1987. Ders.: Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. Den Haag 1978. Dt. Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. Freiburg / München 1992.

<sup>13</sup>Hans Jonas: Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie. Göttingen 1973. Neuaufl. unter dem Titel: Das Prinzip Leben. Frankfurt a. M. 1994.

<sup>14</sup>Hans Jonas: Das Prinzip Verantwortung. Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für das technologische Zeitalter. Frankfurt a. M. 1979. KGA I/2.1, S. 1–420.

Gegenwart mitbestimmt werden, deren tatsächliche Lebenssituation und Lebensweise wir aber nicht vorhersehen können. Mit anderen Worten: Diese Verantwortung bezieht sich auf Fremde, – nicht nur auf Menschen, zu denen diejenigen, die im Globalen Norden leben, eine räumliche Distanz haben, wobei deren Lebensweise verheerende Konsequenzen für die gesamte Menschheit zu haben droht (v.a. durch CO<sub>2</sub>-Emissionen), sondern auch auf die zukünftig Lebenden, die uns Heutigen durch die zeitliche Distanz und ihre Noch-Nicht-Existenz zwangsläufig fremd sind und die wir dennoch, hier und jetzt, in unser ethisches Denken und Handeln einbeziehen müssen.

Ausgangspunkt im *Prinzip Verantwortung*, das in dieser Hinsicht ein „Prinzip Zukunft“ beinhaltet,<sup>15</sup> ist die Einsicht in Eigendynamik, Eingriffstiefe und globale Auswirkungen moderner Hochtechnologie im Unterschied zu den alten Kulturtechniken, durch die der Mensch seit Beginn seiner Entwicklung in Distanz zur Natur getreten ist. Schon das von Jonas am Anfang des Buches zitierte Chorlied aus der Tragödie „Antigone“ des Sophokles bringt mit dem altgriechischen Wort *deinós* das „Ungeheure“, das heißt das Befremdliche, Erstaunliche und zugleich Erschreckende am Menschen zum Ausdruck. Wie es in der Übertragung von Hölderlin heißt: „Ungeheuer ist viel, doch nichts / Ungeheuerer, als der Mensch.“<sup>16</sup> „In dem Erfinderischen der Kunst“ bzw. der Technik (grch. *technē*) besitzt der Mensch eine ungeheure Gewalt. Wie Jonas herausstellt, verändern die im Antigone-Chor benannten „ungeheuerlichen“ Hervorbringungen menschlicher Kultur aber noch nicht grundlegend die natürlichen Rahmenbedingungen menschlichen Daseins. Dagegen betreffen die Entwicklungen der modernen Hochtechnologie – mit den Folgen der Umweltzerstörung ebenso wie mit der Eröffnung der Möglichkeit einer Selbstvernichtung der Menschheit durch Atomkrieg oder der Veränderung der menschlichen Gattung durch den Einsatz von Gentechnik – die Existenzgrundlagen der menschlichen Spezies.<sup>17</sup> In diesem neuen Zeitalter, das aufgrund der von Jonas aufgezeigten Auswirkungen menschlichen Handelns heute Anthropozän genannt wird, ist die Gefahr einer radikalen Entfremdung des Menschen von der Natur und von sich selbst so groß wie nie zuvor.

Mit dem Gefühl des Fremdseins in der Welt, sozusagen einer existentiellen „Weltfremdheit“, hat sich Jonas in seinen religionsphilosophischen Studien zur Gnosis auseinandergesetzt, einer religiösen Bewegung, die in der Spätantike im gesamten Nahen und Mittleren Osten wie auch in Europa Verbreitung fand.<sup>18</sup> Charakte-

---

<sup>15</sup>Vgl. Ralf Seidel / Meiken Endruweit (Hg.): *Prinzip Zukunft: Im Dialog mit Hans Jonas*. Paderborn 2007.

<sup>16</sup>Sophokles: *Antigone*. Übertragen von Friedrich Hölderlin. Frankfurt a. M. 1957, S. 18.

<sup>17</sup>Vgl. Hans Jonas: *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt a. M. 1985, 2. Aufl. 1987.

<sup>18</sup>Hans Jonas: *Gnosis und spätantiker Geist*. Erster Teil. 3., verbesserte u. vermehrte Aufl. Göttingen 1964 (1. Aufl. 1934, 2. Aufl. 1954). Zweiter Teil. Erste und zweite Hälfte. Göttingen 1993 (Zweiter Teil. Erste Hälfte. 1. Aufl. 1954, 2. durchgesehene Auflage 1966).

ristisch für die gnostische Religion ist Jonas zufolge eine dualistische Auffassung des Verhältnisses zwischen Mensch und Welt und parallel dazu zwischen Mensch und Gott. „Die Botschaft des fremden Gottes“ besteht dabei für den von Gott getrennten Menschen in dem Aufruf, die Welt zu verneinen, in die ihn der Demiurg, der bössartige Weltenschöpfer geworfen hat.<sup>19</sup> Diese antike Form des Nihilismus vergleicht Jonas mit dem modernen Existentialismus, der zwar im Unterschied zur Gnosis keine göttliche oder metaphysische Transzendenz mehr annimmt, aber ebenfalls von Erfahrungen der Heimatlosigkeit, Verlorenheit und Angst ausgeht, die der alten Vorstellung vom Kosmos als einem wohlgeordneten Weltganzen widersprechen.<sup>20</sup> Jonas' Kritik richtet sich dabei insbesondere gegen seinen Lehrer Martin Heidegger, der das menschliche Dasein in *Sein und Zeit* zwar als „In-der-Welt-sein“ bestimmt, insbesondere durch den an gnostische Motive erinnernden Begriff der „Geworfenheit“ aber als ein Seiendes charakterisiert, dem die Natur indifferent gegenübersteht.<sup>21</sup> Dagegen setzt Jonas seine Ethik der globalen Verantwortung für den Menschen in seiner mit allen anderen Lebewesen geteilten Umwelt, – auf der Basis einer Philosophie von Organismus und Freiheit, nach der der Mensch insofern in der Natur verwurzelt ist und in natürliche Verhältnisse eingebunden bleibt, als die menschliche Selbstreflexion – und damit einhergehend die Fähigkeit zur freien Selbstbestimmung sowie zur Übernahme von Verantwortung – aus der „wesenhaften Dialektik des Lebens“ erwachsen, das heißt aus dem „vital[e] Interesse des Fühlens als solchen, das dem Wagnis und Bemühen allen Lebens zugrunde liegt und dem es immer um den Genuß der Selbstheit in der Begegnung mit Andersheit geht“. <sup>22</sup> Auch in Jonas' Philosophie des Lebendigen spielen die Kategorien des Eigenen und Fremden also auf einer quasi molekularen Ebene eine zentrale Rolle. Die organische Identität des lebendigen Einzelnen ist auf seine Eingelassenheit in eine lebensspendende Umwelt angewiesen, die es durch den Stoffwechsel stets erneuern muss, indem es sich „fremden“ Stoff zu eigen macht.

Die im vorliegenden Band versammelten Beiträge greifen die vielfältigen Anstöße zum Nachdenken über das Fremde auf, die von Hans Jonas' Philosophie ausgehen. Anknüpfungspunkte für Reflexionen über den Antisemitismus als Erscheinungsform der Fremdenfeindlichkeit und über gesellschaftspolitische Perspektiven eines verantwortungsvollen Umgangs mit Menschen, die anderen fremd sind oder als „Fremde“ bezeichnet, diskriminiert und ausgegrenzt werden, finden sich darüber hinaus in Jonas' Lebens- und Familiengeschichte. Hierauf beziehen sich die Beiträge von Teil I. unter dem Titel „Fremd in der Heimat, Heimat in der Fremde“. „Hans

<sup>19</sup>Vgl. Hans Jonas: *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. 3. Aufl. Boston 2001 (1. Aufl. 1958. 2., erweiterte u. verbesserte Aufl. 1963). Dt. Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes. Frankfurt a. M. / Leipzig 2008.

<sup>20</sup>Vgl. Hans Jonas: *Gnosis, Existentialismus und Nihilismus*. In: Jonas (1973), S. 292–316; Jonas (1994), S. 343–372.

<sup>21</sup>Vgl. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1927. 17. Aufl. 1993.

<sup>22</sup>Jonas (1994), S. 305, 308f.

Jonas in Mönchengladbach. Erinnerungen – Begegnungen – Spuren“ von Ralf und Roman Seidel befasst sich mit Jonas' Beziehung zu seiner Geburtsstadt. Anhand von dessen *Erinnerungen* beschreiben sie das „Gefühl des Außenseitertums“, des Fremdseins im eigenen Land, das Jonas nicht erst im Exil, nach der Ermordung der Mutter und anderer Familienangehöriger durch die Nazis empfand. Ergänzt wird der Beitrag durch Erinnerungen an Begegnungen mit Hans und Lore Jonas in seiner Geburtsstadt sowie deren Erinnern an den Philosophen.<sup>23</sup> Um den Widerspruch zwischen Heimatverbundenheit und Ausgrenzung im eigenen Land geht es in dem Text von Jonas' Frau Lore: „Mein Vater Siegfried Weiner (1886–1963). Erinnerungen an einen jüdischen Rechtsanwalt aus Regensburg“.<sup>24</sup> Darin thematisiert sie die Schwierigkeit, nach der erzwungenen Auswanderung im Exil Fuß zu fassen, und schildert die ambivalenten Gefühle Vertriebener in Bezug auf die alte Heimat. Während die Eltern nach einer Zeit in Israel nach Deutschland zurückkehren, erlebt die Autorin Kanada als „die freundliche Fremde“ und beginnt im fernen New Rochelle (USA) mit ihrem Mann und den in verschiedenen Ländern geborenen Kindern ein neues Leben.

In Teil II. geht es um Begriff und Praxis der „Verantwortung für Fremde“, – das heißt um den von Jonas herausgestellten Aspekt, dass Verantwortung nicht nur Verantwortung für die eigenen Taten bedeutet, für die man sich vor Anderen oder vor dem Gesetz zu verantworten hat, sondern vor allem Verantwortung für andere Menschen. Ralf Seidel behandelt unter dem Problemtitel „Entfernte Nächste“ das Thema des gesellschaftlichen Ausschlusses am Beispiel von Menschen, die im Dritten Reich unter dem Vorwand von fragwürdigen, stigmatisierenden Identitätszuschreibungen durch die Nationalsozialisten Diskriminierung, Verfolgung und Ermordung erlitten. Indem er daran erinnert, wie Mitbürger damals auf brutale Weise aus der Gesellschaft „entfernt“ wurden, plädiert er für einen menschlichen, verantwortungsvollen Umgang mit Anderen und zeigt, dass historische Verantwortung auch Zukunftsverantwortung ist. Christian Thies stellt in „Vier Einstellungen zur Zukunft. Spengler – Bloch – Dewey – Jonas“ Grundzüge der Verantwortungsethik von Hans Jonas dar. In der Gegenüberstellung mit den anderen Autoren wird deutlich, wie Jonas seine Zukunftsethik der Verantwortung als „Fernstenethik“ konzipiert. Meiken Endruweit diskutiert in ihrem Beitrag „Möglichkeiten offenhalten – für eine Ethik der Zukunft. Jonas im Anthropozän gelesen“ Hans Jonas' Ethik der Verantwortung im Horizont des Anthropozäns und neuer Technologien wie Künstlicher Intelligenz. Im Dialog mit zeitdiagnostischen Ansätzen (Rosa, Krznaric) und Methoden des Design Thinking reflektiert sie Jonas' Heuristik der Furcht als Imaginationshilfe, die den zeitlich fernen, noch nicht geborenen Fremden eine Stimme verleiht. Der Beitrag plädiert für eine Zukunftsethik der Möglichkei-

---

<sup>23</sup>Für eine umfassende Biographie und Einführung in das philosophische Werk von Hans Jonas vgl. Jürgen Nielsen-Sikora: Hans Jonas. Für Freiheit und Verantwortung. Darmstadt 2017.

<sup>24</sup>Erschienen in: Regensburger Almanach 1989, Walhalla u. Praetoria Verlag 1988, S. 42–52.

ten, die Handlungsräume offenhält und menschliche Entfaltung sichert. Waltraud Meints-Stender skizziert in ihrem Beitrag „Politische Verantwortung. Reflexionen zu Hans Jonas und Hannah Arendt“ Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den beiden befreundeten Denkern hinsichtlich ihrer Kritik an der Moralphilosophie Kants, die ihren jeweiligen Reformulierungen des kategorischen Imperativs vorausgeht. An Arendt anknüpfend stellt sie heraus, dass die Übernahme politischer Verantwortung die Entwicklung von Urteilskraft im kantischen Sinne erfordert.

Die Beiträge von Teil III. kreisen um das Gefühl der „Weltfremdheit“ und um die Theologie des „fremden Gottes“, die Jonas in seinen religionsphilosophischen Studien zur Gnosis behandelt. In „Die Gnosis als das faszinierende Fremde. Hans Jonas und die moderne Leidenschaft für eine geheimnisvolle Facette der antiken Religionsgeschichte“ stellt Johannes Zachhuber heraus, wie fremdartig uns heute der Pluralismus, das „Patchworkartige der spätantiken Religionskultur“ erscheinen muss. Demgegenüber findet er bei Jonas eine sozusagen „dualistische“ Sichtweise, insofern dieser die Gnosis als „idealisiertes Gegenbild“ zum griechischen Geist einerseits, zum Christentum andererseits darstellt. „Fremd im eigenen Land? Gnostische Motive in der Spätmoderne im Anschluss an Hans Jonas“ lautet die Überschrift des Beitrags von Till Hüttenberger, der den Begriff des Fremden als „Urbe-griff“ der Gnostik kennzeichnet. Auf der Grundlage religionshistorischer und religionsphilosophischer Reflexionen zur Gnosis entwickelt er Perspektiven für einen menschlichen Umgang mit Geflüchteten und Migranten in der heutigen Zeit. Elad Lapidot beschreibt die „Gnosis als Ethik“ und stellt damit die Frage, ob man nicht „Jonas gegen den Strich?“ lesen muss. Im Gegensatz zu Jonas' Selbstdeutung des eigenen Denkweges stellt er nämlich heraus, dass schon in der Gnosis-Schrift die Suche nach ethischem Denken erkennbar wird, – die Spur einer Lebensbejahung, die zur ethischen Forderung nach Bewahrung und Schutz des Lebendigen führt. In Bezug auf die Begriffe des Fremden und Eigenen mahnt Lapidot an, sie nicht einander dichotomisch entgegensetzen, sondern beide als „spannungsreiche Einheit“ zu denken.

Im Titel von Teil IV. „Heidegger und ‚die Fremden‘“ stehen „die Fremden“ in Anführungszeichen, um anzuzeigen, dass Fremdheit kein Wesensmerkmal von Menschen ist, sondern dass es sich bei ihrer Kennzeichnung als „Fremde“ um eine von anderen vorgenommene Zuschreibung handelt.<sup>25</sup> Mit Bezug auf die von Jonas gestellte Frage: „Fühlt ihr nicht den tief heidnischen Charakter von Heideggers Denken?“ geht Michael Bongardt den „Stationen eines schwierigen Verhältnisses“ nach. Dabei hebt er zum einen Heideggers „ethischen Nihilismus“ hervor; zum anderen, dass Jonas mit seiner Kritik an Heidegger ein nicht zu versöhnendes „Entweder / Oder“ in den Raum stellt, – „die Entscheidung zwischen einer fatalistischen

<sup>25</sup>Vgl. den Titel des Textes von Jean-François Lyotard: Heidegger et „les juifs“. Paris 1988. Dt. Heidegger und „die Juden“. Wien 2005.

oder libertinistischen Gleichgültigkeit gegenüber dem Geschehenden, auch gegenüber dem von Menschen verursachten Leiden und Sterben, und der Wertschätzung alles Lebendigen, das in die Verantwortung ruft.“ Im Beitrag „Identitär / Identität denken. Heidegger, Jonas und die Migrationsdebatte“ diskutiert Roman Seidel im ersten Abschnitt „I. Ambiguität der Kritik. Die Heidegger-Kontroverse und der (Anti)-Antisemitismus“ einerseits die Notwendigkeit der Kritik an Heideggers denkerischer Verstrickung mit Nationalsozialismus und Antisemitismus und andererseits die Ambivalenzen und Probleme, die sich aus bestimmten Ansätzen der Kritik mit Blick auf den Umgang mit dem Eigenen und Fremden auch für die aktuelle Migrationsdebatte ergeben können. Im zweiten Abschnitt „II. Identität denken. Mit Jonas Heidegger weiter-denken“ schlägt er einen von Hans Jonas ausgehenden und auf Heidegger verweisenden philosophischen Zugang zum Begriff des Eignen vor, der zum Fremden hin notwendig offen ist.

Teil V. enthält Bilddokumente sowie einen Text der Künstlerin Christiane B. Bethke zum Kunstprojekt „AugenBlickmal“, das sie 2017/18 zusammen mit einer Gruppe von Schülerinnen und Schülern der Hans-Jonas-Gesamtschule Neuwerk in Mönchengladbach durchgeführt hat. Auf der Straße sprachen sie Passanten an und baten diese, ein Augenblicks-Portrait von einer anderen Person zu zeichnen, – aber sozusagen mit verkehrtem Blick, indem die zeichnende Person die Leinwand vor die eigene Brust hielt, so dass die entstehende Zeichnung für sie selbst nicht zu sehen war. Anschließend sollte die portraitierte Person jeweils ihrerseits die / den zuerst Zeichnenden konterfeien. Die auf den eigenen Körper gerichteten, suchenden Bewegungen des Zeichenstifts wurden so zur Spur einer neugierigen Erkundung des Anderen gegenüber dem eigenen Selbst. Das Projekt – nach dem Konzept der von Christiane B. Bethke entwickelten mobilen Kunstwerkstatt „ArtStation on Tour“<sup>26</sup> – wurde am 19.01.2018 im Rahmen einer Ausstellung in der Citykirche in Mönchengladbach mit der Raum-Dia-Installation „AugenBlickmal – Das Fremde und das Eigene“ präsentiert.

Die Beiträge des vorliegenden Bandes gehen größtenteils auf Vorträge zurück, die im Januar 2018 bei einer von der Hans Jonas Gesellschaft e. V. in Kooperation mit dem Fachbereich Sozialwesen der Hochschule Niederrhein durchgeführten Tagung gehalten wurden.<sup>27</sup> Auch das Kunstprojekt „AugenBlickmal“ wurde im Rah-

---

<sup>26</sup>Kunstwerkstatt „ArtStation on Tour“: <http://www.artstation-on-tour.com/> (zuletzt abgerufen am 09.06.2025).

<sup>27</sup>Nicht enthalten sind zwei bereits andernorts veröffentlichte Beiträge: 1) Ein Beitrag von Prof. Dr. Jürgen Nielsen-Sikora, der auf seinem Eröffnungsvortrag zur Tagung sowie auf dem biographischen Teil seiner Monographie Hans Jonas. Für Freiheit und Verantwortung, Darmstadt 2017 basiert, ist in erweiterter Form erschienen als Jürgen Nielsen-Sikora: Intellektuelle Biographie. In Michael Bongardt, Holger Burckhart, John-Stewart Gordon, Jürgen Nielsen-Sikora: Hans Jonas-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart (J.B. Metzler) 2021, S. 3–16. 2) Der Beitrag von Prof. em. Dr. Dr. h.c. Bernhard Waldenfels, der in seinem Tagungsvortrag die Verantwortungsethik von Hans Jonas mit seiner Phänomenologie des Fremden und der Responsivität konfrontierte, erschie-

men der Tagung vorgestellt, die unter dem Titel „Identität und Verantwortung in der Welt von heute. Kritische Reflexion des Eigenen und Fremden im Anschluss an Hans Jonas“ vom 19.–20.01.2018 in Mönchengladbach stattfand.<sup>28</sup> Auf dem Programm standen außerdem zwei öffentliche Diskussionsveranstaltungen: Bei einer Podiumsdiskussion im Mönchengladbacher Museum Abteiberg zum Thema „Fremde: Risiko oder Chance?“, moderiert von dem langjährigen Vorsitzenden der Hans Jonas Gesellschaft Dr. Ralf Seidel, wirkten mit: Michael Grosse, Generalintendant des Theaters Krefeld und Mönchengladbach; Karima Hajou-Fischer, M.A., Islamwissenschaftlerin und Lehrerin in Köln; Ina Klein, Schulleiterin der Hans Jonas Gesamtschule Neuwerk, Mönchengladbach; Prof. Dr. Beate Küpper, Professorin für Soziale Arbeit in Gruppen und Konfliktsituationen, Hochschule Niederrhein; Susanne Titz, M.A., Direktorin des Städtischen Museums Abteiberg, Mönchengladbach. Bei einer Abschlussdiskussion im Anschluss an einen Vortrag von Prof. Dr. Günter Krings, MdB, Parlamentarischer Staatssekretär beim Bundesminister des Innern, unter dem Titel „Migration und Integration als Herausforderung unserer Gesellschaft“ wurden insbesondere bildungspolitische Fragen diskutiert.

Für die finanzielle Unterstützung der Tagung sowie der vorliegenden Publikation danken wir der Sparkasse Mönchengladbach, dem Landschaftsverband Rheinland und dem Rotary-Club Mönchengladbach-Gero; außerdem danken wir John Jonas für die freundliche Unterstützung der Publikation, worüber wir uns ganz besonders freuen. Dem Walhalla u. Praetoria Verlag gilt unser Dank für die Erlaubnis, den Text von Lore Jonas aus dem Regensburger Almanach 1989 einschließlich des Bildmaterials zu verwenden; dem C.C.Buchner Verlag für die Erlaubnis zum Wiederabdruck des Textes von Christian Thies.<sup>29</sup> Ein herzlicher Dank geht an Annika Weisenburger für die Bearbeitung des Textes von Lore Jonas. Prof. Dr. Michael Bongardt und Prof. Dr. Holger Burckhart danken wir schließlich für die Aufnahme des Bandes in die von ihnen herausgegebene Hans Jonas-Reihe beim Logos Verlag Berlin.

Die Herausgeber

Bochum / Berlin, im Juni 2025

---

nen als Bernhard Waldenfels: Fremde Zukunft und Ansprüche künftiger Generationen. In: Ders.: Globalität, Lokalität, Digitalität. Herausforderungen der Phänomenologie. Frankfurt a. M. 2022, S. 227–251. Erstveröffentlichung unter dem Titel: Antworten auf Ansprüche Nachkommender. In: *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*. Vol. 5, No. 2 (2017), S. 19–45.

<sup>28</sup>Das Programm der Tagung ist unter folgendem Link der Webseite der Hans Jonas Gesellschaft einsehbar: Hans Jonas Gesellschaft, „Tagung im Januar 2018: ‚Identität und Verantwortung in der Welt von heute‘“, <https://hansjonas.de/2018/02/01/stand-hans-jonas-symposium-2018/> (zuletzt abgerufen am 09.06.2025).

<sup>29</sup>Erstveröffentlichung in: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik*. Heft 2, 40. Jg. (2018), S. 9–13.





## **Teil I.**

### **Fremd in der Heimat, Heimat in der Fremde**



# Hans Jonas in Mönchengladbach. Erinnerungen – Begegnungen – Spuren

Ralf Seidel / Roman Seidel

„Wir müssen mehr den Ozean vor uns als uns vor dem Ozean schützen. Wir sind der Natur gefährlicher geworden, als sie es jemals war. Am gefährlichsten sind wir uns selbst geworden, und das durch die bewundernswertesten Leistungen menschlicher Dingbeherrschung. Wir sind die Gefahr, von der wir jetzt umrungen sind, mit der wir hinfort ringen müssen.“<sup>1</sup>

---

Eine kritische und auch heute immer noch aktuelle Zeitdiagnose, die Hans Jonas bei seiner Friedenspreisrede 1987 äußerte. Wer so spricht, könnte man meinen, muss ein zukunftscheuer und wohl auch pessimistischer Mensch sein. Nicht selten ist Jonas in diesem Sinne missverstanden worden. Doch wer ihn kannte, der erlebte einen im Denken und in seinen Begegnungen stets dem Leben und der Zukunft zugewandten Menschen.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup>Jonas (1987), S. 9.

<sup>2</sup>Vor knapp 30 Jahren haben wir auf Einladung der Gladbach Bank ein Buch über den Lebens- und Denkweg von Hans Jonas für die Reihe Zeugen Städtischer Vergangenheit verfasst, der zudem erstmals Jonas' Abitursaufsatz sowie die feierlichen Empfänge in seiner Geburtsstadt zum Anlass des Friedenspreises (1987) und seiner Ehrenbürgerschaft (1989) dokumentierte, Seidel / Seidel (1997). Seither sind einige wichtige Publikationen, die das Leben von Hans Jonas erhellen, entstanden. Zu nennen sind hier insbesondere drei Monographien: Die *Erinnerungen* von Hans Jonas, in denen er lebendig und detailreich über sein Leben Auskunft gibt, Jonas (2003). Im selben Jahr erschien der Essay vom Herausgeber der *Erinnerungen*, Wiese (2003). Jürgen Nielsen-Sikora hat 2017 eine u. a. auf Archiv-Recherchen basierende Biographie als Teil seiner Monographie über Hans Jonas publiziert. Ursprünglich sollte an dieser Stelle ein von ihm für diesen Band verfasster Beitrag mit dem Titel „Hans Jonas in Mönchengladbach“ stehen, der in abgewandelter und erweiterter Form auch im Hans Jonas Handbuch erschien, Nielsen-Sikora (2021). Da es für die Wiederverwendung des Artikels nicht zu einer Einigung mit dem Springer Verlag kam, mussten wir leider kurzfristig auf diesen Beitrag verzichten. Für den Teil I dieses Bands entstand dadurch eine Lücke, die wir nicht ohne weiteres mit einem so quellenreichen Portrait von Jonas und seinem Verhältnis zu seiner Geburtsstadt füllen konnten, wie es der Beitrag von Nielsen-Sikora vermocht hätte. Um diesen Verlust etwas auszugleichen, haben wir kurzerhand entschieden, einen eher erzählenden Beitrag zu verfassen und durch eine Reihe von Zitaten, insbesondere aus den *Erinnerungen*, Jonas selbst zu Wort kommen zu lassen. Zudem flossen Erkenntnisse aus den Arbeiten von Wiese und Nielsen-Sikora sowie eigene Erinnerungen an Begegnungen mit Jonas in den Beitrag ein.

Was Hans Jonas als Person auszeichnete, war nicht nur seine umfassende geistesgeschichtliche und naturwissenschaftliche Bildung sowie seine intellektuelle Originalität, sondern vor allem sein stets aufs Neue begeistertes Hinsehen auf die „Wunder dieser Welt“. Er erkannte sie im Mikrokosmos, etwa dem Metabolismus auf Zellebene, ebenso wie in der belebten Natur des Planeten als Ganzem oder im Dasein des Menschen, im je Einzelnen. „Wenn sich wundern der Anfang der Philosophie ist“, daran erinnerte seine Frau Lore immer wieder,

„so war dies bei meinem Mann sehr ausgeprägt. Er besaß, möchte ich fast sagen, eine Naivität, die es ihm erlaubte, die Dinge neu anzusehen, so als hätte sie nie jemand zuvor betrachtet. [...] Er betrachtete die Welt mit neuen erstaunten Augen und war von dem tapferen Gehversuch seines anderthalbjährigen Enkels ebenso begeistert wie von dem großartigen Sonnenuntergang bei uns im Garten oder über die herrliche Poesie der großen Dichter, von denen er viele bis in sein hohes Alter auswendig zitieren konnte.“<sup>3</sup>

Dieses Hinsehen war bei Hans Jonas stets von einer lebensbejahenden Haltung begleitet: „Sieh hin und du weißt!“<sup>4</sup> schreibt er im *Prinzip Verantwortung* und weist damit darauf hin, dass der unbedingte Wille des Lebendigen, leben zu wollen, in seinem Lebensvollzug erkennbar und für all diejenigen, die bereit sind, das lebendige Gegenüber anzusehen, unmittelbar einsichtig ist. Zugleich ist damit ein Anspruch auf Fürsorge für den Anderen, den/die Fremden verbunden.

Jonas' Haltung auch gegenüber eigenen Fremdheits- und Entfremdungserfahrungen prägten nicht nur seine Biografie, sondern auch sein Denken und sein Auftreten.<sup>5</sup> Er äußerte sich klar und entschieden. Sein Urteilen ließ sich von den Wendungen des Zeitgeists kaum berühren. Er sah hin, nahm wahr, was für ihn wichtig war, aber blieb dabei unabhängig gegenüber den Moden seines Faches. Gegenüber den Strömungen der Politik hatte er eine klare Meinung. Kraftvoll und bilderreich war seine Sprache. Sie schien geprägt durch den Blick dessen, der einmal bildender Künstler werden wollte. Jonas vereinte die Kunst des Denkens mit der des Erzählens. In seinen philosophischen Schriften, seinen Vorträgen entfaltete er stets ein Narrativ, das seine Leserinnen und Zuhörer beim Nachvollziehen seines Philosophierens leitet. Wer ihn kannte, wird ganz besonders diese ihm eigene Form der Rede, dieses Durch-ihn-angesprochen-Sein im Gedächtnis haben. Nicht zuletzt legen auch Jonas' zu seinem 100. Geburtstag erschienen Erinnerungen darüber Zeug-

---

<sup>3</sup>Vgl. Geleitwort, in Jonas (2003), S. 7. Auch in persönlichen Gesprächen erwähnte Lore Jonas diese Eigenschaft oft, wenn das Gespräch auf ihren Mann kam.

<sup>4</sup>Jonas (1979), S. 234.

<sup>5</sup>Zur These des reziproken Zusammenhangs zwischen Biographie und Denken bei Hans Jonas, siehe Einleitung in Nielsen-Sikora (2017), S. 9–16.

nis ab, auch sie basieren auf Gesprächen, aufgezeichnet wenige Jahre vor seinem Tod.<sup>6</sup>

Auf den folgenden Seiten wollen wir einige von Jonas' Erinnerungen an seine Kindheit und Jugend in Mönchengladbach und an die Begegnungen mit Menschen, die ihn in dieser Zeit prägten, zusammenführen, um einige unsere eigenen Erinnerungen an Begegnungen mit Hans Jonas und seiner Familie ergänzen und Facetten des Nachwirkens von Hans Jonas in seiner Geburtsstadt beschreiben.<sup>7</sup>

## Kindheit, Jugend, Emigration

Wenn Hans Jonas, der am 10. Mai 1903 in der Gladbacher Bahnhofstrasse 108 – an der heutigen Bismackstraße, Ecke Regentenstrasse – zur Welt kam,<sup>8</sup> von seiner Kindheit berichtete, begann er meist damit, ein liebevolles und zugleich differenziertes Bild von seinen Eltern zu zeichnen. Er beschrieb dann sein Elternhaus als ein jüdisches Bürgerhaus, der Vater Gustav Jonas (1864-1938), als ältester von zehn Geschwistern schon früh in den Betrieb seines Vater Herz Jonas eingetreten, wäre selbst gerne an die Universität gegangen, doch fühlte er sich verpflichtet für seine Geschwister zu sorgen, darunter drei Schwestern, die mit Mitgift versorgt werden mussten. Erst spät konnte er selbst heiraten und eine Familie gründen. Dieses pflichtbewusste Leben und der Verzicht für Beruf und Familie, den sein Vater auf sich nahm und ihm vorlebte, beeindruckte den jungen Hans Jonas sehr. Gustav Jonas war, so erinnerte sich Hans Jonas,

„ein kleiner kurzbeiniger Mann, der mit energischen Schritten ging, mit seinem Spazierstock jeden Mittag nach Hause kam, sich eine halbe Stunde hinlegte und dann wieder zurück in die Fabrik [ging], übrigens meist zu Fuß, erst sehr spät schafften wir uns ein Auto an in den letzten Jahren vor den 30ern [...] Er war ein etwas strengerer Vater, der aber im Grunde genommen ein sehr liebender und auch sogar weicher Mensch war, aber mit einer gewissen Neigung zum Jähzorn, vor dem wir Kinder zitterten, doch der verflog sehr schnell.“<sup>9</sup>

<sup>6</sup>Jonas (2003). Es handelt sich um Gespräche, die Jonas mit der Münchner Literaturwissenschaftlerin und Buchhändlerin Rachel Salamander und ihrem Mann Stephan Sattler, die ihn 1983 während seiner Eric-Voegelin Gastprofessur an der LMU kennengelernt hatten. Zum Zustandekommen der Gespräche und der auf diesen basierenden *Erinnerungen* sowie Jonas als Erzähler, s. ebd. 11–21 (Vorwort Rachel Salamander) und 387–425 (Nachwort Christian Wiese).

<sup>7</sup>Zu Jonas' Erinnerungen an seine Kindheit und Jugend in Mönchengladbach siehe Jonas (2003), 25–78; Nielsen-Sikora (2017), S. 9–43; Nielsen-Sikora (2021), S. 3–6. Zu Jonas' Bezug zu Mönchengladbach, insbesondere seit dem Friedenspreis 1987, s. Seidel / Seidel (1997), S. 33–36.

<sup>8</sup>Siehe Geburtsurkunde Hans Jonas in: Leo Baeck Institute, Hans and Eleonore Jonas Collection (AR 25645), Series I: Personal Papers, 1917–2003; Official Documents, 1936–1965, File — Box: 1, Folder; Digitalisat abrufbar unter [https://archives.cjh.org/repositories/5/archival\\_objects/961812](https://archives.cjh.org/repositories/5/archival_objects/961812) (zuletzt abgerufen am 09.10.2025).

<sup>9</sup>Scheller (1989).

Seine Mutter Rosa (1875–1942, geb. Horowitz), die der damals 36-jährige Gustav Jonas am 4.12.1900 ehelichte, beschrieb Hans Jonas als äußerst liebende Person, die durch seine Kindheit leuchtete. Mit ihrer zarten mädchenhaften Figur sei sie, so berichtete er, von ganz anderem Gemüt als der Vater gewesen. „Sie litt sehr an den Ungerechtigkeiten und dem Übel in der Welt, fühlte mit fremdem Unglück, Elend und Armut und versuchte unaufhörlich zu helfen. Sie war eine gefühlsmäßig zarte und liebende Person.“<sup>10</sup>

Die Familie Jonas war kurz vor der Jahrhundertwende von Borken in Westfalen nach Mönchengladbach gezogen. Der Vater, ein Textilfabrikant, hatte die Produktion umgestellt und „der Mechanisierung wegen“ in der Stadt der aufblühenden Textilindustrie einen geeigneten Standort gefunden. Der wirtschaftliche Erfolg des Unternehmens erlaubte es der Familie schon bald, eine Villa in der Mozartstraße, gegenüber der Kaiser-Friedrich-Halle zu erbauen, die im September 1910 bezogen wurde. Über eigene Erlebnisse in seiner frühen Kindheit berichtete Jonas nicht viel, die Erzählungen setzten meist in seiner Oberschulzeit ein. Von der Mozartstraße aus legte Hans Jonas regelmäßig den ca. 1 km langen Fußweg zum Abteiberg beim Gladbacher Münster, dem historischen Stadtkern, ins Stiftisch-Humanistische Gymnasium zurück, wo er, wie er Jahrzehnte später erzählte, „keuchend und nicht selten zu spät den Klassenraum erreichend“ bis zu seinem Abitur im Jahre 1921 die Schulbank drückte.<sup>11</sup>

Auch sein zwei Jahre älterer Bruder Ludwig besuchte zunächst das gleiche Gymnasium, doch als Hans Jonas dort als Sextaner eingeschult wurde, konnte dieser aufgrund einer chronischen Knochenkrankheit den Schulunterricht nicht mehr besuchen. Für Abhilfe sorgte der im März 1912 gerade erst zum Direktor des Gymnasiums ernannte Prof. Wilhelm Schurz, der eine Reihe pädagogischer Reformen sowie – durch die Eröffnung eines realgymnasialen Zweigs – eine Erweiterung der Schule bewirken sollte.<sup>12</sup> Er schlug der Familie Jonas vor, einen älteren Schüler als Hauslehrer für Ludwig zu engagieren.<sup>13</sup> So stieß Rudi Vitus zur Familie Jonas und blieb ihr verbunden, auch als seine Hauslehrertätigkeit nach vier Jahren ein jähes Ende nahm. Im Jahre 1916 nämlich starb Ludwig an den Folgen eines Sturzes im Haus, den er aufgrund seiner Krankheit nicht mehr abfedern konnte. Die Familie Jonas hatte aber unterdessen ein so enges Verhältnis zu Rudi Vitus aufgebaut, dass sie ihn nach eigenen Angaben wie einen eigenen Sohn behandelten und beim Studium der katholischen Theologie auch finanziell unterstützten.

Später wurde Rudi Vitus Pfarrer in Mönchengladbach. Hans Jonas hielt auch über den Zweiten Weltkrieg hinaus brieflich den Kontakt zu ihm, seinem wichtigsten Freund und Gastgeber in seiner Heimatstadt, für Jonas war Mönchengladbach mit-

---

<sup>10</sup>Ebd.

<sup>11</sup>Zitiert nach Willems (1987).

<sup>12</sup>Vgl. Bergemann / Stapper (2016), S. 14.

<sup>13</sup>Vgl. Nielsen-Sikora (2017), S. 31.

hin Vitusstadt in besonderem Sinne.<sup>14</sup> Umgekehrt freute sich auch Vitus stets auf den Besuch von Hans und Lore. Auf die Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels an seinen Freund und dessen anschließend geplanten Besuch in Mönchengladbach angesprochen, so erinnert sich Ralf Seidel, rief Vitus erfreut: „Wenn der Hans kommt, dann philosophieren wir, dass die Balken krachen.“

Der Tod von Ludwig war eine Zäsur. Der junge Hans Jonas hegte eine innige Zuneigung zu seinem großen Bruder und hatte sich in seiner kindlichen Gedankenwelt ausgemalt, wie er erst ein Heilmittel für dessen Krankheit erfinden und anschließend mit seinem geheilten Bruder den Weltraum erobern würde.<sup>15</sup> Beschrieb Jonas seine Kindheit und Jugend vor dem Ersten Weltkrieg noch als ein wohlbehütetes Leben in angesehener gesellschaftlicher Stellung, so war die Atmosphäre im Hause Jonas nach Ludwigs tödlichem Unfall zunächst vor allem durch die „teilweise Abwesenheit meiner Mutter“ geprägt. Die ohnehin zur Melancholie neigende Rosa Jonas, deren Sorge um ihr ältestes Kind für sie zu einer Art Lebensaufgabe geworden war, stürzte in eine schwere Depression, aus der sie erst allmählich und mit Hilfe der Musik, wie Hans Jonas später erzählte, wieder auftauchte. Hans' jüngerer Bruder Georg litt schwer unter dieser mütterlichen Abwesenheit, während Hans Jonas selbst sich mehr und mehr außerhalb des Elternhauses orientierte.

Doch auch jenseits der Mozartstraße war seit Ausbruch des Ersten Weltkrieges die behütete Jugend bereits ins Wanken geraten. Jonas berichtet, wie sein zunächst naives Bewusstsein für das weltpolitische Geschehen mit dem 1. August 1914 voller Erwartung einsetzte:

„Mit der dem Kinde eigenen Dummheit hatte ich das Gefühl, daß nun endlich etwas geschah. Bis dahin war ich unter bevorzugten Bedingungen aufgewachsen, in einem Land, das seit Jahrzehnten nur Frieden gekannt hatte, das wirtschaftlich blühte, als Kind eines Hauses, das gut gestellt war, wo der Vater ein geachteter Fabrikant und ein anerkanntes Mitglied der jüdischen Gemeinde war, wo man in den großen Ferien immer mit riesigen Koffern an die Nordsee fuhr und glaubte, das werde immer so weitergehen. Mit jedem Jahr kommt man dem Ziele näher, erwachsen zu sein. Man wird zwar vielleicht nicht dasselbe tun wie der Vater, aber es wird im wesentlichen alles beim alten bleiben – nämlich im Zustand der äußeren Welt und in der Sicherheit, mit der man darin eingebettet ist. Irgend so ein Gefühl hatte ich, denn ich erinnere mich noch heute mit einer gewissen Scham an das Gefühl des Bedauerns, das ich hatte, weil es mir versagt blieb, in einer großen Zeit zu leben, in der man Heldentum zeigen konnte, in der es Siege gab, eventuell auch Niederlagen, in der jedenfalls etwas Bedeutendes geschah, an dem ich hätte teilnehmen oder sogar eine Rolle spielen können, und wenn eine

<sup>14</sup>Vitusstadt ist ein Beiname für Mönchengladbach, der auf den Stadtheiligen St. Vitus zurückgeht.

<sup>15</sup>Jonas (2003), S. 76f.



Rolle, dann natürlich eine Heldenrolle, eventuell sogar eine Opferrolle – ich mußte nicht ungeschoren dabei wegkommen. Aber es sollte etwas los sein.“<sup>16</sup>

Dass etwas los war, merkte Jonas sehr schnell, als in jenem heißen Augusstsommer die Infanterieeinheiten auf ihrem Marsch nach Lüttich auch durch Gladbach zogen, wo sie auch in Privathäusern – zwei von ihnen im Hause Jonas – einquartiert wurden.<sup>17</sup> Das erste spürbare Anzeichen, dass der Krieg die Verhältnisse aus dem Lot brachte, traf Hans Jonas buchstäblich als schallende Ohrfeige:

„Aber ich ging wie gewöhnlich am Nachmittag zur städtischen Badeanstalt, in der ich vor nicht langer Zeit den Freischwimmer gemacht hatte. Als ich ankam, war das ganze Gelände in eine Auffangstelle für durchziehende Truppen umgewandelt worden, und der Direktor der Badeanstalt, der mich mit Badezeug und Badehose unterm Arm kommen sah, fragte: »Was willst du hier!« »Ich will schwimmen!« Darauf bekam ich eine gewaltige Ohrfeige, eine Maulschelle sozusagen. »Mach, daß du hier wegkommst! Wir haben hier anderes zu tun!« Das war der Kriegsanfang. Es schmerzte, es war ernst, ich bekam eine ungeheure Ohrfeige.“<sup>18</sup>

Durch weitere Denkanstöße ins Grübeln geraten hinterfragte der junge Jonas das Mitschwimmen im Strom der patriotischen Kriegsbegeisterung immer grundsätzlicher. Eine eindruckliche Anekdote von einer Begegnung mit einem jüdischen Ladenbesitzer, der ihn mit seiner spontanen Allegorie eine kriegskritische Position vor Augen führte, beschreibt er in seinen Erinnerungen:

„Ich selbst habe zu meinem Schock bei folgender Gelegenheit zum ersten Mal gehört, daß mit den deutschen Kriegszielen etwas nicht in Ordnung war: Die schon etwas älteren Gymnasiasten wurden – für Kriegsanleihen, die ja im Laufe der Jahre immer häufiger wurden – ausgesandt, um als Werber in Häuser und Geschäfte zu gehen und die Männer zu überzeugen, Kriegsanleihen zu zeichnen. Bei einem solchen Gang kam ich zu einem jüdischen kleinen Geschäftsmann, der offenbar nicht zu der ursprünglich deutsch-jüdischen Gemeinde gehörte, sondern aus dem Osten zugewandert war. Er sprach deutsch, aber eben nicht wie ein gebürtiger Deutscher. Ich nehme an, daß er aus Polen stammte. Ich habe auch wieder vergessen, was für eine Art Geschäft es war, eine Fleischerei oder irgendein anderes kleines Geschäft, jedenfalls

---

<sup>16</sup>Ebd., S. 26f.

<sup>17</sup>Ebd., S. 27.

<sup>18</sup>Ebd., S. 28. Bei der Badeanstalt handelte es sich höchstwahrscheinlich um das 1889 eröffnete Kaiserbad auf der damaligen Viktoriastäße (Kreuzung Stepgesstraße / Lüpertzenderstraße). Vgl. [https://rp-online.de/nrw/staedte/moenchengladbach/ein-erquickend-frisches-bad\\_aid-13490447](https://rp-online.de/nrw/staedte/moenchengladbach/ein-erquickend-frisches-bad_aid-13490447) (zuletzt abgerufen am 09.10.2025).

eine kleine Existenz. Jeder sollte ja irgendwelche Opfer bringen. Also kam ich zu ihm, nicht weil er Jude war, sondern einfach, weil ich bestimmte Straßen in dieser Gegend zugeteilt bekommen hatte. Ich sagte ihm, daß mich die Schule schickte, hatte wohl auch irgendeine Art Ausweis bei mir und erklärte ihm, wie wichtig es sei, daß man jetzt unsere kämpfenden Brüder mit einer erneuten Kriegsanleihe unterstützte. Da sagte er zu mir in seinem etwas gebrochenen Deutsch: »Nix von mir, nix von mir!« Als ich fragte: »Warum denn nicht?«, zog er eine Münze aus der Tasche, zeigte mir die eine Seite und fragte: »Was ist das für a Vogel?« Da habe ich gesagt: »Ein Adler.« »Nu, was ist der Adler für a Vogel?« Darauf ging ich in seine Falle und sagte: »Ein Raubvogel.« Sagt er: »Richtig, a Raubvogel isses. Raffen wolln'se, haben wolln'se, das Land wolln'se haben, dafür kriegst kein Geld von mir.« Ich kam nachdenklich von dem Besuch nach Hause. Irgend etwas daran leuchtete mir ein, und ich war auch nicht ganz unvorbereitet, nur hatte ich es noch nie in solch dünnen, klaren Worten ausgesprochen gehört. Das war etwa 1917, als uns in der Schule noch die ehrgeizigen Kriegsziele erklärt wurden.“<sup>19</sup>

Auch wenn Vater Gustav Jonas zunächst von der Richtigkeit des Krieges und der besonderen Rolle Deutschlands in Europa überzeugt war, so war auch in der Familie die Begeisterung keineswegs einhellig. Mutter Rosa „beklagte [...] schon im Voraus jeden Tod, die Verwundungen, Verkrüppelungen und alles, was mit dem Krieg verbunden war. Nicht aus einem theoretischen, grundsätzlichen Pazifismus heraus, sondern einfach aus Mitleid, aus überströmender Menschlichkeit.“ Als besonderes Vorbild in Sachen Kriegsskepsis hebt Hans Jonas den älteren Bruder seiner Mutter, Onkel Leo, hervor, den er für seine breite Bildung und Klugheit bewunderte und der ihn wie beiläufig mit anspruchsvoller Lektüre versorgte.<sup>20</sup> Jonas berichtet vom in Düsseldorf als Arzt praktizierenden Onkel, dass er der Kriegspropaganda von Anfang an misstraut habe und „die ganze Trunkenheit nicht mitmachte“, weshalb er u. a. eine Schweizer Zeitung bezog, um eine neutralere Berichterstattung verfolgen zu können.<sup>21</sup>

Trotz seines anfänglich unverblühten Patriotismus war Jonas also letztlich bereits empfänglich für kritische Perspektiven, die auch sein eigenes Nachdenken über den Krieg beeinflussten. So berichtet er eindrucklich, wie er seine Bedenken im Schulunterricht in der Untersekunda auch erstmals öffentlich zum Ausdruck brachte:

„Unser Lateinlehrer, der alte Ordinarius Professor Ernst Brasse, der uns von der Sexta an betreut hatte, hatte den Brauch eingeführt, sei-

<sup>19</sup>Jonas (2003), S. 47f.

<sup>20</sup>Jonas erinnerte sich, dass er Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* wohl auch von seinem Onkel Leo als Reclam-Ausgabe erhalten hatte, vgl. ebd., S. 69.

<sup>21</sup>Ebd., S. 31f.

ner Klasse jeden Tag zu Beginn die Frage zu stellen: »Was gibt's Neues vom Kriegsschauplatz?« Und dann meldete sich jemand und berichtete etwas aus den letzten Nachrichten. Es wurde kurz darüber gesprochen, und dann fing der Unterricht an. An diesem betreffenden Tag zeigte mein Mitschüler Karl Porzelt auf und sagte: »Im Kanal ist ein englischer Truppentransporter torpediert worden.« »Ja«, sagte Brasse, ein netter Mann, aber großer Patriot, ein Alldeutscher, »ja, sehr gute Nachricht. Hoffentlich sind dabei recht viele ertrunken.« In diesem Moment regte sich etwas in mir. Ohne nachzudenken, zeigte ich auf – man mußte ja um Erlaubnis bitten, etwas zu sagen – und stotterte: »Darf man das denn eigentlich wünschen?« Da sah mich der gute Brasse einen Moment lang etwas verdutzt an und sagte dann: »Ach so, du meinst, das wäre nicht christlich?« Worauf ich antwortete »Ich meine nicht *menschlich*.« Darauf errötete der. Er merkte, daß er sich verhedderte, und wurde rot. Das werde ich nie vergessen.“<sup>22</sup>

Neben der humanistischen Stoßrichtung dieser Wortmeldung des Schülers Hans Jonas schwingt noch eine weitere Dimension mit, die er in der Rückfrage des Lehrer Brasse empfunden haben mag. Nämlich sich in dem aus Sicht des Lehrers vermutlich universell gemeinten Ausspruchs „Ach so, du meinst, das wäre nicht christlich?“ als einziger Jude in der Klasse nicht eingeschlossen zu fühlen. Seine in diesem Moment eingenommene Perspektive des Fremden erlaubte ihm, die partikuläre Perspektive des Lehrers zu entlarven und eine weit universellere Antwort entgegenzuhalten.

Jonas war das Gefühl der Differenz, des Fremdseins, des Nicht-ganz-dazu-Gehörens in seiner Schulzeit durchaus vertraut. Auch wenn es seinen Schulalltag nicht dominierte und er sich weitgehend im Klassenverband integriert fühlte, so erinnerte er sich an gelegentliche Bemerkungen von Mitschülern über seine jüdische Herkunft, die ihn verärgerten und mitunter Zornesanfälle bei ihm auslösten. Jonas erzählte, wie sein Sitznachbar seine Mitschüler vor dessen Temperament warnte: „Seid vorsichtig mit dem Hans Jonas, wenn ihr den kränkt, der haut gleich los.“<sup>23</sup> Durch dieses Reagieren und sich Behaupten entwickelte Jonas einen, wie er es nannte, „starken Abwehrstolz“, den er sich auch bis ins höhere Alter bewahrte und der zweifellos als eine Ursache sowohl seiner geistigen Resilienz als auch bisweilen seines denkerischen Eigensinns angesehen werden kann, der manchmal auch zu heftigen Konflikten mit fremden oder mit ihm nahestehenden Personen führen konnte. Er erkannte schnell, wenn er als Jude drohte ausgegrenzt zu werden, und war überzeugt, dass man sich das nicht gefallen lassen dürfe. Zugleich initiierte diese Erfah-

<sup>22</sup>Ebd., S. 48f. Für eine gelungene Darstellung des Schullebens am St. Humanistischen Gymnasiums in der Zeit des Ersten Weltkriegs s. Janßen (2014), S. 59–82.

<sup>23</sup>Scheller (1989). Als Sitznachbar nennt Jonas Karl Porzelt, Sohn des ersten Beigeordneten der Stadt Gladbach, den er auch in seinen Erinnerungen erwähnt, Jonas (2003), S. 48, S. 59.

rung, als Fremder, als Jude gelesen zu werden, auch eine intensive Beschäftigung mit seiner jüdischen Identität, die wiederum eine zentrale Rolle in der Herausbildung seiner Persönlichkeit und seines Denkens spielen sollte. In seinen Berichten von der weitverzweigten rheinisch-jüdischen Familie wird schnell die für seine Zeit und die gesellschaftliche Gruppe der assimilierten Juden nicht untypische Mischung aus deutschem Bildungsbürgertum und jüdischer Tradition deutlich. Seine Mutter, die als älteste Tochter des reformorientierten Krefelder Oberrabbiners Jakob Horowitz früh an Stelle ihrer verstorbenen Mutter die Haushaltsführung der Familie übernahm, sah sich im väterlichen Haus in dem Zwiespalt, einerseits aus repräsentativen Gründen in einem Rabbinerhaushalt die Speisegesetze streng zu befolgen, die ihr Vater andererseits selbst aufgrund seiner liberalen Einstellung nicht mehr so genau nahm. Nach der Hochzeit mit Gustav Jonas entschloss sie sich daher, in ihrer eigenen Familie nicht weiter den Schein zu wahren, sondern sich offen zu einem freieren Umgang mit religiösen Vorschriften zu bekennen. Dennoch wurden die hohen jüdischen Feiertage zelebriert, die in der Familie von großer Bedeutung waren, auch erhielten die Kinder jüdischen Religionsunterricht und lernten Hebräisch. Zu diesen wichtigen religiösen Festen gehörte auch Hans Jonas' Bar-Mizwa, deren Zeitpunkt auf ein Datum nur wenige Wochen nach dem Tod von Ludwig fiel:

„An meine Bar-Mizwa selbst kann ich mich gut erinnern, weil sie vom Tod überschattet war. Es sollte eine gemeinsame Bar-Mizwa-Feier für meinen Bruder und mich sein. Als mein Bruder soweit gewesen war, war er wohl in einem Krankenhaus oder in einem Sanatorium zu einer Behandlung. Die Sache mußte oft verschoben werden, so daß man beschloß, wir sollten das zusammen machen. Wir hatten auch gemeinsam Bar-Mizwa-Unterricht. Als er dann so plötzlich starb, war es eine traurige Bar-Mizwa, das Fest eines Hauses in Trauer. Es war natürlich alles, was an Gladbacher Familie da war, dazu eingeladen. Wir waren nicht nur in der Synagoge, sondern haben auch bei uns im Haus abends ein Festessen veranstaltet, und es wurden Gedichte gelesen. Vor allem meine fünf Jahre ältere Cousine Lisl Haas – eine jüngere Schwester von Erich Haas, der durch Bestechung rechtzeitig in die Wehrmacht gekommen war, um nicht die große Zeit zu versäumen, und der an der Front vom Tode Ludwigs erfuhr (ich weiß noch, wie er beim nächsten Urlaub meine Mutter in die Arme schloß und sagte: »Es tut mir so leid um Ludwig«), eine hochintelligente Frau und meine beste Freundin unter meinen weiblichen Verwandten – trug bei dieser Gelegenheit ein größeres Gedicht vor, in dem alles an komischen oder bemerkenswerten Dingen aus meinem Leben vorkam, die es zu berichten gab.“<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup>Jonas (2003), S. 45f.

Lisl Haas, zu der Jonas als Heranwachsender ein wenig aufschaute und eine innige Verbundenheit verspürte, wurde Fotografin und führte später ein eigenes Fotostudio in der Kaiserstraße. Sie war auch als Fotojournalistin und Theaterfotografin in Mönchengladbach tätig, bis sie 1938 ihr Studio aufgeben musste und nach Birmingham emigrierte, wo es ihr gelang, wieder als Fotografin Fuß zu fassen.<sup>25</sup> Hans Jonas blieb auch nach dem Krieg mit ihr in Verbindung, einige der schönsten Portraitaufnahmen von ihm aus den 1920er und 1950er Jahren stammen von ihr.

Hans Jonas' selbstbestimmte und selbstbewusste Haltung zu seiner jüdischen Identität und zur Rolle des Judentums in der Gesellschaft wurde nicht zuletzt durch Divergenzen in der Sache gefördert, die sich zwischen ihm und seinem Vater auftraten. Übt die Tüchtigkeit und das stets pflichtbewusste Handeln seines Vaters den, wie Hans Jonas selbst einmal sagte, wohl größten erzieherischen Einfluss auf ihn aus, so war er von dessen Grundeinstellung die jüdische Emanzipation betreffend ganz und gar nicht überzeugt. Gustav Jonas leugnete keineswegs seine jüdische Identität und war auch zwischenzeitlich im Vorstand der Synagogengemeinde München-Gladbach aktiv, doch war er als langjähriger Vorsitzender des Centralvereins Deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens (Ortsgruppe Gladbach-Rheydt-Odenkirchen) der Ansicht, dass eine Emanzipation der deutschen Juden und die Vorbeugung gegen antisemitische Ressentiments vor allem durch Assimilation an die mehrheitlich nicht-jüdische Gesellschaft und durch eine Verbindung von Deutschtum und Judentum zu erreichen sei.<sup>26</sup> Hans Jonas vertrat demgegenüber die Ansicht, dass nur ein auch nach außen vertretenes jüdisches Selbstbewusstsein und gerade nicht die Assimilation die Bewahrung des Judentums ermöglichen können. Eine Einstellung, die ihn schließlich zum Zionismus führte.

Der Weg dorthin ging also einher mit einer allmählichen Emanzipation vom Elternhaus. Durch den Tod seines Bruders, die in Melancholie versunkene, „abwesende“ Mutter und den in intellektuellen Fragen nicht mehr ungebrochen als Vorbild wirkenden Vater sah Jonas sich aufgefordert, seine eigene geistige Weiterentwicklung selbst in die Hand zu nehmen und sich außerhalb des Elternhauses umzusetzen. Er begann, Malunterricht bei dem Gladbacher Künstler Karl Cohen zu nehmen, was in ihm zunächst den Wunsch entstehen ließ, bildender Künstler zu werden. Bei Cohen lernte er zudem den Arbeiterdichter Heinrich Lersch (1889–1936) kennen, der 1916 gerade den angesehenen Heinrich-Kleist-Preis für Literatur erhalten hatte. Die Gedichte Lersch, ein Mönchengladbacher Kesselschmied und literarischer Autodidakt, waren weit über die Grenzen der Stadt bekannt und beeindruckten Jonas durch die seinerzeit teils kritische Thematisierung des Krieges.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup>Shulman (2010).

<sup>26</sup>Nielsen-Sikora (2021), S. 5f.

<sup>27</sup>Lersch's Hinwendung zum Nationalsozialismus und sein „Gelöbnis treuester Gefolgschaft“ für Hitler blieb Jonas offenbar verborgen. Vgl. Nielsen-Sikora (2017), S. 31–33.

Insgesamt begann Hans Jonas also mehr eigenständig zu lesen und – wie er es selbst ausdrückte – seinen Vater im Alter von 14–15 Jahren geistig zu überflügeln.

„In den späteren Schuljahren wurde ich mehr und mehr interessiert an philosophischen Fragen und las auf eigene Faust philosophische Bücher, es ergab sich da eine zufällige Auswahl. Bei uns im Hause stand eine Ausgabe von Schopenhauer, in der las ich etwas und ich las etwas von Kant, außerdem las ich Martin Buber, wir lernten im Griechisch Unterricht von Plato. Aber auch mein eigenes Denken wurde eben sehr intensiv in den Jahren nach der Pubertät und das löste sich dann von dem Interesse an den Kriegseignissen – ich spreche vom Ersten Weltkrieg – ab und [es bezog sich anschließend mehr] auf die Fragen von Gott und der Welt, die berühmten Fragen, was ist der Sinn der Welt, des Lebens, was ist das höchste Gut. Es verband sich das allerdings bei mir auch mit einem gewissen religiösen Forschen, ich wollte doch meine jüdische Erbschaft etwas besser kennen lernen, als der etwas elementare jüdische Religionsunterricht es mir vermittelt hatte und ich studierte die Bibel etwas auf eigene Faust, entdeckte da die Propheten Israels, die waren eine Große Inspiration für mich. Ich könnte fast sagen, dass zu einem gewissen Zeitpunkt die alttestamentlichen Propheten einerseits und die Kantische Ethik andererseits vielleicht die stärksten geistigen Kräfte waren für mich, das war eine Zeit der Gärung.“<sup>28</sup>

Gut 70 Jahre nach diesem Gärungsprozess fasste Hans Jonas in diesen, im Alter von 86 Jahren geäußerten Sätzen die wichtigsten Ingredienzien seiner geistigen Entwicklung in Mönchengladbach zusammen, die zum Grundrezept jenes philosophischen Ferments gehören, aus dem sich später sein denkerisches Schaffen speisen sollte. Da war zunächst die Auseinandersetzung mit den Propheten der Hebräischen Bibel, die er durch die Brille der modernen historisch-kritischen Forschung als in ihrer Zeit verortete Gestalten las, Mahner der menschlichen Schuld, die die Lebensabläufe ihrer Zeitgenossen mit ihren Verlautbarungen und Mahnungen störten, damit etwas riskierten, als Außenseiter dastanden. Diese Lektüre war für ihn der erste Anlass, sich vertieft mit der Bedeutung religiöser Traditionen – zunächst der jüdischen, aber auch der christlichen und nicht zuletzt der spätantiken Gnosis – und deren Auswirkungen auf das Denken zu befassen. Erste Frucht dieser jugendlichen Bibelstudien war, wie er in seinen Erinnerungen berichtet, eine leider verlorene 60-Seiten lange Abhandlung über die Ethik der Propheten, die er noch als Schüler verfasst hatte.<sup>29</sup> Von diesen prophetischen Mahnern schlug er schon früh eine Brücke zur Kant'schen Ethik, wie sie ihm zuerst in der *Grundlegung*

---

<sup>28</sup>Scheller (1989).

<sup>29</sup>Jonas (2003), S. 66.

zur *Metaphysik der Sitten* entgegentrat. Schon vom ersten Satz dieser Abhandlung – „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.“ – zeigte sich Jonas ungeheuer beeindruckt, sodass er ihn fortan als *das Donnerwort Kants* bezeichnete.

Während also die alttestamentlichen Propheten und Kant ihm letztlich den Weg in ein Studium der Theologie, Judaistik und vor allem der Philosophie wiesen, führte ihn die Lektüre Martin Bubers – insbesondere seine *Drei Reden über das Judentum* – zu einem Engagement für die Idee des Zionismus.<sup>30</sup> Dieses Engagement ging aber auch auf ganz praktische Beobachtungen zurück, nämlich der ansteigenden antisemitischen Stimmung im Zuge der Novemberrevolution von 1919 und des Spartakusaufstandes. Er sah, dass Juden vermehrt zu Sündenböcken für die Kriegsniederlage und die Revolutionswirren wurden: „Kurz und gut, bei mir entwickelte sich ein jüdisches Nationalbewußtsein, wonach wir nicht einfach deutsche Staatsbürger jüdischen Glaubens sondern eine Volksgruppe waren [...], [und die Überzeugung], daß die bisherige Argumentationsweise der Emanzipations- und Assimilationsbewegung versagt hatte [...].“<sup>31</sup> Diese Position führte zeitweise zu heftigen Spannungen zwischen Hans Jonas und seinem Vater, die sich aber nach einiger Zeit beruhigten. Jonas wollte sich bereits als Unterprimaner nicht nur theoretisch für die Zionistische Idee engagieren, sondern auch aktivistisch tätig werden. Als er erfuhr, dass ein gewisser Dr. Sally Löb, ein jüdisch-rheinischer Nervenarzt und Zionist, nach Mönchengladbach ziehen wollte, wurde er schon bei dessen Einzug bei ihm vorstellig und gründete mit ihm die erste zionistische Ortsgruppe Gladbach-Rheydt.<sup>32</sup> Man traf sich regelmäßig in Löbs Wohnung in der Schillerstraße, organisierte Vorträge oder sammelte Geld für den Landkauf in Palästina. Rückblickend stellt Jonas in diesem Zusammenhang durchaus selbstkritisch fest: „Um die arabische Bevölkerung hat sich damals in unserem zionistischen Kreis übrigens niemand den Kopf zerbrochen. [...] Wir waren der Ansicht, die Araber in Palästina würden schon irgendwie weiter dort leben können.“ Im Wesentlichen habe man „ihre Existenz großzügig ignoriert“.<sup>33</sup> Für Jonas war in jener Zeit die, wie er schon damals vorhersah, zunehmend bedrängte Lage der Juden in Europa und Deutschland der Grund, die Idee einer Heimstatt für das jüdische Volk in Palästina als Ausweg ernst zu nehmen, weshalb er sich auch in seiner Studentenzeit stets in zionistischen Vereinigungen betätigte und auf eine mögliche Auswanderung vorbereitete.

Im Jahr 1921 macht Hans Jonas am Stiftischen Humanistischen Gymnasium sein Abitur. In seinem Abituraufsatz im Fach Deutsch vom 24. Januar jenes Jahres lässt

---

<sup>30</sup>Zu Jonas' Zugang zum Zionismus vgl. auch Nielsen-Sikora (2017), S. 33–43; Wiese (2003).

<sup>31</sup>Jonas (2003), S. 70.

<sup>32</sup>Ebd., S. 72.

<sup>33</sup>Ebd., S. 76.

sich bereits Jonas' intellektuelle Begabung und seine Belesenheit deutlich erkennen. Die Aufgabenstellung lautete:

*Wie wähle ich meine Stellung zu dem Wort Goethes:  
Du sehnst Dich, weit hinaus zu wandern /  
Bereitest Dich zu raschem Flug /  
Dir selbst sei treu und treu den andern, /  
Dann ist die Enge weit genug.*

In seiner Ausführung setzt der Abiturient Jonas die Verse nicht nur gekonnt in ein Verhältnis mit Goethes *Faust*. Er beschreibt das im ersten Vers anklingende „Sehnen“ als einen dem Menschen innewohnenden „faustischen Drang“ und deutet diesen auch mit explizitem Bezug auf Schopenhauer als einen „faustisch-dionysischen Voluntarismus“. Dem setzt er schließlich mit Blick auf den dritten Vers die Kant-sche Pflichtenethik als „Kultivierung der Persönlichkeit“ entgegen:

„Diese Unerläßlichkeit der Arbeit an der eigenen Persönlichkeit können wir besonders deutlich an der knappsten und allgemeinsten Formulierung erkennen, die der ethischen Forderung wohl gegeben ist, an Kants kategorischem Imperativ, der in ganz eigenartiger Synthese gerade »die andern«, ja die ganze Menschheit in entscheidender Weise in sich einbezieht und doch zugleich das Maß für das sittliche Handeln das Individuum, in das handelnde Subjekt selbst verlegt. »Handle in jeden Augenblick so, daß du auch wollen kannst, daß deine Maxime zum allgemeinen Gesetz gehoben wird.« Zunächst ist es natürlich die Treue gegenüber den »andern«, ja gegenüber der Allgemeinheit überhaupt, die gefordert wird. Und doch liegt auch der erste Teil der Goetheschen Forderung, wenn auch latent, in dieser Fassung beschlossen. Denn wenn du selbst es bist, der das Gutachten darüber abzugeben hat, ob deine augenblickliche Handlungsweise zum allgemeinen Gesetz erhoben werden kann, so hat diese deine begutachtende Persönlichkeit eine ungeheure Verantwortung gegenüber der Allgemeinheit, und um sie zu dieser Verantwortlichkeit fähig zu machen, um sie nicht, wenn vielleicht auch in gutem Willen, in ihrem Richteramt verhängnisvolle Fehler machen zu lassen, mußt du sie ausbilden, mußt du sie zu ihrem schweren und verantwortungsvollen Beruf erziehen. [...] So setzt der kategorische Imperativ Kants, obwohl er wie kaum ein anderes Postulat sozialetisch ist, das heißt die Gemeinschaft in ihrer größten Ausdehnung in sich ein bezieht, doch die Pflege der eignen Persönlichkeit voraus.“<sup>34</sup>

<sup>34</sup>Jonas (1921), in: Seidel / Seidel (1997), S. 72f. Ein Scan des Abituraufsatzes ist abrufbar unter: <https://www.huma-gym.de/wp-content/uploads/Hans-Jonas-Abitur-Aufsatz.pdf> (zuletzt abgerufen am 09.10.2025).



Nicht nur zeigt sich hier, wie Jonas seine frühe philosophische Lektüreerfahrung fachkundig und kreativ einzusetzen weiß, auch zeigt sich in seinen Überlegungen bereits die Keimzelle einer Verantwortungsethik, die er in seinem Alterswerk und auf eine ausgedehnte philosophische Forschungstätigkeit zurückschauend, schließlich ausformulieren wird.

Mit diesem geistigen Rüstzeug ausgestattet und unterstützt von Vater Gustav Jonas verließ Hans Jonas seine Geburtsstadt Mönchengladbach, um ein Studium der Philosophie und Theologie aufzunehmen. Die 1920er Jahre beschreibt er lebhaft und ausführlich als eine erlebnisreiche, intensive und prägende Zeit. So spricht er in seinen *Erinnerungen* von seiner Zeit in Freiburg, wo er sein Studium der Philosophie bei Husserl und Heidegger aufnahm, sowie von Berlin, wo er ebenfalls Philosophie studierte, aber auch Judaistik an der Hochschule der Wissenschaft des Judentums, und sich ausgiebig dem reichen Kulturleben der Metropole hingab. Auch war er in jener Zeit in zionistischen Studentenvereinigungen aktiv.<sup>35</sup> Er berichtet von seinem Selbstversuch, sich in Wolfenbüttel als Vorbereitung auf eine mögliche Auswanderung nach Palästina in der Landwirtschaft zu üben, der ihn letztlich aber davon überzeugte, dass er mehr für Kopfarbeit denn für Landarbeit geeignet sei.<sup>36</sup> Und natürlich erzählt er von Marburg und Heidegger, den für ihn herausragenden Denker und Lehrer, dem er 1924 eigens nach Marburg gefolgt war, zu dem er doch stets eine Distanz verspürte und dessen politisches und menschliches Versagen in der NS-Zeit ihn später so bitter enttäuschte. Er berichtet von wichtigen freundschaftlichen Begegnungen, die für sein Leben prägend waren. Dem moralischen Versagen Heideggers, für Jonas ein Fiasko der Philosophie überhaupt, hielt er die Haltung des stets aufrechten, wenngleich weit weniger renommierten Kantianers Julius Ebbinghaus entgegen, mit dem Jonas in frühen Studienjahren manche philosophische Differenzen austrug, menschlich aber immer verbunden blieb.<sup>37</sup> Auch von Karl Jaspers in Heidelberg, bei dem er ab 1926 studierte, sprach er mit großem Respekt. Wer herausragt in den Erzählungen, ist der Theologe Rudolf Bultmann, der seine Doktorarbeit bei Heidegger mit betreute und dem Jonas immer in verehrender Freundschaft nahe war.<sup>38</sup> Und natürlich vor allem Hannah Arendt, die lebenslange engste Freundin. Jonas lernte sie 1924 in Marburg kennen, die beiden waren die einzigen jüdischen Studenten in Bultmanns Seminar. Er bewunderte ihren scharfen Verstand und ihren Mut. Als Arendt Jonas in ihr heimliches Verhältnis mit Heidegger einweihte, wurde er zu ihrem wichtigsten Vertrauten. Ihr Umgang war damals so innig, dass Gustav Jonas, der seinen Sohn auf einer seiner Geschäftsreisen in Marburg besuchte, von einer Liebesbeziehung ausging und im

---

<sup>35</sup>Vgl. Jonas (2003), S. 79–104.

<sup>36</sup>Vgl. ebd., S. 104–107.

<sup>37</sup>Zu Jonas-Ebbinghaus vgl. Nielsen-Sikora (2017), S. 47f.

<sup>38</sup>Zu Jonas und der „Marburger Konstellation“, vor allem dem Einfluss Heideggers und Bultmanns auf ihre Schüler vgl. Großmann / Krüger (2023). Zu Jonas Verhältnis zu Bultmann vgl. Bultmann / Jonas (2020).

fernen Königsberg, woher die Arendts stammten, Erkundigungen über die familiären Verhältnisse einholte. Jonas und Arendt verließen Marburg 1926 und gingen nach Heidelberg zu Jaspers, vielleicht auch, um eine räumliche Distanz zwischen sich und ihren großen Lehrer zu bringen. Jonas promovierte 1928 mit einer Arbeit über den Begriff der Gnosis. Zwischen 1929 und 1933 hielt er sich als junger Privatgelehrter an den Universitäten Köln, Frankfurt am Main und nochmals Heidelberg auf, wo er mit dem Soziologen Karl Mannheim zusammentraf. Er nutzte jene Jahre für ausgiebige Quellen- und Literaturstudien, um seine Dissertation zum ersten Band von *Gnosis und spätantiker Geist* auszubauen, der die Gnosisforschung auf eine neue Grundlage stellen und in der Fachwelt begeistert aufgenommen werden sollte.

In all den Jahren seines Studiums besuchte Jonas regelmäßig sein Elternhaus in Mönchgladbach, auch Freunde, wie der Schriftsteller Georg Nebel, den er aus dem Heidegger-Kreis in Marburg kannte, waren gelegentlich zu Besuch in der Mozartstraße 9. Jonas' Freundin Getrud Fischer, eine Studentin der deutschen Literatur, die er 1929 in Heidelberg kennengelernt hatte und mit der er seine erste ernste Liebesbeziehung einging, lebte für ca. ein Jahr bei Jonas' Eltern in Gladbach und begann in dieser Zeit bei der bereits erwähnten Cousine Lisl Haas eine Ausbildung zur Photographin. Mit seiner Mutter unternimmt Jonas nach seiner Promotion und vor 1933 gelegentlich Reisen, die er als besonders schön in Erinnerung behielt. Kurzum, die Jahre zwischen 1921–1933 waren für Jonas eine intensive, aktive und erfolgreiche Zeit, in der er viel herumkam und zugleich den Kontakt zum Elternhaus hielt. Gleichzeitig nahm er aber auch wahr, wie sich der politische Diskurs in Deutschland immer stärker radikalisierte und bald auch die Tagespolitik mehr und mehr affizierte. Die Zeitenwende erlebte er in Mönchengladbach:

„Ende 1932 allerdings wurde mir klar, daß die Nazis einmal an die Regierung kommen mußten. Wenn ein so großer Teil des deutschen Volkes sie mehrfach und in steigendem Maße wählte, dachte ich, war es gemäß dem demokratisch-parlamentarischen Prinzip unvermeidlich, daß sie dann auch einmal drankamen und zeigen sollten, was sie konnten. In der Nacht vom 30. auf den 31. Januar oder vom 31. Januar auf den 1. Februar fand in der Kaiser-Friedrich-Halle in Mönchengladbach ein großer Karnevalsball mit Kostümen statt – es war die Faschingszeit. Ich war dabei, weil Karneval jenseits aller Konfessions-, Partei- und Klassenunterschiede gefeiert wurde und ich um die Zeit schon zu schätzen wußte, wie schön es ist, die Freiheit, die eine Maske einem bietet, zu genießen und mit den hübschen Mädchen zu tanzen. Und während wir dort feierten, tranken und tanzten, verbreitete sich im Saale die Kunde, Hitler sei zum Reichskanzler ernannt worden. Ich weiß noch, wie ich nach Hause kam und zu meiner Mutter sagte: »Gott sei dank. Endlich ist es soweit. Das ist die einzige Art, wie wir diese Pest wieder

loswerden. Die werden innerhalb weniger Monate abgewirtschaftet haben.«<sup>39</sup>

Er merkte bald, dass er sich schwer getäuscht hatte und seine Vorstellung, Deutschland Richtung Palästina zu verlassen, wurde auf einmal sehr konkret. Jonas' Entscheidung dazu fiel am 1. April 1933, dem Tag des Judenboykotts. Das war der Moment, in dem ihm klar wurde, dass er nicht in einem Land bleiben konnte, das die Rechte seiner Bürger derart misshandelte. Zu seinem Abschied aus Mönchengladbach und von seiner Familie schrieb er:

„An den Tag als ich Deutschland verließ, erinnere ich mich genau. Es war ein wunderschöner Spätsommertag Ende August, und meine Eltern und ich gingen in unserem Garten auf und ab. Es war alles vorbereitet. Ich hatte das Eisenbahnbillett, die Papiere, die Koffer waren gepackt, und auch die spätere Möbelsendung nach Palästina, die um die Zeit, zu der ich dann von England dahin reisen würde, erfolgen sollte, war geregelt. Wir gingen dort – unser letztes Zusammensein – im Sommer durch den Garten, und plötzlich, wie auf ein Signal, brachen wir alle in fürchterliches Schluchzen aus. Bis dahin war keine Träne über alle Geschehnisse vergossen worden, auch nicht über den Beschluss der Auswanderung, aber als es dann soweit war und die letzte halbe Stunde, die letzten zehn Minuten anbrachen, da fingen wir schrecklich an zu weinen. Und ich tat einen heimlichen Schwur, ein Gelöbnis: Nie wiederzukehren, es sei denn als Soldat einer erobernden Armee.“<sup>40</sup>

Er ging zuerst nach London, traf dort seinen Freund Leo Strauss, den er bereits in Berlin kennengelernt und bei Heidegger in Marburg wieder getroffen hatte. In London vollendete er den ersten Band seines Gnosis-Werkes und überwachte die Drucklegung. Anschließend ging er nach Jerusalem. Mühsam, aber doch faszinierend muss die Zeit dort im Kreis hochgebildeter, aus Deutschland stammender Gelehrter gewesen sein. Leute, wie der ursprünglich Berliner Religionshistoriker Gershom Scholem, der Koptologe Hans-Jacob Polotsky, der Altphilologe Hans Lewy, der Physiker Shmuel Sambursky, debattierten, stritten und schrieben Gedichte in der Sprache, aus der man sie vertrieben hatte. Sehr eindrücklich und liebevoll berichtet Jonas auch, wie er in Jerusalem seine spätere Frau Lore Weiner kennenlernte, die bei Lewy im Latein-Seminar saß.<sup>41</sup>

Mit großer Entschiedenheit rief Jonas zu Beginn des Krieges alle Juden zum Kampf gegen Hitler auf. Und er entschied sich dafür, sofort in die britische Armee einzutreten, um als Soldat gegen Hitler zu kämpfen. Die Kapitulation erlebte Jonas in Italien. Dort, in Udine bei zwei jüdischen Schwestern, erfuhr er deren bewegen-

---

<sup>39</sup>Jonas (2003), S. 129f.

<sup>40</sup>Ebd., S. 132.

<sup>41</sup>Vgl. ebd. S. 162–184.

de Überlebensgeschichte, die er später immer wieder tief ergriffen erzählte. Sie wurden von den Bewohnern der Stadt, Beamten, Händlern, Priestern versteckt, geschützt und umsorgt und wollten in Italien, dem Land, deren Menschen ihnen zur Seite gestanden waren, bleiben.

Direkt nach dem Krieg wurde Jonas' Brigade in der Nähe von Venlo stationiert. Sofort machte er sich auf den Weg ins nahe gelegene Mönchengladbach, um sich nach dem Befinden von Verwandten und Freunden zu erkundigen. Den von ihm geschätzten Maler Kurt Beyerlein traf er nicht mehr lebend an, er war kurz vor Ende des Krieges bei einem Unfall ums Leben gekommen. Vor allem wollte Jonas näheres über den Verbleib seiner Mutter Rosa herausfinden. Seine Eltern waren 1936 noch zu Besuch in Palästina gewesen, konnten aber nicht bleiben, sein Vater verstarb Anfang 1938 in Gladbach an einem Krebsleiden, für seine Mutter war es Jonas anschließend gelungen, einen Aufenthaltstitel für Palästina zu bekommen. Alles war vorbereitet, Hab und Gut, ein Teil der Wohnungseinrichtung zur Ausschiffung im Hamburger Hafen bereit, doch dann wurde sein Bruder Georg in der Pogromnacht am 9. November in Gladbach verhaftet und in Dachau interniert. Rose Jonas ließ daraufhin ihr Visum auf ihren jüngsten Sohn umschreiben, um die einzige Möglichkeit, Georg freizubekommen, zu nutzen: die sofortige Ausreise aus Deutschland, was auch gelang. Im Sommer 1939 erfolgte die erzwungene Auflösung von Firma und Haus in der Mozartstraße. Alle Bemühungen, erneut ein Visum für seine Mutter zu bekommen, schlugen fehl. Das letzte, was Jonas von ihr gehört hatte, war, dass sie am 26. Oktober 1941 ins Ghetto von Łódź deportiert worden war. Nun nach dem Krieg zurück in Gladbach erfuhr er von der Überlebenden Flora Herzberger, die Rosa Jonas in Łódź gekannt hatte, dass seine so sehr geliebte Mutter in Auschwitz ermordet worden war. Diese Nachricht riss eine Wunde auf, die niemals ganz verheilen sollte. In jenen Tagen suchte er auch das Haus in der Mozartstraße auf. Der neue Besitzer ließ ihn herein, fragte sogar nach dem Befinden seiner Mutter, wollte aber die Ermordung und die Berichte von den Konzentrationslagern nicht glauben und sprach von stattdessen von Umsiedlung.<sup>42</sup> Der Schmerz über die Ermordung seiner Mutter, das Entsetzen über die ungeheuerlichen Gräueltaten und die Abscheu vor dem weitverbreiteten Verleugnen machten es Jonas zeitlebens unmöglich, wieder dauerhaft nach Deutschland zurückzukehren.

Dennoch reiste er von Gladbach aus durch das zerstörte Deutschland, um Menschen aufzusuchen, von denen er wusste, dass sie während der Nazizeit standhaft geblieben waren. Besonders bewegend war sein Wiedersehen mit Rudolf Bultmann, den er von Göttingen aus von seinem Verleger Ruprecht kommend in Marburg aufsuchte.

---

<sup>42</sup>Ebd., S. 221f.

„Und tatsächlich, als ich vor der Haustüre stand und klingelte und mir Frau Bultmann öffnete, sah sie mich erst einige Sekunden lang an – es stand ja doch eigentlich ein Fremder da mit einer gewissen Verkleidung, im britischen Battledress mit einer Serie von Abzeichen auf der Brust – und ich sagte auch nichts und ich wollte meinen Namen auch zuerst nicht nennen. Ich schaute sie nur an, und plötzlich erkannte sie mich und brach in eine Sturzflut von Worten und Tränen aus und sagte: »Herr Jonas, Sie sind es, wir haben ja so oft an Sie gedacht, wir haben so oft uns gefragt, ob Sie noch am Leben sind und was aus Ihnen geworden ist. Es war ja so eine schreckliche Zeit, und wir haben den Sieg Deutschlands nicht gewollt, wir haben um die Niederlage gebetet, es ist ja so gut, daß dieses Entsetzliche vorbei ist – kommen Sie herein, kommen Sie. Mein Mann wird sich ja so freuen, er liebt Sie ja so!« Ich wurde in sein Studierzimmer geführt. Er sah von seinem Schreibtisch auf. Sie sagte nur: »Rudolf, du hast Besuch.« Er saß wie immer am Schreibtisch, bleich und abgemagert, unterernährt. Er sah mich an und sagte: »Herr Jonas«. Später übrigens redeten wir uns nicht mehr mit »Herr Jonas« und »Herr Bultmann« an, sondern mit »lieber Freund«. Aber damals: »Herr Jonas!« Und er stand auf, er hinkte, hatte einen Klumpfuß glaube ich, hinkte mir in die Mitte des Zimmers entgegen und nahm meine Hände – wir tauschten einige Begrüßungsworte aus, einfach uns gegenseitig bestätigend, daß wir am Leben sind und uns nun wieder sehen, und dann kam dieser eigentümliche Moment: Ich hielt da ein Buch unter dem Arm, das mir mein Verleger für Bultmann mitgegeben hatte. [...] Und nun standen wir beide da und hatten uns nicht einmal hingesetzt. »Ich sehe, Sie haben da ein Buch unter dem Arm, darf ich hoffen, daß dies der zweite Band der Gnosis ist?« Einer der unvergeßlichsten Momente meines Lebens, [...].“<sup>43</sup>

Wiederbegegnungen wie diese – auch mit Jaspers oder Ebbinghaus – machten es möglich, mit der Zeit erste Brücken über den Abgrund zu schlagen, der Jonas von den Menschen in Deutschland so schmerzlich trennte.

Zurück in Jerusalem gelang es nicht, eine bezahlte Position an der Jerusalemer Universität zu erhalten, auch der Krieg nach der Ausrufung des Staates Israel 1948 machte die Lebensumstände kompliziert. Die erste Tochter des Ehepaar Jonas, Ayalah, wurde im selben Jahr geboren. Mit Hilfe von Leo Strauss, der in Chicago lebte und mit dem er befreundet war, bis das Verhältnis in den 1960er Jahren abkühlte,<sup>44</sup> fand Jonas schließlich eine Anstellung als Professor in Montreal. Es folgte 1950 eine Professur in Ottawa, wo im selben Jahr Sohn Jonathan (John) geboren wurde. 1951 erreichte Jonas der zuvor so sehr ersehnte Ruf an die Jerusalemer Uni-

---

<sup>43</sup> Jonas / Hermann (1991), S. 70.

<sup>44</sup> Vgl. Nielsen-Sikora (2017), S. 86f.

versität. Er lehnte jedoch nach langen Überlegungen und zur Enttäuschung vor allem von Gershom Scholem ab, da er seiner Familie, wie er eindringlich sagte, eine erneute Umstellung von Sprache und Kultur nicht noch einmal zumuten wollte. Stattdessen nahm er 1955, im Geburtsjahr seiner jüngsten Tochter Gabrielle, einen Ruf an die New School for Social Research an, wo er bis zu seiner Emeritierung als Hochschullehrer wirkte. Die Familie bezog ein schönes Haus in New Rochelle nördlich von New York, das letztlich für die drei Kinder wie selbstverständlich zur Heimat wurde, während sie an ihren Eltern, die miteinander Deutsch sprachen, mit den Kindern aber English mit starkem Akzent, ein Fremdsein wahrnahmen.<sup>45</sup> Dennoch wurde auf ihre Weise New York und vor allem New Rochelle auch für Hans und Lore zum Heimathafen, hier lebten viele Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, die aus Deutschland stammten und mit denen das Ehepaar Jonas engen Kontakt pflegte. Nicht zuletzt Gespräche mit diesen, darunter einige Mathematiker und Naturwissenschaftler, sollten auch der Ausarbeitung seines zweiten Hauptwerks *The Phenomenon of Life* entgegenkommen.

Ein weiterer Grund, der ein Gefühl der Vertrautheit beförderte, war das Wiederanknüpfen an die Freundschaft mit Hannah Arendt, die inzwischen auch dort wirkte. Ab 1967 wurden sie gar Kollegen an der New School, was die Verbundenheit nochmals intensivierte. Sie tauschten Texte aus und lehrten sogar gemeinsamen. An der Veröffentlichung von Arendts *Eichmann in Jerusalem* wäre die Freundschaft fast zerbrochen, doch nicht zuletzt Lore drängte darauf, dass Hans wieder auf Hannah zugehen müsse und es, wie sie sagte, töricht sei, solch eine einmalige Freundschaft nicht fortzuführen. Er tat es, und die Freundschaft erblühte erneut, bis zu Arendts Tod 1975. Hans Jonas war es, der bei ihrer Beisetzung die Trauerrede hielt. Zuvor aber hatte Hannah Arendt noch die Entstehung seines Hauptwerks *Das Prinzip Verantwortung* begleitet und nach der Lektüre der ersten Entwürfe zu ihm sagte: „Hans, eines ist klar, das ist das Buch, das der liebe Gott mit dir im Sinne gehabt hat.“

## Vor und nach dem Friedenspreis

Es war das *Prinzip Verantwortung*, das Hans Jonas in Deutschland – so auch in seiner Geburtsstadt Mönchengladbach – zu jener späten Anerkennung führte. Das Buch, in dem er die Zukunft ins Zentrum ethischen Denkens stellte, öffnete ihm den Weg zurück in ein Land, das ihn einst zur Emigration gezwungen hatte.

Schon in den 1950er und 1960er Jahren war Jonas mehrfach nach Mönchengladbach zurückgekehrt. Manchmal ging es um juristische Fragen, um Wiedergutmachungsansprüche. Doch menschlich wichtiger waren ihm die Begegnungen: das Wiedersehen mit alten Freunden, vor allem mit seinem Jugendfreund Rudi Vi-

<sup>45</sup>Vgl. ebd. dazu eine Schilderung von Ayalah Jonas, S. 109–111.

tus, bei dem er oft zu Gast war.<sup>46</sup> Oft reiste Jonas in Begleitung seiner Frau Lore, gelegentlich auch mit einem seiner Kinder, denen er die Straßen und Orte seiner Kindheit zeigte – Spuren eines Lebens, das hier begonnen hatte.

Zu den Menschen in Mönchengladbach, die sich schon vor dem Friedenspreis für Jonas interessierten, gehörte Günter Erkens, der mit ihm korrespondierte, insbesondere im Zusammenhang mit Erkens zweibändiger *Geschichte der Juden in Mönchengladbach*. Ralf Seidel interessierte sich aus der Reflexion über ethisches ärztliches Handeln und die Geschichte der Psychiatrie im Nationalsozialismus für Jonas' Schriften und nahm 1985 den Kontakt auf. Auch Helga Hollmann, die Inhaberin der traditionsreichen Buchhandlung Boltze, hatte früh den Kontakt gesucht. Beeindruckt von Jonas' Schrift *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität*, schrieb sie ihm bereits Anfang der 1980er Jahre – und erhielt bald eine Zusage, dass er eines Tages nach Mönchengladbach kommen werde, um zu sprechen.

Als Hans Jonas 1987 der Friedenspreis des Deutschen Buchhandels verliehen wurde, erfüllte sich dieses Versprechen auf besondere Weise. Auf Einladung der Stadt kehrte er nach Mönchengladbach zurück, um seine Frankfurter Dankesrede noch einmal zu halten. Es war ein bewegender Moment, eine Heimkehr des Denkers an den Ort, wenn auch nicht ins gleiche Gebäude, an dem er 66 Jahre zuvor seine Reifprüfung abgelegt hatte.<sup>47</sup> Einer aber fehlte zu jenem Anlass: „Ja mein lieber Rudi Vitus hätte sich ganz mächtig gefreut“, schieb Hans Jonas, als er in einem Brief seinen Besuch in Gladbach ankündigte.<sup>48</sup> Vitus war bereits Mitte der 1980er Jahre verstorben.

Zwei Jahre später, 1989, kam Jonas ein letztes Mal mit seiner Frau Lore und seiner Tochter Ayalah nach Mönchengladbach. In einer feierlichen Stunde wurde ihm die Ehrenbürgerwürde verliehen – ein Akt der späten, aber aufrichtigen Anerkennung.<sup>49</sup> In seiner bewegenden Dankesrede erinnerte Jonas daran, dass ihm 1933 einst das Bürgerrecht, „ja sogar Menschrecht“ genommen worden war. „Nun soll ich also“, sagte er, „honoris causa dort wieder Bürger der Stadt sein, in der ich geboren wurde und aufwuchs, in der kaum noch jemand von denen am Leben ist, die einst mit mir dort jung waren [...]“. Er fuhr fort, dass diese Anerkennung ein „großer und ein erträumter Augenblick in meinem Leben ist“.<sup>50</sup>

Besondere Erinnerungen an Begegnungen mit Jonas stammen von zwei Menschen aus dem öffentlichen Leben der Stadt: Oberbürgermeister Heinz Feldhege, zu dem Jonas eine menschlich warme und offene Verbindung hatte, sowie Günter Buhlmann, ehemaliger Stadtdirektor und Sozialdezernent, der sich intensiv mit Jonas'

<sup>46</sup>Später wohnte Rudi Vitus bei Mechthild Krings, die sich um Vitus kümmerte und so auch zu einer Bezugsperson für Jonas wurde.

<sup>47</sup>Zu Jonas' Rückkehr an seine alte Schule vgl. Seidel / Seidel (1997), S. 33f.

<sup>48</sup>Brief Hans Jonas an Ralf Seidel vom 10. Juni 1987.

<sup>49</sup>Zur Verleihung der Ehrenbürgerschaft vgl. ebd.

<sup>50</sup>Für ein Faksimile der ersten Manuskriptseiten der Dankesrede zur Verleihung der Ehrenbürgerschaft vgl. ebd., S. 54–57.

Schriften auseinandergesetzt hatte. Beide trugen dazu bei, dass die Begegnung zwischen der Stadt und ihrem berühmten Sohn nicht nur eine formale, sondern eine persönliche wurde – geprägt von Respekt, intellektueller Nähe und gegenseitiger Wertschätzung.<sup>51</sup>

## Mönchengladbach erinnert an Hans Jonas

Auch nach dem Tod von Hans Jonas 1993 blieb sein Name in Mönchengladbach lebendig. Noch im selben Jahr wurde der kleine „Berggarten“ unterhalb des Hauses Erholung – auch auf Initiative des damaligen Kulturdezernenten Busso Diekamp – in Hans-Jonas-Park umbenannt. Ein Ort der Ruhe und des Nachdenkens, der seither an den großen Sohn der Stadt erinnert.

Im Juni 1996 gründete sich die Hans-Jonas-Gesellschaft Mönchengladbach, getragen von dem Wunsch, Jonas' Denken an seinem Geburtsort lebendig zu halten. Schon ein Jahr später, im Mai 1997, fand im Brunnenhof der Abtei Mönchengladbach das erste große Symposium statt: „Logos und Kosmos. Denken und Werk von Hans Jonas“. Auch Lore Jonas war anwesend, die mit feinem Humor und liebevoller Genauigkeit das Bild ihres Mannes ergänzte. Ihr persönliches Porträt machte spürbar, wie sehr Leben und Denken bei Hans Jonas ineinander verwoben waren.

Ein weiteres, bleibendes Zeichen setzte 1998 die Skulptur von Hans Karl Burgeff, die im Jonas-Park aufgestellt wurde. Sie zeigt den Philosophen im Gehen – entschlossen, nach vorn gerichtet, die Bewegung des Lebens und Denkens in einer Geste eingefangen. Zum 100. Geburtstag des Ehrenbürgers feierte die Stadt 2003 ein ganzes Hans-Jonas-Jahr. Ein Festakt mit einer Rede von Kardinal Karl Lehmann, ein zweitägiges Symposium<sup>52</sup> und sogar eine Hans-Jonas-Briefmarke, initiiert unter anderem von Pfarrer Eckehard Goldberg, zeugten davon, wie tief die Verbundenheit geblieben war. Weitere Symposien folgten. So widmete sich 2014 ein international besetztes Symposium „Auseinandersetzung mit der Philosophie der Antike und der klassischen Moderne“ mit Jonas. 2018 veranstaltete die Hans-Jonas-Gesellschaft gemeinsam mit der Hochschule Niederrhein die Tagung „Identität und Verantwortung in der Welt von heute“, aus der der vorliegende Band hervorging. Im Dezember 2020 startete der erste Philosophische Salon der Gesellschaft unter dem Vorsitz von Andris Breitling, gefolgt von einer öffentlichen Online-Diskussion im Rahmen der „Nachhaltigkeitstage 2021“ über Zukunftsverantwortung in der technologischen Zivilisation.<sup>53</sup> Seit 2015 erinnert das Städtische

---

<sup>51</sup>Vgl. Feldhege (1997), S. 58f.; Buhlmann (1997), S. 60–63. Im selben Band befindet sich auch ein kurzer Text von Altbundeskanzler Helmut Schmidt (1997), S. 64f.

<sup>52</sup>Der zugehörige Konferenzband: Seidel / Endruweit (2007).

<sup>53</sup>Vgl. Webseite der Hans-Jonas Gesellschaft Mönchengladbach. <https://hansjonas.de/aktuelles/> (zuletzt abgerufen am 09.10.2025).



Museum Schloss Rheydt in seiner stadtgeschichtlichen Ausstellung an Leben und Werk von Jonas.

Im Jahr 2025 initiierte die jüdische Gemeinde Mönchengladbach eine Hans-Jonas-Medaille, um Menschen der nichtjüdischen Öffentlichkeit zu ehren, die sich besonders für die jüdische Gemeinschaft verdient gemacht haben. Der erste Träger war Oberbürgermeister Felix Heinrichs, der im selben Jahr geboren wurde, in dem Hans Jonas Ehrenbürger von Mönchengladbach wurde. In seinen Reden erinnert Heinrichs immer wieder an Jonas – als einen Menschen, dessen Denken und Haltung der Stadt bis heute Orientierung geben.

Auch die Schulen der Stadt tragen Jonas' Erbe weiter. Die Gesamtschule Neuwerk, die sich seit 2013 Hans-Jonas-Gesamtschule nennt, verdankt ihren Namen einem offenen und gemeinschaftlichen Prozess, an dem Schülerinnen und Schüler, Eltern und Lehrkräfte gleichermaßen beteiligt waren. Die Entscheidung, den in Mönchengladbach geborenen Philosophen zum Namensgeber zu wählen, entstand aus der Auseinandersetzung mit seinem Denken und seiner Haltung zur Verantwortung. Bei der feierlichen Umbenennung, an der auch Jonas' Tochter Gabrielle Jonas-Bloom teilnahm, zeigte sich, wie lebendig das Interesse an seinem Werk geblieben ist – Gabrielle war tief bewegt von der Ernsthaftigkeit, mit der die Schulgemeinschaft den Namen ihres Vaters gewählt hatte.<sup>54</sup>

Auch das Stiftische Humanistische Gymnasium, Jonas' ehemalige Schule, hält die Verbindung zu seinem Werk lebendig. Sein Name steht dort nicht nur in den Archiven, sondern zielt die Wand der Aula und ist so auch im Alltag der Schulgemeinschaft stets präsent. Der Förderpreis der Schulstiftung zeichnet junge Menschen aus, die Verantwortung übernehmen und gesellschaftliches Engagement zeigen – ganz im Sinn des „Prinzips Verantwortung“. In Projekten, Essays und Wettbewerben setzen sich Schülerinnen und Schüler mit Jonas' Gedanken auseinander, reflektieren über Nachhaltigkeit, Umwelt und Ethik – und führen so weiter, was in Mönchengladbach vor mehr als einem Jahrhundert begann: das Nachdenken über die Verantwortung des Menschen für die Welt, in der er lebt.<sup>55</sup>

Wer heute in Mönchengladbach von der Bismarckstraße kommend über die Sittardstraße in Richtung Bahnhof geht, dem fällt an einer Hauswand auf der linken Seite ein großes, farbiges Porträt von Hans Jonas ins Auge.<sup>56</sup> Vom Wandbild, das auf Initiative eines Bürgers entstand, blickt Jonas auf den Häuserblock, in dem sich seinerzeit das Geburtshaus des Philosophen befand. Für die Vorübergehenden ist

---

<sup>54</sup>Für einen Bericht über das 20-jährige Bestehen der Schule, 10 Jahre nach der Umbenennung vgl. <https://lokalklick.eu/2023/08/22/hans-jonas-gesamtschule-neuwerk-feiert-20-jaehriges-bestehen/> (zuletzt abgerufen am 09.10.2025).

<sup>55</sup>Zu Neustiftung und Preis inkl. Dokumentation der vergangenen Preisträgerinnen und Preisträger vgl. <https://www.huma-gym.de/huma/neustiftung/> (zuletzt abgerufen am 09.10.2025). Zur Auseinandersetzung der Schule mit Jonas vgl. diverse Beiträge in Stiftisches Humanistisches Gymnasium (2014).

<sup>56</sup>Das Wandbild stammt vom Graffiti Künstler Philipp Kömen (<https://www.norm-abartig.de/>).

das Bild ein Moment des Innehaltens: vielleicht eine Erinnerung daran, dass der Denker, dessen Ethik die Zukunft ins Zentrum rückte, einst in Mönchengladbach seine ersten philosophischen Fragen entwickelte.

## Persönliche Erinnerungen

Wir hatten das Glück, Hans Jonas mehrmals persönlich begegnet zu sein. Ein Gespräch mit Rudi Vitus hatte Ralf Seidel Mut gemacht, Hans Jonas zu schreiben.<sup>57</sup> Es entstand ein Austausch, an dem von Anfang an auch Lore Jonas beteiligt war. 1987 kündigte Hans Jonas seinen Besuch in einem Brief<sup>58</sup> an, wenige Tage nach der Friedenspreisrede saß das Ehepaar Jonas bei uns im Wohnzimmer. Besonders eindrücklich war die Aufmerksamkeit, die Hans Jonas dem damals 12-jährigen Roman schenkte. Mit ihm sprach er am liebsten über Gott und die Welt. Es schien, als wollte er dort beginnen, wo alles anfängt: bei den ersten Fragen. Wenn ihn ein Gedanke überraschte, rief er mit leuchtenden Augen: „Donnerwetter, ist das so ...!“ – und schlug sich dabei auf die Schenkel.

In geselliger Runde, etwa bei Helga Hollmann, in ihrer Wohnung über der Buchhandlung, konnte es geschehen, dass ihm unvermittelt eine Gedichtzeile einfiel. Und wenn er einmal stockte, ergänzte Lore. Wenn Jonas von seiner Vergangenheit erzählte, war ihm fast jedes Detail gegenwärtig. Gegenüber der Zukunft war er oft kritisch, doch irgendwie versöhnt mit dem eigenen Weg. Es tat ihm sichtbar wohl, im Alter so viel Anerkennung für sein Werk zu erfahren. Auch die Telefonate bleiben in Erinnerung: Meistens meldete sich Lore zuerst, dann schaltete sich Hans unvermittelt ein. So auch beim letzten Telefonat nur wenige Wochen vor seinem Tod, als er plötzlich zum Hörer griff und sagte: „Stellen Sie sich vor, Herr Seidel, mein Enkelsohn hat mich gestern zum ersten Mal im Schach geschlagen!“ Diese scheinbar kleinen Dinge konnten den großen Philosophen bis zuletzt begeistern.

Auch über die Familie von Hans Jonas gäbe es viel zu erzählen. Mit allen drei Kindern blieben wir in Verbindung. Ayalah, die älteste Tochter, die inzwischen leider verstorben ist, wurde uns in den letzten Jahren zur engen Freundin. Gabrielle, die Jüngste, fand ihren Weg immer wieder nach Mönchengladbach und knüpfte eine besondere Beziehung zur Hans-Jonas-Gesamtschule und zu ihrer langjährigen Leiterin Ina Klein. Jonathan, der Sohn, begleitet unser Erinnern bis heute: Er unterstützte diesen Band mit einer großzügigen Spende, wählte das Foto seines Vaters für das Cover und fragt noch immer regelmäßig nach unserem Befinden. Mit Freude verfolgt er, wie in Mönchengladbach das Andenken an Hans Jonas lebendig gehalten wird.

---

<sup>57</sup>Brief Ralf Seidel an Hans Jonas vom 25.09.1985, Privatbesitz.

<sup>58</sup>Brief Hans Jonas an Ralf Seidel vom 10.6.1987, Privatbesitz.

Nicht zuletzt aber möchten wir an Lore Jonas erinnern. Mit ihr verband uns bis zu ihrem Tod 2012 eine herzliche Freundschaft. Wenn sie in Deutschland unterwegs war, kehrte sie oft bei uns in Mönchengladbach ein. Agil, klug und voller Anteilnahme war sie, vergaß keinen Geburtstag, schrieb Briefe und Karten zu großen und kleinen Anlässen und blieb bis ins hohe Alter interessiert am kulturellen Leben. Unvergessen ist uns einer ihrer Besuche in Berlin, wo sie – schon über neunzigjährig – Peter Steins monumentales *Faust*-Projekt sehen wollte. Zwei Tage, 21 Stunden Theater. Nachher schwärmte sie von der Sprache Goethes und fügte, fast nebenbei, hinzu: „Ja, ein wenig anstrengend war es schon, vor allem im Stehen – aber ich bin dageblieben.“ Diese Anekdote war charakteristisch für Lore. Selbstbewusst, stets ihre Meinung vertretend und humorvoll, so bleibt sie uns in Erinnerung.

Die Liebe zur Sprache, die sowohl das menschliche Verstehen als auch die menschliche Verständigung ermöglicht, im Schreiben, im Dialog, in der Literatur, war auch für das Verhältnis von Hans und Lore mit ihren Freunden sowie untereinander kennzeichnend. In den Briefen an Lore, die er ihr aus dem Krieg schrieb, hatte Hans Jonas einst die ersten Skizzen seines *Prinzip Leben* entwickelt, ihr hat er seine letzten *Philosophischen Untersuchungen und metaphysischen Vermutungen* gewidmet. Ihr galt auch seine frühe Preisrede an eine Olive: „Die“, wie Lore Jonas gern erzählte, „beim Salben griechischer Helden bei Homer begann und über dem Gebrauch von Öl bei den Hohepriestern im Alten Testament bis zum Westöstlichen Diwan Goethes führte.“

Diese liebevolle Beziehung zwischen Hans und Lore Jonas hat ihr langjähriger Freund Heinrich Popitz in einem Gedicht verewigt, das er Lore Jonas zu ihrem 80. Geburtstag, den sie mit engen Freunden in Gstaad in der Schweiz feierte, widmete. Auch Ralf Seidel war an diesem Abend anwesend und erinnert sich bis heute gern an diese empfindsamen Verse, mit denen wir diesen Beitrag schließen:<sup>59</sup>

Es gibt so viel am heut'gen Tag zu sagen  
So viel bewegt-bewegend war die Reise  
Wie sollt' ich zu gemäßem Ruhm und Preise  
Den steifen Versfuß zu bewegen wagen?

Darf der Olive Lobpreis ich gedenken  
Mit dem der Hans das Mädchen einst gewann,  
Als er die grosse Welt aus kleinem Kern ersann,  
Aus dem sich alle Lebensgeister tranken?

So viel und nie genug wär zu erzählen,  
So lass mich Deine schönste Frage wählen:  
Als junge Braut in mondbeglänzter Nacht:

---

<sup>59</sup>Transkript des Gedichts, Privatbesitz.

„Scheint denn der Mond?“ Er schien Dir unbesehn  
Und Du sahst andres kommen und vergehen  
Noch viele gute Monde sein Dir zu gedacht

## Literatur

Bergemann, Michael / Stapper, Hanspeter: 150 Jahre Gymnasium am Abteiberg. Mönchengladbach 2016.

Buhlmann, Günter: Eindrücke von einer Begegnung mit Hans Jonas. In: Seidel, Ralf / Seidel Roman: Hans Jonas. Mönchengladbach 1997, S. 60–63.

Bultmann, Rudolf / Jonas, Hans: Briefwechsel 1928–1976. Tübingen 2020.

Feldhege, Heinz: Begegnungen mit Hans Jonas. In: Seidel, Ralf / Seidel Roman: Hans Jonas. Mönchengladbach 1997, S. 58f.

Großmann, Andreas / Krüger, Malte Dominik (Hg.): Hans Jonas und die Marburger Hermeneutik. Frankfurt a. M. 2023. <https://doi.org/10.5771/9783465103080>.

Janßen, Franz (mit Phillip Schultze): Das Huma und seine Schüler zur Zeit des ersten Weltkriegs. Tradition Festschrift zum 15-jährigen Jubiläum des Stiftischen Humanistischen Gymnasiums. Mönchengladbach 2014, S. 59–82.

Jonas, Hans: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation Frankfurt a. M. 1979. KGA I/2.1, S. 1–420.

Jonas, Hans: Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander. Vorwort von Rachel Salamander. Geleitwort von Lore Jonas. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Christian Wiese. Frankfurt a. M. 2003.

Jonas, Hans: Friedenspreisrede. Frankfurt a. M. 1987. Zu hören unter: <https://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/alle-preistraeger-seit-1950/1980-1989/hans-jonas>. Download: [https://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/fileadmin/user\\_upload/preistraeger/reden\\_1950-1999/1987\\_jonas.pdf](https://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/fileadmin/user_upload/preistraeger/reden_1950-1999/1987_jonas.pdf) (zuletzt abgerufen am 09.10.2025).

Jonas, Hans / Hermann, Ingo: Erkenntnis und Verantwortung: Gespräch mit Ingo Hermann in der Reihe „Zeugen des Jahrhunderts“. Göttingen 1991.

Nielsen-Sikora, Jürgen: Hans Jonas. Für Freiheit und Verantwortung. Darmstadt 2017.

Nielsen-Sikora, Jürgen: Intellektuelle Biographie. In: Hans Jonas-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung. Hrsg. von Michael Bongardt, Holger Burckhart, John-Stewart Gordon, Jürgen Nielsen-Sikora. Stuttgart 2021, S. 3–16. <https://doi.org/10.1007/978-3-476-05723-5>.

Scheller, Wolf: Radiointerview von Wolf Scheller mit Hans Jonas. WDR III, Hörfunk „Forum West“. Samstag, 30.12.1989, 17.00 – 17.30 Uhr, aufgezeichnet am 10.11. in New Rochelle bei New York 1989.

Schmidt, Helmut: Über Hans Jonas. In: Seidel, Ralf / Seidel Roman: Hans Jonas. Mönchengladbach 1997, S. 64f.

Seidel, Ralf / Endruweit, Meiken (Hg.): Prinzip Zukunft. Im Dialog mit Hans Jonas. Paderborn 2007.

Seidel, Ralf / Seidel, Roman: Hans Jonas. (Zeugen Städtischer Vergangenheit Bd. 15) Mönchengladbach 1997.

Shulman, Amy: Photography, Memory and Identity: The Émigré Photographer Lisel Haas (1898–1989). MA-Thesis, The University of Birmingham 2010.

Stiftisches Humanistisches Gymnasium: Tradition. Festschrift zum 150-jährigen Jubiläum des Stiftischen Humanistischen Gymnasiums. Bd. 1. Mönchengladbach 2014.

Wiese, Christian: Hans Jonas. „Zusammen Philosoph und Jude“. Frankfurt a. M. 2003.

Willems, Sophia. Jonas: „Liebe Gladbacher!“ Der Philosoph besuchte seine ehemalige Schule am Abteiberg. Westdeutsche Zeitung vom 19. Oktober 1987, S. MG9.

# Mein Vater Siegfried Weiner (1886–1963). Erinnerungen an einen jüdischen Rechtsanwalt aus Regensburg<sup>0</sup>

*Lore Jonas*

„There is a twilight zone between history and memory, between the past as a generalised record which is open to relatively dispassionate inspection, and the past as a remembered part of one's own life.“<sup>1</sup>

---

(Eric Hobsbawm)



Abbildung 1: Lore und Hans Jonas

---

<sup>0</sup>Dieser Artikel ist zuerst erschienen in: Regensburger Almanach 1989, Walhalla u. Praetoria Verlag 1988, S. 42–52. Rechtschreibung und Grammatik wurden unverändert übernommen.

<sup>1</sup>„Es gibt eine Zone des Zwielfichts zwischen Geschichte und Erinnerung, zwischen der Vergangenheit, über die verallgemeinernd berichtet wird, die für eine relativ leidenschaftslose Betrachtung offenliegt, und der Vergangenheit als einem erinnerten Teil des eigenen Lebens.“ Übersetzung L. J.

Manchmal, wenn ich an meine drei Kinder denke, die in drei verschiedenen Ländern geboren wurden, eines in Israel, eines in Kanada und das dritte in den Vereinigten Staaten, dann denke ich: Schade, sie hätten in einer Stadt aufwachsen sollen an einem Fluß, mit einer gotischen Kirche, einer Brücke und mit Häusern, die von der Vergangenheit sprechen. Dann hätten sie einen festen Punkt in ihren Vorstellungen, wie Dinge sein sollen, wo Landschaft, Kunst und Geschichte ein Ganzes bilden. Beglückend, manchmal aber auch traurig, weil verloren.

Es ist eigentlich mein Vater, der diese Liebe zu einer Stadt verkörpert hat und mich als kleines Mädchen daran hat teilnehmen lassen, und über ihn will ich schreiben, denn sein Leben war mehr mit Regensburg verbunden als meines, da ich die Stadt schon 1933, mit 17 Jahren, verließ.

Mein Vater also liebte diese Stadt, mit aller Unvernunft, die großer Liebe eigen ist. Er liebte die Landschaft, den Wald, die Winzerer Höhen und den Dreifaltigkeitsberg, aber am meisten liebte er die Menschen dort, deren Dialekt er sprach und deren Mentalität er kannte. Er liebte die Hehler und die armen Männer, die Meineide schworen, weil sie es nie so genau mit der Wahrheit genommen hatten. Er liebte die Mädchen, die um Alimente klagten, die Betrüger und Wechselfälscher, die vielleicht nichts anderes als ihr Geschäft retten wollten und ihren guten Namen. Er bewunderte den Knecht, der unter Mordverdacht stand und sein Alibi nicht verraten wollte – er war in der betreffenden Nacht, auf Geheiß seiner Geliebten, der Magd, bei der Bauerstochter gewesen. Und er hatte Verständnis für die Messerstechereien, die die Zusammenkünfte im Dorfwirtshaus am Samstag oft beendeten und es vielleicht heute noch tun. Es war keine politische, liberale Überzeugung, die ihn diese Haltung einnehmen ließ, sondern seine Menschenfreundlichkeit, die vom Ochsen nicht mehr als Rindfleisch verlangte und mir unvergeßlich den Spruch einprägte: „Die Menschen sind alle arme Hunde, aber was für arme Hunde wären sie erst, wenn sie wüßten, was für arme Hunde sie sind.“ So machte er sich, mir erschien es jedenfalls so, zum Sachwalter der Armen und Gedeemütigten. Unvergeßlich ist mir der Fall, wo sich drei Burschen absprachen, nacheinander zu einem Mädchen zu gehen, so daß niemand wegen einer möglichen Vaterschaft für Alimente belangt werden könne. Als dann ein Kind kam, verklagte er sie nicht auf Alimente, das konnte er nicht, sondern auf Schadenersatz für die durch böswillige Absprache entgangenen Alimente. Und er focht dies erfolgreich bis zum obersten Gerichtshof durch, so daß das Mädchen schadenersatzberechtigt war.

So fühlte er sich eingebettet in das Gefüge der Stadt. Wenn er nach der obligaten Mittagsruhe anstatt sofort in die Kanzlei zuerst noch in ein Kaffeehaus ging, so pflegte er die Proteste meiner Mutter, die ihn lieber noch länger zu Hause gehabt hätte, mit den Worten zu beschwichtigen: „Das Volk will seine Lieblinge sehen“, was wohl nur halb scherzhaft gemeint war.

Dieses Eingebettetsein in die Stadt hatte aber auch noch eine andere Seite: Wir wohnten Hinter der Grieb in einem alten Hause mit einem mittelalterlichen Ge-



Abbildung 2: Hochzeitsbild der Eltern Dr. Paula Weiner, geb. Odenheimer, und Siegfried Weiner – 11. November 1914 (Foto: privat)

schlechterturm nebenan, wo – das war mir als Kind ganz klar – Dornröschen wohnen mußte; aber die Treppe nach oben war verfallen, und man war davor gewarnt worden, dort hinaufzugehen; sonst hätte man vielleicht die böse Fee mit dem Spinnrad dort getroffen. Ging man von unserer Wohnung auf den Neupfarrplatz, durch die Untere Bachgasse, so kam man an einem Haus vorbei, wo in Augenhöhe ein Quaderstein mit hebräischen Buchstaben eingemauert war (die kannte ich schon): Es war ein Grabstein, der aus dem jüdischen Friedhof stammte. Als 1519 das jüdische Ghetto in Regensburg zerstört und der Friedhof verwüstet wurde, benutzte man manche der Grabsteine zum Häuserbau. Jeden Tag auf dem Weg zur Schule kam ich an diesem Stein vorbei, und daß er etwas Drohendes hatte, war mir



sehr klar. Meinem Vater wohl auch. Als ihn die Sozialdemokratische Partei in den zwanziger Jahren als Stadtverordneten aufstellen wollte, riet ihm meine Mutter davon ab und sagte: „Als Jude hast du in der Stadtverwaltung nichts zu suchen.“ Er fügte sich ihrem Rat. Sie hat später oft behauptet, sie habe ihm dadurch das Leben gerettet, denn als die Nazis kamen, wäre er als sozialdemokratischer jüdischer Stadtverordneter unweigerlich im KZ gelandet.

Obwohl mein Vater gerne Anwalt war, so hatte dies doch eine nicht ganz freiwillige Vorgeschichte. Als er das juristische Staatsexamen mit einem „Brucheinser“ oder einem guten Zweier bestand, was normalerweise dazu befähigte, in den Staatsdienst zu treten und Richter zu werden, wie er es gerne gewollt hatte, schüttelte ihm der amtierende Vorsitzende die Hand und sagte: „Ich gratuliere! Sie werden ein ausgezeichnete Rechtsanwalt werden.“ Damit also war diese Möglichkeit verschlossen, ohne daß ein Wort darüber gesagt wurde oder irgend etwas in die Akten kam.

Noch ein Erlebnis wurde richtungweisend für ihn. Schon auf dem Gymnasium lernte er fechten, weil er später auf der Universität einer schlagenden Verbindung angehören wollte. Eines Tages sagte ihm ein christlicher Freund, der schon Student war: „Weißt du, Kessler [meines Vaters Spitzname – von ‚Perkeo‘], meine Verbindung nimmt ja eigentlich keine Juden auf, aber ich habe es durchgesetzt, daß sie dich nehmen – ein oder zwei Juden, das geht schon.“ Mein Vater lehnte dankend ab und beschloß, einer schlagenden jüdischen, und zwar zionistischen Verbindung in München beizutreten, wo er nicht geduldet, sondern Gleicher unter Gleichen sein würde. Das war im Jahre 1904...

Ob die homerischen Kämpfe, die er als jüdischer Schüler (er besuchte vier Jahre die jüdische Volksschule) mit den anderen Stadtamhofer Jungen, in Rotten versammelt, austrug, einen katholisch-antijüdischen Beigeschmack hatten, weiß ich nicht. Zur Fronleichnamsprozession jedenfalls wetteiferten die jüdischen Haushalte mit den christlichen, die Häuser zu schmücken. Wer kann es am schönsten? Birken wurden gefällt, um die Haustüren zu flankieren, die besten Teppiche zum Fenster hinausgelegt und Girlanden an die Fenster gehängt. Da war man ganz ökumenisch. Mein Vater erzählte, wie stolz seine Mutter war, daß der Schmuck ihres Hauses besonders gelobt wurde.

Von der katholischen Religion bekam mein Vater ein gutes Stück mit: Ein Dienstmädchen (sie alle übten einen großen kulturellen Einfluß auf unser Leben aus) lehrte ihn das Vaterunser und das Ave-Maria und nahm ihn heimlich – die Mutter war krank und durfte nichts wissen – in die Messe mit: So behauptete mein Vater, er habe eine gute christkatholische Erziehung genossen, und er konnte auch die Hauptgebete noch im hohen Alter auswendig.

Sein Vater in Stadtamhof war ein gläubiger Jude und trotzdem nannte er seinen Sohn Siegfried. Auf die Frage, warum er ihm den Namen dieses germanischen Helden gegeben habe, soll mein Großvater geantwortet haben: „Was willst du denn, es ist ein gutjüdischer Name“, und wirklich wurden viele jüdische Kinder in der allge-

meinen Wagnerbegeisterung mit Namen aus dem „Ring des Nibelungen“ benannt; Sigmund Freud ist nur das bekannteste Beispiel.

Vater wurde 1886 in Stadtamhof geboren. Als er noch ein kleiner Junge war, so erinnerte er sich, gab es ein Hochwasser, so daß man mit den Kähnen von Haus zu Haus fuhr. Solche Ereignisse haben wir in unserer Kindheit sehr vermißt, obwohl einmal 1928/29 die Donau total zufror und man von Regensburg zu Fuß zum anderen Ufer gehen konnte. Aber es war fürchterlich kalt, und wir froren sehr. In Vaters Kindheit schien die Sonne, und viele sonnenüberglänzte Nachmittage lag er hinter einem Busch auf dem Dreifaltigkeitsberg, ausgestattet mit einem blütenweißen Taschentuch, das, wie er sagte, sehr schwer zu bekommen war. Der Schlangenkönig mit seiner blitzenden Krone, angezogen von dem Weiß des Tüchleins, würde seine Krone da ablegen, und ein schneller Junge könnte sie ergattern. Unerhörte Schätze wären dann sein gewesen. Doch das Tüchlein war nie rein genug, oder der Knabe schlief über dem Warten ein. Trotzdem waren es glückliche Stunden dort, denn sonst hätten er und seine Schwester Katharina sich nicht noch im Jahre 1956 darüber einigen können, daß der Dreifaltigkeitsberg der schönste Berg der Welt sei.

Wir hatten jüdische Bekannte, aber unsere wirklichen Freunde waren Christen: Volksschullehrer Michtl mit seinen unveröffentlichten Gedichten in der Schublade, ein Freund des Dichters Britting und des Malers Achmann, durch die die Beziehung zustande kam; Volksschullehrer Reindl, ein Maler, ein neuer Meister der Donaulandschaft, er schrieb in den zwanziger Jahren und bis 1933 Zeitungsartikel und auch Dramen, die er Vaters Sekretärin Fräulein Fleischmann diktierte (Vater hatte ihm die Schreibkraft, wie es damals hieß, zur Verfügung gestellt); schließlich Herr S., auch ein Volksschullehrer und Leiter des Liederkranzes, sowie ein halb-jüdisches Ehepaar. Man traf sich im Theater, wo sie alle Abonnements hatten, und nachher im Theatercafé, am Samstagnachmittag im Café oder auch reihum in den Häusern. Es wurde über Literatur gesprochen; ich erinnere mich noch an leidenschaftliche Diskussionen über das damals gerade erschienene oder zu ihrer Kenntnis gelangte Buch „Der Untergang des Abendlandes“ von Oswald Spengler. Über Politik sprach man wenig, zu wenig eigentlich, aber das wurde erst später klar.

Klar wurde mir auch erst viel später, daß dieser Freundeskreis eine Regensburger Art der Bohème darstellte, vorurteilsfrei und leidenschaftlich an Literatur und den Zeitströmungen interessiert, aber doch nicht ganz die Gesellschaftsklasse meiner Eltern darstellend. Man dachte damals noch in Klassen. Wo waren die akademisch gebildeten Kollegen? Die Schulprofessoren, die christlichen Ärzte? Man lebte getrennt. Man hätte sie vielleicht im Tennisverein getroffen oder auch in der „Schlaraffia“, wo es zwei oder drei Juden als Ehrenchristen gab. Dazu aber war mein Vater zu stolz.

Dazu muß ich gerechterweise sagen, daß meine Mutter mit ihrem Doktor der Nationalökonomie, 1913 erworben, auf den sie sehr stolz war, möglicherweise auch

ein Hindernis war, da es an anderen akademisch gebildeten Frauen fehlte. „Kinder, Küche, Kirche“ war ihre Sache nicht, obwohl sie gut kochte. Sie spielte eine Rolle im allgemeinen Fraueninteressenverein, hielt Vorträge dort, sprach auch einmal in dem neugegründeten Verein für Geschichte der Juden über die Emanzipation. Ich erinnere mich an diesen Vortrag, weil sie ihn an uns Kindern – ich hatte unterdessen einen Bruder bekommen – ausprobierte, die Betonung und die Länge – wir schätzten das als Kinder nicht sehr.

Wir hatten zwar jüdische Bekannte, natürlich auch Klienten, die manchmal eingeladen wurden – einmal im Jahr, erinnere ich mich –, aber die Freunde waren die anderen. Wie gute Freunde waren sie, als man Freundschaft unter Beweis stellen mußte? Doch davon später.

Mein Vater spielte eine gewisse Rolle in der jüdischen Gemeinde; aber daß er, wie gesagt, seit seiner Studentenzeit Zionist war – „Herr und Frau Ortsgruppe“, wie meine Eltern sich scherzhaft nannten, weil sie die einzigen Zionisten in Regensburg waren –, stand ihm in der Gemeinde, die aus „Central-Vereinlern“ bestand („Central-Verein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens“ hieß der volle Name, der sich selbst erklärt), im Wege: er wurde nur zweiter Vorstand; ich glaube, er wäre gerne erster gewesen... Immerhin brachte er es fertig, einen gebildeten Gelehrten, der zu seinem Vergnügen sogar Chinesisch lernte, als Rabbiner nach Regensburg zu bringen – nicht so konservativ wie der frühere Distriktrabbiner Meier, was ihm die Feindschaft der drei Meier-Söhne eintrug, die die liberalere Richtung, die Dr. Harry Levi der Gemeinde gab, nicht haben wollten.

Der neue Rabbiner wohnte im selben Haus wie wir, und der Bischof Buchberger machte ihm einen Antrittsbesuch, wohl als Antwort auf dessen frühere Aufwartung. Das wurde mit großer Genugtuung in der Gemeinde vermerkt. In der Religionsstunde, die der Rabbiner uns nun gab, vermittelte er mir zum ersten Mal, was dem vorigen Lehrer nicht gelungen war, etwas von der Schönheit und dem Reichtum des jüdischen Erbes. Dazu las ich die „Drei Reden über das Judentum“ von Martin Buber. Man konnte stolz sein, ein Jude zu sein.

Wir wohnten jetzt nicht mehr Hinter der Grieb, sondern in der Wittelsbacherstraße 7c. Unser Nachbar war der Rittmeister O., der einmal im Jahr zum Fürsten von Thurn und Taxis eingeladen wurde (dort wurde zwar der jüngste Offizier, doch niemals ein Universitätsprofessor eingeladen, die waren nicht hoffähig, wie mein Vater mir erklärte). Die Kinder des Rittmeisters O. durften nicht mit uns spielen, und wenn sie sich einmal beim Ballspiel vergaßen, wurden sie sofort heraufgepfiffen. Durch die Wand, die unsere Wohnung von der ihren trennte, hörte man oft die unaufhörliche Operettenmusik am Klavier zu uns herüberdringen: „Dein ist mein ganzes Herz“ wurde wohl zwanzigmal wiederholt. Wir fanden, daß das nicht unsere Gesellschaft wäre. Wir hielten es mit ernsterer Musik.

An dem eingemauerten hebräischen Grabstein mit seiner Bürde von Gewalt, Schändung und Mißbrauch gingen wir nun nicht mehr jeden Tag vorbei. Vielleicht wäre

es besser gewesen, wir hätten ihn tagtäglich vor Augen gehabt; dann hätte es uns 1933 nicht so unerwartet getroffen.

Noch ein Ereignis. Im Jahr 1928 oder 1929 wurde im Inneren der Neupfarrkirche gegraben; man wollte wohl eine Heizung legen. Da stieß man auf die Überreste der alten Synagoge, die 1519 zerstört worden war und auf deren Platz die Neupfarrkirche prangte. War es eine Warnung? Man tat sie ab in diesen aufgeklärten Zeiten, aber so aufgeklärt waren die Zeiten wohl eben nicht.

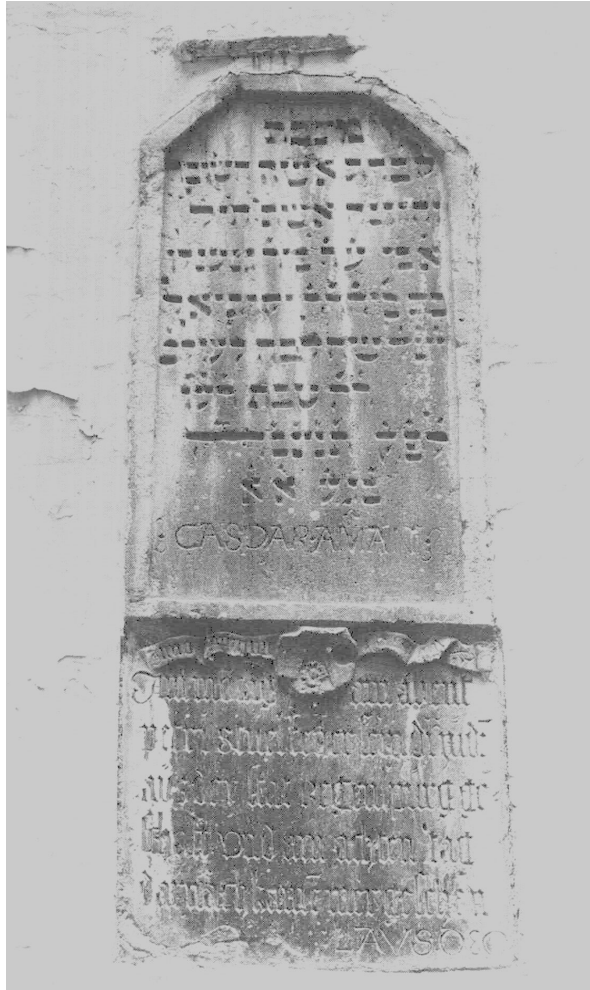


Abbildung 3: Der jüdische Grabstein im Hof des Elternhauses Ecke Hinter der Grieb/Untere Bachgasse

## Das „Dritte Reich“

So kam 1933 heran, und wir erlebten den Boykott-Tag des 1. April, an dem die Nationalsozialisten zum ersten Mal den offiziellen Befehl zur Ächtung der Juden gaben. Im Vergleich mit dem, was den Juden später passierte, war das, was an diesem Tage geschah, gering. Aber die Stadt wandte sich gegen uns.

Am Boykott-Tag kamen SA-Männer und nahmen das Kanzleischild von Rechtsanwalt Weiner von der Mauer an der Straße. Die Kanzlei befand sich damals in der Maximilianstraße 4. Vater kam entsetzt nach Hause und sagte, daß er in einem solchen Land, das seine Bürgerrechte nicht achte, nicht bleiben wolle. Der Assessor, der drei Jahre bei meinem Vater gearbeitet hatte, bot gleich im April an, die Kanzlei für eine sehr geringe Summe zu kaufen, was mein Vater empört abwies. Der Schlaue erkannte die Zeichen der Zeit. Mein Vater hätte besser daran getan, das Angebot anzunehmen, denn nachher bekam er gar nichts dafür. Immerhin war es die zweitgrößte Kanzlei in Regensburg.

Als nächstes wurde uns die Wohnung gekündigt. Der ehemalige Rittmeister O., dessen Kinder nicht mit uns spielen durften und der im Vorstand der Gesellschaft war, der das Haus gehörte, steckte wohl dahinter. In drei Monaten mußten wir ausziehen.

Dann kam die Hausdurchsuchung durch die SA. Mein Vater befand sich gerade auf einem auswärtigen Termin. Sie wollten ihn in „Schutzhaft“ nehmen, was mit vielen jüdischen Männern damals geschah. Besonders empörte es mich, dass die Männer, die ich in der Wohnung herumführte, unter den Betten nachsahen. Sie suchten nach meinem Vater. Wie wenig wußten sie, mit wem sie es zu tun hatten. Am anderen Morgen, nach seiner Rückkehr, begleiteten meine Mutter, mein zwölfjähriger Bruder und ich ihn auf das Landgericht, wo er so lange gewirkt hatte, und dann zum Gefängnis. An der kleinen Tür zur Straße verabschiedeten wir uns schweren Herzens. Langsam gingen wir heimwärts. Aber bald kam er uns nachgegangen. Die regulären Behörden dort wollten ihn nicht haben. „Gehen S’ nur wieder heim, Herr Rechtsanwalt! Wir brauchen Sie net“, war der Bescheid.

Ein alter Mandant meldete sich. Vater hatte einen Prozeß für ihn verloren, so daß er 10 000 Mark an seine Gläubiger zahlen mußte. Nun drohte er Vater mit dem Konzentrationslager, falls er den vorgeblichen Schaden nicht aus seiner eigenen Tasche bezahlte. Der Mann war in der Lage, seine Drohung wahrzumachen, da sein Bruder leitend in der Lagerverwaltung von Dachau tätig war. Vater zahlte, wie jeder vernünftige Mensch es damals getan hätte: Geld, das uns nachher bei der Auswanderung fehlte, was einen ärmlichen Beginn im neuen Land für uns zu Folge hatte.

Am Boykott-Tag wurde zu Hause überlegt, ob ich zur Schule gehen sollte. Ja, natürlich, wurde beschlossen. Ich war damals Schülerin der 8. Klasse am Neuen Gymnasium, dem heutigen Albrecht-Altdorfer-Gymnasium. Wir waren damals nur zwei

Mädchen in der Klasse. Viele der Jungen zeigten mir stolz das Hakenkreuz, das sie damals noch unter dem Revers ihrer Jacke trugen, zum Zeichen, daß auch sie bei der nationalen Erhebung dabei waren. Einer der wenigen, die nicht mitmachten, war der Sohn eines Sozialdemokraten – der hatte sich gerade in der Schutzhaft erhängt.

Mein Verbleiben in der Klasse wurde unerträglich. Da ging ich, ohne meinen Eltern etwas zu sagen, zu meinem Ordinarius in seine Privatwohnung und fragte ihn, ob er mich vielleicht privat auf das Abitur vorbereiten wolle. Ohne zu zögern, sagte er zu. Der gute alte Deutschnationale Dr. Maderholz! Ihn hätte ich nach dem Krieg gern besucht, aber er war gestorben. Ich mußte die Erlaubnis des Schuldirektors Dr. Steier einholen. Der wies mich kurz ab. Er müsse so einen Antrag beim Ministerium befürworten, und ich wisse ja, daß die Zeiten für Juden nicht günstig seien. Daß er ein strammer Nazi war, verstand ich erst später; seine Loyalität gehört eben der Partei, nicht seinen Schülern. Damit war die Möglichkeit einer akademischen Bildung für mich effektiv abgeschnitten. Mit einer gewissen Bitterkeit hörte ich später nach dem Kriege dann von den akademischen Berufen fast aller meiner ehemaligen Klassenkameraden.

Was mir aus dieser Zeit unauslöschlich im Gedächtnis bleibt, ist das langsame Abbröckeln der Freunde. Es war das Geächtetwerden noch ohne den Terror, der nachher so oft als Entschuldigung diente. Leute gingen auf die andere Straßenseite, um nicht grüßen zu müssen. Die beste Freundin, auf die ich am Boykott Tag wartete, bis es dunkel wurde (ich dachte, im Dunkeln käme sie vielleicht) – sie kam nicht. Ich wartete und wartete und konnte es nicht glauben. Ein paar Tage später flatterte die Hakenkreuzfahne von der Fabrik ihres „liberalen“ Vaters.

Was damals in mir vorging, hat für viele Jahre mein Verhältnis zu den Menschen bestimmt. Es war nur der kleine Verrat. Aber die menschlichen Bande, die – so dachte ich – uns hielten, zerrissen unter dem Druck der Verhältnisse. Und das war nur der Anfang. Es gab aber auch Ausnahmen. Volksschullehrer Reindl ging von der anderen Straßenseite auf meine Mutter zu und bot ihr an, sie ein Stück zu begleiten. „Ja, ist das denn richtig für Sie?“ meinte meine Mutter. „Ja, ich lasse mir von denen da oben nicht vorschreiben, mit wem ich auf der Straße gehe“, war seine Antwort. Sein Gedächtnis ist mir für immer teuer.

## Auswanderung nach Palästina

Wir beschlossen also auszuwandern. Die Möbel wurden an Freunde verkauft; auch mein Biedermeierzimmer verkaufte mein Vater für 150 Mark an Freunde, ohne mich zu fragen. „Ja, was werdet ihr dort tun?“ fragte mein besorgter Lehrer Dr. Maderholz. Niemand sonst frug das. Wir wußten es selber nicht. So kam mein Vater also im Oktober 1933 nach Palästina, ohne die Sprache zu sprechen, mit sehr wenig Geld, ohne Beruf, denn ein deutscher Anwalt konnte dort, wo englisches und

auch noch türkisches Recht galt, nichts machen, gedemütigt und bedrückt. Er war 47 Jahre alt. Zuerst fiel er in einen tiefen Abgrund der Verzweiflung. Es dauerte Jahre, bis er daraus auftauchte. Was er an Mitteln besaß, verlor er bald in einem kaufmännischen Unternehmen, zu dem er weder Geschick noch Erfahrung hatte. Dann fing er bei einer Firma als Telefonist an. So ging das dann. Die Devise hieß „Umstellung“. Daß sie auch gleichzeitig einen sozialen Abstieg bedeutete, war uns damals nicht klar. Auch ich stellte mich um und wurde, was man heute so schön „Raumpflegerin“ nennt; das klingt besser als Dienstmädchen. Drei Jahre lang tat ich das. Dann lernte ich Säuglingspflege. Es war die Umstellung von der bürgerlichen Lebensweise auf die proletarische. Was das bedeutet, erfuhr man zwar sofort, aber man verstand es nicht gleich. Es waren schwere Jahre damals in Palästina.

Der schwerste Schlag aber, der meine Eltern in Israel traf – der Staat war im Mai 1948 ausgerufen worden –, war der Tod meines Bruders im jüdischen Unabhängigkeitskrieg. Er fiel als Kompanieführer im Juni 1948 bei Jenin auf einem von ihm geleiteten Vorstoß ins Herz des arabischen Gebietes. Schon schwer verwundet, gab er den Überlebenden seiner Truppe den Befehl zum Rückzug aus der unhaltbar gewordenen Stellung.

So war ein Jugendtraum meines Vaters verwirklicht worden, ein jüdischer Staat, aber um welchen Preis! Er war ohne Trost. Selbst die Geburt zweier Enkelinnen kurz danach, meiner Tochter und der nachgeborenen meines Bruders, konnte seine Verzweiflung kaum lindern. Nichts hielt ihn nun mehr in Israel, nachdem auch ich mit Mann und Töchterchen auf eine akademische Anstellung meines Mannes hin nach Kanada gegangen war.

## **Rückkehr der Eltern nach Deutschland und Wiedersehen mit Regensburg**

1950 kehrte mein Vater wieder nach Deutschland zurück als juristischer Mitarbeiter bei der I. R. S. O., einer Wiedergutmachungsbehörde, in Frankfurt a. M. Nach Beendigung dieser Tätigkeit ging er 1953 im Alter von 67 Jahren nach Regensburg, um sich dort nochmals als Rechtsanwalt niederzulassen. Eine Wohnung in der Ludwig-Eckert-Straße wurde meinen Eltern vom Wohnungsamt zugewiesen. Fräulein Fleischmann, Vaters ehemalige Sekretärin, schickte zwei Strohsäcke, auf denen sie zunächst einmal schlafen konnten. Niemand sonst rührte einen Finger. Langsam richteten sie sich dann wieder ein. Der Zustand meiner Mutter, die an Krebs litt, verschlechterte sich derart, daß mein Vater mich aus Kanada kommen ließ, damit ich meine Mutter noch einmal sähe. So kam ich 1953 zum ersten Mal nach zwanzig Jahren wieder nach Regensburg.

Im Zug schon, von München kommend, spürte ich angesichts der bekannten Namen der Bahnstationen eine Aufregung in mir aufsteigen. Als die vertrauten Landschaften nahe Regensburg auftauchten, wurde mir schwer ums Herz. Mein Vater,

der mich schon am Abend vorher erwartet hatte, war nicht am Zug. So ließ ich das Gepäck am Bahnhof und ging allein durch die Maxstraße. Ich vermißte die alten jüdischen Namen. Wo Holzinger war, stand nun Woolworth, wo Mandelbaum, nun ein anderes Geschäft. Kein Schuhgeschäft Lilienthal am Neupfarrplatz. Nun ja, es hatte sich einiges geändert.

Die Schönheit der Stadt nahm mich wieder gefangen. Ja, sie war schöner, als ich sie in Erinnerung hatte. Dr. Boll, der kunstverständige Kulturreferent der Stadt, hatte mittlerweile seines Amtes gewaltet. Ich ging in den Dom, und der lächelnde Engel begrüßte mich. Er war unverändert geblieben, was man von den alten Regensburgern nicht sagen konnte. Er machte mir das Herz nicht schwer, oder wenn ja, auf eine andere Weise.

Jeden Tag fuhr ich nun mit der Straßenbahn zum Krankenhaus der Barmherzigen Brüder, wo meine Mutter lag. Die Schwestern, die sie betreuten, waren lieb und gut. Hier war ein Platz, wo wieder Menschlichkeit herrschte. Sie erholte sich zusehends.

Die alten Straßen mit ihren Namen „Roter Herzfleck“ und „Zur Schönen Gelegenheit“ machten mich lächeln, und auf dem alten Schulweg, den ich wieder abging, erinnerte sich plötzlich mein Fuß, daß hier eine Vertiefung im Pflaster war, und da war sie auch wie damals.

In der Schule roch es genau wie zu meiner Zeit; aber ob der Spruch in Griechisch „Der Mensch, der nicht geschunden wird, der wird auch nicht erzogen“ noch im Eingang stand, weiß ich nicht. Geschunden waren wir ja genug worden, wenn nicht in der Schule, dann nachher im Leben. Ob wir auch erzogen waren? Manche ja und manche nicht, wie das so ist.

Manche Lehrer hätte ich gerne besucht. Den alten Ordinarius Dr. Maderholz, der uns für deutsche Literatur so begeistert hatte, und den alten Mathematiklehrer Sailer, ein Kauz zwar, aber ein aufrechter Mann. Doch beide waren gestorben. Wen ich noch antraf, das war eine Lehrerin, noch aus der Müllerschen Töchterschule, zu der es mich hinzog: Fräulein Rinecker, ernst und streng, die mich an dem Boykott-Tag in der Allee auf meinem Schulweg zuerst begrüßt hatte – etwas Unerhörtes damals, daß eine Lehrerin eine Schülerin zuerst grüßte. Sie war unterdessen pensioniert und freute sich sehr. Sie war aus guter katholischer Familie. Mein Vater hatte noch ihren Bruder, den Regierungsrat R., gekannt. Ich sagte ihr, daß von allen Lehrerinnen sie mir im Gedächtnis geblieben sei. Es war immerhin dreißig Jahre später. Ich sagte nicht, warum. „Wir haben uns ja bemüht, es richtig zu machen“, sagte sie. „Wir Schülerinnen spürten das“, erwiderte ich. Und da waren wir beide froh.

Unter meinen Klassenkameraden hatte die nationale Erhebung ihre Opfer gefordert. Viele waren tot. Nur einer war da, dem ich genug vertraute, um ihn aufzusuchen. Auch er gut katholisch, ein ehemaliger Domspatz. Er war auch gut zu meinem Vater gewesen, als der sich wieder niederließ. Mein Vater hatte seinen Va-



ter noch aus der Jugendzeit her gekannt: Er war Sozialdemokrat gewesen, eben der, der sich in der Schutzhaft umgebracht hatte. Mein Klassenkamerad war nun Rechtsanwalt. Mit ihm ging ich durch die Stadt, die er aufs intimste kannte und liebte. Manche, die ich so traf und denen er mich wieder bekannt machte, wunderten sich, daß ich noch lebte. Ich mich auch. Von der vergangenen Zeit wurde nicht viel gesprochen; nur wie schwer sie es gehabt hätten, und das hatten sie ja auch. Aber da blieb nicht viel Raum für das Gegenüber und sein Schicksal. Es ist mehr die heutige Generation, die das Interesse dafür aufbringen kann. Damals herrschte noch zuviel Verdrängung und Verleugnung des Geschehenen.

Meiner Mutter ging es zusehends besser. Manche alten christlichen Bekannten besuchten sie im Krankenhaus, auch solche, die die Hakenkreuzfahne geflaggt hatten, damals 1933. Wollten sie es uns vergessen machen? Hatten sie es selbst vergessen?

Mein Vater wurde wieder vergnügter. Die Krankheit meiner Mutter schien nur eine akute schwere Gelbsucht gewesen zu sein.

Und so fuhr ich zurück in die freundliche Fremde, die damals für mich Kanada war und die immerhin meinen Mann und meine damals zwei Kinder beherbergte. In Kanada erhoben keine schrecklichen Erinnerungen ihr Haupt, und wenn man einen neuen Menschen traf, mußte man nicht immer ausrechnen: Wann ist er geboren, kann er mitgemacht haben? Wir waren gern in Kanada.

## **Auf dem Jüdischen Friedhof in Regensburg**

1960 starb meine Mutter während einer Reise in München (meine Eltern waren inzwischen zu uns in die USA gezogen) und mein Vater ordnete an, sie in Regensburg zu begraben. Als er selbst 1963 in New Rochelle (USA) starb, sagte er zu mir, kurz bevor er in das letzte Koma verfiel, aus dem er nicht mehr erwachte: „Lore, laß mich in Regensburg begraben sein neben Mutti.“ Das versprach ich ihm auch. Ein Jahr später brachte ich seine Asche dorthin. Eine Annonce in der Zeitung lud alle alten Bekannten und Mandanten zur Trauerfeier am Jüdischen Friedhof ein. Viele, fast 200 Menschen kamen. „Ich habe mit ihm im Sand gespielt“, sagte eine alte Frau. „Ich war Lehrmädchen bei ihm“, sagte eine andere. „Ich war ein Nachbarskind in Stadtamhof.“ Juden waren natürlich wenig da. Mein alter Freund und Schulkamerad R. sprach im Namen der Anwaltskammer. „Er kam zurück, er hat uns vergeben, er hat uns alle beschämt.“ Hat er? Ich weiß es nicht. Er hat geliebt, das wußte ich.

Einmal im Jahr, wenn wir in Deutschland sind, fahre ich nach Regensburg, um sein Grab zu besuchen. Da liegt er nun in dem schönen alten Friedhof vor dem Stadtpark, in derselben Reihe wie einige seiner Mandanten. Einer davon war Hugo Mandelbaum, der sich 1933 am 13. Geburtstag seines Sohnes umgebracht hatte. Der Sohn war bei einem Unfall schwer verletzt worden, von der Privatklinik eines



Abbildung 4: Das Grab der Eltern auf dem Jüdischen Friedhof in Regensburg

Nazidoktors zurückgewiesen worden und auf dem Wege zu einem anderen Krankenhaus verblutet.

Wenn ich in Regensburg bin, wohne ich meistens bei Kindern von Freunden der Eltern. Meine Generation. Da sitze ich in dem Mahagoniwohnzimmer meiner Eltern, nur die Stuhlbezüge sind neu. Das hat sich gut gehalten. Nebenan ist das Biedermeierzimmer, das einmal mir gehört hat. Da sitze ich nun. In Amerika habe ich langsam ein anderes Biedermeierzimmer aufgebaut, teils von Baumann in Regensburg, teils auf Auktionen hier und dort gekauft. Es ist schön jetzt. Ein deutscher Journalist, der nach New Rochelle kam, um meinen Mann anlässlich einer besonderen Gelegenheit zu interviewen, beschrieb die Biedermeiereinrichtung in

seinem Bericht und wollte aus ihr eine besondere Anhänglichkeit an Deutschland herauslesen. Aber so einfach sind die Dinge nicht.

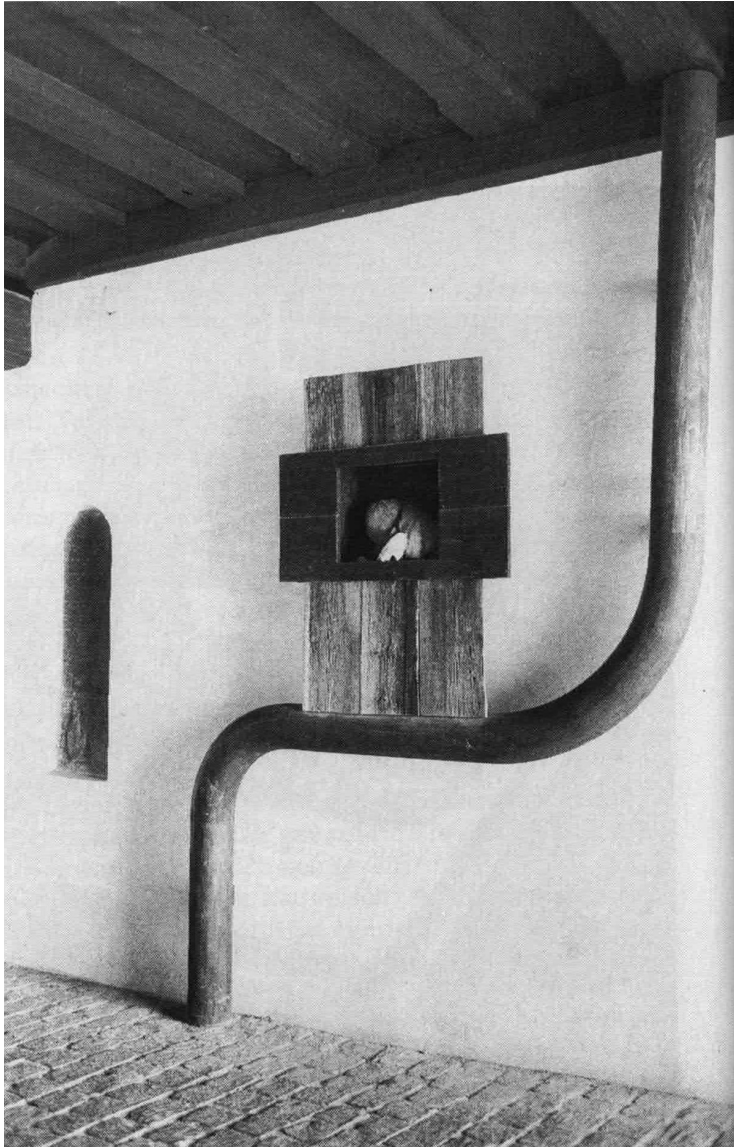


Abbildung 5: „Den Verfolgten gewidmet“ – Objekt von Walter Zacharias in der Neuen Waag-Gasse 2 neben einem eingemauerten jüdischen Grabstein

## **Teil II.**

### **Verantwortung für Fremde**



# Entfernte Nächste. Vom Dazugehören und Verschwinden<sup>0</sup>

Ralf Seidel

„Und wäre es nicht denkbar, fuhr Austerlitz fort, dass wir auch in der Vergangenheit, in dem, was schon gewesen und größtenteils ausgelöscht ist, Verabredungen haben und dort Orte und Personen aufsuchen müssen, die, quasi jenseits der Zeit, in einem Zusammenhang stehen mit uns?“

---

W. G. Sebald<sup>1</sup>

## „Einheimische“ und „Fremde“. „Jüdische Deutsche“

Der Andere, „Fremde“ ist der, den ich nicht kenne. So erfahre ich ihn unmittelbar. Beginne ich ihn verstehen zu wollen, wird die Begegnung mit ihm zunehmend eine vermittelte. Und die Mittel – Sinne und Verstand – sagen mir etwas über den Anderen, ja sie sind es eigentlich erst, die ihn für mich herstellen. Dem „Einheimischen“ scheint Identität geschenkt, er glaubt niemandem etwas zu schulden: Er ist da und gehört dazu.

Assimilation, zunächst Ausdruck des Wunsches nach Zugehörigkeit, ging in der Moderne einher mit einer zunehmenden Unduldsamkeit gegenüber der Verschiedenheit. Der Staat verfügte gegen die Vielfalt ein Regime unterschiedlicher Formen des Dazugehörens. So hatte sich der Fremde immer wieder von neuem, um das Dazugehören zu bewerben. Franz Kafka hat dieses existenzielle Drama in unnachahmlicher Verdichtung dargestellt: „Sie sind nicht aus dem Schloss, sie sind nicht aus dem Dorfe, Sie sind nichts. Leider sind Sie aber doch etwas [...] einer, [...] dessen Absichten unbekannt sind ...“<sup>2</sup>.

Die deutschen Juden, die seit fast zwei Jahrtausenden hier leben, waren seit der Zeit der Aufklärung zugleich Vorreiter, wie am Ende Opfer der Assimilationspolitik. Von niemand sonst war der Weg der Modernisierung in seiner Bemühung um

---

<sup>0</sup>Für den vorliegenden Band erweiterte und vertiefte Fassung eines zum 17. Juni 2020 auf Einladung des Stadtarchivs Dessau vorgesehenen Vortrags, der dann kurzfristig aufgrund der Covid-19-Pandemie abgesagt werden musste.

<sup>1</sup>Sebald (2003), S. 367.

<sup>2</sup>So schon im ersten Kapitel von *Das Schloss*, siehe auch: *Der Landarzt, In der Strafkolonie* u. a.

Gleichwertigkeit und Gleichbehandlung so vehement beschritten worden, wie von ihnen. Und doch wurde diese Angleichung an die deutsche Mehrheitsgesellschaft von dieser als Bedrohung wahrgenommen. Die rechtliche Gleichstellung der Juden zog wohl vielerorts ein Heimischwerden nach sich. Aber das ging zugleich oft mit einer Entwertung des Unterscheidenden, „Außer-ordentlichen“ einher.<sup>3</sup>

Dies sollte dazu führen, dass, wie Jakob Wassermann anschaulich dargelegt hat, der Jude „zwei Gefühle in seiner Seele einigt: das Gefühl des Vorrangs und das Gefühl der Brandmarkung. In dem beständigen Anprall, in der Reibung dieser beiden Empfindungsströme muss er leben und sich zurechtfinden“.<sup>4</sup>

Direkt nach der Machtergreifung hatte das NS-Regime auf allen Ebenen tief einschränkende Erlasse gegen Juden verfügt. Ab dem 1. April erfolgte der Aufruf jüdische Geschäfte, Ärzte und Anwälte zu boykottieren. Die Reichshauptstadt Berlin entließ die jüdischen Wohlfahrtsärzte aus dem Dienst, das bayerische Innenministerium kündigte alle Schulärzte „jüdischer Rasse“. Das „Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“ vom 7. April 1933 schließlich war nichts anderes als ein Berufsverbot für Juden im Öffentlichen Dienst. Zur gleichen Zeit wurde Rechtsanwälten „nicht-arischer Abstammung“ die Zulassung entzogen. Als Hans Jonas im Sommer 1933 ein letztes Mal, bevor er Deutschland verließ, den Theologen Rudolf Bultmann besuchte, musste er während der Zugfahrt in der Zeitung lesen, dass der Allgemeine Deutsche Blindenverein den Ausschluss seiner nichtarischen Mitglieder beschlossen hatte. Voller Entsetzen hat er seinem hoch geachteten Lehrer schon bei der Begrüßung davon berichtet.<sup>5</sup>

Rund 700 jüdische Hochschullehrer wurden aus den Universitäten verjagt, Juden und ihre Ehepartner durften sich seit dem 18. Oktober in Preußen nicht mehr habilitieren. Bereits im September 1933 brachte es die „Generalssynode der Preussischen Union der Evangelischen Kirche“ gar zustande, dass „Nicht-Arier“ weder als

---

<sup>3</sup>Der Jerusalemer Psychoanalytiker Shmuel H. Erlich schreibt, Ralph Waldo Emerson zitierend: „Envy is the tax that all distinction must pay. (Neid ist die Steuer, die aller Unterschied bezahlen muss). Introducing a gradient of distinction into a social group leads to envious attacks, to aggression and projection“. In: Erlich (2016), S. 11.

<sup>4</sup>Bereits 1921 hatte Jakob Wassermann seine eigenen Lebensgeschichte zwischen zwei unverrückbar bestimmenden Polen „Deutscher und Jude zugleich – eines so sehr und so völlig wie das andere, keines vom anderen zu lösen“ unter dem Titel *Mein Weg als Deutscher und Jude* dargestellt. Wassermann (1921) der Jude „zwei Gefühle in seiner Seele einigt: das Gefühl des Vorrangs und das Gefühl der Brandmarkung. In dem beständigen Anprall, in der Reibung dieser beiden Empfindungsströme muss er leben und sich zurechtfinden, S. 54.

<sup>5</sup>„Ich erinnere mich noch an sein Aussehen“, schrieb Jonas über Bultmann, „wie plötzlich sein Gesicht leichenblass wurde und er gar nichts sagte, sondern nur den Kopf schüttelte. [...] Und dann sah ich in sein Gesicht und wusste, dass es gar nicht nötig war, zu reden, dass er begriffen hatte, was hier geschah.“ In: Jonas (2003), S. 236.

Pfarrer noch als Beamte der kirchlichen Verwaltung berufen werden durften. Das gleiche galt, wenn diese mit Jüdinnen verheiratet waren.<sup>6</sup>

Im September 1935 wurden die „Nürnberger Gesetze“ verabschiedet, mit denen die deutschen Juden zu Einwohnern minderen Rechts degradiert wurden. Ab Anfang Oktober 1938 wurde – auf Anregung der Schweiz übrigens – ein rotes „J“ in die Reisepässe der Juden gestempelt. Zeitgleich wurde jüdischen Kindern der Besuch deutscher Schulen untersagt. Wer als „Volljude“, „Geltungsjude“, jüdischer „Mischling“ ersten oder zweiten Grades, oder als „jüdisch versippt“ zu gelten hatte unterlag komplizierten rechtlichen Regelungen.<sup>7</sup> Diese Begriffe bezeichnen keine, wenn auch noch so fragile, „Identität“. Aber sie verweisen doch auf ein zugewiesenes Zusammengehören, das als verletztes Verbundensein wirksam bleibt.<sup>8</sup> All das berührte die Mehrheit der deutschen Bevölkerung kaum, hatte jedoch für die Betroffenen lebensentscheidende Konsequenzen.

### **„Orte und Personen [...] die quasi jenseits der Zeit [...] in einem Zusammenhang stehen mit uns“**

Bereits am 14. März 1933 hatte der Medizinalrat Dr. Gustav Hoch die schriftliche Anweisung des Oberbürgermeisters der Stadt Meißen erhalten, mit sofortiger Wirkung seine Tätigkeit als Stadtarzt einzustellen. Er war Sozialdemokrat. Sein Vater war sozialdemokratischer Reichstagsabgeordneter und jüdischer Herkunft.

Am 8. August übernahm Dr. Hoch die Praxis eines nach Shanghai ausgewanderten jüdischen Arztes in Dessau. Er zog nun mit seiner jüdischen Frau, der Ärztin Dr. Hanna Hoch (geb. Gottschalk), und seinem 3-jährigen Sohn Fritz, in die Geburtsstadt Moses Mendelssohns.

Am 9. November 1938 erschienen in den *Dessauer Stadtnachrichten* unter der Überschrift „Nun ist es genug! ... Haltet die Augen offen!“ die Namen und Adressen aller in der Stadt lebenden Juden. Dazu hieß es: „In unseren Mauern hausen 204

---

<sup>6</sup>Als unmittelbare Antwort auf die Übernahme des „Arierparagrafen“ der preußischen Generalssynode hatte jedoch der Berliner Pastor Martin Niemöller den Pfarrernotbund (PNB) gegründet. Dieser hatte in einer Erklärung die Ablehnung des „Arierparagrafen“ zum „status confessionis“ erklärt. Auf der anderen Seite hatte ein Großteil der evangelischen Landeskirchen 1939 Einrichtung und Unterhalt des „Instituts zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ in Eisenach – im Volksmund „Entjudungsinstitut“ genannt, unterstützt. Siehe: Schoeps (2020), S. 40.

<sup>7</sup>Weitgehend übernommen aus: Benz (2020), S. 20–24. Die in die Hunderte gehenden Maßnahmen und Verordnungen gegen Juden werden dem Besucher im historischen Epochenraum „Katastrophe“ in der neugestalteten Dauerausstellung des Jüdischen Museums Berlin eindrücklich vor Augen geführt.

<sup>8</sup>Carolyn Emcke spricht in einem anderen Kontext, einen Ausdruck der amerikanischen Politologin Wendy Brown übernehmend, treffend von einem „wounded attachment“. In: Emcke (2010), S. 165, 301.



Juden [...] Wir bringen heute die Namen aller Juden unserer Stadt! Wir bringen sie bewusst – denn es ist nur Notwehr und Vorbeugung.“<sup>9</sup>

In dieser vergifteten Atmosphäre sah sich Gustav Hoch, schon während seiner kurzzeitigen Internierung als „Progromhäftling“ in Buchenwald gezwungen, gemeinsam mit seiner Frau und mit Hilfe seines Bruders, die Auswanderung in die Wege zu leiten. In Vorbereitung für diesen Schritt hatte er sich schon selbst Englisch beigebracht.

Hoch gehörte der Gruppe der sogenannten „jüdischen Mischlinge“ an und war überzeugter Sozialdemokrat. Hanna Hoch war „Volljüdin“. Gustav Hoch hatte bis dahin, mit Unterstützung durch seine Frau, die schon seit 1933 nicht mehr als Ärztin tätig sein konnte, eine große Arztpraxis betrieben. Ab Oktober 1938 durfte jedoch auch er nicht mehr praktizieren.<sup>10</sup>

Im April 1939 war er schließlich, inzwischen arbeitslos, gebeten worden an einer jüdischen Schule Englisch zu unterrichten, die Sprache, die er sich gerade erst selbst angeeignet hatte. Versuche, mithilfe von Verwandten und Bekannten nach USA, Brasilien, Argentinien, England oder Frankreich zu gelangen, waren alle, trotz intensivster Anstrengungen fehlgeschlagen. Auch der Versuch, den älteren Sohn in einem Berliner Internat unterzubringen, war an dessen verzweifelter Gegenwehr gescheitert. Gustav Hoch war in Zürich geboren, seine Mutter war Schweizerin gewesen, doch auch die Schweiz hatte sich geweigert, ungeachtet vielseitiger Fürsprache aus seinem Geburtsland, die Familie aufzunehmen.<sup>11</sup>

Nach dem 30. April 1939 war das „Gesetz über Mietverhältnisse mit Juden“ in Kraft getreten.<sup>12</sup> Das Ehepaar Hoch sah sich danach gezwungen mit ihren beiden kleinen Kindern, der zweite Sohn Karl war 1935 geboren, in eine deutlich kleinere Wohnung zu ziehen. Inzwischen hatten sie zusätzlich Gustav Hochs Vater und Hanna Hochs Mutter bei sich aufgenommen. Hanna Hoch und Gustav Hochs

---

<sup>9</sup> „Der Mitteldeutsche“, Nr. 263 vom 9. November 1938.

<sup>10</sup> Über die Verfolgungsmaßnahmen gegen jüdische, sowie zunehmend auch gegen „halbjüdische“, „vierteljüdische“ und mit „Jüdinnen“ verheiratete „arische“ Ärzte berichtet eindrucksvoll und ausführlich: Kater (2000), S. 291–359.

<sup>11</sup> Der Fluchtweg in die Schweiz stand fast nur finanziell oder anderweitig Privilegierten offen. Siehe: Benz (2020), S. 41. Dr. Fritz Hoch bat u. a. mit folgenden Worten um die Einreise der Familie seines Bruders in die Schweiz: „Mein Bruder muss nunmehr Deutschland verlassen [...] Zwei Schwestern meiner Mutter [...] wohnen in Zürich. Eine andere Schwester und ein Bruder, der Schweizer Offizier war, sind wie die Mutter in Zürich gestorben.“ Das Schweizer Konsulat gab daraufhin knapp zur Antwort: „Auf Ihr Schreiben vom 21. des Monats muss ich Ihnen mitteilen, dass eine Übersiedlung ihres Bruders in die Schweiz nicht möglich ist, da die Einreise dorthin nur zum vorübergehenden Aufenthalt im Transitverkehr gestattet werden kann.“ (Quelle: Arolsen Archives, Leipzig, Archiv der Israelitischen Religionsgemeinde).

<sup>12</sup> Darin heißt es: „Juden können ohne Angabe von Gründen und ohne Einhaltung von Fristen die Wohnung gekündigt werden. Sie können zwangsweise in sogenannte »Judenhäuser« eingewiesen werden.“ Gesetz über Mietverhältnisse mit Juden. Reichsgesetzblatt, Jhg. 1939, Teil 1 v. 30. April 1939, S. 864.

78-jähriger Vater mussten seit Beginn des Jahres 1939 Zwangsarbeit leisten. Hanna Hoch war erst der Gartenverwaltung der Stadt zugeteilt und musste später bei der Müllabfuhr den angefahrenen Abfall nach darin noch verwertbaren Metallresten absuchen. Der ehemalige Reichstagsabgeordnete Gustav Hoch war anfangs in einem Außenbezirk der Stadt eingesetzt, wo man ihn zwang, Straßen zu fegen. Dann wurde er ebenfalls der Müllabfuhr zugeteilt, wo er jedoch nach zwei Tagen zusammenbrach. Sein Sohn schrieb über diese Situation:

„Ebenso tapfer wie mein alter Vater hat Hanna sich mit dem Unabänderlichen abgefunden. Wir sahen meinen Vater vom Studierzimmer zum Straßenkehren gehen. [...] Meine Frau wurde von der Ärztin zur Müllarbeiterin. [...] Mein Sohn Fritz musste mit dem Vermerk »über den Durchschnitt begabt« im November 1938 die Schule verlassen.“<sup>13</sup>

Am 13. April 1942 war Hanna Hoch mit den 12- und 7-jährigen Söhnen zum Dessauer Bahnhof beordert worden. Gustav Hoch wollte sich nicht von seiner Familie trennen und schloss sich ihnen an. In einem Bericht aus dem *Dessauer Kalender* von 1988 heißt es dazu:

„Schweigend betrachten die Passanten das Gefährt und seine Begleiter mit den gelben Davidsternen auf der Brust; schweigend auch jene, die wussten, wer da nach Osten verschickt wurde. Sie waren seine Patienten gewesen, sie kannten ihn und seine Frau: den Arzt Dr. Gustav Hoch, die Ärztin Dr. Hanna Hoch, geborene Gottschalk, die Jüdin, von der er sich trotz ständiger Drohungen der Faschisten seit 1933 nicht getrennt hatte. [...] Ja, die Dessauer Bürger kannten die Familie noch, vor allem den Arzt. Seine Standhaftigkeit, sein Mut, seine Treue hatte viele Dessauer bewegt, vor allem die Arbeiter, die seine Praxis noch aufsuchten, als er bereits auf der Liste der Verfemten stand, die auch zu ihm kamen, weil er als Arzt der Armen einen guten Ruf besaß. [...] Nun wurde er, der Verfolgte, mit seiner Familie aus Dessau vertrieben, schritten sie ihrer Vernichtung entgegen, es ging zum Transport ins Warschauer Ghetto, dem für die Juden aus dem »Reich« als Zwischenstation in die Vernichtungslager eingerichteten »Vorhof zur Hölle«.“<sup>14</sup>

Als Gustav Hoch am 4. September im Ghetto zu einer Krankenbehandlung befohlen worden war, wusste er, dass er nach der Rückkehr seine Familie nicht wieder sehen würde. So schrieb er zwei Tage später an seinen Bruder Fritz Hoch in Kassel: „Nie im Leben werde ich den entsetzten Ausdruck Hannas, den ängstlichen Blick meines kleinen Karls und das tränenüberströmte Gesicht meines Fritz vergessen,

<sup>13</sup>Persönliche Aufzeichnungen von Dr. Gustav Hoch jun. (Quelle: Arolsen Archives, Leipzig, Archiv der Israelitischen Religionsgemeinde).

<sup>14</sup>Aus: Krüger (1988).

als ich vor zwei Tagen von ihnen weggeholt wurde. Wo sie hingereist sind, weiß ich nicht ...“<sup>15</sup>

Hanna Hoch und ihre beiden Söhne waren nach Treblinka deportiert worden. Wer dorthin kam konnte nichts hinterlassen.<sup>16</sup> Aber auch von Gustav Hoch selbst hat sich die Spur bald verloren. Ein Brief noch aus dem Auffanglager Warschau scheint darauf hinzuweisen, dass er im November 1942 versucht hat, sich dort das Leben zu nehmen. Als Todesdatum wird für ihn schließlich der 12. Juni 1943, als Todesort Lublin-Majdanek angegeben. Sein Vater starb 81-jährig in Theresienstadt, seine Schwiegermutter Selma Gottschalk wurde in Auschwitz ermordet.<sup>17</sup>

## „Endlösung“

Was für Juden in Deutschland geblieben war, war zunächst eine zutiefst beängstigende Ungewissheit darüber, wohin man gehörte. Die Unsicherheit des Dazugehörens war schließlich durch die Nürnberger Gesetze zur Gewissheit des Ausschlusses geworden. Durch sie wurden nun auch die sogenannten „jüdischen Mischlinge“ mit ins Spiel gebracht. Ihre Position des *Dazwischenseins* am Rande der jüdischen und der nichtjüdischen Lebenswelten führte dazu, dass sie keiner Seite wirklich angehörten.<sup>18</sup> In den letzten Kriegsjahren sahen sie sich der Unterdrückung und den Drangsalierungen des Regimes immer schutzloser ausgesetzt, so dass selbst geringfügige Verstöße gegen NS-Gesetze zu Inhaftierung und Deportation führen konnten. Dem Schicksal dieser zunächst „privilegierten“ Betroffenen der Verfolgungen durch die Nationalsozialisten und ihrer möglichen Rolle als spätere Zeugen kam bisher noch wenig Beachtung von Seiten der Forschung zu.<sup>19</sup>

---

<sup>15</sup>Brief vom 6. September 1942 aus dem Auffanglager Warschau-Ost an Dr. Fritz Hoch. – Der Nachlass Fritz Hoch befindet sich im Archiv der sozialen Demokratie, Bonn, Mappe 67, Box 35 (Archivsignatur: 1/FHAA000067). Dr. jur. Fritz Hoch (1896–1984) gehörte seit 1919 der SPD an. 1948/1949 war er Mitglied des Parlamentarischen Rates und von 1945–1961 zunächst Oberpräsident von Kurhessen, dann Regierungspräsident in Kassel. Das Hauptgebäude des Kasseler Regierungssidiums ist nach ihm benannt. (Quelle: Arolsen Archives, Leipzig, Archiv der Israelitischen Religionsgemeinde).

<sup>16</sup>So beschreibt auch der Völkerrechtler Philippe Sands den Tod seiner Urgroßmutter Malke Buchholz, die knapp drei Wochen nach Hanna Hoch nach Treblinka verschleppt worden war. In: Sands (2018), S. 82.

<sup>17</sup>Selma Gottschalk war genötigt worden, noch bevor sie nach Theresienstadt deportiert wurde, auf Anforderung der „Bezirksstelle Mitteldeutschland der Reichsvereinigung der Juden in Deutschland“ vom 6.11.1942 einen „Heimeinkaufsvertrag mit Vermögenserklärung“ zu unterzeichnen, um bei ihrem „Zwischenaufenthalt vor Auschwitz“ einen „Heimplatz“ zugestanden zu bekommen. Aus: Arolsen Archives, Leipzig, Archiv der Israelitischen Religionsgemeinde.

<sup>18</sup>Dazu: Seidel (2010).

<sup>19</sup>Es ist gerade daher besonders verdienstvoll, dass die Historikerin Beate Meyer diese Thematik ausführlich in einer Monografie behandelt hat. Siehe: Meyer (1999). – Eine eindrucksvolle Studie schildert das Vor- und Nachkriegsschicksal dreier „gemischter“ Familien, darunter die des renommierten Historikers und herausragenden Experten zu Fragen von „Euthanasie“ und Holocaust Ger-

Mit den Pogromen der „Reichskristallnacht“ von 1938 war die legislative und administrative Diskriminierung der Juden in Deutschland schließlich in nackte Gewalt umgeschlagen. Synagogen wurden niedergebrannt, jüdisches Eigentum zerstört, Menschen misshandelt und in Konzentrationslager verschleppt, ermordet oder in den Tod getrieben. Wem es möglich war, wer etwa die „Reichsfluchtsteuer“ oder – noch zynischer – „Sühneabgabe“<sup>20</sup> bezahlen und die entsprechenden Papiere erlangen konnte, versuchte Deutschland zu verlassen. Aber das war alles andere als leicht.<sup>21</sup>

Am 20. Januar 1942 war in Berlin die „Wannseekonferenz“ ausgerichtet worden. Ihr Ziel war den Massenmorden Rückhalt in Verwaltung und Politik zu verschaffen, sie durch die anwesenden Juristen „bürokratisch zu legitimieren“. Adolf Eichmann meinte bei seiner Vernehmung, dass es auf der Wannseekonferenz gelungen sei, die anwesenden Staatssekretäre und Amtsleiter „anzunageln“. <sup>22</sup> Während sich bald die Lage an den Fronten, wie in Afrika und vor allem im Osten für die Deutschen dramatisch verschlechterte, sollten sich die Mordaktionen gegen Juden nun zum Genozid verdichten.

Doch die Todeslager der „Aktion Reinhard“, der „Endlösung der Judenfrage“ hatten sowohl was das technische Vorgehen wie die personelle Ausstattung anbelangte, ihren „Vorlauf“. Der widerfuhr einer Gruppe besonderer Menschen am Rande der damaligen Gesellschaft, die sonst wenig Beachtung findet: den psychisch Kranken und geistig Behinderten.

Mit Beginn des Zweiten Weltkrieges wurde durch den „Gnadentodlass“ die Tötung langfristig psychisch kranker Menschen angeordnet und im Rahmen der „Aktion T4“ zwar im geheimen, jedoch bürokratisch ins Kleinste geregelt, durchgeführt.<sup>23</sup>

---

hard Baader (1928–2020): Raggam-Blesch (2019), S. 378–397; und dies. (2013), S. 81–96. – Dazu auch: Gensch u. Grabowski (2010); und Grabowski (2012).

<sup>20</sup>Der zu entrichtende Anteil einer Sondersteuer die deutsche Juden anlässlich ihrer Misshandlung zu bezahlen hatten.

<sup>21</sup>Chaim Weizmann, der spätere Präsident von Israel, hatte diese Lage knapp und präzise auf den Punkt gebracht: „Die Welt schien in zwei Hälften geteilt – jene Länder, in denen die Juden nicht leben konnten, und jene, in die sie nicht hinein durften“. In: Adler (2015), S. 15. Später heißt es: „Man schätzt heute, dass in den Jahren 1933–39 ungefähr 90 000 Emigranten in England Zuflucht fanden, wovon 85–90 % Juden waren. [...] Etwa 900 000 [...] hat man nicht hinein gelassen.“ (S. 22–23).

<sup>22</sup>Jeremy Adler schreibt über die Wannseekonferenz vom 20. Januar 1942 weiter „Es handelt sich hierbei um eines der wichtigsten und zugleich entsetzlichsten Zeugnisse der Menschheit. [...] Dieses Verwaltungsstück [...] dokumentiert den Rückfall in die Barbarei. Es proklamiert ein Delikt von bisher nie da gewesenem Umfang: ein »Protokoll«, das bis in die Einzelheiten hinein den Plan enthält, ein ganzes Volk auszurotten.“ Adler (2020). Für Eichmann war kein Widerspruch auszumachen. Dazu auch: Arendt (1978), S. 202–206.

<sup>23</sup>Die Vernichtungsmaßnahmen hatten zwei Tage nach der Kapitulation Polens mit der Erschießung polnischer psychiatrischer Patienten in Polen begonnen. Eine gesetzliche Grundlage für die geplanten Maßnahmen hatte Hitler strikt abgelehnt. Ende Oktober verfasste er, nach zunächst nur mündlich erteilter Befugnis, in einem Privatbrief seinen „Gnadentoderlass“, den er auf den 1. September, den Tag des Kriegsbeginns, zurückdatiert hatte. Dazu.: Schmuhl (1987); sowie: Meyer u. Seidel

1941 wurde dann die direkt aus der Berliner Zentrale gesteuerte „Aktion T4“ gestoppt. Doch die Tötungen liefen danach, weitgehend dezentral abgewickelt, vor allem in den besetzten Gebieten weiter. Staatliche bzw. Parteiorgane waren, unter Beteiligung von Ärzten, Weisung gebend. Ärzte in der Psychiatrie führten, unter Einbeziehung anderer Berufsgruppen, vor allem des Pflegepersonals, die Vernichtungsbefehle durch. Alle Juristen in den oberen Leitungspositionen waren über die Tötungsmaßnahmen unterrichtet. Widerstand gab es kaum, Verweigerung und Hilfe für die Betroffenen durchaus. Diese kamen am ehesten von Angehörigen der Patienten, von Menschen aus den helfenden Berufen und Vertretern kirchlicher Institutionen.<sup>24</sup>

Im September 1941 liefen in Auschwitz die Massentötungen durch Giftgas an. Dem war die „Aktion 14f13“ vorausgegangen. Sie war zunächst als Transportmaßnahme in Erholungslager getarnt worden. In ihrem Rahmen wurden politische und jüdische KZ-Häftlinge, noch vor der Installierung der Gaskammern in den Lagern, selektiert, in Euthanasieanstalten überführt und da ermordet.<sup>25</sup> Dies geschah unter einem letzten zynischen Schatten vorgeblich psychiatrischer Diagnostik. Die benutzten „Diagnosen“ ließen sich auf jeden Menschen anwenden, den das Regime als „gemeinschaftsfremd“<sup>26</sup> bezeichnete. Als Beispiele seien genannt: „Kommunist“, „Rassenschänder“, „eingefleischter Katholik“, „wehrunwürdig“ u. a. Und es waren alle Juden in die Vernichtungsmaßnahmen einbezogen. Das „Judesein“ allein reichte als todbringende „Diagnose“.

---

(1989), S. 369–396; u. v. a. m. Zur Vorgeschichte: Hilberg (1982), S. 590 f. Hier heißt es: „Die Euthanasie war sowohl eine begriffliche wie auch technologische und administrative Vorwegnahme der »Endlösung« in den Todeslagern.“ Und später: „Belzec, Sobibor und Treblinka wurden vom Euthanasiepersonal [...] betrieben“, S. 603. Etwa 1/5 des Personals der „Aktion Reinhard“ wurde weiter bei der »T4-Zentrale« geführt und auch weiter durch sie bezahlt.

<sup>24</sup>Siehe dazu: Schmuhl (1987), S. 305–371, und Benz (2018), S. 181 f.; Friedländer (2007), S. 953f. (Brief des Berliner Bischofs Preysing an den Papst und die Antwort von Pius XII. vom 30. April 1943 u. a.). Überlegungen eines Psychiaters zur Frage von Schuld und Verstrickung „der Psychiatrie“: Finzen (1996), S. 31–62 und S. 173ff.

<sup>25</sup>„Nachdem bereits im Juli 1941 ein Transport von Kranken und verkrüppelten Auschwitzhäftlingen in der Euthanasieanstalt Königstein in Pirna/Sachsen ermordet worden war, wurde in Auschwitz selbst Giftgas erstmals Anfang September 1941 zur Massentötung von Häftlingen verwandt.“ Siehe: Kłodziński (1987), S. 261. Sie kamen in die „Euthanasieanstalten“ Bernburg, Sonnenstein bei Dresden und Hartheim bei Linz.

<sup>26</sup>Als „Gemeinschaftsfremder“ galt, wer sich nicht den Vorstellungen der „Volksgemeinschaft“ unterwerfen wollte oder konnte. Gegen ihn ging man ohne gesetzliche Grundlage vor. „Praktisch konnten die Kriterien der »Gemeinschaftsfremdheit« jeden treffen, der die Normen alltäglichen Sozialverhaltens verletzte.“ In der Konsequenz läuft dies auf eine „rassistische Diskriminierung“ unangepassten Verhaltens hinaus. Siehe: Peukert (1982), S. 262 u. 263. Dieser „Gemeinschaftsidee“ stand das „völkische Rechtsdenken“ zur Seite. So schreibt der Zivilrechtler Karl Larenz 1935: „Nicht als Individuum, als Mensch schlechthin [...] habe ich Rechte und Pflichten [...] sondern als Glied [...] der Volksgemeinschaft. [...] Rechtsgenosse ist nur, wer Volksgenosse ist; Volksgenosse ist, wer deutschen Blutes ist“. Larenz (1935), S. 21.

In den Vernichtungslagern, wie in Auschwitz, setzte sich mit den gleichen Methoden und zum Teil demselben Personal dann fort, was in den Euthanasieanstalten begonnen worden war. In diesem Sinne heißt es in einem Schreiben aus dem „Reichsministerium für die besetzten Ostgebiete“ vom Oktober 1941: „Nach Sachlage bestehen keine Bedenken, wenn diejenigen Juden, die nicht arbeitsfähig sind, mit den Brackschen Hilfsmitteln beseitigt werden.“<sup>27</sup> Der amerikanische Psychiater Robert Jay Lifton bezeichnete die dieses Geschehen leitende Logik als „Medicalized Killing“.<sup>28</sup>

Die massenhaften Tötungen seelisch Kranker waren Morde, begangen an Menschen mit einer uns verstörenden Wahrnehmung der Welt. Doch diese Menschen gehörten noch, wenn auch sicher am Rande, zu der Gemeinschaft, aus der man sie entfernt hat. Die Proteste, die sich aus der Bevölkerung heraus gegen die Euthanasieaktionen erhoben haben, zeugen davon.<sup>29</sup>

Die „Endlösung der Judenfrage“, das Projekt der Auslöschung des europäischen Judentums, ging noch darüber hinaus. Hier wurde Menschen der ontologische Grund entzogen. Das NS-Regime hatte sich das Recht genommen allein zu bestimmen wer „dazu gehört“, ja – *wer ein Mensch ist*. Damit war das Zusammenleben der Menschheit insgesamt infrage gestellt.<sup>30</sup>

<sup>27</sup>Mit „Bracksche Hilfsmittel“ ist die Tötung durch Kohlenmonoxid gemeint. Sie war zunächst in den Euthanasieanstalten erprobt und angewandt worden. Victor Brack war Oberdienstleiter in der „Kanzlei des Führers“ und verwaltungsseitiger Hauptorganisator der „Aktion T4“. Aus: NurDoc.NO-365, zitiert nach: Menges (1972), S. 71.

<sup>28</sup>Lifton (1988), S. 2. Hier heißt es: „Dennoch hatte dieses medikalisierte Töten eine Logik, die nicht nur für die nationalsozialistischen Theorien und Verhaltensweisen hoch signifikant war, sondern auch für andere Erscheinungsformen des Völkermords gültig ist.“ Später spricht Lifton von „Töten als therapeutischer Imperativ“, ebenda S. 21. Der Psychiater und Soziologe Klaus Dörner schreibt dazu, dass, wenn Lifton „den gesamten Prozess von der Selektion bis zur Vergasung in den Vernichtungs-Konzentrationslagern in seinem medizinischen Charakter beschreibt und dafür mit Recht den Begriff des »therapeutischen Tötens« findet, so ist zu ergänzen, dass dieses neue Blatt in der Geschichte der Menschheit am 15. Oktober 1939 in Posen aufgeschlagen wurde.“ In: Dörner (1989), S. 57. Am 15. Oktober 1939 war in einem luftdicht abgeschlossenen Bunker des Fort VII der Posener Befestigungsanlagen erstmals eine Gruppe psychiatrischer Patienten durch Giftgas, zunächst „probeweise“, getötet worden. Damit „war der Damm zur Industrialisierung des therapeutischen Tötens gebrochen“ (S. 56). Sie konnte dann in das Programm der „Endlösung“ überführt werden.

<sup>29</sup>Ein eindrucksvolles Beispiel dafür bot der Vormundschaftsrichter Lothar Kreyssig, der sich aus christlicher Überzeugung für die Rechte seiner Mündel einsetzte und einen empörten Brief an Reichsjustizminister Franz Gürtner schrieb, in dem es heißt: „Recht ist, was dem Volke nutzt. Im Namen dieser furchtbaren von allen Hütern des Rechtes noch immer unwidersprochenen Lehre sind ganze Gebiete des Gemeinschaftslebens vom Rechte ausgenommen, z. B. die Konzentrationslager, vollkommen nun auch die Heil- und Pflégeanstalten.“ Klee (1983), S. 209.

<sup>30</sup>Arendt (1978), S. 395 u. 404; und Margalit u. Motzkin (1997), S. 7. Der Historiker Dan Diner weist Versuche die „Endlösung der Judenfrage“ mit den Krankmorden gleichzusetzen und sie aus ökonomistischen Erwägungen heraus zu erklären, entschieden zurück. Diner (1992), S. 377; und Diner (2007), S. 13–19.

Doch heißt das, dass für das Individuum als geschichtlich Handelndem – und die Frage stellt sich für Opfer wie Täter schon mit den Patientenmorden und schließlich unausweichlich mit der Erfahrung der Schoah – der Status des eigenständigen Subjekts auf dem Spiel steht?<sup>31</sup> Kann ein „Subjekt“ „von seinem eigenen Untergang Rechenschaft ablegen“ wird es dann in seinem Sprechen und Tun „nur noch in seinem reinen Stattfinden“ zu betrachten sein?<sup>32</sup> Ist es überhaupt möglich die Last dieses sinnentsetzten Geschehens in Begriffe zu fassen? Begriffe für etwas Unfassbares, vergleichbar dem „Schmerz an der Grenze zwischen Sinn und Unsinn“, wie der Psychiater Karl Peter Kisker einmal meinte, die dennoch künftigem Handeln den Weg weisen könnten?<sup>33</sup>

Können wir uns vorstellen, dürfen wir gar mit Imre Kertész davon sprechen, dass „der Holocaust ein Wert ist, weil er über unermessliches Leid zu unermesslichem Wissen geführt hat und damit eine unermessliche moralische Reserve birgt“?<sup>34</sup>

## Schuld und Verantwortung

Mit dem Boykott vom 1. April 1933 entschied Hans Jonas, dass er in einem Land nicht weiterleben könne, das den Juden ihre Rechte, ja ihre Würde, raubte. Nach

---

<sup>31</sup>Es handelte sich eben um einen „verwalteten“ Massenmord. Hierzu meint der Schriftsteller H. G. Adler, Überlebender der Lager Theresienstadt und Auschwitz „Streng genommen sagt die Verwaltung nichts, sie schreibt“, und an anderer Stelle: „Die Verwaltung, statt ordentlich dem Leben zu dienen, wird herrisch zum Selbstzweck, das Leben selbst als verwalteter Bestand wird nur noch um ihretwegen anerkannt.“ In: Adler (1960), S. 634. Ein anderes Mal zitiert Adler einen geradezu prophetischen Wortwechsel Gustav Janouchs mit Franz Kafka: Kafka: „Ein Henker ist heute ein ehrsam, nach der Dienstpragmatik wohlbezahlter Beamtenberuf. Warum sollte nicht in jedem ehrsamem Beamten ein Henker stecken? Janouch: Die Beamten bringen doch keine Menschen um! Kafka: Und ob sie es tun! Sie machen aus den lebendigen, wandlungsfähigen Menschen tote, jeder Wandlung unfähige Registratur-nummern.“ Zitiert nach: White u. White (2004), S. 49. Dazu auch: von Lang (1982), S. 165.

<sup>32</sup>Agamben (2003), S. 122–123.

<sup>33</sup>Kisker (1999). Das schließt an Überlegungen des Krakauer Psychiaters Antoni Kepiński an, der als einer der ersten mit seinem Team – auf Wunsch der zurückgekehrten Überlebenden selbst – ein noch heute richtungsweisendes Forschungsprogramm zu den psychischen Folgen der Haft in Auschwitz durchgeführt hat. Er nahm dabei eine „existenziell“ zu bezeichnende Nähe zwischen der „zerbrochenen, kaum erreichbaren Welt“ des „psychotischen“ Menschen und der der Entkommenen der Lager wahr. Dabei habe er in der therapeutischen Begegnung mit beiden versucht, ähnlich wie Kisker, über die Grenze des Unmöglichen hinweg eine wechselseitige und wirkungsvolle Verständigung mit den Betroffenen herzustellen. – Persönliche Mitteilung von Prof. Maria Orwid, einer Mitarbeiterin Kepińskis seit dem Beginn des Forschungsprogramms und späteren Direktorin der Krakauer Universitätsklinik für Kinder- und Jugendpsychiatrie.

<sup>34</sup>An einer späteren Stelle schreibt Kertész „Es scheint, dass mit dem Abklingen der lebendigen Empfindung das unvorstellbare Leid und die Trauer in der Qualität eines Wertes in einem weiterleben, an dem man nicht nur stärker als an allem anderen festhält, sondern den man auch allgemein anerkannt angenommen wissen will.“ In: Kertész (2002), S. 68 u. 146.

dem Krieg erzählte er von dem Tag, an dem er von seinem Elternhaus Abschied nahm:

„Es war ein wunderschöner Spätsommertag Ende August [...] Es war alles vorbereitet: ich hatte das Eisenbahnbillett, die Papiere, die Koffer waren gepackt, und auch die spätere Möbelsendung nach Palästina [...] war geregelt. [...] Ich tat einen heimlichen Schwur, ein Gelöbnis: Nie wiederzukehren, es sei denn als Soldat einer erobernden Armee. [...] Und hier [...] erfasste mich das Grundgefühl, dass man meine Ehre beleidigt hatte, dass man durch die Absprechung unserer Bürgerrechte und die anderen rechtlichen Schikanen, die wir Juden nun mehr und mehr von Staats wegen erfuhren, unsere Ehre als Menschen verletzte. Ich hatte instinktiv das Gefühl, das könne nur mit der Waffe in der Hand wieder ausgeglichen werden.“<sup>35</sup>

Bei Ausbruch des Zweiten Weltkrieges verfasste Jonas dann in Jerusalem einen Aufruf mit dem Titel „Unsere Teilnahme an diesem Kriege. Ein Wort an jüdische Männer“. Darin heißt es:

„Dies ist unsere Stunde, dies ist unser Krieg [...] Wir haben ihn in unserem Namen, als Juden, mitzuführen, da sein Ergebnis unsern Namen wiederherstellen soll. [...] Bei uns steht daher nicht ein Teil, sondern das ganze auf dem Spiel. Gegen uns ist es wahrhaft der *totale* Krieg. Denn *wir sind negiert als Menschengattung schlechthin*, gleichgültig welches unsere politische, soziale oder ideologische Form sei. Unser bloßes Dasein ist unvereinbar mit dem Dasein des Nazitums.“<sup>36</sup>

Jonas wurde 1940 Soldat der britischen Armee und war ab 1944 Mitglied der „Jewish Brigade Group“, mit der er schließlich über Italien siegreich nach Deutschland gelangte. Die unmittelbare Gefährdung, der sich Jonas als Soldat ausgesetzt sah, hat tiefe Spuren in seinem Denkweg hinterlassen. Sie führte ihn über die Philosophie des Lebens zu einer Ethik, die darauf abzielt, die „Weiterwohnlichkeit der Welt“<sup>37</sup> zu bewahren.

Wir, die wir aus historischem Zufall das Glück haben nicht in das damalige Geschehen selbst verstrickt zu sein, können zwar „mit denen, die geistig und moralisch standhielten wissen, wie es möglich ist, sich unter den Bedingungen der Diktatur zu verhalten“.<sup>38</sup> Aber wir wissen nicht, ob wir den Mut und die Fähigkeit gehabt

<sup>35</sup> Jonas (2003), S. 132.

<sup>36</sup> Ebenda, S. 186–199, hier S. 186, 187, 188.

<sup>37</sup> Ausgeführt in FN 48.

<sup>38</sup> Aus der Gedächtnisvorlesung der Literaturwissenschaftlerin Rachel Salamander zur Erinnerung an die Opfer der „Weißen Rose“ am 23. Februar 2000 in der Münchner Universität. Salamander (2000), S. 39. Dort heißt es weiter: „Damit konfrontieren wir allerdings so manchen mit einem Gedächtnis, dass die Flucht ins Ungenaue verstellt – in der Rekonstruktion der Geschichte ebenso wie im moralischen Urteil.“



hätten, unter Inkaufnahme der gegebenen Risiken, uns gegen das Naziregime zu erheben. Vor diesem Hintergrund sind wir gefordert *von heute aus und für heute* die Frage nach Versagen und gelebter Verantwortung der in das Geschehen verstrickten Personen zu stellen.

Die Vergangenheit kann nicht für sich selbst sprechen. Wir können sie wachhalten, deuten, neu in Stand setzen. Aber wir sind nicht gezwungen das zu tun. Wer das Leben vor sich hat – und das ist zeitlich wie „räumlich“ gemeint – wer die Zukunft würdig gestalten will, kommt nicht umhin sich mit der Vergangenheit, dem was gewesen ist,<sup>39</sup> auseinanderzusetzen. Und damit wirkt das, was unsere Vorfahren getan haben in uns Nachgeborenen weiter. Wir stehen für sie mit ein, um unserer eigenen Zukunft willen. „Ich glaube nicht“ hat Hillel Klein, Psychiater und Überlebender des Holocaust, einmal geschrieben, „dass es eine Zukunft ohne Vergangenheit geben kann [...] Einzig Rückkehr eröffnet die Möglichkeit einer Zukunft [...] Man kann das Jetzt, das »here and now«, und die Zukunft nicht von der Vergangenheit trennen“.<sup>40</sup>

Hans Jonas ist auf seine Weise die Rückkehr gelungen. Nach fünf Jahren Kriegsdienst kam er als Soldat in seine von Bomben zerstörte Geburtsstadt Mönchengladbach zurück. Hier erfuhr er, dass seine Mutter in Auschwitz ermordet worden war. Dennoch fand er schon in diesen ersten Tagen die Kraft die Verbindung zu Menschen, die ihm früher nahestanden – und von denen er wusste, dass sie dem Naziregime ablehnend gegenüberstanden – wieder aufzunehmen.

„Rückkehr“ ist *eine* Antwort auf Brechts so brennende Frage „Wie handelt man, wenn man euch glaubt, was ihr sagt? Vor allem: wie handelt man?“<sup>41</sup> Wir wissen, dass es nicht wenige Menschen gab, die sich zurückzogen, dem aktiven Mittun verweigerten, Hilfe leisteten. Auch das hat Jonas damals erfahren.<sup>42</sup>

Wir wissen vor allem, dass es auch Menschen gab die Patienten schützten, Juden versteckten. Und das waren häufig keine „Intellektuellen“, sondern einfach Menschen, die sich bei ihrem Handeln die Frage stellten, ob ihr Tun mit dem, was sie

---

<sup>39</sup>Das heißt: wie müssen *durch* die Vergangenheit gehen, sie durchdringen. Dazu Walter Benjamin: „Nur dem Geschichtsschreiber wohnt die Gabe bei, im Vergangenen den Funken der Hoffnung anzufachen, der davon durchdrungen ist: auch die Toten werden vor dem Feind, wenn er siegt, nicht sicher sein und dieser Feind hat zu Siegen nicht aufgehört.“ Benjamin (2010), S. 695.

<sup>40</sup>Klein (1992), S. 1178. Der polnisch-israelische Psychoanalytiker Hillel Klein verweist hier auf die Bedeutung der „Rückkehr“ – תשובה/Tschuwa – im Sinne von Umkehr, Reue, Wiedergutmachung, im rabbinischen Judentum. An anderer Stelle schreibt er: „Ich möchte hier unterscheiden zwischen Schuld und Verantwortung. Ich behaupte nicht, die Kinder der Verfolger träfe [...] eine kollektive Schuld. Aber sie tragen eine Verantwortung, und zwar nicht nur gegenüber den Verfolgten, sondern auch gegenüber sich selbst.“ Klein (2003), S. 1209–1210.

<sup>41</sup>Brecht (1981), S. 588.

<sup>42</sup>Jonas (2003), S. 224. Hier schildert Jonas in bewegenden Worten seinen Besuch in Mönchengladbach bei Hetty Gier-Lünenburg, der Schwester des Malers Hans Lünenburg, die sich bis zur letzten Nacht um Jonas' Mutter gekümmert hatte und auch manchen anderen Jüdinnen und Juden beigestanden war.

sich von sich selbst vorstellten – und das mochte vage gefühlt sein – in Übereinstimmung zu bringen wäre.<sup>43</sup>

Zu diesen Beherzten zählte Ellen Lingens-Reiner, die mit ihren Wiener Freunden Juden versteckt hat, verraten und nach Auschwitz deportiert wurde und mit Glück und Mut als Lagerärztin überleben konnte. Ellen Lingens-Reiner wandte sich daher auch entschieden gegen die These Daniel Goldhagens von den Deutschen und Österreichern insgesamt als „willige Vollstrecker“.<sup>44</sup> Die Motive und Vorgehensweisen der Menschen die Beistand leisteten waren sehr verschieden. Daraus eine gültige Strategie gegen künftiges Unheil ableiten zu wollen scheint kaum möglich. Ruth Andreas-Friedrich, eine weitere couragierte Frau, die Verfolgten half, schrieb nach der Befreiung, im Oktober 1945:

„Unzählige Untergetauchte und Verfolgte hätten ohne fremde Hilfe nicht bis zum Ende durchhalten können. Wie schwer es war, zwischen Bomben und Trümmern, bespitzelt, verdächtigt, durch Verordnungen eingengt, abgetrennt von der Wahrheit, einzig und allein auf Gerüchte angewiesen, oft ohne Verkehrsmittel, ohne Strom, Gas, Wasser und Telefon, selbst die einfachsten Hilfsaktionen durchzuführen“,<sup>45</sup>

sollte nicht vergessen werden.

Was können wir am Ende tun, um nach alledem mit uns selbst in Übereinstimmung zu gelangen?<sup>46</sup> Aus der Vergangenheit sind, „wie das Leben zeigt“, keine endgültigen Schlüsse zu ziehen. Sicher ist das, was geschehen ist, zunächst den Tätern zuzurechnen. Sie wären verpflichtet die Konsequenzen ihres verbrecherischen Handelns zu tragen. Sie sind die Schuldigen im Sinne des Rechts. Und sie müssten einstehen für die moralische Katastrophe, die ihr Tätigwerden nach sich zog. Das Zuwiderhandeln gegen bestehende Gesetze allein bezieht jedoch die, die „danebenstanden“ und wegsahen und uns, die Nachgekommenen, nicht mit in das Geschehene ein. Auch wenn uns keine Schuld an dem treffen kann, was vor uns geschah, sind wir doch verantwortlich für unseren Umgang mit dem, was geschehen ist. Ich kann dem Anspruch des Anderen nicht aus dem Weg gehen. So wenn wir an Geschehnisse denken, die uns alle gemeinsam betreffen, wie etwa das Sterben, ja Sterbenlassen der Menschen, die sich zu uns auf die Flucht begeben. Hier sind wir alle gefordert.

---

<sup>43</sup>Weiss (1981), S. 241–242. Sowie Arendt u. Jaspers (1985), S. 65 u. 66.

<sup>44</sup>Goldhagen (1996). Goldhagen nimmt in seinem Buch die *Motive* der Täter in den Blick, um über ihre begangenen Grausamkeiten seine These vom „eliminatorischen Antisemitismus“ gewöhnlichen Deutschen anschaulich zu machen.

<sup>45</sup>Andreas-Friedrich (1986), S. 7–8. Siehe dazu auch: Benz (2020).

<sup>46</sup>Das heißt zunächst sich seine Wertorientierungen explizit zu vergegenwärtigen und das eigene Handeln daran auszurichten. Dabei lässt sich nicht ausblenden, dass die Täter ihrerseits der Überzeugung waren, Werte zu verteidigen und somit oft keinerlei Unrechtsbewusstsein hatten.

Als Akteure entscheiden wir nicht nur für uns selbst, was wie zu tun ist. Von unserem Handeln oder dem Unterlassen von Handlungen – zumal in Situationen, in denen Solidarität gefordert ist – sind immer auch andere betroffen. Dabei bleibt unumgänglich, dass wir für das, was um uns geschieht, Verantwortung tragen.<sup>47</sup> Was das für unser Tun bedeutet, zeigt sich am augenscheinlichsten, wenn wir uns mit Hans Jonas die Frage stellen:

„Was wird *ihm* zustoßen, wenn *ich* mich seiner *nicht* annehme?“<sup>48</sup>

Anmerkung: Die Familien Gottschalk und Hoch waren Angehörige des Autors.<sup>49</sup>

## Literatur

Adler, H. G.: Theresienstadt 1941–1945. Das Leben einer Zwangsgemeinschaft. 2. Auflage Tübingen 1960.

Adler, Jeremy: Das bittere Brot. Göttingen 2015.

Adler, Jeremy: Keine Besprechung. Eine Befehlsausgabe! In: Welt, 20.1.2020.

Agamben, Giorgio: Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge. Frankfurt a. M. 2003.

Andreas-Friedrich, Ruth: Der Schattenmann. Tagebuchaufzeichnungen 1938–1945. Frankfurt a. M. 1986.

Arendt, Hannah an Karl Jaspers: Briefwechsel. München und Zürich 1985.

---

<sup>47</sup>Hannah Arendt zeigt, unmittelbar nach Kriegsende im ersten Band der Zeitschrift *Die Wandlung* (1945/46), wie eng der Begriff der menschheitlichen Verantwortung mit dem Sachverhalt einer kollektiven Mittäterschaft und damit auch Schuld, verbunden ist „denn die Idee der Menschheit, gereinigt von aller Sentimentalität, hat politisch die sehr schwerwiegende Konsequenz, dass wir in dieser oder jener Weise die Verantwortung für alle von Menschen begangenen Verbrechen, dass die Völker für alle von Völkern begangenen Untaten die Verantwortung werden auf sich nehmen müssen.“ In: Arendt (1976), S. 44.

<sup>48</sup>Jonas (1982), S. 391. Jonas sieht sich verpflichtet, bei Bedrohung des Lebens, zu handeln. Giorgio Agamben (2003) will das „nackte“, entrechtete Leben („Auschwitz“) denken (S. 132, 104–105). Dem verweigern sich mit dem geordneten Leben „vermischte“ Begriffe wie „Schuld“ und „Verantwortung“. Im Möglichkeitsvorfeld dieser Bezeichnungen bringt Agamben die „Grauzone“ als eine „Zone der Nicht-Verantwortlichkeit“ ins Spiel. Dabei distanziert er sich entschieden und nicht frei von Herablassung, von Jonas' Verantwortungsethik (S. 16–20). Die dagegen kommt aus „als Pflicht anerkannter Sorge um ein anderes Sein“ nicht umhin sich Begriffen wie Schuld und Verantwortung zu stellen. In diesem entschiedenen Sinn ist „Verantwortung überhaupt nichts anderes als das moralische Kompliment zur ontologischen Verfassung unseres Zeitlichseins.“ Jonas (1982), S. 198.

<sup>49</sup>Am 9. November 2021 fand im Beisein des Autors im Rahmen der jährlichen Gedenkreihe der Stadt Dessau „Lieder gegen das Vergessen“ eine Gedenkveranstaltung für die Familien Hoch und Gottschalk mit dem Titel „Nun müssen wir halt mit den anderen Leidensgefährten zusammen hinaus gehen (Dr. Gustav Hoch)“ statt. Eine Aufzeichnung der Veranstaltung kann über folgenden Link aufgerufen werden: <https://youtu.be/6eb-0nGvgs?feature=shared> (zuletzt aufgerufen 20.03.2025).

Arendt, Hannah: Eichmann in Jerusalem. Frankfurt a. M. 1978.

Arendt, Hannah: Organisierte Schuld. In: Die verborgene Tradition. Acht Essays. Frankfurt a. M. 1976.

Arendt, Hannah: Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen. Reinbeck b. Hamburg 1978.

Benjamin, Walter: Gesammelte Schriften, 1–2, Frankfurt a. M. 2010.

Benz, Wolfgang: Im Widerstand. Größe und Scheitern der Opposition gegen Hitler. Stuttgart 2018.

Benz, Wolfgang: Protest und Menschlichkeit. Die Widerstandsgruppe „Onkel Emil“ im Nationalsozialismus. Stuttgart 2020, S. 20–23

Brecht, Bertolt: Der Zweifler. In: Die Gedichte, Frankfurt a. M. 1981.

Diner, Dan: Gegenläufige Gedächtnisse. Über Geltung und Wirkung des Holocaust. Göttingen 2007.

Diner, Dan: Rationalisierung und Methode. Zu einem neuen Erklärungsversuch der „Endlösung“. In: Vierteljahresshefte für Zeitgeschichte 40,3 (1992), S. 377.

Dörner, Klaus: Tödliches Mitleid. 2. Auflage. Gütersloh 1989.

Emcke, Carolin: Kollektive Identitäten. 2. Auflage. Frankfurt a. M. 2010.

Erlich, Shmuel H.: Envy and its Vicissitudes in Psychoanalytic Organisations, Vortrag gehalten auf der Konferenz der „European Psychoanalytical Federation“ (EPF), Berlin, 19.3.2016.

Finzen, Asmus: Massenmord ohne Schuldgefühl. Bonn 1996.

Friedländer, Saul: Das Dritte Reich und die Juden. München 2007.

Gensch, Brigitte / Grabowski, Sonja: Der halbe Stern. Verfolgungsgeschichte und Identitätsproblematik von Personen und Familien teilsjüdischer Herkunft. Gießen 2010.

Goldhagen, Daniel Jonah: Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust. Berlin 1996.

Grabowski, Sonja: Meine Identität ist die Zerrissenheit. „Halbjüdinnen“ und „Halbjuden“ im Nationalsozialismus. Gießen 2012.

Hilberg, Raul: Die Vernichtung der europäischen Juden. Die Gesamtgeschichte des Holocaust. Frankfurt a. M. 1982.

Jonas, Hans: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt a. M. <sup>3</sup>1982.

Jonas, Hans: Erinnerungen. Frankfurt a. M. 2003.

Kater, Michael H.: *Ärzte als Hitlers Helfer*. Hamburg / Wien 2000.

Kertész, Imre: *Eine Gedankenlänge Stille, während das Erschießungskommando neu lädt*. Essays. 2. Auflage. Reinbek bei Hamburg 2002.

Kisker, Karl Peter: Mögliches und Unmögliches im psychiatrischen Denken und Tun. In: F. Pfäfflin u. a. (Hg.): *Der Mensch in der Psychiatrie*. Berlin und Heidelberg 1988. Wieder abgedruckt in: *Sozialpsychiatrische Informationen* 2 (1999), S. 67–69.

Klee, Ernst: „Euthanasie“ Im NS-Staat. Die „Vernichtung lebensunwerten Lebens“. Frankfurt a. M. 1983.

Klein, Hillel: *Leben, Shoah, Sprache und Psychoanalyse*. Hillel Klein im Gespräch mit Dörte von Westernhagen. In: *Psyche* 57,12 (2003), S. 1203–1213.

Klein, Hillel: Von Schuld zu Verantwortung. In: *Psyche* 46,12 (1992), S. 1178.

Kłodziński, Stanisław: Die erste Vergasung von Häftlingen und Kriegsgefangenen im Konzentrationslager Auschwitz. Übersetzt und leicht gekürzt. In: *Hamburger Institut für Sozialforschung* (Hg.): *Die Auschwitz-Hefte*. Hamburg 1987.

Krüger, Alfred: Verfolgung, Vertreibung, Vernichtung – vom Boykott zur Gaskammer. In: *Dessauer Kalender* (1988), S. 16–20.

Lang, Jochen von: *Das Eichmann Protokoll*. München 1982.

Larenz, Karl: *Rechtsperson und subjektives Recht. Zur Wandlung der Rechtsgrundbegriffe*. Dessau 1935.

Lifton, Robert Jay: *Ärzte im Dritten Reich*. Stuttgart 1988.

Margalit, Avishai / Motzkin, Gabriel: Die Einzigartigkeit des Holocaust. In: *Deutsche Zft. für Philosophie* 45,1 (1997), S. 7.

Menges, Jan: „Euthanasie“ en het Derde Rijk. Haarlem 1972.

Meyer, Beate: *„Jüdische Mischlinge.“ Rassenpolitik und Verfolgungserfahrung 1933–1945*. München / Hamburg 1999.

Meyer, Joachim Ernst / Seidel, Ralf: Die psychiatrischen Patienten im Nationalsozialismus. In: K.P. Kisker u. a. (Hg.): *Psychiatrie der Gegenwart*, Bd. 9. Berlin / Heidelberg / New York 1989, S. 369–396.

Peukert, Detlev: *Volksgenossen und Gemeinschaftsfremde. Anpassung, Ausmerzung und Aufbegehren unter dem Nationalsozialismus*. Köln 1982.

Raggam-Blesch, Michaela: „Privileged“ under Nazi-Rule: The Fate of Three Intermarried Families in Vienna. In: *Journal of Genocide Research* 21,3 (2019), S. 378–397.

Raggam-Blesch, Michaela: „Mischlinge“ und „Geltungsjuden“. In: Andrea Löw, Doris I. Bergen, Anna Hájková (Hg.): *Alltag im Holocaust. Jüdisches Leben im Großdeutschen Reich 1941–1945*. München / Oldenbourg 2013, S. 81–96.

Salamander, Rachel: „Hier sehen wir das fürchterlichste Verbrechen...“ Vom deutschen Widerstand und der Judenverfolgung. München 2000, S. 39.

Sands, Philippe: Rückkehr nach Lemberg. Über die Ursprünge von Genozid und Verbrechen gegen die Menschlichkeit. Frankfurt a. M. 2018.

Schmuhl, Hans-Walter: Rassenhygiene, Nationalsozialismus, Euthanasie. Göttingen 1987.

Schoeps, Julius H.: Vergiftetes Kulturerbe. Die Debatte um die Entfernung der Judensau-Skulpturen aus den Kirchen etwas weiter gedacht. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 73,4 (2020), S. 40.

Sebald, W. G.: Austerlitz. 2. Auflage. Frankfurt a. M. 2003

Seidel, Ralf: „Dazwischen.“ Verzweiflung als Inspiration. Zur Identitätsproblematik bei jüdischer Herkunft. In: Brigitte Gensch, Sonja Grabowski (Hg.): Der halbe Stern. Verfolgungsgeschichte und Identitätsproblematik von Personen und Familien teiljüdischer Herkunft. Gießen 2010.

Wassermann, Jakob: Mein Weg als Deutscher und Jude. Berlin 1921.

Weiss, Peter: Die Ästhetik des Widerstandes, III. Frankfurt a. M. 1981.

White, Ann / White, John J.: Der „verwaltete Mensch“ in H. G. Adlers Roman „Hausordnung“. In: Text und Kritik. Zeitschrift für Literatur 163 (2004).



# Vier Einstellungen zur Zukunft. Spengler – Bloch – Dewey – Jonas<sup>0</sup>

*Christian Thies*

An einer berühmten Textstelle unterscheidet Hegel drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität.<sup>1</sup> In ähnlicher Weise möchte ich vier Einstellungen des Denkens zur Zukunft benennen, ohne dass sich diese allerdings versöhnen ließen. Selbstverständlich handelt es sich bloß um eine zugespitzte Typologie; normalerweise gibt es Mischformen, und vielleicht sind auch andere Einteilungen möglich. Historische, soziologische und psychologische Aspekte klammere ich weitgehend aus, obwohl die jeweiligen Haltungen wohl in bestimmten Epochen, Klassen und Altersgruppen besondere Zustimmung finden.

## Pessimismus und Optimismus

Ausgangspunkt ist die klassische Kontroverse zwischen Pessimismus und Optimismus, die Mitte des 18. Jahrhunderts deutlich hervortritt. Sachlich lässt sich der Gegensatz bis in die Antike zurückverfolgen und findet sich gewiss auch in anderen Kulturkreisen. Es geht um die generelle Einschätzung des Lebens und der Welt. Die Debatte verlagert sich jedoch von der allgemeinen Ontologie in die Geschichtsphilosophie, nachdem die Menschheit durch Aufklärung, Historismus und Evolutionstheorie die Zukunft entdeckt hat.<sup>2</sup> Die typisch moderne Frage lautet: Wird alles immer besser oder immer schlechter? Was haben wir von der Zukunft zu erwarten? Was können wir künftig erreichen?

Charakteristische Vertreter der beiden Positionen im 20. Jahrhundert sind Oswald Spengler und Ernst Bloch. Beide haben mit ihren Schriften große Aufmerksamkeit erzielt; die Titel ihrer Hauptwerke, *Der Untergang des Abendlandes* (1918/1922) und *Das Prinzip Hoffnung* (1954/1959), wurden zu Schlagworten. Allerdings ähnelt das wissenschaftliche Niveau beider Werke aus heutiger Sicht eher dem von Peter Sloterdijk: gut geschrieben, gebildet und gedankenreich, aber ohne kritische Reflexion der Grundlagen und Methoden, vor allem kaum gestützt durch Argumente und Empirie. Dennoch lohnt sich ein kurzer Blick auf diese radikalen Po-

---

<sup>0</sup>Dieser Text ist zuerst erschienen in: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik 40,2 (Mai 2018), S. 9–13.

<sup>1</sup>Hegel (1983), §§ 26–83.

<sup>2</sup>Vgl. Hölscher (2016).



sitionen, zumal wir diesen sowohl in unserem alltäglichen Denken als auch in der Philosophiegeschichte immer wieder begegnen.

Dem geschichtsphilosophischen Pessimismus Oswald Spenglers zufolge geht es künftig abwärts.<sup>3</sup> Nicht alles, aber doch das, was wichtig ist, werde schlechter. Zwar stehe uns nicht die Vernichtung bevor (die Atombombe war noch unbekannt); überhaupt hat Spengler sich gegen die Etikettierung als Pessimist gewehrt.<sup>4</sup> Vielmehr sieht er eine lange Zeit des Niedergangs voraus, ähnlich der Epoche, in der gemäß seiner vergleichenden Geschichtsbetrachtung die antike Kultur ihre Strahlkraft verlor. Das Niveau der Kunst sinke weiter, weil Nachahmung und Massengeschmack immer mehr dominieren. Das Leben werde langweilig, Geist und Seele verkümmern, während sich alles um Macht und Geld drehe. Bedeutsam sei künftig die Maschinenteknik. Politisch, so Spengler, werden sich autoritäre Figuren durchsetzen, die große Reiche regieren (Caesarismus). Immerhin vermag der distanzierte Betrachter dem Niedergang einen gewissen ästhetischen Reiz abzugewinnen.

Für den geschichtsphilosophischen Optimismus von Ernst Bloch geht es hingegen künftig aufwärts.<sup>5</sup> Nicht alles, aber doch das, was wichtig ist, werde besser. Es bestünden objektiv-reale Möglichkeiten zur grundsätzlichen Verbesserung der Welt, zu der wir allerdings durch revolutionäres Handeln beitragen müssten. Was sich in den unterschiedlichsten Utopien früherer Jahrhunderte artikuliert, ließe sich realisieren, so dass unsere Tagträume wahr würden (nicht die Nachträume Spenglers). Erst in einer greifbar nahen Zukunft fänden wir zu uns selbst und werde das Leben lebenswert. Dann komme es sogar zu einer Humanisierung der Natur, zu der eine neue Allianztechnik beitragen werde, für die auch die Kernspaltung ein Beispiel sei.

Aus kritischer Sicht leiden Pessimismus und Optimismus unter komplementären Defiziten. Beide sehen nur die eine Seite der historischen Tendenzen. Der Pessimist ignoriert weitgehend das Positive, der Optimist das Negative. Beispielsweise sieht der Pessimist nur den Niedergang der klassischen Künste, nicht den Aufstieg neuer; hingegen entdeckt der Optimist in allen Kunstwerken den Ruf nach Freiheit, nicht aber die indirekte Darstellung abgründiger Aspekte der menschlichen Natur. Der Pessimist verschließt die Augen vor den vielen kleinen Fortschritten, von denen gegenwärtig unzählige Menschen profitieren. Der Optimist ignoriert die negativen Nebenwirkungen und immensen Kosten, die jeder Fortschritt mit sich bringt.

Vor allem aber unterstellen beide, dass es historische Gesetzmäßigkeiten gebe, die sich in die Zukunft verlängern ließen. Spengler will ausdrücklich den geschichtlichen Verlauf vorhersagen; seine zentrale These ist, dass wir uns als Angehörige einer bestimmten Kultur unserem Schicksal nicht entziehen können. Bloch stützt

---

<sup>3</sup>Spengler (1972).

<sup>4</sup>Spengler (1921). Vgl. Pauen (1997).

<sup>5</sup>Bloch (1980).

sich auf den historischen Materialismus und die von Marx postulierten objektiven Tendenzen der Geschichte. Beide Positionen lassen sich deshalb mit Popper dem Historizismus zuordnen.<sup>6</sup>

In der Öffentlichkeit, vor allem in Deutschland, ist der Pessimismus meistens erfolgreicher als der Optimismus: Voltaire hat mehr Anhänger als Leibniz, Schopenhauer verdrängt Hegel, auf die kurzen Aufbruchsstimmungen von 1968 im Westen und 1989 im Osten Deutschlands folgen lange Phasen eines Weltschmerzes. Schlechte Nachrichten sind eben immer interessanter als gute. Erstaunlicherweise ist der Optimismus gegenwärtig in die Mitte des politischen Spektrums gerückt: Einen optimistischen Blick auf die Zukunft haben die neuen globalisierten Liberalen.<sup>7</sup> Pessimistisch sind hingegen die Rechten, die Linken und die Grünen: Alle drei sind im weitesten Sinne konservativ, weil sie primär die zukünftigen Gefahren sehen, für den Nationalstaat, für den sozialen Ausgleich oder für die Natur.

Argumentativ ist jedoch der Optimismus überlegen. Zunächst einmal kann man nicht wollen, dass es schlechter wird. Den Niedergang, welcher Art auch immer, kann man nur wider Willen fördern. Insofern gibt es eine schwache transzendentalpragmatische Nötigung zum Optimismus: So wie man einen Text eigentlich nur verstehen kann, wenn man ihn wohlwollend liest (Gadamers Vorgriff auf Vollkommenheit), wird man sich auch in der sozialen Welt besser zurechtfinden, wenn den Menschen zunächst einmal Rationalität und gute Absichten unterstellt werden, obschon dieser Vertrauensvorschuss sich oft als irrig herausstellt.

Sodann ist der Optimismus moralisch sensibler. Zwar ignoriert der Optimismus weitgehend die Opfer vergangener Zeiten, die Horkheimer und Adorno in ihrer Verzweiflung zu Recht herausstellen. Immerhin hat Bloch seit den 1960er Jahren einen „Optimismus mit Trauerflor“ verkündet.<sup>8</sup> Schlimmer ist aber, dass der Pessimismus die möglicherweise vermeidbaren Opfer künftiger Zeiten akzeptiert, weil diese schicksalhaft und damit notwendig seien. Gegenüber dem heroischen Realismus von Spengler, der mit Krieg und Gewalt einverstanden ist, durchzieht Blochs Werk ein humaner Ton mit einer Sehnsucht nach Glück und Frieden.

Schließlich sind Pessimisten unglücklicher als Optimisten. Wie man empirisch gezeigt hat, gelingt diesen mehr als jenen, sowohl im Beruf als auch im Privatleben, sie sind selbstbewusster und erreichen ein höheres Lebensalter. Zudem hat die „positive Psychologie“ der letzten Jahrzehnte herausgearbeitet, dass Pessimismus kein Schicksal und Optimismus erlernbar ist.<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup>Vgl. Popper (2003), S. 36ff.

<sup>7</sup>Das beste Beispiel ist: Ridley (2011); vgl. außerdem: Norberg (2016).

<sup>8</sup>Bloch (1985), S. 241f.

<sup>9</sup>Seligman (1991).

## Pragmatismus und Zukunftsethik

Allerdings ist die Alternative von Pessimismus und Optimismus nicht das letzte Wort. Die beiden folgenden Einstellungen zur Zukunft ersetzen den theoretischen (oder ästhetischen) Blick durch den praktischen (oder moralischen).

Am deutlichsten wird dies beim Pragmatismus. So weist John Dewey sowohl Pessimismus als auch Optimismus zurück: Der radikale „Pessimismus ist eine lähmende Lehre“, weil er keine Anstrengungen zur Verbesserung der Welt motiviert. „Uningeschränkter Optimismus [...] ist freilich gleichfalls ein Alptraum.“ Denn der Optimist neigt dazu, die negativen Seiten der Realität, das konkret existierende Leid, „wegzudeuten“. An die Stelle von Pessimismus und Optimismus möchten er und andere Pragmatisten den Meliorismus setzen, d. h. die Auffassung, dass das Bestehende „in jedem Fall verbessert werden“ könne.<sup>10</sup> Allerdings ist Dewey eher zu optimistisch, denn untergründig bestimmen die Ideen von Wachstum, Evolution und Fortschritt sein Denken.<sup>11</sup>

Vor allem kann der Pragmatismus, auch in seiner neueren Varianten (Putnam, Rorty u. a.), die Frage nach den normativen Kriterien nicht hinreichend beantworten: In welche Richtung soll die Veränderung gehen? Wir brauchen Maßstäbe, um zu beurteilen, was gut und was schlecht ist, also eine Ethik. Diese war im Rahmen des Pessimismus und des Optimismus, auch des Pragmatismus meist nur Beiwerk. Das klassische Beispiel sind die *Aphorismen zur Lebensweisheit* des Pessimisten Schopenhauer.

Hingegen beansprucht Hans Jonas mit seiner berühmten Schrift *Das Prinzip Verantwortung* (1979) ausdrücklich, die Zukunft zu einem Thema der Ethik zu machen.<sup>12</sup> Nicht zu Unrecht konstatiert er, dass die bisherige Ethik entweder „vertikal“ war (d. h. sich auf das Ewige richtete wie Platon, aber auch bei Buddha) oder „horizontal“, aber räumlich und zeitlich eng begrenzt (wie bei Aristoteles, aber auch bei Konfuzius). Die räumliche Erweiterung, d. h. die Ausdehnung des Geltungsbereichs moralischer Normen, ist schon vorangeschritten; bereits Nietzsche sprach von einer „Fernstenethik“. Bisher habe aber kaum jemand an die zeitliche Erweiterung gedacht, die notwendig werde durch die Fernwirkungen unserer neuen Technologien, von der Atombombe über die Ausbeutung fossiler Ressourcen bis zur Gentechnik. Damit wurde Jonas zu einem der Gründerväter der Angewandten Ethik.

Jonas spricht selbst auch von einer „Zukunftsethik“. Eigentlich ist jede Moral (auch) auf die Zukunft gerichtet. Die Frage „Was soll ich tun?“ stellt sich nicht mehr für die Vergangenheit. Sekundär kann man selbstverständlich auch Maßstäbe für die Beurteilung bereits geschehener Taten ableiten; das Paradebeispiel ist eine

---

<sup>10</sup>Dewey (1989), S. 221f.

<sup>11</sup>Das wird in seinem Hauptwerk besonders deutlich; vgl. Dewey (1993), S. 64, 75ff., 108ff., 295ff.

<sup>12</sup>Jonas (1983); vgl. auch die Aufsatzsammlung: Jonas (1987).

Gerichtsverhandlung. Primär jedoch geht es um unser gegenwärtiges und künftiges Handeln. Das gilt sowohl für deontologische als auch für konsequentialistische Positionen. Aber Jonas sieht richtig, dass die gesteigerte Macht menschlichen Handelns, vor allem durch die moderne Technik, weit in die Zukunft hineinreicht. Allerdings darf man den Horizont nicht zu weit ausziehen; so sei es etwa abwegig, jetzt schon an die Rettung der Erde vor ihrem Verglühen in 7 bis 8 Milliarden Jahren zu denken. Für die nächsten Generationen gibt es genügend Probleme in den Bereichen Ernährung, Energie und Klimawandel.

In zweierlei Hinsicht bleibt Jonas dem Pessimismus verhaftet: Zum einen fordert er einen Vorrang der negativen Prognose. Im engeren Sinne ist damit nur gemeint, dass die Existenz der Menschheit nicht aufs Spiel gesetzt werden darf. Viele haben aber Jonas so verstanden, dass ein mögliches negatives Szenario immer als Veto gegen ein Zukunftsprojekt auszulegen sei – was zu einer vollständigen Lähmung unseres Handelns führen würde. Zum anderen lehnt er jede Utopie ab. Das zeigt er mit einer kompromisslosen Kritik an Ernst Bloch. Jonas hat recht, dass man die Natur und auch die Natur des Menschen nicht überspringen oder völlig neu schaffen kann, wie Bloch und auch Herbert Marcuse hoffen. Aber utopisches Denken ist als emotionale Triebkraft moralischen Handelns wünschenswert; so hat etwa der große Ethiker Kant mit seiner Idee des „ewigen Friedens“ eine inspirierende Utopie geliefert.

Aus heutiger Sicht fällt auf, dass Jonas alle modernen Ansätze der Moralphilosophie und politischen Ethik ignoriert (mit Ausnahme Kants); weder der Utilitarismus, dem Peter Singer gerade neuen Schwung gegeben hat, noch John Rawls mit seiner Gerechtigkeitstheorie kommen in seinem Hauptwerk vor. Paradoxerweise formuliert er sogar Sympathien für eine staatssozialistische Lösung der ökologischen Krise (ähnlich wie zur selben Zeit auch Wolfgang Harich). Zudem bestreitet Jonas mit teleologischen Argumenten die Kluft zwischen Sein und Sollen. Insgesamt steht er in einer sehr deutschen Tradition; diszipliniert bleibt sein Denken der Natur- und Geschichtsphilosophie verhaftet.

Seine große Leistung ist es jedoch, einen erweiterten Zukunftshorizont für unser Handeln zu fordern. In Fortführung seiner Überlegungen kann man zwei Typen moralischer Pflichten unterscheiden: Die ersten sind sofort zu erfüllen, die zweiten erfordern die vorangehende Erfüllung anderer Pflichten. Die Achtung der Menschenrechte gehört zum ersten Typ; wer diese verletzt, kann geächtet und bestraft werden. Hingegen ist der Verzicht auf fossile Energieträger und Transportmittel nicht ohne Weiteres erzwingbar, also weder eine vollkommene moralische Pflicht noch ein Rechtsgebot. Dennoch sind diejenigen zu loben, die in ihrem individuellen Lebensstil auf das Auto und auf Flugreisen verzichten, zumindest entsprechende Verhaltensweisen reduzieren; solche Handlungen sind *supererogatorisch*.

Allerdings kann man es als individuelle und kollektive Pflicht betrachten, bereits jetzt Maßnahmen zu ergreifen, mit denen der Ausstieg aus der fossilen Ökonomie

und einem darauf beruhenden Verkehrssystem möglich wird. Für die ökologische Transformation unserer Wirtschaftsweise wird man viele Jahre benötigen. Dafür bedarf es einer „Dombaumentalität“: Wir müssen wieder lernen, an Projekten zu arbeiten, die in unserer Lebenszeit nicht mehr vollendet werden können, schon gar nicht in einer Legislaturperiode, sondern erst in der Zukunft. So viel Zeit wie für den Kölner Dom (1248 bis 1880) haben wir aber nicht.

## **Literatur**

Bloch, Ernst: Tübinger Einleitung in die Philosophie (= Gesamtausgabe, Bd. 13) (1970). Frankfurt a. M. 1985.

Bloch, Ernst: Das Prinzip Hoffnung, 3 Bde. (1959). Frankfurt a. M. 1980.

Dewey, John: Demokratie und Erziehung (engl. 1916). Weinheim / Basel 1993.

Dewey, John: Die Erneuerung der Philosophie (engl. zuerst 1920, dt. v. M. Suhr). Hamburg 1989.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Erster Teil (1830). Frankfurt a. M. 1970/1983. §§ 26–83.

Hölscher, Lucian: Die Entdeckung der Zukunft. Göttingen 2016.

Jonas, Hans: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation (1979). Frankfurt a. M. 1983.

Jonas, Hans: Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung. Frankfurt a. M. 1987.

Norberg, Johan: Progress. Ten Reasons to Look Forward to the Future. London 2016.

Pauen, Michael: Pessimismus. Geschichtsphilosophie, Metaphysik und Moderne von Nietzsche bis Spengler. Berlin 1997.

Popper, Karl R.: Das Elend des Historizismus (engl. 1944/1945). Tübingen 2003.

Ridley, Matt: The Rational Optimist. How Prosperity Evolves. London 2010. dt.: Wenn Ideen Sex haben. München 2011.

Seligman, Martin E. P.: Learned Optimism. How to Change Your Mind and Your Life. New York: Vintage 1991. dt.: Pessimisten küßt man nicht. Optimismus kann man lernen. München 1991.

Spengler, Oswald: Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. München 1972.

Spengler, Oswald: Pessimismus? Berlin 1921.

# Möglichkeiten offenhalten – für eine Ethik der Zukunft Hans Jonas im Anthropozän gelesen

Meiken Endruweit

## Einleitung

Zukunft war einmal das, was in weiter Ferne lag. Jonas' Verdienst ist es, dieses zeitlich Entfernte in die Ethik zu bringen, so dass wir für Handlungen, die zeitlich ferne Folgen haben, im Jetzt verantwortlich sind. Jonas entwarf mit seinem *Prinzip Verantwortung* Ende der 1970er Jahre den *Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Bald ein halbes Jahrhundert später hat sich die Welt stark gewandelt: Wir sind nicht mehr nur eine technologische Zivilisation. Wir haben mit der Nutzung von Technologie begonnen, die Welt in dem Maße zu verändern, dass manche von einem neuen geologischen Zeitalter, dem Anthropozän, sprechen. Sicher ist, dass unser direkter und indirekter Einfluss auf die Umwelt sich in den letzten fünfzig Jahren noch einmal gewaltig gesteigert hat – und die Folgen dieses Handelns immer spürbarer und sichtbarer werden.

Mit der Einführung von Computern, Smartphones und VR-Brillen verlassen wir zudem stärker als je zuvor die Welt des Realen und tauschen sie ein mit dem Virtuellen. Dass auch dies weitreichende – und nicht absehbare – Konsequenzen haben wird, liegt auf der Hand. Mit der Nutzung von KI-gesteuerten Bots, die auf Fragen antworten können, Texte und Bilder generieren, Stimmen täuschend echt imitieren können, entstehen ganz neue Weltzugänge und eine Veränderung der Weltwahrnehmung. Wir verändern nunmehr nicht mehr nur noch unsere Umwelt, sondern auch das menschliche Denken, Fühlen und Erleben.

Was bedeutet es vor diesem Hintergrund, heute eine Vorstellung von der Zukunft zu entwickeln und wie wirkt sich dies auf eine Ethik aus? Unter welchen Bedingungen muss eine heutige Ethik wirken können? Mit anderen Worten: Wie kann und muss Jonas' Zukunftsethik heute erweitert werden?

## Ethik im Anthropozän

Der Einflussbereich des Menschen ist gewachsen, so konstatiert Jonas vor fünfzig Jahren. Doch die Vorstellungsweisen und Handlungsarten des Menschen sind nicht in gleichem Maße gewachsen. Und daher argumentierte Jonas, dass eine neue Ethik

formuliert werden müsse. Kants kategorischer Imperativ reiche nicht mehr aus, um unser Handeln zu lenken:

„Der Unterschied zwischen dem Künstlichen und dem Natürlichen ist verschwunden, das Natürliche ist von der Sphäre des Künstlichen verschlungen worden; und gleichzeitig erzeugt das totale Artefakt [...] eine neue Art von »Natur«, das heißt eine eigene dynamische Notwendigkeit, mit der die menschliche Freiheit in einem gänzlich neuen Sinn konfrontiert ist.“<sup>1</sup>

Die Kluft zwischen dem Handeln und den Folgen des Handelns hat sich in dem Maße vergrößert, in dem Menschen Mittel nutzen, die sie vom direkten Handeln entfernen können, da ein anderer Mensch, eine Maschine oder eine Technologie für sie handeln. Wo zunächst einfach der Mensch die Folgen seines Handelns erfahren konnte, ergibt sich heute eine Distanz, soweit stimmt Jonas' Beschreibung bis jetzt. Zusätzlich beschränkt sich das Wissen um die Folgen des Handelns: „Die Kluft zwischen Kraft des Vorherwissens und Macht des Tuns erzeugt ein neues ethisches Problem.“<sup>2</sup>

Der Einfluss, den wir auf die Welt haben, ist sogar so weit gewachsen, dass sich in vielen Wissenschaften inzwischen der Begriff des Anthropozäns durchgesetzt hat. Dieser Begriff verdeutlicht, dass der Mensch Technologien nicht nur für sich nutzt, sondern dass mit der Nutzung von Technologien die Welt aktiv (z. B. durch Städtebau oder Landwirtschaft) und passiv (z. B. durch Abgase entstandenen sauren Regen oder durch den CO<sub>2</sub>-Ausstoß entstandene Klimaerwärmung) grundlegend verändert wird:

„Phenomena associated with the Anthropocene include: an order-of-magnitude increase in erosion and sediment transport associated with urbanization and agriculture; marked and abrupt anthropogenic perturbations of the cycles of elements such as carbon, nitrogen, phosphorus and various metals together with new chemical compounds; environmental changes generated by these perturbations, including global warming, sea-level rise, ocean acidification and spreading oceanic «dead zones»; rapid changes in the biosphere both on land and in the sea, as a result of habitat loss, predation, explosion of domestic animal populations and species invasions; and the proliferation and global dispersion of many new «minerals» and «rocks» including concrete, fly ash and plastics, and the myriad «technofossils» produced from these and other materials.“<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup>Jonas (1979/2015), S. 37.

<sup>2</sup>Ebd., S. 33.

<sup>3</sup>Working Group on the 'Anthropocene' (2019); s. auch: Zalasiewicz u. a. (2008).

Betrachtet man diese weitreichenden Folgen, dann sind wir also längst dabei, mit unserem Handeln das „Schicksal Anderer in Mitleidenschaft“<sup>4</sup> zu ziehen. Und diese Anderen haben ebenso ein Recht, so Jonas, auf Existenz, wie ich oder wir – somit können wir nicht einfach tun, was wir für uns (unsere Gesellschaft oder unsere Generation) für richtig halten, sondern müssen auch abwägen, was es für die Zukünfte der Anderen bedeutet. Mit Jonas Worten: Das „aufs-Spiel-Setzen des Meinigen [ist] immer auch ein aufs-Spiel Setzen von etwas [...], das Anderen gehört und worüber ich eigentlich kein Recht habe“.<sup>5</sup> Dieses „eigentlich kein Recht haben“ ist der ethische Gedanke, der hier aufscheint: Ich darf nur über mich und mein eigenes Leben entscheiden, nicht über das Anderer, auch dann nicht, wenn sie noch gar nicht geboren sind.

Wir bewegen als Menschen Berge und Flüsse, fügen dem Kreislauf neue Stoffe zu, versauern ganze Ozeane und bringen ein Massensterben ins Rollen. In diesem Sinne spricht Jonas schon von „Extremen ferner und größtenteils unbekannter Wirkungen“ menschlichen Handelns, denen gemein ist, dass „sie den Gesamtzustand der Natur auf unserm Planeten betreffen und die Art der Geschöpfe, die ihn bevölkern oder nicht bevölkern sollen“.<sup>6</sup> Zu diesem Handeln sind wir gelangt, da wir als Menschen mit einer Vorstellung von „Mehr“ handeln, so analysiert es der US-Wissenschaftler Leidy Klotz in seinem Buch *Subtract*.<sup>7</sup> Das heute existierende Gesellschaftssystem basiert auf einer Vorstellung von Mehr – es muss immer mehr produziert und konsumiert werden, um den Standard zu halten, so Klotz. Das hat zum einen mit der Veranlagung des Menschen zu tun,<sup>8</sup> aber auch mit dem Wirtschaftssystem, das in weiten Teilen der Welt die Basis des Lebens beherrscht.<sup>9</sup> Jonas spricht etwas allgemeiner von „Irrwege[n] der Selbsterhaltung und Selbstbefriedigung, die zum Untergang führen können – vielleicht gar durch ihre mächtigsten Triumphe in der Technik“. Und er warnt: „Aber die Summe all der laufend befriedigten Augenblickszwecke [...] kann durch ihre schiere Größe in ihr Gegenteil

---

<sup>4</sup>Jonas (1979/2015), S. 82.

<sup>5</sup>Ebd.

<sup>6</sup>Ebd., S. 57.

<sup>7</sup>Klotz zeigt auf vielfältige Weise, warum viele heutige Kulturen Kulturen des Hinzufügens (engl. *adding*) oder einfacher des „Mehr“ sind. Historisch zeichnet er dies von der Antike nach, wobei er betont, dass es andererseits immer auch – vor allem religiös bedingte – Grenzen des Mehr gab: „the only plausible socioeconomic goal was to maintain one’s station in life, not advance it“ (Klotz, 2022, S. 109). Erst nach dem Zweiten Weltkrieg (mit einer Rede von Harry S. Truman), so Klotz, nahm das ungebremsste Mehr (im US-geprägten Turbo-Kapitalismus) Fahrt auf: „More was now a moral objective, the key to peace.“

<sup>8</sup>Laut Klotz ist das aber die größte Herausforderung, da wir als Menschen das Minus schlecht denken und umsetzen können (Klotz, 2022, S. 65–68).

<sup>9</sup>Da das Wirtschaftssystem des Globalen Nordens für weite Teile der Welt gilt – sei es durch die Kopplung an Währungen, Produktionsstätten oder Konsum von Gütern –, wird hier keine Differenzierung gemacht, sondern allgemein vom „Wirtschaftssystem“ gesprochen. Politische und lokale wirtschaftliche Differenzen, die es zweifelsohne gibt, werden dabei nicht näher untersucht.



einmünden: in das große Nichts der Auszehrung ihrer Quellen in der umzirkten Ordnung irdischen Lebens.“<sup>10</sup>

Das Immer-Mehr hat dazu geführt, dass wir Raubbau betreiben, nicht nur an der Natur, der Erde und ihren Lebewesen, sondern auch am Menschen selbst. Jonas beschreibt dies als eine Folge der Macht durch Wissen, die „im Verfolg des technischen Fortschritts erreicht worden ist und bei der parallel anwachsenden Notwendigkeit ihres Gebrauchs zu der wunderlichen *Ohnmacht* geführt hat, dem immer weiteren und vorhersehbar selbstzerstörerischen Fortschritt ihrer selbst und ihrer Werke noch Einhalt zu gebieten“.<sup>11</sup>

Diese Entwicklung ist für den einzelnen Menschen kaum zu begreifen, geschweige denn zu steuern. Wir handeln also nicht nur, ohne die Konsequenzen zu sehen oder zu kennen, sondern wir können uns die Konsequenzen unseres Handelns nicht einmal mehr vorstellen – und uns zusätzlich diesem Handeln auch nur sehr schwer entziehen. Zwar können wir als Einzelperson auf gewisse Handlungen verzichten (etwa Flüge, Fleisch oder Social Media), auch als Gesellschaft können wir bestimmten Leitlinien folgen (Ausbau des Bahnnetzes, Schutzgebiete für Tierarten oder Nutzung erneuerbarer Energien), doch sind wir so eingebunden in den bestehenden Handlungsrahmen, dass es für Individuen und Gesellschaften kaum möglich erscheint, ihr Handeln nachhaltig zu ändern. Beispiele dafür: Auch in Schutzgebieten sind die Tiere dem Klimawandel ausgesetzt, an den sie sich vielleicht nicht anpassen können; wenn wir auf Flüge verzichten, nutzen wir andere Fortbewegungsmöglichkeiten (Auto/Bahn); wenn das Schienennetz ausgebaut wird, werden dafür weitere Ressourcen verbraucht – selbst wenn es eine neuartige Technik mit weniger Verbrauch gäbe, würde der Wechsel zur neuen Technik sehr viel Ressourcen verbrauchen und potenziell Abfall produzieren. Wir scheinen uns in einer Welt eingerichtet zu haben, in der wir die (Um-)Welt stetig verändern – egal, was wir tun. Unser Handeln ist so zu einem engen Vehikel geworden, das wir nur noch bedingt steuern können.

Im Hinblick auf den Planeten und die Lebewesen auf ihm war Jonas dies bewusst. Ebenso spricht er schon vom „Mensch als Objekt der Technik“, wobei er die Bereiche „Lebensverlängerung“, (psychologische und biologische) „Verhaltenskontrolle“ und „Genetische Manipulation“ beleuchtet.<sup>12</sup> All dies beschreibt er unter dem Stichwort „positives Manipulationspotenzial“<sup>13</sup> und führt weiter aus, dass dies „z. B. durch Automatisierung aller Arbeit, psychologische und biologische Verhaltenskontrolle, totale Herrschaftsformen, wenn nicht gar durch genetisches Umkonditionieren unserer Natur, zur ethischen Entmündigung führen kann“.<sup>14</sup> Der

---

<sup>10</sup>Jonas (1984/2015) S. 524.

<sup>11</sup>Ebd., S. 273.

<sup>12</sup>Ebd., S. 50–56.

<sup>13</sup>Jonas (1985/2015), S. 539.

<sup>14</sup>Ebd.

ohnmächtig handelnde Mensch kann nicht mehr bewusst handeln und ist somit auch nicht mehr Subjekt seiner Handlungen. Verantwortliches Handeln ist aber für Jonas immer an ein Subjekt gebunden, das die Folgen seiner Handlungen verantworten muss – selbst wenn diese Folgen unabsehbar sind.

In der heutigen Welt hat sich noch ein weiterer Bereich aufgetan, in dem die Nutzung von Technologien den Menschen maßgeblich verändert und verändern wird: die Einführung des Virtuellen. Die Entfernung vom Realen begleitet den Menschen schon seit der Urzeit. Angefangen mit der Sprache und konkreter Abbildung (z. B. Höhlenzeichnungen) treten mit der Erfindung von Photographie und später dem Film neue Aspekte der Vermittlung auf (z. B. Abbildung des Realen in der Photographie, Wiederholbarkeit des Films). Die Medien beginnen, sich vom Menschen zu lösen, ohne ihn zu existieren. Mit der Erfindung des Computers entsteht ein Rechensystem, in dem die Vermittlung technisch erzeugt ist: Alles wird plötzlich möglich, da es nicht mehr an die reale Welt gekoppelt ist. Vilém Flusser hat diese Entwicklung nachgezeichnet und nennt dieses neue System „technische Bilder“, in denen Punkte „computiert“ werden.<sup>15</sup> Damit ist die Entkoppelung vollzogen – die Bilder, die entstehen, müssen kein Gegenbild mehr haben, sie sind rein virtuelle Artefakte. Mit dem Internet, in dem Computer weltweit vernetzt sind, vollzieht sich eine radikale Wandlung hin zu einer virtuellen Welt, die gleichsam in und neben der realen existiert (z. B. Virtuelle Realität, Soziale Medien). Das Wechselspiel zwischen real und virtuell kann, muss aber nicht stattfinden. Soziale Medien können beispielsweise Inhalte aus der realen Welt abbilden, müssen es aber nicht. Ebenso können sie Einfluss haben auf die reale Welt, müssen es aber nicht.

Mit dem Virtuellen gehen spezielle ethische Probleme des Handelns einher, die sich mit der Schaffung Künstlicher Intelligenz (KI) noch einmal verschärfen (z. B. durch die ethische Frage nach dem verantwortlichen Handeln einer Maschine). Dafür schlagen die Autor\*innen der „Stellungnahme“ des Ethikrats eine Eingrenzung des Handlungsbegriffs als an das intentionelle Handeln gebunden vor.<sup>16</sup> Weiter besteht das Problem darin, dass Menschen (noch) keine Möglichkeit haben, die Unterscheidung von „wahr“ und „falsch“ im Virtuellen anzuwenden (ein Beispiel ist der massive Gebrauch von Fälschungen, *fake*). Und dass sie durch die Algorithmen in „Bubbles“ geraten, in denen Ansichten ausgetauscht werden, die einander möglichst ähneln. Das Bestreben ist, möglichst viele Menschen um sich zu scharen, die eine gleiche Meinung haben. So ist nur noch das Nahe vorhanden, die gedankliche, körperliche oder zeitliche Ferne gerät aus dem Blick.

Ein weiteres ethisches Problem ist das Medium selbst: Der Mensch ist als körperliches Wesen in der Welt verankert. Er steht mit ihr in Bezug, d. h. er ist Teil dieser

---

<sup>15</sup>Flusser (1999).

<sup>16</sup>Ethikrat (2023), S. 24.

Welt als Leib.<sup>17</sup> Medien ermöglichen allgemein ein Herausgehen aus dem Körper, ein über den Körper hinausgehen. Doch bleibt die Rückbindung an den Körper in Form von Stimme, Pinselstrich oder Autorschaft erhalten.<sup>18</sup> Diese Form der Anwesenheit tritt angesichts der modernen Techniken und Medien immer weiter in den Hintergrund. Das Verschwinden des Körpers öffnet neue Räume, die völlig anders strukturiert sind als bisher bekannt: Zeit und Raum spielen keine Rolle mehr, alles ist gleichzeitig und räumlich ungebunden. Durch die absolute Loslösung vom leiblichen Leben und Sterben erfolgt eine Entgrenzung. Das Handeln wird geschichtslos und auch gesichtslos. Der eigene Leib fehlt ebenso wie das Gegenüber, das nicht nur unkörperlich, sondern auch ungreifbar und damit unbegreiflich wird. Es gibt kein Gegenüber mehr. Alle Techniken der Kommunikation, der Orientierung in der Welt und mit anderen Menschen misslingen, wo diese gemeinsame Welt sich mehr und mehr auflöst oder in den Hintergrund tritt. Wenn der andere mir nicht mehr gegenübertritt, versagt auch sein „Anspruch“ an mich, den Jonas als Appell oder „Anrufung“ des anderen beschreibt. Dabei geht er davon aus, dass wir „dem Guten das Sein schuldig geblieben“<sup>19</sup> sind, wenn wir diesem nicht Gehör schenken.

Dennoch – oder auch umso mehr deswegen – haben die virtuellen Medien Auswirkungen auf die Realität und damit auf uns. Die Nutzung der Medien verändert unser Denken, unsere Psyche und unser Gehirn. Wir transformieren also nicht mehr nur noch die reale Welt um uns herum und potenziell auch unseren Körper, sondern auch unser Selbstverständnis als Mensch. Der Ethikrat hat in seiner Stellungnahme diese Veränderung beschrieben:

„In ihrer Gesamtheit kann Technik dabei zu einer »zweiten Natur« werden, die Rand- und Erfolgsbedingungen für weiteres menschliches Leben setzt und auch die Weltsicht und das Problemlösen beeinflusst. Somit ist neue Technologie oft bereits das Ergebnis einer technologischen Art und Weise, wie Menschen die Welt sehen und sich zu ihr in Beziehung setzen.“<sup>20</sup>

---

<sup>17</sup>Das Konzept vom Leib, mit dem wir als Körper in der Welt sind und der von uns zugleich als ein Körper wahrgenommen wird, der uns mit der Welt verbindet und den wir zugleich von außen wahrnehmen, wurde von Maurice Merleau-Ponty (1945/1999) entwickelt, wobei das leibliche Sein sich bewusst ist, dass es unter den Dingen ist und zugleich durch dieses Bewusstsein von ihnen getrennt ist. Dabei geht es als Sicht- und Berührbares und zugleich Sehendes sowie Berührendes eine Verbindung zur Welt ein.

<sup>18</sup>Diese Verbindung hat Merleau-Ponty herausgearbeitet, indem er geltend macht, dass wir beim Sehen oder Hören über unsere eigene Leiblichkeit eine Verbindung zum Anderen aufbauen, d. h. beim Sehen von Kunst erfahren wir gleichsam die Geste des Leibes desjenigen, der die Kunst geschaffen hat. S. Merleau-Ponty (1961/1999 und 1964/2001)

<sup>19</sup>Jonas (1984/2015), S. 524.

<sup>20</sup>Ethikrat (2023), S. 30.

Um diesen Zustand zu beschreiben, sprechen die Autor\*innen von „hybriden, soziotechnischen Konstellationen, in denen Menschen und Maschinen eng verwoben sind und auf komplexe Weise interagieren“.<sup>21</sup> Während in diesen neuen Konstellationen das Handeln immer komplizierter wird – und der Mensch immer weniger autonom wahrgenommen werden kann –, setzen die Autor\*innen dem ein anderes Bild des Menschen gegenüber: Das einer „komplexen menschlichen Natur“, die mit ihren „Wechselwirkungen, Rückkopplungen und Bedingungsverhältnissen“ als eine „leibseelische Einheit zu verstehen ist“.<sup>22</sup> Daraus resultiert für sie die verleiblichte Vernunft. Der Mensch ist – anders als das Virtuelle, Digitale oder die KI – immer an einen Körper gebunden und mit diesem Körper ist er mit dieser Welt verbunden, in der sein Handeln Gewicht hat. Je weniger körperlich er aber handelt – wobei es nicht darum geht, dass der Körper handelt, aber er muss in realer Weise affiziert sein – desto geringer ist auch das Menschliche in dieser Welt.

Was hier im Vorangegangenen aufgezeigt wurde, ist der Rückgang der menschlichen Handlungsmöglichkeiten: Einmal durch die Umwelt, die wir geschaffen haben, in der freie Handlungen immer weniger möglich sind. Zum anderen durch den Einbruch des Virtuellen ins Reale, das uns des Körpers und damit auch der Autorschaft unserer Handlungen zu berauben droht. In einer Welt, die uns als Menschen eigentlich größtmögliche Handlungsspielräume verspricht – wir können zum Mond fliegen, in die Ozeane tauchen, virtuelle Welten erfinden, das Leben genetisch verändern –, verringern sich unsere Handlungsoptionen immer stärker.

## Eine Zukunft haben

Das Neue an Jonas' Philosophie war vor allem der Zukunftsgedanke. Nicht nur im Hier und Jetzt sind Menschen verantwortlich für ihre Handlungen, sondern sie sind dafür verantwortlich, dass „die Wirkungen [ihrer] Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden“.<sup>23</sup> Ausgehend von einer Ethik, die den Anderen als Maxime setzt, entwickelt Jonas eine Ethik für die Welt als Ganzer sowie auch für zukünftige Menschen. Der Andere ist nicht nur der, der mir direkt gegenübersteht, sondern auch der, der noch nicht geboren ist. Der Andere ist „die Menschheit“, als nicht greifbares Abstraktes, das sich in der Regel meiner Vorstellungskraft entzieht.

Zeitlich gesehen befinden wir uns an einem Punkt, an dem unser Handlungshorizont schwindet oder näher heranrückt. Zugleich rückt der Verantwortungshorizont in immer weitere Ferne – etwa mit den (teilweise schon umgesetzten) Möglichkeiten, das Denken, Fühlen und Handeln des Menschen durch Verschmelzung mit oder Unterstützung von Maschinen zu erweitern oder zu ersetzen, oder mit

---

<sup>21</sup>Ebd., S. 24.

<sup>22</sup>Ebd., S. 22.

<sup>23</sup>Jonas (1979/2015), S. 40.

der Erweiterung des Handlungsradius von Menschen, die beispielsweise auf dem Mond oder Mars leben sollen. Unsere Handlungen haben damit Folgen in weiter Ferne. Gleichzeitig aber rücken die – inzwischen teilweise schon erlebbaren – Folgen wieder näher an uns heran, da die Auswirkungen des Handelns vorangegangener Generationen, die wir kontinuierlich fortführen, schon heute sichtbar und spürbar werden. Die Zukunft rückt also zugleich heran wie auch von uns ab: Unabsehbare zukünftige Folgen jetzigen Handelns überlagern sich mit der Erfahrung aktueller Folgen dieses Handelns.

Gesellschaftlich praktizieren wir eine Art von Kurzzeitdenken, so der Philosoph und Verfechter vom Langzeitdenken Roman Krznaric. Unsere politischen Handlungen beziehen beispielsweise nur die nächsten Jahre – bis zu den nächsten Wahlen – ein, selten Zeiträume wie die nächsten hundert Jahre. Das birgt eine große Gefahr, denn „low-probability but high-impact events that could be caused by new technologies“,<sup>24</sup> werden so nicht wahrgenommen oder beachtet. Krznaric spricht von einer Kolonisierung der Zukunft durch unser Handeln heute – die Zukunft wird dabei gesehen als ein „distant colonial outpost devoid of people, where we can freely dump ecological degradation, technological risk and nuclear waste, and which we can plunder as we please“.<sup>25</sup> Entgegen Jonas' Imperativ, die zukünftigen Menschen zu sehen oder eine Zukunft der Menschheit sicherzustellen, konstatiert Krznaric heutiger Politik eine Blindheit der Zukunft gegenüber. Selbst wenn wir nicht wissen können, ob oder was für Menschen in der Zukunft leben, so sind wir doch verantwortlich für sie.<sup>26</sup> Dieser Aspekt aber, so Krznaric, ist nicht im öffentlichen Bewusstsein vorhanden. Es herrscht ein „short-termism“<sup>27</sup> vor, der uns in den Zusammenbruch der Zivilisation führen wird. Dieser entsteht laut Krznaric durch die Beschleunigung der Zeit seit dem Mittelalter, der digitalen Ablenkung, der Kurzsichtigkeit der Politik, dem Kapitalismus und der Finanzspekulation, dem Aufkommen globaler Unsicherheiten und dem Dogma des grenzenlosen Wachstums. Mit anderen Worten: Hier wird postuliert, dass wir uns eine Welt gebaut haben, in der wir immer stärker dem Jetzt unterliegen und immer weniger die Zukunft denken können.

Ein Aspekt, der unser Zukunftsdenken betrifft, ist die Beschleunigung, die der Soziologe Hartmut Rosa tiefergehend analysiert. Es geht für ihn nicht nur darum, dass sich alles ständig weiterentwickelt und verändert: „Unsere Gesellschaft kommt nicht zum Stillstand, für ihre Weiterexistenz müssen ihre Bewegungen immer schneller werden, und sie benötigt ständig neue Erkenntnisformen.“<sup>28</sup> Der

---

<sup>24</sup>Krznaric (2020), S. 5.

<sup>25</sup>Ebd., S. 6f.

<sup>26</sup>Interessant ist, wie Krznaric an dieser Stelle die Hauptmerkmale des Menschseins beschreibt: „feeling pain, fearing death, falling in love, wanting families and searching for purpose“. Ebd., S. 82.

<sup>27</sup>Ebd., S. 11.

<sup>28</sup>Rosa (2024), S. 20. Dies schließt auch an das von Klotz (2022) herausgearbeitete Mehr an.

Fortschritt wird so zum „rasenden Stillstand“, in dem „Lebenszeit und historische Zeit [...] nicht mehr als vorwärts gerichtete Bewegung erfahren [werden], in der Lebenszeit und Geschichtszeit integriert sind, sondern als »ziellose« und oft erratische Veränderung“.<sup>29</sup> Doch wenn, wie Rosa feststellt, die Erfahrung von linearer Zeit völlig verlorengeht, und das wird durch den virtuellen, körperlosen Raum noch verstärkt, so scheint mir, dann geht auch das Gefühl für die Zukunft – und damit auch für die Vergangenheit – verloren. Eine Zukunft haben, bedeutet auch, ein Jetzt zu haben. Und eine Geschichte. Je stärker sich die Menschen im Jetzt verlieren, desto weniger können sie einer Zukunft verantwortungsvoll gegenüberstehen.

Dabei geht es nicht nur darum, dass es auch in Zukunft Menschen geben können muss, sondern Jonas' zweite Bedingung heißt: Es muss ein lebenswertes Leben für diese Menschen geben. Denn die „Existenz der Menschheit heißt einfach: daß Menschen leben; dass sie gut leben, ist das nächste Gebot“.<sup>30</sup> Ähnlich betont Hartmut Rosa in seinen Studien zur *Resonanz*, dass den Menschen in einer immer stärker beschleunigten und immer stärker individualisierten Welt der Zugang zu dem, was ein gutes Leben ist (oder sein kann), fehlt.<sup>31</sup> Das bedeutet, dass Menschen nicht mehr in der Lage sind zu verstehen, was „ein gutes Leben führen“ bedeutet, auch weil die Beschleunigung an sich positiv bewertet wird:

„Eine solche Affirmation der Beschleunigung enthält mindestens zwei Irrtümer. Der erste ist das vorbehaltlose Akzeptieren der Technik und all ihrer Verwirklichungsmöglichkeiten eines besseren Lebens und einer besseren Gesellschaft ohne irgendeine Konzeption, was ein gutes Leben ist. Wir brauchen einen Kompass, der uns erlaubt zu erkennen, was ein besseres Leben und eine gelungene Gemeinschaft ist.“<sup>32</sup>

Mit *Resonanz* bezeichnet Rosa die gelungene Weltbeziehung: „Ein gelungenes Leben ist ein Leben, das in einer Resonanzbeziehung mit der Welt und mit den anderen steht.“<sup>33</sup> Die Grundlage der *Resonanz* ist die Beziehung vom Menschen zur Welt und damit zu anderen Menschen.<sup>34</sup> Doch es ist nicht nur die zeitliche Bedeutung, die Rosa beschreibt: „Erstens nimmt *Resonanz* Zeit in Anspruch. Zweitens weiß man nicht, was dabei herauskommen wird. Drittens muss man bereit sein, sich verwundbar, verletzlich zu machen, weil es sich um einen Prozess handelt, bei

<sup>29</sup>Rosa (2020), S. 65.

<sup>30</sup>Jonas (1979/2020), S. 197. Was genau Jonas mit einem guten Leben meint, soll hier nicht weiter erörtert werden. Zum guten Leben der Menschen gehören sicher die Möglichkeit zu Veränderung, zu Entfaltung und zu einer Entwicklung.

<sup>31</sup>Rosa (2024), S. 18–19.

<sup>32</sup>Ebd., S. 27.

<sup>33</sup>Ebd., S. 64.

<sup>34</sup>Rosa betont hier, dass es um eine gleichberechtigte (horizontale) Beziehung geht, die besonders durch die Stimme erlangt wird: „[...] wenn wir bereit sind, auf die Stimme des anderen zu hören und unsere eigene vernehmbarer zu machen“. Ebd., S. 40.

dem man sich öffnet für etwas, in das man sich einbringt.“<sup>35</sup> Dieses Sich-Einbringen in die Welt geschieht immer weniger, je rastloser wir agieren. Viele unserer Aktivitäten (z. B. monotone oder sinnlose Arbeiten, Handykonsum) haben zumeist wenig mit uns persönlich zu tun, weder mit unserem Geist noch mit unserem Körper. Wir können nicht gleichsam teilnahmslos in der Welt agieren, wenn wir ein „gelingenenes Leben“, wie Rosa es nennt, anstreben. Im Gegenteil, wir müssen in eine Beziehung treten – mit anderen Menschen, aber auch mit der Welt als Ganzer.

Um eine Zukunft zu „haben“, muss sie uns zur Verfügung stehen, erst dann wird sie für uns denkbar, greifbar und gestaltbar. Haben heißt daher auch innehalten. Wenn die Zeit für uns nur noch aus Zeitpunkten besteht, die wir „computieren“, um es mit Flusser zu sagen, so können wir keine Verantwortung etablieren – und somit auch kein gutes Leben. Die Verantwortung entspringt aus dem körperlichen Dasein, dem gleichzeitigen Miteinander mit anderen so wie aus der Vorstellungskraft einer zukünftigen Welt. Die Autor\*innen der Studie des Ethikrats beschreiben die menschlichen Fähigkeiten folgendermaßen: „Kognitive Fähigkeiten sind in ihrem Entstehungs- und Vollzugsprozess also an Sinnlichkeit und Leiblichkeit, Sozialität und Kulturalität gebunden.“<sup>36</sup> Um Teil unserer Welt zu sein, müssen wir in ihr als einzelner Mensch, aber auch als Teil einer Gesellschaft mit allen Sinnen und unserem Körper dabei sein.

Aus dem oben Gesagten lässt sich eine Verschiebung der Wahrnehmung von Zeit aufzeigen. Einmal überlagern sich immer stärker ferne Zukünfte mit den jetzt schon eintretenden Folgen. Die Zukunft meiner Handlungen liegt somit zugleich in weiter Ferne (z. B. mögliche Fernfolgen von Mikroplastik in Organismen oder dem Schmelzen des gesamten Eispanzers an den Polarkappen) wie auch in meiner direkten Erfahrung (z. B. häufiger Starkwetterphänomene, verstärkte Waldbrände). Zum anderen ist unsere Gesellschaft stark auf das Jetzt fixiert, so dass die Zukunft scheinbar gar nicht gedacht werden muss. Ein weiterer Aspekt ist der Verlust linearer Erfahrung und damit auch der Verlust der Kompetenz, Zeitvorstellungen wie Zukunft oder Vergangenheit Bedeutung zuzumessen und zu verstehen.

## **Eine Ethik der Möglichkeiten und ihre Umsetzung**

Die hier beschriebenen Veränderungen unseres zeitlichen und räumlichen Handlungshorizontes rufen Jonas auf den Plan: „Zugespitzt lässt sich sagen: die Möglichkeit, daß es Verantwortung gebe, ist die allem vorausliegende Verantwortung.“<sup>37</sup> Wenn wir durch die Technik zu ohnmächtigen Handelnden werden oder aber durch den Verlust unseres Zukunftssinns zu reinen „Jetzt-Wesen“ werden, dann können wir keine Verantwortung mehr übernehmen. Verantwortung, das be-

---

<sup>35</sup>Rosa (2024), S. 44.

<sup>36</sup>Ethikrat (2023), S. 29.

<sup>37</sup>Jonas (1984/2015), S. 527.

schreibt Jonas auch, ist etwas, das wir bewusst ergreifen müssen, sie existiert als Pflicht, ist aber ein aktives Handeln. Und hier deutet sich schon an, wo der Mensch in der von ihm umgestalteten Welt seinen Platz finden kann: Der Mensch muss sich selbst als Urheber „im Hinblick auf bestimmte Ereignisse und Zustände“ sehen können. Das bezeichnen die Autor\*innen des Ethikrats als Autorschaft: „Die Fähigkeit zur Handlungsurheberschaft kann als Grundlage von Autonomie betrachtet werden, also dafür, dass handelnde Menschen ihre Handlungen nach Maximen ausrichten können, die sie sich selber setzen.“<sup>38</sup> Es ist notwendig geworden, diese Autonomie des Menschen wieder in den Fokus zu setzen, sich bewusst zu machen, wie eine solche Autonomie möglich ist.

Die heutige Welt ist ein komplexes<sup>39</sup> System interdependenter Beziehungen. Das macht es nahezu unmöglich, die Folgen eigener Handlungen abzuschätzen, wie auch der Designtheoretiker und Philosoph Tony Fry es beschreibt<sup>40</sup> – was wiederum, da die Handlungsurheberschaft oft unsichtbar bleibt, ethisches, verantwortliches Handeln erschwert. Nehmen wir etwa einen Alltagsgegenstand: das Handy. Die Funktionsweise dieses Gerätes ist den meisten Menschen unbekannt, zur Nutzung ist es auch nicht wichtig zu wissen, wie das technische Innenleben funktioniert. Doch um die Folgen unserer Nutzung des Handys abzuschätzen, müssten wir wissen, z. B. welche Rohstoffe dafür abgebaut und dann im Gerät verbaut werden, wo dies unter welchen Arbeitsbedingungen geschieht, inwiefern die Umwelt davon beeinflusst wird, was es für den Menschen bedeutet, mit einer weit entfernten anderen Person zu kommunizieren – ohne diese Anderen zu sehen –, was für Folgen ungebremsster Konsum sozialer Medien hat... die Liste relevanter Themen ließe sich lange fortsetzen. Das macht es notwendig, dass diese unterschiedlichen Folgen durch Expert\*innen in Politik und Wirtschaft gleichsam treuhänderisch mitbedacht werden. Ähnlich hat es Jonas formuliert, der fordert, dass die negativen Folgen neuer Entwicklungen mitbedacht werden müssten, bevor Technologien auf den Markt kommen. Jonas wurde für diesen Gedanken kritisiert, da es den technologischen Fortschritt hemmen würde. Ob jede Technologie ein Fortschritt ist, sei dahingestellt, ebenso offen ist, für wen diese einen Fortschritt darstellt.<sup>41</sup> Doch kann es tatsächlich nicht darum gehen, alle Folgen jeglicher Erfindung ab-

---

<sup>38</sup>Ethikrat (2023), S. 24.

<sup>39</sup>Hier wird der allgemeinsprachliche Begriff „komplex“ im Sinne von vielschichtig, miteinander verflochten und zusammenhängend genutzt, ohne näher auf theoretische Konzepte von Komplexen Systemen einzugehen.

<sup>40</sup>„Mostly unwittingly, designing and the designed are deeply implicated in the creation of the structural unsustainability of the world of human material and immaterial fabrication (the Anthropocene).“ Fry (2018), S. 160. Fry erläutert auch, warum Design immer stärker gebraucht wird, und zugleich, warum es politisch ist. Fry (2010).

<sup>41</sup>Immerhin bedeutet das Wort Fortschritt neben Entwicklung auch Aufstieg und Steigerung und verweist somit direkt auf ein „Mehr“. Eine Entwicklung kann – und sollte angesichts der Weltlage – aber auch ein Weniger bedeuten können, s. Klotz 2022.



zuschätzen (auch wenn daraus nicht der Schluss zu ziehen ist, dass keine Folgen abgeschätzt werden müssen, wenn etwas Neues entwickelt wird). Das Problem ist kurz formuliert folgendes: Wie können wir in derart komplexen Systemen eine Ethik etablieren, die das Mitdenken der Zukunft angemessen berücksichtigt?

Komplexe Systeme zeichnen sich allgemein dadurch aus, dass es für jedes Problem viele Lösungen gibt und jede Änderung an einer Stelle unterschiedliche, nicht unbedingt lineare Auswirkungen auf verschiedene Teile des Systems haben kann. Auch eine Potenzierung der Auswirkungen ist möglich. Doch das bedeutet im Allgemeinen nicht, dass 1. die Folgen überhaupt nicht abzuschätzen sind, sondern vielmehr, dass sie lediglich für kürzere Zeiträume modellierbar sind – und die Ergebnisse für längere Zeiträume stärker divergieren, und 2. bedeutet es ebenso wenig, dass es deshalb nicht nötig wäre, die Folgen abzuschätzen sowie – ja, tatsächlich – nicht jede mögliche Technologie auch wirklich einzuführen. Denn wenn die Konsequenz einer Technologie ist, dass sie erhebliche negative Folgen haben kann – oder schon unter Umständen entsteht, die ethischen Ansprüchen zuwiderläuft –, dann bringt sie der Menschheit allgemein keinen Nutzen. Wenn wir Technologien einführen und auf die daraus resultierenden Konsequenzen lediglich reagieren, betreiben wir „Design by Disaster“. <sup>42</sup> Proaktives Handeln wäre das Gegenteil und voraussichtlich die bessere Wahl, wie Jonas mit seiner „Heuristik der Furcht“ dargestellt hat.

„Und je weiter noch in der Zukunft, je entfernter vom eigenen Wohl und Wehe und je unvertrauter in seiner Art das zu Fürchtende ist, desto mehr müssen Hellsicht der Einbildungskraft und Empfindlichkeit des Gefühls geflissentlich dafür mobilisiert werden: eine aufspürende *Heuristik* der Furcht wird nötig, die nicht nur ihr das neuartige Objekt überhaupt entdeckt und darstellt, sondern sogar das davon (und nie vorher) aufgerufene, besondere sittliche Interesse erst mit sich selbst bekannt macht [...].“ <sup>43</sup>

Die Risikoeinschätzung muss sorgfältig erfolgen – die zugrundeliegenden Kriterien dieser Folgenabschätzung dürften dann nicht Gewinnmaximierung und ein „short term thinking“ sein. So verstanden würde die Heuristik der Furcht den Menschen nicht bremsen, vielmehr wird sie Teil einer Ethik, die eine Entfaltung des Denkens der Zukunft und des Handelns im Jetzt erst ermöglicht.

Sinnvolles Gestalten (Design) ist ein Gestalten, bei dem wir die Folgen bewusst abschätzen. Ein solches Design ist nicht möglich, wenn wir uns nur selbst im Blick haben oder wenn wir uns ausschließlich mit uns ähnlichen Menschen gleicher Meinung umgeben. Sinnvolles Gestalten geschieht, indem möglichst umfangreich rele-

---

<sup>42</sup>Unter dem Begriff „Design by Disaster“ wird im Future Design das Abwarten gravierender auch unwiderruflicher Folgen bezeichnet, bevor ein aktives Handeln stattfindet. Der Begriff taucht in unterschiedlichen Zusammenhängen auf u. a. auch als Gegenpaar: „by Design or by Disaster“. S. Wackernagel (2014); Victor (2008); Brocchi (2024).

<sup>43</sup>Jonas (1979/2015), S. 418. Hervorhebung im Original.

vantes Wissen gesichtet und dann aus verschiedenen Perspektiven weiterentwickelt wird, wobei der Mensch (auch der zukünftige) und unsere Welt immer im Fokus des Interesses stehen. Eine praktische Methode zu solch einem Gestalten ist das zunächst zur Entwicklung von innovativen Produkten und Dienstleistungen entwickelte *Design Thinking*. Heute wird der Ansatz von strategischer Unternehmensführung über Bildungsprozesse bis hin zu gesellschaftlichen Fragestellungen genutzt, um ein möglichst gutes (z. B. nutzerfreundliches, nachhaltiges oder inklusives) Design zu erreichen. Ein diverses Team entwickelt dafür auf Basis von Wissen und Beobachtung in mehreren Schritten einfache Prototypen<sup>44</sup> und testet diese, wobei Schritte mehrfach (iterativ) durchlaufen werden, um Verbesserungen zu entwickeln und auszuprobieren.<sup>45</sup> Beziehen wir Jonas' Heuristik der Furcht in diesen Prozess mit ein, dann kann es nicht mehr allein darum gehen, in was für einer Welt wir leben wollen, was wir also gestalten wollen, um diese Welt und unser Leben darin besser zu machen. Sinnvolles Gestalten bedenkt dann auch, in was für einer Welt wir überhaupt leben können. Wenn unser Handeln darauf hinausläuft, unsere Lebensgrundlage zu zerstören oder die zukünftiger Generationen, dann wäre es in diesem Sinne kein sinnvolles Gestalten. Gestalten so gedacht, ist immer auch politisch, denn es kann etwa Ein- und Ausschlüsse von Menschen bedingen, Stereotype perpetuieren oder Partizipation verhindern – oder befördern.<sup>46</sup> Dass dieser Aspekt zumeist nicht beachtet wird, ist ein Versäumnis der heutigen Zeit. Dass das Design Thinking häufig als reines Mittel genutzt wird, um möglichst profitträchtige und nicht unbedingt nachhaltige oder sogar um disruptive Technologien oder Services zu gestalten, bedeutet nicht, dass der Design-Gedanke an sich falsch ist, sondern vielmehr, dass er oft missverstanden wird. Hier braucht es wieder ethisch handelnde Menschen, die das Mittel zum besten nutzen, also im Sinne der Zukunftsverantwortung.<sup>47</sup>

Erfolgreiches Gestalten bezieht auch immer die Zukunft mit ein, nicht als Vorhersage, sondern als Möglichkeitsraum, in dem es anders – also auch besser – werden kann. Ein solches *Design Futuring* lädt dazu ein, die möglichen Zukünfte aus dem Jetzt heraus zu erkunden. Was wird wahrscheinlich sein, was unwahrscheinlicher? Wie wird es für das Individuum sein, wie für die Gesellschaft? – diese und weitere Fragen führen dann zu Zukunftsszenarien, die als reale Objekte/Praktiken im Jetzt

---

<sup>44</sup>Prototypen können vereinfachte Modelle von Produkten oder Teilen eines Produkts sein, aber auch Experimente, Rollenspiele oder Muster. Sie dienen dazu, bestimmte Funktionen oder Konzepte zu testen, ohne dass schon ein fertiges Produkt vorliegt oder ein Prozess implementiert ist. Prototypen im Design Thinking werden mit einfachsten Mitteln (etwa Pappe) erstellt, im Life Design sind es häufig Experimente, in denen etwas in kleinstem Rahmen ausprobiert wird (etwa eine Nacht im Zelt vor einer wochenlangen Trekking-Tour).

<sup>45</sup>S. bspw. Meinel u. a. (2015); Uebernicket u. a. (2015); Plattner u. a. (2018); hpi Academy (2020).

<sup>46</sup>Für einen Einblick in das, was Design für Menschen bedeutet, die „nicht mitgedacht“ sind, s. Criado Perez (2019).

<sup>47</sup>Eine umfangreiche Kritik am Design allgemein s. auch Fry (2010).

anfassbar gemacht werden können.<sup>48</sup> Ein weiteres Beispiel sind Räte oder Institutionen, die, wie Krznarik es beschreibt, eingesetzt werden, um die Zukunft teil der aktuellen Politik werden zu lassen.<sup>49</sup> So wird zum einen zukünftigen Generationen eine (fiktive, aber real hörbare und leiblich erfahrbare) Stimme gegeben. Zum anderen erfahren Menschen, wie es sich anfühlt, wenn die Folgen heutigen Handelns eintreten – dadurch kann Long Term Thinking eingeübt werden.

So kann aus der fernen Zukunft mit all ihren Ungewissheiten ein erfahrbarer Raum werden, in dem wir bzw. auf den hin wir verantwortungsvoll agieren können, so wie Jonas forderte: „In der neuen Handlungsdimension aber handelt es sich nicht mehr um müßige Phantasien; die Projektionen in die Ferne gehört zu ihrem Wesen und ihrer Pflicht, und ihrer Ungewißheit muß daher eine andere Vorschrift begegnen.“<sup>50</sup> Die Verantwortung, die Jonas anstrebt, muss in eine politische Ethik münden, da „die Macht, als in diesem Fall kollektiv-soziale, auch kollektiv kontrolliert werden muß“.<sup>51</sup> Sicher ist, dass wir nicht nur nach der Maxime größtmöglichen monetären Gewinns handeln sollten. Oder nach der größtmöglichen Macht über andere Menschen. Es ist eine politische Aufgabe, dies zu verhindern, ebenso wie eine Politik die Folgen des menschlichen Handelns erkennbar werden lassen muss, sie gleichsam sichtbar und erfahrbar machen, bevor sie eintreten, so dass Entscheidungen zu handeln transparent gefällt werden können.

Es braucht ferner mehr als einen simplen – und meist individuellen – Verzicht, um eine nachhaltige Veränderung und eine nachhaltige Welt für die Zukunft zu (er-)finden. Wenn wir keine Regeneration mehr ermöglichen, können wir unser Leben nicht mehr gestalten. Parallel geht die Ausbeutung der natürlichen Ressourcen mit der Zerstörung unserer Lebensgrundlagen einher. In diesem Sinne benötigen wir Visionen für ein neues gesellschaftliches System, in dem die individuelle Regeneration ebenso ermöglicht wird wie die der Natur. Erst wenn es möglich ist, Verantwortung für mein eigenes Wohlergehen zu haben, kann ich mich selbst

---

<sup>48</sup>Beispiele für solche Szenarien werden bei Groß/Mandir 2022 dargestellt, darunter die Sammlung von Saatgut im Svalbard Global Seed Vault (<https://www.seedvault.no/>), mitwachsende Kleidung (<https://shop.petitpli.com/en-de/pages/about-petit-pli>) oder die Kunstinstallation *The Sinking House* zum Klimawandel (<https://www.collater.al/en/london-sinking-house-thames-installation/>). Alle letzter Zugriff 15.09.2025.

<sup>49</sup>Zahlreiche Länder werden bei Krznarik (2020, S. 176–183) aufgeführt, die solche „Zukunftskomitees“ haben, darunter Finnland, Tunesien, das Vereinigte Königreich und Ungarn. In Japan repräsentieren in Versammlungen zu lokalen Entscheidungen die Hälfte der Teilnehmenden die aktuellen Einwohner\*innen, die andere Hälfte tragen besondere Mäntel und repräsentieren Einwohner\*innen aus dem Jahr 2060. Studien zu diesen Versammlungen zeigen: „[...] the future residents devise far more radical and progressive city plans compared to the current ones, particularly on environmental policy and health care.“ Krznarik (2020), S. 181.

<sup>50</sup>Jonas (1979/2015), S. 81.

<sup>51</sup>Jonas (1984/2015), S. 528.

als handelnd wahrnehmen.<sup>52</sup> Erst dieses Zusammenspiel von Erfahrung und Selbstwirksamkeit eröffnet mir ein Nachdenken über Handlungsräume, die auch größere sein können als die individuelle Veränderung. Ein Nachdenken bedarf immer auch Zeit, deren Erfahrung, wie oben gezeigt, ja einer starken Umwandlung unterliegt. Krznaric analysiert, dass wir „time for reflection, exploration and conversation“<sup>53</sup> brauchen, um anders bzw. Langzeitdenken zu lernen. Es sind die narrativen Praktiken, von denen Krznaric hier spricht. Mit Paul Ricœur gedacht, braucht es eine Erzählung, um ein Selbst und eine Zeiterfahrung zu etablieren. „Mit anderen Worten: daß die Zeit in dem Maße zur menschlichen wird, in dem sie sich nach einem Modus des Narrativen gestaltet, und daß die Erzählung ihren vollen Sinn erlangt, wenn sie eine Bedingung der zeitlichen Existenz wird.“<sup>54</sup> Dazu können Kunst (allen voran die Literatur bei Ricœur) aber auch Zeiten und Räume für Dialog dienen. Dabei steht das Zuhören im direkten Austausch mit dem Anderen wieder im Fokus sowie auch das eigene Erzählen von Geschichte(n) – und nicht zuletzt von zukünftigen Geschichten.

Wichtig scheint mir hier zu betonen, dass es nicht um einen abstrakten Anderen geht, sondern tatsächlich um die Menschheit und das bedeutet auch: um alle Menschen, so wie sie individuell sind. Um eine Ethik für die Zukunft tragbar zu machen, muss diese Vielfalt mitgedacht werden. Eine Vielfalt der Ansichten, der Menschen, der Anderen.<sup>55</sup> Verantwortung speist sich nicht aus dem Gleichen, sondern genau auch aus der Verantwortung für jemanden, der anders ist, nicht nur ein Anderer als ich. Verantwortung speist sich auch aus dem Unterschied, den ich zulassen können muss, denn sie ist universell und nicht nur auf bestimmte Personen oder Gruppen bezogen. Wenn Jonas die zukünftigen Menschen beschreibt, die möglicherweise anders, aber doch wie wir sind, ist dies ein erster Gedanke in diese Richtung. Der soll hier noch einmal stark gemacht werden: Der Andere hat in seinem Anderssein ein Recht gehört zu werden. Daher muss ich lernen, diesen Anderen auch in seiner Andersheit wahrzunehmen, ihm zuzuhören und auch in seinem Anderssein sein zu lassen – und mehr noch: mit diesem Anderen in eine echte Beziehung zu treten. Wir brauchen nicht einfach Kontakt, sondern das, was Rosa als Resonanz beschreibt. Vielleicht nicht mit jedem einzelnen Menschen, aber doch mit einer Vielfalt von Menschen und mit der Welt. Kurzum: Wir müssen uns als Menschen in einer *Mitwelt* bewegen, von der wir ein Teil sind, nicht mehr und nicht weniger. Diese schließt die anderen Menschen ebenso ein wie alles Leben-

---

<sup>52</sup>Das Zusammenspiel von Erfahrung und Selbstwirksamkeit auch in kleinen Handlungen und Wohlbefinden wurde in der Positiven Psychologie vielfach belegt, s. Seligman (2011 u. 2018). Es wird etwa im Life Design genutzt, wo die „eigenen Ideen umsetzbar [gemacht werden], mit möglichst wenig Risiko in Bezug auf Geld, Zeit und Emotionen“. Kernbach/Eppler (2022), S. 199.

<sup>53</sup>Krznaric (2020), S. 241.

<sup>54</sup>Ricœur (1988), S. 87.

<sup>55</sup>Zu einem künstlerischen Ansatz, den Anderen zu sehen s. den Beitrag von Christiane B. Bethke in diesem Band.

de und auch die Welt in ihren natürlichen und künstlichen Formen. Wir sind nie allein, wir sind immer mit der Welt.

Dieses „mit der Welt sein“ schließt im Anthropozän, wie oben gezeigt, auch das Virtuelle mit ein. Dabei war der Verlust des körperlichen Seins betont worden. Eine Möglichkeit, dass Menschen dennoch auch im Virtuellen einen stärkeren Bezug aufbauen, ist das Erzählen. Das Erzählen, so Paul Ricoeur, dient dem Etablieren eines Selbst. In sozialen Medien beispielsweise erzählen Menschen „ihr Leben“.<sup>56</sup> Diese Erzählungen können als selbstverständlicher Teil der Persönlichkeit gesehen werden, d. h. diese Menschen erfahren sich nicht nur als Leib in der Welt, sondern auch als Erzählung in der Welt. Hier liegt meiner Ansicht nach ein wichtiger Punkt, denn die Erzählung ist letztlich wieder rückgekoppelt an den Leib, von dem sie ausgeht. Die virtuelle Simulation führt somit nicht gänzlich zu einer Entkoppelung, sondern die virtuell ausgeführten Handlungen bilden einen Teil der Identität und damit sind sie Teil des realen Lebens. Doch wird diese Rückbindung des rein Virtuellen an das leibliche Sein viel zu oft nicht hinreichend bedacht. Sie einzubeziehen, könnte eine Ethik als Handlungsmaxime zwischen Menschen wieder in Kraft treten lassen, wenn wir in der Erzählung die Stimme des Anderen hören können, sie für uns als leiblich erfahrbare entgegentritt. Dass dies zurzeit offensichtlich weniger gelingt, macht ein Nachdenken über die Technologien und die Nutzungsbedingungen dieser Technologien notwendig.

Eine Gesellschaft muss zudem die Möglichkeit haben, ferne Generationen zu imaginieren, sich diese fremden zukünftigen Menschen, die man nie persönlich kennenlernen wird können, vorzustellen, wie sie leben, wie ihre Welt aussehen wird. Kurzum: Ihnen durch die eigene Vorstellungskraft eine zwar fiktive, aber dennoch mögliche und erfahrbare Stimme geben. Hier ist noch einmal Rosa und die von ihm beschriebene Beschleunigung zu bedenken: Je schneller der technologische Fortschritt, desto weniger können wir absehen, wie die Zukunft aussieht. Für Gedankenspiele in die Zukunft ist dann kein Platz mehr, zumal wir – wie oben beschrieben – nur noch in einem ewigen Jetzt denken können. Umso dringender scheint es zu werden, dass Gesellschaften das Sich-Vorstellen dieser Fremden künftigen Menschen nicht abstrakten Vorhersagen von Expert\*innen zu überlassen. Um eine Zukunft zu haben, muss diese gedacht werden können, von jedem einzelnen Menschen für sich selbst, aber auch gesellschaftlich als „Zukunft der Menschheit“. Dafür müssen Fähigkeiten kultiviert werden, wie die *Inner Deve-*

---

<sup>56</sup>Fragen nach „Wahrheit“ sollen hier ausgelassen werden, da es zu weit führen würde. Aber es ist selbstverständlich so, dass Menschen ihre Erzählungen (unbewusst) fiktionalisieren und damit auch bewusst lügen können, ein weit verbreitetes und sehr gefährliches Phänomen (*fake news* und manipulative Posts sind Beispiele dafür).

lopment Goals (IDGs)<sup>57</sup> oder das Future Crafting.<sup>58</sup> Im Zentrum steht dabei, das Denken in Möglichkeiten, nicht in Gewissheiten oder Wahrscheinlichkeiten. Ziel wäre es, das kreative Potenzial des Menschen zu stärken und so viele Bausteine einer Zukunft zu imaginieren.

Das, was hier in unterschiedlichen Ausprägungen dargestellt wurde, lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Es braucht eine Ethik, die nicht mehr nur den Anderen im Fokus hat und sein Existieren, sondern ihm seine Möglichkeiten zu handeln erhält. Die Zukunft ist ein unsicheres Terrain. Wir können sie zwar beeinflussen, doch aufgrund der Komplexität der Vorgänge nicht vorhersagen. Doch unser Handeln jetzt und vor allem unsere Vorstellungen vom Jetzt prägen die Zukunft maßgeblich. Daher ist eine Ethik notwendig, die verlangt, dass wir diese Zukunft als Zukunft für andere Menschen erhalten, was Jonas' Anspruch zuspitzt: Die zukünftigen Generationen müssen nicht nur ein „gutes Leben“ haben. Sie müssen auch offene Möglichkeiten haben, einschließlich der, sich wiederum Zukünfte vorzustellen. Zukunft bedeutet auch, dass es unterschiedliche Möglichkeiten gibt, wie diese Zukünfte aussehen.<sup>59</sup> Diese Möglichkeiten für alle Menschen offenzuhalten und Zukünfte im Jetzt erfahrbar zu machen, sollte das Ziel einer Ethik sein.

---

<sup>57</sup>Die IDGs wurden von der gemeinnützigen Open-source-Initiative Inner Development Goals AB (getragen von der Ekskåret Foundation) mit vielen weltweiten Partner\*innen aus Universitäten und Forschungseinrichtungen erarbeitet. Zuvor wurde in Studien erforscht, was für Kompetenzen und Fähigkeiten wir als Menschen mitbringen oder erlernen müssen, damit wir uns für eine zukünftige Welt engagieren können, um eine zukünftige Welt imaginieren und gestalten zu können. Ausgangspunkt der Überlegungen war die Erfahrung, dass sich nicht ausreichend Menschen, Organisationen, Unternehmen und Staaten für die von der UN entwickelten Nachhaltigkeitsziele (*Sustainable Development Goals* – SDGs) einsetzen, die zum Ziel eine gerechtere, friedvollere und nachhaltigere Welt haben, in der etwa die Klimaziele, Gleichberechtigung und Frieden erreicht werden. Die Lücke zwischen Wissen und Handeln ist groß: Als Menschheit wissen wir, dass der Klimawandel und das Artensterben unsere Welt zerstören, wir verändern jedoch nicht unser Handeln dahingehend, dass die notwendigen Maßnahmen in Angriff genommen werden. Die technischen Lösungen und die rechtlichen Rahmenwerke bestehen zumindest in Teilen, doch reichen sie nicht aus – denn verändern muss sich der Mensch. Ganz allgemein beschreiben die IDGs Fähigkeiten und Verhaltensweisen, die jeder Mensch mehr oder weniger ausgeprägt bereits besitzt. Die IDG-Initiative sieht diese Kompetenzen als Basis dafür, dass Menschen für Entwicklung und Veränderung offen sind, zusammen mit anderen an Lösungen arbeiten und das große Ganze im Blick haben können. Es sind Fähigkeiten, die uns bereichern können und auf unser Wohlbefinden einzahlen, wenn wir beispielsweise ein Gefühl der Verbundenheit zu anderen und der Natur entwickeln, und sie ermöglichen uns, vom Denken ins Handeln zu kommen.

<sup>58</sup>Einige Beispiele dafür: <http://craftingfutures.de/>. <https://craftingfutures.net/>; <https://www.futurecraft.jetzt/>. Letzter Zugriff 15.09.2025.

<sup>59</sup>Es wird hier im Plural von Zukünften gesprochen, um aufzuzeigen, dass es viele unterschiedliche mögliche Szenarien für eine Zukunft gibt. Im Gegensatz von „der Zukunft“ betonen „die Zukünfte“ das Potenzial und die Offenheit dessen, was in Zukunft passieren kann.

## **Schluss**

Die Herausforderung für Jonas war, eine Ethik zu entwickeln, die offen genug ist für neue Entwicklungen – im Positiven wie im Negativen – und zugleich universell genug bleibt, um alle Menschen – auch jene, die noch nicht geboren oder entwickelt sind – einzuschließen. Die nächste Herausforderung ist, diese Ethik dann auch in Politik, Wirtschaft und im Leben zu implementieren und ihr genug Macht zu geben, sich gleichsam als Handlungsleitfaden durchzusetzen. Statt einer Technikfolgenabschätzung braucht es dafür Menschen, die sich konkrete Zukünfte vorstellen, entsprechende Erzählungen vermitteln und kollaborativ Visionen erarbeiten können, die in konkreten Szenarios erfahrbar und somit für den einzelnen leiblich rückgebunden sind. Als Basis braucht es dafür eine Ethik, die die Möglichkeiten im Jetzt unterstützt und für die Zukunft offenhält.

In diesem Beitrag habe ich lediglich auf einige Praktiken hingewiesen, die eine Gesellschaft befördern können, die Verantwortung in Jonas'schem Sinne übernehmen kann. Dafür braucht es die Möglichkeit zu reflektivem Innehalten in Gesprächen, im Kunstgenuss oder auch allein, damit es zur Gewohnheit wird, die Zukunft mitzudenken. Es braucht verlässliche soziale Beziehungen mit anderen Menschen, die zudem vielfältige Meinungen, Herkunft und Lebenserfahrungen haben, um die Möglichkeit zu haben, Einfluss zu nehmen. Es braucht (positive) Visionen, damit wir größere Zusammenhänge sehen und dann auch gestalten können. Und dann müssen wir auch selbst Erzählungen oder Werke schaffen, in denen Möglichkeiten sichtbar werden, damit wir zu einer Menschheit werden können, die auch in Zukunft oder besser: in Zukünften denkbar ist.

Wo wir heute unsere Handlungsoptionen und unsere Zeit begrenzen und verengen, plädiere ich für eine Zukunftsethik als Ethik der Möglichkeiten, des Imaginären und doch erfahrbaren, die Handlungsräume offenhält. Eine solche Ethik versteht sich gerade nicht als fortschrittskritisch, vielmehr ermöglicht sie dem Menschen seine Entfaltung, da sie die Erhaltung seiner Lebensgrundlage auch aus der Perspektive der Zukunft mitdenkt.

## **Literatur**

Brocchi, Davide: *By Disaster or by Design? Transformative Kulturpolitik. Von der Polykrise zur systemischen Nachhaltigkeit*. Korrigierte Publikation. Wiesbaden 2024.

Criado Perez, Caroline: *Invisible Women. Exposing Data Bias in a World Designed for Men*. London 2019.

Deutscher Ethikrat: *Mensch und Maschine. Herausforderungen durch Künstliche Intelligenz*. Stellungnahme. Berlin 2023.

Flusser, Vilém: *Ins Universum der technischen Bilder*. Göttingen 1999.

Fry, Tony: Design as Politics. London 2010.

Fry, Tony: Starting at the End. A Journey in Time. In: Journal of Futures Studies 23,4 (2019), S. 159–164.

Groß, Benedikt/Mandir, Eileen: Zukünfte gestalten. Spekulation. Kritik. Innovation. Mit Design Futuring Zukunftsszenarien strategisch erkunden, entwerfen und verhandeln. Mainz 2022.

HPI Academy: Coaching Manual. HPI Certification Program for Desing Thinking Coaches. Potsdam 2020.

Jonas, Hans: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation (1979). In: KGA Bd. I/2. Hrsg. von Dietrich Böhler und Bernadette Hermann. Freiburg i. Br./Berlin/Wien 2015, S. 1–420.

Jonas, Hans: Wie können wir unsere Pflicht gegen die Nachwelt und die Erde unabhängig vom Glauben begründen? Vortrag auf dem Katholikentag 1984. In: KGA Bd. I/2. Hrsg. von Dietrich Böhler und Bernadette Hermann. Freiburg i. Br./Berlin/Wien 2015, S. 515–528.

Jonas, Hans: Zur ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik. Vortrag auf der Tagung „Industriegesellschaft und Zukunftsethik“ der Friedrich-Ebert-Stiftung in Bonn 1985. In: KGA Bd. I/2. Hrsg. von Dietrich Böhler und Bernadette Hermann. Freiburg i. Br./Berlin/Wien 2015, S. 529–544.

Kernbach, Sebastian/Eppler, Martin J.: Life Design Action Book. Kreativität, Neugierde und Initiative kultivieren. Vom Denken ins Handeln kommen, um die Zukunft proaktiv zu gestalten. Stuttgart 2022.

Klotz, Leidy: Subtract. The Untapped Science of Less. New York, NY, 2022.

Krznaric, Roman: The Good Ancestor. How To Think Long Term in a Short-Term World. London 2020.

Meinel, Christoph/Weinberg, Ulrich/Krohn, Timm (Hg.): Design Thinking Live: Wie man Ideen entwickelt und Probleme löst. Hamburg 2015.

Merleau-Ponty, Maurice: (1945): Phénoménologie de la perception. Paris 1999.

Merleau-Ponty, Maurice (1961): L'œil et l'esprit. Paris 1999.

Merleau-Ponty, Maurice: (1964): Le visible et l'invisible, suivi de notes de travail. Hrsg. von Claude Lefort. Paris 2001.

Plattner, Hasso/Meinel, Christoph/Leifer, Larry: Design Thinking Research. Making Distinctions: Collaboration versus Cooperation. Cham 2018. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-60967-6>.

Ricoeur, Paul: Zeit und Erzählung. Band I: Zeit und historische Erzählung. Band II: Zeit und literarische Erzählung. Band III: Die erzählte Zeit. München 1988, 1989, 1991.



Rosa, Hartmut: Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung. Berlin 2019.

Rosa, Hartmut: Beschleunigung. In: Zeit im Lebensverlauf. Ein Glossar. Hrsg. von Sebastian Schinkel, Fanny Hösel, Sina-Mareen Köhler, Alexandra König, Elisabeth Schilling, Julia Schreiber, Regina Soremski, Maren Zschach. Bielefeld 2020, S. 61–65.

Rosa, Hartmut: Beschleunigen wir die Resonanz! Bildung und Erziehung im Anthropozän. Gespräche mit Nathanaël Wallenhorst. Berlin 2024.

Seligman, Martin: Flourish. A Visionary New Understanding of Happiness and Well-being. New York, NY, 2011.

Seligman, Martin: PERMA and the building blocks of well-being. In: The Journal of Positive Psychology 13,4 (2018), S. 333–335. <https://doi.org/10.1080/17439760.2018.1437466>.

Uebernicket, Falk/Brenner, Walter/Pukall, Britta/Naef, Therese/Schindlholzer, Bernhard: Design Thinking. Das Handbuch. Frankfurt a. M. 2015.

Victor, Peter A.: Managing without Growth. Slower by Design, Not Disaster. Cheltenham 2008.

Wackernagel, Mathis: 12 Fragen an ... 12 Questions to Mathis Wackernagel. In: Gaia 23,1 (2014), S. 6–7.

Working Group on the ‘Anthropocene’: Results of binding vote by AWG. Veröffentlicht am 21. Mai 2019. Archiviert zu finden unter: <https://web.archive.org/web/20190605091924/http://quaternary.stratigraphy.org/working-groups/anthropocene/>. Letzter Zugriff 15.09.2025.

Zalasiewicz, Jan/Williams, Mark/Smith, Alan/Barry, Tiffany L./Coe, Angela L./Bown, Paul R./Brenchley, Patrick/Cantrill, David/Gale, Andrew/Gibbard, Philip/Gregory, F. John/Hounslow, Mark W./Kerr, Andrew C./Pearson, Paul/Knox, Robert/ Powell, John/Waters, Colin/Marshall, John/Oates, Michael/Rawson, Peter/Stone, Philip: Are we now living in the Anthropocene? In: GSA Today 18,2 (2008), S. 4–8. <https://doi.org/10.1130/GSAT01802A.1>.

## Politische Verantwortung

### Reflexionen zu Hans Jonas und Hannah Arendt

Waltraud Meints-Stender

Um den Bezug von Philosophie und Wirklichkeit seiner Zeit zu bestimmen, spricht Hegel von „Entzweiung“, die eine „Quelle des Bedürfnisses der Philosophie“ ist: „Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben und Selbstständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfnis nach Philosophie.“<sup>1</sup> Krisen sind, so könnte Hegel interpretiert werden, immer auch Krisen des Verstehens und Urteilens, da bisherige Möglichkeiten des Verstehens und der Verständigung verstellt sind. Zugleich betont Hegel, dass es „unter der gegebenen Entzweiung“ notwendig sei, „die Entgegensetzung der festgewordenen Subjektivität und Objektivität aufzuheben, und das Gewordensein der intellektuellen und reellen Welt als ein *Werden*, ihr Sein als Produkte als ein *Produzieren* zu begreifen.“<sup>2</sup> Das „Bedürfnis nach Philosophie“, nach Reflexion des Gegebenen, und die Frage nach dem Gewordensein eben dieses Zustandes, ist sicherlich – bei aller Nähe oder Distanz zur Hegelschen Philosophie – der gemeinsame Ausgangspunkt der philosophierenden Intellektuellen Hans Jonas und Hannah Arendt. Was sie verbindet, ist, trotz der unterschiedlichen Ausrichtung ihres Denkens und ihrer verschiedenen philosophischen Theoriebezüge, dass sie die lebendige Wirklichkeit zum Ausgangspunkt ihres Denkens machten und die bereits von Kant kritisierte Schulphilosophie verschmähten. Die Fragen, die diese philosophierenden Intellektuellen im Kontext der Erfahrungen ihrer Zeit bearbeiteten, betreffen auch die Herausforderungen des 21. Jahrhunderts: Es sind die Grundfragen politischer Gesellschaftsordnung, die die kritische Reflexion der philosophischen Tradition, das Verhältnis der Menschen zueinander und zur Natur und damit auch die Frage nach Gleichheit und Differenz einschließen. Zentral ist ihnen der außertheoretische Bezugsrahmen, in denen sie ihre philosophischen Interventionen verorten. Diese betreffen, bezogen auf die hier genannten Autoren u. a. 1.) die Kritik der Heidegger'schen Philosophie, 2.) eine Kritik und Neuaneignung der kantischen Philosophie, und daraus folgend ein jeweils spezifischer Bezug auf das Verhältnis der Menschen zueinander und zu den Bedingungen, unter denen sie leben. Im Folgenden werden die Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Hans Jonas und Hannah Arendt hinsichtlich ihrer

---

<sup>1</sup>Hegel (1986), S. 22.

<sup>2</sup>Ebd.

Kritik an der Moralphilosophie Kants skizziert, die ihren Reformulierungen des Kant'schen kategorischen Imperativs vorausgeht.

## Das Prinzip der Verantwortung und ein neuer kategorischer Imperativ

„Der endgültig entfesselte Prometheus“, so beginnt Hans Jonas in seinem Buch *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*,

„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. Daß die Verheißung der modernen Technik in Drohung umgeschlagen ist, oder diese sich nicht jener unlösbar verbunden hat, bildet die Ausgangsthese des Buches. [...] Die dem Menschenglück zgedachte Unterwerfung der Natur hat im Übermaß ihres Erfolges, der sich nun auch auf die Natur des Menschen erstreckt, zur größten Herausforderung geführt, die je dem menschlichen Sein aus eigenem Tun erwachsen ist“.<sup>3</sup>

Die Figur des „endgültig entfesselte(n) Prometheus“ ist für Jonas ein Symbol der instrumentellen Vernunft, die die Natur für menschliche Bedürfnisse ausbeutet, deren Folgen für die Natur und die Menschen nicht nur unabsehbar sei, sondern die „Natur des Menschen“ selbst verändere. Die Macht über die Natur, die Unterwerfung der Natur erfordere eine Ethik, um nicht nur die Natur, die seiner Auffassung nach selbst einen Wert hat, zu schützen, sondern auch die Macht des Menschen zu begrenzen, weil mit „gewissen Entwicklungen unserer Macht sich das Wesen des menschlichen Handelns geändert“<sup>4</sup> hat. Bisherige Ethikkonzepte würden der technologischen Zivilisation nicht gerecht, da sich deren Voraussetzungen geändert haben.

Die Ethik, so formuliert Jonas, bedarf neuer Dimensionen, weil sich die Bedingungen menschlichen Daseins verändert haben, weil Menschen selbst in die Natur „hineinhandeln“, deren Folgewirkungen sie nicht übersehen können: „Die moderne Technik hat Handlungen von so neuer Größenordnung, mit so neuartigen Objekten und so neuartigen Folgen eingeführt, daß der Rahmen früherer Ethik sie nicht mehr fassen kann.“<sup>5</sup> Heute, so schreibt er 1979, hätten wir es mit einem wachsenden Bereich kollektiven Tuns zu tun, in dem Täter, Tat und Wirkung nicht mehr dieselben sind wie in der Nahsphäre.<sup>6</sup> Die Natur „als eine menschliche Verantwortlichkeit“ müsse Gegenstand ethischer Theorie werden. Das „Interesse an

---

<sup>3</sup>Jonas (1982), S. 7.

<sup>4</sup>Ebd., S. 15.

<sup>5</sup>Ebd., S. 26

<sup>6</sup>Ebd.

der Erhaltung der Natur“ muss, so Jonas weiter „zu einem *moralischen* Interesse“ werden, weil „das Schicksal des *Menschen* vom Zustand der Natur“ abhängig ist.<sup>7</sup> Dieser Umstand erzwingt eine „zuvor nie erträumte Dimension der Verantwortung“.<sup>8</sup> „Keine frühere Ethik hatte die globalen Bedingungen menschlichen Lebens und die ferne Zukunft, ja die Existenz der Gattung zu berücksichtigen.“<sup>9</sup> Die zunehmende Macht des Menschen über die Natur zeige auch, dass die Sphäre des Herstellens, also die Welt von *homo faber* in den Bereich des Handelns gedrungen sei. Notwendig sei heute die Einführung der Moralität in die Sphäre des Herstellens, und sie müsse dies in der Form öffentlicher Politik tun.<sup>10</sup> Oberstes Ziel einer solchen Ethik sei die Forderung, dass auch in der Zukunft „echtes menschliches Leben“ möglich sein müsse, dass „wir nicht das Recht haben, das Nichtsein künftiger Generationen wegen des Seins der jetzigen zu wählen oder auch nur zu wagen“ – und dies betreffe sowohl die Zukunft des Planeten als auch die der Menschheit. Wie in der Antike, „in der Stadt, d. h. im gesellschaftlichen Kunstgebilde, wo Menschen mit Menschen umgehen“, müsse „Klugheit sich mit Sittlichkeit vermählen, denn diese ist die Seele seines [des Menschen] Daseins. In diesem innermenschlichen Rahmen wohnt denn auch alle überlieferte Ethik und ist den hierdurch bedingten Abmaßen des Handelns angepasst“.<sup>11</sup>

Auch Kants Moralphilosophie, die eine Einstimmigkeit mit sich selbst fordert, müsse angesichts der technologischen Zivilisation kritisch reflektiert werden. Denn die „Grundüberlegung der Moral“ werde von Kant „nicht selbst moralisch“, sondern „logisch begründet“:

„Kants kategorischer Imperativ sagte: »Handle so, daß du auch wollen kannst, daß deine *Maxime* allgemeines Gesetz werde«. Das hier angerufene »kann« ist das der Vernunft und ihrer Einstimmung mit sich selbst: Die Existenz einer Gesellschaft menschlicher Akteure (handelnder Vernunftwesen) *vorausgesetzt*, muß die Handlung so sein, dass sie sich ohne Selbstwiderspruch als allgemeine Übung dieser Gemeinschaft vorstellen läßt. Man beachte, dass hier die Grundüberlegung der Moral nicht selber moralisch, sondern logisch ist: das »wollen *können*« oder »nicht können«, drückt logische Selbstverträglichkeit oder -unverträglichkeit, nicht sittliche Approbation oder Revulsion aus.“<sup>12</sup>

---

<sup>7</sup>Ebd., S. 27.

<sup>8</sup>Ebd., S. 26.

<sup>9</sup>Ebd., S. 28.

<sup>10</sup>Ebd., S. 32.

<sup>11</sup>Ebd., S. 21.

<sup>12</sup>Ebd., S. 35.

Der „neue Imperativ“ erfordere nicht die Einstimmung mit sich selbst, sondern „die seiner schließlichen *Wirkungen* mit dem Fortbestand menschlicher Aktivität in der Zukunft“. <sup>13</sup>

Heute jedoch bedarf es „Imperative neuer Art“, <sup>14</sup> da durch die technologische Zivilisation eine neue Ethik erforderlich sei, insofern das „Hineinhandeln“ in die Natur die Unterscheidung zwischen dem Künstlichen und dem Natürlichen fragwürdig erscheinen lässt:

„Der Unterschied zwischen dem Künstlichen und dem Natürlichen ist verschwunden, das Natürliche ist von der Sphäre des Künstlichen verschlungen worden; und gleichzeitig erzeugt das totale Artefakt [...] eine neue Art von »Natur«, das heißt eine eigene dynamische Notwendigkeit, mit der die menschliche Freiheit in einem gänzlich neuen Sinn konfrontiert ist.“ <sup>15</sup>

Als Resultat der kritischen Reflexion bisheriger Ethiken entwickelt Jonas einen neuen Imperativ, den er in verschiedenen Modi präsentiert:

„»Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden«; oder negativ ausgedrückt: »Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlung nicht zerstörerisch sind für die künftige Möglichkeit solchen Lebens«; oder einfach: »Gefährde nicht die Bedingungen für den indefiniten Fortbestand der Menschheit auf Erden«; oder, wieder positiv gewendet: »Schließe in deine gegenwärtige Wahl die zukünftige Integrität des Menschen als Mit-Gegenstand deines Wollen ein.«“ <sup>16</sup>

Im Muster traditioneller Politik ergibt sich für Jonas

„ein wiederum sehr allgemeiner, doch keineswegs leerer Imperativ gerade für den Staatsmann, dessen Handeln bewußt diese gewaltig ins Unbekannte überschießende Zukunftsdimension hat: nämlich nichts zu tun, was das weitere Auftreten von seinesgleichen verhindert; also den dafür unentbehrlichen, wenn auch unvoranschlagbaren Quell der Spontaneität im Gemeinwesen, woraus sich die zukünftigen Staatsmänner rekrutieren müssen, nicht zu verstopfen.“ <sup>17</sup>

Im Fokus steht hier, dass die „Möglichkeit verantwortlichen Handelns auch künftig bestehen bleibt“. <sup>18</sup> Das Prinzip der Verantwortung zielt auf die „Erhaltung der eigenen Voraussetzungen“, im konkreten Kontext „ökonomischer, ökologischer,

---

<sup>13</sup>Ebd. S. 37.

<sup>14</sup>Ebd., S. 32.

<sup>15</sup>Ebd., S. 33.

<sup>16</sup>Ebd., S. 36.

<sup>17</sup>Ebd., S. 214.

<sup>18</sup>Ebd., S. 215.

technologischer, biologischer, psychologischer“ Zusammenhänge.<sup>19</sup> Weil „Dynamik“ als „Signatur der Moderne“, als „immanente Eigenschaft der Epoche“ zu verstehen sei, weil „Erfindungen und Entdeckungen“ kaum antizipierbar seien, komme der Vorhersage eine bedeutende Funktion zu.<sup>20</sup> In diesem Kontext plädiert Jonas für eine „Heuristik der Furcht“, die

„nicht nur ihr das neuartige Objekt überhaupt entdeckt und darstellt, sondern sogar das davon (und nie vorher) angerufene, besondere sittliche Interesse erst mit sich selbst bekannt macht. [...] Die Vorstellung des Übels bedarf schon die *Theorie* der Ethik so sehr wie der Vorstellung des Guten, und dann sogar mehr, wenn das letztere unserem Blick undeutlich geworden ist und erst durch die Drohung antizipierten neuartigen Übels wieder neu verdeutlicht werden muß“.<sup>21</sup>

Worauf es Jonas hier ankommt, ist, dass es nicht „die Zustände meines Willens“,<sup>22</sup> sondern „primär die Sachen“ sind, die ein „Gefühl der Verantwortung“ hervorrufen,<sup>23</sup> das nicht der „Anrufung des Sittengesetzes“ bedarf. Dabei bildet die „Sorge um den Nachwuchs“ den „elementartypischen Urtyp“ des „Zusammenfalls von objektiver Verantwortlichkeit und subjektivem Verantwortungsgefühl“, durch den uns die Natur „vorerzogen und unser Gefühl dafür vorbereitet hat“.<sup>24</sup> Denn die „Existenz der Menschheit heißt einfach: daß Menschen leben; dass sie gut leben, ist das nächste Gebot. Das nackte ontische Faktum, daß es sie überhaupt gibt, wird für die darin vorher nicht Befragten zum ontologischen Gebot: daß es sie weiter geben soll“.<sup>25</sup> Die Existenz der Menschheit kommt immer zuerst, „gleichviel ob diese sie nach dem bisher Vollführten *und* seiner wahrscheinlichen Fortsetzung verdient: Es ist die selbstverbindliche, immer tranzendente *Möglichkeit*, die durch die Existenz offengehalten werden muß“, denn die Wahrung der Möglichkeit der Existenz ist kosmische Verantwortung und „bedeutet Pflicht zur Existenz“.<sup>26</sup>

Dabei dürfe das „Schicksal Anderer“ nicht unberücksichtigt bleiben: Es lasse sich, so Jonas, „bei der unlöslichen Verflechtung menschlicher Angelegenheiten“, „gar nicht vermeiden“, „dass mein Handeln das Schicksal Anderer in Mitleidenschaft“ zieht, und dass das „aufs-Spiel-Setzen des Meinigen immer auch ein aufs-Spiel Setzen von etwas ist, das Anderen gehört und worüber ich eigentlich kein Recht habe“.<sup>27</sup> Wie aber das Schicksal von Anderen berücksichtigt werden kann, erklärt Jonas nicht.

---

<sup>19</sup>Ebd.

<sup>20</sup>Ebd.

<sup>21</sup>Ebd., S. 392.

<sup>22</sup>Ebd., S. 170f.

<sup>23</sup>Ebd., S. 170.

<sup>24</sup>Ebd., S. 171.

<sup>25</sup>Ebd., S. 186f.

<sup>26</sup>Ebd., S. 186.

<sup>27</sup>Ebd., S. 77.

Ich möchte diesen letztgenannten Gedanken von Jonas aufgreifen, indem ich ihn in Beziehung setze zu Hannah Arendts Verständnis von politischer Urteilskraft. Jonas selbst hebt hervor, dass das Prinzip der Verantwortung der Politik bedarf, jedoch bleibt das, was er als Politik begreift, im traditionellen Verständnis von Politik verhaftet. Es scheint mir deshalb notwendig, das Prinzip der Verantwortung als Fernethik mit einer Verantwortung als politischer Praxis zu verknüpfen.

## Politische Urteilskraft als Voraussetzung politischer Verantwortung<sup>28</sup>

Bekanntlich setzte sich auch Hannah Arendt nach den Zivilisationsbarbareien des zwanzigsten Jahrhunderts in einer Art „rettenden Kritik“ (Habermas) mit der Philosophie Kants auseinander. Gegen die Übermacht gesellschaftspolitischer Verhältnisse fokussiert sie auf die „erweiterte Denkungsart“, die Kant in seiner „dritten Kritik“<sup>29</sup> entfaltet, und rückt diese für eine Philosophie des Politischen in den Vordergrund: „Anstelle des Wortes Geschmack kann man bei Kant überall Urteilskraft einsetzen. Dann ist sofort offenbar, dass es sich in der Kritik der Urteilskraft um eine versteckte Kritik der politischen Vernunft handelt.“<sup>30</sup> Der Gemeinsinn, der „sensus communis“ ist „die Legitimation des Urteilens“, „er enthält die Bedingung der Möglichkeit des Miteinanders“.<sup>31</sup> Diese Form des Denkens verlangt es dem Einzelnen ab, über seine privaten, egoistischen Impulse (Kants Privatbedingungen, die wir hier als gesellschaftspolitische Bedingungen interpretieren) hinauszugehen und sich *tatsächlich* vorzustellen, was es heißt, „an der Stelle jedes anderen zu denken“.<sup>32</sup> Wichtig für diese Neubestimmung des Prozesses der Aufklärung ist der Begriff des *sensus communis*. Kant definiert ihn als die

„Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes, d. i. eines Beurteilungsvermögens [...], welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes anderen in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden, könnten auf das Urteil nachteiligen Einfluß haben.“<sup>33</sup>

---

<sup>28</sup>Dieser Abschnitt umfasst Gedanken über den Zusammenhang von Pluralität/Urteilskraft/sensus communis und dessen materialistische Wendung, die ich an anderer Stelle ausgeführt habe (Meints-Stender 2013, 2016, 2018, 2019).

<sup>29</sup>Kant (1988), § 40.

<sup>30</sup>Arendt (2002), S. 577; Vgl auch Meints-Stender/Lange (2023).

<sup>31</sup>Ebd., S. 578.

<sup>32</sup>Vgl. Meints-Stender/Lange (2023).

<sup>33</sup>Kant (1988), S. 225; B 157.

Dieses geschehe nun dadurch, so weiter Kant, „daß man sein Urteil an andere nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile hält und sich in die Stelle jedes anderen versetzt“.<sup>34</sup> Die Maximen des Gemeinsinns bestehen in folgenden „drei Denkungsarten“: (1) Selbstdenken; (2) an der Stelle jedes anderen denken; (3) jederzeit mit sich selbst einstimmig denken. Die erste Maxime des Gemeinsinns wird durch den traditionellen Aufklärungsgedanken (*Sapere aude!*) bestimmt. Es ist die Maxime der Vorurteilsfreiheit. Die zweite zeichnet sich durch einen allgemeinen Standpunkt aus, von dem aus geurteilt wird, indem man sich in den Standpunkt anderer versetzt. Die letzte Maxime ist die der erfolgreichen Anwendung der vorher genannten, eben die der konsequenten Denkungsart. Arendt hat nun der zweiten Maxime – „an der Stelle jedes anderen denken“ – eine besondere politische Bedeutung zukommen lassen.

„Vielmehr gilt es, mit Hilfe der Einbildungskraft, aber ohne die eigene Identität aufzugeben, einen Standort in der Welt einzunehmen, der nicht der meinige ist, und mir nun von diesem Standort aus eine eigene Meinung zu bilden. Je mehr solcher Standorte ich in meinen eigenen Überlegungen in Rechnung stellen kann und je besser ich mir vorstellen kann, was ich denken und fühlen würde, wenn ich an der Stelle derer wäre, die dort stehen, desto besser ausgebildet ist dieses Vermögen der Einsicht [...] und desto qualifizierter wird schließlich das Ergebnis meiner Überlegungen, meine Meinung sein.“<sup>35</sup>

Diese Praxis nämlich ermögliche ein „Sehen und Gesehen werden“ und ein „Hören und Gehört werden“ *aller* Gesellschaftsmitglieder. Der Prozess der Aufklärung heute hätte die Fähigkeit zu fördern, „an der Stelle jedes anderen (zu) denken“, erst dann könnte aus dem negativen der positive, *aufgeklärte* Zustand hervorgehen, der es jeder und jedem erlaubt, „ohne Angst verschieden sein“<sup>36</sup> zu können. Zugleich kann man festhalten, dass der Fokus bei den Maximen häufig nur auf das „Selbstdenken“ gelegt wurde, und dass ohnehin die drei Maximen nicht in einem inneren Zusammenhang gelesen werden. Arendts Hervorhebung der zweiten Maxime reflektiert den Umstand, dass eine der Bedingungen menschlichen Lebens darin liegt, dass sie aufeinander angewiesen sind, und dieses Aufeinander-Angewiesensein sich in ganz unterschiedlicher Weise gestalten lässt, nämlich als Gegen-, Für- oder Miteinander. Wobei sich für Arendt „kein anderer Bestandteil des traditionellen philosophischen Freiheitsbegriffs als so verderblich erwiesen“ hat, „wie die ihm inhärente Identifizierung von Freiheit und Souveränität.“<sup>37</sup> Das Denken über Freiheit wird sinnlos, wenn es von der Bedingung der Nicht-Souveränität menschlicher Existenz abstrahiert. Es ist bekannt, dass Arendt für ihren empathischen Begriff

---

<sup>34</sup>Ebd.

<sup>35</sup>Arendt (1994b), S. 342.

<sup>36</sup>Adorno (1997), S. 131.

<sup>37</sup>Arendt (1994a), S. 213.



des Politischen das Miteinander als die Möglichkeit eines Politik- und Machtbegriffs versteht, der eine gleichberechtigte Form der Menschen untereinander im Denken und Handeln ermöglichen soll. Gegen die traditionellen Konzepte von Politik fordert sie einen kritischen Politikbegriff als das „Zusammen- und Miteinandersein der *Verschiedenen*“.<sup>38</sup> Menschen sind immer an Andere gebunden, ihre Gesamtexistenz hänge daran, dass es Andere gibt, weil nur Menschen „im Singular nicht existieren“ könnten.<sup>39</sup> Der Begriff der Pluralität bezeichnet zunächst das Faktum, dass nicht ein Mensch, sondern viele Menschen die Welt bevölkern, und umfasst, dass Menschen sowohl gleichartig als auch verschieden sind: Gleichartig, insofern alle Menschen sind; verschieden, insofern kein Mensch je einem anderen gleicht. Einerseits gibt es ohne Gleichartigkeit keine Verständigung unter den Menschen, andererseits gäbe es ohne Verschiedenheit keinen Grund für eine Verständigung, weder für die Sprache noch für das Handeln.<sup>40</sup> Das Faktum der Pluralität der Menschen – als einer Vielzahl von Menschen, die Verschiedene sind – korrespondiert mit einer Pluralität von Perspektiven auf die soziale Wirklichkeit, die der einfachen Tatsache entspringt, dass jede und jeder einen nur ihr/ihm eigenen Ort in der Welt hat. Das Faktum der Pluralität der Menschen – als einer Vielzahl von Menschen, die Verschiedene sind – korrespondiert mit einer Pluralität von Perspektiven auf die soziale Wirklichkeit, die der einfachen Tatsache entspringt, dass jede und jeder einen nur ihr/ihm eigenen Ort in der Welt hat.<sup>41</sup> Aber, und das ist für Arendt entscheidend: Nur in der aktiven Auseinandersetzung mit Anderen entfaltet und konstituiert sich diese Pluralität der Menschen, weil sich das „Wer einer ist“ oder „Wer wir sind“ im Sprechen und Handeln offenbart:

„Handelnd und sprechend offenbaren die Menschen jeweils, wer sie sind, zeigen aktiv die personale Einzigartigkeit ihres Wesens, treten gleichsam auf die Bühne der Welt, auf der sie vorher so nicht sichtbar waren. Im Unterschied zu den Eigenschaften, dem was einer ist, ist das eigentlich personale Wer-jemand jeweilig ist, unserer Kontrolle darum entzogen, weil es sich unwillkürlich in allem offenbart, was wir sagen oder tun.“<sup>42</sup>

Um Arendts Begriff der Politik gegen traditionelle Politikbegriffe zu wenden, die darauf ausgelegt sind, das Bestehende lediglich zu reproduzieren und auf das Funktionieren der Bürger\*innen zu fokussieren, bedarf es einer Wendung auf die sozialen, strukturellen und institutionellen Voraussetzungen und Bedingungen ihrer Bürger\*innen. Arendt hat zwar dieses „Zusammen- und Miteinandersein(s) der Verschiedenen“ mit der Idee und Praxis des *sensus communis* aus der dritten Kritik

---

<sup>38</sup> Arendt (1993), S. 9f.; Vgl. Meints-Stender (2013); Meints-Stender/Lange (2023).

<sup>39</sup> Arendt (1994), S. 213f.

<sup>40</sup> Arendt (1985).

<sup>41</sup> Vgl. Meints-Stender (2013, 2016).

<sup>42</sup> Arendt (2003), S. 219.

von Kant verknüpft, den sie als eine „Ethik der Macht“ interpretiert, insofern diese „Operation der Reflexion“ die Möglichkeit eröffnet, andere Perspektiven auf einen Sachverhalt zu eröffnen. Dazu ist es aber auch nötig, Arendts Kant-Lektüre materialistisch zu wenden, d. h. dieses „an der Stelle jedes anderen Denken“ als Reflexion auf die gesellschaftspolitischen Bedingungen zu beziehen. Erst diese Erweiterung auf sozioökonomische Bedingungen eröffnet die Möglichkeit, diese „Operation der Reflexion“ mit Fragen der sozialen Gerechtigkeit und gesellschaftlichen Dehumanisierungsprozessen zu verknüpfen. Wenn der *sensus communis* in dieser Hinsicht als Ethos der Macht gelesen werden kann, dann ermöglicht politische Partizipation als Praxis der „erweiterten Denkungsart“ in ihrem Vollzug Kritik.

Bezieht man nun diese Überlegungen von Arendt auf den vorher erörterten Kontext des Prinzips der Verantwortung und den von Jonas neu formulierten kategorischen Imperativ, so zeigt sich auch bei Arendt eine grundlegende Kritik an der Moralphilosophie Kants, denn die Moral bliebe, so Arendt, so „merkwürdig schweigsam [...], so offensichtlich bar jeder schöpferischen Antwort, als »moralische« und politische Fragen sie herausgefordert haben“.<sup>43</sup> In einer Neuaneignung der Philosophie Kants gelingt es Arendt, eine Form des Denkens freizulegen, die einen Weg aus den Aporien traditioneller Philosophie – also auch der kantischen – ermöglicht. Ihre Kritik an der Philosophie Kants ist insofern verwerfend und rettend zugleich. Sie verwirft das kantische „Faktum der Vernunft“, dem sie das „Faktum der Natalität und der Pluralität“ entgegensetzt. Sie lehnt nicht nur jegliche Form von Geschichtsphilosophie, sondern auch die Moralphilosophie Kants ab. Und doch knüpft sie an Kants dritte Kritik an – aber nicht, um sie so zu lassen, wie sie ist, sondern um sie politisch zu wenden. Gegen den kategorischen Imperativ wendet sie ein:

„Daß es ein Absolutes gibt, die Pflicht des Kategorischen Imperatives, die über den Menschen steht, in allen menschlichen Angelegenheiten entscheidet und auch um der Menschlichkeit in jedem Verstande nicht gebrochen werden darf – dies ist ja den Kritikern der Kantischen Ethik oft als etwas Unmenschliches und Unbarmherziges aufgefallen. Aber diese Unmenschlichkeit ist nicht dem geschuldet, dass die Forderung des kategorischen Imperativs etwa die Möglichkeit einer zu schwachen Menschennatur überforderte, sondern einzig und allein dem, dass er absolut gesetzt ist und in seiner Absolutheit den zwischenmenschlichen Bereich, der seinem Wesen nach aus Bezügen und Relationen besteht, auf etwas festlegt, das seiner grundsätzlichen Relativität widerspricht.“<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Arendt (1994c), S. 119.

<sup>44</sup> Arendt (1989), S. 43f.

Hier zeigt sich auch die Gemeinsamkeit von Arendt und Jonas in ihrer Kant-Kritik, auch wenn die Gegenstandsbereiche, auf die sie sich beziehen, verschiedene sind. Denn Arendt geht es hier um die Pluralität der Menschen, als Einheit von Gleichheit und Verschiedenheit, die durch den kategorischen Imperativ nicht berücksichtigt werden kann. So formuliert sie:

„Mein Hauptgesichtspunkt für die Ausgrenzung der Urteilstkraft als einer besonderen Fähigkeit unserer Geistes wird der sein, dass Urteile weder durch Deduktion noch durch Induktion zustande kommen; kurz, sie haben nichts mit logischen Operationen gemein – wie wenn man sagt: Alle Menschen sind sterblich, Sokrates ist ein Mensch, also ist Sokrates sterblich.“<sup>45</sup>

Hannah Arendt verknüpft die Idee der Pluralität des Menschen mit einer produktiven Relektüre von Kants Konzept der reflektierenden Urteilstkraft. Deren politische Relevanz liegt für sie darin, dass die Wirklichkeit nur in der Auseinandersetzung mit der Perspektive anderer erkennbar wird – diese Vielstimmigkeit wird so zur Grundlage der Urteilsbildung.

„Wenn es denn richtig ist, dass ein Ding in der Welt des Geschichtlich-Politischen wie in der Welt des Sinnlichen nur dann wirklich ist, wenn es von allen seinen Seiten sich zeigen und wahrgenommen werden kann, dann bedarf es immer einer Pluralität von Menschen oder Völkern und einer Pluralität von Standorten, um Wirklichkeit überhaupt möglich zu machen.“<sup>46</sup>

In dieser Verbindung von Pluralität und Urteilstkraft tritt der *sensus communis* als zentrale Kategorie hervor – jener besondere Sinn, „der uns in eine Gemeinschaft einfügt“.<sup>47</sup>

Der *sensus communis* soll ermöglichen, dass sich das Sprechen und Handeln auf gleichberechtigter Grundlage vollzieht, indem die unterschiedlichen Voraussetzungen und Bedingungen Anderer in der eigenen Urteilsbildung mitreflektiert werden. Welche Bedeutung hat diese Verknüpfung von Pluralität mit der Urteilstkraft für eine politische Verantwortung? Wenn sich soziale Wirklichkeit durch die Pluralität der Perspektiven auf sie konstituiert, so können subjektive Sinnwelten, die „Subjektivität des Es-scheint mir“ dadurch aufgehoben werden, dass die Vielfalt der Perspektiven von Anderen auf den gleichen Gegenstand bei der Urteilsbildung berücksichtigt wird. Kant nennt dies die „erweiterte Denkungsart“, die Fähigkeit, „an der Stelle jedes anderen zu denken“. Mit dieser Form des Denkens erweitert und reflektiert man die „Privatbedingungen“ des eigenen Denkens. Man stellt sich vor, wie dieser Sachverhalt/Gegenstand aus einer anderen Perspektive und unter

---

<sup>45</sup> Arendt (1985), S. 14.

<sup>46</sup> Arendt (1993), S. 105.

<sup>47</sup> Arendt (1985), S. 97.

anderen Bedingungen aussieht. Man reflektiert über sein eigenes Urteil, so Arendt in Anlehnung an Kant, wenn man von einem allgemeinen Standpunkt denkt, den man nur dadurch erreicht, dass man sich an den Standort Anderer versetzt. Mit Hilfe der Einbildungskraft, die diese Form der erweiterten Denkungsart ermöglicht, kann ich mir den Standort der Anderen vergegenwärtigen: „den Platz, auf dem sie stehen, die Bedingungen, denen sie unterworfen sind, die nie die gleichen, sondern „von Individuum zu Individuum, von einer Klasse und Gruppe zur anderen“ verschieden sind.<sup>48</sup> Diese Verknüpfung von Pluralität und politischer Urteilskraft ist von entscheidender Bedeutung, um ein gleichberechtigtes Miteinander von verschiedenen Menschen zu ermöglichen. Sie ermöglicht eine Form des Denkens, die tradierte Vorurteile und Traditionen hinterfragt, und deren Gültigkeit unter gegenwärtigen gesellschaftspolitischen Bedingungen überprüft. Andererseits kann sie normativ eine Einbeziehung der Perspektiven von gleichberechtigten Anderen im Denken und Handeln fördern, die nicht auf einem Gegen- oder Für-, sondern auf einem *Miteinander* basieren.

Politische Verantwortung aber besteht für Arendt nicht nur in der Wahrung der Grundrechte, sondern setzt die Teilhabe aller an den öffentlichen Angelegenheiten<sup>49</sup> voraus. Dies bedarf eines Rechts auf Rechte, einer Mitgliedschaft in einem politischen Gemeinwesen, der es überhaupt erst ermöglicht, „auf Grund von Handlungen und Meinungen beurteilt“<sup>50</sup> zu werden. Das heißt auch, dass die Bedingungen der Möglichkeit geschaffen werden müssen, dass zum Beispiel Geflüchtete durch ihre „Handlungen und Meinungen beurteilt“ werden, und nicht anhand von existierenden Zugehörigkeits- und zuschreibenden Differenzkonstruktionen essentialistischer Art – sei es auf einer kollektiven oder individuellen Ebene. Es erfordert ein „von Anderen Gesehen- und Gehörtwerden“.<sup>51</sup> Durch das „von Anderen Gesehen- und Gehörtwerden“ werden die Bedingungen, Gründe und Ursachen des Geflüchteten überhaupt erst erfahrbare und analysierbar, weil „ein jeder von einer anderen Position aus sieht und hört“.<sup>52</sup> Im Prozess des „Gesehen- und Gehörtwerdens“ können deren Verstrickungen in Unrechtserfahrungen und Prozesse der Dehumanisierung thematisiert, artikuliert und kritisiert werden. Das „Gesehen- und Gehörtwerden“ ist also eine politische Form des Denkens und Handelns, die gegenstandsbezogen die Einbeziehung der Perspektiven von gleichberechtigten Anderen zum Gegenstand hat, die Immanuel Kant als „erweiterte Denkungsart“ beschrieb und die Seyla Benhabib im Anschluss an Hannah Arendt als „Kultivierung der erweiterten Denkungsart“<sup>53</sup> fordert. Sie ist die Praxis politischer Verantwortung, die auch das Prinzip der Verantwortung von Jonas überhaupt erst ermöglicht. Die

---

<sup>48</sup> Arendt (1985), S. 61.

<sup>49</sup> Ebd.

<sup>50</sup> Arendt (1949), S. 761.

<sup>51</sup> Arendt (1981), S. 56.

<sup>52</sup> Ebd.

<sup>53</sup> Benhabib (2013), S. 95.

Forderung nach ihr ist grundlegend, insofern die Übernahme von Verantwortung ein Mindestmaß an Macht voraussetzt.

## **Literatur**

Adorno Theodor W.: Kulturkritik und Gesellschaft. In: Ders., Gesammelte Schriften Bd. 10.1, Frankfurt a. M., 1997, S. 10–30.

Anderson, Joel: Verantwortung. In: Stefan Gosepath (Hg.): Handbuch der politischen Philosophie und Sozialphilosophie. Berlin 2008, S. 1392–1397.

Arendt, Hannah: Es gibt nur ein einziges Menschenrecht. In: Die Wandlung, Berlin 1949, Bd. 4, S. 754–770.

Arendt, Hannah: Was heißt persönliche Verantwortung unter einer Diktatur? In: Dies.: Nach Auschwitz. Essays und Kommentare 1. Berlin 1989, S. 81–97.

Arendt, Hannah: Das Leben des Geistes. Bd. 1, Das Denken. München 1979.

Arendt, Hannah: Was ist Politik? München/Zürich 1993.

Arendt, Hannah: Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie. Hg. v. Ronald Beiner. München/Zürich 1985.

Arendt, Hannah: Macht und Gewalt. München 1987.

Arendt, Hannah: Gedanken zu Lessing, Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. In: Menschen in finsternen Zeiten. Hg. v. Ursula Ludz, München/Zürich 1989, S. 17–48.

Arendt, Hannah (1994a): Freiheit und Politik. In: Dies.: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken 1. Hg. v. Ursula Ludz. München 1994, S. 201–227.

Arendt, Hannah (1994b): Wahrheit und Politik. In: Dies.: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken. Hg. v. Ursula Ludz. München 1994, S. 327–371.

Arendt, Hannah (1994c): Verstehen und Politik. In: Dies.: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Hg. v. Ursula Ludz. München 1994, S. 110–127.

Arendt, Hannah: Denktagebuch, 1950–1973, 2 Bde. Hg. v. Ursula Ludz/Ingeborg Nordmann. München 2002.

Arendt, Hannah: Vita active oder Vom tätigen Leben. München 2003.

Arendt, Hannah: Collective Responsibility. In: Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt. Boston 1987, S. 43–50.

Arendt, Hannah: Organized Guilt and Universal Responsibility. In: Dies.: Essays in Understanding. New York 1994, S. 121–132.

Bayertz, Kurt: Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung. In: ders.(Hg.): Verantwortung. Prinzip oder Problem? Darmstadt 1995, S. 3–71.

Benhabib, Seyla: Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit. Politische Partizipation im Zeitalter der Globalisierung. Horkheimer Vorlesungen. Frankfurt a. M. 1999.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Werke in zwanzig Bänden. Hg. v. Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel, Bd.2: Jenaer Schriften 1801–1807. Frankfurt a. M. 1986, S. 9–138.

Jonas, Hans: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt a. M. 1982.

Kant, Immanuel: Kritik der Urteilkraft, in: Ders.: Werkausgabe, Bd. X. Hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a.M. 1988.

Meints, Waltraud: Partei ergreifen im Interesse der Welt. Eine Studie zur politischen Urteilkraft im Denken Hannah Arendts. Bielefeld 2011.

Meints-Stender, Waltraud / Lange, Dirk: Gegen imperiale Lebensweisen. Politische Urteilkraft als Praxis der Solidarität. In: Solidarität in Zeiten multipler Krisen. Imperiale Lebensweisen und politische Bildung. Hg. v. Lara Rebecca Müller/Dirk Lange/Ulrich Brandt), Wiesbaden 2023, S. 3–14.

Meints, Waltraud: Macht ist kein Samthandschuh der Gewalt. In: Soziale Arbeit als kritische Handlungswissenschaft, Beiträge zur (Re-) Politisierung Sozialer Arbeit. Hg. v. Wolfram Stender/Danny Kröger, Hannover 2013, S. 177–191.

Meints-Stender, Waltraud/Lange/Dirk: Das Politische in der Politischen Bildung (mit Dirk Lange). In: Handbuch für Erwachsenenbildung. Hg. v. Klaus-Peter Hufer/Dirk Lange, Schwalbach/Ts 2016, S. 43–51.

Meints-Stender, Waltraud: <https://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/391>, 2018.



### **Teil III.**

#### **Weltfremdheit / „Der fremde Gott“**





# Die Gnosis als das faszinierende Fremde: Hans Jonas und die moderne Leidenschaft für eine geheimnisvolle Facette der antiken Religionsgeschichte

Johannes Zachhuber

In meinem Text beschäftige ich mich mit der historischen Seite von Hans Jonas' philosophischem Schaffen. Ihr Schwerpunkt ist die sogenannte Gnosis, eine religiöse Bewegung der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung. Ihr hat Jonas sein erstes großes Buch gewidmet; unter dem Titel *Gnosis und spätantiker Geist* erschien zunächst ein erster Teil im Jahr 1934. Ein zweiter Teil war zu diesem Zeitpunkt bereits angekündigt.<sup>1</sup> Jonas hatte jedoch bereits 1933 Deutschland verlassen. Hatte er zunächst noch gehofft, den begonnenen zweiten Band in London, seinem ersten Exilort, fertigzustellen, erwies sich dies bald als unrealistisch. Nach seiner Übersiedlung nach Palästina im Jahr 1935 hielten ihn dann andere Verpflichtungen zurück, und bald schwand, „angesichts dessen, was in Deutschland geschah, die Neigung, dort noch zu publizieren“.<sup>2</sup>

Erst im Jahr 1945 betrat Jonas wieder deutschen Boden, besuchte damals auch gleich wieder nicht nur den Theologen Rudolf Bultmann und den Philosophen Karl Jaspers, sondern auch „seinen“ Verlag Vandenhoeck und Ruprecht in Göttingen;<sup>3</sup> er widersetzte sich aber aus leicht nachvollziehbaren Gründen der an ihn sogleich herangetragenen Bitte um baldige Fertigstellung des zweiten Bandes. Erst ein Jahrzehnt später erschien zunächst der erste Band in einer unveränderten Neuauflage (1954) und dann im selben Jahr ein erster Teil des ursprünglich beabsichtigten zweiten Bandes; der zweite Teil ist dann nicht mehr fertiggestellt worden.

Wie wir sehen werden, geht es Jonas auch in diesem frühen Werk um viel mehr als eine historische Untersuchung. Dennoch kann man sich ihm nicht nähern, ohne sich auf die historischen und speziell die religionsgeschichtlichen Fragen einzulassen, mit denen Jonas sich im Detail auseinandersetzt. Das sich dabei ergebende Problem hat Jonas selbst in einem in den 1950er Jahren gehaltenen Vortrag angedeutet. Die Gnosis, so Jonas dort, liegt „abseits der Hauptstraße geschichtlichen Wissens; Philosophen begegnen ihr für gewöhnlich nicht“.<sup>4</sup> Daran hat sich bis heute nicht sehr viel geändert. Um daher Jonas' philosophisches Interesse an der Gnosis zu eru-

---

<sup>1</sup>Jonas (1954), S. VII.

<sup>2</sup>Ebd.

<sup>3</sup>Ebd., S. VIII.

<sup>4</sup>Jonas (1952), S. 434.

ieren, lassen sich einige historische Einordnungen nicht vermeiden. Insgesamt ist mein Ziel aber nicht, Jonas' Arbeit als geistesgeschichtliche Forschung darzustellen oder zu beurteilen.<sup>5</sup> Vielmehr will ich zeigen, welche tieferen, philosophischen und gewissermaßen existenziellen Fragen sich aus Jonas' Sicht aus dem Studium dieser geschichtlichen Quellen ergaben. Es wird sich zeigen, dass diese Fragen auch heute nichts an Aktualität verloren haben und insbesondere im Zusammenhang der Thematik von Eigenheit und Fremdheit von großem Interesse sein können.

Um mich dieser Fragestellung anzunähern, beginne ich mit einigen Bemerkungen zur historischen Epoche, mit der wir es hier zu tun haben. Denn schon an ihr zeigt sich die Ambivalenz von Nähe und Ferne, Vertrautheit und Fremdheit, die uns durchgehend begleiten wird. Ich werde dieser Ambivalenz mit zwei scheinbar widersprüchlichen Thesen Ausdruck verleihen: (1) Die Spätantike sind wir; und (2) Die Spätantike sind nicht wir. Von dort aus werde ich dann kurz auf die spezielle Problematik der Gnosis als Bestandteil der Religionsgeschichte dieser Epoche eingehen (3), bevor ich mich schließlich Jonas' eigener Interpretation zuwende (4), um schließlich (5) einige eigene Überlegungen anzuschließen.

## **Die Spätantike sind wir**

Für die meisten Menschen, selbst für solche mit guten historischen Kenntnissen, wird der Gedanke, dass uns ein besonderes Band mit der Spätantike verbindet, abwegig erscheinen. Das schon allein deshalb, weil es eine Zeitepoche ist, die abseits der Allgemeinbildung liegt. Unser Geschichtsbild konzentriert sich auf klassische Epochen: die athenische Demokratie, die römische Republik, das Kaiserreich unter Cäsar und Augustus. Danach nimmt man vielleicht noch Konstantin und die Christianisierung des Reiches zur Kenntnis, aber ansonsten mangelt es in den folgenden Jahrhunderten an herausragenden Einzelpersonen und -ereignissen. Was also hat es mit dieser Epoche auf sich?

Fragen wir zunächst einmal, über welchen genauen Zeitrahmen wir sprechen, dann zeigt sich bereits an diesem Punkt eine gewisse Unklarheit. Zwar trägt Jonas' Buch den Hinweis auf die Spätantike bereits in seinem Untertitel, eine genaue Definition dessen, was er darunter versteht, finden wir jedoch nicht. Gleichwohl ist einigermaßen klar, dass der „Geist“, um den es dem Verfasser geht, vor allem in den ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt verortet wird; im Zentrum steht die Epoche vom Beginn unserer Zeitrechnung bis in das dritte nachchristliche Jahrhundert. Nur wenige Zeugnisse aus späteren Jahrhunderten werden diskutiert, auch wenn es Quellen gibt, deren Datierung unsicher ist und die daher zumindest theoretisch auch später verfasst sein könnten.

---

<sup>5</sup>Vgl. hierzu Rudolph (2008).

Diese zeitliche Eingrenzung der Spätantike war freilich bereits zu Jonas' eigener Zeit etwas eigenwillig. Denn für die meisten Historiker beginnt die Spätantike in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts und erstreckt sich bis zum fünften, sechsten, siebten oder sogar achten Jahrhundert. Die Schwierigkeiten mit der chronologischen Abgrenzung nach hinten sind für mein Thema nicht weiter wichtig; aber aus Sicht der Religionsgeschichte ist klar, dass für die konventionelle Sicht die Spätantike identisch ist mit der maßgeblich durch das Christentum geprägten Periode der alten Welt. Wenn, wie für Jonas, die Gnosis als charakteristisch für den Geist der Spätantike betrachtet wird, dann bewegen wir uns offenbar in einem etwas früheren Stadium, eher einer Zeit des religionshistorischen Übergangs, in der die traditionellen griechischen und römischen Religionen ihrem Niedergang entgegen gingen, es aber noch nicht klar war, welche neue Religion sie auf die Dauer ablösen würde. Es ist in der Tat dieser Charakter der Epoche als einer Zeit des Übergangs und der Krise, auf den es Jonas bei seiner Untersuchung ankommt, wie wir noch genauer sehen werden.

Dieser Gedanke von Übergang und Krise, dem Verfall des Alten und dem Herausziehen eines zunächst noch nicht klar fassbaren Neuen stand nun freilich seit jeher im Zentrum des historischen Interesses an der Spätantike, und zwar unabhängig davon, wie genau man diese datieren wollte. Paradigmatisch deutlich wird diese Perspektive bereits in der frühesten umfassenden Geschichte der Epoche und gleichzeitig einem der wichtigsten Werke der europäischen Geschichtswissenschaft überhaupt, veröffentlicht in sechs Bänden unter dem Titel *Verfall und Untergang des römischen Imperiums*, verfasst vom Aufklärungshistoriker Edward Gibbon zwischen 1776 und 1788.<sup>6</sup> Für Gibbon, dessen Darstellung freilich bis zum Fall Konstantinopels im Jahr 1453 reichte, ist die Haupttendenz der Epoche durch seinen Titel präzise beschrieben: Es geht um den allmählichen Abstieg der antiken Zivilisation von ihren klassischen Höhen und ihr schließliches Ende: für beides sucht Gibbon Erklärungen in den vielen Jahrhunderten, deren Zeugnisse er aufwendig studiert.

Die gleiche Frage beschäftigte ein Jahrhundert später Otto Seeck, der in ebenfalls sechs Bänden zwischen 1895 und 1920 *Die Geschichte des Untergangs der antiken Welt* verfasste und damit die bis heute umfassendste Darstellung der Epoche im deutschen Raum schuf.<sup>7</sup> Seeck, den eine langjährige Brieffreundschaft mit Thomas Mann verband, hielt mit deutlichen Ausdrücken nicht hinter dem Berge. Die Spätantike war für ihn „schwächlich, sittlich entartet“, ausgestattet mit einer „erschlafften Geisteskraft“ und charakterisiert durch „unselbständige Denkfaulheit“.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup>Gibbon (1996).

<sup>7</sup>Seeck (2000). Zu Seeck: Lorenz (2006).

<sup>8</sup>Zitiert nach: Lorenz (2006), S. 228.

Sowohl für Gibbon als auch für Seeck kann man Motive in ihrem eigenen Umfeld ausmachen, die diesen Blick auf die Spätantike als einer Epoche des Verfalls plausibel machen. Bei Gibbon wird oft auf die Krise des britischen Weltreiches verwiesen, in die dieses durch den amerikanischen Unabhängigkeitskrieg sowie den daraus resultierenden Verlust der wichtigen nordamerikanischen Kolonien gestürzt wurde;<sup>9</sup> bei Seeck ist der Zusammenhang mit zeitgenössischen Sorgen um Dekadenz im *fin de siècle* mit Händen zu greifen. Zweifellos bietet sich für beide die Spätantike als eine Zeitepoche an, an der man sehen kann, wie Imperien und Zivilisationen an ihr Ende gelangen.

Wesentlich deutlicher artikuliert wird die These einer Parallele zwischen der spätantiken Welt und der eigenen Gegenwart dann von Oswald Spengler, einem dilettierenden, gleichwohl ungemein einflussreichen Geschichtsdenker in der Zeit der Weimarer Republik. Sein zweibändiges Werk *Der Untergang des Abendlandes*, erschienen 1918 und 1922, verfasst unter dem Eindruck der Katastrophe des Ersten Weltkrieges, stellt die grundsätzliche Frage nach der Lebensdauer von Zivilisationen, deren Aufstieg und Verfall. In diesem Zusammenhang nun spricht Spengler deutlich aus, was sich aus anderen Darstellungen nur erahnen lässt, dass er nämlich eine deutliche Parallele zwischen jener weit entfernten Epoche und seiner eigenen Zeit sieht:

„Eine vergleichende Betrachtung ergibt die „Gleichzeitigkeit“ [unserer historischen] Periode mit dem Hellenismus und zwar im besonderen die ihres augenblicklichen Höhepunktes – bezeichnet durch den Weltkrieg – mit dem Übergang der hellenistischen in die Römerzeit.“<sup>10</sup>

Spengler polemisiert ausdrücklich gegen die klassizistische Tendenz der Identifikation der Gegenwart mit der klassischen griechischen Zivilisation:

„Die ganze religionsphilosophische, kunsthistorische, sozialkritische Arbeit des 19. Jahrhunderts war nötig, nicht um uns endlich die Dramen des Aischylos, die Lehre Platons, Apollo und Dionysius, den athensischen Staat, den Cäsarismus verstehen zu lehren – davon sind wir weit entfernt –, sondern um uns fühlen zu lassen, wie unermesslich fremd und fern uns das alles innerlich ist, fremder vielleicht als die mexikanischen Götter und die indische Architektur.“<sup>11</sup>

Der Titel von Spenglers Werk darf allerdings nicht dazu verführen zu meinen, dass er diese Parallele wiederum in einem Niedergangsszenario sah; ganz im Gegenteil: Für ihn waren die Gärungsprozesse der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung wesentlich der Anfang von etwas Neuem. Diese Tatsache war allerdings dadurch verdeckt, dass dies Neue sich zunächst nur in der vorliegenden, ihm eigentlich

---

<sup>9</sup>Momigliano (1980), S. 37.

<sup>10</sup>Spengler (2016), S. 30.

<sup>11</sup>Ebd., S. 31.

fremden griechischen Kulturwelt zum Ausdruck bringen konnte. Für diese Neuentwicklung in den Ausdrucksgestalten einer andersartigen Kultur führte Spengler den Begriff der Pseudomorphose ein.<sup>12</sup>

Spengler ist von besonderer Bedeutung in unserem Zusammenhang, weil sein Werk auf Jonas großen Eindruck gemacht hat. In seinem etwa ein Jahrzehnt später erschienenen Buch lobt dieser Spenglers Interpretation der Spätantike (allerdings gebrauchte Spengler diesen Begriff mit Bedacht nicht) als „das beste und schlagendste, was überhaupt darüber geschrieben worden ist“.<sup>13</sup> Wie dem aber auch sei, worauf es mir zunächst ankommt, ist dies: Die Spätantike hat seit langer Zeit Forscher fasziniert als eine historische Epoche, die der eigenen Zeit direkt vergleichbar ist. Von ihr werden unmittelbare Parallelen in die eigene Gegenwart gezogen. Welche Parallelen das freilich genau sind, hing schon immer stark von der individuellen Sichtweise des Historikers ab: die Krise eines Weltreichs, der Untergang einer Zivilisation oder deren Aufstieg – alle diese und andere Sichtweisen haben ihre Vertreter gefunden.

An dieser Tatsache hat sich denn auch in der Zeit seit Jonas' Buch nicht viel geändert. In den vergangenen fünfzig Jahren hat das historische Interesse an der Spätantike – nun meist verstanden als die Zeit bis zum Aufstieg des Islam im siebten Jahrhundert<sup>14</sup> – noch einmal sprunghaft zugenommen. Diese neuere Forschung aber widersetzt sich dem Abstiegs- und Verfallsparadigma, das zuvor beherrschend war. Nun rücken vielmehr die Vitalität und Pluralität der spätantiken Welt in den Vordergrund. Aber auch hier sind die von den Historikern herausgestellten Parallelen zu unserer eigenen Zeit oft mit Händen zu greifen. Ich stelle drei von ihnen heraus:

1. Die spätantike Zivilisation ist globalisiert wie danach vielleicht erst wieder das 20. und 21. Jahrhundert. Diese Facette wird z. B. von dem Oxforder Byzantinisten Peter Frankopan betont:

„Vor zweitausend Jahren trugen Reiche und Mächtige in Karthago und anderen Mittelmeerstädten von Hand gefertigte chinesische Seide, während in Südfrankreich hergestellte Töpferware in England und am Persischen Golf vorzufinden waren. Gewürze und Soßen aus Indien verfeinerten Gerichte in den Küchen von Xinjiang und Rom. Gebäude im Norden Afghanistans waren mit Inschriften auf Griechisch versehen, während im tiefen Osten voller Stolz Pferde aus Zentralasien geritten wurden.“<sup>15</sup>

Die Welt der Spätantike war demzufolge eine bunte, plurale, multilinguale und, wenn man so will, multikulturelle Welt. Was traditionell oft als Nieder-

---

<sup>12</sup>Ebd., S. 551.

<sup>13</sup>Jonas (1980), S. 73.

<sup>14</sup>Brown (1971).

<sup>15</sup>Frankopan (2016), S. 56.

gang des römischen Imperiums betrachtet wurde, kann also auch als Dezentralisierung der bekannten Welt mit einem Anwachsen lokaler Identitäten und Traditionen sowie deren intensivem Austausch erscheinen.

2. Im unmittelbaren Zusammenhang damit erscheint die spätantike Welt aus heutiger Sicht auch darin uns nahe, dass sie – im Großen und Ganzen – Wohlstand sowie beachtliche wissenschaftliche, technische und medizinische Errungenschaften hervorgebracht hat, wie es sie vorher und nachher selten in dieser Breite gab. Sicherlich, diese Errungenschaften waren nicht gleich verteilt, und die Lebenswirklichkeiten unterschieden sich zwangsläufig im Laufe des halben Jahrtausends, das heute meist unter diesem Begriff eingeschlossen wird; dennoch hat die neuere Forschung an die Stelle des traditionellen, düsteren Bildes eine komplexere Darstellung gesetzt, die diese Periode gerade aus materieller Sicht als eine zumindest partielle Erfolgsgeschichte erscheinen lässt.
3. Die Welt der Spätantike ist eine Welt im Übergang. Sie sieht das Ende von Jahrhunderten oder gar Jahrtausende alten Traditionen und Religionen und gleichzeitig das Entstehen und den Aufstieg neuer Religionen, die zudem von grundsätzlich anderer Art sind als diejenigen, die bis dahin im Mittelmeerraum vorherrschend gewesen waren. Während traditionell eher der „Untergang“ des Alten betont wurde, sieht man heute stärker das Sowohl-als-auch; dem Ende korrespondierte ein Anfang, und so sehr die Spätantike das Verschwinden bestimmter Ordnungen, Institutionen und Ideen mit sich brachte, so sehr war es eben auch diese Zeit, in der sich Ordnungen, Institutionen und Ideen herausbildeten, die im Fortgang für die westliche Entwicklung und nicht nur für sie von grundlegender Bedeutung wurden.

## **Die Spätantike sind nicht wir**

Diese Welt des globalen wirtschaftlichen und kulturellen Austauschs, in der Altes nicht mehr plausibel scheint und durch neue Impulse ersetzt wird, kann uns auch heute als nahe erscheinen, wenn wir sie denn so sehen können und wollen. Gleichwohl gilt jedoch auch, dass die Begegnung mit diesen Jahrhunderten für uns eine Begegnung mit etwas Fremdem darstellt. Hier kann ich auf meine anfängliche Beobachtung zurückkommen: Die Spätantike ist nach wie vor kaum Teil der Allgemeinbildung. Die Namen der Akteure, mit denen wir es zu tun haben, sind den allermeisten unvertraut. Historische Daten sind, wenn überhaupt, nur in groben Umrissen bekannt; zwischen einzelnen Daten klaffen für die Meisten große Lücken.

Darüber hinaus aber müssen sich auch diejenigen, die sich intensiver mit dieser Zeit befassen, eingestehen, dass der Identifizierung enge Grenzen gesetzt sind. Wir blicken in eine lange zurückliegende Epoche zurück, die von unserer eigenen Welt

weit entfernt ist. Das Leben in dieser Welt ist für uns unvertraut, und diese Fremdheit kann auch nicht so einfach überbrückt werden. Im Einzelnen will ich wieder auf drei Punkte eingehen.

1. Die Sprachen der Spätantike sind heute weitgehend tote Sprachen. Keine Forscherin, kein Forscher kann sich auf eigene Muttersprachkenntnisse oder auf diejenigen noch lebender Menschen verlassen. Diese Fremdheit darf nicht unterschätzt werden. Sie wird heute noch dadurch verstärkt, dass die traditionelle humanistische Bildung, die noch bis ins 20. Jahrhundert hinein zumindest einer Bildungselite einen quasi-muttersprachlichen Zugang zum Lateinischen und (weniger) zum Altgriechischen vermittelt hat, weitgehend verschwunden ist. Andererseits ist gerade durch das Abnehmen einer selbstverständlichen, gründlichen Kenntnis der klassischen Sprachen wiederum deutlicher geworden, dass deren Beherrschung ohnehin nie hatte ausreichen können, um die Spätantike zu studieren, da eben die zunehmende Regionalisierung jener Jahrhunderte zu einer Pluralisierung der literarischen Tätigkeit führte. Heutigen Forschenden ist klar, dass eine gründliche Kenntnis der Epoche erfordert, auch syrische, koptische (ägyptische), äthiopische, arabische und armenische Texte einzubeziehen, um nur die wichtigsten zu nennen. Aber diese Einsicht macht das Eindringen in diese Welt natürlich nur umso schwieriger.
2. Wie haben die Menschen der Spätantike gedacht und empfunden? Zum Großteil müssen wir uns eingestehen, dass wir das nicht wissen, da uns zu viele Informationen fehlen, nicht zuletzt über die große Mehrheit der Menschen, die keine schriftlichen Zeugnisse hinterlassen hat. Aber auch da, wo wir auf Quellen zurückgreifen können, bleibt uns vieles unverständlich. Prinzipien, Werte, Axiome und Ideale, die anscheinend für viele Menschen jener Jahrhunderte selbstverständlich waren, sind für uns oft kaum nachvollziehbar. Wie konnte es z. B. zu den großen dogmatischen Streitigkeiten der frühen Christen kommen, bei denen es um subtile theologische Fragen ging, die heute nur noch wenigen, wenn überhaupt, auch nur verständlich sind, damals aber für große Gruppen von überragender Bedeutung waren? Trotz vielfältiger Bemühungen von Generationen von Forschenden stehen wir hier bis heute vor einem Rätsel oder eben vor etwas Fremdem.
3. Schließlich – und das ist bereits im Vorigen angeklungen, liegt ein Grund für die radikale Fremdheit der Epoche in der Knappheit der Quellen, die uns zur Verfügung stehen. In manchen Bereichen fließen diese vergleichsweise üppig, in anderen aber fast gar nicht. Und diese Unterschiede stehen leider oft quer zu dem, was die meisten Menschen aus heutiger Sicht interessieren würde. So wissen wir vergleichsweise viel über die Entwicklungen der christlichen Religion, besonders in der Form, in der sie ab dem vierten Jahrhundert Staatsreligion des Römischen Reiches wurde. Wesentlich weniger



sind wir bereits da unterrichtet, wo wir – wie Hans Jonas – deviante Richtungen untersuchen wollen, religiöse Strömungen, die, wie die sogenannte Gnosis, sich nicht durchgesetzt haben und deren originale Texte daher auch nicht kopiert und weiterverbreitet wurden. Hier sind wir oft auf die Darstellungen angewiesen, die von deren Gegnern und Feinden, also nicht von besonders objektiven Zeugen verfasst wurden. Noch viel schlechter sieht es freilich aus, wenn wir verstehen wollen, wie es mit der wirtschaftlichen Entwicklung in jenen Jahrhunderten aussah. Hier, so muss man es wohl sagen, tritt die Forschung mehr oder weniger auf der Stelle. Es ist nicht einmal wirklich klar, welche wissenschaftlichen Modelle man anwenden sollte, von der Kargheit der Datenlage einmal ganz zu schweigen. So kommt es auch, dass über die wirtschaftliche Entwicklung jener Jahrhunderte zum Teil radikal unterschiedlich geurteilt wird – bis in unsere eigene Zeit hinein.<sup>16</sup>

Ich fasse zusammen: die Problematik vom Eigenen und Fremden begegnet uns ein erstes Mal schon bei der Wahl der historischen Epoche, mit der sich Jonas' Forschung beschäftigt. Seit der Zeit der Aufklärung hat dieses Zeitalter immer wieder in seiner Fremdheit und durch sie fasziniert; hinter dieser Distanz, die jene Zeit von der modernen Welt trennt, haben Historikerinnen und Philosophen andererseits immer wieder erstaunliche Parallelen wahrgenommen, auch wenn die genaue Art dieser Ähnlichkeiten sich mit den Wandlungsprozessen in der Moderne selbst immer wieder verschoben hat.

## **Gnosis und spätantike Religionsgeschichte**

Die grundsätzliche Spannung, die sich zwischen Identifikation und Fremdheit gegenüber der Spätantike feststellen lässt, tritt mit besonderer Prägnanz in der Religionsgeschichte zu Tage. Es unterliegt keinem Zweifel, dass der Aspekt jener Epoche, der am offensichtlichsten mit späteren Entwicklungen bis in unsere eigene Zeit hinein zusammenhängt, im Bereich des Religiösen zu verorten ist. In jenen Jahrhunderten kommen Religionsformen zum Erliegen, die den Mittelmeerraum zuvor für zumindest ein Millennium, in einigen Fällen wahrscheinlich noch länger, geprägt hatten. Gleichzeitig entstehen im Schmelztiegel der Spätantike die großen so genannten abrahamischen Religionen in der Form, in der wir sie bis heute kennen: das rabbinische Judentum, das Christentum und der Islam. Wer wenig über diese Epoche weiß, dem wird doch immerhin klar sein, dass in ihr die Weichen für die folgenden zwei Jahrtausende westlicher Religionsgeschichte gestellt wurden.

Aber wenn ich von der Tendenz zur Identifikation spreche, meine ich nicht nur das Wissen darum, dass in diesen Jahrhunderten solche weit reichenden Entwicklungen eingeleitet wurden. Was aus heutiger Sicht fasziniert, ist der Gedanke der

---

<sup>16</sup>Jongman (2007).

radikalen religiösen Transformation als solcher. Religionen sind von ihrer Anlage her auf Dauer gestellt; sie legitimieren sich daher auch meist durch über Generationen mehr oder weniger konstant weitergegebenen Traditionen. Dass es im großen Stil zum Absterben bestimmter Religionen und zur Neugeburt anderer kommt, ist in der uns bekannten Menschheitsgeschichte nicht allzu oft vorgekommen. Aus diesem Grund hat das seit dem 19. Jahrhundert immer stärker empfundene Nachlassen der Bindungskräfte des Christentums in Europa die Zeitgenossen seither oft beunruhigt: In welche Richtung ist eine Gesellschaft unterwegs, der ihr religiöses Fundament abhandenkommt? Für eine Antwort auf diese Frage gibt es, wie gesagt, wenige historische Analogien.

Umso interessanter ist in dieser Hinsicht die Zäsur, die sich uns in den Jahrhunderten nach der Geburt Christi im Mittelmeerraum und den angrenzenden Regionen darstellt. Es ist daher sicherlich kein Zufall, dass wissenschaftliche Publikationen zu dieser Transformation in den vergangenen fünfzig Jahren dramatisch zugenommen haben. Charakteristisch für diese neuere Tendenz der Forschung sind etwa die Vorlesungen, die Guy Stroumsa 2004 am Collège de France gehalten und danach unter dem Titel *Das Ende des Opfers: Die religiösen Wandlungen der Spätantike* veröffentlicht hat.<sup>17</sup> Für Stroumsa sind vier Faktoren zentral: der Aufstieg der Heiligen Schriften; der Bezug der Religion auf die persönliche Identität; die Abschaffung der Blutopfer und das Aufkommen einer neuen Form religiöser Gemeinschaft. Wie immer man zu den Details seiner Analyse stehen mag, worauf Stroumsa zu Recht hinweist, ist die Tatsache, dass die in der Spätantike entstehenden Religionen nicht nur neu, sondern neuartig waren; sie repräsentierten eine Form von Religion, die fundamental andersartig war als die älteren griechischen, römischen und ägyptischen Kulte.

Diese Radikalität des Umbruchs macht die Epoche zu einem faszinierenden Spiegelbild unserer eigenen Zeit. Auch damals mussten sich viele fragen, wohin die Entwicklung gehen würde. Auch damals gab es düstere Untergangsphantasien, und politische Erschütterungen, wie etwa die Plünderung Roms durch die Goten im Jahre 410, wurden schnell dem Verrat an den traditionellen Göttern zur Last gelegt – ein Vorwurf, den der heilige Augustinus in seiner großen Schrift *Vom Gottesstaat* (vollendet 426) umfänglich zurückzuweisen versuchte.

Der Versuch, in diesen Umbrüchen etwas zu entdecken, das unsere heutigen Identitätskrisen erklären kann, führt freilich wiederum zu der Einsicht in die dann doch wieder große Fremdheit der Epoche. Das, was genau damals geschah, auf den Begriff zu bringen, wird durch diesen kulturellen Abstand extrem erschwert. Schon die Bedeutung des Begriffs „Religion“ bzw. das Verständnis dessen, was damals als religiös verstanden wurde, bereitet aus heutiger Sicht große Schwierigkeiten. In seiner bis heute lesenswerten Untersuchung *Conversion: The old and the*

---

<sup>17</sup>Stroumsa (2004).

*new in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, urteilte der britisch-amerikanische Altertumswissenschaftler Arthur Darby Nock im Jahr 1933, dass es in der griechischen Antike die Philosophie war, die dem am nächsten kommt, was wir unter Religion verstehen.<sup>18</sup> Hinter dieser Beobachtung steht die Einsicht, dass nicht nur das Verständnis von Religion, sondern auch das von Philosophie sich seit der Spätantike grundlegend gewandelt hat. Philosophie war, wie besonders auch der französische Gelehrte Pierre Hadot betont hat, Lebensweisheit mit direktem und durchaus praktischem Bezug auf das, was wir heute „religiöse“ Fragen nennen: Glückseligkeit, Selbsterkenntnis, Sinn des Lebens standen im Vordergrund, und der Philosoph sollte von diesen Idealen nicht nur theoretisch etwas wissen, sondern sie im eigenen Leben umsetzen.<sup>19</sup>

Das ist aber nur der Anfang der Schwierigkeiten. Wenn wir über religiösen Wandel sprechen, dann wollen wir verstehen, was einzelne Menschen oder ganze Gruppen dazu motiviert, von bestimmten Angeboten mehr oder weniger Gebrauch zu machen. Aber wenn es zu der Frage nach individuellen Überzeugungen und Motivationen kommt, schweigen unsere Quellen zumeist. Wir lesen bereits im dritten Jahrhundert (also lange vor der offiziellen Christianisierung des Reiches) von Klagen über die sinkende Bereitschaft der Menschen, sich an den traditionellen Opfer Ritualen zu beteiligen. In welchem Ausmaß das aber so war, lässt sich meist nur grob abschätzen, und wenn es um die Frage nach Gründen geht, ist die Forschung weitgehend auf Mutmaßungen angewiesen.

Aufs Ganze gesehen gilt daher für die Religionsgeschichte der Spätantike, was von ihr auch sonst gilt: Sie ist sowohl faszinierend als auch rätselhaft. Sie lädt zur Identifikation ein, macht es uns dann aber wiederum schwer und in Teilen unmöglich, dieser Neigung Substanz zu geben. Sobald man sich ihr nähert, verstärkt sich der Eindruck des Fremden und Unbekannten.

Wenn Forschende versuchen, den religiösen Transformationsprozessen der Spätantike auf die Spur zu kommen, folgen sie häufig einer von zwei Leitfragen. Entweder sie fragen primär nach dem Entstehen und Wachstum des Christentums in einem heidnischen Umfeld. Dann ist der Endzustand die Christianisierung des Römischen Reichs; diese muss in ihrer Genese erklärt werden. Alternativ kann man die Entwicklung auch in einen weiteren Rahmen stellen, indem man fragt, wie wir die religionsgeschichtlichen Prozesse in der Spätantike in ihrer Gesamtheit verstehen können.

Für beide Frageweisen kommt der Gnosis – um hier bei dem von Jonas gebrauchten Namen zu bleiben – eine wichtige Rolle zu. Warum ist das so? Was hat es mit ihr auf sich? In einem ersten, noch recht vagen Zugang können wir sagen, dass es sich bei ihr um eine religiöse Strömung handelt, deren Ideen von den maßgeblichen, uns bekannten christlichen, jüdischen und platonischen Schriftstellern scharf abgelehnt

---

<sup>18</sup>Nock (1933), S. 164 ff.

<sup>19</sup>Hadot (1997).

werden. Dabei ist das Wort „Strömung“ absichtlich gewählt, denn jede denkbare Präzisierung, die die Gnosis als eine eigene Religion oder als eine bloße Variation existierender Traditionen charakterisieren würde, ist bereits kontrovers.

Gegen die Vertreter der Gnosis, die Gnostiker, wurde viel polemisiert; lange konnte die Forschung das Phänomen überhaupt nur aus den schriftlichen Kritiken seiner Gegner. Dabei, das darf man wohl sagen, war deren Polemik sicherlich auch deshalb so scharf, weil sich in gnostischen Texten wiederum Elemente des Christentums, des Judentums wie auch des Heidentums finden; dazu kamen offensichtliche Parallelen zum philosophischen Denken der Zeit. Damit liegt die Gnosis gewissermaßen quer zu allen etablierten religiösen Optionen der Zeit, hat aber gleichwohl zu ihnen allen auch bestimmte Verbindungen. Gerade das aber hat sie, seit man sich zuerst mit ihr auseinandergesetzt hat, so attraktiv gemacht: sie erscheint wie ein Mosaiksteinchen, das uns möglicherweise helfen kann, die Frage nach der religionsgeschichtlichen Dynamik der Spätantike besser zu verstehen. Entschlüsselt man die Gnosis, so kann es scheinen, dann wird gleichzeitig verständlich, welche Gärungsprozesse die zunächst so festgefügte Welt der traditionellen Religionen zersetzten, um dann zum Aufstieg der bis heute dominierenden Religionen zu führen.

Aber was genau erhellt die Gnosis im Hinblick auf die spätantike Religionsgeschichte? An diesem Punkt kommt es darauf an, welche der beiden oben eingeführten Leitfragen man zu Grunde legt, ob man also primär nach den Bedingungen fragt, die zum Aufstieg des Christentums geführt haben, oder ob der Blick auf die religiöse Dynamik der Epoche in ihrer Breite gerichtet ist. Blickt man auf das Gesamt der religiösen Lage in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung, dann indiziert die Gnosis die Existenz einer fundamental pluralen Religionskultur. In den uns erhaltenen Zeugnissen über die Gnosis erscheint diese als charakterisiert durch ein Neben- und manchmal Durcheinander diverser religiöser und philosophischer Ideen. Betrachtet man diese Vielfalt als prägend für die zeitgenössische Welt insgesamt, dann tritt uns die Spätantike als eine Alchemistenküche entgegen, in deren Schmelztiegel eine Vielzahl von Ingredienzien, griechische, römische, ägyptische, persische Religionen, das Judentum und die hellenistische Philosophie durchmischt wurden, bis sich zuletzt das Christentum als eine unter vielen Gestalten durchsetzte. Bis es aber dazu kam, stand den Menschen anscheinend die Möglichkeit offen, sich ihre religiösen Optionen „zusammenzubasteln“, ein wenig so, wie es ja auch heute viele tun. Dies Patchwork-artige der spätantiken Religionskultur hat die Forschung lange Zeit als Synkretismus bezeichnet, ein Begriff, der abwertend gemeint war. Aber aus heutiger Sicht kann dasselbe Phänomen durchaus auch positiv bewertet werden!

Fokussiert man den Blick hingegen stärker auf die Entstehung und das Wachsen des Christentums, dann kommt die Gnosis als das Andere des kirchlichen Christentums in den Blick. Die Auseinandersetzung mit ihr erscheint als eine frühe Wegga-

belung der Kirchengeschichte. Die Gnosis ist, so könnte man aus dieser Perspektive sagen, ein mögliches Christentum, das aber nicht realisiert wurde. Die Entscheidung der frühen Kirche gegen die Aufnahme gnostischer Ideen war ein wichtiger Schritt auf dem Weg zu dem orthodoxen Christentum, wie es dann die Jahrhunderte geprägt hat; andere Türen wurden durch diese Entscheidung verschlossen. Das kann man aus heutiger Sicht begrüßen oder bedauern, und für beide Einschätzungen findet man Belege in der neueren Literatur.

Warum ist eine solche Ambivalenz in der Interpretation der Gnosis möglich? Auch hier liegt wieder ein Grund im diffizilen Quellenmaterial, das oft nur ein polemisch verzerrtes Bild auf gnostische Ideen und Praktiken ermöglicht. Hinzu kommt, dass wir praktisch keine Kenntnis von der sozialen und kulturellen Basis der Bewegung haben. Wir wissen nicht, wer die „Gnostiker“ waren, wie viele es von ihnen gab und wie sie sich organisierten. Jeder Versuch, die Eigenart dieser religiösen Strömung in den Blick zu bekommen, ist daher notwendigerweise bis zu einem bestimmten Punkt zirkulär: Das Bild, was wir von der Gnosis insgesamt haben, bestimmt, welche erhaltenen Texte und Ideen als gnostisch eingestuft werden. Umgekehrt aber kann sich das Gesamtbild natürlich nur aus den einzelnen Quellen rechtfertigen. Insofern gleicht die Gnosis oft einem Vexierbild, das im Betrachten auf ganz verschiedene Art erscheinen kann, je nachdem, wie wir es betrachten. Das gilt, wie wir gleich sehen werden, auch für Hans Jonas und seinen Zugang zum Phänomen der Gnosis.

## **Hans Jonas' Interpretation der Gnosis: Der Einbruch des Fremden in die griechische Welt**

Mit diesen Beobachtungen ist der Boden bereitet für ein Verständnis der Fragen, die Hans Jonas Anfang der 1930er Jahre an seine spätantiken Quellen herantrug. Für Jonas stand fest, dass die Gnosis eine über das Christentum hinausreichende und historisch hinter das Christentum zurückgehende religiöse Bewegung war. Für diese Sichtweise stützte er sich nicht zuletzt auf die einflussreichen Arbeiten seines theologischen Lehrers Rudolf Bultmann, der auch ein Vorwort zum ersten Band von Jonas' Werk beisteuerte. Die Frage, die sich für Jonas in dieser Situation stellte, war die nach der genauen Bestimmung dessen, was im Zentrum der Gnosis stand. Wie ließ sich ihr Wesenskern bestimmen? Was machte sie attraktiv? Warum war sie für eine bestimmte Zeit so erfolgreich, verschwand dann aber wieder von der Bildfläche?

Zur Beantwortung dieser Fragen standen Jonas keine anderen Quellen zur Verfügung als anderen. Er konnte sich, zumindest in seiner ursprünglichen Forschung, nicht auf unbekannte Dokumente stützen, sondern gebrauchte dieselben Materialien, die vor ihm von anderen Wissenschaftlern gebraucht worden waren.

Diese legten es nahe, das Zentrum der Gnosis in einem Mythos zu sehen. Dieser Mythos, dessen konkrete Ausgestaltung variiert und oft phantastische Züge annimmt, erzählt die Geschichte von der Entstehung unserer Welt als einen kosmischen Fall. Durch unglückliche Umstände, Verführung oder Betrug wurde neben einer ursprünglichen, geistigen, von einem guten Gott beherrschten Welt ein schlechter, materieller Kosmos erschaffen. Diese böse Welt ist die Welt, in der wir leben und die wir kennen. In ihr sind einzelne Geistwesen gefangen, und der gnostische Mythos ist letztlich eine Erzählung der Befreiung dieser verloren gegangenen Geistwesen. Um diese Befreiung zu bewerkstelligen, begibt sich ein Erlöser, selbst Teil der oberen, guten Welt des Geistes, freiwillig in den finsternen Kosmos, um den dort verirrt und gefangenen Wesen den Rückweg in ihre ursprüngliche Heimat zu weisen.

Erlösung, so können wir sagen, ist für die Gnostiker Rückkehr in die Welt, zu der sie gehören und aus der sie irgendwann einmal verstoßen wurden. Demgegenüber geht es nicht um eine Erlösung der gefallenen Welt als solcher, denn diese ist als eine fundamental böse im wahren Sinn des Wortes „nicht zu retten“. Entscheidend für die Fähigkeit zur Erlösung des Einzelnen ist deren Fähigkeit zur Erkenntnis – daher der Name der Bewegung (Gnosis, γνῶσις = Wissen). Diese Fähigkeit ist von Bedeutung im Prozess der Erlösung; sie entscheidet aber auch darüber, wer überhaupt erlöst werden kann. Nicht alle Menschen haben dafür die Voraussetzungen, sondern nur die, die ursprünglich zur geistigen Welt gehört hatten. In diesem Sinn bedeutet Gnosis also auch Selbsterkenntnis; die Einsicht, dass das eigene Ich letztlich nicht Teil des physischen Kosmos ist, sondern zu einer anderen, besseren Welt gehört, zu der es zurückkehren kann und soll.

Für Jonas stand also fest, dass eine religiöse Bewegung, die auf diesem Fundament aufruht, seit der hellenistischen Zeit im östlichen Mittelmeerraum existierte. Was ihm aber fehlte, war eine plausible Deutung der im gnostischen Mythos sich ausdrückenden Ideen. Was er dazu in der Literatur vorfand, befriedigte ihn überhaupt nicht. Zumeist nämlich charakterisierte man die Gnosis durch ihre Tendenz zum Synkretismus. Die Gnostiker hätten nicht wirklich eigene, originelle Ideen; vielmehr zehrten sie von dem, was man in der hellenistischen Welt vorfinden konnte. Östliche und westliche Religionen, philosophische Ideen aus verschiedenen Schulen: Alle diese Ressourcen wurden scheinbar parasitär angezapft, um aus ihnen ein buntes Gemisch zusammenzubrauen, dem freilich etwas wirklich Eigenes fehlte und das darum auch letztlich keine historische Dauer entfalten konnte.

Sicherlich, die Deutung der Gnosis als eines Gemischs von unterschiedlichen Ideen und Vorstellungen kann sich jedem leicht nahelegen, der sich mit den Quellen beschäftigt. Aus Jonas' Sicht jedoch war der Grund für diese Interpretation nicht ganz so unschuldig. Vielmehr verriet die Interpretation der Gnosis als Synkretismus etwas über das ihr zu Grunde liegende Verständnis der spätantiken Epoche im allgemeineren Sinn. Diese werde, wie Jonas beobachtet, als eine Zeit des Nie-

dergangs und Verfalls verstanden, und *diese Sichtweise* legt es dann nahe, ihren religiösen Ausdruck in einem unoriginellen Spiel mit diversen ererbten theologischen und philosophischen Motiven zu sehen.

Gegen dieses Verständnis der Gnosis richtet sich Jonas' Darstellung in erster Linie. Wenn ihr Charakter als Synkretismus erscheint, so seine These, liegt das daran, dass ihr wirkliches Wesen nicht erkannt wird. Seine eigene Aufgabe sah er demzufolge darin, einen Fluchtpunkt zu identifizieren, von dem her die verwirrende Vielfalt der gnostischen Ideen in ihrer Einheit verstanden werden kann. Der Schlüssel für diese Lösung liegt nach Jonas in einem bestimmten Existenzverständnis, das der Gnosis zu Grunde liegt. Jonas gebrauchte hier Methoden seines philosophischen Lehrers Martin Heidegger, auch wenn er diesen später scharf kritisierte.<sup>20</sup> Der konzentrierte Blick auf das gnostische Existenzverständnis, so Jonas, enthüllt die Gnosis als im Kern mit der griechischen Tradition unvereinbar. In ihr zeige sich vielmehr ein gegenüber dem Hellenismus radikal Anderes und Fremdes, ein „radikal Ungriechisches im griechischen Sprach- und Begriffsgewande der Zeit“: „Das griechische, oftmals pseudophilosophische Begriffsgewand wurde durchstoßen und dahinter eröffnete sich der Blick auf eine fremde, noch auf der mythischen Bewusstseinsstufe stehende Welt.“<sup>21</sup>

Die Sehnsucht des Gnostikers nach Erlösung aus der bösen, materiellen Welt, so Jonas, ist meilenweit entfernt von der platonischen Idee, nach der der Mensch eine intelligible Seele hat. Denn obgleich auch bei Platon vom Leib als einem „Kerker“ der Seele gesprochen wird, liegt seinem Denken wie der gesamten griechischen Tradition doch der tiefe Glaube an die Güte des Kosmos zu Grunde: „Das Griechentum war ein grandioser Ausdruck der Weltheimlichkeit gewesen und alles in seiner »Theorie« diente deren Sicherung, dem festen Einbau des Daseins in die gegenständliche Anschauungs- und Werkwelt.“<sup>22</sup> Demgegenüber war es der zutiefst dualistische Widerspruch gegen diese Kosmosfrömmigkeit der Griechen, der die Gnosis so anstößig und letztlich blasphemisch erscheinen ließ: „Die große Gleichung Welt = Finsternis (kosmos = skotos) entsteht als prägnanter Ausdruck der neuen Welterfahrung.“<sup>23</sup>

Gerade aus dieser Antithese jedoch erhellt, so Jonas' These, das radikal Neue und Andersartige des Existenzverständnisses, das sich in der Gnosis ausspricht. Der Gnostiker weiß sich fremd in der Welt, in die er oder sie hineingeboren wurde. Anstatt einer Kontinuität von nichtmenschlicher und menschlicher Natur tritt deren radikale Diastase:

„In der Gnosis [wird] zum erstenmal (und für alle Folgezeit) die radikale Verschiedenheit des menschlichen und außermenschlich-weltlichen

---

<sup>20</sup>Zum Problem von Jonas' Heideggerrezeption in seinem Gnosisbuch vgl. Brumlik (2008).

<sup>21</sup>Jonas (1984), S. 3.

<sup>22</sup>Ebd., S. 141.

<sup>23</sup>Ebd., S. 144.

Seins entdeckt [...], die durch keine Zwischenstufen und Übergänge überbrückt wird, sondern ontologisch ist. Die Welt ist das Mensch-fremde, das Andere ...“<sup>24</sup>

An die Stelle der traditionell-griechischen Verbundenheit des Menschen mit der ihn umgebenden Welt tritt in der Gnosis ein antithetisches Verhältnis der beiden, das Jonas mit starken Worten beschreibt: „Wie dem Griechen aus [seiner Umwelt] die tiefe Vertrautheit und Ihm-Gemäßheit entgegenschien, [...] – so dem Asiaten jener Tage ihre fürchterliche Feindseligkeit und Fremdheit.“ Die Folgen sind „ungeheure Daseins-Unsicherheit, Welt-Angst des Menschen, Angst vor der Welt und vor sich selbst“.<sup>25</sup>

Das Ziel der gnostischen Existenz ist daher Erlösung, die Überwindung der sinnlichen Welt und gleichzeitig Heimkehr in die Welt, zu der der Gnostiker eigentlich gehört. In der Praxis heißt das, dass der Gnostiker sich an die Regeln und Gesetze seiner Umgebung nicht gebunden fühlt. In diesem Sinn ist die Gnosis eine Lehre radikaler Freiheit. Denn die Einsicht in die eigene Fremdheit, die Nichtzugehörigkeit zur scheinbar alles bestimmenden Wirklichkeit, führt für den Gnostiker zur Suspension von sozialen und moralischen Konventionen, ja, wie Jonas es ausdrückt, zur „Raserei“ der Überlegenheit über „jegliche Normen“<sup>26</sup> und einem „Ressentiment gegen die bisherige Lebenssattung“.<sup>27</sup> Daher sind aus Jonas’ Sicht die Berichte der frühen kirchlichen Schriftsteller über die sexuellen Exzesse der Gnostiker vertrauenswürdig – gerade gegenüber dem von der konventionellen Moral so streng geregelten Bereich der Sexualität erweist der Gnostiker seine Unabhängigkeit von den Maßstäben, die in der Welt gelten, von der er sich unabhängig weiß: Der Libertinismus der Gnosis gehört nach Jonas „ins Zentrum des gnostischen Umschwunges“.<sup>28</sup>

An dieser Stelle lohnt es sich, an den Titel von Jonas’ Buch zu erinnern: *Gnosis und spätantiker Geist*. Der Anspruch seiner These ist demnach nicht darauf beschränkt, das religiöse Phänomen der Gnosis zu deuten; vielmehr sieht er in ihr paradigmatisch den „Geist“ einer ganzen Epoche aufscheinen. Wie wir eingangs gesehen haben, hat sich die Interpretation der Spätantike in den vergangenen Jahrhunderten verschoben von ihrer Interpretation als einer Verfallszeit hin zu ihrer Sicht als einer Zeit des Übergangs und des Neuanfangs. Wir können also sehen, dass Jonas in dieser Hinsicht auf der letzteren Seite steht. Sein Protest gegen die Interpretation der Gnosis als eines Synkretismus älterer Motive ist gleichzeitig ein Plädoyer für die Wahrnehmung der Spätantike als einer genuin neu- und andersartigen Kultur. Sein direkter Vorläufer in dieser Hinsicht, wie er selbst ausdrücklich

---

<sup>24</sup>Ebd., S. 170.

<sup>25</sup>Ebd., S. 143 f.

<sup>26</sup>Ebd., S. 215.

<sup>27</sup>Ebd., S. 234.

<sup>28</sup>Ebd.



anerkennt, war Oswald Spengler, der ganz wie Jonas in der Spätantike den Beginn der, wie er es nennt, arabischen Zivilisation sieht, deren Identifikation durch deren anfängliche Überlagerung von ihr wesensfremden griechischen Ausdrucksformen („Pseudomorphose“) erschwert wurde.

Wir hatten schon gesehen, dass Spengler ausdrücklich eine „Gleichzeitigkeit“ zwischen den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung und dem frühen 20. Jahrhundert postulierte. In Jonas' ursprünglichem Buch von 1934 lassen sich solche Überlegungen allenfalls erahnen. Erst in den Jahren nach dem zweiten Weltkrieg machte er solche Parallelen explizit. Jetzt analysierte er das Schicksal der modernen Welt seit dem 17. Jahrhundert als zunehmende Entfremdung des Menschen von seiner Umwelt. Das naturwissenschaftliche Weltbild, das keine Teleologie mehr zulässt, führt zu einer Vereinsamung des Menschen. Schon für Blaise Pascal, so Jonas, ist der Mensch „verloren [...] in einem abgelegenen Winkel des Kosmos“.<sup>29</sup> Die Kontingenz seiner physischen Existenz macht jeden Versuch zunichte, den Sinn des Lebens aus der Verbundenheit mit der Welt abzuleiten.

Diese Entfremdung erreicht ihren Höhepunkt im Existentialismus, der als Ganzer vom Gefühl der radikalen Opposition zwischen dem Ich und der es umgebenden Welt getragen ist. Für den modernen, atheistischen Existentialismus, wie Jonas ihn vor allem in Sartre und Heidegger vor sich sah, ergibt sich diese Opposition aus spezifisch modernen Entwicklungen wie dem Siegeszug von Naturwissenschaft und moderner Technik, dem von Nietzsche so genannten Tod Gottes und dem Plausibilitätsverlust der christlichen Tradition. Blickt man jedoch auf seine Grundannahmen, dann bilden diese eine faszinierende Parallele mit der antiken Gnosis.

Jonas schließt sich in diesem Zusammenhang ausdrücklich der Sichtweise an, dass es weitreichende Parallelen zwischen der Welt der Spätantike und der westlichen Moderne gibt.<sup>30</sup> Auch wenn er gegenüber Spenglers spekulativen Thesen eine gewisse Reserve erkennen lässt, kann kaum bezweifelt werden, dass es ihm bei dem Vergleich von Gnosis und Existenzialismus um mehr geht als um eine typologische Parallele. Wir hatten ja schon gesehen, dass für Jonas die Gnosis als das Hereinbrechen des Fremden gerade paradigmatisch war für das in der Spätantike aufbrechende Neue. An dieser Stelle wird nun deutlich, dass sich etwas ganz Ähnliches für die Neuzeit sagen lässt: Auch hier wird ein Existenzverständnis herrschend, das Weltverneinung, existentielle Verzweiflung und eine radikale Umwertung der Werte miteinander verbindet. Anders gesagt, hilft ein Verständnis der Gnosis nicht nur zum richtigen Begreifen der Spätantike, sondern ist ebenso bedeutsam für die Erkenntnis des Wesens der modernen Welt.

Dabei ist zumindest für den Jonas der Nachkriegszeit deutlich, dass diese Analysen keineswegs wertfrei sind. Der „gnostische“ Charakter der Moderne ist, anders

---

<sup>29</sup>Jonas (1952), S. 431. Zum Problem von Jonas Kritik an Existenzialismus und Heidegger vgl. Cahana (2018); Herskowitz (2021).

<sup>30</sup>Jonas (1952), S. 433.

als bei Spengler, keine historisch-spekulative Beobachtung. Vielmehr enthüllt diese Parallele für Jonas das zutiefst Fragwürdige und Problematische an der Neuzeit. In seiner nächsten Schaffensphase hat Jonas an genau diesen Fragen weitergearbeitet, und man kann die Ideen, die seinem berühmten *Prinzip Verantwortung* (1979) zu Grunde liegen, durchaus bereits in der kritischen Analyse der „gnostischen“ Moderne in den 1950er Jahren vorbereitet finden.<sup>31</sup> So wenig die Gnosis sich als auf Dauer tragfähige geistige Basis der spätantiken Kultur erwiesen hat, so wenig scheint aus Jonas' Sicht der moderne Existentialismus zur geistigen Grundlage der modernen westlichen Gesellschaften geeignet zu sein.

## Gnosisinterpretation als Spiegel der eigenen Perspektive: Identität und Fremdheit

An diesem Punkt komme ich auf meine Ausgangsthese zurück. In der Begegnung mit der Spätantike, so hatte ich behauptet, verbinden sich für uns auf spannungsreiche Weise die Möglichkeit der Identifikation (Die Spätantike sind wir) und die Erfahrung von Fremdheit (Die Spätantike sind nicht wir). Blicken wir jetzt auf Jonas' Interpretation der Gnosis zurück, dann können wir diese Spannung von Identität und Fremdheit dort gleich auf mehreren Ebenen finden:

1. Auf einer *historischen* Ebene zieht Jonas Parallelen zwischen der Existenzweise der Spätantike und modernen Erfahrungen; gleichzeitig jedoch insistiert er auf deren radikaler *Fremdheit* gegenüber der traditionellen griechischen Kultur. Jonas gebraucht hier durchaus kulturelle Stereotypen und charakterisiert dies Fremde als asiatisch, barbarisch und ungriechisch. Aber diese Fremdheit betrifft ebenso den humanistisch geschulten Gelehrten des 20. Jahrhunderts. Wenn Jonas zum Beispiel schreibt, der modernen Gnosisforschung habe sich „der Blick auf eine fremde [...] Welt“ eröffnet,<sup>32</sup> dann ist die kategoriale Andersartigkeit der Spätantike gegenüber ihren historischen Vorläufern auch ein Problem für die moderne Beschäftigung mit ihr. Die Gnosis nötigte die Forschung, „aus der Vertrautheit der griechischen Denkwelt den Blick auf die Unübersehbarkeit eines Fremden, sich zunächst recht chaotisch Darbietenden“ zu richten.<sup>33</sup>
2. Auf philosophischer Ebene ist das Problem von Identität und Fremdheit in Jonas' Analyse von konstitutiver Bedeutung für die Gnosis selbst. Denn diese entsteht aus der Wahrnehmung der Welt als andersartig, fremd und feindlich. Das Ich und die Welt erscheinen als Gegensätze; die Welt ist uns radikal fremd: „Die große Gleichung »Welt = Finsternis« (kosmos = skotos) entsteht

---

<sup>31</sup>Jonas (1979).

<sup>32</sup>Jonas (1984), S. 3.

<sup>33</sup>Ebd.

als prägnanter Ausdruck der neuen Welterfahrung.<sup>34</sup> Durch diese Negation ist freilich auch eine Art von Identität konstituiert, zunächst eine vertiefte Besinnung auf das eigene Selbst, dann aber auch auf Identität in einer neuen Form von Gemeinschaft mit einer, wie Jonas sagt, „soteriologischen Brüderethik“.<sup>35</sup> Es wäre also auch auf dieser Ebene falsch zu meinen, es ginge um Fremdheit ohne Identität. Vielmehr hängen beide auch für die Gnostiker spannungsvoll zusammen.

3. Auf der interpretativen Ebene schließlich finden wir die Spannung von Identität und Fremdheit in Jonas' eigener Sicht auf das von ihm studierte Phänomen. Ich habe schon darauf hingewiesen, dass die Gnosis etwas von einem Vexierbild hat, das sich jedem Blick unterschiedlich darbietet. Betrachtet man Jonas' Arbeit im Zusammenhang der Gnosisforschung, dann ist deutlich, wie stark sein eigener Ansatz von bestimmten Leitvorstellungen und Leitfragen geprägt war. Ist es wirklich so, dass die Gnosis der Spätantike den modernen Existenzialismus präfiguriert, oder *findet* Jonas diese Strukturen in diesem historischen Phänomen, weil er sie dort finden will? Nun könnte man entgegnen, dass diese Spannung allem historischen Arbeiten eigen ist, sofern Menschen in der Geschichte nach Antworten auf ihre je eigenen Fragen suchen. Das Besondere an der Gnosis ist jedoch, dass sie seit langem als Folie herhalten muss, die der eigenen Alternativkonzeption Kontur verschaffen soll. So ging es Jonas' theologischem Lehrer Rudolf Bultmann in seinem Studium der gnostischen Einflüsse auf das Urchristentum darum, den Weg zu einem nicht-gnostischen Christentum aufzuweisen. In dieser Tradition ist die Gnosis selbst das Andere, von dem das eigene Ideal sich abheben muss. In diesem Sinn, so scheint mir, ist Jonas' Sichtweise auf die Gnosis ihrerseits dualistisch, sofern die uns in den Quellen begegnenden Ideen und Vorstellungen als inkommensurabel mit „griechischem“ Denken und Empfinden betrachtet werden. So wird die Gnosis selbst zum *Fremden*, zum Anderen, und die eigene Identität kann nur gewahrt werden, wenn dieses Fremde aus der eigenen Mitte verbannt wird.

An dieser letzten Beobachtung möchte ich Fragen an Jonas festmachen. Keinem Zweifel unterliegt die synthetische Kraft seiner Analyse. Gerade der genauere Blick auf das Zusammenspiel der verschiedenen Ebenen, auf denen er argumentiert, zeigt das erstaunliche Potenzial seines Werkes, das auch nach beinahe 100 Jahren noch provozieren kann. Aber die Frage ist doch, ob es notwendig oder sinnvoll ist, die in gnostischen Texten artikulierten Ideen so zuzuspitzen, wie Jonas das getan hat. Gehören Erfahrungen wie die der Fremdheit in der Welt, der Spannung zwischen Geist und Materie, der Überzeugung, dass das geistige Ich als Seelenfunken zu einer anderen Wirklichkeit gehört und selbst das dem entsprechende ambivalente

---

<sup>34</sup>Ebd., S. 144.

<sup>35</sup>Ebd., S. 171.

Verhältnis zum eigenen Körper nicht zu menschlichen Grundgegebenheiten, die sich zu allen Zeiten, in allen Kulturen und unter vielleicht nicht allen, aber vielen Individuen immer wieder einstellen? Und wenn das so ist, ist es dann hilfreich, ein Subjekt zu erfinden – die Gnosis – auf das sich diese bedenklichen Eigenheiten projizieren lassen? Denn auf diese Weise wird gleichzeitig ein idealisiertes Gegenbild geschaffen, die klassische Antike, das Griechentum oder das Christentum, denen diese finsternen Ideen fundamental fremd sind.

An diesem Punkt, so möchte ich zum Abschluss vermuten, kann der kritische Blick auf Jonas' Analyse der Gnosis von direktem Interesse sein für die heute relevanten Diskussionen über Identität und Fremdheit. Durchweg habe ich von diesem Begriffspaar im Sinne einer spannungsvollen Einheit gesprochen. Aus einer solchen wird dann eine ausschließende Dualität, wenn wir die Eigenheiten, Tendenzen und Angewohnheiten, die uns an uns selbst unheimlich und beängstigend sind, dem Anderssein der Anderen zuschreiben, genauer: dem, wodurch sich die Fremden von uns unterscheiden. Diese Praxis können wir heutzutage an der rhetorischen Präsentation afrikanischer oder nahöstlicher Eingewanderter sowie in einigen Debatten um den Islam in Europa beobachten. Wenn es uns gelänge, in solchen Situationen Eigenes und Fremdes als spannungsreiche Einheit statt als dualistische Entgegensetzung zu begreifen, dann wäre sicherlich schon viel gewonnen.

## Literatur

Brown, Peter: *The World of Late Antiquity. AD 150–750*. London 1971.

Brumlik, Micha: *Ressentiment. A Few Motifs in Hans Jonas' Early Book on Gnosticism*. In: Hava Timosh-Samuelson / Christian Wiese (Hg.): *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*. Leiden 2008, S. 73–90.

Cahana, Jonathan: *A Gnostic Critic of Modernity. Hans Jonas from Existentialism to Science*. In: *Journal of the American Academy of Religion* 86 (2018), S. 158–180.

Frankopan, Peter: *Licht aus dem Osten. Eine neue Geschichte der Welt*. Übers. Michael Bayer / Norbert Juraschitz. Berlin 2016.

Gibbon, Edward: *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. Hg. David Womersley. 3 Bd. London 1996.

Hadot, Pierre: *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*. Übers. Ilse-traut Hadot / Christiane Marsch. Berlin 1997.

Herskowitz, Daniel M.: *Reading Heidegger Against the Grain. Hans Jonas on Existentialism, Gnosticism, and Modern Science*. In: *Modern Intellectual History* 18 (2021), S. 1–24.

Jonas, Hans: *Gnosis und spätantiker Geist*. Zweiter Teil, erste Hälfte: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie. Göttingen 1954.

Jonas, Hans: *Gnosticism and Nihilism*. In: *Social Research* 19 (1952), S. 430–452.

Jonas, Hans: *Das Prinzip Verantwortung*. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt a. M. 1979.

Jonas, Hans: *Gnosis und spätantiker Geist*. Erster Teil: Die mythologische Gnosis. Mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung. Göttingen, 4. Aufl. 1980.

Jongman, Willem: *Gibbon Was Right. The Decline and Fall of the Roman Economy*. In: O. Hekster u. a. (Hgg.): *Crises and the Roman Empire. Proceedings of the Seventh Workshop of the International Network Impact of Empire* (Nijmegen, June 20–24, 2006). Leiden 2007, S. 183–199.

Lorenz, Stephan: *Otto Seeck und die Spätantike*. In: *Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte* 55 (2006), S. 228–243.

Momigliano, Arnaldo: *Declines and Falls*. In: *The American Scholar* 49 (1980), S. 37–50.

Nock, Arthur Darby: *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Oxford 1933.

Rudolph, Kurt: *Hans Jonas and Research on Gnosticism from a Contemporary Perspective*. In: Hava Timosh-Samuelson / Christian Wiese (Hg.): *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*. Leiden 2008, S. 91–106.

Seeck, Otto: *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*. 6 Bände. Stuttgart 1895–1920. 4. Aufl. 1921 = ND Darmstadt 2000.

Spengler, Oswald: *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. Hg. Karl-Maria Guth. Berlin 2016.

Stroumsa, Guy: *La fin du sacrifice: Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*. Paris 2004.

# Fremd im eigenen Land?

## Gnostische Motive in der Spätmoderne im Anschluss an Hans Jonas

*Till Hüttenberger*

### Der Begriff Gnosis

Hans Jonas war nicht immer bereits der *Philosoph der Verantwortung*, als den wir ihn heute vor allem kennen und rezipieren. Noch bis in die 1970er Jahre war sein Name in Deutschland vor allem mit der philosophischen Erforschung eines auf den ersten Blick abwegigen religionsgeschichtlichen Phänomens identifiziert, dem die Forschung den Namen *Gnosis* gegeben hat.

Jonas ist in das sehr speziell erscheinende Thema durch sein Studium bei seinen Lehrern Martin Heidegger und Rudolf Bultmann in Marburg, die in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts eine enge akademische und geistige Partnerschaft verband, quasi hineingerutscht. Der Begriff Gnosis war das Thema eines Seminar-Referats zum Neuen Testament bei Rudolf Bultmann. Auf Anregung Bultmanns, der mit Hilfe der Daseinsanalyse Heideggers aus *Sein und Zeit* das Neue Testament interpretierte, schrieb Jonas dann nach seiner Doktorarbeit sein großes Buch *Gnosis und spätantiker Geist, Teil 1 Die mythologische Gnosis* von 1934. Jonas versuchte, in methodischer Anlehnung an Bultmanns von Heidegger entlehnter existentialer Interpretation, dem scheinbar abwegigen antiken Religionsphänomen zu Leibe zu rücken, das in der neutestamentlichen Diskussion der Zeit eine große Rolle spielte. Gnosis war der Sammelbegriff für eine Handvoll philosophisch-mythologisch-spekulativer Schriften des 2.–4. Jahrhunderts. Jonas suchte unter den vielgestaltigen gnostischen Mythen das „verstehbare Grunderlebnis“,<sup>1</sup> das zugrundeliegende Zeugnis einer Daseinshaltung, und fand in ihnen eine ideengeschichtlich neue Weltansicht, in der die Welt als eine dem Selbst entfremdete, ja oft geradezu böse und dem wahren Selbst fremde Wirklichkeit erfahren wurde.<sup>2</sup> Das Buch wurde zu einem Meilenstein, weniger der Gnosis-Erforschung, sondern der Gnosis-Deutung. Ein Teil 2 ist nur fragmentarisch in einem ersten Teil erschienen, aber noch fast 25 Jahre später schrieb Jonas 1958 eine populärer lesbare amerikanische Neufassung

---

<sup>1</sup>Jonas (1987), S. 17.

<sup>2</sup>Ebd.

seiner Forschungen, die auch bald auf Deutsch unter dem Titel *Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes* erschien, bis heute gelesen wird und für viele Menschen ein erster Zugang zum Phänomen Gnosis ist. Bis in die 1970er Jahre hat Jonas die Fachdebatten verfolgt, aber sich in den letzten 15 Jahren seines Lebens nicht mehr mit eigenen Beiträgen zu Wort gemeldet. Die Forschung hatte inzwischen andere Wege eingeschlagen. Für die Gnosis-Deutung war Jonas' Werk ein Meilenstein, weil er sich der spätantiken Gnosis nicht als Philologe, christlicher Theologe oder Religionswissenschaftlicher angenähert hat, sondern sie als eine weltanschauliche Einheit betrachtete und zum ersten Mal im 20. Jahrhundert mit den Kategorien seines damals noch verehrten Lehrers Heideggers eine philosophische Gesamtdeutung versucht hat. Seine Auseinandersetzung mit der Gnosis ist für das Thema *Identität und Verantwortung* scheinbar weit hergeholt, jedoch sei bemerkt: Im Zentrum der Befragung der Gnosis steht bei Jonas die Frage nach der Identität des Menschen im Angesicht des Fremden oder als fremd Empfundenen, die Frage – mit einem alten Kirchenlied angedeutet: „Wo findet die Seele, gebunden in einer Welt, die ihr fremd ist, die Heimat, die Ruh?“ Und vielleicht, so lautet meine Vermutung, kann die Auseinandersetzung bei Jonas und mit Jonas helfen, einige Phänomene unserer heutigen, spätmodernen Gegenwart, in der wir leben, schärfer zu beschreiben.

Kaum ein Wort wird so breit und unscharf verwandt wie das Wort Gnosis.<sup>3</sup> Als Gnosis im engeren Sinn wird ein religionsgeschichtliches Phänomen der Spätantike bezeichnet. Mit Gnostikern werden zuerst einmal eine Gruppe spätantiker Philosophen und Mythologen vom 2.–4. Jahrhundert. und Denker im Umfeld des frühen Christentums bezeichnet, die wir lange nur aus den polemischen Schriften der Kirchenväter kannten. Irenäus von Lyon schrieb um 180 n. Chr. das früheste Werk gegen „die fälschlich sogenannte Gnosis“, das bis heute eine Hauptquelle ist. Zu nennen sind Namen wie Markion, Valentinus, Basilides und ihre Schüler. Sie gelten der kirchlichen Tradition als Erzketzer. Aber man muss sie wohl eher als christliche spekulative Denker einer Zeit verstehen, in der die Frage, was die rechte Lehre ist, sich erst langsam herausbildete, und die dann bald der Verkirklichung der Theologie und Institutionalisierung des Christentums zum Opfer gefallen sind. Originalschriften gab es bis zur Mitte des 20. Jahrhundert nur wenige. Das änderte sich erst, als 1945 in der ägyptischen Wüste in Tongefäßen eine Sammlung von gnostisch identifizierbaren Schriften entdeckt wurde, die „Bibliothek von Nag Hammadi“, ein Jahrhundertfund, Schriften, die heute mustergültig ediert und übersetzt vorliegen.

Mit gnostischem Denken werden dann weiter, schon außerhalb des Christentums und auch zeitlich später, als die Gnosis aus der offiziellen Theologie ausgeschieden wurde, die hermetischen Schriften bezeichnet, das Schrifttum der Mandäer, einer Taufbewegung im Iran, die sich selbst auf Johannes den Täufer zurückführt und

---

<sup>3</sup>Zur historischen Auseinandersetzung mit der spätantiken Gnosis siehe z. B. die jüngeren Überblicksdarstellungen zur Gnosisforschung bei Barbara Aland und Christoph Marksches.

das Denken der Manichäer, eine auf den im 3. Jahrhundert lebenden persischen Religionsstifter Mani zurückgehenden religiösen Bewegung. In den 20er und 30er Jahren des 20. Jahrhunderts wurde dieses vielgestaltige spätantike Schrifttum unter dem Sammelnamen Gnosis noch als einheitlicher Forschungsgegenstand wahrgenommen, so auch in der Gnosis-Interpretation bei Hans Jonas.

Von der griechischen Wortbedeutung her heißt Gnosis eigentlich schlicht „Wissen“ oder „Erkenntnis“. Damit ist in gnostischen Schriften vor allem Erkenntnis im Sinne von Selbsterkenntnis über die Stellung der Seele in der Welt und zu Gott gemeint. Ein radikaler Dualismus spricht aus ihnen. Das wahre Selbst gehört nicht dieser Welt an, in der es sich vorfindet.

Der Gnosis haftet im Christentum immer zugleich eine polemische negative Anmutung an. Bereits im Neuen Testament wird im 1. Brief an Timotheus (1. Tim 6,20) die Warnung ausgesprochen: „O Timotheus, bewahre die Überlieferung und wende dich ab von dem gottlosen Geschwätz und den Streitsätzen der fälschlich sogenannten »Gnosis«, zu der sich manche bekannt haben und bezüglich des Glaubens abgeirrt sind.“ Bereits hier mit der ältesten Verwendung des Wortes wird eine Grenzlinie zwischen Rechtgläubigkeit und Häresie markiert, die für die Auseinandersetzung mit dem Phänomen Gnosis bis heute gezogen wird. Gnosis wird zu einem Kampfbegriff, ein Begriff, der einen Ketzertitel markiert, die erste Häresie des Christentums.

Doch wie immer in solchen Fällen braucht es nicht viel, um den Spieß herumzudrehen, damit der Begriff zur Selbstbezeichnung und zum Leitbild wird, unter dem sich bis heute allerlei alternative und erleuchtete Strömungen Wissender wiederfinden konnten und können: Esoteriker, Welterklärer, Anthroposophen, Hermetiker, Verschwörungstheoretiker, Geheimnissucher und Anti-Mainstream-Denker – ein illustres, teils sympathisches, teils unsympathisches Netz von selbsternannten Gnostikern, Wissenden, Erkennenden, die sich aus der trüben Masse der in ihrer Unwissenheit, Illusionen und Lügen verstrickten Menschheit herausheben wollen.<sup>4</sup>

Über den Ursprung der Gnosis wurde und wird lange debattiert. Ist es eine Bewegung innerhalb des Christentums oder ist sie ein Phänomen, das viele Religionen erfasst?<sup>5</sup> Diese Debatte muss uns hier nicht interessieren.

Genauso leidenschaftlich gestritten wird über die *zeitliche* Abgrenzung des Phänomens. Endet die Gnosis im 4. Jahrhundert mit ihrem Verschwinden aus der

<sup>4</sup>Eine Fundgrube von inspirierenden, seriösen und abwegigen Denkern durch die Jahrhunderte ist das zweibändige Lesebuch *Weltrevolution der Seele* von Sloterdijk und Macho (1991).

<sup>5</sup>Über kaum ein anderes religionsgeschichtliches Phänomen gibt es z. T. bis heute breite Divergenzen. Erst in den letzten Jahren bilden sie, wenn ich es recht sehe, einen gewissen Konsens, dass es im Ursprung vor allem eine christliche Bewegung in der Übernahme platonischer, genauer mittelplatonischer, Populärphilosophie ist in einer Zeit, in der sich die Frage nach rechter Überlieferung erst herausbildete.



Kirche, oder muss sie als untergründige Denk-Tradition betrachtet werden, die die abendländische Geistesgeschichte durch alle Jahrhunderte hindurch begleitet? Oder entsteht gnostisches Daseinsverständnis in bestimmten kulturellen, religiösen oder gesellschaftlichen Problemlagen immer wieder neu – um einen Ausdruck Peter Sloterdijks aufzugreifen – als eine „Selbstentzündung“<sup>6</sup> des Denkens?

Damit steht die Frage der sachlichen Abgrenzung und damit die Definition des Phänomens Gnosis im Raum: Welche Elemente müssen vorhanden sein, um ein Gedankengebäude überhaupt als gnostisch zu identifizieren? Was ist das Verbindende in der verwirrenden Vielfalt der Systeme? Bei aller Vielfalt der Ansätze der Deutung kann man, so glaube ich, drei immer wiederkehrende Grundelemente wiederfinden, die auch die berühmte Gnosis-Deutung bei Jonas bestimmen.

## **Gnosis und spätantiker Geist bei Hans Jonas**

Ich folge der Gnosis-Deutung durch Jonas. „Gnostischer Geist“ ist nach Jonas anhand mehrerer, immer wieder auftauchender Charakteristika zu erkennen:

1. Da steht über allem, so Jonas, die „radikal dualistische Stimmung, die der gnostischen Haltung als ganzer zugrundeliegt“.<sup>7</sup> Der Mensch erfährt sich als entzweit in der Welt und zugleich die Welt als entzweit von Gott. Der Mensch empfindet zwischen sich und der Welt, in der er sich vorfindet, eine absolute Kluft, Unbehagen, Angst. Diese Welt ist nicht mehr seine. Gnosis zeichnet eine pessimistische und negative Sicht der Welt aus.
2. Der Gnostiker weiß sich – und das ist seine Gnosis, sein überlegenes und zugleich das Übel überwindende Wissen – zugleich als eins mit einem der Welt jenseitigen und fremden Gott, und zugleich mit diesem von der als fremd erlebten Welt getrennt. Der wahre und erlösende Gott ist nicht der, der die Welt in ihrem So-Sein geschaffen hat, noch ist er in ihr oder wird in ihr erkannt. Die natürliche erfahrene Welt selbst ist keine Schöpfung des wahren Gottes, sondern einer niederen Kraft. Dieser Demiurg (Welterschaffer – Handwerker) kann als nur unwissende Macht oder sogar als böse Negation betrachtet werden. Daher schuldet ihm der gnostisch denkende Mensch „keine Ergebenheit und seinem Werk keine Achtung“.<sup>8</sup> Die wahre geistige Identität des Menschen – sein *pneuma* – ist nicht Teil dieser Welt, sondern ihr transzendent. Gnosis ist daher Gotteserkenntnis und zugleich Erkenntnis der Entfremdung des geistlichen Menschen in dieser Welt. Sie ist Erlösungswissen über seine eigentliche, dieser Welt fremden und wahren Heimat Gottes.

---

<sup>6</sup>Sloterdijk / Macho (1991), Bd. 1, S. 24.

<sup>7</sup>Jonas (1987), S. 11.

<sup>8</sup>Ebd., S. 11.

3. Das gnostisch-pessimistische Lebensgefühl ist rebellisch. Es widersetzt sich einer positiven Gestimmtheit im Blick auf die Welt. Und ihm zugrunde liegt ein Ressentiment. Das gnostische Lebensgefühl weiß sich von einer Macht unterdrückt, die den wahren Menschen in Unwissenheit und Verblendung gefangen hält. Das wahre Ich ringt um seiner Befreiung von den bösen und versklavenden Mächten der Welt. Jonas sieht in der gnostischen Bewegung eine geradezu revolutionäre Bewegung gegen die Macht und das System herrschender Religion und Institution der sich herausbildenden *Mainstream-Kirche*, die den gnostischen radikalen Dualismus und die Herabsetzung der guten Schöpfung verworfen hat. Jonas erkennt im gnostischen Dualismus auch – ein zweites Ressentiment – eine starke Affekthaltung gegen den jüdischen Monotheismus und die Konzeption einer von Gott geschaffenen, geleiteten und bewahrten Schöpfung, in der der Mensch nach Gottes Geboten leben darf. Sie lässt, so Jonas, an dem „jüdischen Weltgott ihr ganzes angesammeltes Ressentiment“<sup>9</sup> aus, ein „metaphysischer Antisemitismus“.<sup>10</sup>
4. Ein Grundbegriff dieser Auslegung der Gnosis bei Jonas ist der Begriff des „Fremden“. Es ist in seiner Deutung die zentrale und ideengeschichtlich neue Idee der gnostischen Weltanschauung, ihr „Urbegriff“.<sup>11</sup> Im gnostischen Denken ist das „Leben“ „seinem Wesen nach fremd gegenüber dieser Welt und gegebenenfalls fremd in ihr“.<sup>12</sup> Jonas beschreibt dies als gnostische Ur-Erfahrung. Im Folgenden eine Kernstelle der Gnosis-Deutung von Jonas:

„Das Fremde ist das Anderswoher-*stammende*, nicht Her-*gehörige*. Für das, was hierher gehört, ist es daher das Fremdartige, Unbekannte, Unbegreifliche. Seine Welt ist allerdings für das Fremde, sofern es dort verweilt, ihrerseits in gleichem Maße unbegreiflich, wie ein fremdes Land, fern der Heimat. Dann erleidet es das Schicksal des Fremdlings, der in einer gefahrvollen Situation einsam, schutzlos, nichtverstehend und unverstanden ist. Zum Los des Fremdlings gehört es, sich zu ängstigen und Heimweh zu empfinden. Der Fremde, der sich im fremden Land nicht auskennt, *verirrt* sich, er irrt darin umher; kennt er sich jedoch allzugut aus, so *vergißt* er, daß er ein Fremdling ist, er verirrt sich in einem anderen Sinn, indem er dem Reiz der fremden Welt verfällt, in ihr heimisch wird und sich daher seinem Ursprung *entfremdet*. Dann ist er ein »Sohn des Hauses« geworden. Aus seiner Entfremdung ist die Not geschwunden, aber gerade darin gipfelt seine Tragödie als Fremder. Die *Wiedererinnerung* an die eigene Fremdheit, das

---

<sup>9</sup>Jonas (1988), S. 228.

<sup>10</sup>Wiese (2003), S. 89.

<sup>11</sup>Jonas (2000), S. 79.

<sup>12</sup>Ebd., S. 75.

*Erkennen* seines Exils als das, was es ist, ist dann der erste Schritt zurück, das erwachende Heimweh ist die beginnende Heimkehr. Dies alles gehört zur »leidvollen« Seite der Fremdheit. Doch hinsichtlich ihrer Herkunft ist sie zugleich eine Auszeichnung, eine Quelle eigener Kraft, eines eigenen geheimen, von der Umwelt gleichermaßen *unerkannten*, letztlich unanfechtbaren und den Geschöpfen dieser Welt unbegreiflichen Lebens. Diese Seinsüberlegenheit des Fremden, die es, wenn auch insgeheim, bereits in der Fremde auszeichnet, ergibt sich aus seiner manifesten Herrlichkeit in seinem außerhalb dieser Welt liegenden angestammten Bereich. Dort wohnend, ist das Fremde das Ferne, Unzugängliche, Unnahbare, und seine Fremdheit gewinnt die Bedeutung des Majestätischen. In seinem absoluten Sinn ist das Fremde daher das ganz und gar Transzendente oder das „Jenseits“ selbst, somit aber ein herausragendes Attribut Gottes.“<sup>13</sup>

Der gnostische Mensch der Spätantike hat nach Jonas die klassisch-antike Hochschätzung des Kosmos der einen, harmonisch geordneten Welt verloren. An seine Stelle tritt die unbehagende Erfahrung der Welt als ungastlicher Fremde und das sie begleitende Gefühl der Verlorenheit. Der Mensch fühlt sich dieser Welt entfremdet, begegnet ihr mit Angst und Unbehagen. Diese Erfahrung der Fremdheit ist auf der einen Seite eine beängstigende Erfahrung, sie erfährt die Welt und ihren Urheber als Übel, aber in ihr entsteht zugleich die Sehnsucht nach dem ganz Anderen, nach Erlösung, nach Heimkehr zur anderen, jenseitigen, fremden, wahren Welt des Lichts, der eigentlichen Heimat der Seele. Weltunbehagen und der Jubel der Befreiung umschlingen sich.

Es war ein großer Wurf, nach Jahrzehnten der philologischen, kirchen- und religionsgeschichtlichen Forschung zur antiken Gnosis, zum ersten Male – am hermeneutischen Leitfaden der existentialen Interpretation – eine zusammenhängende Deutung gnostischer Mythen und durch sie hindurch eine Gesamtdeutung des spätantiken Phänomens Gnosis vorgelegt zu haben. Für Jonas lässt sich die ganze Epoche der Spätantike als gnostisch beeinflusst beschreiben. Daraus resultiert der weitausgreifende Titel: *Gnosis und spätantiker Geist*. Jonas sieht in der Gnosis dabei nicht nur ein Phänomen der Vergangenheit, sondern eine ideengeschichtlich neuartige und die europäische Kultur von nun an prägende Weise des Selbst- und Seinsverständnisses. Neben dem klassischen Monismus einer vom Weltgeist durchdrungenen, geordneten Welt – dem Kosmos – und der jüdisch-christlichen Idee eines jenseitigen Gottes, der eine gute Schöpfung geschaffen hatte, die er bewahrt, sah er in der Gnosis ein drittes, das weitere abendländische Denken durch seinen

---

<sup>13</sup>Ebd., S. 76f.

radikalen Dualismus von Gut und Böse, Lichtgott und Weltgott, prägendes, neues Existenzverständnis.

An dieser Stelle kann und soll nicht diskutiert werden, ob und inwieweit diese Deutung den spätantiken Denkern gerecht wird. Auch wenn es unter den Fachgelehrten wohl niemanden mehr gibt, der ihr vorbehaltlos zustimmen würde. Ebenso hat sich die Frage nach dem allgemeinen *Geist* der Gnosis unter der kleinteiligen Arbeit an den Texten in der historischen Forschung verflüchtigt.

Eine Konsequenz dieser philosophischen Lesart der Gnosis jedoch war folgenreich. Jonas' existentielle Interpretation der Gnosis als eine dritte Weise grundlegenden Existenzverständnisses löst den Gebrauch des Begriffs aus der fachwissenschaftlichen Diskussion oder der innerkirchlichen Ketzerpolemik heraus und gibt ihn frei für die Deutung einer Fülle von analogen Phänomenen. Und so wird Gnosis in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts zu einem in vielen modernen Zusammenhängen benutzten Deutungsrahmen, wie eindrücklich das von Peter Sloterdijk und Thomas Macho 1991 herausgegebene zweibändige Lesebuch *Weltrevolution der Seele* bezeugt.

## Hans Jonas' gnostische Deutung des Existentialismus

Jonas selbst, der Heidegger im Laufe der Zeit zunehmend kritischer gegenüberstand, unternimmt nun den umgekehrten Weg der Deutung, den er in jungen Jahren eingeschlagen hat, und unterzieht nach dem Krieg den Existentialismus seines Lehrers und dessen philosophische Herkunft selbst einer „gnostischen“ Lektüre. Jonas erkennt in der Heideggers Entwurf in *Sein und Zeit* zugrundeliegenden Weltsicht eine Spielart gnostischen Denkens, die sich durch Weltangst oder -ekel, Nichtbeachtung der natürlichen Welt und ein ihr gegenüber stehendes, merkwürdiges Ideal der Eigentlichkeit und Überwindung charakterisiert. Vorsichtig, wie Jonas ist, nennt er seine Deutung einen Versuch. Von Pascals Erschütterung über die Leere des Universums über Nietzsches erschrockenen Aufschrei *Gott ist tot* bis zu Heideggers Geworfenheit zieht er eine gedankliche Linie, die er als gnostisch identifiziert, weil zwischen dem Ich und der natürlichen, entzauberten und ihrer immanenten Sinnhaftigkeit beraubten Welt eine unüberbrückbare dualistische Kluft sich auftut, ein „kosmischer Nihilismus“.

Eine fundamentale Differenz zwischen dem alten und neuen Gnostizismus wird jedoch für Jonas erkennbar, und die Erkenntnis ist für ihn erschreckend. Die moderne Gnosis kennt keine Erlösung mehr, kein Jenseits, keinen Gott, keine Befreiung. Da ist kein Gott mehr, der das Ich aus der diesseitigen Verstrickung befreien könnte, kein Jubel der Befreiung aus den Mächten dieser Welt. Für Jonas führt die gnostische Denkart konsequent in einen Nihilismus der Entwertung des Lebendigen, in ein Ressentiment ohne Erlösung.

Drei Bemerkungen aus der Distanz zu dieser eindrücklichen Heidegger-Deutung:

Erstens versucht Jonas nicht eine durchgängig rekonstruierbare Traditionslinie zwischen der historischen und der modernen Gnosis zu ziehen. Er versucht auch nicht der modernen Gnosis den moralischen „Ketzerhut“ aufzuziehen, wie es nach ihm andere machen werden, an erster Stelle zu nennen vielleicht Eric Voegelin in den 1940er und 1950er Jahren, der auf Jonas Bezug nehmend den gewagten Versuch unternehmen wird, die politischen totalitären Religionen der Neuzeit, und dann in seiner *Neuen Wissenschaft der Politik* das gesamte neuzeitliche politische Denken unter das Stichwort *Gnosis* zu fassen.<sup>14</sup> Der gnostische Dualismus entstammt nicht aus einer historischen Tradition, sondern aus einem Erschrecken und ihr folgend einer Rebellion gegen die Welt, gegen die das Traumbild eigentlicher, erlöster Existenz gesetzt wird. Wie kann es dazu kommen? Durch die Begegnung mit Fremdem, das ängstigt, um uns oder in uns. Dieser Widerwille kann aufkommen, wenn sich Weltbilder hart im Raum stoßen, wenn der Mensch durch Begegnung mit starken Fremdmächten geistiger, religiöser oder politischer Art aus seiner Selbstverständlichkeit, seinem Gleichmut und Trott aufgeschreckt wird. Gnosis ist dann eine nicht in einer historischen Traditionskette überlieferte Weltsicht, sondern ein in immer neuen Konstellationen auftretendes geistiges Dissidententum.

Ein zweites: In der Zirkelhaftigkeit der gegenseitigen Interpretation von Existentialismus und Gnosis bleibt offen, ob und inwieweit es sich bei Jonas großartiger und geschlossener Interpretation nicht von Anfang an um eine neuzeitliche Projektion auf den spätantiken Befund handelt.

Ein drittes: Für Jonas' eigenen weiteren Denkweg war die Identifikation des existentialistischen Dualismus von Mensch und Welt der entscheidende Schritt zur Hinwendung zur lebendigen Natur in der Entwicklung einer Philosophie, die den Menschen und den Geist als Teil eines biologischen, natürlichen, lebendigen Gesamtzusammenhangs begreift.

Ich möchte jedoch die Spur verfolgen, die Jonas' gnostische Deutung des Existentialismus gelegt hat. Ich möchte versuchen, angeregt von Jonas' gnostischer Brille auf den Existentialismus, diesen Blickwinkel versuchsweise als einen Deutungsrahmen auf einige unbehagende Phänomene in der gesellschaftlichen Selbstverständigung unserer Zeit anzulegen. Wahrnehmungen, die mir nicht zuletzt in meinem Beruf als Pfarrer und Zeitgenosse im täglichen Umgang in den letzten Jahren immer stärker begegnen und mich zur Auseinandersetzung herausfordern. Ich muss warnen. Aus den Höhen eines geistesgeschichtlichen Diskurses geht es nun in die Niederungen des Alltags vergifteter Debatten der Gegenwart.

---

<sup>14</sup>Voegelin (1999) passim und Voegelin (2004), S. 119.

## Fremd im eigenen Land? Gnostische Motive in den Niederungen der Spätmoderne

Der Umgang mit dem *Fremden* ist eine der Hauptfragen unserer Gegenwart. Und diese Fragen werden nicht nüchtern behandelt, sie sind emotions-, ressentiment- und angstbeladen, und sie sind fundamental. Ein Begriff wie *Überfremdung*, wie er in der Migrationsdebatte zu hören war, ist kaum noch rational handhabbar.

Ich schaue auf die gesellschaftliche Auseinandersetzung in unserem Land. Die Auseinandersetzung um Migration und Flucht hat unsere Gesellschaft erschüttert, die sich lange in einem sicheren Hafen vor den Problemen vor den Grenzen Europas wähnte. Die Zuwanderung vor allem im Jahr 2015 war nach dem kurzen Augenblick des Hochgefühls nicht zuletzt durch den Kontrollverlust ein nachhaltiger Schock, der alle Diskussionen um Flucht und Migration seitdem vergiftet hat. Die Debatte entzweit unsere Gesellschaft nicht nur an den Stammtischen, sondern bis in die bürgerliche Mitte hinein. Eine sachliche und differenzierte Diskussion ist nur noch schwer möglich.

Mit der Migrations-Debatte eng verbunden ist die seit 2001 zunehmende Wahrnehmung des Islam als eine unsere Kultur und Identität bedrohenden Macht. Sie rührt ebenfalls an europäische Urängste vor dem Fremden, die bis in die Zeit Karl Martells und der „Türkengefahr“ vor Wien im 16. Jahrhundert reichen. In der Begegnung mit Muslimen stehe angeblich unsere ganze europäische Identität auf dem Spiel.

Dieser Diskurs über das Fremde beschränkt sich nicht auf migrationspolitische Fragen, er hat viele Felder ergriffen. Die Einstellung zu Europa, dessen Identität gerade noch vor dem Islam verteidigt werden sollte, ist bei vielen oft genug negativ bis feindselig. Sie hat sich in den letzten Jahren im Zuge der Schuldenfrage in Südeuropa – Stichwort *Schuldenkrise* –, in der Frage nach der Stabilität der Währung – Stichwort *Eurokrise* und *Finanzkrise* –, und im europäischen Umgang mit Zuflucht und Migrationen – Stichwort *Flüchtlingskrise* – gewandelt. Europa wird von vielen Menschen nicht mehr als eigenes Anliegen, sondern als fremde, heteronome Macht aufgefasst, deren Ziel es ist, den Völkern ihre Souveränität und Selbstbestimmung und wiederum letztlich ihre Identität zu rauben. Diese Wahrnehmungen begegnen mir nicht nur im Feuilleton, sondern bei vielen Menschen, begleitet von einem Gefühl der Ohnmacht und der Elitenverachtung.

Die Debatte ist, und das ist das eigentlich Beunruhigende an den Auseinandersetzungen, begleitet von einer – ich nenne sie „gnostischen“ – negativen Wahrnehmung unserer Gesellschaft, die ihren Institutionen, Verfahren und demokratischen Konsensen kein Vertrauen mehr entgegenbringt, die von einem Grunderleben der Entfremdung und Verachtung getragen wird. Inzwischen haben sich pejorative Begriffe wie „Altparteien“ und mit ihnen verbündet – „die gleichgeschalteten Mainstream-Medien“ etabliert, eine etwas gefälligere Bezeichnung als die 2016

aufgekommene „Lügenpresse“, jedoch mit gleicher Konnotation. In einschlägigen Organen alternativer Berichterstattung wird von einer gewollten Aushöhlung oder gar dem „Tod“ des Rechtsstaats gesprochen, wobei angeblich gleichsam durch einen politischen Staatsstreich der sog. „Altparteien“ von oben die Grundrechte der deutschen Bürger ausgehöhlt würden. Es ist erschreckend, mit welchem Maß an Verachtung vom politischen System und seinen Repräsentanten gesprochen wird.

Nicht selten wird, wenn die negative Wahrnehmung einmal auf dieser Spur ist, der Diskurs von allerlei Verschwörungstheorien oder auch *-mythologien* begleitet und grundiert: Da wird von gezielt geplanter Umwandlung unserer angeblichen *biologischen* Identität durch forcierte Zuwanderung gesprochen. Gegen eine ökologische Klimapolitik wird die Rede von der „Klimalüge“ in Anschlag gebracht. Die Bereitschaft zum Verschwörungsglauben gebärt immer neue Kinder, wenn die Hermeneutik des Verdachts einmal die Wahrnehmung erfasst hat. Durch die Nutzung alternativer, unabhängiger, angeblich freier Informationsquellen im Internet erreichen solche Theorien ein immer breiteres Publikum, eine durch gegenseitige Bestärkung sich steigernde Plausibilität und eine Vernetzung, die wie ein Beschleuniger wirkt, und die ab einem gewissen Punkt nicht mehr auf die „Mainstream-Medien“ angewiesen ist. Wer das Netz durchstreift, erschrickt, die Liste ist endlos, beliebig erweiterbar und von einer Grundhaltung getragen, die aufklärungsresistent ist.

Man könnte diese Töne für leider immer schon existierende, unvermeidliche, randständige, extreme und daher zu vernachlässigende Begleitphänomene gesellschaftlichen Diskurses halten, wenn sie nicht, weit über die einschlägigen Splittergruppen hinaus, so meine Wahrnehmung, einen fruchtbaren Nährboden finden würden. Teils schüren sie, teils treffen sie auf ein ganz elementares Unbehagen und Verunsicherungsgefühl, und die Effekte verstärken sich gegenseitig. Verschwörungstheorien und *-mythen*, aber vor allem die sie erst ermöglichende Bereitschaft, sie auch zu rezipieren, haben in echten oder gefühlten Krisenzeiten immer Hochkonjunktur.

Es wird nun immer wieder und zurecht darauf hingewiesen, dass in einer komplizierter und komplexer werdenden Welt das Bedürfnis nach einfachen Erklärungen zunimmt, die uns helfen, die Welt in Gut und Böse zu unterscheiden. Diese Deutung ist gewiss zutreffend, doch ich vermute, dass sie allein nicht ausreicht, das Phänomen in seiner existentiellen Tiefe, und vor allem nicht – so meine These – als ein gemeinsames Feld zu begreifen, als Objektivationen eines „verstehbaren Grunderlebens“, einer Daseinshaltung.

In der Begegnung mit diesem Feld geht es nach meiner Vermutung nicht mehr um Erklärungen und Argumente; mir begegnet in meiner Wahrnehmung vielmehr ein quasi-religiöses Grundgefühl, in dem ich die drei von Jonas und anderen herausgestellten Strukturelemente der Gnosis als das Verbindende und Zugrundliegende wiedererkenne. Religiös ist hier natürlich nicht mehr im Sinne eines z. B. christli-

chen oder jüdischen Weltbilds verstanden, das man hinter sich gelassen hat, auch nicht mehr im Sinne einer politischen Religion oder Ideologie, wie in den totalitären Weltanschauungen, sondern weit gefasst als Ausdruck einer Daseinshaltung. Wir befinden uns auch auf diesem Feld heute – wenn man versucht, die einzelnen Mythologien unter einem einheitlichen Blickwinkel zu deuten – in einem trüben, spät- oder postmodernen Konglomerat von Annahmen und Anschauungen, die eine wie auch immer kohärente politische Theologie hinter sich gelassen haben.

Wenn man nun den gewiss gewagten – und gewiss nicht akademischen – Versuch macht, dieses verschlungene Bündel an modernen Mythen und der Wahrnehmung gesellschaftlicher Institutionen in einer existentialen Interpretation auf ein zugrundeliegendes *Existenzverständnis* hin zu befragen, könnte die *gnostische Brille* hilfreich sein. Ich habe viele konkrete Menschen vor Augen, deren Denken, Motive, Ausdrucksformen ich verstehen möchte.

Erkennbar ist das dualistische Grundgefühl des Unbehagens, in eine fremde Welt geworfen zu sein, die nicht mehr die eigene ist, die von feindlichen Mächten gesteuert wird und die ängstigt. Die Antwort darauf wird aber nicht in der Begegnung und Auseinandersetzung gesucht, sondern in der Flucht aus den Mühen der Begegnung. Die Betrachtung der Welt wird sukzessive negativer und ergreift immer mehr Felder, bis sie das ganze Lebensgefühl kennzeichnet. Diese Haltung begegnet mir im pastoralen Alltag inzwischen in erschreckender Häufigkeit.

Rettung findet der gängigste Geist im alternativen, angeblich von den Mächten unterdrückten verborgenen Wissen um die eigentlichen Verhältnisse, in der Wahrheit, die nicht von dieser Welt von Trug und Lüge ist, die von den Mächten dieser Welt, vom Kartell der Eliten, der von ihnen in den Dienst genommen Altparteien und der mit ihnen verbündeten Medien – vom *System* – oder von der *Matrix* verschleiert wird. In dieser Bewegung der Abwertung und Flucht zeigt sich kaum verhohlen als treibende Kraft das Ressentiment, der negative Affekt gegen alles, was diese „Welt“ ausmacht, der zur inneren Rebellion gegen die herrschenden Mächte aufruft.

Diese spätmoderne Gnosis, wenn man sie so nennen darf, hat mit der historischen, selbst mit dem Existentialismus, nur noch Kategorien gemein. Sie lässt jeden philosophischen oder religiösen Tiefsinn vermissen, ihre modernen Mythen öffnen sich keiner tiefsinnigen Deutung mehr. Diese Gnosis kennt nichts Göttliches mehr. Keine Erlöser-Gestalt zeigt sich, die die Vorsehung schicken könnte. Die Stelle, wo in der alten Gnosis noch das Wissen um göttliche Befreiung war, wird von einer Sammlung von Verschwörungstheorien gefüllt.

Jenseits der Negativität ist die erlösende Alternative völlig verschwunden, das Woher der Wahrheit und Freiheit und Wohin der Erlösung. Was bleibt, ist die Negativität. Was bleibt, ist das blanke Ressentiment. Und das ist nicht ermutigend.

Wenn dieser gnostische Deutungsrahmen spätmodernen Verschwörungsdenkens eine gewisse Plausibilität besitzt, dann ist die gesellschaftliche Herausforderung,



vor der wir in der Gegenwart stehen, nicht nur politischer und gesellschaftlicher, sondern von existentieller Dimension. Wenn sie zutrifft, kann ihr wohl nicht mehr allein mit Argumenten begegnet werden. Wie man solchem Denken angemessen begegnet, wie man aus dem radikalen Dualismus wieder herausfinden kann, steckt in der Forschung eigentlich noch in den Anfängen, auch wenn sie inzwischen an Dynamik gewonnen hat.

## **Identität und Verantwortung**

Identität. Jeder Umgang mit dem Fremden stellt die eigene Identität aufs Spiel. Die Begegnung kann bereichern, kann helfen, die eigenen Grenzen genauer zu erfassen, kann aus dem Fremden das Andere werden lassen, das ein Teil meines Selbst wird, kann die Imagination beleben und in der Auseinandersetzung unsere eigene Identität dynamisch immer wieder neu konstituieren. Aber die Voraussetzung hierfür ist, dass die Begegnung im Bewusstsein geschieht, eine gemeinsame Welt zu bewohnen, dass ich und der andere einen gemeinsamen Grund betreten, etwas, das wir als gemeinsam erleben, und sei es nur das Menschsein.

Verantwortung. Aus dem Ressentiment, diesem Dagegen dieser „gnostischen“ Haltung kann kein Bewusstsein der Verantwortung für die Welt entspringen, für die Gesellschaft, für ihre Institutionen, die die Verfahren des Zusammenlebens regeln, für das Gesetz, für den Menschen, der mir begegnet. Es ist kein Denken, das auf die Konsequenzen achtet. Es ist kein verantwortliches Denken. Hans Jonas' gesamten philosophischen Denkweg begreife ich aus dem Erschrecken über seine Zeit als tiefempfunden antignostisch und antinihilistisch – und folge ihm daher gerne. Fremd im eigenen Land? Ich wünsche Menschen andere Erfahrungen, andere Begegnungen mit sich und der Welt und andere Weisen, sie zu deuten.

## **Literatur**

Aland, Barbara: Die Gnosis. Stuttgart 2014.

Couliano, Ioan P.: The Tree of Gnosis. Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism. New York 1992.

Jonas, Hans: Erinnerungen. Frankfurt a. M. / Leipzig 2003.

Jonas, Hans: Gnosis und spätantiker Geist, Teil 1 Die mythologische Gnosis. 4. Auflage. Göttingen 1988.

Jonas, Hans: Gnosis und spätantiker Geist, Teil 2.1. Von der Mythologie zur mystischen Philosophie. Göttingen 1954.

Jonas, Hans: Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes. 2. Auflage. Frankfurt a. M. / Leipzig 2000.

Jonas, Hans: Gnosis, Existenzialismus und Nihilismus. In: Hans Jonas, Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen. Göttingen 1963, 2. Auflage 1987, S. 5–25.

Jonas, Hans: Wissenschaft als persönliches Erlebnis. Göttingen 1987.

Markschies, Christoph: Die Gnosis. München <sup>3</sup>2010.

Sloterdijk, Peter u. Thomas H. Macho (Hg.): Weltrevolution der Seele. Ein Lese und Arbeitsbuch der Gnosis von der Spätantike bis zur Gegenwart. 2 Bd. München 1991.

Voegelin, Eric: Der Gottesmord. Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis, hg. und eing. von Peter K. Opitz. München 1999.

Voegelin, Eric: Die neue Wissenschaft der Politik. München 2004.

Wiese, Christian: Hans Jonas. „Zusammen Philosoph und Jude“. Frankfurt a. M. 2003.



# Gnosis als Ethik: Jonas gegen den Strich

*Elad Lapidot*

Lange bevor sein Name mit dem *Prinzip Verantwortung* verbunden wurde, war Hans Jonas ein Denker der Ethik, des Denkens als Ethik. Die Menschen sollen sich zur Welt wiederfinden, das Leben solle wieder bejaht, der Nihilismus überwunden werden, so schrieb er schon in den 1950ern, kurz nach dem Zweiten Weltkrieg. Diese Ethik der Lebensbejahung, so wird es biographisch und autobiographisch zugleich öfter erzählt, bildete eine Abkehr von Jonas' früherer Faszination von der spätantiken Gnosis, von der Religion des fremden Gottes, vom Vorläufer des modernen Nihilismus – und des Lehrers Heidegger, der moralisch versagt hatte. Weg von der Gnosis, hin zum Leben – dies wäre eine knappe Zusammenfassung des epistemo-ethischen Werdegangs Jonas, der Bekehrung seines Denkens von Weltverneinung zu Verantwortung.<sup>1</sup>

Gegen diese Erzählung, welche, wie gesagt, Jonas' Selbstschreibung darstellt, vertrete ich die These, dass die Suche nach ethischem Denken und Lebensbejahung schon Jonas' ursprüngliches Interesse an der spätantiken Gnosis weckte. Kurz gesagt, Jonas erkannte in der Gnosis, so ist meine Behauptung, das Grundprinzip der westlichen Tradition vom ethischen Wissen, vom Wissen nicht als Theorie, sondern als Praxis, Wissen als „Erkenntnis von Gut und Böse“ (Genesis 2:9). Interessiert war Jonas an der spätantiken Gnosis nicht historisch, sondern existenziell, als Ursprung und Quelle für die sittliche Regenerierung der wertneutralen europäischen Wissenschaft. Mit diesem Ethos folgte der junge Jonas seinen beiden großen Philosophielehrern, Heidegger und Husserl, so meine These.

Ein zentrales Beweisstück für meine Behauptung ist eine neue Deutung von Jonas' *Gnosis und spätantiker Geist. Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*.<sup>2</sup> Dieser Teil II seines frühen Gnosis-Werks, der erst 1954 und unvollendet erschien, wurde deutlich weniger rezipiert als Teil I von 1934, enthält aber eigentlich frühere Ideen und Texte, noch aus Jonas' Dissertation von 1928,<sup>3</sup> und somit die Urzelle

---

<sup>1</sup>Siehe z. B. Nielsen-Sikora (2017), 9–10: „Den Ausgangspunkt [von Jonas'] Denken bildet [...] die Kritik der Gnosis [...] Die Gnostiker waren weltfremd. Hans Jonas deutet diese Weltfremdheit vor der Folie der politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen der 1920er und 1930er Jahre. Seine Kritik an der lebensfeindlichen Einstellung der Gnostiker ist nicht zuletzt auch eine Kritik an seinem Lehrer Martin Heidegger [...] Seine Kritik mündet in einer Philosophie des Lebens, die er als Antwort auf die weltabgewandte Haltung der Gnostiker formuliert.“

<sup>2</sup>Jonas (1954).

<sup>3</sup>Jonas (1928).

von Jonas' Gnosis-Projekt. Diese Deutung präsentiere ich an einer anderen Stelle.<sup>4</sup> An dieser Stelle überprüfe ich meine These (Gnosis sei für Jonas ethisches Wissen der Ausgangspunkt), indem ich sie als einen hermeneutischen Schlüssel für Teil I von Jonas' Gnosis-Buch, *Gnosis und spätantiker Geist. Die mythologische Gnosis* von 1934,<sup>5</sup> gegen die übliche Lesart verwende.

Im Zentrum dieser Neudeutung steht die Frage nach der eigentlichen philosophischen Bedeutung von Jonas' Frühprojekt zur Gnosis, das Jonas selber in seinem „Retrospective View“ von 1973 eher trocken als „historische Studien“ beschrieb.<sup>6</sup> Teilweise gegen Jonas' Beschreibung wird hier über die mögliche philosophische Bedeutung seiner Geschichtsschreibung, über die Bedeutung einer als Historiographie vollzogenen Philosophie nachgedacht. Meine Grundthese in diesem Beitrag lautet, dass in Jonas' Gnosis-Projekt als Geschichtsschreibung die Form darstellt, welche die philosophische Forschung annimmt, wenn sie nicht reine Theorie, nicht nur Wissenschaft, sondern zugleich Praxis bedeutet, und das heißt: wenn Philosophie gnostisch operiert. Spezifischer zeigt dieser Beitrag, dass diese Art, dieser ethische Akt von Philosophie, welcher in *Gnosis und spätantiker Geist* stattfindet, sich als Gegengeschichte, als „Geschichte gegen den Strich“ vollzieht.

Leitthese für meine Relektüre von *Gnosis und spätantiker Geist I* ist also, dass Jonas in seiner Arbeit zur spätantiken Gnosis nicht nur die konzeptuellen Züge einer vergangenen geistesgeschichtlichen Figur herausstellt, sondern ein Narrativ, eine Erzählung entwickelt, die eine alternative, nicht nur historisch-wissenschaftlich sondern vor allem praktisch-politisch, existenziell, ja *ethisch* – motivierte Tiefengeschichte des Geistes, eine Art Gegengeschichte des Westen darstellt und in seinem Denken paradigmatisch wirkt. Nicht nur die Geschichte der Gnosis erzählt Jonas neu, sondern die Geschichte des Abendlandes.

Einleitend soll eine Vorbemerkung, mit Verweis auf Walter Benjamin, die ethisch-philosophische Grundlage des von mir ins Feld der Jonas-Hermeneutik geführten Begriffs „Gegengeschichte“ erläutern, damit sich auch die Struktur dieses Beitrags erschließt.

## **Vorbemerkung: Geschichte gegen den Strich**

Der Ausdruck „Gegengeschichte“ verweist hier auf keine spezifische Theorie. Gemeint ist eine alternative Geschichtserzählung, welche nicht einfach eine andere Geschichte erzählt, sondern dieselben Begebenheiten anders interpretiert und ihnen eine neue Bedeutung verleiht, die gegen die traditionelle Bedeutung läuft. Was hier in Frage steht, ist also ein bestimmter Typus philosophischen Projekts, dessen fundamentaler Akt konzeptuellen Neudenkens mit einem Akt von Gegenge-

---

<sup>4</sup>Lapidot (2021).

<sup>5</sup>Jonas (1934).

<sup>6</sup>Jonas (1958).

schichte wesentlich zusammenhängt. Dass philosophisches Denken überhaupt Geschichtsschreibung involvieren soll, ist nicht trivial. Die Verbindung von Philosophie und Historiographie gehört sicherlich zu einer bestimmten epistemologischen Konfiguration, die sich selbst wohl als geschichtlich, etwa modern, charakterisieren lässt. Dass Philosophie sich durch Gegengeschichtsschreibung vollzieht, ist eine weitere Charakterisierung dieser Konfiguration, deren weiteres Moment, so meine These, Ethik heißt.

Eine berühmte Artikulation dieser Triangulation von Denken, Ethik und Gegengeschichte, als Akt des Widerstands, stammt von Walter Benjamin in *Über den Begriff der Geschichte* (1940), eben als Geschichte „gegen den Strich“.<sup>7</sup> In diesem Text beschreibt Benjamin die Philosophie von Beginn an als eine historiographische Figur, nämlich des (krypto-theologischen) „historischen Materialismus“.<sup>8</sup> Benjamins Grundbeobachtung ist, dass der philosophische Kampf, ein Kampf der Ideen, aber immer zugleich von Weltentwürfen, von soziopolitischen Visionen, ein epistemopolitischer Kampf zwischen Kultur und Barbarei, nicht nur oder nicht primär darüber geführt wird, wie wir unsere Zukunft gestalten, sondern noch grundsätzlicher darüber, wie wir unsere Vergangenheit wahrnehmen: „[A]uch die Toten werden vor dem Feind, wenn er siegt, nicht sicher sein.“<sup>9</sup> Philosophie hat dementsprechend die hermeneutisch-historiographische Aufgabe, Tradition neu zu lesen: „In jeder Epoche muß versucht werden, die Überlieferung von neuem dem Konformismus abzugewinnen, der im Begriff steht, sie zu überwältigen.“<sup>10</sup> So kommt Benjamin zu der bekannten Formulierung seines gegengeschichtlichen Projekts:

„Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein. Und wie es selbst nicht frei ist von Barbarei, so ist es auch der Prozeß der Überlieferung nicht, in der es von dem einen an den andern gefallen ist. Der historische Materialist rückt daher nach Maßgabe des Möglichen von ihr ab. Er betrachtet es als seine Aufgabe, die Geschichte gegen den Strich zu bürsten.“<sup>11</sup>

Wie Benjamin notiert, bedeutet das gegengeschichtliche Projekt, als Widerstand gegen die herrschende, hegemoniale Erzählung, auch Widerstand gegen die Idee der Geschichte überhaupt, als „[d]ie Vorstellung eines Fortschritts des Menschengeschlechts in der Geschichte“. Geschichtsschreibung „gegen den Strich“ fordert nämlich „Kritik an der Vorstellung des Fortschritts überhaupt“,<sup>12</sup> mit der Aspiration, „das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen“.<sup>13</sup>

<sup>7</sup>Benjamin (1974/1991).

<sup>8</sup>Ebd., S. 693.

<sup>9</sup>Ebd., S. 695.

<sup>10</sup>Ebd.

<sup>11</sup>Ebd., S. 696.

<sup>12</sup>Ebd., S. 701.

<sup>13</sup>Ebd. Benjamins Idee einer explosiven Gegengeschichte, verstanden als Widerstand gegen den Faschismus, entspricht interessanterweise Amos Funkensteins explizitem Begriff von „Gegengeschichte“.

Der Versuch, Jonas' Gnosis-Werk als Geschichte gegen den Strich zu lesen, in einem mit Benjamins Begriff verwandten Sinn, stellt ein Narrativ in Frage, welches von Jonas selber zum Verhältnis zwischen seiner Gnosis-Arbeit und seinem Spätwerk geliefert wurde, und damit auch die Rezeption dieses Narratives in der Jonas-Forschung. Auch wirft er ein neues Licht auf das Verhältnis zwischen dem intellektuellen Projekt von Jonas und denen seiner beiden philosophischen Lehrer Husserl und Heidegger, nicht zuletzt auf eine Affinität zwischen Jonas' (Gegen-)Geschichte der Gnosis und Heideggers *Seinsgeschichte*.

Dementsprechend ist dieser Beitrag in drei Teile gegliedert: (1) Zuerst zeige ich, in welcher Spannung die Deutung von Jonas' Gnosis-Werk als Gegengeschichte zu Jonas' Selbstnarrativ steht; (2) anschließend präsentiere ich die gegengeschichtliche Interpretation von Jonas' *Gnosis und Spätantiker Geist*, Teil I; um die philosophisch-ethische Bedeutung dieser Lesart zu verstehen, betrachte ich dann (3) das Verhältnis von Jonas' Gnosis-Werk zu den Philosophien Husserls und Heideggers.

## Von der Gnosis zum Leben? Geschichte und Gegengeschichte bei Jonas

Die hier leitende These, dass Jonas in seinem Werk zur spätantiken Gnosis einen philosophischen Akt von Gnosis-ähnlichem, ethischem Wissen als gegengeschichtliche Erzählung vollzieht, steht in einem Spannungsverhältnis zu Jonas' Selbstdeutung des eigenen Werks. Das Grundmotiv von Jonas' Narration ist nämlich der tiefe, nicht zuletzt ethisch begründete Bruch zwischen seiner früheren „historischen“ Forschung zur Gnosis und seiner späteren, nicht mehr bloß historischen, sondern vor allem „philosophischen“ Arbeit zum Phänomen des Lebens.

Jonas' Selbstdeutung findet sich in seinen verschiedenen autobiographischen Rückblicken. Diese Selbstinterpretation in Frage zu stellen, ist kein Skandal. 1973, am Anfang seiner „Retrospektive“ (*Retrospective View*) über sein Werk zur Gnosis, schreibt Jonas: „In Erinnerung schwelgen ist eine gefährliche Sache, wie jeder weiß. Wenn wir zurückblicken, sind die Dinge in unserem Geist irgendwie redigiert worden, ohne Absicht, aber unvermeidbar.“ (Übersetzung E. L.)<sup>14</sup> Dieser Hinweis mietet an wie eine Einladung zur Gegennarration.

In Jonas' eigenem Rückblick hatte sein Gnosis-Werk eine begrenzte Bedeutung. Im Vorwort zur zweiten Auflage (1954) des ersten Bandes von *Gnosis und spätantiker*

---

te“ (*counter-history*), der doch diametral hingegen historischen Revisionismus und Negationismus bezeichnet, und dadurch die exakte gegensätzliche Konnotation, d. i. die einer „pernicious action, destructive and self-destructive“, trägt; vgl. Funkenstein (1992), S. 69.

<sup>14</sup> „To reminisce is a dangerous matter, as everyone knows. When one looks back, things have somehow been edited in one's mind, unintentionally but inevitably.“ Jonas (1991), S. xiii.

*Geist* beschreibt er das Buch als Versuch einer „philosophischen Interpretation eines geschichtlichen Phänomens“. <sup>15</sup> In seinen *Erinnerungen* von 1989 erklärt er:

„Möchte man über meine Philosophie sprechen, so beginnt sie ohnehin nicht mit der Gnosis, sondern mit meinen Bemühungen um eine philosophische Biologie. Mein Werk über die Gnosis war demgegenüber lediglich mein Gesellenstück – eine Anwendung von Heideggers Philosophie, insbesondere der Existentialanalytik mit ihren Deutungsmethoden und ihrem Verständnis des menschlichen Daseins, auf einen bestimmten historischen Stoff, in diesem Fall die spätantike Gnosis. Das war ein interessanter, einmaliger Versuch, der bis dahin noch nicht unternommen worden war, zumal sich noch kein Philosoph für dieses Phänomen interessiert hatte. Also kam etwas Originelles heraus, das einen besonderen Beitrag auf dem Gebiete der Erforschung der Spätantike darstellte.“ <sup>16</sup>

Diese Version wird auch von Lore Jonas in ihrem Vorwort zu den *Erinnerungen* bekräftigt. <sup>17</sup> In den „Lehrbriefen“ an Lore, den philosophischen Briefen, die Hans Jonas als Soldat während des Zweiten Weltkriegs aus dem Feld an seine Frau geschrieben hat, verorten seine Erinnerungen den angeblich radikalen Bruch mit den historischen Gesellenjahren zugunsten einer echten, nicht mehr historischen Philosophie:

„Fern von Büchern, ohne irgendwelche Mittel zur gelehrten Forschungsarbeit, war ich auf das zurückgeworfen, womit es der Philosoph eigentlich zu tun haben sollte, nämlich die Frage nach dem eigenen Sein und dem Sein der Welt, die einen umgibt. Also begann ich darüber nachzudenken, was es für die Seinslehre bedeutet, daß es Organismen gibt.“ <sup>18</sup>

Hier kommt eine anti-historische und anti-hermeneutische Konzeption der Philosophie zum Ausdruck: Der Gegenstand des Philosophen, das „Sein“, zeigt sich primär nicht in Büchern, sondern in einer unhistorischen Existenz, das heißt im organischen Leben. Formuliert wird dies von Jonas als ein ethischer Imperativ, ein Seinsollen der philosophischen Lebensbejahung: Das Leben *soll* Gegenstand der Philosophie sein. Dementsprechend gehöre Jonas' eigene Arbeit zur gnostischen Literatur nicht zu seiner Philosophie, und zwar durch einen gewissenhaften Akt, einen eigentlichen Entwurf, um mit *Sein und Zeit* zu sprechen, nämlich durch „Entschluss“. „Ich kehrte zurück vom Krieg“, schrieb Jonas rückschauend, „mit dem

<sup>15</sup> Jonas (1934), S. viii.

<sup>16</sup> Jonas (2003), S. 117.

<sup>17</sup> „Ich erkenne in der Arbeit meines Mannes drei Phasen: Seine Arbeit über *Gnosis und spätantiker Geist* nannte er sein »Gesellenstück« – eine historische Arbeit. In *Organismus und Freiheit* wandte er sich der Gegenwart zu, und im *Prinzip Verantwortung* brachte er seine Sorge um die Zukunft zur Sprache.“ Ebd., S. 9.

<sup>18</sup> Ebd., S. 211.



Entschluss, ein philosophisches Programm herauszuarbeiten, das mich so weit weg wie möglich von historischen Studien, von der Spätantike, von Gnosis usw. trägt: nämlich das philosophische Verständnis unseres organischen Seins, und nicht nur unseres, sondern vom Leben überhaupt.“<sup>19</sup>

Die Philosophie des Lebens sei ein Bruch mit den historischen Studien zur Gnosis, weil weder der Hauptgegenstand der Philosophie, das organische Leben, noch die Philosophie selbst wesensgemäß geschichtlich seien. So erklärt sich, dass Jonas sich in seinem Rückblick genötigt sah, eine „*apologia* für mein Leben als Gelehrter“, nämlich für seine historischen Studien zur Gnosis zu präsentieren. Diese Studien verteidigte er konsequent dadurch, dass er „das primär philosophische Interesse am Thema der Gnosis“ als die nicht historische, vielmehr typologische „Analogie zwischen Gnosis und Moderne“ auffasste.<sup>20</sup>

Jonas' Selbstnarration wurde von der Jonas-Forschung auch schon wahrgenommen und dargestellt. Christian Wiese zum Beispiel macht in seinem Nachwort zu den *Erinnerungen* auf Jonas' Unterscheidung zwischen „Gnosis-Forschung“ und „philosophischem Werk“ aufmerksam.<sup>21</sup> In dieser Perspektive sei das Frühwerk zur gnostischen Tradition, wie Jonas selbst es beschreibt, ein Versuch des Heidegger-Schülers gewesen, die existentielle Analytik des Meisters auf „diese fremde religionsgeschichtliche Erscheinung der Antike“ anzuwenden.<sup>22</sup> Gnostische Antike und moderne Gegenwart hängen nicht geschichtlich, vielmehr typologisch, durch Gemeinsamkeit der Motive (der Weltfremdheit) zusammen. Gnostische Gegengeschichte ist vermutlich auch nicht das, was Dietrich Böhler primär meinte, wenn er in seiner „Einführung“ in die Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas den Ausdruck „Against the Stream“ (Gegen den Strom) als „ein übergreifendes kritisches Motto“ für das Leben, Denken und Werk von Hans Jonas vorschlug.<sup>23</sup> Immerhin weist Böhler, Leo Strauss' Beobachtung folgend, auf den „*revolutionären* Charakter der Gnosis“ in Jonas' Erzählung hin, die „sogar ein gewisses philosophisches Erbe“ zum Vorschein bringe.<sup>24</sup>

---

<sup>19</sup>Jonas (1958), S. xxvi.

<sup>20</sup>Ebd. Ähnlich erklärt Jonas den Übergang „von Geschichte zu Wissenschaftsphilosophie“ in seinem Interview mit Ioan Culianu: „I experienced that as a break, rather than a continuity, as an attempt to put aside historical subjects and try to confront with eternal realities, as the nature of organism. There is, however, a connecting link between Gnosticism and modern biology; the theme of dualism.“ Culianu (2000), S. 63.

<sup>21</sup>Jonas (2003), S. 404.

<sup>22</sup>Ebd., S. 403.

<sup>23</sup>Böhler (2010), S. xvii.

<sup>24</sup>Ebd., S. xxxviii. Böhler zitiert Jonas, der erzählte, wie Strauss, nachdem er Jonas' Gnosis-Buch gelesen hatte, an Jonas schrieb, es sei ihm „aus seiner persönlichen Bekanntschaft mit mir gar nicht so bewußt gewesen, daß ich eigentlich ein verkappter Revolutionär sei“ Vgl. Jonas (2003), S. 262.

Eben die Darstellung dieses revolutionären Elements als Erbe der abendländischen Philosophie bildet, so soll jetzt gezeigt werden, ein zentrales historiographisches Motiv in Jonas' Gnosis-Projekt.

## Gnostische Gegengeschichte

Es wäre inexakt, Jonas' Werk zur Gnosis als sein „Frühwerk“ zu bezeichnen, weil sich seine Beschäftigung mit diesem Thema, in verschiedenen Formen, über seine ganze akademische Laufbahn, fast 50 Jahre, erstreckte.<sup>25</sup> Es begann 1925 mit einem Referat zur Gnosis im Johannesevangelium, das Jonas in Rudolf Bultmanns Marburger neutestamentlichem Seminar hielt.<sup>26</sup> Die Arbeit entwickelte sich zu einer Dissertation über *Der Begriff der Gnosis*, die Jonas unter Martin Heideggers Leitung schrieb und 1928 einreichte.<sup>27</sup> Die Dissertation führte zum größeren Projekt, *Gnosis und spätantiker Geist*, dessen Teil I, *Die mythologische Gnosis*, 1934, und Teil II, *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, 20 Jahre später, 1954, erschien. 1958 veröffentlichte Jonas *The Gnostic Religion*,<sup>28</sup> eine kürzere, teilweise neuformulierte englische Version seines Werks, ohne, so Jonas, „the more difficult philosophical elaboration, with its too technical language“.<sup>29</sup> Dazwischen und danach hielt er Vorlesungen zur Gnosis, zum Beispiel 1938/1939 in Jerusalem<sup>30</sup> und 1967/1968 an der New School in New York,<sup>31</sup> und veröffentlichte weitere Beiträge zu diesem Thema.<sup>32</sup>

In welchem Sinn kann Jonas' Gnosis-Projekt als ein erkenntnisethischer Akt von Gegengeschichte gelesen werden?

Das auffälligste Element in dieser Hinsicht ist der historiographische Status des Gegenstandes, der Gnosis: Sie ist traditioneller Geschichtsschreibung fremd. „Gnosis“ trat in der abendländischen Geschichte von Anfang an antagonistisch, als verwerfliche und somit ethisch negativ bestimmte Wissensfigur auf. Gnosis hieß Gegenerkenntnis, Wissen als Widerstand, der ebenso durch Gegenerkenntnis, durch Häresiologie, im Anti-Wissen erkannt wurde. Die Hauptquellen zur Gnosis seit der Spätantike bis zum 19. Jahrhundert waren ausschließlich anti-gnostische Texte, zumeist Polemik der Kirchenväter gegen die Gnosis. Neuentdeckte Quellen sind

<sup>25</sup>Vgl. Rudolf (2003), S. 96.

<sup>26</sup>Jonas (1958), S. xvi. Vgl. B. Jaspert (Hg.), *Sachgemäße Exegese. Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns neutestamentlichen Seminaren 1921–1951*, Marburg 1996, S. 39.

<sup>27</sup>Jonas (1928/1930). Diese Veröffentlichung enthält nur einen Teil der Dissertation, der im zweiten Band von *Gnosis und spätantiker Geist* als Einleitung und 1. Kapitel wiedergegeben wird. Weitere Teile von ungefähr einer Hälfte der Dissertation befinden sich, teils handschriftlich, teils getippt, als HJ-2-17-54 und HJ-13-30-1, im Jonas-Archiv in Konstanz.

<sup>28</sup>Jonas (1958).

<sup>29</sup>Ebd., S. xxxv.

<sup>30</sup>Hans Jonas Archiv, HJ-13-18.

<sup>31</sup>Hans Jonas Archiv, HJ-20-12, HJ-1-17-15 and HJ-1-17-17.

<sup>32</sup>Siehe etwa in Jonas (1974).

wortwörtlich ent-deckt, von Archäologen ausgegraben worden – als ob die Erscheinung der Gnosis wesentlich im Verschwinden bestand. Wie Jonas es in seiner Einleitung zur *Gnostic Religion* poetisch beschreibt:

“Out of the beginning of our era there looms a pageant of mythical figures whose vast, superhuman contours might people the walls and ceiling of another Sistine Chapel. [...] [But their] tale has found no Michelangelo to retell it, no Dante and no Milton. The sterner discipline of biblical creed weathered the storm of those days, and both Old and New Testament were left to inform the mind and imagination of Western man. Those teachings which, in the feverish hour of transition, challenged, tempted, tried to twist the new faith are forgotten, their written record buried in the tomes of their refuters or in the sands of ancient lands.”<sup>33</sup>

Wenn die Gnosis ein Fremdling der Religionsgeschichte ist, so umso mehr der Philosophiegeschichte. Wie Jonas 1952 bemerkte, wurde die Gnosis, „absonderlich selbst in ihrer eigenen Zeit“, „niemals zugelassen in die achtbare Gesellschaft unserer philosophischen Tradition“.<sup>34</sup> Gnosis sei das paradigmatisch Fremde – ein epistemisches Böses – der zwei zentralen abendländischen geistesgeschichtlichen Traditionen, welche eine Spaltung zwischen ethischem und theoretischem Wissen darstellen: Religion und Philosophie.

Es ist zu bemerken, dass diese spannungsvolle Konvergenz der abendländischen Diskurse von Religion und Philosophie einen wichtigen Aspekt von Jonas' Projekt ausmacht, schon biographisch-existenziell. Das Projekt begann in Bultmanns neutestamentlichem Seminar und führte zu einer philosophischen Dissertation bei Heidegger. Die Reihenfolge ist von Bedeutung: um zum *Dr. theol.* zu promovieren, hätte Jonas Kirchenmitglied werden müssen. Diese Tatsache mag eine allgemeinere Reflexion zur Rolle jüdischer Denker in der modernen Spannung zwischen Theologie und Philosophie einleiten. Was Jonas angeht, ist diese religionsphilosophische Verbindung konstitutiv für *Gnosis und spätantiker Geist* Teil I, der als Band 33 in der Reihe „Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments“ bei Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen erschien. Später wird Jonas im Vorwort zum 3. Auflage der *Gnostic Religion* von 1991 erklären: „religion is an essential aspect of humanity, and [...] no study of philosophy is possible without somehow being joined with a study of religious phenomena.“<sup>35</sup> Jedoch, gestand er, wegen des philosophischen Charakters des Buches war es sogar in seiner eigenen Buchreihe „so etwas wie ein Fremdling“: die Methode war für Theologen und

---

<sup>33</sup>Jonas (1958), S. xxxi.

<sup>34</sup>Jonas (1963), S. 5; zuerst veröffentlicht als „Gnosticism and Modern Nihilism“, in: Jonas (1952), später als „Gnosticism, Existentialism, Nihilism“, in: Jonas (1958).

<sup>35</sup>Jonas (1958), S. xiv. Zu Jonas als Religionsphilosoph siehe Bongardt (2014); Bongardt / Lenzig / Müller (2014).

Religionshistoriker zu fremd, der Stoff zu fremd für die Philosophen, „auf deren Interesse ich beinahe mehr gerechnet hatte“.<sup>36</sup>

Das erste Buch handelt in der Tat nicht von der gnostischen *Religion* (wie *The Gnostic Religion*), sondern von Gnosis und spätantikem *Geist*. Das heißt, aus christlichem Anathema wird die Gnosis durch Jonas zu einem Element der allgemeinen Geistesgeschichte. Was den Philosophiestudenten Jonas insbesondere interessierte, war die epistemologische Beziehung zwischen zwei Begriffen und Welten von Wissen:

“I started with Gnosis for obvious reasons: Gnosis had one familiar basis, namely the Greek philosophical antecedents of the term »to know«. As a student of Plato and Aristotle, I was familiar (or thought I was) with what knowledge means in the Greek context. And so I set myself as a first task to find out what is different in the gnostic from the Greek meaning of »Gnosis«. I started to collect material from the patristic literature [...] about the meaning of »to know« in the religious context. It turned out to be very different from that of theoretical knowledge in philosophy and science, and the religious thinkers themselves were aware of the difference.”<sup>37</sup>

Das Wissen von Philosophie und Wissenschaft ist *Theoria*, eben theoretisch, beobachtend, objektivierend; dagegen ist das religiöse Wissen, *Gnosis*, keine Theorie, sondern existenziell, praktisch, ethisch wirkend. Anders gesagt, in dem spätantiken Begriff von Gnosis erblickte Jonas die Einheit dessen, was für die Modernen als zwei getrennte Traditionen von Philosophie und Religion, Theorie und Praxis, Sein und Sollen erscheint: Sie konvergieren in einem gemeinsamen Fremden.

Die scheinbare Fremdheit der Gnosis für die intellektuelle Tradition des Westens ist genau das historiographische Motiv, das Jonas in Frage stellt. In seiner Einleitung zum Teil I von *Gnosis und spätantiker Geist* verweist er kritisch auf Forscher wie Bousset und Gruppe,<sup>38</sup> die an der Gnosis nur „überall Vergangenheitsprodukt, nirgends Eigenschöpfung und neuer originaler Impuls“ erkannten.<sup>39</sup> Für Jonas hingegen wird die Gnosis, dieses „Andere“ der westlichen Religion und Philosophie, der bisher unsichtbar und fremd war, zum Grundprinzip einer geistesgeschichtlichen Revolution, welche am Anfang des Abendlands steht.

Der Anfang dieser abendländischen Geschichte, ihr inaugurierendes Ereignis, wird von Jonas in der „Spätantike“ lokalisiert. Die *Spätantike* stellt eine Schwelle, eine Krisis dar, welche die Antike von der Nichtantike, das Alte vom Neuen trennt. Es ist der Anfang einer neuen Zeit. In der Spätantike ereignet sich die „Geburt einer neuen Welt“, entsteht „ein neues Weltgefühl“, es sind Jahrhunderte der „Zeit-

<sup>36</sup>Siehe Jonas (1934), S. viii-ix.

<sup>37</sup>Jonas (1958), S. xviii.

<sup>38</sup>Bousset (1907); vermutlich Gruppe (1887).

<sup>39</sup>Jonas (1934), S. 23–24.

wende“.<sup>40</sup> Welche neue Zeit beginnt in der Spätantike? Offenbar ist diese Neuzeit keine andere als unsere Zeit, nach unserer Zeitrechnung, die Zeit des Abendlands. In der Tat setzt das Abendland sein Jahr Null in der Spätantike. Nach dieser gewöhnlichen Zeitrechnung beginnt unsere Zeit mit der Geburt Christi. Nach dieser geläufigen Historiographie ist also unsere Zeit die Christliche Ära.

Genau in diesen Begriffen hat Rudolf Bultmann die Bedeutung von Jonas' Gnosis-Werk gefasst. In seinem Vorwort zum ersten Teil von *Gnosis und spätantiker Geist* von 1934 verortet er die Gnosis „in der Wende des Weltverständnisses von der Antike zum Christentum des Abendlandes“.<sup>41</sup> Bultmann erkannte die historiographische Neuheit von Jonas' Narrativ der Spätantike, schrieb sie jedoch innerhalb des allgemeineren Rahmens der Nachantike als christlich ein. Für Bultmann bestand Jonas' Beitrag darin, die Bedeutung der Gnosis nicht nur für „Einzelphänomene des Neuen Testaments und der alten Kirchengeschichte“, sondern für „das ganze Welt- und Heilsverständnis des Christentums“<sup>42</sup> zu zeigen.

Jonas' historiographische Operation war allerdings radikaler. Sie reicht weiter zurück und weist auf *mehrere* geistige Phänomene hin, die in der hellenistischen Welt um das 1. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung aufgetreten sind. In seinen Jerusalemer Vorlesungen 1938/1939 zählt Jonas sechs Gruppen: (1) das hellenistische Judentum; (2) die babylonische Astrologie und Magie; (3) die Mysterienkulte und -religionen; (4) das Christentum; (5) die gnostischen Systeme; (6) die transzendentalen, vor allem neoplatonische Philosophie.<sup>43</sup> Der „spätantike Geist“ ist ein Synkretismus, eine Mischung aller dieser Elemente. Aber was ist das „geistige Zentrum“, was ist, fragt Jonas, „die organisierende Kraft in der synkretistischen Materie“, was war „das Richtungsgebende und was die Richtung“<sup>44</sup> dieses Anfangs unserer Geschichte?

Nach Jonas heißt die Antwort nicht Christentum, sondern Gnosis:

“It appears everywhere in the movements coming from the East, and most conspicuously in that group of spiritual movements which are comprised under the name ‘gnostic’. We can therefore take the latter as the most radical and uncompromising representatives of a new spirit, and may consequently call the general principle, which in less unequivocal representations extends beyond the area of gnostic literature proper, by way of analogy the ‘gnostic principle’.”<sup>45</sup>

---

<sup>40</sup>Ebd., S. 74.

<sup>41</sup>Ebd., S. vi.

<sup>42</sup>Ebd.

<sup>43</sup>HJ-13-18, S. 19. Für die deutsche Version siehe H-13-10. Dieser Text wurde, mit kleinen Veränderungen und ins Englische übersetzt, in *The Gnostic Religion* veröffentlicht, S. 25. Vgl. Jonas (1934), S. 80.

<sup>44</sup>Jonas (1958), S. 26.

<sup>45</sup>Ebd.

Das heißt, das leitende Geistesprinzip unserer Zeit und Geschichte sei nicht christlich, sondern gnostisch. Es ist entscheidend, zu beachten, dass Jonas zwischen einem allgemeinen „gnostischen Prinzip“, das die allgemeine Prägung der Spätantike und der mit ihr beginnenden neuen Welt darstellt, einerseits, und andererseits den spezifischen spirituellen Traditionen, denen frühchristlich und religionsgeschichtlich die Bezeichnung „Gnosis“ zukam, unterscheidet. Letztere sind nur die radikalsten Vertreter des allgemeinen gnostischen Prinzips, worin es sich also für die geistesgeschichtliche Forschung am deutlichsten lesen lässt. Doch diese Lektüre macht nicht nur die gnostischen Texte, Mythen und Systeme verständlich, sondern bedeutet eine allgemeine (Gegen-)Hermeneutik des Westens. Dies ist ein erstes Grundelement der Jonas'schen Gegengeschichte.

Ein zweites Element betrifft den Ursprung des gnostischen Prinzips. Wie Jonas zeigt, hat die traditionelle Ansicht, welche die Gnosis für eine christliche Häresie hielt, diese primär als hellenisch identifiziert, das heißt, sie setzte den Ursprung der Gnosis in der griechischen Tradition von Wissen und Philosophie. Exemplarisch dafür ist die Position Adolf von Harnacks, der – sich auf Overbeck berufend – die Gnosis als „die acute Verweltlichung, resp. Hellenisierung des Christentums“ sah.<sup>46</sup> Demgegenüber war eines der wichtigsten religionsgeschichtlichen Motive von Jonas' *Gnosis und spätantiker Geist*, den damals neuen Richtungen der Gnosis-Forschung folgend, die entscheidende Wende weg vom hellenischen Ursprung der Gnosis zu dem hin, was Jonas „der Osten“ nennt. „Der Osten“ ist eine geo-ideologische Bezeichnung der verschiedenen obenerwähnten Phänomene. Jonas beobachtet, wie das neue „orientalische“ Paradigma der Gnosis-Forschung tatsächlich alle verschiedenen und bisher getrennten Disziplinen der Spätantike-Forschung zusammenbringt, und „über die zufällige, nach sprachlichen, geographischen oder religiös-dogmatischen Gesichtspunkten erfolgende Zerstückelung in beziehungslose Einzelstoffgebiete und deren Zuteilung an Sonderdisziplinen hinaus zu einer einheitlichen Betrachtung“ gelangt.<sup>47</sup> Die orientalische Gnosis zeigt sich als ein vereinheitlichendes Prinzip der Geschichte und der Geschichtswissenschaft zugleich.

Damit erklärt Jonas einen historiographischen Bruch mit der „Absolutheitsstellung des Griechentums“ und „der humanistischen Ausschließlichkeit“,<sup>48</sup> mit erkennbaren nicht nur epistemologischen, sondern auch ethisch-politischen Konnotationen. In anderen Worten, dadurch, dass er der abendländischen Geschichte das gnostische Prinzip zugrunde legt, charakterisiert Jonas das Wesen dieser Geschichte als dem fremd, was er „die gesamte humanistische Geistesgeschichte, einschließlich der Philosophiegeschichte“ nennt.<sup>49</sup> Gnosis sei das geheime orientalische Prinzip des Westens.

<sup>46</sup>Harnack (1888), S. 190; er verweist auf Overbeck (1875), S. 184.

<sup>47</sup>Jonas (1934), S. 4.

<sup>48</sup>Ebd.

<sup>49</sup>Ebd., S. 3.

Damit kommen wir zum Kern der Sache, dem gnostischen Prinzip selbst. Was ist das gnostische Prinzip und inwiefern läuft es dem griechisch-humanistischen Prinzip entgegen? Was sind die epistemologischen und ethischen Bedeutungen der Entdeckung der Gnosis am Anfang des Abendlands? Diese Fragen beantworte ich hier in zwei Schritten. Zunächst gebe ich eine erste, unmittelbare Antwort, die meine Deutung von *Gnosis und spätantiker Geist I* in diesem Abschnitt abschließt. Im nächsten Abschnitt diskutiere ich die tiefere Bedeutung der ersten Antwort durch Ausweitung der Untersuchung auf Jonas' Verhältnis zu seinen beiden Philosophielehrern, Husserl und Heidegger.

In *Gnosis und spätantiker Geist I* beschreibt Jonas die Revolution der gnostischen Bewegung axiologisch als „Umwertung antiker Werte“.<sup>50</sup> Die Anspielung auf die „Umwertung aller Werte“, wie Nietzsche das Aufkommen der jüdisch-christlichen Moral, nämlich der asketischen Moral, der Sklaven-Moral, bzw. der Moral schlechthin, beschreibt, ist unverkennbar. Es ist bemerkenswert, dass Jonas' Beschreibung, wie Nietzsches, indem sie das graeco-zentrische Narrativ der abendländischen Geistesgeschichtsschreibung herausfordert, nichtsdestoweniger innerhalb der graeco-zentrischen Perspektive bleibt. Die orientalische Gnosis wird wesentlich als nicht-griechisch charakterisiert, nämlich als dem Griechentum „fremd“, als eine Umwandlung griechischer Werte. Typologisch gedacht, kann sich Jonas auf die Gnosis als „die von Osten hervordringende eschatologische Weltstimmung der Zeit“<sup>51</sup> nur deswegen beziehen, weil sich seine eigene Narration im Westen situiert.

Worin liegt die gnostische „Umwertung“? Betrachten wir zunächst den von Jonas herausgestellten „Urgehalt“ der gnostischen Bewegung, den Jonas in der Form einer knappen Formulierung ihres idealen Kerns darstellt. In der Tat ist der größte Teil von *Gnosis und spätantiker Geist I* dem Nachweis gewidmet, dass und wie dieser Urgehalt tatsächlich den idealen, wesentlichen Kern der grundlegenden Texte der gnostischen Traditionen ausmacht. Dieser ideale Kern der Gnosis, die gnostische „Grundhaltung“, ist nach Jonas „ein antikosmischer eschatologischer Dualismus“.<sup>52</sup> Diese Formulierung führt Jonas auf ein noch tieferes „treibendes Motiv“ zurück, das er durch einen einzigen knappen Begriff ausdrückt: *Entweltlichungstendenz*, nämlich die Tendenz sich von der Welt zu distanzieren. Dies lässt an Nietzsches asketische Moral denken, wobei für Jonas – und dieser Punkt ist für seine Gegengeschichte entscheidend – Weltverneinung nicht nur zu Askesis führt, sondern ebenso, um mit Max Weber zu sprechen, auch zur Entzauberung der Welt, das heißt zu radikaler Verweltlichung, sogar zu Libertinismus.<sup>53</sup>

Die „antikosmische“ Tendenz impliziert jedenfalls eine Opposition zwischen der Welt, als dem negativen Prinzip, und einem fundamental anderen, nichtweltlichen,

---

<sup>50</sup>Ebd., S. 146.

<sup>51</sup>Ebd., S. 5.

<sup>52</sup>Ebd.

<sup>53</sup>Ebd., S. 204.

positiven Prinzip. Dem Antikosmismus liegt demzufolge ein Dualismus zugrunde. Weil der Mensch sich in der Welt, das heißt mitten in der Negativität befindet, bedeutet die antikosmische Tendenz eine abscheidende Bewegung, eine Tendenz zur Befreiung vom Negativen und Bösen, die auf das Positive und Gute, nämlich ethisch-religiös gerichtet ist: eine „eschatologische“ Bewegung der Erlösung, vom Sein zum Sollen.

Was ist die gegengeschichtliche Bedeutung des gnostischen Prinzips? Wie wirkt sich die Entdeckung dieses Prinzips, als das konstitutive, anti-kosmische, anti-griechische, orientalische Prinzip unserer Zeit, auf Jonas' Geschichte des Abendlands aus? Wo und wie hat sich nach Jonas die geheime Gnosis des Westens geistesgeschichtlich manifestiert, mit welchen epistemologischen und mit welchen ethischen Konsequenzen? Wie schon die Ambivalenz zwischen Askesis und Hedonismus zeigt, lassen sich bei Jonas verschiedene, mehr oder weniger explizite, in mancher Hinsicht sich widersprechende Antworten finden. Um das sichtbar zu machen, betrachten wir Jonas' Verhältnis zu der philosophischen Welt, in der sein Gnosis-Werk entstand.

## Jonas und sein philosophischer Kosmos

Jonas' philosophische Ausbildung war für ihn durch zwei Hauptfiguren verkörpert, Edmund Husserl und Martin Heidegger, die Jonas lebenslang als seine zwei wichtigsten Lehrer der Philosophie betrachtete. In seinem Vortrag *Husserl und Heidegger* am Leo Baeck Institut in New York am 13. März 1963, sagte er: „Unter den lebenden Philosophen übten diese beiden Gestalten den stärksten Einfluss auf meine Entwicklung aus.“<sup>54</sup> Diese zwei Namen, Husserl und Heidegger, stehen in Jonas' Selbstschreibung nicht indifferent nebeneinander, sondern bezeichnen sowohl zwei kritische Momente seiner philosophischen Entwicklung als auch ihre Richtung: „Wie die Reihenfolge zeigt, war der [Einfluss] Heideggers schließlich der entscheidende, wie bei so vielen Husserl-Schülern während der zwanziger Jahre.“<sup>55</sup>

Die Begrifflichkeit, mit der Jonas über sein Verhältnis zu seinen beiden Lehrern nachdachte, unterscheidet jedoch zwischen dem rein intellektuellen und einem anderen, persönlicheren, moralischeren Aspekt, zwischen Wissen und Ethik, „Einfluss“ und „Verehrung“, wobei sich die Reihenfolge der beiden Namen umkehrt: „Husserl konnte ich die Verehrung bewahren, die ich meinem Meister Heidegger entziehen musste.“<sup>56</sup> Bemerkenswert ist, dass auch Heidegger in *Sein und Zeit*, wo er sich von Husserl philosophisch verabschiedete, seine bewahrte „Verehrung“ zu

<sup>54</sup> Jonas (1963/2013), S. 205. Siehe auch Böhler / Brune (1994).

<sup>55</sup> Jonas (1963/2013), S. 205.

<sup>56</sup> Ebd.



dem alten Meister auf dem Titelblatt des Buches versicherte: „Edmund Husserl in Verehrung und Freundschaft zugeeignet.“<sup>57</sup>

Im Folgenden zeige ich, wie Jonas' wichtigster Akt der Verehrung gegenüber Husserl, der zugleich den Entzug seiner Verehrung von Heidegger zum Ausdruck brachte, ein werkgeschichtliches Moment darstellt, in dem die ethisch-politische Ambivalenz der Gnosis für Jonas sichtbar wird. In diesem Moment, im Frühjahr 1938, als Jonas seinen Nachruf auf den eben gestorbenen Husserl schreibt, so „dass in Jerusalem getan [...], was in Freiburg unterlassen wird“,<sup>58</sup> lässt ein Vergleich zwischen zwei verschiedenen schriftlichen Ausarbeitungen des als Rundfunkrede gehaltenen Nachrufs, die Jonas in 1938 als zwei verschiedene Publikationen auf Hebräisch veröffentlichte,<sup>59</sup> eine Art Umwertung der Gnosis durch Jonas erkennen, also eine Umwertung der Umwertung, die für Jonas' spätere Umdeutung des eigenen Frühwerks entscheidend sein wird.

## Jonas und Husserl in zwei Nachrufen

Husserls Einfluss auf Jonas wurde in der Forschungsliteratur, im Verhältnis zu dem Heideggers, kaum und jeweils nur knapp diskutiert.<sup>60</sup> Dabei sind Jonas' Worte über Husserl zumeist verehrungsvoll. Husserls Ruf sei der Grund gewesen, so erzählt Jonas in seinen *Erinnerungen*, Freiburg als seinen ersten Studienort zu wählen.<sup>61</sup> Diesen Ruf würdigte Jonas in seinem Nachruf auf Husserl, den er 1938 in Jerusalem vortrug, wo er sich selbst als „ein Schüler, der vor Jahren zu [Husserls] Füßen gesessen hat“, darstellte.<sup>62</sup>

Worin lag Husserls Größe? In einem ersten aus dem Nachruf herausgearbeiteten Aufsatz beschreibt Jonas Husserl als „eine höchste Verkörperung des abendländischen Vernunftgewissens [...], die letzte jener Reihe grosser Gestalten, die mit Parmenides anhebt“. <sup>63</sup> Husserl sei also die Inkarnation jener ursprünglichen, antiken griechischen Welt, die in der Spätantike, wie Jonas sie 1934 geschildert hatte, durch die Gnosis aus dem Osten erschüttert wurde. Das Prinzip des in Husserl verkörperten Altgriechentums ist für Jonas die Übereinstimmung zwischen Welt und Wissen, zwischen Sein und menschlicher Vernunft. Diese Korrelation sei die

---

<sup>57</sup>Heidegger (1977).

<sup>58</sup>Jonas, „Edmund Husserl [Erste Fassung]“, KGA III.2, S. 301–310, hier S. 301.

<sup>59</sup>Siehe Jonas (1938/2013), die editorischen Hinweise zu „Husserl und die ontologische Frage“, S. 428, und zu „Edmund Husserl“, S. 433.

<sup>60</sup>Siehe etwa Höhle (2010), S. 27–31; Lenzig (2006); Moore (2021), S. 172–175. Vgl. auch Herskowitz (2020).

<sup>61</sup>Jonas (2003), S. 80.

<sup>62</sup>Jonas, „Edmund Husserl“, S. 301.

<sup>63</sup>Jonas (1938/2013), S. 183. Der 1938 auf Hebräisch (Mosnajim 7) erschienene Text ist eine Ausarbeitung der Rundfunkrede desselben Jahres, in der KGA ist die deutsche Vorversion abgedruckt, die Jonas als Grundlage erstellte und dann mit Hilfe übersetzte.

Voraussetzung der hellenischen Art der Erkenntnis, der „*philosophia perennis* aus ihrer griech[ischen] Grundlegung“, <sup>64</sup> das heißt der „Philosophie als Wissenschaft von den archai“. <sup>65</sup> Diese Formulierung hallt in Husserls eigener Konzeption der „Philosophie als strenge Wissenschaft“ wider, <sup>66</sup> die er noch 1936 als „das dem europäischen Menschentum mit der Geburt der griechischen Philosophie eingeborene Telos“ verstand. <sup>67</sup> Husserls teleologisches Verständnis von Wissenschaftlichkeit wirkt weiter in Jonas' ethischem Begriff der Vernunft als „Vernunftsgewissen“. Obwohl „Gewissen“ mehr als gnostische, pneumatische denn als griechische Moralität anmutet, im Vergleich zu Jonas' Herausforderung der humanistischen Geistesgeschichte von 1934, hat er sich in seinem Nachruf auf Husserl von 1938 mit dem Humanismus versöhnt, und gerade griechisches Wissen, also Wissenschaft und Theorie, als ethisch bestätigt.

Wie Husserl selbst 1936, so erkannte auch Jonas 1938 eine geistesgeschichtliche, epistemo-politische *Krisis* in der Tradition der griechischen Philosophie. Wie Husserl richtet auch er seinen Blick auf den Aufbruch der modernen Neuzeit. Für Jonas besteht die moderne Krisis der Philosophie in der vor allem durch Descartes geöffneten „Kluft“ zwischen Vernunft und Welt. Ursprung dieser Kluft ist für Jonas jedoch nicht die moderne, sondern die spätantike Neuzeit. In Descartes' *ego* als *res cogitans* identifiziert Jonas das Prinzip „des weltlosen (akosmischen) Ich“, woran er den „Einfluss des Christentums und seiner gnostischen Komponente“ diagnostiziert, „in dem das weltlose Ich zum 1.mal entdeckt worden war“. <sup>68</sup> Gnosis steht hier nicht für die Einheit von Wissen und Ethik, sondern für deren Auseinanderfallen, das Jonas 1952 als „Nihilismus“ bezeichnen wird.

In seinem Nachruf auf Husserl meint Jonas in der modernen Philosophie allerdings, neben dem gnostischen Erbe, auch ein Gegenmittel zu beobachten, nämlich die Konzeption des „weltlosen“ Ich immerhin als welterkennend, als „Erkenntnis-subjekt“. Die moderne Erkenntnistheorie biete somit eine potentielle Aufhebung des gnostischen Dualismus an: eine „Wiedergewinnung der Objektivität vom Boden des reinen Ich aus“. <sup>69</sup> Diese antignostische Renaissance des antiken Vernunftgewissens, die epistemisch-ethische Wiedervereinigung von Sein und Denken, so macht Jonas geltend, wurde in Husserls Philosophie vollendet. Näher hebt Jonas den Grundbegriff der „Intentionalität“ hervor, den Husserl als maßgeblich für seine Phänomenologie von seinem eigenen Lehrer Franz Brentano übernommen hatte. Die Charakterisierung des menschlichen Bewusstseins als „intentional“, d. h.

---

<sup>64</sup>Ebd., S. 184.

<sup>65</sup>Ebd., S. 186.

<sup>66</sup>Husserl (1911/2009).

<sup>67</sup>Husserl (1936/1976), S. 16.

<sup>68</sup>Jonas, „Husserl und die ontologische Frage“, S. 187.

<sup>69</sup>Ebd., S. 188.

als wesentlich „Bewusstsein von“, als gegenständlich, rettet dem Ich seine Welt, schreibt Jonas, als „Objektivität aus subj[ektiver] Leistung“.<sup>70</sup>

In anderen Texten zeigt sich Jonas empfindlicher für die Ambivalenzen dieser subjektiven Objektivität. Bewegten die Schwierigkeiten dieser Konzeption doch schon das Denken Husserls, der seine Phänomenologie, etwa in seinen *Cartesischen Meditationen*, bewusst gerade in die Tradition von Descartes stellte. Die Fragilität der von Jonas angebotenen geistesgeschichtlichen Rahmung der Krisis zeigt sich aber schon in demselben Nachruf von 1938, und zwar in der weiteren, noch eigentümlicheren Vorzüglichkeit von Husserls Denken, der Jonas' Verehrung in erster Linie galt, nämlich in seiner explizit ethischen Dimension.

An einigen Stellen beschreibt Jonas die Husserl'sche Ethik, oder Husserls „Glaubensbekenntnis“, als Ethos von „ernste[r] Arbeit“, als eine – wieder an Max Weber und den Säkularismuskursus erinnernde – „preussisch-asketische Arbeitsethik“, gekennzeichnet durch „die Strenge des preussischen Pflichtsbegriffes“.<sup>71</sup> An anderen Stellen aber weist Jonas auf ein tieferes, wesentliches ethisches Motiv in Husserls Philosophie hin, einen „moralische[n], ja moralistische[n] Antrieb“,<sup>72</sup> den er nicht als preußisch und auch nicht mehr als griechisch identifiziert. In seinem Jerusalemer Nachruf auf den alten Meister meint Jonas in Husserl „die Idee der absoluten *Selbstverantwortung*“ zu finden, die für den Autor von *Das Prinzip Verantwortung* noch zentral wird. Eben als *Prinzip* bestimme Husserls Idee der Selbstverantwortung das Wesen der menschlichen Erkenntnis, die sich dementsprechend nicht mehr rein theoretisch, nicht mehr als Vernunft um der Vernunft willen, als *philosophia*, sondern als „Selbstrechtfertigung *durch* Vernunft“<sup>73</sup> bestimmt: „aus dem *Ideal* der Anschauung bei den Griechen wird bei Husserl die *Pflicht* der Anschauung – zur Rechtfertigung des Denkens.“<sup>74</sup> Diese „höchste Idee“ einer Anschauungspflicht (mit „Vernunftgewissen“ verwandt), hält Jonas für „nicht selbst philosophisch“, nicht griechisch, sondern für „ein[en] elementare[n] Impuls jüdisch-christlicher Herkunft“.<sup>75</sup> Diese Provenienzfeststellung wirft (neben der in ihr implizierten, nicht trivialen Abschattierungen der Figur Husserls) Fragen zum Verhältnis der zwei nicht-griechischen Prinzipien auf, des christlich-gnostischen und des jüdisch-christlichen, und zu ihrer eventuellen Konvergenz im „Osten“, nämlich im gnostischen Prinzip, in der Gnosis als ethischem Wissen.<sup>76</sup>

Die Ambiguität zeigt sich als Differenz von zwei Lesarten, zwei verschiedenen, gegensätzlichen geistesgeschichtlichen Narrativen, wenn wir einen zweiten Auf-

---

<sup>70</sup>Ebd.

<sup>71</sup>Jonas, „Edmund Husserl“, S. 303.

<sup>72</sup>Jonas, „Husserl und die ontologische Frage“, S. 193.

<sup>73</sup>Ebd., S. 189.

<sup>74</sup>Ebd., S. 195.

<sup>75</sup>Ebd.

<sup>76</sup>Für Texte von Hans Jonas zum jüdisch-christlichen Erbe siehe Jonas, „Herausforderungen und Profile. Jüdisch-deutscher Geist in der Zeit – gegen die Zeit“ (2013), S. 3–160.

satz betrachten, der aus Jonas' Nachruf auf Husserl entstanden war.<sup>77</sup> Diese zweite Version des Nachrufs formuliert eine alternative Historiographie der ethisch-epistemologischen Krisis des Abendlands, die näher an Husserls eigenen historiographischen Vorstellungen liegt. Diese Version lokalisiert den Ursprung der Krisis in Altgriechenland selbst: in der „Begegnung H[usserls] mit der philosoph[ischen] Skepsis wiederholte sich eine uralte und symbolische Situation der Geistesgeschichte“.<sup>78</sup> In diesem Narrativ verkörpert Husserl, in seinem Streit mit dem Psychologismus, nicht den Streit der Philosophie gegen die Gnosis, sondern den konstituierenden Kampf innerhalb der philosophischen Tradition selbst: den Kampf zwischen Wissen und Skepsis, zwischen Sokrates und der Sophistik.

In diesem Kampf, wie Jonas ihn bei Husserl deutet, geht es nicht um den Erkenntnischarakter als solchen, nicht also um die Seins- und Weltbezogenheit des menschlichen Bewusstseins überhaupt, sondern um die exakte Natur der Gegenstände dieser Erkenntnis, der „Anschauung“. Dabei, und dies ist der wichtige Punkt, charakterisiert Jonas die anti-philosophische Position nicht als gnostische Weltfremdheit, sondern im Gegenteil als Empirismus, d. h. als Wissenschaft der realen, positiven, sinnlichen Tatsachen der natürlichen Welt. Das philosophische Wissen und Sehen hat hingegen eine andere Richtung, ist nicht empirisch weltbezogen, sondern „rein“:

„In seinem Kampf mit dem Psychologismus wiederentdeckte H[usserl] die platonische Idee. Indem er die Psychologie als bloße Tatsachenwissenschaft in ihre Schranken zurückwies, zeigte er den grundsätzlichen Unterschied zwischen Tatsachenwissenschaft und Wesenserkenntnis, zwischen empirischer und reiner Anschauung.“<sup>79</sup>

Husserls „reine Anschauung“ hat als Gegenstände keine Tatsachen, keine Welt, sondern Wesen, Kategorien, Ideen, ist nicht natürlich, sondern „eidetisch“ (vom griechischen *eidos*). Es zeigt sich hier die von Nietzsche beobachtete epistemologische Nähe zwischen platonischem Idealismus und judaeo-christlicher – nach Jonas „gnostischer“ – Metaphysik. Die paradigmatischen Ideen, welche die Gegenstände der von Husserl neugegründeten philosophischen Wissenschaft, der Phänomenologie sein sollen, gehören nicht dem realen Sein, der Welt an, sondern dem intentionalen, anschauenden Sein selbst, d. h. sie sind Bewusstsein. „Rein“ ist die Anschauung, die sich selbst, die ihr eigenes Anschauen, ihr eigenes Bewusstsein reflexiv anschaut.

Eben hierin liegt nach Husserl die Krisis der europäischen Wissenschaften. Sie besteht nämlich nicht darin, die Welt gnostisch aus den Augen zu verlieren, sondern im Gegenteil darin, Sein ausschließlich als „Sein in der Welt“<sup>80</sup> zu verstehen und dabei zu übersehen, dass die natürliche Welt ein „Korrelat“ des Bewusstseins sei,

<sup>77</sup> Jonas, „Edmund Husserl“. Dieser Text erschien 1938 in der hebräischen Zeitung *Turim*.

<sup>78</sup> Ebd., S. 309.

<sup>79</sup> Ebd.

<sup>80</sup> Husserl (1977).

d. h. sich als Gegenstand erst in der Wahrnehmung transzendental konstituiere. Husserls Antwort auf diese Krisis ist dementsprechend die Phänomenologie: eine eidetische Wissenschaft, welche die reale Welt „einklammert“ und sich dem reinen transzendentalen Bewusstsein zuwendet.

Dieselbe phänomenologische Grundeinstellung kennzeichnet die besondere Methodologie von Jonas' Intervention in der Gnosis-Forschung. Der einzige von Jonas in *Gnosis und spätantiker Geist* ausdrücklich anerkannte Einfluss Heideggers, soll nicht die Inspiration Husserls verdecken, obwohl sein Name nicht einmal im Text auftaucht. Doch ist in der philosophischen Stellungnahme Jonas' zur religionsgeschichtlichen Erforschung der Gnosis die Polemik: Husserls Polemik gegen die „Tatsachenwissenschaften“ unverkennbar. Gegen die „objektgeschichtliche“, „dinggeschichtliche“, „psychologische“ oder „realistische“ Einstellung der Religionsgeschichte, welche die Gnosis gegenständlich als eine Mannigfaltigkeit von überwiegend literarischen Weltobjekten, von „Dokumenten“ wahrnimmt, deren Erkenntnis (als „Erklärung“) in der Feststellung von gegenseitigen kausalen Verhältnissen besteht, besteht Jonas auf der Notwendigkeit einer „transzendentalen“ Einstellung.<sup>81</sup> Diese besteht in einer phänomenologischen Reduktion, im „Rückgang“ vom objektiv Gegebenen „in die Ursprungsschichten“, auf „das transzendental Konstitutive“. Die reale Mannigfaltigkeit der mythologischen Dokumente soll als „Korrelat“ eines konstituierenden Idealbewusstseins, einer „Daseinshaltung“, wahrgenommen und interpretiert werden. Nicht eine Sammlung von Welt dingen, sondern ein Modus menschlichen Daseins, als „Einheit des Prinzips in dieser Erscheinungsmannigfaltigkeit“, als eine „Erlebnisanzheit“, aktiv ausgedrückt als Lebensform, Kultur und Praxis, macht für Jonas den Gegenstand „Gnosis“ aus.

Im Frühjahr 1938 vollzieht Jonas also eine Kehre von einer (vermutlich früheren – siehe unten) Konzeption der metaphysisch-gnostischen Wissenstradition als ethisch-epistemologischer Korrektur der positivistischen Verdinglichung zu einer Konzeption der Gnosis als Vorläufer eines modernen akosmischen Nihilismus.

Jahre später, in seinen Reminiszenzen von 1963 und 1989, wird Jonas allerdings berichten, dass eine genau umgekehrte Denkbewegung ihn 40 Jahre früher von Husserl zu Heidegger geführt habe. In seinem oben erwähnten Vortrag „Husserl und Heidegger“ von 1963 diagnostiziert Jonas an Husserls Welt und Vernunft wieder vereinigender Intention, wie er den alten Lehrer in den Nachrufen von 1938 darstellt, auch ein tiefes Gegenmotiv, eine Welt- und Wirklichkeitsfremdheit, eine „Naivität“. Weltentrückt sei eben Husserls Idee des Menschen als transzendentales, von der Welt losgelöstes, rein anschauendes Bewusstsein, nämlich

„dass das, worauf es fuer den Menschen ankommt, gerade der Anschauung zugaenglich sei und einer Anschauung aus der Distanz des reinen, neutralen, transzendentalen Bewusstseins. Die Praemisse oder

---

<sup>81</sup>Siehe Jonas (1934), S. 12.

der Glaube, dass das theoretische Subjekt, fuer das die Realitaet, wie Husserl sagt, eingeklammert ist, sich davon zurueckgezogen hat, dass dies Subjekt fuer das ganze menschliche Subjekt eintreten koenne“.<sup>82</sup>

Nicht die Gnosis aus dem Osten, sondern hellenisches Wissenserbe, Anschauung und Theorie, sei an Husserls epistemologischer Weltfremdheit schuld.

Konsequenterweise erstreckt sich diese Naivität in Jonas' späteren Reminiszenzen auch auf das Husserl'sche Ethos. In Jonas' *Erinnerungen* von 1989 nimmt gerade die moralisierende Dimension der Wissensfigur Husserl einen befremdenden Charakter an. Husserl sei „wenig aufregend, eher belehrend“ gewesen.<sup>83</sup> Das „moralische Pathos, mit dem sich der Glaube an die eigene Wahrheit verband“, verlieh seinem Denken eine „monologische[r] Natur“, „ein[en] fast solipsistische[n] Zug“: „Es war die Naivitaet voelliger Sicherheit in der eignen Ueberzeugung, voellige Ignorierung alles anderen und voellige Weltfremdheit.“<sup>84</sup> Besonders interessant sind die von Jonas postulierten geistesgeschichtlichen Herkunftsfälle dieser Weltfremdheit. Hier wird die komplexere Differenzierung im Vergleich zu 1938 besonders sichtbar. Hinsichtlich der verfänglichen politischen Implikationen von Husserls Daseinshaltung – „[e]r war voellig konventionell und von einem naiven, unreflektierten Patriotismus oder deutschen Nationalismus“ – wird seine Weltfremdheit 1963 auf die „Unschuld des Philosophen, auch in politischen Dingen“, <sup>85</sup> d. h. auf die hellenische Tradition der Philosophie selbst (seit ihren Anfängen?) zurückgeführt. Dazu werden aber auch die zwei Quellen der Husserl'schen Ethik, die schon in dem Nachruf positiv bewertet wurden, jetzt eher negativ genannt, aber statt preußisch wird Husserl als „ein deutscher Professor“ kategorisiert, und die vermutliche „jüdisch-christliche“ Provenienz macht einer jüdischen Orthodoxie Platz: „Gewisse Zuege, die [Husserl] eine Art Orthodoxie verliehen, etwas Juedisches in seiner voelligen Fremdheit von allem Juedischen, war unverkennbar. In seiner Goettinger Zeit, die der Freiburger Zeit voranging, wurde er von seinen Studenten ‚Der Rabbi von Goettingen‘ genannt.“<sup>86</sup>

Die Gnosis erwähnt Jonas hier weder als eine potentielle geistesgeschichtliche Herkunft noch als Pendant zur Weltfremdheit Husserls. Doch war Jonas' Kritik an der „Entweltlichungstendenz“ in Husserls Philosophie genau das, so geht Jonas in seinen *Erinnerungen* weiter und erläutert, was ihn zu Heidegger führte.<sup>87</sup>

<sup>82</sup> Jonas, „Husserl und Heidegger“, S. 215.

<sup>83</sup> Jonas (2003), S. 82.

<sup>84</sup> Ebd., S. 215–216.

<sup>85</sup> Ebd., S. 217.

<sup>86</sup> Ebd., S. 216.

<sup>87</sup> Vgl. Höle (2010), S. 27, wo dem Heidegger'schen „Dasein“ die „unworldliness of the Husserlian epoch“ gegenübergestellt wird.

## Von Husserl zu Heidegger – und zurück

„Der stärkste philosophische Einfluss über mein Werk war Heidegger“, erklärte Jonas in seinem Interview mit Ioan Culianu in 1975.<sup>88</sup> Insbesondere was sein Werk zur Gnosis betrifft, „im eigentlichen Hintergrund würdest du, von den Philosophen, in erster Linie Heidegger finden“.<sup>89</sup> In seinen *Erinnerungen*, seiner bleibenden Verehrung für Husserl unbeschadet, räumt Jonas Heidegger eine besondere geistesgeschichtliche Stelle ein: „Heidegger ist, was die Originalität des Denkens betraf, eine gewaltige Figur der Geistesgeschichte, ein Bahnbrecher, der Neuland erschlossen hat.“<sup>90</sup> Über Jonas’ komplexe und vielschichtige Beziehungen zu Heidegger, auch mit besonderer Berücksichtigung der Gnosis-Thematik, wurde viel geschrieben.<sup>91</sup> Im Folgenden wird nur auf einige Aspekte hingewiesen, die für die Leitfrage der Gegengeschichte von Bedeutung sind, zuerst Jonas’ Übergang von Husserl zu Heidegger.

Politisch war der Wechsel zu Heidegger wohl nicht motiviert. Ein Mann „ohne jeden Kontakt mit der Wirklichkeit des Zwanzigsten Jahrhunderts“, so wird Heidegger von Jonas beschrieben, der „auf seine Art wieder jene solipsistische Hartnaeckigkeit hat, die in einer sehr viel edleren und viel unschuldigeren Art Husserl ausgezeichnet hat“.<sup>92</sup> Genauso wie Husserl, sei auch Heidegger „weltfremd“ und „apolitisch“ gewesen, „in Dingen des öffentlichen Lebens und der Politik im Grunde ein primitiver Mensch“.<sup>93</sup>

Jonas’ Wechsel von Husserl zu Heidegger war vielmehr durch die Kritik an Husserls philosophischer Entweltlichungstendenz motiviert, und konzeptuell zu seinen frühen Versuchen, sich mit der spätantiken Welt zu befassen, affin. In seinem Leo-Baeck-Vortrag von 1963 schildert Jonas Heidegger als Gegenfigur zur humanistisch-griechischen Tradition, als Lehrer also, der ihn ganz anders als Husserl zu einem gegengeschichtsphilosophischen Projekt, zu einer historiographischen Revolution inspirieren konnte:

---

<sup>88</sup>Culianu (2000), S. 54.

<sup>89</sup>Ebd., S. 60.

<sup>90</sup>Jonas (2003), S. 299.

<sup>91</sup>Siehe etwa Lazier (2008), S. 34–36; Wollin (2001), S. 101–133; Jakob (1996); Brumlik (1992), S. 312–369; Brumlik (2003).

<sup>92</sup>Jonas, „Husserl und Heidegger“, S. 224.

<sup>93</sup>Jonas (2003), S. 85–86. Als „apolitisch“ und weltfremd nahm Jonas indes nicht nur Husserl und Heidegger, sondern seine ganze intellektuelle Umwelt der 1920er Jahre wahr: „Man kann sich gar nicht vorstellen, wie fern der Welt man sich in Marburg bewegen konnte“, (S. 124). Bezüglich seiner damaligen Kommilitonin Hannah Arendt, stellt Jonas sogar „einen Vergleich zu den frühen Christen“ an, „die sich von der Welt abwandten oder in die Wüste gingen, um vor der Welt zu flüchten und im direkten Austausch mit Gott ihre Vollendung zu finden“ (S. 123). Um die besondere, ungesunde Situation um Heidegger zu veranschaulichen, fallen Jonas kurioserweise wieder rabbinische Figuren ein: „Was sich damals in Marburg entwickelte, war jedenfalls keine gesunde Atmosphäre, vielmehr so etwas wie das Verhältnis der Gläubigen zum Lubawitscher, so als sei Heidegger ein Zaddik, ein Wunderrabbi oder ein Guru.“ (S. 109).

„In Heidegger bereitete sich eine Herausforderung an die ganze humanistische, rationale Tradition des abendländischen Denkens von den Griechen her vor. Er war ein Elementarereignis, nicht ein Fortsetzer und Erneuerer der Tradition wie Husserl, ein Umstuerzler derselben und in ganz andere Tiefen reichend als Husserl.“<sup>94</sup>

In dieser Erzählung steht, wie schon bemerkt, weder Griechentum für Welt noch sein Umsturz für Entweltlichung, wie in der veröffentlichten Version des Husserl-Nachrufs von 1938. Im Vortrag von 1963 erklärt Jonas, die durch Husserl verkörperte Tradition der Philosophie fasse den Menschen als „das theoretische Subjekt“, als „das transzendente Ich des reinen Bewusstseins“, das heißt wenn nicht als weltlos, so doch als weltfremd. Heidegger brachte hingegen (aus dem, von Freiburg aus betrachtet, Meßkircher Osten?) „de[n] sterbende[n] Mensch“, „das existenzielle Dasein“, dessen Erkenntnis paradigmatisch nicht „die kühle objektivierende, Distanz nehmende Anschauung, sondern die Entschlossenheit, das Engagiertsein in Situationen der Entscheidung“ sei.<sup>95</sup>

Genau diese Kritik an Husserl als Vertreter einer objektivierenden Epistemologie der Philosophietradition, im Namen einer alternativen, von Heidegger inspirierten existenziellen Wissenskonzeption, so meine Grundthese, war Jonas' Ausgangspunkt für seine geistesgeschichtliche Expedition in die spätantike Gnosis. Dies zeigt sich schon in seinen frühesten Entwürfen, im Kontext seiner religionsgeschichtlichen Versuche in den 1920er Jahren, welche später in der Dissertation und in *Gnosis und spätantiker Geist II* teilweise aufgenommen werden, zum Beispiel in dem Fragment „Methodologische Einleitung“, dessen Zweiter Teil „Zur Hermeneutik religiöser Phänomene“ betitelt wird.<sup>96</sup> Der Text, der sich als eine allgemeine methodologische Einleitung zu Jonas' philosophischen Untersuchungen der Religionsgeschichte liest, beruft sich wiederholt auf Heidegger, dessen „existentielle Analytik [...], über die unmittelbar in ihr unternommene *apriorische* Erkenntnis des Daseins hinaus u[nd] durch diese, zugleich einen neuen Typus aposteriorischer geistesgeschichtlicher Unternehmung möglich gemacht – u[nd] damit zur Aufgabe gestellt“ hat.<sup>97</sup> Mehr als *Sein und Zeit* jedoch erinnert dieser Entwurf vielmehr

<sup>94</sup>Jonas, „Husserl und Heidegger“, S. 218.

<sup>95</sup>Jonas, „Husserl und Heidegger“, S. 218–219.

<sup>96</sup>HJ 3-11-1. Im Katalog des Jonas-Archivs steht: „Masch. Manuskript mit dem Titel »Methodologische Einleitung. Zur Hermeneutik religiöser Phänomene«. Es handelt sich hierbei vermutlich um die Fassung eines Teils von Jonas' Diss.“.

<sup>97</sup>„Methodologische Einleitung“, Teil I, HJ 13-16-1, S. i. Hervorhebungen im Original. Im Archiv-Katalog steht: „»Methodologische Einleitung« betitelter Teil einer nicht näher bestimmbarer Fassung von Hans Jonas Diss., ev. auch eine zw. 1928 und der Drucklegung von *Gnosis und spätantiker Geist* erstellte Fassung.“ Mehrere Indizien jedoch, wie etwa die der „Paulusanalyse“ zugeschriebene Zentralität, legen die Vermutung nahe, dass dieser Text eher zu den Entwürfen zum Paulinischen Römerbrief gehört (siehe KGA III.1, S. 23–58, und die editorischen Hinweise, S. 510–511) und eventuell im Kontext des Referats in dem Augustin-Seminar bei Heidegger 1927 entstand, das zu Jonas' Augustin-Buch führte, s. Jonas (2003), S. 238; Culianu (2000), S. 51.



an Heideggers frühe Freiburger Vorlesungen zur *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, vor allem die Paulus-Vorlesung im Wintersemester 1920/1921, „Einleitung in die Phänomenologie der Religion“, der ebenfalls eine „Methodische Einleitung“ vorangeht.<sup>98</sup>

Der Husserl-Assistent Heidegger, der die Phänomenologie des Meisters auf religiöse Phänomene anwenden sollte, nahm sich in dieser Vorlesung vor, in die Phänomenologie der Religion durch eine Grundkritik der Husserl'schen Phänomenologie einzuleiten. Sein leitendes Plädoyer gegen das „Vorurteil einer Philosophie als Wissenschaft“<sup>99</sup> nahm unverkennbar Husserls „Philosophie als strenge Wissenschaft“ ins Visier.<sup>100</sup> „Es besteht ein prinzipieller Unterschied zwischen Wissenschaft und Philosophie“.<sup>101</sup> Gegen die rein theoretische Einstellung der Wissenschaft bezieht Heidegger die Philosophie auf die „faktische Lebenserfahrung“,<sup>102</sup> „das faktische Dasein“,<sup>103</sup> als „die ganze aktive und passive Stellung des Menschen zur Welt“.<sup>104</sup> Faktisch lebenserfahrend erfährt sich der Mensch nicht als weltloses „Ichobjekt“, sondern „in *dem*, *was* ich leiste, leide, was mir begegnet, in meinen Zuständen der Depression und Gehobenheit“, d. h. als „Selbstwelt“, und „Umwelt“ in eins.<sup>105</sup> Die Phänomenologie Husserls sei allerdings mit einem wissenschaftlichen „Präjudiz“ behaftet, indem sie methodologisch der philosophischen Bezugnahme auf Phänomene von vornherein „einen theoretischen Bezugssinn“ vorschreibe und dadurch „das *Vollzugs*mäßige“,<sup>106</sup> das heißt das existenzielle Geschehen, die Praxis, verdecke. So präjudiziere Husserls Phänomenologie auch gegen das, was Heidegger das „Kernphänomen“ von Philosophie und Religion bezeichnet: „das Historische“. Dadurch schließe sich Husserl an die „Platonische Auffassung“ der ganzen philosophischen Tradition an, für welche die Geschichte, auch die eigene, immer nur theoretisches Objekt gewesen sei und nie die eigentliche Dimension menschlichen Handelns.<sup>107</sup>

Auch Jonas' „Methodologische Einleitung. Zur Hermeneutik religiöser Phänomene“ spricht von einem „Grundpräjudiz“ der Wissenschaft der Religion gegenüber. Damit ist zwar nicht die weltfremde Theoretisierungstendenz der Wissenschaft, sondern fast gegenteilig ihr „Immanenz-Prinzip“, gerade ihre Welthaftigkeit gemeint, welche die für die Religion wesentliche Transzendenz ausschließt. Das anti-

---

<sup>98</sup>Heidegger(1995), S. 3–67. Ob Jonas diese Vorlesung kannte, ist nicht überliefert. Sein Freiburger Studium begann er erst im Sommersemester 1921 und besuchte Heideggers Vorlesung „Augustinus und der Neuplatonismus“, Jonas (2003), S. 82; s. Heidegger (1995), S. 160–299.

<sup>99</sup>Heidegger (1995), S. 4.

<sup>100</sup>Husserl (1911/2009).

<sup>101</sup>Heidegger(1995), S. 3.

<sup>102</sup>Ebd., S. 8.

<sup>103</sup>Ebd., S. 54.

<sup>104</sup>Ebd., S. 11.

<sup>105</sup>Ebd., S. 13.

<sup>106</sup>Ebd., S. 63.

<sup>107</sup>Ebd., S. 46–48.

religiöse wissenschaftliche Präjudiz nimmt für Jonas seine „radikalste Gestalt“ in der Phänomenologie (Husserls) an, nämlich „in der Forderung unbedingter *Ausweisung*“, die alle ihre Gegenstände eben als „Phänomene“ will.<sup>108</sup> Dem widerspricht der Hauptgegenstand der Religion, der „διὰ πίστεως [...], οὐ διὰ ἔδους“ (2. Kor. 5:7), also „nicht in der Anschaulichkeit“, sondern durch Glaube wahrgenommen wird (ebd.). Anders gesagt sind religiöse Phänomene, so schreibt Jonas, menschliche Erlebnisse, „Innenphänomene“, die eine transzendente, außerweltliche Herkunft beanspruchen. Sie erheben den „Herkunftsanspruch“, „von Gott“ zu sein.<sup>109</sup>

Was in Husserls Phänomenologie gegen diesen Herkunftsanspruch nun so radikal präjudiziert – und hier liegt die Pointe –, sei nicht bloß, dass sie wie alle Wissenschaft der Weltimmanenz strikt verpflichtet sei, sondern dass sie als „eidetisch“ alle Immanenz auf das reine Bewusstsein reduziere. In dieser Reduktion wird nicht nur die Transzendenz Gottes für die Welt, sondern ebenso auch die Transzendenz der Welt für das Bewusstsein, durch die phänomenologische ἐποχή „eingeklammert“. Für die Phänomenologie Husserls wird die Gottesfrage, die Grundfrage der Religion, nicht negativ beantwortet, sondern überhaupt nicht gestellt, weil sich für sie auch die Weltfrage nicht stellt. Damit Welt und Gott philosophische Fragen werden können, damit man die spätantike Gnosis als Thema für eine Promotion in Philosophie wählen kann, muss Husserls „eidetische“ in Heideggers „hermeneutische“ Phänomenologie übergehen. Die hermeneutische Phänomenologie betrachtet den Menschen nicht als weltfremdes transzendentes *ego*, sondern als „geschichtliche Bewegtheit“, als „In-der-Welt-sein“, bezüglich dessen die Philosophie nicht nur das Sehen, sondern das Verstehen als Grundlage des Tuns zur Aufgabe hat.<sup>110</sup>

Erst mit Jonas' Kritik an Husserl im Hintergrund wird verständlich, dass und wie Heidegger in *Gnosis und spätantiker Geist I* präsent ist. Im Buch, und auch in den meisten späteren Ausführungen zu Heidegger, bezieht sich Jonas ausschließlich auf den „frühen“ Heidegger, den Jonas, wie üblich, als „existentialistisch“ versteht.<sup>111</sup> Auch wenn diese Bezeichnung das Wesen von Heideggers Frühphilosophie trifft (was Heidegger selber bestritt<sup>112</sup>), schlagen seine späteren Schriften eine andere Richtung ein, was in der Heidegger-Rezeption als seine „Kehre“ bezeichnet wird<sup>113</sup> und hochrelevant ist, um den gegengeschichtlichen Aspekt von Jonas' Begriff der

<sup>108</sup> Jonas, „Methodologisch Einleitung. Zur Hermeneutik religiöser Phänomene“, S. 22. Hervorhebungen im Original.

<sup>109</sup> Ebd., S. 23.

<sup>110</sup> Ebd., S. 25.

<sup>111</sup> In Kontrast zum „späteren Heidegger, der gewiss kein ‚Existentialist‘ ist“. Jonas „Gnosis, Existenzialismus und Nihilismus“, S. 22.

<sup>112</sup> Siehe etwa seine Randbemerkung zum eigenen Exemplar von *Sein und Zeit*, wo er zu der Aussage, wonach die Frage der Existenz „auf die Auseinanderlegung dessen, was Existenz konstituiert“ zielt (S. 12), schreibt: „Also keine Existenzphilosophie“ (S. 440). Siehe auch Heidegger (1946).

<sup>113</sup> Siehe Heidegger (1962).

Gnosis zu bedenken. Eine der ersten Gestalten, die Heideggers Philosophie nach der Kehre annahm, und zwar ab den frühen 1930er Jahren, gerade als Jonas dabei war, den ersten Band von *Gnosis und spätantiker Geist* zu verfassen, ist die „Seinsgeschichte“. Was dies genau bedeutet, wird noch und gerade heute heftig diskutiert.<sup>114</sup> Für die Zwecke dieses Beitrags liegt das Wesentliche darin, dass die „Seinsgeschichte“ ein philosophisches oder denkerisches Projekt darstellt, das sich wesentlich geschichtsschreibend vollzieht.

Obwohl Jonas den Begriff der „Seinsgeschichte“ gekannt zu haben scheint,<sup>115</sup> reflektiert er nirgendwo über das Verhältnis zwischen Heideggers historisch-hermeneutischem Projekt und seinem eigenen Werk zur Gnosis. Eine durchaus enge Affinität ist jedoch sichtbar. Ohne hier auf die Einzelheiten von Heideggers Projekt einzugehen,<sup>116</sup> machen sowohl Heideggers Seinsgeschichte als auch Jonas' Gnosis-Geschichte den Versuch, die abendländische Geistesgeschichte neu zu erzählen, beide entfalten sich also in diesem Sinne gegengeschichtlich. Beide Narrative stellen eine humanistische Geistesgeschichte in Frage, welche die abendländische Moderne als Endprodukt eines linearen Fortschrittsgeschehens ansehen, das im alten Griechenland begann. Beide sind durch eine tiefe Kritik an den existenziell-ethischen Implikationen des theoretischen Primats griechischer Epistemologie motiviert, und beide Projekte versuchen dieser Epistemologie nicht nur eine theoretische, sondern eben eine historische Alternative, und zwar in der hellenischen Welt selbst entgegenzusetzen. Heidegger sucht die alternative griechische Epistemologie – was er Seinsverständnis nennt – in Dekonstruktionen von Aristoteles und Platon, dann in der Vorsokratik. Jonas fokussiert sich auf den Diskurs der „Gnosis“, einen griechischen Wissensbegriff, der allerdings eine nicht griechische, sondern östliche Lebensform übersetzt.

Diese Lebensform, diese „Daseinshaltung“, sowohl Wissen als auch Praxis, wird in *Gnosis und spätantiker Geist I* aus mythologischen Texten der Gnosis – wie Jonas sie aus der zeitgenössischen religionsgeschichtlichen Forschung übernimmt – herausgearbeitet. In der Einleitung teilt Jonas seine methodologische Entscheidung mit, Heideggers *Sein und Zeit* als „systematische Grundlage“ für die Interpretation der gnostischen Mythologien zu nehmen.<sup>117</sup> Es sind die Heidegger'schen Kategorien der existentialen Analyse des Daseins (die in *Sein und Zeit* sogenannten „Existentialien“), die Jonas für die Darstellung des gnostischen Daseins verwendet. Von Jonas selbst wird diese Verfahrensweise als rein technisch-methodologisch dargestellt: Heideggers „Existenzphilosophie“ habe einfach eine verwendbare Kategorientafel

<sup>114</sup>Im Kontext der Kontroverse um die „Schwarzen Hefte“, siehe z. B. Trawny (2014); Di Cesare (2015); hingegen Herrmann / Alfieri (2016).

<sup>115</sup>Jonas schreibt von „Seinsgeschichte“ (1934, S. 412) und von einem „seinsgeschichtlichen Prozess“ (Ebd. S. 187, Anm. 1).

<sup>116</sup>Für eine aktuelle Darstellung s. z. B. Keiling (2015); dazu Barash (2003), S. 189–252. Vgl. Lapidot (2020).

<sup>117</sup>Jonas (1934), S. x.

geliefert, mit der das menschliche Dasein begreifbar wird. Grundsätzlicher aber verdankt Jonas Heidegger überhaupt die Idee, dass menschliche Existenz in ihrer konkreten Geschichtlichkeit und Weltlichkeit als eine bestimmte philosophische Konstellation begriffen, verstanden und auch neuinterpretiert werden kann und muss. Erst mit der Konzeption des weltkonstituierenden menschlichen Bewusstseins nicht als transzendental, sondern als weltgeschichtliches Dasein, wird Jonas' philosophischer Beitrag zur historisch-philologischen Gnosis-Forschung möglich, nämlich die Rückführung der gesamten gnostischen Literatur auf eine fundamentale „Daseinshaltung“, und das bedeutet auf ein Grundethos: Entweltlichungstendenzen.

Bemerkenswert ist auch, dass existenzielle Geschichtlichkeit, das heißt die Betätigung ethisch-kritisches Denkens in Form der Geschichtsschreibung, in Jonas' Analysen als Grundmerkmal des gnostischen Prinzip selbst auftritt. Wie gesagt, erkennt Jonas in der spätantiken Gnosis das „Neue“. Die Gnosis beginnt eine neue Zeit – bringt die Antike zu Ende. Eigentlich bringt die Gnosis die Antike nicht zu Ende, sondern bringt sie erst hervor: die „Antike“, die alte Zeit, entstand als solche erst durch das Aufkommen der neuen Zeit, der Nachantike. Das gnostische „Neue“ bricht die griechische Kontinuität der Zeit. Der Bruch des zeitlichen Kontinuums, das Entstehen von Alt und Neu, ist eben das, was etwas wie „Geschichte“ generiert.

Es ist zu betonen, dass die Entstehung der Geschichte nicht nur ein Resultat des gnostischen Kommens ist, sondern dem Wesen der Gnosis selbst zugehören scheint. Nach Jonas' Beschreibung bedeutet die spätantike Gnosis, im Gegensatz zum antiken Geist der menschlichen Harmonie mit dem vorgegebenen Kosmos, mit der natürlichen, gesellschaftlichen, politischen und ethischen Ordnung der Welt, die fundamentale Fremdheit des Menschen gegenüber der ihm vorgegebenen Welt, „dieser“ Welt. Gnosis sei nicht, wie Harnack meinte, „Verweltlichung“, sondern Entweltlichung, Selbstentfremdung gegenüber der Welt, wie sie vorhanden zu existieren scheint. Die Distanzierung von der Weltgegenwart verlegt den Sinn menschlicher Existenz in die jenseits liegende Vergangenheit und Zukunft.

Was Jonas als den paradigmatischen gnostischen Text, als die „Programmformel der Gnosis“<sup>118</sup> betrachtet, nämlich eine Stelle bei Clemens von Alexandria über die Lehre des valentinianischen gnostischen Meisters Theodotus, die Jonas in all seinen Werken zu Gnosis zitiert, mag als eine Definition dessen gelten, was die ethisch-epistemische Bestimmung historischen Wissens ausmacht: „[Was uns frei macht], ist die Erkenntnis, wer wir waren, was wir wurden; wo wir waren und wohinein wir geworfen wurden; wohin wir eilen, woraus wir erlöst werden; was Geburt und was Wiedergeburt“ (Clemens Alex., *Exc. ex Theod.* 78, 2)<sup>119</sup>

<sup>118</sup>Ebd., S. 108.

<sup>119</sup>Zitiert in ebd. dreimal, S. 108, S. 206 und S. 261; siehe auch die Jerusalemer Vorlesung, S. 39; Jonas (1958), S. 45; „Gnosis, Existentialismus und Nihilismus“, S. 20.

Die Frage des genauen Verhältnisses zwischen Gnosis und Geschichtlichkeit soll hier offen bleiben.<sup>120</sup> In Jonas' Darstellung haben sie jedenfalls viel gemeinsam. Insofern, um zu der Hauptfrage der gegengeschichtlichen Bedeutung der gnostischen „Entweltlichungstendenz“ für Jonas zurückzukehren, zeigt sich die „Gnosis“ in Jonas' Frühwerk – in den Texten der 1920er Jahre, in *Gnosis und Spätantike I* von 1934 und in der früheren, unveröffentlichten Version des Husserl-Nachrufs von 1938 – als (die Quelle einer) ethisch-existenziellen Korrektur der theoretischen Orientierung der griechisch-humanistischen Wissenstradition. Diese Deutung kehrt sich in der veröffentlichten Version des Nachrufs um, in der das gnostische Erbe des Westens gerade als geistesgeschichtlicher Grund der ethisch-epistemischen Krise der Moderne auftritt.

Für diese Umkehrung gibt es allerdings eine Vorbereitung in *Gnosis und spätantiker Geist I* von 1934. Diese findet sich an einer der seltenen Stellen in diesem Buch, wo Jonas auf den konkreten Einfluss des gnostischen Prinzips innerhalb der abendländischen Geistesgeschichte hinweist, indem er explizit eine Gegenhistoriographie des Abendlands skizziert. Dieser Versuch spielt sich in einer langen, inhaltsreichen Anmerkung ab, die auch Aussagen zu den Rollen von Judentum und Christentum in der geheimen gnostischen Geschichte enthält. Indem die Gnosis Mensch und Gott entweltlicht, so erklärt Jonas in dieser Anmerkung, bewirkte sie (durch die historische Vermittlung des Christentums) „die Entgöttlichung der sichtbaren Gegenständlichkeit, ihre Nivellierung zu gleicherweise vorhandenen, bloß welthaften Dingen“, und habe damit „[f]ür den Geist späterer Zeiten [...] die grundsätzliche Möglichkeit einer rein »physikalischen« Naturbetrachtung und Kosmologie“ freigegeben.<sup>121</sup> Unschwer ist hier die Kritik der mathematisch-physikalistischen Tendenz der modernen, post-Cartesianischen Wissenschaft erkennbar, wie beide Philosophielehrer von Jonas, Heidegger und Husserl, sie formulierten, ohne allerdings für diese Tendenz eine außerhellenischen Quelle anzuführen.<sup>122</sup>

Die Gestalt der Gnosis, nicht als ethisches Wissen, sondern im Gegenteil als Problemfigur, als Prinzip des epistemologischen Bösen, kristallisiert sich weiter im veröffentlichten Husserl-Nachruf von 1938 heraus, um ihre bekannteste Formulierung dann in *Gnosticism and Modern Nihilism* von 1952 zu erhalten. Hier wird das gnostische Prinzip zum expliziten Schlüssel für die Deutung der ethisch-epistemischen Pathologie der Moderne. Der Physikalismus wird jetzt als nur eine Seite

---

<sup>120</sup>Es scheint wenigstens einen deutsch-jüdischen Denker zu geben, einen Zeitgenossen von Jonas, Franz Rosenzweig, für den Geschichte eine *Antwort* auf die Gnosis war – siehe Pollock (2014). Siehe auch Cahana (2014), der die Gnosis als „antitraditionalistisch“ charakterisiert.

<sup>121</sup>Jonas (1934), S. 176–177, Anm. 2. Jonas selber wird später noch einmal auf diese Anmerkung zurückkommen und sich darauf in einem historiographisch kritischen Punkt von *Organismus und Freiheit* beziehen, siehe *Organismus und Freiheit*, KGA I/1, S. 31.

<sup>122</sup>Vgl. Heidegger (1927/1967), S. 362; und Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften*, Teil II. „Die Ursprungserklärung des neuzeitlichen Gegensatzes zwischen physikalistischem Objektivismus und transzendentelem Subjektivismus“.

des Problems verstanden. Die andere Seite der modernen Gnosis sei „die Einsamkeit des Menschen im physischen Universum der neuzeitlichen Kosmologie“.<sup>123</sup> Das Pendant der modernen Naturwissenschaft ist eine moderne Philosophie, die grundsätzlich weltverneinend und damit „nihilistisch“ sei. Nicht nur Umwertung, wie bei der spätantiken Gnosis, sondern Entwertung aller Werte bewirkt die moderne Gnosis. Seine vollendetste Manifestation habe der moderne Nihilismus, so lautet Jonas' Kommentar, im Existentialismus erreicht, dessen „most profound and still most important manifesto“ Heideggers *Sein und Zeit* darstelle.<sup>124</sup>

Jonas' deutliche Stellungnahme gegen die Gnosis und Heidegger im Zweiten Weltkrieg und danach geht mit einer Distanzierung von der Geschichtlichkeit zugunsten des organischen Lebens einher, wie oben schon erwähnt. Bei der einen, berühmten Gelegenheit, wo sich Jonas auf das Spätwerk Heideggers bezieht, nämlich in seiner sehr kritischen Rede *Heidegger und die Theologie* von 1964, verwirft er im Namen der Freiheit des Denkens die „Geschickhaftigkeit des Denkens“ in Heideggers Lehre.<sup>125</sup> Gegengeschichte kehrt sich in Antigeschichte um.

## Schluss: Zweimal Gnosis?

Dieser Beitrag hat eine tiefe Ambivalenz in Jonas' Deutung des gnostischen Prinzips offengelegt. Ab den späten 1930er Jahren bildet die spätantike Gnosis für den aus Deutschland nach Palästina und dann nach Amerika exilierten Jonas eine historische Figur des ethischen Verfalls einer – ursprünglich griechischen – ethisch-epistemologischen Harmonie. Im Frühwerk zeigt sich allerdings, dass Jonas in der Gnosis ganz im Gegenteil eine Figur des Wissens suchte, welche eine ethisch-existenzielle Korrektur für die verdinglichende Tendenz der humanistisch-hellenistischen Wissenstradition von Platon bis Husserl bedeutet. Diese Ambivalenz lässt sich nicht dadurch erklären, dass Jonas seine Deutung der Gnosis einfach geändert hat, und zwar aus dem Grund, dass die frühe Konzeption 1963 wieder auftaucht, und noch in späteren Werken gnostische Motive eine durchaus ethisch-epistemologische, affirmative Rolle spielen, wie zum Beispiel im Mythos der Selbstentweltlichung Gottes.<sup>126</sup>

Die Ambivalenz gehört vielmehr, so lautet meine These, zu Jonas' Begriff der Gnosis selbst. Über die konkret werkgeschichtliche Sichtbarwerdung dieser ethisch-

<sup>123</sup> Jonas, „Gnosis, Existentialismus und Nihilismus“, S. 7.

<sup>124</sup> Jonas, „Gnosticism, Existentialism, Nihilism“, S. 335. Diese Wörter kommen in der deutschen Version nicht vor.

<sup>125</sup> Jonas, „Heidegger und die Theologie“, S. 232. Vgl. Jonas, „Wandel und Bestand. Vom Grunde der Verstehbarkeit des Geschichtlichen“: „nichts rechtfertigt den Aberglauben, dass der Mensch, um Mensch zu sein, Geschichte haben muss. Fest steht nur, dass er sie gehabt haben muss, sollte er je dazu kommen, ihrer entraten zu können.“ (S. 321).

<sup>126</sup> Jonas (1987). Für eine weitere Diskussion von gnostischen Motiven in Jonas' Spätwerk siehe Cahana (2018), S. 158–180.

epistemischen Zweideutigkeit der Gnosis für Jonas hinaus liegt ihre konzeptuelle Möglichkeit und Nachvollziehbarkeit darin, dass er zwei unterschiedliche, ja einander widersprechende geistesgeschichtliche Konstellationen identifiziert. Um es einfach zu sagen, die Gnosis, als Erkenntnis von Gut und Böse, entzweit sich selbst in eine gute und eine böse Gnosis. Die in diesem Beitrag diskutierten Texte nennen schon diese Entzweiung, und zwar mit der Unterscheidung zwischen dem allgemeinen „gnostischen Prinzip“ und den spezifischen Traditionen, denen religionsgeschichtlich die Bezeichnung „Gnostizismus“ zukam. Eine genauere Lektüre von *Gnosis und spätantiker Geist Teil II* wird zeigen, dass der Gnostizismus für Jonas ursprünglich nicht das Paradigma des gnostischen Prinzips darstellte, wie in Teil I, sondern ganz im Gegenteil seine Perversion, nämlich die Umkehrung der Gnosis von Gut zu Böse, und zwar durch den Verfall in der Theorie.

## Literatur

Barash, Jeffrey Andrew: Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning. New York 2003.

Benjamin, Walter: Über den Begriff der Geschichte (1940). In: Walter Benjamin Gesammelte Schriften, vol. I.2. Hg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser. Frankfurt a. M. 1991 (1974), S. 691–707.

Böhler, Dietrich / Brune, Jens Peter (Hg.): Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas. Würzburg 1994.

Böhler, Dietrich: Einführung in die Kritische Gesamtausgabe. In: Kritische Gesamtaufgabe der Werke von Hans Jonas, Band I/1. Hg. von Horst Gronke. Freiburg / Berlin / Wien 2010, S. xvii–lxiv.

Bongardt, Michael / Lenzig, Udo / Müller, Wolfgang Erich: Einleitender Kommentar. I. Hans Jonas und die Religion. In: Kritische Gesamtaufgabe der Werke von Hans Jonas, Band III/1. Hg. von Michael Bongardt, Udo Lenzig, Wolfgang Erich Müller. Freiburg / Berlin / Wien 2014, S. xv–xxvii.

Bongardt, Michael: God in the World of Man. Hans Jonas' Philosophy of Religion. In: J. Gordon, H. Burckhart (Hg.): Global Ethics and Moral Responsibility. Hans Jonas and his Critics. Farnham, Surrey, 2014

Bousset, Wilhelm: Hauptprobleme der Gnosis. Göttingen 1907.

Brumlik, Micha: Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen. Frankfurt a. M. 1992.

Brumlik, Micha: Ressentiment – Über einige Motive in Hans Jonas' frühem Gnosisbuch. In: C. Wiese / E. Jacobson (Hg.): Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas. Berlin 2003, S. 127–144.

Cahana, Jonathan: A Gnostic Critic of Modernity: Hans Jonas from Existentialism to Science. In: *Journal of the American Academy of Religion* 86,1 (2018), S. 158–180.

Cahana, Jonathan: None of Them Knew Me or My Brothers: Gnostic Antitraditionalism and Gnosticism as a Cultural Phenomenon. In: *The Journal of Religion* 94,1 (2014), S. 49–73.

Culianu, Ioan: From Gnosticism to the Dangers of Technology. An Interview with Hans Jonas. In: *Archaeus. Etudes d'Histoire des Religions* IV,1–2 (2000), S. 49–67.

Di Cesare, Donatella: *Heidegger, die Juden, die Shoah*. Frankfurt a. M. 2015.

Funkenstein, Amos: History, Counterhistory, and Narrative. In: Saul Friedländer (Hg.): *Probing the Limits of Representation: Nazism and the "Final Solution"*. Cambridge, MA, 1992.

Gruppe, Otto: *Die griechischen Culte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen*. Leipzig 1887.

Harnack, Adolf von: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 1. Band. Freiburg i. B. 1888

Heidegger, Martin: Brief über den Humanismus (1946). (GA 9), S. 313–365.

Heidegger, Martin: Ein Vorwort. Brief an Pater William J. Richardson (1962). (GA 11), S. 143–152.

Heidegger, Martin: *Phänomenologie des Religiösen Lebens*. Hg. von Matthias Jung, Thomas Regehly. Frankfurt a. M. 1995 (GA 60).

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit* (GA 2). Frankfurt a. M. 1977.

Herrmann, F.-W. von / Alfieri, F.: *Martin Heidegger. La Verità sui Quaderni neri*. Brescia 2016.

Herskowitz, Daniel M.: The Husserl-Heidegger Relationship in the Jewish Imagination. In: *Jewish Quarterly Review* 110.3 (2020), S. 491–522.

Hösle, Vittorio: Hans Jonas' Position in the History of German Philosophy. In: Hava Tirosh-Samuelson u. Christian Wiese (Hg.): *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*. Leiden / Boston 2010, S. 19–38

Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (1936). Hg. von Walter Biemel. Den Haag 1976 (Husserliana Band VI).

Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, 1. Halbband: Text der 1.–3. Auflage – Nachdruck. Hg. von Karl Schuhmann. Den Haag 1977 (Husserliana Band III), § 1.

Husserl, Edmund: *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911). Hg. von Eduard Marach. Hamburg 2009.



Husserl, Edmund: Philosophie als strenge Wissenschaft. Hg. von Eduard Marbach. Hamburg 2009. Ursprünglich veröffentlicht in der Zeitschrift *Logos* 1 (1911), S. 289–341.

Jakob, Eric: Martin Heidegger und Hans Jonas. Die Metaphysik der Subjektivität und die Krise der technologischen Zivilisation. Tübingen / Basel 1996

Jaspert, B. (Hg.): Sachgemäße Exegese. Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns neutestamentlichen Seminaren 1921–1951. Marburg 1996.

Jonas, Hans: Der Begriff der Gnosis, Marburg, Univ., Diss., 1928. Teildruck, Göttingen: Hubert 1930. Jonas-Archiv in Konstanz.

Jonas, Hans: Der Begriff der Gnosis. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde einer Hohen Philosophischen Fakultät der Philipps-Universität Marburg / L. HJ-13-30-1 1928.

Jonas, Hans: Der Gottesbegriff nach Auschwitz: eine jüdische Stimme. Frankfurt a. M. 1987.

Jonas, Hans: Edmund Husserl [Erste Fassung]. In: Kritische Gesamtaufgabe der Werke von Hans Jonas, Band III/2. Hg. von Sebastian Lalla, Florian Preußger, Dietrich Böhler. Freiburg / Berlin / Wien 2013, S. 301–310.

Jonas, Hans: Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander. Vorwort von Rachel Salamander, Geleitwort von Lore Jonas, Hg. und mit einem Nachwort versehen von Christian Wiese. Frankfurt a. M. 2003.

Jonas, Hans: Gnosis und spätantiker Geist. Die mythologische Gnosis. Göttingen 1934.

Jonas, Hans: Gnosis und spätantiker Geist. Von der Mythologie zur mystischen Philosophie. Göttingen 1954.

Jonas, Hans: Gnosis, Existentialismus und Nihilismus. In: Zwischen Nichts und Ewigkeit. 3 Aufsätze zur Lehre vom Menschen. Göttingen 1963, S. 5–25; zuerst veröffentlicht als: Gnosticism and Modern Nihilism. In: *Social Research* 19 (1952), S. 430–452.

Jonas, Hans: Heidegger und die Theologie. In: Kritische Gesamtaufgabe der Werke von Hans Jonas, Band III / 2. Hg. von Sebastian Lalla, Florian Preußger, Dietrich Böhler. Freiburg / Berlin / Wien 2013, S. 225–258. Der ursprünglich auf Englisch gehaltene Vortrag (veröffentlicht in: *Review of Metaphysics* 18 [1964], No. 2, S. 207–233) wurde auf Deutsch publiziert in: *Evangelische Theologie* 24 (1964), S. 621–642.

Jonas, Hans: Herausforderungen und Profile. Jüdisch-deutscher Geist in der Zeit – gegen die Zeit. In: Kritische Gesamtaufgabe der Werke von Hans Jonas, Band III/2. Hg. von Sebastian Lalla, Florian Preußger, Dietrich Böhler Freiburg i. Br. / Berlin / Wien 2013, S. 3–160.

Jonas, Hans: Husserl und die ontologische Frage (1938) In: Kritische Gesamtaufgabe der Werke von Hans Jonas, Band III/2. Hg. von Sebastian Lalla, Florian Preußger, Dietrich Böhler. Freiburg / Berlin / Wien 2013, S. 183–196.

Jonas, Hans: Husserl und Heidegger (1963). In: Kritische Gesamtaufgabe der Werke von Hans Jonas, Band III/2. Hg. von Sebastian Lalla, Florian Preußger, Dietrich Böhler. Freiburg / Berlin / Wien 2013, S. 205–224.

Jonas, Hans: *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*. Englewood Cliffs, NJ, 1974.

Jonas, Hans: *Preface to the Third Edition of The Gnostic Religion*. Boston, MA, 1991.

Jonas, Hans: *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Boston, MA, 1958.

Keiling, Tobias: *Seinsgeschichte und phänomenologischer Realismus. Eine Interpretation und Kritik der Spätphilosophie Heideggers*. Tübingen 2015.

Lapidot, Elad: *Gnosis und spätantiker Geist. Teil II: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*. In: Michael Bongardt, Holger Burckhart, John-Stewart Gordon und Jürgen Nielsen-Sikora (Hg.): *Hans Jonas-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Heidelberg 2021, S. 88–95.

Lapidot, Elad: *Heidegger's Tshuva?* In: *Heidegger Studien* Vol. 32 (2016), S. 33–52.

Lapidot, Elad: *Is Technology Jewish? A Conversation with Heidegger*. In: *Journal of Jewish Thought & Philosophy* 28 (2020), S. 90–125.

Lazier, Benjamin: *God Interrupted. Heresy and the European Imagination Between the World Wars*. Princeton, NJ / Oxford 2008.

Lenzig, Udo: *Das Wagnis der Freiheit: der Freiheitsbegriff im philosophischen Werk von Hans Jonas aus theologischer Perspektive*. Stuttgart 2006.

Moore, Ian Alexander: *Husserl and Heidegger*. In: Michael Bongardt, Holger Burckhart, John-Stewart Gordon und Jürgen Nielsen-Sikora (Hg.): *Hans Jonas-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart 2021, S. 172–175.

Nielsen-Sikora, Jürgen: *Hans Jonas. Für Freiheit und Verantwortung*. Darmstadt 2017.

Overbeck, Franz: *Studien zur Geschichte der alten Kirche*. Darmstadt 1875.

Pollock, Benjamin: *Franz Rosenzweig's Conversions: World Denial and World Redemption*. Bloomington, IN, 2014.

Rudolf, Kurt: *Hans Jonas und die Gnosisforschung aus heutiger Sicht*. In: Christian Wiese und Eric Jacobson (Hg.): *Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*. Berlin / Wien 2003, S. 93–107.

Trawny, Peter: *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*. Frankfurt a. M. 2014.

Wollin, Richard: *Heidegger's Children*. Princeton, NJ, 2001.



## Teil IV.

### Heidegger und „die Fremden“



# „Fühlt ihr nicht den tief heidnischen Charakter von Heideggers Denken?“

## Stationen eines schwierigen Verhältnisses

*Michael Bongardt*

Hans Jonas, 1903 in Mönchengladbach geboren, hat einige Zeit gebraucht, um seinen akademischen Platz als Student und junger Forscher zu finden. Nach dem Abitur begann er ein Studium der Philosophie und Kunstgeschichte in Freiburg, begegnete dort unter anderem Edmund Husserl und Martin Heidegger. Doch schon nach einem Semester wechselte er nach Berlin, wo er sich neben den genannten Fächern auch der Theologie des Alten Testaments und der Wissenschaft des Judentums widmete. Eine im März 1923 begonnene landwirtschaftliche Ausbildung führte den jungen Zionisten nicht, wie geplant, nach Palästina, sondern im Herbst 1923 zurück nach Freiburg. Denn, so erinnert er sich später, „mir wurde [...] klar, [...] daß ich doch mit meinem Kopf etwas mehr leisten könnte als mit den Gliedern“.<sup>1</sup> Nur ein Jahr später folgte der nächste Wechsel: Jonas schreibt sich an der Universität Marburg ein. Dort hatte ein Semester früher Heidegger, bis dahin Assistent Husserls, seine erste Professur angetreten. Weil Jonas ihn in Freiburg als Philosophen kennengelernt hatte, dem es „ums Ganze ging“,<sup>2</sup> dessen Denken „ungeheuer wichtig war, auch wenn ich es nicht verstand“,<sup>3</sup> wurde Jonas „bald klar, daß auch ich jetzt die Hochschule wechseln musste“.<sup>4</sup> Zwar war ihm „die Heidegger-Kultgemeinde unter den Philosophiestudenten [...] schwer erträglich“;<sup>5</sup> doch Heideggers Neuinterpretationen der Philosophiegeschichte sowie dessen in den Marburger Jahren entstehendes erstes Hauptwerk, *Sein und Zeit*,<sup>6</sup> sollten Jonas’ eigenes Denken stark prägen. In Marburg lernt Jonas auch Rudolf Bultmann kennen, den protestantischen Theologen, der ihm zum zweiten wichtigen Lehrer und später zum lebenslangen Freund wurde.<sup>7</sup>

---

<sup>1</sup>Jonas (*Erinnerungen*), S. 107.

<sup>2</sup>Ebd., S. 82.

<sup>3</sup>Ebd., S. 83.

<sup>4</sup>Ebd., S. 108.

<sup>5</sup>Ebd.

<sup>6</sup>Heidegger (1927).

<sup>7</sup>Vgl. dazu Jonas’ eindrucksvollen, 1976 gehaltenen Nachruf auf seinen hoch geschätzten Lehrer, Kollegen und Freund: Jonas (*Kampf*). Dazu: Bongardt (2021a): S. 180–182. Zum Verhältnis von Bultmann und Jonas vgl. Großmann (2021).

## Marburg: Philosophie und Religion

Bultmann war als Theologe stark an der Philosophie interessiert. Denn sie schien ihm unverzichtbar, um die Sache der Theologie und des Glaubens in einer zunehmend säkular und naturwissenschaftlich geprägten Gesellschaft zu vertreten. Sie ermögliche es der Theologie, ihre Rationalität unter Beweis zu stellen. Jonas seinerseits sprach von „seinem ursprünglichen, mit dem philosophischen einhergehenden Anliegen[s] am Reiche der Religion“. <sup>8</sup> Er sah die zeitgenössische Philosophie in der Gefahr, durch die Abwehr von Religion und Theologie wesentliche Möglichkeiten des menschlichen Geistes und der von ihm zu bedenkenden Wirklichkeit auszublenken, und wollte ihr entgegenwirken. <sup>9</sup> Gemeinsam sahen Jonas und Bultmann in Heideggers Philosophie eine Form des Denkens, mit der sie ihre Ziele erreichen konnten.

In diesem „Dreieck“ der Personen und ihrer Interessen entsteht die Idee eines neuen methodischen Zugangs zu Texten der religiösen Tradition, die in einem weiten Sinne des Wortes „Mythen“ genannt werden. Darunter werden nicht nur die gemeinhin als Mythen bezeichneten Erzählungen verstanden, die in der Religionsgeschichte so vielfältig von den Heldentaten der Götter und Menschen berichten. Unter den Begriff fallen für Jonas und Bultmann auch andere religiöse Texte, z. B. kirchliche Dogmen und Lehrsätze. Die von Jonas erstmals <sup>10</sup> „Entmythologisierung“ <sup>11</sup> genannte Methode soll ein Weg sein, in neuer Weise den Bedeutungsgehalt, den Sinn der Mythen zu erschließen. Der Methode liegt die These zugrunde, dass diese Texte auf existentielle Grunderfahrungen von Menschen, auf eine nicht selten als konfliktreich erlebte Gespaltenheit zwischen dem Menschen und seiner Umwelt oder auch im Menschen selbst zurückgehen. Diese Konflikte suchen die Mythen zu beschreiben, zu deuten und nach Möglichkeit zu lösen. In dieser Leistung der Mythen liegt ihre Stärke und ihre Schwäche zugleich: Sie können Menschen in deren konflikthaften Erfahrungen Orientierung und Hilfestellung sein. Doch wenn und weil sie Konflikte auf einer erzählerisch-begrifflichen, d. h. objektivierenden Ebene zu lösen versuchen, kommen sie fast zwangsläufig zu Festlegungen, die der Dynamik und Dialektik der zugrundeliegenden Erfahrungen nicht mehr gerecht werden. Mythen erstarren deshalb früher oder später. Dann können Menschen ihre Erfahrungen nicht mehr mit Hilfe der Mythen deuten bzw. in den Mythen ihre Erfahrungen nicht mehr wiedererkennen.

---

<sup>8</sup> Jonas (*Kampf*), S. 377.

<sup>9</sup> Vgl. Jonas (*Materie*), S. 260–264, S. 280–282.

<sup>10</sup> Auf dieses Verdienst von Jonas macht James M. Robinson in seinem Vorwort zur 2. Auflage des Augustinus-Buchs von Jonas aufmerksam: Robinson (1965), S. 67f. Der Text von Robinson enthält wichtige Hinweise zu zeitgenössischen Diskussion über Mythos und Entmythologisierung.

<sup>11</sup> Zur Entmythologisierung vgl. insbesondere Jonas (*Struktur*), S. 150–164; ders.: (*Kampf*), S. 380–389; Bultmann (1965c), S. 128–137; ders. (1965b). Zu dieser hermeneutischen Methode vgl. die grundlegende Kritik bei Ernst Käsemann (1964); Michael Bongardt (2021b).

## Entmythologisierung

Aus diesem funktionalen Grundverständnis der Mythen ergibt sich nahezu zwangsläufig die Aufgabe der heutigen Interpreten alter Mythen: Es gilt, diese alten Texte zu „entmythologisieren“, d. h. sie auf jene existentiellen Grunderfahrungen zurückzuführen, aus denen sie entstanden sind. Auf diese Weise lässt sich – in (religions-)geschichtlicher Absicht – aus den Mythen vergangener Zeiten auf die Erfahrungen der damals lebenden Menschen schließen; oder – in aktualisierenden Absicht – zeigen, dass die in den Mythen verarbeiteten Erfahrungen denen der gegenwärtig Lebenden so fremd nicht sind, wie es der erste Blick vermuten lässt. Jonas geht es in seiner Arbeit zunächst eher um die erstgenannte Perspektive, wenn er sich intensiv mit der antiken Gnosis beschäftigt. Mit einer Studie über diese spezifische Form antiken religiösen Denkens wurde er bei Heidegger promoviert.<sup>12</sup> Bultmann, durchaus auch an der Gnosis interessiert, nutzt die Entmythologisierung, um neutestamentliche Texte seinen Zeitgenossen zugänglich zu machen, indem er hinter ihrer mythischen Form Glaubenshaltungen und -inhalte freilegt. Damit wurde er zu einem der einflussreichsten Exegeten der 1950er und 1960er Jahre.<sup>13</sup>

Um die Erfahrungshaltigkeit der Mythen aufdecken zu können, bedarf es einer Grundbestimmung menschlicher Existenz, ihrer Erfahrungsmöglichkeiten, ihrer unausweichlichen Spannungen, Konflikte, Herausforderungen. Denn um finden zu können, benötigt man zumindest ein vorläufiges Wissen, wonach man sucht. Deshalb aber konnten Heideggers Analysen des menschlichen Daseins für Bultmann wie Jonas als ideale Grundlage für ihre entmythologisierende Interpretation religiöser Texte erscheinen. Wurden doch hier Angst und Sorge, die Frage nach dem Woher und Wohin des Daseins, Zeitlichkeit und Leiblichkeit, Individualität und Sozialität phänomenologisch beschrieben und ontologisch reflektiert.<sup>14</sup>

Diese bisher eher abstrakt beschriebene Arbeit sei an zwei Beispielen anschaulich gemacht: In Bultmanns Augen waren die biblischen Berichte, dass Jesus von den Toten auferweckt worden sei, für moderne Menschen ein besonders großes Hindernis, den christlichen Glauben für glaubwürdig zu halten. Mit der von Karl Barth übernommenen Formel, Christus sei „ins Kerygma auferstanden“, <sup>15</sup> suchte er dieses Hindernis auszuräumen. Die Berichte vom leeren Grab und den Erscheinungen des Auferstandenen las er als mythische Erklärung der von den Aposteln gemachten Erfahrung, dass Jesus in ihren eigenen Predigten, d. h. dem Kerygma, und Handlungen lebendig sei.<sup>16</sup> Nur kurz nach Abschluss seiner Dissertation veröffent-

---

<sup>12</sup>Jonas (*Begriff*).

<sup>13</sup>Zur bleibenden Bedeutung des Themas in der Theologie vgl. Schmithals (1995).

<sup>14</sup>Vgl. Jonas (*Theologie*), S. 257; Jonas (*Kampf*), S. 386.

<sup>15</sup>Bultmann (1978), S. 27.

<sup>16</sup>Zum Überblick über die damalige Diskussionslage zum Thema vgl. Kessler (1995), S. 161–208.



licht Jonas ein Buch über Augustinus, der den Begriff der Erbsünde in die christliche Theologie eingeführt hat. Die Vorstellung, dass die Sünde Adams im Paradies über Vererbung an all seine Nachkommen, also die gesamte Menschheit weitergegeben und damit deren Freiheit zerstört wird, interpretiert Jonas als Mythos. In diesem Mythos werde die von Paulus so präzise geschilderte Frage zu beantworten versucht, warum der Mensch sich auf merkwürdige Weise frei und zugleich unfrei erlebe (Vgl. Römerbrief 7,10).<sup>17</sup> Diese alltäglich erlebbare Dialektik überführe Augustinus in eine zeitliche, kausale Abfolge und hebe sie damit auf. Was als ebenso lebendige wie belastende Dynamik erlebt wird, erstarrt im Mythos von der Erbsünde, in der Vorstellung, dass jeder Mensch aufgrund ererbter Schuld unfrei ist. Es komme darauf an, diese Erstarrung entmythologisierend aufzulösen und den für menschliches Selbstverständnis prägenden inneren Widerspruch aufzudecken zwischen Wille und Handeln, zwischen Freiheit und Unfreiheit. So werde wieder erkennbar, dass „das Dasein der lebendig einheitliche *Vollzug* des Unvereinbaren“<sup>18</sup> sei.

Unverkennbar herrschte im Marburg der 1920er und ersten 1930er Jahre eine anregende philosophische und theologische Atmosphäre, ein produktives und innovatives Denken. Es war von Heidegger und Bultmann, ihren zahlreichen Schülerinnen und Schülern geprägt, zu denen neben Jonas auch die herausragende Hannah Arendt gehörte. Hier entstanden die Dissertation und das Augustinusbuch von Jonas, hier arbeitete er am ersten Band seines umfangreichen Werks *Gnosis und spätantiker Geist*<sup>19</sup>. Für Jonas endete diese Zeit jäh, als er im September 1933 aus dem von den Nationalsozialisten beherrschten Deutschland nach London floh. Dabei tat er „einen heimlichen Schwur, ein Gelöbnis: Nie wiederzukehren, es sei denn als Soldat einer erobernden Armee“.<sup>20</sup>

## Abwendung

31 Jahre später, Jonas war seit einigen Jahren Professor an der New School for Social Research in New York, hielt er auf einem Theologenkongress an der Drew

---

<sup>17</sup>Der Augustinus-Interpretation liegt eine Analyse der genannten Stelle aus dem Römerbrief vor. Jonas hat sie in einem Brief an Bultmann im Jahr 1929 ausführlich skizziert. Erst 1964 arbeitete er sie als *Philosophische Meditation über Paulus, Römerbrief, Kap. 7* aus und fügte sie ein Jahr später als *Anhang III* der zweiten Auflage seines Augustinusbuchs bei. Beide Texte sind in der KGA zugänglich: Jonas (*Brief*); ders. (*Meditation*). Diese Auslegung des Römerbriefs ist deshalb bedeutsam, weil Jonas in ihr die dialektische Widersprüchlichkeit menschlicher Freiheit beschrieben sieht, die später von Augustinus mythologisch fixiert wird.

<sup>18</sup>Jonas (*Struktur*), S. 153. Der kurze Text von Jonas *Über die hermeneutische Struktur des Dogmas* enthält in den Bemerkungen über die Erbsünde nicht nur eine sehr knappe Darstellung seiner Kritik der Erbsündenlehre von Augustinus (ebd., S. 155–159), sondern damit auch ein Meisterstück entmythologisierender Interpretation.

<sup>19</sup>Jonas (*Gnosis I*). Künftig als Band IV/1 der KGA zugänglich.

<sup>20</sup>Jonas (*Erinnerungen*), S. 132.

University einen Vortrag. Der Kongress fragte nach der Bedeutung von Heideggers Philosophie für die christliche Theologie, die Heideggers Denken in dieser Zeit breit rezipierte. Eigentlich hätte Heidegger selbst dort einen Vortrag halten sollen. Als dieser krankheitsbedingt absagte, schien es naheliegend, seinen ohnehin in den USA lebenden Schüler zu fragen. Doch Jonas' Rede wurde nicht zur freundlichen Empfehlung, sich als Theologe der Philosophie Heideggers zu bedienen. Er nutzte sie ganz im Gegenteil zu einer radikalen Abrechnung mit seinem Lehrer.<sup>21</sup> Sie mündete in der geradezu apokalyptischen Warnung, die Annäherung an Heidegger, an „die enormste Hybris in aller Geschichte des Denkens“,<sup>22</sup> mache eine biblisch gegründete Theologie unmöglich. Jonas beschwor geradezu die anwesenden Theologen, nicht zu tun, was er, wenn auch nicht als Theologe, so doch als Religionsphilosoph, 40 Jahre vorher selbst getan hatte, als er von Freiburg nach Marburg zog.

Was zwischen Jonas' Emigration und der Rede von 1964 geschehen war, ließ sich, wie alles, was je geschah, nicht rückgängig machen;<sup>23</sup> es musste auch das Verhältnis zwischen Jonas und seinem Marburger Lehrer grundlegend verändern. Denn ihre Lebenswege in diesen Jahrzehnten waren denkbar gegensätzlich.

Auf Jonas' Flucht nach London folgte die Emigration nach Palästina, in ein Land und eine soziale Situation, in der Jonas nie heimisch wurde. Jonas sah sich in der Pflicht, in der britischen Armee gegen Hitler-Deutschland als Soldat zu kämpfen.<sup>24</sup> Erst als er, tatsächlich „als Soldat einer erobernden Armee“, nach Kriegsende wieder nach Deutschland kam, erfuhr er von der Ermordung seiner Mutter in Auschwitz, der Enteignung des Familienbesitzes. Für Jonas war damit klar: Er würde nie wieder dauerhaft in Deutschland leben und wohnen wollen. Doch es waren lange mühsame Jahre der Suche nach einer akademischen Heimat, bis er diese 1955 an der schon erwähnten New School in New York fand, an der viele Immigranten forschten und lehrten. Im Nachkriegsdeutschland war Jonas nur recht wenigen bekannt, die sich gleichwohl mehrfach und stets vergeblich bemühten, ihn an eine deutsche Universität zurückzuholen. Zu einem in Deutschland der breiten Öffentlichkeit bekannten Philosophen sollte er erst 15 Jahre nach der erwähnten Rede werden – mit Erscheinen seines epochalen Alterswerks: *Das Prinzip Verantwortung*.<sup>25</sup>

Im Gegensatz dazu Heidegger, der den Nationalsozialismus begeistert begrüßte. Als Nachfolger seines Lehrers Husserl zurück in Freiburg, wurde er schnell – allerdings nur für kurze Zeit – zum Rektor dieser Universität. Er wollte sie zur nationalsozialistischen Musterhochschule machen, denn er hörte in Hitler das Schicksal

<sup>21</sup>Vgl. die geradezu spitzbübische Schilderung in Jonas (*Erinnerungen*), S. 304.

<sup>22</sup>Vgl. Jonas (*Theologie*), S. 252.

<sup>23</sup>Vgl. zu diesen für Jonas so schweren Jahren Nielsen-Sikora (2021), S. 3–16. Ausführlicher in den entsprechenden Kapiteln von ders. (2017).

<sup>24</sup>Vgl. Jonas (*Teilnahme*). Dazu: Schenkenberger (2021).

<sup>25</sup>Jonas (*Prinzip*).

sprechen. Dazu passend verstieß er Husserl und reagierte mit keinem öffentlichen Wort auf dessen Tod im Jahr 1938. Zwar erhielt Heidegger wegen seiner engen Verbindung zum Nationalsozialismus ein bis zu seiner Emeritierung im Jahr 1951 gültiges Lehrverbot. Dies verhinderte aber nicht, dass sein Denken nicht nur in Deutschland höchst einflussreich für die Philosophie blieb. Trotz aller, lange Zeit nur verhaltenen Kritik an seinem Verhalten zum Nationalsozialismus und trotz seines späteren, von keinerlei Reue oder Distanzierung gezeichneten Umgangs mit seiner eigenen Geschichte, erfuhr er bis zu seinem Tod zahlreiche Ehrungen.

Dass für Jonas Heideggers Verhalten eine bittere menschliche Enttäuschung war, ein nicht zu verzeihendes Verbrechen, ist leicht nachvollziehbar. Doch Jonas sah in Heideggers Verhalten nicht nur ein persönliches Versagen, sondern auch eine „Tragoedie der Philosophie“.<sup>26</sup> Denn je intensiver er sich mit dem Geschehenen auseinandersetzte, desto deutlicher sah er eine Verbindung zwischen dem von Heidegger entworfenen philosophischen Denken und dessen persönlicher Verbindung mit dem Nationalsozialismus. Diese Verknüpfung deckte er in drei implizit aufeinander bezogenen Texten auf, deren Abschluss die Rede vor dem Theologenkongress bildete. Um diesen in seiner Tragweite zu verstehen, ist zunächst ein genauerer Blick auf *Gnosis, Existentialismus und Nihilismus* wie auf *Husserl und Heidegger* notwendig.

## Kritik I: Nihilismus

*Gnosis, Existentialismus und Nihilismus*, der früheste der drei hier interessierenden Texte, erschien erstmals 1952.<sup>27</sup> Jonas kehrt hier seinen forschenden und interpretierenden Zugang zur Gnosis in bemerkenswerter Weise um. In seinen Gnosis-Forschungen blickte er mit Hilfe von Heideggers Verständnis menschlicher Existenz auf die Texte der antiken Gnosis. Hier nun schaut er von der Gnosis aus auf Heidegger und macht die überraschende Entdeckung, dass beide so gut wie „Schloß und Schlüssel“,<sup>28</sup> die sich in ihrer Funktion sogar abwechseln können, zueinander passen.

Der Begriff „Gnosis“ bezeichnet keine konkrete Religion.<sup>29</sup> Er ist eher eine in den ersten Jahrhunderten u. Z. im Nahen und Mittleren Osten entstandene Grundform, in der sich Menschen das Verhältnis von Gott, Welt und Mensch vorstellten. Diese Vorstellungen konnten in selbstständigen religiösen Gruppierungen mit eigenen Dogmen, Riten und Lebensweisen Gestalt gewinnen. Sie wurden aber auch

---

<sup>26</sup> Jonas (*Theologie*), S. 224.

<sup>27</sup> Jonas (*Nihilismus*). Schon die mehrfache Überarbeitung und vielfache Veröffentlichung dieses Textes lassen die Bedeutung erkennen, die Jonas ihm beimaß. Zur Publikationsgeschichte vgl. Frogneux (2021); zum Inhalt Fossa (2021).

<sup>28</sup> Jonas (*Nihilismus*), S. 6.

<sup>29</sup> Vgl. die Einführung bei Marksches (2001), S. 9–25 (ebd., S. 26–28, eine kritische Auseinandersetzung mit Jonas). Zur Gnosis-Forschung seiner Zeit vgl. Jonas (*Gnosis I*), S. 1–91.

von anderen Religionen, etwa dem Christentum rezipiert und beeinflusst. So gibt es zahlreiche als „gnostisch“ charakterisierte Mythen, in denen Jesus resp. Christus eine zentrale Rolle spielt; umgekehrt gibt es von der Gnosis beeinflusste christliche Theologien. Zentrales Merkmal gnostischen Denkens ist die radikale, dualistische Gegenüberstellung von Gott und Welt. Gott ist das absolut transzendente Gute, das Licht; die Welt ist die Gottferne, das Böse, die Dunkelheit. Sie wurde nach gnostischen Vorstellungen nicht von Gott, sondern von einem von Gott abgefallenen Engel geschaffen. Sie hat durchaus eine von ihrem Schöpfer gegebene Ordnung – doch auch diese Ordnung ist böse. Die Menschen gehören mit Leib und Seele zur Welt. Allein in ihrem Geist existieren Funken des göttlichen Lichts. Deshalb sind die Menschen berufen, aus dieser Welt gerettet zu werden – kraft der Erkenntnis (griechisch: Gnosis) des wahren Gottes, die ihnen, manchen Mythen zufolge, durch einen Boten oder Mittler geschenkt wird.<sup>30</sup>

Dieser radikale Dualismus kennt die Unterscheidung von Gut und Böse, benennt für das menschliche Leben das Ziel der erlösenden Erkenntnis. Deshalb muss es zunächst überraschen, dass Jonas von einem „gnostische[n] Nihilismus“, <sup>31</sup> einer „nihilistischen Konzeption“<sup>32</sup> spricht. Mit diesem Begriff meint er zunächst die Leugnung Gottes durch die Gottferne und feindliche Welt. Für sie ist Gott das Nichts. Die Bewegung des Gnostikers ist sodann die Verneinung der Gottverneinenden Welt – und damit als doppelte Verneinung die erlösende Bejahung Gottes.<sup>33</sup> Aus dieser doppelten Verneinung folgt schließlich ein weiterer Nihilismus. Er prägt das Verhältnis des Gnostikers zur Welt: Ihre Ordnung wird, weil sie von ihrem bösen Schöpfer gesetzt ist, abgelehnt, die Welt wird verneint, weil sie gottfeindlich ist. Kurz gesagt: Die Welt – der gesamte von der Antike gerühmte geordnete Kosmos – hat keinerlei Wert, an dem sich das Verhalten des Gnostikers in der Welt orientieren könnte. Dieser nihilistische „Antikosmismus“ und „Antinomismus“, d. h. die Ablehnung der weltlichen Gesetze, kann deshalb zu gegensätzlichen ethischen Lebensregeln der Gnostiker führen. Der Libertinismus drückt die Verachtung der Weltgesetze radikal aus. Die ihm entgegengesetzte Askese trennt sich so weit wie nur möglich von der nichtigen Welt.<sup>34</sup>

Den so rekonstruierten gnostischen Mythos sucht Jonas zu entmythologisieren, d. h. auf die ihm zugrundeliegenden Erfahrungen zurückzuführen. Er geht davon aus, dass die von der Gnosis abgelehnte antike Vorstellung eines wohlgeordneten Kosmos, in dem das Ganze jedem Teil seinen Platz und seinen Wert gibt, in der antiken Polis für Menschen durchaus erfahrbar war. Die Polis selbst sei ein Kosmos gewesen, in dem sie sich aufgehoben wussten. Diese Erfahrung sei im hellenistisch-

<sup>30</sup>Vgl. zu dieser Darstellung Jonas (*Botschaft*), S. 23–74.

<sup>31</sup>Jonas (*Gnosis I*), S. 149f.

<sup>32</sup>Jonas (*Nihilismus*), S. 17.

<sup>33</sup>Vgl. Jonas (*Gnosis I*), S. 149–152.

<sup>34</sup>Vgl. ebd., S. 233–238; Jonas (*Botschaft*), S. 321–344.

römischen Großreich, so Jonas, kaum noch möglich gewesen. Die Stoa habe versucht, die Idee des vernünftigen Logos, der die Welt bestimmt, festzuhalten und in eine eigene Lebensform zu gießen.

Doch „die neuen und atomisierten Massen des Weltreichs, die nie an jener noblen Tradition [des Kosmosglaubens, M. B.] teilgehabt hatten, konnten auch anders auf eine Situation reagieren, der sie sich passiv ausgesetzt fanden: einer Situation, wo der Teil bedeutungslos für das Ganze ist, und das Ganze seinen Teilen fremd.“<sup>35</sup>

Die gnostischen Mythen deuten diese Erfahrung der Fremdheit und Verlorenheit als Erfahrung der Gottesferne und Nichtigkeit der Welt. Der Einzelne muss seine Erlösung aus dieser bösen Welt suchen, wusste sich von der Gnosis aufgefordert, „selbst und eigentlich zu sein, »authentisch« zu existieren“.<sup>36</sup>

Dass Jonas genau an dieser Stelle der Interpretation des gnostischen Mythos in die Terminologie Heideggers wechselt, ist sicher kein Zufall. War doch Heideggers Vorstellung vom Menschen, der sich als in die Welt „Geworfener“ vorfindet, der erst in Entwurf und Entschluss er selbst wird, das Mittel, mit dem sich genau diese Selbst- und Welterfahrung des Menschen aus dem gnostischen Mythos herauslesen – oder in ihn hineinlesen – ließ. Hier passten Schloss und Schlüssel. In *Gnosis, Existentialismus und Nihilismus* nutzt Jonas diese von ihm erbaute Brücke zwischen dem Existentialismus und der Gnosis, um nun auf ihr zurückzugehen. Nun sucht er in Heideggers, aber auch in Nietzsches und Sartres Philosophie den Nihilismus, den er im gnostischen Verständnis von Welt und Menschen angetroffen hat.

Der Existentialismus radikalisiert, so Jonas, den Dualismus zwischen Materie und Geist, Mensch und Natur. „Nie hat eine Philosophie sich so wenig um die Natur gekümmert wie der Existentialismus, für den sie keine Würde behalten hat.“<sup>37</sup> Der Kosmos ist für den Existentialismus – wie schon für Pascal – der unendlich scheinende Raum, der dem Menschen gegenüber gleichgültig ist. An einen Gott kann der Mensch der Gegenwart in dieser sinnleeren Welt – anders als Pascal – nicht mehr glauben. Jonas erinnert an Heideggers Nietzsche-Interpretation: „Das Wort »Gott ist tot« bedeutet: die übersinnliche Welt ist ohne wirkende Kraft.“<sup>38</sup> Der Mensch ist in dieser an ihm uninteressierten und für ihn indifferenten, wertlosen Welt auf sich gestellt – ihr verfallen oder im eigenen Entwurf ihr Sinn gebend.

„Die äußerste Kontingenz unseres Daseins in dem Ganzen beraubt dieses Ganze des menschlichen Sinnes als eines möglichen Bezugssystems für das Verstehen unserer selbst. [...] Sinn wird nicht mehr gefun-

---

<sup>35</sup>Jonas (*Nihilismus*), S. 16.

<sup>36</sup>Ebd., S. 16.

<sup>37</sup>Ebd., S. 22f.

<sup>38</sup>Ebd., S. 17, Zitat aus Heidegger (1950), S. 199.

den, sondern »gegeben«; Wert wird nicht mehr wahrgenommen in der Schau des objektiven Seins, sondern gesetzt als Tat der Wertung.“<sup>39</sup>

Das erinnert an den Gnostiker in seinem Verhältnis zu einer gott- und wertlosen Welt. Und doch ist dieser vom modernen Existentialismus unendlich entfernt. Denn für ihn gibt es ein Jenseits der Welt, auf das hin er sie überwinden und verlassen kann. Für ihn gibt es Erlösung. Der Existentialismus dagegen kennt keine Transzendenz. Nicht ohne Ironie macht Jonas Heidegger auf die logische Inkonsistenz seiner Rede von der „Geworfenheit“ des Daseins in die Welt aufmerksam: „Was [ist, M. B.] der Wurf ohne den Werfer und ohne einen Ort, woher?“<sup>40</sup> „Das macht den modernen Nihilismus um vieles radikaler und verzweifelter, als gnostischer Nihilismus mit all seinem Schrecken vor der Welt und seiner Auflehnung gegen ihre Gesetze je sein konnte.“<sup>41</sup> Da die Freiheit in einer wertlosen Welt keinen ihr begegnenden Wert als Maß hat, ist die wertsetzende Freiheit bei Sartre eine explizit willkürliche. „Alles“, so zitiert Jonas Sartre, „ist ihm [dem Menschen] erlaubt“.<sup>42</sup>

Es ist bemerkenswert, dass Jonas diese wechselseitige Spiegelung von existentialistischem und gnostischem Nihilismus zu einer Zeit aufdeckt, in der er bereits intensiv an einem Gegenentwurf zu diesen Nihilismen arbeitet.<sup>43</sup> In seiner „philosophischen Biologie“ sucht er nach einem Weg, der zwischen einer dualistischen Aufspaltung von Geist und Materie auf der einen Seite und einem naturwissenschaftlichen Monismus, der die Transzendenz des Geistes leugnet, auf der anderen Seite hindurchführt.<sup>44</sup> Er glaubt, ihn im Phänomen des Lebens gefunden zu haben, das sich im Prozess des Stoffwechsels immer neu bejaht und darin das Leben als wertvoll bestätigt.<sup>45</sup> Auf diesen grundlegenden Wert baut Jonas nicht zuletzt

---

<sup>39</sup>Jonas (*Nihilismus*), S. 8.

<sup>40</sup>Ebd., S. 24.

<sup>41</sup>Ebd. Die meisten mir bekannten Interpretationen und Rezeptionen von *Gnosis, Existentialismus und Nihilismus* beachten diese deutliche Differenz, die Jonas hier zwischen dem gnostischen und dem existentialistischen Nihilismus setzt, kaum. Eine Ausnahme bildet Jonathan Cahana. Er betont die in der Gnosis – anders als im Existentialismus – festgehaltene Transzendenz, die, anders als der Existentialismus, eine (transzendente, nicht willkürliche) Wertsetzung kennt und von dort aus die gegebene Welt als negativ, wertlos versteht. Deshalb könne, so Cahana, Jonas auch in seine eigene Ontologie und Ethik Elemente der Gnosis, nicht aber des Existentialismus integrieren; vgl. Cahana (2018). Anders interpretiert Müller (2008), S. 47–54. Er sieht zwar auch den genannten Unterschied zwischen den beiden genannten Nihilismen. Doch seine Interpretation zielt darauf, Heideggers Philosophie als „gnostisch“ zu charakterisieren.

<sup>42</sup>Jonas (*Nihilismus*), S. 17.

<sup>43</sup>Diese Arbeit beginnt bereits mit den *Lehrbriefen*, die Jonas im Zweiten Weltkrieg an seine Frau schreibt: Jonas (*Lehrbriefe*). Sie findet ihre Zusammenfassung in Jonas (*Organismus*). Vgl. dazu Gronke (2010) und ders. (2021).

<sup>44</sup>Vgl. Jonas (*Organismus*), S. 19–49.

<sup>45</sup>Vgl. ebd., S. 152–168.

sein Hauptwerk *Das Prinzip Verantwortung* auf.<sup>46</sup> Es fordert den Menschen auf, in der nur ihm möglichen *bewussten* Entscheidung für das Leben die Verantwortung zu übernehmen für dessen auch künftige Möglichkeit.

## Kritik II: Verantwortungslosigkeit

In *Gnosis, Existentialismus und Nihilismus* ist bemerkenswert, dass Jonas bei aller scharfen Kritik an Heidegger mit keinem Wort auf dessen Versagen während der nationalsozialistischen Herrschaft eingeht. Dies ist in dem zweiten hier zu berücksichtigenden Text vollkommen anders. Bei *Husserl und Heidegger* handelt es sich um einen Vortrag, den Jonas am 25. Juli 1962 am Leo Baeck Institut in New York gehalten hat und der zu seinen Lebzeiten nicht publiziert wurde. Es ist, wie Jonas selbst ankündigte, ein Vortrag, den er im Sinne „einer primär persönlichen Erinnerung“ gestaltete.<sup>47</sup> Wichtig ist er für den hier interessierenden Zusammenhang dadurch, dass Jonas die Menschen Husserl und Heidegger als sehr verschiedene Charaktere schildert – dann aber wiederum nach der jeweiligen Verbindung zwischen dem Charakter und dem philosophischen Denken seiner beiden Lehrer sucht.

Seine sogenannte Phänomenologie war aus Husserls lebenslangem Bemühen gewachsen, Philosophie als strenge Wissenschaft zu betreiben. Sie wird von Jonas recht ausführlich dargestellt, muss aber hier nicht weiter betrachtet werden. Entscheidend ist vielmehr „die Idee der absoluten Verantwortung jedes Lebens fuer sich selbst“,<sup>48</sup> unter die Husserl seine gesamte Arbeit stellt. Es geht hier um die Rechtfertigung des eigenen Denkens und Lebens, die eine Verantwortung vor der Vernunft ist. „Selbstrechtfertigung durch Vernunft, das heisst Selbsterkenntnis der Erkenntnis, und eben dies, Rechtfertigung, ist die hoechste Idee der Philosophie, selber eine transphilosophische Idee“. <sup>49</sup> Jonas sieht in diesem Anspruch Husserls einen „Impuls juedisch-christlicher Herkunft“, <sup>50</sup> der, so vermutet er, von Husserl erstmals als ein moralischer Anspruch nicht nur in der praktischen Vernunft reflektiert, sondern auch an die theoretische Philosophie herangetragen wurde. Lesenswert ist es, mit welcher Wärme Jonas die ganz eigene Fremdheit Husserls zur Alltagswelt beschreibt, die er – keineswegs abwertend – „Naivität“ nennt.<sup>51</sup>

Diesem zutiefst humanen Gelehrten stellt Jonas Heidegger gegenüber, der zunächst von Husserls „Ruf zu den Sachen“ und zur gedanklichen Strenge beeindruckt war.

---

<sup>46</sup>Dass seine Zukunftsethik auf seiner ontologischen Deutung des Lebendigen beruht, wird nicht nur deutlich in Jonas (*Prinzip*), S. 157–179. Prägnant zusammengefasst findet sich dieser – deutlich von Heidegger unterschiedene – Entwurf in Jonas (*Pflicht*), S. 520–526.

<sup>47</sup>Vgl. zum historischen Hintergrund KGA III/2, S. 429f.

<sup>48</sup>Jonas (*Husserl*), S. 212.

<sup>49</sup>Ebd., S. 213.

<sup>50</sup>Ebd., S. 213.

<sup>51</sup>Vgl. ebd., S. 215–218.

Doch Heidegger „war ein Elementarereignis, nicht ein Fortsetzer und Erneuerer der Tradition wie Husserl, ein Umstuerzler derselben und in ganz andere Tiefen reichend als Husserl“. <sup>52</sup> Doch nicht die theoretische Vernunft sei sein Gegenstand gewesen, sondern der strebende, entschlossene Mensch. Es ging ihm um „das existentielle Dasein“. <sup>53</sup> Der Kern dieses Denkens ist diametral entgegengesetzt dem strengen Begriff der Selbstrechtfertigung vor der Vernunft, von dem Husserl sich leiten ließ. „Was der Inhalt dieses Entschlusses ist, ist gar nicht vorbestimmt in diesem Philosophieren; [...] es ist das Entschlossensein an sich [...], das zum eigentlichen Existieren fñhrt und dadurch zur Gewinnung der Wahrheit des Menschen.“ <sup>54</sup> Diese Sätze rekurrieren, wenn auch in ganz anderer Sprache, auf Jonas' Kritik am Nihilismus von Heideggers Philosophie, die er schon gut 10 Jahre frñher begründet hatte. Diese Begründung ist mitzudenken im Vortrag von 1963, denn hier geht er auf sie nicht nñher ein.

Stattdessen folgt nun ausfñhrlich, was 1952 keinerlei Erwñhnung fand: „Es kam 1933, und Heidegger schloss sich der Nationalsozialistischen Bewegung an.“ <sup>55</sup> Ausfñhrlich schildert Jonas Heideggers Verhalten, zitiert lange Passagen aus Dokumenten und Aufrufen aus Heideggers Rektoratszeit. Indem Jonas Heideggers Denken, dem er eine vollkommene ethische Orientierungslosigkeit vorwirft, und Heideggers Handeln direkt und unkommentiert nebeneinanderstellt, offenbart er, wie erschñtternd genau beide zueinander passen. Diese Erschñtterung hat fñr ihn ihren Grund weniger in der Einsicht, dass ein Mensch so handeln kann – erschñttet ist nach Jonas das Vertrauen in die Philosophie, genauer gesagt: das „Vorurteil, [...] dass der Aufenthalt im Geiste, das Bemuehen um Wahrheit, [...] die Seele besser macht, dass es adelt, dass es den Menschen vom Niedrigen, vom Gemeinen zurueckhaelt“. <sup>56</sup>

### Kritik III: Heidentum

Ganz anders waren Rahmenbedingungen, Publikum und Vortragsstil ein Jahr spñter an der Drew University. *Das Problem nicht-objektivierenden Sprechens und Denkens in der zeitgenñssischen Theologie*: Im Rahmen dieses Tagungstitels hielt Jonas seinen eingangs erwñhnten Vortrag *Heidegger und die Theologie*. Die Einladung dazu gab ihm Gelegenheit, erneut ùber das ihm so wichtige Verhñltnis von Philosophie, Theologie und Religion nachzudenken. Dabei konnte er an viel schon Erarbeitetes anknñpfen, doch stand er auch vor einer neuen Herausforderung. Er musste sich mit der Philosophie auseinandersetzen, die Heidegger nach dem Ab-

---

<sup>52</sup>Ebd., S. 218.

<sup>53</sup>Ebd., S. 219.

<sup>54</sup>Ebd., S. 220.

<sup>55</sup>Ebd.

<sup>56</sup>Ebd., S. 224.



bruch seiner als Fortsetzung von *Sein und Zeit* geplanten Ontologie, nach seiner von ihm selbst so genannten „Kehre“ entwickelt hat. Denn es waren vor allem diese jüngeren Schriften Heideggers, die in der Theologie breit rezipiert wurden.<sup>57</sup>

Jonas, der in seinem Vortrag immer wieder betont, dass er als Philosoph, nicht als Theologe spricht, lässt keinen Zweifel daran, dass die Theologie der Philosophie bedarf, um ihre Aufgabe zu erfüllen. Jonas begründet diese Voraussetzung nicht, doch man wird sie schwer bestreiten können: Wie anders als mit philosophischen Mitteln soll sie die Inhalte des Glaubens vernünftig reflektieren und auch vor Nichtglaubenden legitimieren? Wie soll sie das Gespräch mit den Zeitgenossen führen, ohne die Methoden philosophischer Argumentation zu kennen?<sup>58</sup> Die Frage, welche Philosophie dazu besonders geeignet ist, hat die Theologieggeschichte deshalb kontinuierlich begleitet. Wandlungen der Philosophie führten regelmäßig zu Wandlungen der Theologie, auch Einflüsse in umgekehrter Richtung sind philosophieggeschichtlich nicht zu übersehen. Doch Jonas gibt zu bedenken, dass die Theologie Sorgfalt walten lassen muss bei der Wahl ihrer philosophischen Referenzpositionen. Nicht jede eignet sich für ihr Geschäft. „Was die Theologie in diesem Verhältnis braucht, ist die Andersheit der Philosophie, nicht ihre Ähnlichkeit.“<sup>59</sup>

Dieses Kriterium stellt Jonas wohl vor allem deshalb in den Vordergrund, weil er weiß, wie anziehend Heideggers Philosophie gerade wegen ihrer Sprache für die Theologen ist. „Ruf“, „Schickung“, „Sich-ergreifen-lassen“, „Antwort“, „Demut“ – die Begriffe sind ihnen vertraut. Das kann, so Jonas, nicht verwundern, hat Heidegger selbst sie doch der Theologie entlehnt. Doch ihr Gebrauch durch Heidegger sei deshalb nicht ohne weiteres für die Theologie förderlich. Ganz im Gegenteil: Sie

---

<sup>57</sup>Wie relevant die Frage nach der Vereinbarkeit von Heideggers Philosophie mit der christlichen Theologie ist, zeigt die Tatsache, dass konfessionsübergreifend viele der einflussreichen Theologen der 1960er bis 1980er Jahre Schüler Heideggers oder zumindest stark von seiner Philosophie geprägt waren. Zu nennen sind hier z. B. Romano Guardini (1885–1968; dieser für die deutsche katholische Kirche von der Weimarer Republik bis zum 2. Vatikanischen Konzil höchst einflussreiche Theologe war trotz seiner Kritik an Heidegger vor allem von dessen Sprache stark beeinflusst); Karl Rahner (1904–1984, der wohl bedeutendste deutschsprachige katholische Theologe seiner Zeit), Gerhard Ebeling (1912–2001) und Eberhard Jüngel (geb. 1934) als Protagonisten der protestantischen Theologie ihrer Zeit, nicht zuletzt Heinrich Ott (1929–2013), den Jonas in seinem Vortrag mehrfach ausführlich zitiert, und viele andere aus der systematischen Theologie; groß ist die Zahl der Exegeten, die über Bultmann mit Heidegger verbunden waren; zu nennen sind auch die an theologischen Themen stark interessierten Philosophen Bernhard Welte (1906–1983, der wie Heidegger in Meßkirch geboren wurde und die Grabrede für Heidegger hielt), Max Müller (1906–1994), Gustav Siewerth (1903–1963), die ihrerseits mit ihrem Denken viele Theologen und interessierte Christinnen und Christen prägten.

<sup>58</sup>Vgl. von theologischer Seite dazu z. B. den historisch-systematischen Überblick bei Pannenberg (1996) und Präpper (2001), der die philosophische Freiheitsanalyse als Prinzip theologischer Hermeneutik aufnimmt.

<sup>59</sup>Jonas (*Theologie*), S. 228.

muss umso kritischer fragen: „Kann ich sie von dir zurücknehmen? Und *wenn* ich sie nehme, was außerdem werde ich mitübernehmen?“<sup>60</sup>

Jonas sieht es als seine philosophische Aufgabe, den Theologen den Preis aufzuzeigen, den sie für eine Wieder-Aneignung der von Heidegger umgeformten Begriffe zu zahlen hätten. Um seine dabei formulierte Heidegger-Kritik zu verstehen, ist es hilfreich, sein Grundverständnis des biblisch gegründeten, jüdischen wie christlichen Glaubens zu kennen, das er im Laufe seines Vortrags immer wieder andeutet. Für Jonas ist der Kern der biblischen Offenbarung das „Wort Gottes“ und dieses ist „primär [...] Gebot“.<sup>61</sup> Die Antwort darauf muss ebenso primär „Handeln sein“.<sup>62</sup> Der in der Bibel angesprochene Mensch trägt Verantwortung für die Menschen und die Welt, Verantwortung vor und – wie Jonas andernorts eindrücklich betont – für Gott.<sup>63</sup> Ein solches, wohl auch religiös gegründetes Verantwortungsbewusstsein hatte, wie erwähnt, Jonas ein Jahr zuvor Husserl bescheinigt, bei Heidegger dagegen schmerzlich vermisst. Angesichts des Vorrangs der ethischen Weisung Gottes in der Bibel sieht Jonas den Auftrag des glaubenden Menschen vor allem in seinem Handeln, allenfalls davon abgeleitet in einer schauenden Spekulation über Gottes Wesen. Dies umso mehr, als der Theologie bewusst sei, dass sie das Wesen Gottes nie ergreifen oder begreifen kann.<sup>64</sup>

Vor dieser Folie einer biblisch verpflichteten Theologie prüft Jonas, was aus den dieser Theologie entnommenen Begriffen wurde, als Heidegger sie in seine Philosophie übernahm. In der gebotenen Kürze seien die Hauptpunkte seiner Kritik benannt.

Nach seiner „Kehre“ geht es Heidegger darum, die Seinsgeschichte zu erforschen. Unter dieser Geschichte versteht er die wechselnden Formen, in denen Menschen vom Sein sprechen, denn, so Heidegger, in diesen Formen spricht sich das Sein aus. Die Geschichte des Denkens ist für ihn „die selbstlichtende Geschichte des Seins“.<sup>65</sup> Das Sein schickt sich dem Menschen zu, ist nicht dessen Werk, sondern sein Schicksal. Es trifft den Menschen in dem, was sich ereignet. Deshalb wird das Ereignis zum „Ruf“, dem entschlossen zu folgen ist. Dass Heidegger das Hitler-Regime als solchen Ruf verstand, hat Jonas schon an früherer Stelle betont. Doch nun kann er auch im Blick auf Heideggers jüngere Philosophie, die von der determinieren-

<sup>60</sup>Ebd., S. 233.

<sup>61</sup>Ebd., S. 227.

<sup>62</sup>Ebd., S. 254.

<sup>63</sup>Der Gedanke, dass die Menschen für Gott und dessen Schicksal verantwortlich sind, ist ein, genauer gesagt: das einzige „Stück unverhüllt spekulativer Theologie“, das Jonas vorgelegt hat. In einem von ihm erdachten „Mythos“ entfaltet er die Vorstellung, dass Gott sich für die Erschaffung der Welt zurückzieht, in deren eigenständige und, sobald der Mensch aus der Evolution hervorgegangen ist, freie Geschichte er nicht mehr eingreift. Vielmehr hofft Gott, sich „von der Welt zurückzuempfangen“ – im Sprechen und Handeln der Menschen. Deren Taten betreffen und formen Gott, insofern sind sie für ihn verantwortlich. Vgl.: Jonas (*Unsterblichkeit*). Dann vor allem: Jonas (*Gottesbegriff*).

<sup>64</sup>Jonas (*Theologie*), S. 7.

<sup>65</sup>Ebd., S. 234.

den Schickung des sich lichtenden Seins spricht, sagen: „Weder damals noch heute bietet Heideggers Denken eine Norm, nach der sich entscheiden ließe, wie auf solche Rufe zu antworten ist, sprachlich und anderweitig: Keine Norm außer Tiefe, Entschlossenheit und der schieren Macht des Seins, wovon der Ruf des Seins ausgeht.“<sup>66</sup> Diese vom Sein selbst bestimmte, schicksalhafte Seinsgeschichte kann, so Jonas, für eine an der Bibel orientierte Theologie keine angemessene Vorstellung von der Geschichte des Verhältnisses von Gott und Mensch sein. Vielmehr muss die Theologie die „radikale Transzendenz ihres Gottes wahren, dessen Stimme nicht aus dem Sein kommt, sondern in das Reich des Seins von außen einbricht“.<sup>67</sup> Pointiert hält Jonas Heideggers wertfreier Affirmation des Schicksals entgegen, dass auch für den Glaubenden, für jeden an Werten orientierten Menschen Hitler ein „Ruf“ war: der Ruf zum „Kampf bis in den Tod: er oder ich...“.<sup>68</sup>

Diese Kritik an der Geschlossenheit der sich ereignenden Seinsgeschichte verschärft Jonas noch, indem er genauer untersucht, wie Heidegger in seiner späteren Philosophie das Verhältnis von Sein und Seiendem, von ontologischen und ontischen Bestimmungen denkt. Dabei deckt er zum einen auf, dass Heidegger Gott bzw. Götter als Seiendes denkt. Und auch das selbstlichtende Sein wird nicht als streng ontologischer Begriff festgehalten, sondern hypostasiert und damit selbst ontisch gedacht. Es ist selbst eingespannt in Heideggers „Geviert“: „Erde, Himmel, die Göttlichen, die Sterblichen.“<sup>69</sup> Jonas spricht vom „Immanentismus des Heideggerischen Denkens“<sup>70</sup> – und deshalb von Heideggers Heidentum. Denn Heidegger ist, so Jonas, kein Atheist, er leugnet Gott und Göttliches nicht. Aber er verweltlicht Gott oder, was das Gleiche ist, vergöttlicht die Welt. Dies ist für Jonas das Grundmerkmal des Heidentums. Deshalb die diesem Beitrag als Titel dienende, mahnende Frage von Jonas an die Theologen: „Fühlt ihr nicht den tief heidnischen Charakter von Heideggers Denken?“<sup>71</sup> Es ist also nicht nur die fehlende ethische Orientierung, die Jonas an Heideggers Philosophie kritisiert; es ist auch das Scheitern des Versuchs, nicht objektivierend, das heißt nicht verdinglichend und festlegend von Gott zu sprechen. Darüber können alle religiös, gar fromm klingenden Begriffe, die er der Theologie entlehnt hat, nicht hinwegtäuschen.

Jonas versäumt es nicht, auf einen bemerkenswerten Widerspruch zwischen dem vermeintlichen Inhalt und der Form von Heideggers Seinsgeschichte hinzuweisen. Angesichts der aktiven Rolle, die dem Sein in der Geschichte seiner „Lichtung“ zukommt, in der Form, dass es sich dem Menschen „zuschickt“, sollte man erwarten,

---

<sup>66</sup>Ebd., S. 240.

<sup>67</sup>Ebd., S. 241.

<sup>68</sup>Ebd., S. 254; es liegt nahe, in dieser Formulierung einen Hinweis auf den oben schon erwähnten Appell zu sehen, in dem Jonas die jüdischen Männer zur Teilnahme am Krieg gegen Hitler aufrief. Vgl. Jonas (*Teilnahme*).

<sup>69</sup>Jonas (*Theologie*), S. 244. Dazu ausführlicher Bancalari (2021), S. 176–179.

<sup>70</sup>Jonas (*Theologie*), S. 242.

<sup>71</sup>Ebd., S. 241.

dass der Mensch sich vom Sein demütig hörend bestimmen lässt. Doch davon ist in Heideggers Philosophie nichts zu spüren. Im Gegenteil: Da das Sein sich im Menschen ausspricht, kann dieser sein eigenes Sprechen als Ausdruck des Seins behaupten, den Anspruch erheben, „daß durch ihn das Wesen der Dinge selbst spricht“.<sup>72</sup> Diese „enormste Hybris in aller Geschichte des Denkens“<sup>73</sup> findet einen Höhepunkt in der Aussage, „der Mensch sei der Hirte des Seins“.<sup>74</sup> Wenn dieses biblisch allein Gott zugesprochene Prädikat dem Menschen zugeschrieben wird, geht der Auftrag verloren, den Gott in der biblischen Offenbarung dem Menschen gibt: Hüter seines Bruders zu sein.<sup>75</sup>

In Jonas' Augen läuft Heideggers Philosophie darauf hinaus, das Gegenüber von Sein und Seiendem in eine Einheit aufzulösen. Sie hat letztlich die Überwindung jeder Subjekt-Objekt-Unterscheidung zum Ziel.<sup>76</sup> Das mag philosophisch denkbar sein, wenn Jonas selbst daran auch Zweifel hat. Für die an die Bibel anschließende Theologie aber ist das Gegenüber von Gott und Mensch, das den Menschen in die Verantwortung für die Welt und seine Mitmenschen ruft, grundlegend. Deshalb kann es die von Heidegger selbst postulierte Analogie zwischen dem Verhältnis der Philosophie zum Sein und der Theologie zu Gott zumindest im Blick auf das Denken Heideggers nicht geben.<sup>77</sup> Eine Theologie, die in der Sprache und den Grundbestimmungen von Heideggers Seinsgeschichte ihre Aufgabe erfüllen will, von Gott und Mensch zu sprechen, hebt sich in Jonas' Augen auf. Sie hört auf, eine der biblischen Offenbarung angemessene Theologie zu sein.

## Mythos und Theologie

Jonas' Vortrag endet nicht mit dieser Warnung. Er schließt vielmehr eine eigene Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit nicht-objektivierenden Sprechens und Denkens in der Theologie<sup>78</sup> an und kehrt damit interessanterweise zu den Anfängen seiner philosophischen Arbeit, zum Programm der „Entmythologisierung“ zurück.

Für das Gottesverhältnis von glaubenden Juden wie Christen hat die Sprache vor allem eine Funktion: Sie ermöglicht das Sprechen zu Gott im Gebet, in Lob, Dank, Bitte und Klage; sie ermöglicht es auch, in Bekenntnis und Predigt über das eigene Verhältnis zu Gott sprechen. Das Sprechen, erst recht das definierende, festlegende

---

<sup>72</sup>Ebd., S. 252.

<sup>73</sup>Ebd.

<sup>74</sup>Ebd., S. 253.

<sup>75</sup>Vgl. ebd., S. 239.

<sup>76</sup>Vgl. ebd., S. 252f.

<sup>77</sup>Vgl. ebd., S. 245f.

<sup>78</sup>Vgl. ebd., S. 255-258.

Sprechen *über* Gott liegt diesem Sprechen *zu* Gott eher fern.<sup>79</sup> Doch genau dies ist unabweisbare Aufgabe der Theologie, die nicht Gebet ist. Sie muss über Gott sprechen, wohl wissend, dass sie dies immer nur unzureichend kann.<sup>80</sup> Deshalb kommt es, so Jonas, bei jeder von der Theologie verwendeten Sprache wesentlich darauf an, „wie man ihre notwendige Inadäquatheit durchsichtig hält für das, was sie erschließen soll“.<sup>81</sup>

Jonas hält ausgerechnet den Mythos für eine geeignete Form theologischen Sprechens. Dies muss vor dem Hintergrund seiner bereits vorgestellten, mit Bultmann entwickelten Methode der Entmythologisierung überraschen. Deren Anwendung – einschließlich der von ihr aufgenommenen frühen Philosophie Heideggers – hält Jonas auch noch in seinem Vortrag von 1964 für sinnvoll. Denn diese Methode lässt ja gerade die „Inadäquatheit“ mythischen Sprechens erkennen und führt es auf seine existentiellen Fragestellungen zurück. Doch er setzt, anders wohl als Bultmann,<sup>82</sup> diesem Verfahren eine klare Grenze: Entmythologisierung ist möglich und hilfreich, wo es um den Menschen und sein Gottesverhältnis geht. Sie kann aber nicht angewandt werden auf die Rede über Gott selbst: „Bei Strafe des Immanentismus kann das Verständnis Gottes nicht eine Funktion des Selbstverständnisses des Menschen werden“<sup>83</sup> – und das würde es, führte man die Aussagen über Gott auf menschliche Selbsterfahrungen zurück. Doch wie anders kann die Theologie, wenn sie weder nur schweigen noch jede positive Aussage unmittelbar widerrufen will, von und über Gott sprechen? Jonas' Antwort, hier sei mythisches Sprechen gefordert, geht, wie er betont, auf Platon zurück, der das Gleiche empfahl.<sup>84</sup> Von Menschen geformte Erzählungen, Deutungen, verweisen auf den ungreifbaren Gott, ohne ihn damit zu erfassen. Jonas selbst formt seinen schon erwähnten Mythos von Gott, der seine Schöpfung freilässt und nicht in sie eingreift. Entscheidend für den rechten Gebrauch solcher Mythen ist es, „die offenbare Dichtigkeit des Mythos irgendwie für das Unsagbare durchscheinend zu halten“. Und Jonas fährt fort: „Mythos wörtlich verstanden ist grösste Objektivierung. Mythos allegorisch verstanden ist die verfeinerte Objektivierung. Mythos symbolisch ver-

---

<sup>79</sup>Auf zwei m. E. besonders gelungene Versuche, sich auf der Grenze zwischen poetischem, literarischem Sprechen und theologischer Reflexion zu bewegen, sei hier für Interessierte verwiesen: auf Gottfried Bachl (1932–2020), einen Theologieprofessor, der als Literat Mitglied des PEN-Clubs war und für seine „theologische Prosa“ mehrere literarische Auszeichnungen erhielt (s. z. B. Bachl [1990]); und auf den jüdischen Aphoristiker deutscher Sprache Elazar Benyoëtz (geb. 1937), dem die Theologische Fakultät der Universität Bern die Ehrendoktorwürde verlieh (s. z. B. Benyoëtz [2009]).

<sup>80</sup>Das Grundproblem theologischen Sprechens wurde in bis heute selten wieder erreichter Prägnanz dargestellt von Barth (1922).

<sup>81</sup>Jonas (*Theologie*), S. 256.

<sup>82</sup>Interessant in diesem Zusammenhang ist Bultmanns zögerndes Ringen mit der Frage nach einer möglichen „objektiven“ Rede von Gott. Vgl. Bultmann (1965a).

<sup>83</sup>Jonas (*Theologie*), S. 257.

<sup>84</sup>Vgl. (*Gottesbegriff*), S. 410.

standen ist der Spiegel, in dem wir dunkel schauen.“<sup>85</sup> Unübersehbar ist in der abschließenden Formulierung das implizite Zitat aus dem 1. Korintherbrief: „Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse“, das eschatologisch weitergeführt wird: „dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht“ (1 Kor 13,12). Philosophisch aufschlussreicher für das „symbolische“ Verständnis des Mythos ist eine Bestimmung aus Ernst Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen*, die Jonas nachweislich kannte, hier aber nicht erwähnt:

„Die Religion vollzieht den Schnitt, der dem Mythos als solchem fremd ist: indem sie sich der sinnlichen Bilder und Zeichen bedient, *weiß* sie sie zugleich als solche, – als Ausdrucksmittel, die, wenn sie einen bestimmten Sinn offenbaren, notwendig hinter ihm zurückbleiben, die auf diesen Sinn »hinweisen«, ohne ihn jemals vollständig zu erfassen und auszuschöpfen.“<sup>86</sup>

Damit zeigt Jonas den Theologen, zu denen er spricht, eine Möglichkeit, über Gott zu sprechen: das in seiner Form objektive, in Bezug auf seine Geltung aber symbolische Sprechen über Gott. Ein solches Sprechen wahrt, anders als Heideggers Seinsgeschichte, das Gegenüber von Gott und Mensch und ermöglicht gleichzeitig eine Bezogenheit beider aufeinander.<sup>87</sup>

## Was bleibt: Entweder / Oder

Den Theologen mag Jonas' Kritik an Heideggers später Philosophie eine Provokation, vielleicht auch eine Hilfe gewesen sein. Die heftigen Reaktionen auf seinen Vortrag, die bis auf die Titelseite der New York Times vordrangen und zu einer mehrfachen Wiederholung des Vortrags in Deutschland führten, lassen das vermuten.<sup>88</sup> Doch welche Bedeutung hat Jonas' Auseinandersetzung mit und seine Abgrenzung von Heideggers Philosophie, die sich aus nachvollziehbaren Gründen ja nicht im Disput mit Heidegger selbst vollzog,<sup>89</sup> für die Philosophie?

Diese Frage lässt sich weder einfach noch pauschal beantworten. Sie steht heute im Kontext der fortdauernden, erst vor wenigen Jahren durch die Veröffentlichung der so genannten „schwarzen Hefte“ weiter vorangetriebenen Diskussion über die politische Position Heideggers und deren Bedeutung für die Bewertung seiner Phi-

<sup>85</sup> Jonas (*Theologie*), S. 258.

<sup>86</sup> Cassirer (1924), S. 286.

<sup>87</sup> Vgl. dazu das Verständnis der Korrelation von Gott und Mensch, das der jüdische Philosoph Hermann Cohen entwickelt hat. Cohen (1919), S. 82–98, bes. S. 95. Cohen lehrte bis 1912 an der Universität Marburg und prägte die dortige Form des so genannten Neukantianismus. Er starb wenige Jahre bevor sich Jonas in Marburg als Student einschrieb. In seinen Erinnerungen sagt Jonas: „Hätte er [Hermann Cohen, M.B.] noch gelebt, so wäre Marburg eine ernsthafte Alternative [zu Husserl in Freiburg, M. B.] gewesen“ (Jonas [*Erinnerungen*], S. 80).

<sup>88</sup> Vgl. Ebd., S. 304–309.

<sup>89</sup> Zur letzten Begegnung zwischen Jonas und Heidegger vgl. ebd., S. 308, und dazu die kritischen Anmerkungen Elm (2021), S. 28–34.

losophie. Sie kann und muss hier nicht in ihrer Breite dargestellt werden.<sup>90</sup> Jonas' Einwände spielen in dieser Diskussion eine untergeordnete Rolle – was wesentlich damit zusammenhängen dürfte, dass Jonas im philosophischen Diskurs der Gegenwart, vor allem im deutsch-, aber auch im englischsprachigen Raum eine eher untergeordnete Rolle spielt. Unter den Philosophen, die sich mit dem Werk von Jonas ausführlich befassen, wird dessen Heidegger-Kritik meist geteilt und übernommen. Deutlich anders fällt das Urteil von Autoren aus, die von Heideggers Philosophie aus auf Jonas schauen. So macht etwa Ralf Elm darauf aufmerksam, wie zahlreich die Rückgriffe auf Heidegger selbst in Jonas' spätesten Werken sind – allen voran die Parallelität von Heideggers Rede von der „Sorge“ als Grundbestimmung des Daseins und Jonas' Interpretation der „Selbstbejahung“ alles Lebendigen.<sup>91</sup> Diese Bezüge sind nur schwer zu leugnen. Es wäre aber in jedem Einzelfall zu prüfen, ob die von Heidegger übernommenen Motive durch die Einfügung in den Rahmen von Jonas' Philosophie nicht einen erheblichen Deutungswandel erfahren. Dann würde es Heidegger bei Jonas ähnlich ergangen sein wie – zumindest in der Sicht von Jonas – der christlich religiösen Sprache bei ihrer Verwendung durch Heidegger. Elad Lapidot geht wesentlich weiter, wenn er von einer bei Heidegger angelegten Ethik spricht, an die Jonas in seinem Spätwerk angeknüpft und die er weiterentwickelt habe.<sup>92</sup> Diese These beruht nicht nur auf einer ungewöhnlichen Jonas-Interpretation, sondern einer mindestens ebenso provozierenden Deutung von Heideggers Philosophie. All dies bedarf weiterer Forschung.

Nach der hier vorgelegten Darstellung der Position von Jonas sind allerdings zwei Aspekte seiner Kritik schwer zu leugnen und für das philosophische Denken von bleibender Bedeutung. Zum einen begeht Jonas nicht den Fehler, Heideggers Biographie, insbesondere seine Unterstützung des Nationalsozialismus, als Argument gegen dessen Philosophie zu nutzen. Der Schluss von der Biographie und dem ethischen Wohlverhalten eines Denkers auf die Qualität und Tragfähigkeit seiner Argumente und Theorien wäre eine erhebliche philosophische Fehlleistung. Stattdessen sucht Jonas den Nachweis zu führen, dass sich aus Heideggers Philosophie keine Idee von verbindlicher Normativität und Verantwortung entwickeln lässt. Dieser ethische „Nihilismus“, der auch in der Spätphilosophie Heideggers zu finden ist, bietet keine Kriterien für die ethische Bewertung menschlichen Verhaltens. Dies ist der Gegenstand von Jonas' Kritik. In Heideggers eigenem Fehlverhalten sieht Jonas die eindruckliche Bestätigung der Notwendigkeit einer nach verbindlicher Orientierung suchenden Philosophie.

Vor allem aber stellt Jonas mit seiner Kritik an Heidegger ein Entweder/Oder in den Raum, das weit über das Verhältnis der Philosophien der beiden Denker

---

<sup>90</sup>Vgl. dazu z. B. Heinz/Kellerer (2016).

<sup>91</sup>Vgl. Elm (2021).

<sup>92</sup>Vgl. Lapidot (2021), S. 88–95; zu weiteren Aspekten der Verbindung zwischen Jonas und Heidegger vgl. den Artikel desselben Autors im vorliegenden Band.

hinausreicht. Es ist nicht zu versöhnen – weder durch den Hinweis, dass viele Elemente von Heideggers Philosophie auch in den späteren Werken von Jonas noch enthalten sind; noch durch den Versuch, aus der Philosophie Heideggers doch noch eine Ethik abzuleiten, die den Intentionen von Jonas näherkommt als diesem selbst bewusst gewesen sein mag. Dieses Entweder / Oder ist im Denken von Jonas seit seiner ersten Kritik an der Gnosis präsent gewesen. Es ist durch Erfahrungen des Nazi-Terrors und des Krieges, später dann durch die Einsicht in die lebensbedrohlichen Folgen moderner Technologie immer mehr ins Zentrum seiner Philosophie gerückt. Es geht um die Entscheidung zwischen einer fatalistischen oder libertinistischen Gleichgültigkeit gegenüber dem Geschehenden, auch gegenüber dem von Menschen verursachten Leiden und Sterben, und der Wertschätzung alles Lebendigen, das in die Verantwortung ruft. Diese Entscheidung hat nicht nur jede und jeder Einzelne zu treffen. Auch jedes philosophische Denken muss sich ihr stellen. Jonas hat nachdrücklich für die Übernahme der Verantwortung für alles Lebendige plädiert, hat sie mit seiner Philosophie sogar als Pflicht jedes Menschen erweisen wollen.<sup>93</sup> Seine Kritik an Heidegger war einer von vielen bis heute bedenkenswerten Schritten, die er auf dem Weg zu diesem Ziel ging.

## Literatur

### Schriften von Hans Jonas

Die Werke von Hans Jonas werden, soweit dort bereits erschienen, mit dem Kürzel KGA zitiert nach:

Jonas, Hans: Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas. Hgg. v. Dietrich Böhler u. a. Freiburg / Darmstadt 2010ff.

Die kursiv gesetzten Begriffe hinter dem Namen bezeichnen die Kurztitel, mit denen in den Fußnoten auf die Werke von Jonas verwiesen wird.

Jonas, Hans (*Augustin*): Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit. Göttingen. 2. Auflage. 1965. In: KGA III/1, S. 57–174.

Jonas, Hans (*Begriff*): Der Begriff der Gnosis. Diss. Marburg 1928 (nicht publiziert, Teildruck: Marburg 1930).

Jonas, Hans (*Botschaft*): Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes (amerik. Original 1958). Dt. hg. von Chr. Wiese. 2. Auflage. Frankfurt u. a. 2000.

Jonas, Hans (*Brief*): Brief an Rudolf Bultmann vom 13. Juli 1929. In: KGA III/1, S. 23–33.

---

<sup>93</sup>Vgl. zu dieser Interpretation der anti-nihilistischen Positionierung von Jonas bei Wiese (2000), bes. S. 418–426.



Jonas, Hans (*Erinnerungen*): Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander. Hgg. v. Christian Wiese. Frankfurt / M. / Leipzig 2003.

Jonas, Hans (*Gnosis I*): Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil: Die mythologische Gnosis. 4. Auflage. Göttingen 1964, Nachdruck 1988.

Jonas, Hans (*Gottesbegriff*): Der Gottesbegriff nach Auschwitz (1984). In: KGA III/1, S. 407–426.

Jonas, Hans (*Husserl*): Husserl und Heidegger (1963). In: KGA III/2, S. 205–224.

Jonas, Hans (*Kampf*): Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens. In: KGA III/1, S. 377–405

Jonas, Hans (*Lehrbriefe*): Lehrbriefe an Lore Jonas. In: Ders.: Erinnerungen, S. 348–383.

Jonas, Hans (*Materie*): Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung. In: KGA III/1, S. 241–285.

Jonas, Hans (*Meditation*): Philosophische Meditation über Paulus, Römerbrief, Kapitel 7. In: KGA III/1, S. 5–55.

Jonas, Hans (*Nihilismus*): Gnosis, Existentialismus und Nihilismus (1952). In: Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen (1963). 2. Auflage. Göttingen 1987, S. 5–25.

Jonas, Hans (*Organismus*): Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie (1973). In: KGA I/1, S. 1–359.

Jonas, Hans (*Pflicht*): Wie können wir unsere Pflicht gegen die Nachwelt und die Erde unabhängig vom Glauben begründen? In: KGA I/2.1, S. 515–528.

Jonas, Hans (*Prinzip*): Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation (1979). In: KGA I/2.1, S. 1–420.

Jonas, Hans (*Struktur*): Über die hermeneutische Struktur des Dogmas. In: Jonas (*Augustin*), S. 150–164.

Jonas, Hans (*Teilnahme*): Unsere Teilnahme an diesem Kriege. Ein Wort an jüdische Männer (1939). In: KGA III/2, S. 61–76.

Jonas, Hans (*Theologie*): Heidegger und die Theologie (1964). In: KGA III/2, S. 225–258.

Jonas, Hans (*Unsterblichkeit*): Unsterblichkeit und heutige Existenz (1961). In: KGA III/1, S. 341–366.

## Weitere verwendete Literatur

Zahlreiche der genutzten Beiträge zum Werk von Hans Jonas sind erschienen in:

Bongardt, Michael / Burckhart, Holger / Gordon, John Stewart / Nielsen-Sikora, Jürgen (*Jonas Handbuch*): Hans Jonas Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Heidelberg 2021.

Bachl, Gottfried: Gottesbeschreibung. Innsbruck 1990.

Barth, Karl: Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie (1922). In: Jürgen Moltmann. Anfänge der dialektischen Theologie, Teil I. 5. Auflage. München 1985, S. 197–218.

Benyoëtz, Elazar: Scheinhellig. Variationen über ein verlorenes Thema. Wien 2009.

Bancalari, Stefano: Heidegger und die Theologie. In: *Jonas Handbuch* (2021), S. 176–179.

Bongardt, Michael (2021a): Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens. In: *Jonas Handbuch* (2021), S. 180–182.

Bongardt, Michael (2021b): Mythos / Entmythologisierung. In: *Jonas Handbuch* (2021), S. 321–323.

Bultmann, Rudolf: Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Band 4. Tübingen 1965.

Bultmann, Rudolf (1965a): Zur Frage einer „Philosophischen Theologie“. In: Ders. (1965), S. 104–106.

Bultmann, Rudolf (1965b): Jesus Christus und die Mythologie. In: Ders. (1965), S. 141–189.

Bultmann, Rudolf (1965c): Zum Problem der Entmythologisierung. In: Ders. (1965), S. 128–137.

Bultmann, Rudolf: Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus. Heidelberg 1978.

Cahana, Jonathan: A Gnostic Critic of Modernity: Hans Jonas from Existentialism to Science. In: *Journal of the American Academy of Religion* 86 (2018), S. 158–180.

Cassirer, Ernst: Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken. 9. Auflage. Darmstadt 1994.

Cohen, Hermann: Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. 2. Auflage. Darmstadt 1966.

Elm, Ralf: Heidegger, in: *Jonas Handbuch* (2021), S. 28–34.

Fossa, Fabio: Gnosis, Existentialismus und Nihilismus. In: *Jonas Handbuch* (2021), S. 170–171.

Frogneux, Nathalie: Zwischen Nichts und Ewigkeit. In: *Jonas Handbuch* (2021), S. 104–108.

Gronke, Horst: Einleitender Kommentar zu Band I/1 der KGA. In: KGA I/1 (2010), S. LXXXI–CXLVIII.

- Gronke, Horst: Organismus und Freiheit. In: Jonas Handbuch (2021), S. 109–116.
- Großmann, Andreas: Rudolf Bultmann. In: Jonas-Handbuch (2021), S. 207–209.
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit. Halle 1927.
- Heinz, Marion / Kellerer, Sidonie (Hg.): Martin Heideggers „Schwarze Hefte“. Eine philosophisch-politische Debatte. Berlin 2016.
- Käsemann, Ernst: Sackgassen im Streit um den historischen Jesus. In: Ders.: Exegetische Versuche und Besinnungen, 2. Bd. Göttingen 1964, S. 42–64.
- Kessler, Hans: Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht. Neuausgabe, Würzburg 1995.
- Lapidot, Elad: Gnosis und spätantiker Geist II. In: Jonas Handbuch (2021), S. 88–95.
- Markschies, Christoph: Die Gnosis. München 2001.
- Müller, Wolfgang Erich: Hans Jonas. Philosoph der Verantwortung. Darmstadt 2008.
- Nielsen-Sikora, Jürgen: Hans Jonas. Für Freiheit und Verantwortung. Darmstadt 2017.
- Nielsen-Sikora, Jürgen: Intellektuelle Biographie. In: Jonas Handbuch (2021), S. 3–16.
- Pannenberg, Wolfhart: Theologie und Philosophie. Göttingen 1996.
- Pröpper, Thomas: Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik. In: Ders.: Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik. Freiburg u. a. 2001, S. 5–22.
- Robinson, James M.: Einleitung. 1965. In: Jonas (*Augustin*), S. 63–77.
- Schenkenberger, Jan: Unsere Teilnahme an diesem Kriege. In: Jonas Handbuch (2021), S. 167–169.
- Schmithals, Walter: Zum Problem der Entmythologisierung bei Rudolf Bultmann. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 92 (1995), S. 166–206.
- Wiese, Christian: „Revolte wider die Weltflucht“. Nachwort. 2000. In: Jonas (*Botschaft*), S. 401–429.

# Identitär / Identität denken: Heidegger, Hans Jonas und die Migrationsdebatte

*Roman Seidel*

## Einleitung

In diesem Essay möchte ich die Frage nach dem Vermächtnis Heideggers und vor allem des Umgangs mit diesem im Rahmen eines diskursiven Kontextes verhandeln, der innerhalb gegenwärtiger Diskussionen des Eigenen und Fremden von hoher Aktualität ist. Gemeint ist die sogenannte Migrationsdebatte, die eine Gruppe von Menschen, insbesondere Flüchtlinge oder als muslimisch gelesene Personen, als Fremde markiert, wobei deren Fremdheit in Relation zum vermeintlich „Eigenen“ vor allem als Risiko für die „innere Sicherheit“ gedacht und propagiert wird. Dabei werde ich mich im ersten Teil dieses Beitrags der Frage zuwenden, wie die Debatte um Heideggers Denken und seinem Bezug zum Antisemitismus einerseits dessen Nutzbarmachung innerhalb des fremdenfeindlichen Denkens der „neuen Rechten“ offenlegt, die zu recht der kritischen Entgegnung bedarf, und wie die Problematisierung Heideggers und mit ihr eine bestimmte Ausformung der Kritik des Antisemitismus andererseits selbst genau dem Denken Vorschub zu leisten vermag, dem es sich vermeintlich entgegenstellt.

Der zweite Teil dieses Essays schlägt einen Zugang zum philosophischen Umgang mit dem Eigenen und Fremden vor, der – teilweise auf Heidegger verweisend – von Grundgedanken aus den drei Schaffensperioden von Hans Jonas ausgeht und sich für ein Verständnis eines zum Fremden hin notwendig offenen und empfänglichen Begriff des Eigenen ausspricht. Aus Begriff und Bedeutung des organischen Lebens leite ich einen Begriff der offenen Identität ab. Jonas' Zugang zum Begriff der Gnosis und der Geschichte dieses Phänomens führt zur Reflexion über die Integration des Fremden in die „eigene“, sprich europäische Geistesgeschichte. Ausgehend von Jonas' Verantwortungsbegriff, reflektiere ich einerseits über ein Verständnis von historischer Verantwortung und andererseits über die Ermöglichung einer Verantwortung für Fremde durch Annäherung. Das schließt auch ein Verständnis von Ideen- und Philosophiegeschichte mit ein, die sich bewusst als Verflechtungsgeschichte begreift und dadurch etwa mit Blick auf die Kenntnis der Geistes- und Kulturgeschichte der islamischen Welt für die Überwindung von epistemischen

Asymmetrien plädiert. Dieser Zugang versteht sich zugleich auch als eine Intervention in die durch Polarisierung geprägte Migrationsdebatte.

## **I. Ambiguität der Kritik. Die Heidegger-Kontroverse und der (Anti)-Antisemitismus**

### **Heidegger'sche Abgründe und das „Fiasko der Philosophie“**

Hans Jonas ließ zeitlebens nie einen Zweifel daran, wie viel sein eigenes Denken und philosophisches Œuvre der Philosophie Martin Heideggers und der Begegnung mit ihm als Lehrer verdankte. Heideggers antisemitische Gesinnung aber und insbesondere sein Bekenntnis zum Nationalsozialismus, seine Kollaboration als Rektor der Universität Freiburg und seine Weigerung sich in der Nachkriegszeit von dieser Haltung zu distanzieren, waren für Jonas weit mehr als nur eine private Entgleisung Heideggers und eine persönliche tiefe Enttäuschung; er verstand es als ein Fiasko der Philosophie,<sup>1</sup> das letztlich auch in intellektuellen Abgründen in Heideggers Denkens begründet sei. Jonas' Denkweg kann man als beispielhaft für eine Aufnahme der Philosophie Heideggers betrachten, die sich bewusst zwischen den Polen von emanzipatorischer Transformation und kritischer Zurückweisung bewegt.<sup>2</sup> Jonas Hinwendung zu einer Philosophie des Lebendigen, die er auch anhand einiger Grundbegriffe Heideggers entwickeln sollte, verstand er selbst aber als eine entschiedene Abwendung von Heideggers „Existenzialismus“,<sup>3</sup> deren eine Hinwendung zum Nationalsozialismus ermöglichende Denkmuster es zu kritisieren galt.<sup>4</sup> Dieses Zusammenspiel aus konstruktiver Adaption und kritischer Remonstration ist, so will ich in diesem Essay argumentieren, für einen verantwortungsvollen Um-

---

<sup>1</sup>Jonas hat sich in diversen Gesprächen und Interviews zu der Bedeutung, die Heideggers NS-Verstrickungen in seinen Augen für die Philosophie bedeutete, geäußert. In den *Erinnerungen* nennt Jonas diesen Schlüsselmoment ein „katastrophales Debakel der Philosophie“, Jonas (2003), S. 299. Ich beziehe mich hier auf die Formulierung aus einem Gespräch, das der Journalist und Theologe Ingo Hermann – im Rahmen der ZDF-Reihe »Zeugen des Jahrhunderts« – im Herbst 1980 mit Jonas geführt hatte. Dort spricht er von einem „Fiasko der Philosophie.“ Nachzuhören ab min 14:00, in „Philosophie aus den Archiven“ (2023). Das Interview wurde gut 10 Jahr später auch in Buchform veröffentlicht als Jonas and Hermann (1991), zu Entstehungskontext und Inhalt des Gesprächs vgl. Herrmann (2021).

<sup>2</sup>Ähnliches trifft ebenso, wenn auch auf je eigene Weise, auf weitere jüdische Schüler:innen Heideggers, wie etwa Hannah Arendt, Karl Löwith oder Herbert Marcuse zu. Für eine Studie zu diesen vier Denkern vgl. Wolin (2015). Für seine Studie zur Geschichtsphilosophie Karl Löwiths und seinen Zugang zu Heidegger vgl. Trüper (2014), S. 45–68. Für eine Studie, die die Denk- und Lebenswege von Hans Jonas und Hannah Arendt vergleichend untersucht vgl. die Dissertation von Harms (2003). Für Hinweise auf die Freundschaft zwischen Arendt und Jonas aus dessen Selbstzeugnissen vgl. ebd. S. 97–100.

<sup>3</sup>Jonas (2003), S. 299. Jonas spricht in diesem Zusammenhang von Heideggers Existenzialismus, ein Begriff, den Heidegger selbst für sein Denken nicht gebraucht.

<sup>4</sup>Siehe dazu unten Teil II dieses Kapitels.

gang mit dem philosophischen Vermächtnis Heideggers unerlässlich, die einseitige Beschränkung auf einen der beiden Pole wiederum birgt Risiken, die nicht allein philosophischer, sondern auch gesellschaftlicher und politischer Natur sind.

Das Projekt der kritischen Zurückweisung umfasst dabei die Aufgabe, Spuren der Affinität Heideggers zur nationalsozialistischen Ideologie und zu antisemitischen Denkfiguren in seinen Schriften nachzuweisen, zu dokumentieren und philosophisch entgegenzutreten. Das bedeutet auch, auf die Gefahren aufmerksam zu machen, die in der Verschleierung dieser Spuren für den gesellschaftlichen Diskurs lauern. Einen der ersten Schritte in diese Richtung unternahm in der frühen Nachkriegszeit kein geringerer als Jürgen Habermas. Am 25. Juli 1953 veröffentlichte der damals 24-jährige Bonner Doktorand eine ausführliche Besprechung der Vorlesung *Einführung in die Metaphysik*, die Martin Heidegger 1935 gehalten und 1953 unkommentiert veröffentlicht hatte. Der sieben Jahre ältere und mit Habermas befreundete Karl-Otto Apel hatte diesen auf die Vorlesungen hingewiesen, sowie auf die darin enthaltenen Bemerkung Heideggers über die „innere Wahrheit und Größe der nationalsozialistischen „Bewegung“. Habermas bemerkte dazu in seiner unter dem Titel „Mit Heidegger gegen Heidegger Denken“ publizierten Besprechung:

„Da diese Sätze 1953 ohne Anmerkung erstmals veröffentlicht wurden, darf unterstellt werden, daß sie unverändert Heideggers heutige Auffassung wiedergeben. Es wäre müßig, das Wort von der inneren Wahrheit und Größe des Nationalsozialismus zu zitieren, wenn es sich nicht aus dem Zusammenhang der Vorlesung ergäbe. Das aber ist der Fall. Denn Heidegger bringt ausdrücklich die Frage aller Fragen, die Frage nach dem Sein, mit der geschichtlichen Bewegung jener Tage zusammen.“<sup>5</sup>

Worauf es dem jungen Habermas, der im selben Text *Sein und Zeit* als das „bedeutendste philosophische Ereignis seit Hegels »Phänomenologie«“ würdigt, offenkundig ging, ist gerade den Zusammenhang von philosophischer Argumentation und Begrifflichkeit mit nationalsozialistischer Ideologie, das Zusammendenken von Seinsgeschichte und Sendung des Deutschen Volkes zu problematisieren und dabei darauf zu pochen, dass das verharmlosende Einbetten des Nationalsozialismus in den Vorgang der Seinsgeschichte nicht die Verantwortung der Täter verschleiern dürfe. „Lässt sich,“ so schreibt Habermas dazu, „auch der planmäßige Mord an Millionen Menschen, um den wir heute wissen, als schicksalhafte Irre seinsgeschichtlich verständlich machen? Ist es nicht das faktische Verbrechen derer, die ihn zurechnungsfähig verübten?“ Habermas macht damit auf mehreren Ebenen auf die Verantwortung im Philosophieren aufmerksam, einerseits auf die Verantwortung Heideggers nicht nur für seine Befürwortung der Nazi-Ideologie, sondern vor allem auch dafür, diese mit seinem philosophischen Denken zu verbinden und

<sup>5</sup>Habermas (2022), S. 515. Zu Heideggers Reaktion und die Fortführung der Kritik an Heidegger siehe ebd. S. 514–525.

zugleich zu verharmlosen, und andererseits auf die Verantwortung der Rezipienten Heideggers, die in seiner Sprache und seinen Texten vorhandenen Untiefen zu erkennen und zu benennen.

Der Kritik Habermas folgten weitere wichtige kritische Entgegnungen, die den Zusammenhang von Heideggers Nähe zum Nationalsozialismus und seinem seinsgeschichtlichen Denken und seiner Sprache thematisieren, wie etwa Theodor W. Adorno in seinem Essay *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*,<sup>6</sup> sowie auf den Zusammenhang von Macht, Heideggers Sprache und dessen Positionierung im philosophischen Feld hinwiesen, wie Pierre Bourdieu in seiner 1975 erschienen Abhandlung *Die Politische Ontologie Martin Heideggers*.<sup>7</sup> Auch Jonas hat mit seinem Vortrag *Heidegger and Theology* in diesen Diskurs interveniert und sich kritisch mit Heideggers Spätwerk, der seinsgeschichtlichen Philosophie und der Verführungskraft seiner Sprache auseinandergesetzt.<sup>8</sup>

Neu entfacht wurde die Diskussion um Heideggers denkerische Verstrickung in den Nationalsozialismus bekanntlich 2014 durch die Publikation der ersten Bände der *Schwarzen Hefte* im Rahmen der bei Klostermann erscheinenden Gesamtausgabe.<sup>9</sup> Bei den *Schwarzen Heften* handelt es sich um in schwarzes Wachstuch gebundene Denk-Tagebücher, einer Sammlung von losen Überlegungen, die Heidegger ab den 1930er Jahren bis in die 1970er Jahre notierte und als Abschluss der Gesamtausgabe seines Werkes posthum publiziert wissen wollte. Hinzu trat die Veröffentlichung von privaten Briefen an seinen Bruder Fritz, die an der Begeisterung für die nationalsozialistische Bewegung, zumindest was die frühen 1930er Jahre betrifft, keinen Zweifel mehr ließen.<sup>10</sup> Während diese Briefe aber vor allem Heideggers private Gesinnung widerspiegeln, so sind die Überlegungen der *Schwarzen Hefte* philosophisch schwerwiegender. Was in diesen „Überlegungen“ die Diskussion um Heideggers denkerische Verknüpfung von Nationalsozialismus und Seinsphilosophie auf eine neue Ebene brachte, war nun vor allem die philosophische Integration antisemitischer Denkfiguren.

Stein des Anstoßes stellt eine Reihe von „Überlegungen“ dar, die zweifellos antisemitisch sind und die deshalb besonders ins Gewicht fallen, weil Heidegger sie eben als philosophische Überlegung formuliert und mithin aus seinem Denken heraus entwickelt bzw. mit denen er einzelne denkerische Positionen begründet. Diese

---

<sup>6</sup>Adorno (1964). In diesem Essay geht Adorno allerdings nicht nur auf Heidegger ein, sondern kritisiert verschiedene, durchaus von Heidegger verschiedene Denker u. a. Karl Jaspers, als Vertreter des Jargons.

<sup>7</sup>Bourdieu (1976).

<sup>8</sup>Vgl. dazu den Beitrag von Michael Bongardt in diesem Band.

<sup>9</sup>Trawny (2014): GA 94; GA 95; GA 96; (2015): GA 97; (2018): GA 98; (2020): GA 101; (2021): GA 102.

<sup>10</sup>Diese Briefe sind enthalten in: Homolka/Heidegger (2016), Teil I. Ausgewählte Briefe von Martin und Fritz Heidegger, S. 11–175. Der Band wird ergänzt durch einen Teil II. Positionen, mit Beiträgen verschiedener Autoren zum Thema, Heidegger und der Antisemitismus, S. 179–440.

sind verbunden mit Überlegungen zum „Eigenen“ und „Fremden“, in denen er u. a. den Begriff des Volkes als ein räumlich, zeitlich und genealogisch bestimmtes kollektives Da-Sein zu bezeichnen scheint, das zumindest eine Formverwandtschaft zu völkischen Ideologien aufweist. Um einen Eindruck zu vermitteln, wovon hier die Rede ist, seien im Folgenden drei dieser Passagen zitiert, um anschließend ihre Bedeutung für den Umgang mit und die Verantwortung für das „Eigene“ und „Fremde“ in Heideggers Philosophie und in der philosophischen Auseinandersetzung mit dieser zu diskutieren:

1. „Das Weltjudentum, aufgestachelt durch die aus Deutschland hinausgelassenen Emigranten, ist überall unfaßbar und braucht sich bei aller Machtentfaltung nirgends an kriegerischen Handlungen zu beteiligen, wogegen uns nur bleibt, das beste Blut der Besten des eigenen Volkes zu Opfern.“<sup>11</sup>
2. „Die Frage nach der Rolle des *Weltjudentums* ist keine rassische, sondern eine metaphysische Frage nach der Art von Menschentümlichkeit, die *schlechthin ungebunden* die Entwurzelung alles Seienden aus dem Sein als weltgeschichtliche »Aufgabe« übernehmen kann.“<sup>12</sup>
3. „Die Juden »leben« *bei ihrer betont rechnerischen Begabung* am längsten schon nach dem Rasseprinzip, weshalb sie sich auch am heftigsten gegen die uneingeschränkte Anwendung zur Wehr setzen. Die Einrichtung der rassischen Aufzucht entstammt nicht dem »Leben« sondern der Übermächtigung des Lebens durch die Machenschaft. Was diese mit solcher Planung betreibt, ist die *vollständige Entrassung* der Völker durch die Einspannung derselben in die gleichgebaute und gleichschnittige Einrichtung alles Seienden. Mit der Entrassung geht eine Selbstentfremdung der Völker in eins – der Verlust der Geschichte – d. h. der Entscheidungsbezirke zum Seyn.“<sup>13</sup>

Diese sowie einige weitere Passagen aus den *Schwarzen Heften*<sup>14</sup> gehören für sich betrachtet zweifellos zu den verstörendsten Texten aus Heideggers philosophischen Schriften und es dürfte unstrittig sein, dass man sie als klar antisemitisch einzustufen hat. Es stellt sich aber die Frage, was diese Texte für Heideggers Denken, sein Gesamtwerk oder gar die moderne Philosophiegeschichte bedeuten. Welchen Stellenwert soll oder muss man ihnen philosophisch zusprechen? Wie kann man sie im Zusammenhang von Heideggers Philosophie deuten? Was bedeuten sie für die

<sup>11</sup>Heidegger, Überlegungen XV, GA 96, S. 17.

<sup>12</sup>Heidegger, Überlegungen XIV, GA 96, S. 121.

<sup>13</sup>Heidegger, Überlegungen XII, 67, GA 96, S. 67.

<sup>14</sup>Für eine umfassende Diskussion dieser und weiterer umstrittener Passagen aus den *Schwarzen Heften* siehe Trawny (2015).



Beurteilung bisheriger Deutungen Heideggers und was für jede künftige Rezeption seines Werkes? Stellen sie erneut ein Fiasko der Philosophie dar?

### **Identitär denken. Heidegger, die *Schwarzen Hefte* und die völkische Ideologie**

Die seit der Publikation der *Schwarzen Hefte* geführte Heidegger-Debatte besteht u. a. in der kontrovers geführten Diskussion genau dieser und ähnlicher Fragen. Die Beurteilung reicht von der völligen Diskreditierung Heideggers als Philosophen über Versuche seinen Antisemitismus aus seinem Denken heraus zu erklären bzw. sein Denken (ab einem bestimmten Zeitpunkt?) als von diesem „kontaminiert“ zu betrachten bis hin zur Ansicht, Heideggers Antisemitismus bleibe eine bedauernswerte u. a. dem Zeitgeist geschuldete privat Meinung, die aber seine Philosophie nicht weiter berühre.

Der Bedeutung der zitierten Passagen und der genannten Positionen zum Verhältnis von Heideggers Philosophie zum Nationalsozialismus und Antisemitismus für den zeitgenössischen nicht nur philosophischen, sondern auch gesellschaftlichen und politischen Diskurs nachzugehen, ist eine Herausforderung, die sich im weiteren Sinne als intellektuelle Verantwortung für eine angemessene Auseinandersetzung mit dem Eigenen und Fremden stellt.

Um es gleich vorwegzunehmen, ungeachtet des konkreten textlichen Kontextes der obigen Passagen, genügt es, dass Heidegger diese innerhalb seines philosophischen Werkes und im Zusammenhang mit zentralen Begriffen seiner seinsgeschichtlichen Philosophie formuliert, um die Position, es handele sich bei diesen und ähnlichen Zitaten lediglich um eine bedauernswerte Privatmeinung des Philosophen, die man ohne weiteres verwerfen könne, als unhaltbar zurückzuweisen. Sie ist – wie noch zu zeigen sein wird – nicht nur unhaltbar, weil sich durch die Linse solcher Passagen, Heideggers Werk in einem anti-humanistischen, ja menschenverachtenden Licht lesen lässt, der Versuch antisemitische und völkisch anmutende Passagen quasi mit dem Seziermesser aus dem Korpus von Heideggers Schriften entfernen zu wollen, um sich ihrer zu entledigen, ist darüber hinaus auch verantwortungslos. Ein solchen Unterfangen ist schon deshalb unverantwortlich, weil eine anti-humanistische und völkische Lektüre Heideggers längst vorgenommen wird und es somit zur intellektuellen Verantwortung einer / eines jeden redlichen Rezipient:in von Heideggers Denken gehört, von diesen Lektüren und den von ihr ausgehenden Gefahren für den intellektuellen und den öffentlichen Diskurs zu wissen.

Tatsächlich lassen sich die oben zitierten Passagen auch ohne elaborierte philosophische Diskussion im völkischen Sinne verstehen. Wörtlich verstanden wirft Heidegger den Juden, sowie auch anderen ‚Agenten‘ der, wie wir heute sagen, Globalisierung vor, die „Entwurzelung“, „Entrassung“ und „Selbstentfremdung“ der Völker“ voranzutreiben. Die Rolle des Weltjudentums besteht, so lesen wir in den

Textbeispielen, in einer Art der „Menschentümlichkeit“, die selbst „schlechthin ungebunden“ danach trachtet, alle Völker gleichförmig und damit „geschichtslos“ und letztlich weltlos machen zu wollen. Wenn Heidegger eine „vollständige Entrassung der Völker durch die Einspannung derselben in die gleichgebaute und gleichschnit-tige Einrichtung alles Seienden“ herandrohen sieht, also eine widernatürliche Umgestaltung und Gleichschaltung der Menschen, die im Verborgenen von „unfassbaren“ Kräften vorangetrieben wird, spricht er von der „Übermächtigung des Lebens durch die Machenschaft“.

Auch wenn man Heidegger zugestehen kann, dass sein Begriff der „Machenschaft“ in seinem Denken tiefgründiger ist und im Zusammenhang der kritischen Betrachtung der Folgen der neuzeitlichen Technik bzw. ihres Wesens gelesen werden muss,<sup>15</sup> ihm also Impulse für eine Globalisierungskritik innewohnen und nicht allein ein Verschwörungsnarrativ, so ist die Assoziation mit einer jüdischen Weltverschörung hier kein Zufall. Neben diesen antisemitischen Denkfiguren finden sich ebenfalls in diesen Passagen Anklänge an eine deutschtümelnde Sendung der Deutschen, die wiederum an die im Kontext der von Habermas kritisierten Passage aus der Vorlesung *Einführung in die Metaphysik* erinnert, in der er von der „inneren Wahrheit und Größe“ der nationalsozialistischen „Bewegung“ spricht. Dort wie in manch anderen Passagen in Heideggers Werk sowie in seinen Briefen und Verlautbarungen ist neben den antisemitischen Denkfiguren die Idee einer hervorgehobenen Stellung und Sendung des deutschen Volkes mit sprachlicher Nähe zur NS-Ideologie nachweisbar.

Die Tatsache, dass Heidegger in etlichen seiner Schriftzeugnisse den Deutschen eine hervorgehobene Rolle innerhalb der Seinsgeschichte zuspricht, trug zweifellos dazu bei, dass solche Passagen innerhalb des identitären Diskurses der sog. Neuen Rechten aufgegriffen und als intellektuelle Grundierung ihrer Ideologien verwendet werden. Dabei beziehen sich sog. Rechtsintellektuelle Denker:innen<sup>16</sup> wortgewandt und mit ausgeprägter Textkenntnis unmittelbar auf Heidegger und preisen ihn in Vorträgen und eigenen Publikationsorganen nicht nur als überragenden deutschen Denker, sondern auch als Vordenker ihrer identitären Ideologie.<sup>17</sup> Zugleich finden sich auch jenseits der rechtsextremen Ideologien identitäre Denker, die sich auf Heidegger beziehen und die wiederum von Vertretern der neuen Rechten rezipiert werden.<sup>18</sup>

<sup>15</sup>Das ist bei Heidegger damit gemeint, den Begriff der „Machenschaft“ „seinsgeschichtlich“ zu verstehen. Dazu vgl. knapp Lemma „Machenschaft“ in Vetter (2014), S. 306.

<sup>16</sup>Etwa um den rechtsextremen Verleger und Publizisten Götz Kubitschek oder den Kopf der Identitären Bewegung in Österreich Martin Sellner.

<sup>17</sup>Vgl. Brumlik (2016). Brumlik verweist in diesem Zusammenhang auf Sellner / Spatz (2015). Siehe Brumlik (2016), S. 91.

<sup>18</sup>Brumlik (ebd.) verweist in seinem Artikel u. a. auf den italienischen Geistesgeschichtler Julius Evola (1898–1974) und auf den russischen Philosophen und Ideologen Alexander Dugin.

Im identitären Denken hat jedes Volk, jede Kultur ihren angestammten Raum, eine Theorie, die auch unter der Bezeichnung „Ethnopluralismus“ bekannt ist. Um die Identität eines jeden Volkes zu wahren, ist eine Vermischung zu vermeiden, andernfalls drohen – so die Wortwahl der Identitären – Kulturen in einem grauen globalen „Einheitsbrei“ zu verkommen. Die Assoziation zu dem, was Heidegger „die gleichgebaute und gleichschnittige Einrichtung alles Seienden“ nannte, liegt dabei nicht fern. In diesem ethnopluralistischen Diskussionskontext der neuen Rechten spielt nun die als Bedrohung geframte Migration und mit ihr die vor allem als muslimisch gelesenen Migranten eine tragende Rolle, denn im identitären Diskurs ist es eine heraufbeschworene „Islamisierung des Abendlandes“, die nun die „Entrassung der Völker“ zu bewirken droht. Ähnlich wie Heidegger ein gesichts- und geschichtsloses Kollektiv, „die Juden“, konstruiert, das die Integrität des Eigenen bedroht, so sind es in der identitären Ideologie „die Muslime“, die als weltlose, entwurzelte Handlanger oder Instrumente der „Machenschaft“ die Selbstentfremdung westlicher Gesellschaften betreiben. Das Kollektiv „die Muslime“, für die immer häufiger die Kollektivbezeichnung „die Migranten“ als Synonym steht, wird als Antipode, das den westlichen Kulturen „Fremde“ stilisiert. Der Islam wird nicht als geschichtliches Phänomen verstanden, sondern als eine Ideologie der Unterwerfung, die durch die Einwanderung ermöglicht wird. Doch wird die Migration nicht allein als eine äußere Bedrohung beschrieben, letztlich gesteuert wird sie durch liberale politische Kräfte im globalen Norden, die mit ihrem Eintreten für eine offene Gesellschaft angeblich nichts geringeres, als einen geplanten sog. Großen Austausch forcieren.<sup>19</sup> Nur eine großangelegte „Remigration“ könne die „Selbstentfremdung“ durch „die Migranten“ stoppen und umkehren. Gesellschaftspolitisch ist es höchst beunruhigend, dass diese Narrative, wenn auch zum Teil in etwas anderen Begriffen, inzwischen auch von Parteien der sog. Mitte übernommen werden.<sup>20</sup> Das deutet darauf hin, dass die Strategie der Metapolitik, die von Rechtsextremen und Identitären Vordenkern vertreten wird, Wirkung zeigt. Mit Blick auf Heidegger und seine Rezeption, ist hierbei nicht allein bedenklich, dass manche seiner „Überlegungen“, wie jene hier aus den *Schwarzen Heften* zitierten, sich unmittelbar in diese identitären Narrative einpassen lassen. Es stellt sich philosophisch vielmehr die Frage, in welchem Zusammenhang sie mit Kernkon-

---

<sup>19</sup>Der Begriff „Großer Austausch“ (engl. *Great Replacement*; franz. *Grand Remplacement*) ist ein politischer Kampfbegriff der Neuen Rechten. Es ist ein Verschwörungsmythos demzufolge durch die Einwanderung von Nichtweißen und Muslimen, die weißen „Mehrheitsbevölkerungen“ in westlichen Staaten ersetzt werden sollen. Der Begriff schließt an rechtsextreme Ausdrücke wie „Bevölkerungsaustausch“, „Umvolkung“, „Überfremdung“, „Volkstod“ oder „Volksmord“ oder auch „Genozid an den Weißen“ an. Gesteuert werde dieser Plan durch „die Globalisten“, „die Eliten“, „die Juden“, „Multikulturalisten“ aber auch durch supranationale Organisationen wie die Europäische Union oder die Vereinten Nationen, womit sich der Begriff in rassistische und antisemitische Verschwörungsnarrative einreicht. Vgl. Kutscher (2023).

<sup>20</sup>Vgl. zur Begriffswahl etwa des sog. „Zustrombegrenzungs-gesetz“ knapp Haase (2025).

zepten seines Denkens stehen. Dafür genügt es nicht, sich allein auf einzelne Zitate zu beziehen, vielmehr ist dafür eine kritische Relektüre seiner Philosophischen Schriften nötig, um den Stellenwert antisemischer Denkfiguren und völkischer Ideen in seinem Werk zu klären.

### „Das Volk“ und „die Juden“. Kritik zweier Problembegriffe bei Heidegger

Dass angesichts der Faktenlage und der textlichen Evidenz eine philosophische Re-Evaluation von Heideggers Werk unausweichlich wurde, macht allein die Tatsache deutlich, dass diese Aufgabe auch und gerade von für seine Philosophie seit langen anerkannten Expert:innen vorgenommen wurde.<sup>21</sup> Dabei werden innerhalb der philosophischen Heidegger-Kritik seit der Veröffentlichung der *Schwarzen Hefte* vor allem zwei zentrale Fragen gestellt: 1) Inwiefern ergeben sich völkische und rassistische Denkmuster aus Heideggers Existenzphilosophie? Sind diese Denkmuster notwendige oder mögliche Konsequenzen seines Werkes oder sind sie sogar deren wesentlicher Teil? Sind sie von Anfang an seinem Denken inhärent oder erst ab einem bestimmten Zeitpunkt? 2) Sind antisemitische Denkfiguren und Begriffe ein konstitutiver Teil von Heideggers Philosophie? Wie lassen sie sich erklären und welche Bedeutung haben sie für jede künftige Rezeption von Heideggers Schriften?

Auf beide Fragenkomplexe gibt es im Kontext der Heideggers-Debatte vielfältige Antworten, die hier nicht im Detail nachvollzogen werden können.<sup>22</sup> Vielmehr will ich im Folgenden, mit Bezug auf einschlägige Positionen und mit Blick auf die Frage nach dem Umgang mit dem Eigenen und Fremden, lediglich einige Analyseansätze anschneiden, um zu zeigen, dass sich völkisches, mit rechtsextremen Ideologien konformes Gedankengut sowie anti-humanistische Positionen zumindest stimmig aus Heideggers seinsgeschichtlichem Denken ableiten lassen und dass sich seine antisemitischen Denkfiguren nicht allein auf einige wenige Zitate beschränken, die man als für sein Denken irrelevant übergehen könnte.

*Volk*: Die Rolle, die Heidegger dem Begriff des „Volkes“ zuordnet, entwickelt sich, wie es scheint parallel zu seiner Hinwendung zur Seinsgeschichte. Dieser Begriff, ja die Idee der Seinsgeschichte steht für Heideggers Denken nach seinem Hauptwerk *Sein und Zeit* und entwickelte sich insbesondere ab den frühen 1930er Jahren. Während Heidegger in *Sein und Zeit* seine philosophische Hauptfrage nach dem „Sinn von Sein“ vom Dasein her, also dem Menschen als geschichtlichem Wesen betrachtet, so überträgt er nun die Geschichtlichkeit und deren Untersuchung auf das Sein

<sup>21</sup>Peter Trawny, der Herausgeber der *Schwarzen Hefte*, revidierte eigens seine Einführung in Heideggers Philosophie und begründet die Notwendigkeit einer Re-Lektüre mit den Erkenntnissen seit der Publikation der Schwarzen Hefte, Trawny (2016), S. 7–14.

<sup>22</sup>Für einige der einschlägigen Publikationen im deutschsprachigen Raum vgl. Di Cesare (2016); Homolka / Heidegger (2016); Heinz / Kellerer (2016); Heinz / Bender (2019); Trawny (2015); Trawny / Mitchell (2015).

selbst. Ein denkerischer Paradigmenwechsel, der oft „die Kehre“ genannt wird.<sup>23</sup> Die Wahrheit des Seins wird nun als „Geschehen des Seins“ begriffen, das man verkürzt mit dem Begriff des Schicksals oder mit einer Art „natürlichem Lauf der Dinge“ assoziieren könnte. Zweifellos lässt sich der Begriff der Seinsgeschichte nicht so einfach fassen,<sup>24</sup> doch scheint mir durch diese Beschreibung ein wichtiger Aspekt sichtbar zu werden. Nämlich die in diesem Denken zumindest potentiell angelegte anti-humanistische Denkweise. Durch die „Kehre“ gerät das Dasein und damit der Mensch in seiner Bedeutung als Individuum aus dem Fokus, vielmehr scheint Heidegger nun vor allem vor den Unzulänglichkeiten und den Anmaßungen des Daseins zu warnen, sich des Seins insbesondere durch seine rechnende Rationalität und die Indienstnahme der Technik zu bemächtigen. Das ist es, was Heidegger als „Machenschaft“ bezeichnet.

Den angestammten Platz des Menschen sieht er fortan weniger in seinem Dasein als Individuum, sondern im Mit-Sein mit anderen im Volk. Dieser Gedanke taucht bereits in einem der späteren Paragraphen von *Sein und Zeit* auf:

„Wenn aber das schicksalhafte Dasein als In-der-Welt-sein wesentlich im Mitsein mit Anderen existiert, ist sein Geschehen ein Mitgeschehen und bestimmt als *Geschick*. Damit bezeichnen wir das Geschehen der Gemeinschaft des Volkes. Das Geschick setzt sich nicht aus einzelnen Schicksalen zusammen, sowenig als das Miteinandersein als ein Zusammenkommen mehrerer Subjekte begriffen werden kann.“<sup>25</sup>

Der Einzelne geht, so kann man es bereits hier im Kontext von *Sein und Zeit* deuten, in der Schicksalsgemeinschaft des Volkes auf.<sup>26</sup> Sichtbar zur vollen Entfaltung kommt Heideggers Idee des Volkes als Akteur innerhalb der Seinsgeschichte mit den 1930er Jahren, wie sich in einigen Passagen aus den *Schwarzen Heften* und anderen Schriften zeigt. Heidegger scheint nun von einem Kollektiv-Da-Sein auszugehen, dem Volk. Dabei handelt es sich offenkundig nicht um Wahlgemeinschaften von Individuen, nicht um ein Staatsvolk, sondern um so etwas wie Ethnien, die quasi natürlich gewachsen sind und deren Mitglieder ihren angestammten Raum

---

<sup>23</sup>Zweifellos ist der Begriff der „Kehre“ komplexer und bezeichnet nicht allein, ja bei Heidegger selbst nicht einmal in erster Linie, eine Unterscheidung zwischen zwei Perioden seines Denkens. Dennoch ist damit auch der oben verkürzt dargestellte Wandel in Heideggers Zugang zum Seinsbegriff durch die „Seinsgeschichte“ markiert, der mir im hier relevanten Kontext zentral erscheint. Knapp zu „Kehre“ siehe Trawny (2016), S. 12. Zu Kehre als Begriff bei Heidegger siehe auch Lemma „Kehre“ in Vetter (2014), S. 297–298.

<sup>24</sup>Vgl. zum Begriff „Seinsgeschichte“ im Werkkontext Lemma „Seinsgeschichte“ in Vetter (2014), S. 338–339; zur Entwicklung zum von Heideggers seinsgeschichtlichem Denken im Kontext des aufkommenden Nationalsozialismus, Trawny (2016), S. 77–84.

<sup>25</sup>Heidegger, *Sein und Zeit*, GA2 § 74, S. 384.

<sup>26</sup>Innerhalb neuerer Diskussionen vertreten manche, vor allem mit Bezug zur hier zitierten Passage, die These, dass Heideggers völkisches Denken bereits hier zur Gänze vorhanden sei und man daher von einer Kontinuität sprechen müsse. Vgl. dazu die Beiträge in Heinz / Bender (2019).

haben, in dem sie verwurzelt sind. In diesem Zusammenhang verwendet Heidegger den Begriff der „Bodenständigkeit“, mit der Herkunft, Bestand und Zugehörigkeit zu einem Volkskörper und einem Stück Land konstitutiv für den Begriff des Volkes insinuiert werden:

„Boden-ständig kann sein, wer aus Boden herkommend, in ihm genährt auf ihm steht – dies das ursprüngliche – jenes was mir oft durch Leib und Stimmung schwingt – als ginge ich über Äcker am Pflug, über einsame Feldwege zwischen reifem Korn, durch Winde und Nebel, Sonne und Schnee, die der Mutter Blut und das ihrer Vorfahren im Kreise und im Schwingen halten [...].“<sup>27</sup>

In dieser Passage zeigt sich wie so oft die Ambiguität von Heideggers Ausdrucksweise. Die Metapher der „Bodenständigkeit“, kann in einem allgemeinen Sinne heißen, dass ein jedes Da-Sein eine Herkunft hat, die ihm Stand, einen festen Grund und einen Halt verleiht. Doch knüpft er dieses Bild an die Begrifflichkeit und damit das Ideologem von „Blut und Boden“, was es unmittelbar anschlussfähig macht an die Ideologie des Nationalsozialismus. So findet sich in seiner Vorlesung „Sein und Wahrheit“ aus dem Sommersemester 1933 folgende in diesem Debatten-Kontext öfter zitierte Aussage: „Blut und Boden sind zwar mächtig und notwendig, aber *nicht hinreichende* Bedingung für das Dasein eines Volkes.“<sup>28</sup> In diesem Zusammenhang bindet er auch den Begriff „Rasse“ an den des Volkes. Selbst wenn er diesen Begriff nicht allein biologistisch zu definieren scheint, so ist der Begriff des Volkes doch auch notwendig „rassisch“ durch „Blut und Boden“ bestimmt.<sup>29</sup> Der Einzelne scheint gegenüber der Gemeinschaft des Volkes gering und gegenüber dem Sein als Ganzem nichtig.

Mit diesem Volksbegriff verbindet Heidegger innerhalb seines seinsgeschichtlichen Narrativs auch eine eindeutige Hierarchie der Völker. Wobei dem deutschen Volk, „einem wahrhaft geschichtlichen Volk“, eine hervorgehobene Stellung und Sendung zukommt, denn „[d]er Deutsche allein kann das Sein ursprünglich neu dichten und sagen“.<sup>30</sup> Diese merkwürdig anmutende Idee, ergibt sich, wie u. a. Peter Trawny darlegt, aus Heideggers seinsgeschichtlichem Narrativ, das sich wie folgt zusammenfassen lässt: Es gibt einen „ersten Anfang“ der Seinsgeschichte, dessen Zenit mit der griechischen Philosophie assoziiert wird. Es folgt ein Niedergang, der mit dem Phänomen der „Machenschaft“ zusammenfällt, und einen „neuen An-

<sup>27</sup>Heidegger, Überlegungen II–VI, GA 94, S. 38.

<sup>28</sup>Heidegger, Sein und Wahrheit, GA II/36/37, S. 263.

<sup>29</sup>Zur Deutung dieser Blut-und-Boden-Begrifflichkeit vgl. die Perspektive Trawnys, der von einem seinsgeschichtlichen Begriff der Rasse bei Heidegger spricht vs. Heinz der zufolge Heidegger mit der Verwendung dieser Begriffe „gedankliche Scharniere“ zwischen Seinsgeschichte und NS-Ideologie installiert. Trawny (2015), S. 59–69; Heinz 2016, S. 122–143 (hier S. 137).

<sup>30</sup>Heidegger, Überlegungen II–VI, GA 94, S. 27.

fang“, das sich im „Ereignis“ zeigt.<sup>31</sup> Nun lässt sich zu diesen Begrifflichkeiten viel sagen, doch was hier von Relevanz ist, ist die Tatsache, dass Heidegger offenkundig, diesen neuen Anfang als Sendung des Deutschen Volkes versteht, deren „geheimste[r] völkliche[r] Auftrag“ darin besteht, „zurückzuknüpfen in den großen Anfang“. <sup>32</sup> Das „Ereignis“ dieses „neuen Anfangs“ ist es, was Heidegger gemäß der uns zugänglichen Textzeugnisse, mit dem Aufkommen des Nationalsozialismus parallel zur Entwicklung seines Denkens kommen sah. Mit anderen Worten: Er glaubte nicht nur an das Dasein von Völkern als Entitäten, sondern auch an die seinsgeschichtliche Bestimmung des deutschen Volkes, sich selbst zu behaupten.

Durch diese Konstellation von Völkern als Einheiten des Daseins und der Konfrontation ergeben sich Konsequenzen für Heideggers Umgang mit dem Eigenen und Fremden. Peter Trawny bringt das im Kapitel „Das Fremde und das Fremde“ seines Buches *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung* treffend auf den Punkt. Zunächst fällt ihm auf,

„dass am Beginn der dreißiger Jahre und im weiteren Verlauf des Jahrzehnts das Wortfeld des »Fremden« (»Fremdheit«, »Befremdlichkeit«, »Befremdung«, das »Befremdlichste« das »Nur-befremdliche« etc.) einen großen Raum einnimmt. Heidegger ist bemüht, eine Philosophie des Fremden mit der spezifischen Choreographie einer Revolution zu verbinden. Im Augenblick des Zusammenbruchs des Gewohnten sollte alles anders und d. h. fremd werden.“<sup>33</sup>

Es zeigten sich bei Heidegger, folgt man Trawny, zwei Dimensionen des Fremdseins. Einerseits ist es das Wesen von Sein selbst, das für das Dasein, den Menschen das Fremde ist, das ontologisch Fremde. Zudem gibt es fremdes Seiendes, das *ontisch* Fremde, was sich, zumindest in den völkischen Passagen von Heideggers Schriften, vor allem als das *ethnisch* Fremde zeigt. Das Fremde ist – ontologisch wie ontisch – das radikal Andere, doch während sich das Sein dem Seienden entzieht, ihm fremd bleibt, scheint für Heidegger in den völkischen Passagen auch für das im ontischen Sinne Fremde keine gelingende Begegnung mit dem Eigenen möglich zu sein.<sup>34</sup> Heidegger denkt in diesen Texten, wie es scheint, eher nach Carl Schmitt'scher Manier in der Kategorie von Feindschaft, das Dasein auch und gerade das des Volkes sei stets zurückgeworfen auf seine ihm eigentliche Jemeinigkeit, die es erkennen und behaupten muss. Allerdings beklagt Heidegger, insbesondere nach seinem Rückzug vom Rektorat der Universität Freiburg und vermehrt in den späten 1930er Jahren sowie nach Ende des Zeiten Weltkrieges, dass auch das deutsche Volk diesem „neuen Anfang“ offenbar nicht gewachsen gewesen sei. Nicht zuletzt sei es der „Erbfehler der Deutschen“, „nach dem Fremden zu blicken“ und sich im

---

<sup>31</sup>Trawny (2015), S. 17–30.

<sup>32</sup>Heidegger, Überlegungen II–VI, GA 94, S. 109.

<sup>33</sup>Trawny (2015), S. 71.

<sup>34</sup>Ebd., S. 71–80.

„Verherrlichen des Fremden, weil es fremd“ sei, zu üben und in der Konsequenz „in der Wesensfremdheit, die ihnen die Neuzeit“ aufdrängte, zu taumeln. Dadurch setzten sie sich der „Gefahr, daß sie der Herrschaft ihres eigenen Unwesens verfallen“ aus.<sup>35</sup> Die „Machenschaft“, die Verfallenheit an das „Uneigentliche“ führt schließlich dazu, dass es nicht zu jenem „neuen Anfang“ kam, an den Heidegger in den frühen 1930er Jahren offenbar noch glaubte.<sup>36</sup>

Angesichts der zitierten und weiterer innerhalb der Diskussion um die Schwarzen Hefte vielfach diskutierten textlichen Evidenzen scheint unstrittig, dass mindestens in Heideggers seinsgeschichtlichem Denken völkische Denkmuster auch philosophisch integriert sind. Ob sein gesamtes Denken und das gar von Anfang an zentral auf diese zusteuert, oder aber sie einen, wenn auch unübersehbaren, Aspekt desselben darstellen, ist eine andere Frage.

*Antisemitismus:* Der Kollektivbegriff „die Juden“ bzw. das „Weltjudentum“ kommt, nicht zuletzt auch als Erklärung für das Scheitern eines „neuen Anfangs“ nun als eine bedeutende antipodische Figur ins Spiel. Sie ist als Gegenkategorie zum bodenständigen Volk gedacht, denn das „Weltjudentum“ ist „ungebunden“, „überall unfassbar“ und „wurzellos“. Und diese dem Judentum eigene Ungebundenheit, so lassen sich Heideggers oben zitierte Sätze aus den *Schwarzen Heften* deuten, will es auch auf die übrigen Völker übertragen, die zumindest im Idealfall in einem Boden verwurzelt sind. Diese Übertragung der Ungebundenheit verfolgt das Ziel einer „vollständigen Entrassung aller Völker“ und „Entwurzelung alles Seienden aus dem Sein“ als weltgeschichtliche „Aufgabe“.

Das wir es hier mit besonders deutlichen textlichen Nachweisen für Heideggers Antisemitismus innerhalb seines Werkes zu tun haben, wurde bereits verdeutlicht. Welche Rolle aber spielt dieser in der Philosophie Heideggers, wie lässt er sich erklären? Diese Frage wurde verschiedentlich beantwortet. Manche Kritiker:innen Heideggers vertreten die Ansicht, dass antisemitisches und nationalistisches Denken letztlich den Kern seiner Philosophie bilde und damit die meisten seiner philosophischen Begriffe und Ideen nur in dem Wissen um diese seine Grundeinstellung und dem eigentlichen Ziel seines Denkens, nämlich die „Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie“ wirklich verstanden werden können.<sup>37</sup> Andere argumentieren, dass man Heideggers „privaten“ Antisemitismus zwar schon früh nachweisen können, was u. a. Briefe an seine Frau Elfriede auch eindeutig bele-

<sup>35</sup>Zitate aus Heidegger GA 95, S. 12; VII, 14; IX, I. (zitiert nach Trawny [2015], S. 75).

<sup>36</sup>Trawny und andere legen Wert darauf, zu betonen, dass auch eine Distanzierung von der nationalsozialistischen Herrschaft, die ebenfalls vor allem seit dem Krieg der „Machenschaft“ gedient haben, in den *Schwarzen Heften* nachzuweisen sei, zugleich aber scheint, wie wir oben gesehen haben, er auch nach dem Krieg an die „innere Wahrheit und Größe“ der NS-Bewegung geglaubt zu haben.

<sup>37</sup>Vgl. Faye (2014).



gen,<sup>38</sup> er diesen aber erst in den 1930er Jahren innerhalb seines seinsgeschichtlichen Denkens „philosophisch“ interpretiert.

Peter Trawny, der eine elaborierte Auseinandersetzung mit Heideggers Antisemitismus im Kontext seines Werkes verfasst hat, spricht daher von Heideggers „seinsgeschichtlichen Antisemitismus“, der Heideggers Denken zunehmend kontaminiert habe. Trawny unterscheidet dabei drei „Typen des seinsgeschichtlichen Antisemitismus“, die sich anhand verschiedener Akzentuierungen in den relevanten Passagen zeigen. Der erste Typ ist ein Antisemitismus, der „den Juden“ eine besondere „rechnerische Begabung“ zuschreibe, wobei das Motiv sich von der verbreiteten antisemitischen Figur des „Schacherjuden“ herleite. Diese Figur deute Heidegger philosophisch aus, indem er das Rechnen mit der rechnenden Rationalität und diese mit der „Machenschaft“ zusammenbringe. Ein zweiter Typus sei ein „rassischer“ oder „rassistischer“ Typ des Antisemitismus, der den Juden zuschreibe, „am längsten schon nach dem Rasseprinzip“ zu leben, was bei diesen nicht zuletzt dadurch zum Ausdruck komme, dass sie eigentlich eine „Entrassung der Völker“ als „Handlanger der Machenschaft“ anstrebten. Der dritte Typus speise sich aus dem Narrativ einer „jüdischen Weltverschwörung“ und dem Mythos der „Protokolle der Weisen von Zion“. Mit diesem Typus verbinde Heidegger philosophisch die dem „Weltjudentum“ zugeschriebene „Weltlosigkeit“, „Unfassbarkeit“ und „Wurzellosigkeit“, die einen Antagonismus von Heidegger als positiv konnotierten Begriffen wie „Bodenständigkeit“, „Heimat“ oder das „Eigene“ darstellen. Insgesamt ist es Trawnys Anliegen darzulegen und zu problematisieren, wie Heidegger den Antisemitismus in die „Seinsgeschichte“ einschreibt.<sup>39</sup>

In ähnlicher Weise spricht auch Donatelle Di Cesare in ihrer umfassenden Studie *Heidegger, die Juden, die Shoa*<sup>40</sup> von einem „metaphysischen Antisemitismus“, der Heideggers Philosophie kontaminiere. Sie kritisiert Heidegger dafür, dass dieser die „konkreten“ Juden „aus Fleisch und Blut“ gar nicht berücksichtige, sondern vielmehr eine „Metaphysik des Juden“ betreibe, die einen rein metaphysischen Juden, eine abstrakte Figur erzeuge, auf die die realen Juden dann reduziert bzw. durch die diese definiert werden, indem bekannte antisemitische Stereotype dafür verwendet werden. Dadurch falle Heidegger in ein metaphysisches, von Dichotomien bestimmtes Denken zurück, das er selbst eigentlich zu überwinden beabsichtigte.<sup>41</sup>

Zurecht weisen Trawny und Di Cesare darauf hin, dass Heidegger „die Juden“ durch antisemitische Essentialisierungen auf bestimmte Eigenschaften reduziert.

<sup>38</sup>So schreibt Heidegger bspw. im Jahr 1920 an seine Frau: „Hier spricht man viel davon, daß jetzt so viel Vieh aus den Dörfern von den Juden fortgekauft wird [...]. Die Bauern werden hier oben allmählich unverschämt u. alles ist überschwemmt von Juden u. Schiebern.“ Heidegger (2005), S. 112.

<sup>39</sup>Trawny (2015), S. 31–58.

<sup>40</sup>Di Cesare (2016). Diese Studie kann hier nicht in Gänze diskutiert werden, weshalb ich mich hier vor allem auch das Argument des „metaphysischen Antisemitismus“ beschränke.

<sup>41</sup>Ebd., S. 256–262.

Und es ist in der Tat auch wenig verwunderlich, dass diese daher Heidegger als geschichtslos gelten mussten, da dieser zu keinem Zeitpunkt auch nur das geringste Interesse an ihrer Kultur- und Geistesgeschichte zeigte, bleiben sie bei ihm – ob aus Vorsatz oder Ignoranz – ein leeres Konstrukt. Doch das Argument von Trawny und Di Cesare geht noch weiter, denn es geht ihnen nicht allein darum, dass Heidegger sich in seinem Schreiben über „die Juden“ nur auf Stereotype stützt, anstatt auf konkrete etwa historische Kenntnisse oder Selbstzeugnisse, sondern bereits das Ansinnen die Juden definieren zu wollen bzw. zu bestimmen, was den Juden als Juden ausmache, sei antisemitisch.<sup>42</sup> Damit bezweifeln sie letztlich die Sinnhaftigkeit des Reflektierens über die Idee des Juden an sich, mit weitreichenden Konsequenzen, wie noch zu diskutieren sein wird.

### **Identität leer-denken oder Kritik der Kritik. Zur Doppelbödigkeit und Projektion von anti-identitärem und anti-anti-semitischem Diskurs und ihren Folgen für die Migrationsdebatte**

Es ist zweifellos eine positive Entwicklung innerhalb der Heidegger-Forschung, dass dessen völkisches Denken und sein Antisemitismus nicht länger bagatellisiert werden können, sondern Gegenstand philologischer und philosophischer Studien zu seinem Werk sind. Doch es gibt auch Dimensionen der Heidegger-Kritik, die auf höchst problematischen epistemischen Grundannahmen basieren, die nicht lediglich die prinzipielle Infragestellung eines der wirkmächtigsten Denker des 20. Jahrhunderts nach sich ziehen, sondern innerhalb des gesellschaftlichen und politischen Diskurses genau den Tendenzen Vorschub zu leisten vermögen, die sie – vorgeblich oder tatsächlich – verhindern wollen, nämlich den Vormarsch völkisch-nationalistischer Strömungen, dem Erstarken des Antisemitismus, der Verschärfung gesellschaftlicher Polarisierung und der Unterhöhlung der Menschenwürde und des internationalen Rechts. Bevor ich mich im zweiten Teil dieses Aufsatzes einem an Jonas orientierten und auf Heidegger verweisenden philosophischen Zugang zum Umgang mit dem Eigenen und Fremden zuwende, sollen zwei dieser problematischen Aspekte der Heidegger-Kritik und ihre Bedeutung für die Migrationsdebatte kritisch in den Blick genommen werden.

### **Heideggers Philosophie nationalsozialistisch lesen?**

Es ist angesichts der innerhalb der Heidegger-Forschung nachgewiesenen Verbindung von völkischem und antisemitischen Denken und Heideggers philosophischem Werk verständlich, ja sogar geboten, den Verdachtsmomenten nachzugehen, ob nicht Heideggers Philosophie als Ganze und von Anfang an, eine völkische und

<sup>42</sup>Di Cesare: „man will den Juden definieren, um den leibhaftigen, konkreten Juden, auf ihn zu reduzieren“ (Di Cesare (2016), S. 258); Trawny: „Heute ist zudem als antisemitisch zu bezeichnen, was die Juden als „die Juden“ charakterisieren soll (Trawny (2015), S. 11).

anti-liberale mit der Ideologie des Nationalsozialismus konvergierende Agenda verfolgte. Die Gründe für diese sich aufdrängende Frage fasst Dieter Thomä anhand von drei kaum bestreitbaren Befunden wie folgt zusammen:

„1. In den Schwarzen Heften vertritt Heidegger seit den späten 1930er Jahren aggressive antisemitische Positionen, die sich passgenau in seine Konzeption der »Seinsgeschichte« und der »Seinsvergessenheit« einfügen. 2. In Heideggers Briefen finden sich spätestens seit 1916 antisemitische Bemerkungen. 3. In *Sein und Zeit* und Heideggers philosophischen Texten aus der Weimarer Zeit gibt es keine negativen Bemerkungen zum Judentum.“

Es sei naheliegend, dass sich die Diskussion auf *Sein und Zeit* und die früheren Texte verschiebe, „denn zwischen dem zweiten und dritten der obengenannten Befunde besteht eine klärungsbedürftige Diskrepanz“. <sup>43</sup>

Tatsächlich wurde der Verdacht, dass Heideggers Denken zur Gänze eine Verbindung zur nationalsozialistischen Ideologie aufweise, auch schon vor der Veröffentlichung der *Schwarzen Hefte* formuliert. Bereits 1987 stellte Víctor Farías in seiner Studie *Heidegger y el Nazismo*, die mit einem Vorwort von Jürgen Habermas auch auf Deutsch erschien, <sup>44</sup> diese Verbindung her, was bereits für eine ausgedehnte Kontroverse um Heideggers Verbindung zum Nationalsozialismus in Deutschland und Frankreich auslöste. Noch einmal verschärft wurde die These von Emmanuel Faye in seinem 2005 erschienenem Buch *Heidegger. Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie*, in dem er die Ansicht vertritt, dass Heidegger als ein rein nationalsozialistischer Philosoph zu bewerten sei, der den Nationalsozialismus gleichsam als eine Disziplin in die Philosophie integrieren wollte. In der Konsequenz müsse man daher Heideggers Werk nicht innerhalb der Philosophie, sondern des nationalsozialistischen Schrifttums verorten. <sup>45</sup> Die Publikation der *Schwarzen Hefte* bot nun Faye und den Anhänger:innen seiner These Material und Anlass, die NS-Verbindung auch in Heidegger Werk aus den 1920er Jahren, in denen es keine direkten antisemitischen oder anti-liberalen Passagen gibt, zu identifizieren. Damit betreiben sie letztlich einen esoterischen Deutungsansatz, wie er von Leo Strauss in *Persecution and the Art of Writing* vertreten wurde, der davon ausgeht, dass bestimmte Autor:innen aufgrund politischer oder gesellschaftlicher Umstände ihre eigentliche Intention bewusst verschleiern und Hinweise auf das eigentlich Gemeinte sich nur einer eingeweihten Elite offenbaren. <sup>46</sup> Als hermeneutischen Schlüssel für die korrekte Auslegung von *Sein und Zeit* verwenden die

---

<sup>43</sup>Thomä (2019), S. 379.

<sup>44</sup>Farías et al. (1989).

<sup>45</sup>Faye (2009), S. 16.

<sup>46</sup>Strauss (1988). Für eine Einführung zu Strauss' esoterischem Ansatz als Methode der Textinterpretation vgl. Weber / Beckstein (2014), S. 105–129. Ob sich die erwähnten Heidegger-Kritiker selbst auf Strauss beziehen, ist mir nicht bekannt.

Heidegger-Kritiker um Faye u. a. Heideggers Notate aus den *Schwarzen Heften*. Dabei können sie sich, wie sie eigens betonen, auf Heidegger selbst als Gewährsmann stützen, der offenbar jene Notate als Selbstauslegung verstanden wissen wollte.<sup>47</sup>

Mit dieser Methode interpretieren sie beispielweise die Antonyme „Bodenlosigkeit / Bodenständigkeit“, die Heidegger in einigen Passagen der *Schwarzen Hefte*, wie oben diskutiert, mit völkischen und antisemitischen Ideen in Verbindung bringt, auch im Kontext von *Sein und Zeit* in eben diesem als ihrem eigentlich gemeinten Sinne, wobei sie zusätzlich auf Paratexte anderer Autor:innen hinweisen, die diese Deutung zusätzlich belegen sollen.<sup>48</sup> Die Unabgeschlossenheit von *Sein und Zeit*, das bekanntlich Fragment geblieben ist, deuten sie ebenfalls als Hinweis darauf, dass der verborgene Sinn von Heideggers Hauptwerk von diesem erst später offenbart wurde. Das gesamte Werk Heideggers und dessen Programm einer Überwindung der Metaphysik verstehen sie auf diese Weise als Überwindung des Abendländischen Denkens als Metapolitik, ganz im Sinne des neurechten Diskurses mit dem Ziel der „Erringung kultureller Hegemonie“ und der „Besetzung von Feldern des vopolitischen Raums“.<sup>49</sup>

Es ist sicherlich nicht auszuschließen, dass Heidegger mindestens rückwirkend sein Werk in solch einem Lichte verstanden wissen wollte, ebenso muss es auch ein Teil der ideengeschichtlichen Forschung sein, jedem Indiz und jeder verfügbaren Quelle nachzugehen, die weitere Details von Heideggers denkerischer und politischer Verstrickung mit dem NS erhellen. Was aber an solch einer pauschalen Diskreditierung bedenklich ist, ist die Festlegung auf eine einzige nämlich eine nationalsozialistische Deutung Heideggers. Denn damit sind gleich zwei Probleme verbunden:

1.) Die Heidegger-Kritiker um Faye machen sich, wie Dieter Thomä treffend feststellt

„gedanklich abhängig von den Gleichsetzungen, die sie bei Heidegger, dem Objekt ihrer negativen Begierde, finden. So benutzen sie auch die gleichen fragwürdigen Methoden, die Heidegger selbst [...] einsetzt, und drehen sie gegen ihn. Alles wird nun erneut zum »Selben« erklärt – nämlich zu einem nationalsozialistisch-antisemitischen Komplex [...]“.<sup>50</sup>

<sup>47</sup>Vgl. Kellerer (2019), S. 118–120.

<sup>48</sup>Vgl. Faye (2019), S. 67–112, insb. S. 97–108; Kellerer (2019), insb. S. 121–141. Mit dem Paratext sind hier Briefe des antisemitischen Juristen und Philosophen Paul Yorck von Wartenburg (1835–1897) an Wilhelm Dilthey gemeint, auf den sich Heidegger in § 77 von *Sein und Zeit* bezieht, dazu Kellerer, ebd. S. 135–141. Vgl. dagegen Thomä (2019), hier S. 395–401. Für eine sehr differenzierte, textnahe und historisch-kritische Untersuchung der Begriffe Bodenlosigkeit und Wurzellostigkeit etc. vgl. Nassirin (2020).

<sup>49</sup>Vgl. zu dieser Auslegung Faye (2016), S. 100–121; Heinz (2016), S. 122–143. Zum Begriff „Metapolitik“ und seiner Bedeutung innerhalb des Diskurses der neuen Rechten vgl. Martin (2022), S. 99–127.

<sup>50</sup>Thomä (2016), S. 232.

Es ist fraglich, ob es die beste hermeneutische Strategie ist, unter vielen möglichen Lesarten eines innerhalb der Philosophiegeschichte des 20. Jahrhunderts derart einflussreichen Werkes einzig und allein die Deutung gelten zu lassen, die man für die problematischste und gefährlichste hält. Letztlich reserviert man auf diese Weise Heidegger exklusiv für den neurechten Diskurs, anstatt ihn bei aller zwingend notwendiger Kritik, für eine konstruktive Rezeption philosophisch zu bewahren.

2.) Daran schließt sich aber noch ein zweites Problem an, mit weitreichenderen Folgen für den philosophischen Diskurs. Denn natürlich ist es zwar legitim sich aufgrund der beschriebenen Zusammenhänge individuell gegen eine weitere philosophische Beschäftigung mit Heidegger zu entscheiden. Doch blicken wir inzwischen auf eine knapp 100-jährige Heidegger-Rezeption zurück, die ganze philosophische Strömungen wie etwa den Existenzialismus, die philosophische Hermeneutik, die spätere Phänomenologie, den Poststrukturalismus und die Dekonstruktion – um nur einige vor allem in Europa wirkmächtigen Schulen zu nennen – entscheidend geprägt haben. Die rigorose Haltung mancher Heidegger-Kritiker:innen generiert bei diesen eine Hermeneutik des Verdachts gegenüber allen Denkrichtungen, die auf die eine oder andere Weise durch Heidegger beeinflusst waren.

Das lässt sich auch an der pauschalen Diskreditierung erkennen, der aktuell etwa die durch Foucault, Poststrukturalismus und Dekonstruktion angeregten Post- und Dekolonialen Studien ausgesetzt sind. Gemeint ist damit nicht eine stets legitime kritische Auseinandersetzung mit einzelnen Vertreter:innen oder Schriften der Postkolonialen Kritik, sondern eine pauschale Delegitimierung der gesamten Disziplin, unter dem Vorwurf, sie sei „nicht objektiv“, „aktivistisch“, „polarisierend“, „anti-westlich“, betreibe eine „essentialistische Identitätspolitik“ und neige zum Antisemitismus. Genealogisch wird diese Position nicht selten durch eine Art „Kontaktschuld“ begründet, die sich teils durch die Rezeption des „NS-Philosophen“ Heidegger ergibt.<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup>Ein aktuelles und umfängliches Beispiel für solch einen delegitimierenden Zugang findet sich bei Elbe (2024). Elbe hinterfragt dort grundsätzlich die Grundlagen der Postkolonialen Theorie und führt das auch auf deren intellektuelle Gewährsleute zurück, etwa Michel Foucault, und wirft ihr u. a. vor, Wissen auf Macht zu reduzieren. Dabei bezieht sich Elbe auch auf Manfred Frank, der im Jahre 1993 eine kritische Diskussion der „Politischen Aspekte des neufranzösischen Denkens“ publizierte, in der er mit Bezug auf Heidegger und andere Vertreter der „deutschen Rationalitäts-Kritik“ in chronologischem Sinne von einer „prä-faschistischen Fracht“ spricht, die, nachdem sie „durch die Hände der Franzosen gegangen und damit für die deutsche Rückaneignung von der politische-moralischen (Selbst-)Zensur freigegeben“ schien, „entschärft“ in den deutschsprachigen philosophischen Diskurs wiedereintrat. Frank (1993), S. 120. Dass Frank mit seiner differenzierten Kritik des Poststrukturalismus und der Dekonstruktion auf eine radikale Delegitimierung dieser Strömungen hinauswollte, wie Elbe sie propagiert, darf bezweifelt werden (vgl. etwa Frank [1983]). Sein im selben Band, aus dem auch Elbes Verweis auf Frank stammt, publizierter Aufsatz, den dieser aus Anlass der faktischen Streichung des Artikel 16, Abs. 2, GG „Politisch Verfolgte genießen Asyl“ verfasst hat, könnte fast unverändert auch als Kommentar zu der gemeinsamen Abstimmung von CDU, FDP und AfD über

Für die aktuelle Debatte um die Migration ergeben sich daraus mitunter ungewöhnliche diskursive Allianzen zwischen dem migrantenfeindlichen rechtsextremen, dem konservativ-bürgerlichen und einem bestimmten Teil des linken Diskurspektrums,<sup>52</sup> die befürchten lassen, dass die neurechte Strategie der „Metapolitik“ Erfolge zeitigt. Diskursteilnehmer:innen, die sich in ihrem Einsatz für die Rechte von Migrant:innen oder etwa im Kontext des Nahostkonflikts für die Rechte der Palästinenser:innen einsetzen, indem sie sich auf Theorie und Studien der Postkolonialen Kritik berufen, erfahren dadurch eine scharfe und grundsätzliche Delegitimierung ihrer Positionen und es wird ihnen nicht selten auch aufgrund ihrer theoretischen Ausrichtung pauschal eine Nähe zum Antisemitismus vorgeworfen.<sup>53</sup>

### Anti-Anti-Semitismus und jüdische / muslimische Identitäten

Damit komme ich zum zweiten problematischen Aspekt der gegenwärtigen Heidegger-Kritik und deren Konsequenzen in der aktuellen Migrationsdebatte. Es handelt sich um ein spezifisches, aber folgenreiches epistemisches Problem im Kontext der oben besprochenen philosophischen Kritik an Heideggers „metaphysischen“ (Di Cesare) bzw. „seinsgeschichtlichen Antisemitismus“ (Trawny) auf das Elad Lapidot in seiner Studie *Anti-Anti-Semitismus. Eine philosophische Kritik* aufmerksam gemacht hat.<sup>54</sup> Wie oben bereits angedeutet kritisiert Di Cesare Heidegger grundsätzlich dafür, „den Juden definieren [zu wollen], um den leibhaftigen, konkreten Juden, auf ihn zu reduzieren“,<sup>55</sup> und Trawny merkt an: „Heute ist zudem als antisemitisch zu bezeichnen, was die Juden als »die Juden« charakterisieren soll.“<sup>56</sup> Zweifellos kann man der Kritik der beiden insofern sie damit stereotypen Essentialisierungen für problematisch erachten, nur zustimmen. Lapidot weist aber auf die weitreichenden epistemischen Folgen für jegliches Reflektierens über die Idee des Juden bzw. des Judentums an sich hin, die dieses Argument nach sich zieht:

„Die problematische Komponente des Anti-Semitismus in den Augen des ihn aus der Philosophie ausschließenden Diskurses sind die Juden. Der in der Heidegger-Debatte zum Ausdruck kommende Anti-Anti-Semitismus gründet in einer »bestimmten Wahrnehmung von Juden«<sup>57</sup>

---

einen Entschließungsantrag zum sog. „5-Punkte Plan zur Migration“ im deutschen Bundestag am 29.01.2025 gelesen werden. Vgl. Frank (1993), S. 173–194.

<sup>52</sup>Gemeint ist hier u. a. aber nicht ausschließlich das sog. anti-deutsche Lager.

<sup>53</sup>Für eine sehr differenzierte Diskussion der aktuellen grundsätzlich delegitimierenden Kritik der Postkolonialen Studien im Kontext aktueller Debatten um Antisemitismus, Migration und dem Krieg in Gaza vgl. Riecken (im Erscheinen).

<sup>54</sup>Lapidot (2021). Ich beziehe mich im Folgenden auf die deutsche Ausgabe und darin auf die „Einleitung“ (S. 13–38) sowie das erste Kapitel „1. Anti-Heidegger. Anatomie des Anti-Anti-Semitismus“ (S. 41–63).

<sup>55</sup>Di Cesare (2016), S. 258.

<sup>56</sup>Trawny (2015), S. 11.

<sup>57</sup>Lapidot verweist hier auf eine Formulierung aus der IHRA-Definition des Antisemitismus.

als einer kollektiven Existenz, über die keine philosophisch relevanten Aussagen getroffen werden können, als etwas außerhalb der Philosophie liegenden.“<sup>58</sup>

Lapidot weist dabei, mit Blick auf den von Di Cesare so emphatisch betonten Aspekt der Leiblichkeit auf eine folgenschwere Dichotomisierung von Realität und Begriff hin: „Das Leibhaftige, unmittelbar Gegenwärtige und Konkrete ist gerade *nicht* die Idee oder der Begriff des Juden, sondern der »reale«, lebende Jude »aus Fleisch und Blut«.“<sup>59</sup> Dadurch aber scheint sich, so fährt Lapidot fort,

„ein tiefes Paradox aufzutun, wenn die realen Juden von dem Begriff, der Idee oder der Definition von den Juden nicht lediglich unterschieden, sondern strikt separiert werden, wenn also die Charakterisierung der Juden als »die Juden« [wie auch Trawny argumentiert, R.S.] schlechthin verboten wird.“<sup>60</sup>

Das Problem besteht also, so könnte man Kant eingedenk sagen, in der Unmöglichkeit der erkennbaren Realität ohne Begriff, denn:

„Wie kann etwas, wie »reale Juden« ohne Begriff, Idee, Definition, Modell, oder Figur von »Juden« wahrgenommen werden? Die Vorstellung von Wahrnehmung, Erkenntnis, Wissen ohne jegliche Idee, ohne jeglichen Begriff fordert die epistemologischen Grundvoraussetzungen der gesamten philosophischen Tradition heraus.“<sup>61</sup>

Das Anliegen Lapidots aber ist dabei nicht lediglich auf einen erkenntnistheoretischen Fehler hinzuweisen, die Kritik ist viel weitreichender, denn das Paradox erschwere nicht einfach eine begriffliche oder vorbegriffliche Wahrnehmung von „den Juden“, sondern erzeuge selbst eine „spezifische Wahrnehmung“ von den Juden, nämlich als ein „negatives Paradigma politischer Epistemologie“ als „Kollektiv ohne Begriff“, als „politische Existenz ohne Episteme.“ Anders ausgedrückt könnte man sagen, dass der so argumentierende „anti-anti-semitische“ Diskurs<sup>62</sup> selbst wieder beim Juden als leerem Konstrukt ankommt, eine Figur, die er vorgeblich ja kritisieren will. Insgesamt ist es Lapidots Anliegen zu zeigen, dass „der Anti-Anti-Semitismus [selbst] anti-jüdisch ist“. <sup>63</sup> Das drückt sich dann, wie Lapidot weiter ausführt, in scheinbar paradoxer Weise nicht selten darin aus, dass Anti-Anti-Semiten immer dann alarmiert sind, wenn jemand versucht, den Begriff des Juden

---

<sup>58</sup>Lapidot (2021), S. 46.

<sup>59</sup>Ebd., S. 50.

<sup>60</sup>Ebd., S. 50f.

<sup>61</sup>Ebd., S. 51.

<sup>62</sup>Lapidot begründet in seiner Einleitung auch die Schreibweise mit Bindestrichen und die Bedeutung des In-Anführungszeichen-Setzens, worauf hier jetzt nicht weiter eingegangen wird. Vgl. ebd., S. 17–24. So wie hier mit zwei Bindestrichen geschrieben verweist der Terminus auf jene Kritik des Antisemitismus, die er wiederum in seiner Studie kritisiert.

<sup>63</sup>Ebd., S. 22.

zu bestimmen, Versuche, die natürlich häufig gerade von jüdischen Stimmen selbst unternommen werden. Interessanterweise findet das auch auf Seiten der anti-antisemitischen radikalen Heidegger-Kritiker seinen Niederschlag, insbesondere wenn die Rede auf die jüdischen Schüler Heideggers fällt, zwar werden diese als jüdisch bezeichnet, die Bedeutung des Jüdisch-Seins für ihr Denken aber wird nicht selten negiert.<sup>64</sup>

Die grundlegende Stoßrichtung des Arguments von Lapidot, geht aber ausdrücklich über die Kritik am Antijudaismus, die er im anti-antisemitischen Diskurs ausmacht, hinaus, denn „[d]er Anti-Anti-Semitismus ist eine negative politische Epistemologie, die politisches Wissen per se bekämpft, insbesondere jegliche positive Beziehung zwischen Wissen und Politik, deren Trennung sie aktiv betreibt“.<sup>65</sup> Diese Separation erweise sich als eine „epistemo-politische Operation“, die ganz grundsätzlich eine „Verbannung kollektiver Subjektivität aus dem Bereich des Wissens und der Philosophie“ bezwecke.<sup>66</sup> An Gil Anidjars Beobachtung anknüpfend, dass Anti-Semitismus und Anti-Anti-Semitismus beides Formen des Semitismus sind, stellt er fest, dass der Semitismus wiederum „die doppelte (westlich-christliche) Erfindung [ist] »Judentum und Islam« – der Jude, der Araber. [...] Die Semiten werden dabei wesentlich als Feinde erzeugt, als Objekte von des Anti-[sic]. Semitismus ist Antisemitismus“.<sup>67</sup> Dieser Semitismus verdecke den Muslim. „Die Trennung zwischen Jude und Araber aufrecht zu erhalten“, so zitiert Lapidot Anidjar, „heißt die Ursprünge des Rassismus und des Antisemitismus gleichermaßen zu reproduzieren.“<sup>68</sup> Der damit angesprochene Nexus zwischen Anti-Semitismus und anti-arabischem bzw. anti-muslimischem Rassismus generiert insbesondere innerhalb von Rechtfertigungs- oder Selbstvergewisserungsdiskursen um die Fragen

---

<sup>64</sup>Richard Wolin etwa beginnt sein Buch *Heideggers Children* mit folgendem Satz, dem die in ihm Genannten vermutlich in dieser Form widersprechen würden: „The protagonists of Heidegger’s Children—Hannah Arendt, Hans Jonas, Karl Löwith und Herbert Marcuse were *non-Jewish Jews* [Hervorhebung, R.S.] who thought of themselves as proverbial “Germans of Jewish origin.” As philosophically trained intellectuals, they expected to find salvation and meaning not in the traditions of Jewish cultural belonging but in the hallowed Germanic ideals of Geist and Bildung.” Wolin (2015), S. 6. Für Hans Jonas traf ganz sicher zu, dass er sich auch intellektuelle mit dem Judentum befasste: „Ich blieb zunächst nur ein Sommersemester in Freiburg, was wunderschön war. Man konnte dort aber nicht Judaistik studieren, woran mir sehr viel lag. Dafür gab es nur einen Platz in Deutschland – die Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, die ein hohes akademisches Niveau besaß. [...] Ich immatrikulierte mich also zum Wintersemester 1921/22 gleichzeitig an der Universität Berlin [für Philosophie, R.S.] und an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, an der mehrere ausgezeichnete Leute lehrten [...]“ Jonas (2003), S. 87. Für eine Interpretation von Jonas Denkweg, die diesen ganz explizit in seinem (Spannungs-)Verhältnis zum „Jude-Sein“ stellt vgl. den Essay Wiese (2003). Das Motto „Zusammen Philosoph und Jude“ übernimmt Wiese aus einem Gespräch zwischen Jonas und Herlinde Koelbl, vgl. ebd. S. 15–17.

<sup>65</sup>Lapidot (2021), S. 18.

<sup>66</sup>Ebd., S. 51.

<sup>67</sup>Ebd., S. 27.

<sup>68</sup>Anidjar (2007), S. 19, zitiert nach Lapidot (2021), S. 28, FN 21.



nach dem Verhältnis von Eigenen und Fremden in Gesellschaften des globalen Nordens nach dem 2. Weltkrieg sowohl jüdische also auch muslimische Feindbilder und spielt diese gegeneinander aus. Die Existenz dieses Phänomens ist innerhalb der Postkolonialen Studien weitgehend Konsens, ist aber im Detail Gegenstand einer breiten Debatte innerhalb derer jüdische und muslimische Wissenschaftler:innen gleichermaßen Anteil haben.<sup>69</sup>

Die vor diesem Hintergrund von Lapidot angesprochen Separationen zwischen Wissen und Politik, zwischen Begriff und Realität, zwischen Jude und Muslim, findet innerhalb des anti-anti-semitischen Diskurses in zeitgenössischen Debatten nicht zuletzt in der Fokussierung auf „die Muslime“ als „die »neuen« Antisemiten“ Ausdruck. Damit hat diese Separation unmittelbare Konsequenzen für die Migrationsdebatte auch in Deutschland, denn die meist als muslimisch gelesenen Migrant:innen spielen genau diese Rolle des gänzlich Fremden. Sie werden innerhalb dieses Narrativs als Kollektiv sowohl gegen die Juden, bzw. „jüdisches Leben in Deutschland“, sowie unter dem Schlagwort „innere Sicherheit“ gegen ein als „Mehrheitsgesellschaft“ bezeichnetes Kollektiv – das Eigene – in Stellung gebracht. Innerhalb der Migrationsdebatte sind sowohl „die Juden“ als auch „die (muslimisch gelesenen) Migranten“ als Kollektive „politische Existenzen ohne Episteme“. Das kommt nicht zuletzt dadurch zum Ausdruck, dass sowohl migrantisches / muslimische als auch jüdische Stimmen entweder gar nicht oder nur sehr selektiv Gehör finden, also von der Selbstbestimmung bzw. der Repräsentation dessen, wie sie sich selbst als Kollektiv denken und verstehen wollen ausgeschlossen sind. Eine wirkliche Repräsentation des Kollektivs kann aber nur unter Beteiligung repräsentativer Stimmen desselben geschehen, sie ist daher notwendig plural, selbst ein anhaltender Diskurs innerhalb des Kollektivs und damit zwangsläufig politisch. Folgt man Lapidot, so ist es aber genau dieser Aspekt des Politischen, der durch den „Anti-Anti-Semitismus“, den er kritisiert, unterdrückt werden soll.

Tatsächlich manifestiert sich dieser Vorgang auch ganz konkret, insbesondere durch die Implementierung der Definition der International Holocaust Remembrance Alliance (IHRA) von Antisemitismus in der Rechtsprechung oder im Kontext von Resolutionen oder Direktiven für die Schul- und Hochschulpolitik. Diese inzwischen sehr wirkmächtige Definition der IHRA, die nicht nur von Lapidot,<sup>70</sup> sondern von einer sehr diversen, großen Gruppe von Wissenschaftler:innen, Intellektuellen und Jurist:innen kritisiert wird, versteht unter Antisemitismus „eine bestimmte Wahrnehmung von Juden, die sich als Hass gegenüber Juden ausdrücken kann“. In dieser Formulierung spiegelt sich letztlich die Quintessenz des Problems, denn ohne näher zu bestimmen, was für eine Wahrnehmung gegenüber Juden, steht jede Wahrnehmung von Juden als Juden letztlich poten-

---

<sup>69</sup>Beispielhaft seien hier einige Quellen erwähnt auf die teilweise auch Lapidot in seinem Buch Bezug nimmt: Bashir / Farsakh (2020); Gil Anidjar (2003); Anidjar (2008); Hochberg (2016).

<sup>70</sup>Zu seiner Kritik unmittelbar an der IHRA-Definition vgl. Lapidot (2021), S. 8–12.

ziell unter Antisemitismus-Verdacht, mit weitreichenden Folgen für die Rede-, Versammlungs- und Wissenschaftsfreiheit und damit für jeden konstruktiven und differenzierten Umgang mit dem Eigenen und Fremden.<sup>71</sup>

Die Diskussion über den Umgang mit Heideggers philosophischen Vermächtnis brachte einerseits die Probleme zu Tage, die in seinem Werk und insbesondere seinen antisemitischen und völkischen Passagen der *Schwarzen Hefte* erkennbar sind und die, verwendet man sie als Auslegungsschlüssel, zu einem identitär gedachtem Begriff von Identität führen, ein Denken, das auf radikale Abgrenzung zum Fremden überhaupt basiert. Andererseits zeigte sie auch die Ambiguität der Kritik an diesem Denken, die mitunter selbst zu einem epistemischen Problem sowohl für den philosophischen als auch den politischen und gesellschaftlichen Diskurs werden kann, da sie, wie mit Bezug auf die Migrationsdebatte erkennbar, dazu führen kann, dass Identität nur leer bzw. gar nicht gedacht oder artikuliert werden kann. Wie aber kann ein differenzierter Umgang mit dem Eigenen und Fremden gelingen, wie kann dieser trotz aller Kritik an Heidegger ein solcher Umgang von seinem Denken profitieren und welche Anknüpfungspunkte lassen sich dafür bei Jonas finden? Diesen Fragen soll im zweiten Teil dieses Kapitels nachgegangen werden.

## II. Identität denken. Mit Jonas Heidegger weiter-denken

Ausgehend von Grundgedanken aus den drei Schaffensperioden von Hans Jonas möchte ich hier einen Zugang zum philosophischen Umgang mit dem Eigenen und Fremden vorschlagen, der sich – teilweise auf Heidegger verweisend – für ein Verständnis eines zum Fremden hin notwendig offenen und empfänglichen Begriff des Eigenen ausspricht.<sup>72</sup> Es geht also um einen Ansatz, der Identität gerade nicht, wie innerhalb des identitären Diskurses, als weitgehend hermetisches, in sich geschlossenes System versteht, für das der Fremde oder die Fremden als das Fremde schlechthin, gegen das sich das Eigene zu behaupten hat, zu verstehen ist. Vielmehr möchte ich zeigen, dass Jonas in jeder seiner Schaffensphasen deutlich macht, dass das Eigene jeweils des Fremden bedarf, um als Eigenes bestehen zu können, und zwar nicht allein durch Abgrenzungen, die mitunter nötig, als Ausgrenzung jedoch schädlich sind, sondern vor allem durch Formen der Interaktion mit dem

<sup>71</sup>Für eine differenzierte Diskussion der Problematik der IHRA-Definition innerhalb des politischen Diskurses in Deutschland vor allem mit Bezug auf deren Auswirkungen auf die Hochschulen vgl. Riecken (2024). Für eine rechtliche Bewertung vgl. Ambos et al. (2023).

<sup>72</sup>Es sei an dieser Stelle vorausgeschickt, dass es sich hier nicht um eine detaillierte Studie zu den Schriften von Jonas handelt, die eine weit umfangreichere Analyse Jonas'scher Werke erforderte, noch um eine ausgefeilte Philosophie des Eigenen und Fremden, die wiederum einer ausgedehnteren Einbeziehung relevanter philosophischer Forschung bedürfte. Ziel ist es vielmehr ausgehend von Grundmotiven bei Jonas, Perspektiven sowohl auf sein Werk als auch auf die Begriffe des Eigenen und Fremden zu eröffnen.

Fremden. Aus Begriff und Bedeutung des organischen Lebens bei Jonas leite ich einen Begriff der offenen Identität ab, die in einem spezifischen Sinne auch als „organische Identität“ bezeichnet werden könnte. Jonas' Zugang zur Geschichte des Phänomens der Gnosis ermögliche eine Reflexion über die Integration des Fremden in die eigene, sprich europäische Geistesgeschichte, die auch ein Verständnis von Ideen- und Philosophiegeschichte als Verflechtungsgeschichte eröffnet und dadurch eine Annäherung an die Geistesgeschichte der islamischen Welt bis in die Gegenwart. Abschließend diskutiere ich ausgehend von Jonas' Verantwortungsbegriff zum einen ein Verständnis von historischer Verantwortung, das etwa mit Blick auf die Shoa eine Fokuserweiterung fordert. Zum anderen reflektierte ich die Ermöglichung einer Verantwortung für Fremde durch Annäherung, die durch die Überwindung von epistemischen Asymmetrien möglich wird. Dieser Zugang versteht sich zugleich auch als eine Intervention in die durch Polarisierung geprägte Migrationsdebatte.

### **Philosophie der organischen Identität im Anschluss an Jonas**

Die folgenden Überlegungen mit Jonas' Philosophie des Lebendigen zu beginnen, hat einen historischen und einen systematischen Grund. Der systematische Grund liegt darin, dass ich aus zentralen Überlegungen aus dieser Schaffensperiode von Jonas, den hier vorgeschlagenen Zugang entwickeln möchte. Der historische liegt darin begründet, dass sich meiner Ansicht nach in diesen seinen Schriften am deutlichsten sowohl der unübersehbare Einfluss Heideggers zeigen lässt als auch Jonas' Absatzbewegung von dessen Denken.<sup>73</sup> Zweifellos kann man den Moment, in dem Jonas von Heideggers NS-Verstrickung, seiner Rektoratsrede und seinem verwerflichen Verhalten gegenüber seinem Lehrer Husserl erfährt, als eine Art „Kehre“ in Jonas' Denken bezeichnen. Sie zeigte sich nicht nur in der Abkehr von Heidegger als Person, für Jonas war gleichsam die Integrität der Philosophie und ihre moralische Kraft in Frage gestellt, ein Ereignis also von philosophiehistorischem Rang.<sup>74</sup> Auf dieses Ereignis, auf das bekanntlich die Katastrophe des 2. Weltkriegs

---

<sup>73</sup>Ich werde daher, was das philosophische Verhältnis Heidegger–Jonas betrifft, vor allem in diesem Abschnitt behandeln, sowie einige Anmerkungen zu Jonas' persönlicher Verbindung zu Heidegger anfügen.

<sup>74</sup>Jonas kam auf diesen Moment und die Bedeutung, die dieses „Fiasko der Philosophie“ seiner Ansicht nach für die Philosophiegeschichte hatte, immer wieder zurück (vgl. oben Anm. 1). Dabei differenzierte er stets zwischen der Brillanz von Heideggers Denken, die er als dessen Schüler erlebt und in seinem Werk, zumindest bis *Sein und Zeit* vorgefunden hatte, und seinem moralischen Versagen. In den *Erinnerungen* etwa drückte er es folgendermaßen aus: „Heideggers ist, was die Originalität des Denkens betraf, eine gewaltige Figur der Geistesgeschichte, ein Bahnbrecher der Neuland erschlossen hat. Das Einschwenken des tiefsten Denkers der Zeit in den tosenden Gleichschritt der braunen Bataillone erschien mir als katastrophales Debakel der Philosophie, als welthistorische Blamage, als Bankrott des philosophischen Denkens. Ich hegte damals die Vorstellung, vor so etwas sollte die Philosophie schützen, dagegen sollte sie den Geist feien. [...] Nun erkannte ich, daß die Phi-

ges, des Massenmords, der Shoa folgte, reagierte er mit einer entschiedenen philosophischen Hinwendung zum Phänomen des Lebens und der Betonung von dessen Würde, nicht nur in Form des menschlichen Lebens, sondern der belebten Natur überhaupt. Angesichts der Schrecken des zweiten Weltkrieges begann er bereits als Soldat der Jewish Brigarde Group, der Verletzlichkeit des Leibes, der Bedrohtheit des Lebens, auch des eigenen Lebens ständig gewahr, in *Lehrbriefen* an seine Frau Lore das Phänomen des Lebendigen in der Natur von Mikroorganismen bis zum Menschen zu reflektieren. Dabei weist er den Dualismus zwischen Idealismus und Materialismus, sowie zwischen Leib und Seele zurück und betont die Besonderheit des nicht einfach existierenden, sondern sich stets im Vollzug befindlichen Lebens, das „in jedem Augenblick seine eigene Schöpfung“ ist.<sup>75</sup> Diese Reflexionen bildeten die Keimzelle für sein Werk *Organismus und Freiheit*, das 1966 als eine Sammlung von Aufsätzen unter dem Titel *The Phenomenon of Life* erschien.<sup>76</sup> Zudem stellen sie auch den denkerischen Kontext dar, in dem Jonas seine eigene philosophische Systematik entwickelt, die einerseits deutlich beeinflusst von Heidegger, sich andererseits philosophisch auch gegen diesen wendet.<sup>77</sup> So ist eine Affinität zu Heideggers phänomenologischem Zugang zu Welt und Leben klar erkennbar, zugleich aber auch der Aufweis der Defizite, die Jonas bei Heidegger in Bezug auf diese Begriffe ausmacht und zu überwinden gedenkt.<sup>78</sup>

Jonas' phänomenologische Beschreibungen des Lebendigen gehen von einem Gedanken aus, den dieser bereits in seinem ersten Semester bei Heidegger in Freiburg 1921 kennenlernte: „Das Leben selbst steht sich nicht gleichgültig gegenüber, sondern ist Sorgen, da es sich gewinnen und verlieren, sein wie nicht sein kann.“<sup>79</sup>

---

losophie das offenbar nicht getan [...] hatte. [...] [D]aß der bedeutendste originellste philosophische Denker meiner Zeit da mitmachte, das war ein ungeheurer Schlag für mich – nicht nur persönlich, sondern im Sinne eines ernstzunehmenden Ereignisses in der Philosophiegeschichte selbst.“ Jonas (2003), S. 299f.

<sup>75</sup>Ebd., S. 352.

<sup>76</sup>Die deutsche Fassung erschien 1973 unter dem Titel *Organismus und Freiheit*. Vgl. zu diesem Werk Gronke (2021), S. 109–116. Zur Werkgeschichte siehe Gronke „Einleitender Kommentar“ in Jonas (2009), S. LXXXI–LXXXVIII.

<sup>77</sup>Es fällt auf, dass viele Formulierungen aus den Lehrbriefen in *Organismus und Freiheit* einfließen, während die Terminologie Heideggers, die in den Briefen selbst zurücktritt, erst im Werk selbst wieder vermehrt, wenn auch nicht dominant, auftaucht. In *Organismus und Freiheit* selbst geht es Jonas allerdings um die Entwicklung seiner eigenen Systematik und nicht vordergründig um eine Kritik Heideggers. Dass es aber eine klare philosophische Absatzbewegung enthält, macht Jonas rückblickend sehr eindrücklich und zugleich konzise im Mai 1992, ein knappes Jahr von seinem Tod, in dem Vortrag *Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts* deutlich (Jonas [1992/2015], S. 561–575). Zu diesem 1993 veröffentlichten Aufsatz vgl. Seidel, Ralf (2021), S. 201–203.

<sup>78</sup>Für eine aus einer Heidegger'schen Perspektive verfasste, konzise und erhellende Darstellung von Jonas' Zugang zu Heideggers Philosophie vgl. Elm (2021), S. 28–34.

<sup>79</sup>Heidegger führt den Sorgebegriff in seiner Augustinus-Vorlesung (Heidegger, GA 60, S. 207 ff.) ein. Vgl. Lemma „Sorge“ in Vetter (2014). Es handelt sich dabei um Jonas' erste Vorlesung bei Heidegger überhaupt, vgl. Jonas (2003), S. 82f.

Dieser Begriff der Sorge, den Heidegger in § 41 von *Sein und Zeit* als „Sein des Daseins“ begrifflich entfaltet und der zu einem zentralen Aspekt seiner Daseinsanalytik wird, bleibt auch für Jonas gerade im Zusammenhang mit der im Begriff angelegten zeitlichen Struktur des Daseins zentral.<sup>80</sup> Denn es ist einerseits dieses im Sein des Daseins angelegte „vorlaufen“ des „Seins zum Tode“, welches das „In-der-Welt-sein“ desselben ausmacht, und andererseits der stets sich vollziehende „Selbstentwurf“, welcher das „(selbst-) besorgte Dasein“ in seiner Zeitlichkeit bestimmt.<sup>81</sup> Diese Geschehens- und Vollzugsverhältnisse des Lebens sind es, die Jonas von Heidegger übernimmt. Doch kritisiert er diesen dafür, dass die leibliche Weltverflochtenheit des Daseins, bei Heidegger „nie mit dem physikalisch-biologisch-evolutionären Zeugnis zusammengebracht“ werde. Jonas wendet zudem ein, dass Heidegger damit letztlich die Konsequenz des leiblichen Daseins und überhaupt des stofflichen In-die-Welt-eingebunden-Seins übergehe. Denn trotz aller Betonung des Existentiellen, bleibe auch Heidegger damit der idealistischen Tradition und mit ihr einem „metaphysischen Dualismus“ verhaftet, so schreibt Jonas rückblickend in *Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*:

„Dasein als Sorge und als sterblich kommt ganz gewiss der Naturverhaftung unseres Seins näher als das reine Bewußtsein Husserls. Besonders das Prädikat »sterblich« verweist zwingend auf die *Existenz* des Leibes in seiner ganzen, krassen und fordernden Materialität. Und »zuhanden« kann die Welt nur einem Wesen sein, das Hände besitzt. Aber wird der Leib hier je genannt? Wird je die »Sorge« auf ihn zurückgeführt, als Nahrungssorge z. B., überhaupt als *physische* Notdurft? Kommt, außer allem Innerlichen, die Seite unseres Wesens zu Wort, durch die wir, ganz äußerlich, selber zur erlebten Welt gehören, grobobjektiv ein Stück von ihr sind? Nicht daß ich wüßte. [...] Auch Heidegger also brachte die Aussage »ich habe Hunger« nicht in den Griff der Philosophie. Es war eine sehr abstrakte Sterblichkeit, die da bedacht werden und zum Ernst der Existenz anhalten sollte.“<sup>82</sup>

In dieser Passage zeigt sich *in nuce* wie Jonas Heideggers Denken einerseits aufnimmt und dieses sich gegen Heidegger wendend weiterentwickelt. Zwar mag man aus einer Heidegger'schen Perspektive einwenden, dass Jonas damit ins „ontische“ zurückfalle, da jeder „biologisch-ontischen“ Erforschung von Leben und Tod, eine

---

<sup>80</sup> 1928/1929 hatte Jonas, nach seiner Promotion bei Heidegger in Marburg, bei Jaspers in Heidelberg ein Referat über die „Zeitliche Struktur der Sorge bei Heidegger, Sein und Zeit“ gehalten. Das Manuskript des Referates (Einleitung, nicht ausformulierte Stichpunkte, Stellenangaben zu relevanten Begriffen aus Sein und Zeit) ist enthalten im Philosophischen Archiv der Universität Konstanz, Nachlass Hans Jonas Sig. PAKN, HJ 16-17; vgl. auch Jaspers, 30 f., 270, zitiert nach Elm (2021), S. 28.

<sup>81</sup> Zur zeitlichen Dimension und Sein zum Tode vgl. Heidegger, Sein und Zeit, GA 2, §§ 46–53, S. 235–267.

<sup>82</sup> Vgl. Jonas (1992/2015), S. 566.

„Ontologie des Daseins“ vorgeordnet sein müsse.<sup>83</sup> Doch Jonas dreht den Spieß hier um und wirft seinerseits Heidegger vor, eigentlich wieder in die idealistische Tradition zurückzufallen, die letztlich die Natur als gegenüber dem Geist minderwertig betrachte und somit eben jenen polarisierenden metaphysischen Dualismen – Seele / Körper, Geist / Materie, Innenleben / Außenwelt – verhaftet bleiben müsse. Mit anderen Worten wirft er ihm vor, letztlich nicht die Konsequenzen aus seiner Daseinsanalytik als des um sich selbst besorgten Seins gezogen zu haben. Die sich darin andeutende Leiblichkeit des Lebens aber habe Heidegger übergangen, und genau das versperre ihm letztlich auch den Zugang zur einer um das Lebendige sich sorgende Ethik.<sup>84</sup>

Genau hier setzt Jonas an und sieht in der Sorgestruktur des Daseins, ja überhaupt des Lebendigen die in die Zukunft gerichtete Selbstbejahung des Seins. Aus diesem Offenhalten des Zukunftshorizontes entwickelt er später auch seinen Verantwortungsimperativ *für* das Leben, für eine „Weiterwohnlichkeit der Welt“.

Um eine Idee davon zu erhalten, wie Jonas diese Bedürftigkeit des „empfindlichen Lebens“<sup>85</sup> beschreibt und philosophisch für den Begriff von Identität zwischen Eigenem und Fremden deutet, lohnt sich ein Blick in den Aufsatz „Ist Gott ein Mathematiker“ aus *Organismus und Freiheit*. Dort unterscheidet Jonas zwischen einer äußeren, rein stofflichen Identität von Einzeldingen und einer inneren, organischen Identität von lebendigen Organismen, die man als „Selbst“ bezeichnen kann. So schreibt Jonas:

„Die Einführung des Begriffes »selbst«, unvermeidlich in der Beschreibung selbst des elementarsten Falles von Leben, zeigt an, daß mit dem Leben als solchem innere Identität in die Welt kam – und folglich [...] auch seine Selbstisolierung vom Rest der Wirklichkeit. [...] Eine Identität, die von Augenblick zu Augenblick sich macht, immer neu behauptet und den gleichmachenden Kräften physischer Selbigkeit ringsum abtrotzt, ist in wesentlicher Spannung mit dem All der Dinge.“<sup>86</sup>

Jonas zeigt in dieser Passage, wie er das schon 1921 von Heidegger beschriebene Phänomen, dass das Leben sich selbst gegenüber nicht gleichgültig ist, in sämtlichen Erscheinungen der lebendigen Natur erkennt und somit konsequent umsetzt. Mehr noch, er leitet aus dieser Beschreibung das Phänomen einer Innerlichkeit habenden Identität ein Selbst ab, das sich von einem vom Eigenen verschiedenen

<sup>83</sup>Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, S. 246f.

<sup>84</sup>Vgl. Jonas (1992/2015), S. 567. Tatsächlich ist eine philosophische Entfaltung der Leiblichkeit in *Sein und Zeit*, was Heidegger wohl selbst eingestand, weitgehend ausgeblieben. Vgl. Lemma „Leib“, Vetter (2014), S. 303.

<sup>85</sup>Ralf Seidel deutet in einem Essay zu Hans Jonas' Philosophie dessen Gesamtwerk im Sinne des Begriffs des empfindlichen Lebens, Seidel, Ralf (1997), S. 37–53.

<sup>86</sup>Jonas, Hans (1973/2009), S. 158.

Außen abgrenzt und doch stets mit diesem in Kontakt ist, um bestehen zu können, und zwar im ständigen Austausch mit diesem Außen durch Stoffwechsel:

„Um Stoff wechseln zu können, muß die lebende Form Stoff zur Verfügung haben, und diesen findet sie außer sich, in der fremden »Welt«. Dadurch ist das Leben zur Welt hingewandt in einem Besonderem Bezug von Angewiesenheit und Vermögen. [...] Sein Selbstinteresse, tätig im Erwerb benötigten neuen Stoffes, ist wesentlich Offenheit für die Begegnung äußerer Wirklichkeit. Bedürftig an die Welt gewiesen, ist es ihr zugewandt; zugewandt (offen gegen sie) ist es auf sie bezogen; auf sie bezogen ist es Bereit für Begegnung; begegnungsbereit ist es fähig der Erfahrung; in der tätigen Selbstbesorgung seines Seins, primär in der Selbstbetätigung der Stoffzufuhr, stiftet es von sich aus ständig Begegnung, aktualisiert es die Möglichkeit der Erfahrung; erfahrend »hat« es »Welt«.“<sup>87</sup>

Dieses „Welt-Haben“ in der der lebendige Organismus notwendig über sich hinaus reicht und sein Sein in einen Horizont erweitert, nennt Jonas auch „die Transzendenz des Lebens“. Dieses Leben-Können durch Welt-Haben, begründet sozusagen für Jonas die Freiheit ein Selbst sein zu können. Zugleich aber ist es nicht denkbar ohne die Notwendigkeit des ständigen Austausches mit der Welt, zu der er notwendig zugewandt ist, ein Phänomen, das er bereits im Metabolismus des Einzelers grundgelegt sieht. Diese „Selbsttranszendierung“ zur Welt, „entspringt mit all ihrem Versprechen höherer und umfassender Stufen der primären Antinomie der Freiheit und Notwendigkeit, die im Sein des Organismus als solchem wurzelt“. <sup>88</sup>

Dieses von Jonas beschriebene Phänomen des Organischen, der organischen Identität oder des Organischen selbst, das als lebendiges Selbst im Stoffwechsel seinen Ausdruck findet, ist also ganz wesentlich geprägt, ja ermöglicht durch die Offenheit zur Welt, durch die Bereitschaft zur Begegnung, in der allein die Möglichkeit der Erfahrung liegt. Mit anderen Worten, organische Identität besteht in genau diesem selbsttranszendierendem, durch Begegnung ermöglichten Welt-Haben. Dieses zunächst ganz aus einer phänomenologischen Betrachtung der Physiologie des mikrobischen organischen Lebens hergeleitete Verständnis der Reziprozität von Eigenem und Fremden bzw. Innerlichkeit und Welt, überträgt Jonas, auf alle Erscheinungsformen der lebendigen Natur, wobei sich der Freiheitsgrad des lebendigen Selbst mit dem je komplexer und im Grand der Welterschließungsmöglichkeit höherstufig werdenden Weltverhältnis von der Mikrobe bis zum Menschen erhöht.<sup>89</sup>

---

<sup>87</sup>Ebd., S. 162.

<sup>88</sup>Ebd., S. 163.

<sup>89</sup>Diese stufenweise komplexer werdende „Positionalität“ der Lebensformen zur Welt, wurde in vergleichbarer Weise bereits von Helmuth Plessner in seinem 1928 erschienen *Die Stufen des Organischen und der Mensch* beschrieben, weshalb auch eine historische Beeinflussung unterstellt wurde. Francesca Micheleni vergleicht in ihrem Beitrag Jonas' *Organismus und Freiheit* mit Helmuth Pless-

Im Folgenden geht es mir nicht darum, diese Ausdifferenzierungen im Fortgang der Argumentation in *Organismus und Freiheit* bei Jonas zu diskutieren, sondern den Kern seiner Idee der organischen Identität auf die Interaktion zwischen gesellschaftlichen Kollektiven, als Geschichte-habenden Konstellationen zu übertragen.

Diese Übertragung der organischen Identität auf den Bereich des sozialen, die nicht von Jonas selbst eingeführt wird,<sup>90</sup> fokussiert in erster Linie auf den Prinzipien der Offenheit zur Welt, der Begegnungsbereitschaft und der notwendigen Reziprozität zwischen Eigenem und Fremden. Daher ist es zentral hervorzuheben, dass die Metapher des Organischen sich, im Anschluss an Jonas, von den gängigen Organ-Metaphern deutlich unterscheidet.

Im Falle der konventionalisierten Körper- und Organmetaphern wird von der Ebene der Quelldomäne das Bild der Funktionalität eines Organismus und das Zusammenspiel der Organe auf der Ebene der Zieldomäne auf das abstrakte Konzept des funktionsfähigen, in sich geschlossenen, aus mehreren Funktionsteilen bestehenden und ineinandergreifenden Systems übertragen. Diese gängige Form der Organismus-Metapher, das trifft auch auf deren Verwendung innerhalb eines Großteils der philosophischen Tradition zu, wird insbesondere auf den Bereich des sozialen „Gefüges“ (Polis, Staat, Gesellschaft, Religionsgemeinschaft, Volk) angewendet.<sup>91</sup> Nicht selten wird von der Metaphorik des organischen Lebens ausgehend auch von Lebensalter solcher sozialen Gefüge gesprochen, die eine Art des natürlichen Wachstums und Sterbens erleben. Nicht diese Semantiken und Bedeutungen der Quelldomäne werden in der hier vorgeschlagenen Metapher der organischen Identität auf die Zieldomäne übertragen. Es ist nicht zuletzt wichtig anzumerken, dass Jonas selbst aufgrund genau dieser Implikationen der Organ-Metaphorik explizit kritisch gegenüberstand.<sup>92</sup>

Wenn es also legitim ist in einem Jonas'schen Sinne organische Identität auf Soziales zu übertragen, dann nur, wenn wir von einer Innovation im Hauptbedeutungsfokus und zentralen Mapping der Organ-Metapher ausgehen.<sup>93</sup> Bei Jonas' Phäno-

---

ners *Stufen des Organischen und der Mensch*. Dabei stellt sie erhellend dar, warum es plausibel ist, dass Jonas Plessners Buch nicht kannte und dass es trotz aller Ähnlichkeiten auch Unterschiede sowohl in der Motivation als auch Argumentation gibt. Zudem wird auch die von mir hier nur skizzierte Reaktion von Jonas auf Heidegger in ähnlicher Weise und viel ausführlicher in ihrem sehr differenzierten Artikel diskutiert, vgl. Micheli (2016), S. 323–358.

<sup>90</sup>Jonas ist für diese fehlende Dimension des Sozialen in seiner Betrachtung des Lebens des Öfteren kritisiert worden.

<sup>91</sup>Vgl. Lüdemann (2008).

<sup>92</sup>Vgl. Jonas, Prinzip Verantwortung, KGA I/2, 214f. Vgl. dort auch die Anm. 27 zu S. 215 (ebd. S. 689) der Herausgeber, in denen diese darauf hinweisen, dass sich Jonas damit von Oswald Spenglers Geschichtsauffassung, seiner morphologisch-organischen Methode und dem Lebensaltervergleich distanzierte.

<sup>93</sup>Der Metaphern-Forscher Kövecses nennt Hauptbedeutungsfokus (engl. *main meaning focus*) einer Metapher den kulturell gängigen Begriffsbestand, der mit der Quelldomäne verbunden ist und



menologie des Lebendigen geht es gerade nicht ausschließlich um den Aspekt des ganzen / intakten Körpers, des geschlossenen Systems oder funktionalen Gefüges, auch nicht allein um das Vergehen des Lebens – sein In-Erscheinung-Treten, Aufstieg und Verfall. Die Innovation, die seine Beschreibung des Organismus anbietet, liegt vielmehr im Vollzug des Lebens in jedem Moment des lebendig-Seins, in der notwendigen Offenheit, wodurch das Außen, das Fremde mit dem Organismus in notwendiger wechselseitiger Verbindung steht. Mit Jonas' Fokussierung auf den Stoffwechsel verweist der Hauptfokus der organischen Identität und das zentrale Mapping in der Übertragung auf soziale Kollektive ebenfalls genau auf diesen Aspekt der Offenheit und des Austauschs mit dem Fremden, auf den Aspekt der Selbsttranszendierung, das Überschreiten von Grenzen. Wenn also im Folgenden im Jonas'schen Sinne von organischer Identität gesprochen wird, dann ist in erster Linie diese notwendige Offenheit mitgedacht, die eine innere Integrität überhaupt erst ermöglicht.

### **Organische Identität als Offenheit zum Anderen und Verflechtungsgeschichte: Gnosis und die Dezentrierung der Spätantike**

Wenn wir also kollektive Identitäten als lebendige Phänomene verstehen, dann würde die Übertragung von Jonas' Konzept der organischen Identität auf Kollektive bedeuten, dass sie sich durch den Austausch mit Fremden überhaupt erst erhalten. Sie leben von der Notwendigkeit, sich im Austausch, in der Begegnung, der Einbeziehung des Anderen zu erneuern und zu entwickeln.

Ein soziales Kollektiv schafft sich immer wieder neu durch Austausch und bleibt doch als ein Selbst bestehen. Das trifft nicht nur auf die Gegenwart mit Blick auf den Entwurf in die Zukunft zu, sondern auch mit Blick in die Vergangenheit, in die Geschichte. Gehen wir davon aus, dass Kollektive geschichtliche Phänomene sind, die also über die Zeit hinweg eine Identität besitzen, dann *haben* sie Geschichte. Geistesgeschichtlich lässt sich mithin diese Erneuerung von kollektiven Identitäten durch die Erforschung historischer Prozesse als *Verflechtungsgeschichte* rekonstruieren.

Das Verstehen von eigener kollektiver Identität ist dadurch immer auch eine Auseinandersetzung mit dem Fremden, es ist somit nicht nur die Neugier auf Fremdes, Exotisches, sondern auch und gerade der aufklärerische Wille zur Selbsterkenntnis, zum Verständnis des Eigenen, der uns mahnt wahrzunehmen, welchen Anteil Fremdes am Eigenen hat und umgekehrt.

---

den die Metapher üblicherweise an die Zieldomäne weitergibt. Ein „zentrales Mapping“ (engl. *central mapping*) ist eine Übertragung, von der sich andere Mappings ableiten und die den Hauptbedeutungsfokus der Quelldomäne auf die Zieldomäne überträgt. Vgl. Kövecses (2010), S. 146. Eine Metapherninnovation kann, so will möchte ich argumentieren, genau darin bestehen, den Hauptbedeutungsfokus zu verändern und dadurch aus einer konventionellen Metapher eine innovative zu machen.

Auch dieser Gedanke lässt sich an ein denkerisches Grundmotiv, ja ein zentrales Forschungsanliegen von Jonas anschließen: die Erforschung der spätantiken Gnosis. In Jonas' Eigennarrativ stellte er diese Arbeit stets als sein „Gesellenstück“ dar, von dem er sich philosophisch durch seine Hinwendung zur Philosophie des Lebens entschieden entfernen wollte.<sup>94</sup> Und dennoch kann man diese philosophisch grundierte ideenhistorische Auseinandersetzung mit einem auf den ersten Blick entlegenen Phänomen der Religionsgeschichte auch als eine Beschäftigung mit dem Eigenen und Fremden lesen, das das Prinzip der Organischen Identität aufgreift.

Dieses Verhältnis von Eigenem und Fremden kann man – das soll hier nur angedeutet werden – aus zwei Perspektiven in den Blick nehmen. Einerseits nämlich deutet Jonas selbst das Phänomen der Gnosis – und diese Synthese wird bei aller Kritik in historischen Details bis heute als dessen außerordentliche Leistung anerkannt – im Sinne eines radikalen Fremdseins in der Welt. Dem Gnostiker ist die Welt das Fremde, das ganz Andere und Selbsterkenntnis ist eben das Erkennen (gr. *gnosis* = Erkenntnis) dieser Tatsache. Ideengeschichtlich deutet auch Jonas es mithin als das Andere der hellenistisch-christlichen Tradition.

In diesem Sinne scheint es in der Tat geradezu diametral entgegengesetzt zu sein zu jener notwendigen Offenheit zur Welt, die er in *Organismus und Freiheit* als Wesensmerkmal des Lebens betont. Auch das gnostische Denken scheint zum Einbruch des Fremden in das Eigene zu werden, das man auf den ersten Blick gerade vor diesem verfremdenden Denken bewahren muss.<sup>95</sup> Zwar lässt sich auch dieser dualistische Jonas'sche Ansatz im Sinne einer konstruktiven „Gegengeschichte des Westens“ deuten, die „ein Narrativ, eine Erzählung entwickelt, die eine alternative, nicht nur historisch-wissenschaftlich sondern vor allem praktisch-politisch, existenziell, ja *ethisch* – motivierte Tiefengeschichte des Geistes“ darstellt.<sup>96</sup> Doch möchte ich hier weniger auf Jonas' Deutung der Gnosis selbst hinaus, als vielmehr auf die Perspektive, die er durch seine synthetisierende Erforschung der Gnosis als ein Phänomens der Spätantike eröffnet.<sup>97</sup> Denn mit dieser Perspektive folgt er

---

<sup>94</sup> „Ich kehrte zurück vom Krieg mit dem Entschluss, ein philosophisches Programm herauszuarbeiten, das mich so weit weg wie möglich von historischen Studien, von der Spätantike, von Gnosis usw. trägt: nämlich das philosophische Verständnis unseres organischen Seins, und nicht nur unseres, sondern vom Leben überhaupt.“ Jonas (1958), S. XXVI. Zitiert nach dem Beitrag von Lapidot in diesem Band (S. 155). Das man diesem Eigennarrativ nicht folgen muss, erörtert Lapidot in diesem Beitrag. Hier und im Folgenden zitiere ich Jonas teils nach den Beiträgen von Elad Lapidot und Johannes Zachhuber in diesem Band, auch im Sinne eines Querverweises, da das von mir in diesem Abschnitt nur skizzierte Argument Parallelen zu der dort jeweils ausführlich diskutierten Jonas'schen Deutung der Gnosis aufweist.

<sup>95</sup> Vgl. auch Johannes Zachhubers kritische Evaluation am Ende seines Beitrages in diesem Band (S. 121).

<sup>96</sup> Siehe Lapidots Beitrag in diesem Band.

<sup>97</sup> Diesen Punkt wiederum elaboriert Zachhuber im ersten Teil seines Beitrags in diesem Band. Letztlich holt Lapidots Deutung von Jonas Gnosis-Arbeit, diese in die von Zachhuber vorgeschlagene Perspektive auf die Gnosis und die Spätantike herein, vgl. Lapidot (S. 155).

letztlich einem Paradigmenwechsel mit Blick auf die Spätantike, die zuvor im Sinne eines Niedergangsnarrativs ideengeschichtlich als synkretistisches Sammelsurium betrachtet wurde, was ein synthetisierendes Verstehen des Phänomens der Gnosis verstellte. Mit anderen Worten, Jonas ermöglicht einen dezentrierenden Blick auf die Spätantike, nicht als Niedergang des Griechentums, sondern als ein Narrativ eines „orientalischen“ Ursprungs „westlicher Geistesgeschichte“. Lapidot schreibt dazu: „Die orientalische Gnosis zeigt sich als ein vereinheitlichendes Prinzip der Geschichte und der Geschichtswissenschaft zugleich. Damit erklärt Jonas einen historiographischen Bruch mit der »Absolutheitsstellung des Griechentums« und »der humanistischen Ausschließlichkeit«.“<sup>98</sup> Was Jonas überhaupt ermöglichte, zur Deutung der Gnosis als „vereinheitlichendem Prinzip“ zu gelangen, war, rein methodologisch in seinen Forschungen auf die Erkenntnisse umliegender historischer und philologischer Fächer wie der vorderasiatischen Religionsforschung, der Semiotik, der Iranistik, der Turkologie und Sinologie zurückzugreifen.<sup>99</sup> Jonas sagt in der Einleitung zum ersten Band der Gnosis zu seinem Vorgehen:

„So bewährt der Synkretismus seinen Namen auch in diesem notwendigen Zusammenkommen ursprünglich getrennter Disziplinen. Erst in einem solchen kann er über die zufällige, nach sprachlichen, geographischen oder religiös-dogmatischen Gesichtspunkten erfolgende Zerstückelung in beziehungslose Einzelstoffgebiete und deren Zuteilung an Sonderdisziplinen hinaus zu einer einheitlichen Betrachtung gelangen.“<sup>100</sup>

Genau in diesem für Jonas wie selbstverständlichen transdisziplinären Zugang eröffnet er jenen dezentrierenden Blick auf die Spätantike, der es ermöglicht, auch den Blick auf die Islamische Welt, die in der aktuellen Migrationsdebatte als das Andere „des Abendlandes“ oder „des Westens“ gesetzt wird, zu überdenken. Für ein Verständnis der eigenen, „westlichen“ Geistesgeschichte, die auch die islamische Ideengeschichte als einen integralen Bestandteil und nicht allein als „Fremdgeschichte“ betreibt, bedurfte es einer deutlich stärkeren Einbeziehung der Erkenntnisse „ursprünglich getrennter Disziplinen“, neben den von Jonas genannten etwa auch der Islamwissenschaft und Arabistik, um zu einem verflechtungsgeschichtlichen Narrativ zu gelangen.<sup>101</sup>

---

<sup>98</sup>So Lapidot in seinem Beitrag in diesem Band mit Zitaten aus Jonas (1934), S. 4.

<sup>99</sup>Vgl. ebd.

<sup>100</sup>Ebd.

<sup>101</sup>Hier soll nicht behauptet werden, dass es solche globalgeschichtlichen Ansätze innerhalb der Geschichtswissenschaft oder der Ideengeschichte nicht gibt, im Gegenteil gilt es diese zweifellos noch nicht als Mainstream anzusehenden Forschungsansätze viel stärker auch und gerade im gesellschaftspolitischen Diskurs zu berücksichtigen. Für ein globalgeschichtliches Narrativ das explizit die islamische Welt mit einbezieht vgl. Borgolte (2006); für theoretische Zugänge für eine globale Ideengeschichte vgl. Moyn / Sartori (2013), S. 3–30.

## Philosophische Verflechtungsgeschichte zwischen Europa und der Islamischen Welt

Tatsächlich ist gerade der Fokus auf die spätantike Geistesgeschichte für solch ein Narrativ ein höchst geeigneter Ausgangspunkt. Auch wenn Jonas selbst sich in seinen Gnosis-Büchern vor allem auf die ersten drei nachchristlichen Jahrhunderte konzentriert, so wird heute diese Epoche in der Regel bis zur Zeit des Aufstiegs des Islams zur Weltreligion gefasst.<sup>102</sup> Er gehört also mit in ein Ursprungsnarrativ einer „europäisch-westlichen“ Geistesgeschichte, weniger weil es zum Teil auch gnostische Elemente innerhalb islamischer Strömungen gibt,<sup>103</sup> sondern weil es vielmehr gute Gründe gibt, den Islam ebenso wie die anderen beiden monotheistischen Religionen als ein in der Spätantike wurzelndes Phänomen zu betrachten, ja sogar den *Koran als Text der Spätantike*<sup>104</sup> zu verstehen und ihn somit auch „europäisch“ zu lesen.

Auch die Philosophiegeschichte im engeren Sinne kommt ohne Einbeziehung der Philosophie in der islamischen Welt nicht aus. Zwar wurde dieser im Kontext der Philosophiegeschichte des Mittelalters meist eine, wenn auch untergeordnete, Rolle beigemessen, dennoch herrscht innerhalb der („westlichen“) akademischen Philosophie nach wie vor ein weitgehendes Desinteresse an der islamischen Philosophie vor. Was nicht zuletzt an einem zwar von der islamwissenschaftlichen und philosophiehistorischen Forschung längst überholten, aber immer noch wirkmächtigen Narrativ zur Bedeutung der islamischen Philosophie liegt. Diesem Narrativ zufolge hätten „die Araber“ die griechische und hellenistische Philosophie lediglich in ihren Übersetzungen „bewahrt“, ohne ihnen Wesentliches hinzuzufügen, zudem sei diese Tradition nach dem Tod des arabischen Aristotelikers Averroes abgebrochen. Das Narrativ enthält zwei ideengeschichtliche Paradigmen hinsichtlich der Philosophie in der islamischen Welt: das von ihrem Ende und das von ihrer Marginalität.<sup>105</sup> Die Bestreitung ihres philosophischen Eigenwerts wurde nicht zuletzt durch Hegels Entwurf einer Philosophiegeschichte (ab 1805/1806) eingeführt und im Rahmen der Orientalistik, insbesondere durch Ernest Renans Studien zu Averroes (1852) weiter bekräftigt.<sup>106</sup>

Innerhalb der islamwissenschaftlichen Forschung hat mit den 1990ern längst eine Neubestimmung der Philosophiegeschichte der islamischen Welt stattgefunden. Sie führte zu einem grundlegenden Paradigmenwechsel, der die beiden Prämissen des oben genannten Narrativs widerlegte. Der Eigenwert nahöstlicher Quellen der Geistesgeschichte wurde, nicht zuletzt auch durch die postkoloniale Kritik am Eurozentrismus in der ideengeschichtlichen Forschung, fortan im Fach erkannt, wo-

<sup>102</sup> Vgl. auch Zachhuber in diesem Band.

<sup>103</sup> Vgl. dazu Halm (1982).

<sup>104</sup> Vgl. die nicht nur für die Koranwissenschaft bahnbrechende Arbeit von Neuwirth (2010).

<sup>105</sup> Vgl. dazu Seidel, Roman (2021).

<sup>106</sup> Vgl. dazu König-Pralong (2016); König-Pralong (2019). Kurz und prägnant: Rudolph (2020).

durch auch philosophische Quellen in den Blick kamen, die bisher für das vorherrschende Narrative der Rückführung antiker Philosophie nach Europa als irrelevant erachtet wurden. Dazu gehört die überaus umfangreiche und erst in Ansätzen erforschte Kommentarliteratur, die einflussreiche Werke islamischer Philosophen der klassischen Periode von al-Farabi (gest. 950) über Avicenna (gest. 1037) und Averroes (gest. 1198) auslegten. Zu einem anhaltenden Trend in der islamwissenschaftlichen Forschung im Bereich der Ideen- und Philosophiegeschichte gehören – nicht zuletzt aufgrund des immensen noch zu erschließenden Quellenmaterials – seit nunmehr zwei Dekaden Editionsarbeiten und Studien zur post-klassischen Periode, die sich über einen enorm großen Zeitraum (12./13.–18./19. Jahrhundert) erstreckt.<sup>107</sup> Mithin gilt auch für die Philosophiegeschichte allgemein, was Jonas zur Erforschung der Gnosis anmerkte, dass man nur durch die Berücksichtigung der Forschung in angrenzenden Disziplinen „zu einer einheitlichen Betrachtung gelangen“ kann, eine Haltung, die innerhalb der Fachphilosophie, trotz einzelner zaghafter Versuche über den Tellerrand zu schauen, noch alles andere als verbreitet ist.

Wenn wir also davon ausgehen, dass die europäische Ideen- und Philosophiegeschichte ein zentraler Bestandteil einer kollektiven Identität, die vielfach als „der Westen“ oder mit kleinerem Radius als „Europa“ bezeichnet wird, und man zugleich annimmt, dass es sich, angelehnt an Jonas, um organische also lebendige Identitäten handelt, dann ist davon auszugehen, dass außereuropäische Traditionen des Denkens mit dem, was wir europäisches Denken nennen, in einem stetigen reziproken Austausch standen und stehen.<sup>108</sup> Diese in Form von multilateralen Rezeptionsprozessen vonstattengehende intellektuelle Verflechtungsgeschichte auszublenden bedeutet, das als nicht-europäisch gelesene Andere als Wissensobjekt und Geschichte habendes Subjekt zu ignorieren, was, da lebendige Identität durch Begegnung mit und Offenheit zum Fremden besteht, zugleich eine Einschränkung in der Selbsterkenntnis mit sich bringt.

Das trifft erst recht zu, wenn wir uns auf die Zeit der Gegenwart oder dem Zeitalter der Moderne zuwenden. Man könnte annehmen, dass hier die Wahrnehmung des Austauschs sehr viel unmittelbarer möglich wäre, da eine aufwändige historische

---

<sup>107</sup> Wichtige Impulse zur Erforschung dieser Quellen bieten Arbeiten von Khaled El-Rouayheb, z. B. ders. (2010); Schmidtke (2000) oder Wisnovsky (2004). Einen entscheidenden Beitrag für eine Bündelung dieser Forschung leistet die unter der Leitung von Ulrich Rudolph herausgegebene Reihe *Philosophie in der islamischen Welt*, die im Rahmen der völligen Neuedition des *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, bekannt als der *Ueberweg*, erscheint. Nicht zuletzt diese Arbeit hat dazu beigetragen, dass sich der *Grundriss* inzwischen dezidiert als Globalgeschichte der Philosophie versteht und weitere Reihen zu außereuropäischen Traditionen der Philosophie ins Programm genommen hat. Für aktuelle Beiträge aus diesem Bereich und Würdigung der Verdienste Rudolphs vgl. Gösken et al. (2025).

<sup>108</sup> Für ein Beispiel eines solch verflechtungsgeschichtlichen Blick auf die Philosophiegeschichte vgl. Rudolph / Seidel (2019).

Rekonstruktion, eine Archiv- und Editionsarbeit in weit geringerem Maße nötig ist, um etwa vorhandene Textzeugnisse zu rezipieren. Doch, um beim Beispiel der Philosophie zu bleiben, ist das Wissen über philosophische Debatten in der islamischen Welt der Moderne ein sich erst allmählich und jenseits des Mainstreams herausbildendes Forschungsfeld.<sup>109</sup> Teil des Phänomens ist nicht zuletzt auch die Rezeption philosophischer Klassiker der Moderne.<sup>110</sup>

So ist die in diesem Beitrag thematisierte Frage nach dem Umgang mit dem philosophischen Vermächtnis Heideggers keineswegs nur auf Europa und Nordamerika beschränkt. In der islamischen Welt setzte bereits in den 1930er Jahren eine sich über die folgenden Jahrzehnte stark ausdifferenzierende Heidegger-Rezeption ein, die oftmals insbesondere der philosophischen Erörterung von Begriffen wie „Identität“ und „Authentizität“ nachgeht.<sup>111</sup> In Iran beispielsweise entstand ab den 1940er Jahren aus einem Amalgam einer islamistisch-identitären Lesart Heideggers ein Diskurs der „Westbefallenheit“, der die Entfremdung vom orientalischem / islamischen Selbst kritisierte. Dieser Zugang zu Heidegger, der im Vorfeld der islamischen Revolution in Iran eine nicht geringe Rolle spielte und bis heute einflussreich ist,<sup>112</sup> stellt allerdings nur eine Facette des Umgangs mit dessen Denken dar. Diese spezielle Lesart, die im Kontext ideengeschichtlicher Forschung zum modernen Iran, wenn auch nicht erschöpfend, behandelt wurde, ist auch im Rahmen der fundamentalen Heidegger-Kritik als Zeichen für den negativen Einfluss Heideggers im Kontext identitärer Diskurse wahrgenommen worden.<sup>113</sup> Eine umfassende Behandlung der Heidegger-Rezeption, die sowohl die in Iran formulierte Kritik an dieser identitären Lesart als auch die akademische Heidegger-Rezeption auch in der islamischen Welt allgemein berücksichtigt, ist im intellektuellen

<sup>109</sup>Neben Band vier der Islamreihe des Ueberwegs, von Kügelgen (2021a), (2021b), widmet sich das von der DFG geförderte wissenschaftliche Netzwerk *Philosophie in der islamischen Welt der Moderne*, diesem Forschungsfeld (<https://philosophy-in-the-modern-islamic-world.net/en/homepage-2022/>); vgl. auch Seidel, Roman (2025).

<sup>110</sup>Vgl. dazu von Kügelgen (2020), S. 9–29; Seidel, Roman (2014).

<sup>111</sup>Moser / Gösken / Hayes (2019).

<sup>112</sup>Diese frühe iranische Heidegger-Rezeption, in der Heidegger'sche Begriffe und Islam aufeinander bezogen sind und die vor allem mit den Namen Ahmad Fardid in Zusammenhang stehen, stellen ein eigenes Forschungsthema dar. Vgl. dazu Amirpur (2021); die Werke von Mirsepassi (2017 und 2019) gehen ausführlich auf Fardid und seine Anleihen bei Heidegger ein, sind aber ebenfalls zum Spektrum derjenigen die eine Kontamination durch Heideggers Denken vermuten (vgl. auch folgende FN).

<sup>113</sup>Vgl. dazu Farías (2010). Zur islamistischen Rezeption vgl. ebd., S. 227–289; darin speziell zu Iran, S. 243–260. Farías ist anzurechnen, dass er den Spuren der identitären Heidegger-Rezeption nicht nur in Europa (Deutschland, Frankreich, Italien) sondern auch in der islamischen Welt und Südamerika nachgeht, wobei auffällig ist, dass er die ostasiatische und russische auslässt, die ebenfalls bekannt ist. Das Problem ist, dass Farías allein die identitär-faschistischen Interpretationen in den Blick nimmt und der Eindruck entsteht, dass diese die einzig mögliche, gleichsam natürlich Folge der Heidegger-Rezeption in den genannten geistesgeschichtlichen Kontexten sind, was schlicht nicht den Tatsachen entspricht.

tuellem Diskurs oder der akademischen Wissensproduktion im globalen Norden weitgehend ausgeblendet.<sup>114</sup> Mit anderen Worten, was in Gesellschaften der islamischen Welt gedacht wird, wie Theorie-Rezeption und Theoriebildung vonstattengeht, ist entweder kaum bekannt oder wird auf die Bedrohungspotentiale, etwa eine islamistische Ideologie, hin untersucht. Auch wenn Kritik etwa an der islamistisch-identitären Heidegger-Interpretationen notwendig ist, stellt sich dadurch ein ähnlicher Effekt wie im oben diskutierten Anti-Heidegger Diskurs ein, nämlich dass jeder Kontakt mit seinem Denken kontaminierend und verdächtig ist.

Insgesamt ist das Verhältnis des Wissens über die Ideengeschichte des Anderen zwischen dem globalen Norden und Süden in der Regel ein asymmetrisches. Jürgen Habermas, der 2002 auf Einladung des vom damaligen Präsidenten Mohammad Khatami gegründeten *Internationalen Zentrums für den Dialog der Kulturen* in Teheran u. a. mit Vertreter:innen der philosophischen Zunft zusammentraf, beschrieb dieses Phänomen in einem Interview treffend: „Wenn man mit kleinem geistigem Gepäck von Westen nach Osten reist, tritt man in die übliche Asymmetrie der Verständigungsverhältnisse, die für uns die Rolle der Barbaren bereithält. Sie wissen mehr über uns als wir über sie.“<sup>115</sup> Doch auch wenn er sich offenkundig beeindruckt zeigte von den Gesprächen mit Fachkolleg:innen und der Kontinuität der philosophischen Tradition in Iran, so hat das nicht zu einem nachhaltigen Wandel in seinem Zugang zur Philosophiegeschichte geführt, die auch bei ihm dem eurozentrischen Paradigma weitgehend verhaftet bleibt.<sup>116</sup>

Bei diesem Phänomen handelt es sich nicht nur um einen erklärlichen Fall von selektiver Wahrnehmung, sondern um einen Fall von epistemischer Ungleichheit, das ich als „Problem der epistemischen Asymmetrie“ bezeichne.<sup>117</sup> Es ist auffällig, dass es in der islamischen Welt, bspw. in Iran, selbst bei den Anhänger:innen kulturessentialistischer Abgrenzungsdiskurse zum westlichen Denken, inzwischen selbstverständlich ist, auch diese von ihnen abgelehnten Denker und ihre Texte zu kennen und zu rezipieren, wenn auch ihrerseits vielfach mit einer Hermeneutik des Verdachts. Umgekehrt aber ist im globalen Norden vielen Philosoph:innen nicht bekannt, welch entscheidenden Einfluss auch islamische Denker wie bspw. Avi-

---

<sup>114</sup>Zu neueren Entwicklungen der Heidegger-Rezeption in Iran vgl. den Abschnitt „4. Revisionen des Authentizitätsdiskurses: Zum Erbe Heideggers, Corbins und Fardids“ in Seidel, Roman (2021b.), hier S. 1176–1179.

<sup>115</sup>Hoffmann (2002), S. 47.

<sup>116</sup>Diesen Eindruck vermittelt nicht zuletzt sein Jahre später verfasstes dreibändiges Werk *Auch eine Geschichte der Philosophie*: Habermas (2019). Denn auch wenn Habermas darin durchaus einige islamische Philosophen nennt (ebd. Bd. 1, S. 676, S. 680, S. 684, S. 697, S. 699, S. 707f., S. 722), so „beschränkt sich die Liste der Zitierten ganz auf die kanonische Reihe, die uns schon bei Hegel begegnet ist: al-Kindī, al-Fārābī, Avicenna, al-Gazālī, Ibn Tūfāil und Averroes“. Rudolph (2020), S. 116.

<sup>117</sup>Zu dem von mir vorgeschlagenen Begriff der „epistemischen Asymmetrien“ vgl. Seidel, Roman (2022), S. 165–169.

cenna auf den Verlauf der europäischen Philosophiegeschichte genommen haben, geschweige denn, dass sie zeitgenössische Denker:innen und ihre Theorieangebote aus der islamischen Welt als relevantes Wissen rezipierten. Mit anderen Worten, diese intellektuellen Akteure werden nicht nur als Wissensobjekte, sondern auch als Wissenssubjekte ausgeblendet, man weiß nicht nur kaum etwas über sie, sie werden auch nicht als Träger relevanten Wissens betrachtet.

Dieses Ausblenden sowohl der Geschichte als auch des Wissens des Anderen verhindert die Offenheit zur Welt und den Austausch, stattdessen begünstigt es die Konstruktion eines radikal Anderen, den man nicht auf der Ebene der Begegnung kennenlernt, allenfalls in seiner Funktion als Feind. Doch gibt es auch eine moralische Pflicht für eine reziproke Form der Begegnung und die Überwindung epistemischer Asymmetrien? Ist ein Imperativ, den Anderen, den Fremden als Wissenssubjekt anzuerkennen, denkbar? Genügt es nicht, dieses Feld den Spezialist:innen in der Forschung zu überlassen? Welche Verantwortung haben wir den Fremden kennenzulernen? Diesen Fragen soll in einer abschließenden Reflexion nachgegangen werden, indem ich die Idee der Verantwortungsethik mit Bezug auf die Migrationsdebatte in den Blick nehme.

### **Epistemische Asymmetrie und Heuristik der Furcht. Für eine transkulturelle und transregionale Perspektive des Denkens**

Jonas' *Prinzip Verantwortung* wurde zurecht oft als „Zukunfts-Ethik“ charakterisiert, da es Jonas' besondere Leistung war, die Berücksichtigung der Folgen menschlichen Handelns nicht nur für die Gegenwart und nahe Zukunft, sondern für alle künftigen Generation einzufordern. Die „Weiterwohnlichkeit der Welt“ soll gewährleistet sein für die Menschheit als Ganze. Mit anderen Worten, er erweitert den Horizont moralisch zu beurteilenden Handelns sowohl räumlich, indem er den ganzen Planeten in den Blick nimmt, als auch zeitlich, indem er auch Menschen mitbedenkt, die nicht einmal die Menschen je werden je kennenlernen können, denen man selbst noch begegnen kann, wie etwa die eigenen Enkel. Somit ist Verantwortung für Jonas auch eine Fernsten-Ethik. Es geht ihm also um die Sorge um Menschen, die einem notwendig als Fremde erscheinen müssen, da man sie nicht unmittelbar kennen kann. Dass solch eine extrapolierte Sorge sich im Menschen nicht ohne weiteres von selbst einstellt, da er, so lernte Jonas es bei Heidegger, ganz im zeitlichen Horizont der Sorge um das eigene Sein, im Sein zum Tode existiert, gilt es diesen Horizont zu erweitern. Auch in diesem Sinne ist ein verantwortliches Selbst ein sich selbst, seinen eigenen Zeithorizont transzendierendes Selbst. Auch darin zeigt sich ein Aspekt der Offenheit zur Welt und Jonas' Überschreiten der denkerischen Grenzen Heideggers.

Um für den jetzt lebenden Menschen Verantwortung für die fernen Fremden vorstellbar zu machen, führte Jonas bekanntlich die Idee eine Heuristik der Furcht



ein.<sup>118</sup> Diese Furcht soll verantwortungsvolles Handeln für jene Fremden ermöglichen. Denn es ist „[n]icht die vom Handeln abratende, sondern die zu ihm auffordernde Furcht“, die nach Jonas „zur Verantwortung wesenhaft gehört“ als „Furcht um den Gegenstand der Verantwortung [...], der ein grundsätzlich verletzlicher ist, für den es also etwas zu befürchten geben kann. [...] Verantwortung ist die als Pflicht anerkannte *Sorge* um ein anderes Sein, die bei Bedrohung seiner Verletzlichkeit zur »Besorgnis« wird“.<sup>119</sup>

Da also bestimmte Folgen des Handelns nicht als *Sorge* um das eigene Sein, sondern um das Sein der Anderen, die von einem Selbst zunächst *ent-fernt* sind, in den Blick kommen, gilt es diesen Abstand zu überbrücken, durch eine auf Verstehen der menschlichen Zeitlichkeit basierte Vorstellungskraft:

„Hinsichtlich dieses transzendenten Horizontes kann also die Verantwortung, eben in ihrer Totalität, nicht so sehr bestimmend, wie nur ermöglichend (das heißt bereitmachend und offenhaltend) sein. Die eigene Zukünftigkeit des Verantworteten ist der eigentlichste Zukunftsaspekt der Verantwortung. Ihre höchste Erfüllung, die sie wagen können muß, ist ihre Abdankung vor dem Rechte des noch nicht Gewesenen, dessen Werden sie gehegt hat. Im Lichte solcher selbstübersteigender Weite wird deutlich, daß Verantwortung überhaupt nichts anderes ist als das moralische Komplement zur ontologischen Verfassung unseres *Zeitlichseins*.“<sup>120</sup>

Zum Problem für Verantwortung wird gerade das Ausbleiben dieser Vorstellungskraft, wenn etwa künftige Menschen nur als hohler Begriff gedacht werden, ohne eigene Geschichte, die ja von heutigem Handeln mit beeinflusst sein kann, und ohne Umwelt, die für uns heute als eine künftige zwar eine (noch) nicht seiende ist, welche die künftigen Menschen aber als eine je heutige erleben werden. Daher gilt es, mit Hilfe von durch die Wissenschaft ermöglichten Wissens über die Zukunft und mit Hilfe der Vorstellungskraft, jene Fremden, die künftigen Menschen vorstellbar zu machen, sie als „Entfernte Nächste“ zu denken, nicht im Sinne von Nächsten die von uns entfernt wurden, sondern von Fernen, die uns nahe sind, indem wir sie als Wissen- und Geschichte-Habende verstehen, zu deren Geschichte wir selbst und unsere Handlungen womöglich gehören (werden).<sup>121</sup>

---

<sup>118</sup> Jonas nennt diese Idee bereits am Anfang seines Vorwortes zum *Prinzip Verantwortung* (PV KGA I/2, 15) und führt die Idee selbst und ihre Implikation dann vor allem im zweiten Kapitel „Grundlagen und Methodenfragen“ weiter aus, ebd., S. 63–108.

<sup>119</sup> Jonas, *Prinzip Verantwortung*, KGA I/2, S. 418.

<sup>120</sup> Ebd., S. 211f.

<sup>121</sup> Von den „Entfernten Nächsten“ im erstgenannten Sinne handelt nicht zuletzt der Beitrag von Ralf Seidel in diesem Band. Im Zitat von W. G. Sebald, dass er zu Beginn seines Beitrages anführt, spricht der Protagonist davon, dass man sich auch vorstellen müsse, „dass wir auch in der Vergangenheit, in dem, was schon gewesen und größtenteils ausgelöscht ist, Verabredungen haben und dort Orte und Personen aufsuchen müssen, die, quasi jenseits der Zeit, in einem Zusammenhang ste-

Doch es fällt uns oft nicht nur schwer, zeitlich von uns weit in der Zukunft gedachte Menschen vorzustellen. Auch Menschen, die zeitgleich mit uns leben, aber entweder räumlich weit entfernt oder als Teil eines uns fremd erscheinenden Kollektivs leben, können als Kollektiv ohne Geschichte und Wissen gedacht und betrachtet werden. Genau hierin besteht eines der Probleme der gegenwärtigen Migrationsdebatte. Der Hauptpunkt von Lapidots Kritik am Anti-Anti-Semitismus, bestand, wie wir oben gesehen haben, darin, dass „die Juden“ und mit ihnen auch „die (muslimisch gelesenen) Migranten“ als Kollektive, als „politische Existenzen ohne Episteme“ betrachtet werden können. Der durch epistemische Asymmetrien begünstigte Ausschluss des Anderen als Wissenssubjekt hat die gleiche Konsequenz. Wenn wir von Kollektiven nicht in einer Weise sprechen, dass wir sie als aus Subjekten mit Wissen und Geschichte konstituiert denken, kann das zur Folge haben, die Anderen, den Fremden, die Fremden als Kollektive der Geschichte und des Wissens zu berauben, sie als scheinbar geschichtslose Andere darzustellen, was eine enorme Gefahr der Entmenschlichung birgt.

Da eine wirkliche Repräsentation eines Kollektivs nur unter Beteiligung repräsentativer Stimmen desselben erfolgen kann, ist es daher notwendig, den pluralen und anhaltenden Diskurs innerhalb des Kollektivs, der zwangsläufig auch politisch ist, zu berücksichtigen. Wozu Entmenschlichung von Kollektiven im Extremfall führen kann, ist uns durch die Shoa und andere Genozide bekannt. Man könnte also aus gutem Grund von einer Heuristik der Furcht sprechen, die uns mahnt, jeder drohenden Entmenschlichung von Kollektiven entgegenzutreten. Genau darin erkenne ich einen Imperativ, den Anderen, den Fremden als Wissenssubjekt anzuerkennen, was eine moralische Pflicht für reziproke Formen der Begegnung und die Überwindung epistemischer Asymmetrien nach sich zieht. Nicht jeder kann Expertin / Experte für die Kultur-, Sozial und Ideengeschichte auf globaler Ebene sein, doch es gibt solche Expertise, und es gibt die Möglichkeit der Repräsentation. Diese in politischen Diskursen entschieden einzufordern, vor allem dann, wenn bestimmte Kollektive zum Objekt der Debatten werden, gehört zu einem verantwortungsvollen Umgang mit dem Eigenen und Fremden. Mit Blick auf die „Migrationsdebatte“, die „(als muslimisch gelesenen) Migranten“, bedeutet das, dass wir uns stärker und entschiedener mit der intellektuellen Verflechtungsgeschichte etwa zwischen Islamischer Welt und Europa auseinandersetzen müssen, um dem Mythos der drohenden Selbstentfremdung durch ein radikal fremdes Kollektiv, ein Narrativ entgegenzusetzen, indem wir „eigene Geschichte“ als eine organische Identität verstehen, die durch die Begegnung mit dem Fremden überhaupt lebendig bleiben.

---

hen mit uns“ (ebd.). Ausgehend von Jonas, sind es die Künftigen und Fremden, die wir aufsuchen müssen, bzw. wir müssen uns an ihre Stelle versetzen und uns vorstellen, auf uns selbst zurückzublicken. Nicht auf Jonas verweisend aber in diesem Sinne denkend konkretisiert diesen Ansatz Krznicaric (2020); vgl. auch Beitrag von Meiken Endruweit in diesem Band.

## Schluss: Wider den Fatalismus

In diesem Beitrag ging es mir darum, ausgehend von der Frage nach dem Umgang mit Heideggers denkerischem Vermächtnis und der Ambivalenz der Kritik an diesem, einen an Jonas orientierten konstruktiven und verantwortungsvollen Umgang mit dem Eigenen und Fremden zu diskutieren, der auch einige Probleme innerhalb der aktuellen Migrationsdebatte aufzudecken vermag. Angesichts der wachsenden Polarisierung der Gesellschaft, des anwachsenden Rassismus und Antisemitismus sowie deren Instrumentalisierung innerhalb des politischen Diskurses, der scheinbaren Notwendigkeit der radikalen Abgrenzung, die nicht selten die Rhetorik dominiert, stellt sich mitunter das Gefühl der Vergeblichkeit ein, in allem Bemühen epistemische Asymmetrien zu überwinden und auf eine zum Fremden hin offenere Sprache zu achten. Auch mag einem angesichts der Weltlage der Gedanke kommen, dass das Erstarken autoritärer und identitärer Ideologien nun unausweichlich ist. Auch dieses Gefühl war Jonas nicht unbekannt, er antwortete darauf mit seiner Warnung vor dem Fatalismus, die er vor allem mit Blick auf die heute immer akutere Klimakrise formulierte, die aber auch auf andere Kontexte übertragen gültig ist und mit der ich meine Ausführungen schließen möchte:

„Oh, glauben Sie nicht, glaubt nicht daran, dass Dinge unausweichlich sind, und lasst Euch nicht verführen vom Rate angeblich objektiver Notwendigkeit, der wir hilflos gegenüberstünden. Haltet daran fest, dass *wie* man denkt, *was* man sagt und *wie* man in der wechselseitigen Kommunikation Ideen verbreitet einen Unterschied ausmacht im Gang der Dinge. Erfolg ist nicht garantiert; aber sicher ist, dass die Anstrengungen zu unterlassen, die Bemühungen aufzugeben, ganz bestimmt das Unheil werden lässt, das wir voraussehen können und dessen Voraussehen es doch verhindern soll.“<sup>122</sup>

## Literatur

Adorno, Theodor W.: Jargon der Eigentlichkeit: zur deutschen Ideologie. Erstausg., 1. Aufl. Edition Suhrkamp 91. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1964.

Ambos, Kai / Barskanmaz, Cengiz / Bönnemann, Maxim / Fischer-Lescano, Andreas / Goldmann, Matthias / Mangold, Anna Katharina / Markard, Nora et al.: Die Implementation der IHRA-Arbeitsdefinition Antisemitismus ins deutsche Recht – eine rechtliche Beurteilung. In: Verfassungsblog, 18. Dezember 2023. <https://doi.org/10.59704/e07cea2f878741c5>.

Amirpur, Katajun: Authentizitätsdiskurs im prä- und postrevolutionären Iran. In: Kügelgen Anke von: 19. und 20. Jahrhundert: Türkei, Iran und Südasien: Türkei, Iran Und Su-

---

<sup>122</sup>Jonas (1993).

dasien. 1st ed. Basel: Schwabe, 2021b. (Accessed 14 May 2025. [https://doi.org/10.24894/Grundriss\\_Islam4\\_SV1\\_CH5\\_PA21\\_SC8](https://doi.org/10.24894/Grundriss_Islam4_SV1_CH5_PA21_SC8)).

Anidjar, Gil: Semites: Race, Religion, Literature / Gil Anidjar. In: Cultural Memory in the Present. Stanford, Calif: Stanford Univ. Press, 2008.

Anidjar, Gil: The Jew, the Arab: A History of the Enemy. Orig. print. Cultural Memory in the Present. Stanford, Calif: Stanford Univ. Press, 2003.

Anidjar, Gil: When Killers Become Victims: Anti-Semitism and Its Critics. In: Cosmopolis. A Review of Cosmopolitics 3 (2007), S. 1–24.

Bashir, Bashir / Farsakh, Leila (Hg.): The Arab and Jewish Questions: Geographies of Engagement in Palestine and Beyond. Columbia University Press, 2020. <https://doi.org/10.7312/bash19920>.

Bisky, Jens: Wächteramt der Kritik. In: Süddeutsche.de, 17. Juni 2019. Zuletzt besucht 22. März 2025. <https://www.sueddeutsche.de/kultur/debattenkultur-waechteramt-der-kritik-1.4489259>.

Böhler, Dietrich / Jonas, Hans (Hg.): Herausforderung Zukunftsverantwortung: Hans Jonas zu Ehren. 2., erw. Und verb. Aufl. Ethik und Wirtschaft im Dialog 1. Münster Hamburg: Lit, 1993.

Bongardt, Michael / Burckhart, Holger / Gordon, John-Stewart / Nielsen-Sikora Jürgen (Hg.): Hans Jonas-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung. Berlin: J. B. Metzler, 2021.

Borgolte, Michael: Christen, Juden, Muselmanen: die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr. Siedler Geschichte Europas. München: Siedler, 2006.

Bourdieu, Pierre: Die politische Ontologie Martin Heideggers. Translated by Bernd Schwibs. Frankfurt a. M.: Syndikat, 1976.

Brumlik, Micha: Das alte Denken der neuen Rechten. In: Blätter für deutsche und internationale Politik 3 (2016), S. 81-92.

Brumlik, Micha: Martin Heidegger: Vom wahren Sein zur Volksgemeinschaft. In: Gegneranalyse (Blog). Zuletzt besucht 12. März 2025. <https://gegneranalyse.de/personen/martin-heidegger/>.

Bundeszentrale für politische Bildung / Kutscher, Nadja: Die Erzählung vom „großen Austausch“. In: bpb.de, 17. Juni 2024. Zuletzt besucht 22. März 2025. <https://www.bpb.de/themen/rechtsextremismus/dossier-rechtsextremismus/549525/die-erzaehlung-vom-grossen-austausch/>.

Di Cesare, Donatella: Heidegger, die Juden, die Shoah. Deutsche, Erweiterte Ausg. HeideggerForum 12. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 2016.

Elbe, Ingo: Antisemitismus und postkoloniale Theorie: der „progressive“ Angriff auf Israel, Judentum und Holocausterinnerung. Deutsche Erstveröffentlichung, 2. Auflage. *Critica diabolis* 328. Berlin: Edition TIAMAT, 2024.

Elm, Ralf: Heidegger. In: Hans Jonas-Handbuch. Hg. von Michael Bongardt, Holger Burckhart, John-Stewart Gordon, Jürgen Nielsen-Sikora. Stuttgart: J.B. Metzler, 2021, S. 28–34. [https://doi.org/10.1007/978-3-476-05723-5\\_4](https://doi.org/10.1007/978-3-476-05723-5_4).

Fariás, Víctor: Heidegger et le nazisme. Lagrasse: Verdier, 1987.

Fariás, Víctor: Heidegger y su herencia: los neonazis, el neofascismo europeo y el fundamentalismo islámico. Semilla y surco. Madrid: Tecnos, 2010.

Fariás, Víctor / Laermann, Klaus / Habermas, Jürgen: Heidegger und der Nationalsozialismus. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1989.

Faye, Emmanuel: Das Sein als Mythos oder als Begriff: Heidegger und Cassirer. In: „Sein und Zeit“ neu verhandelt: Untersuchungen zu Heideggers Hauptwerk. Hg. von Marion Heinz, Tobias Bender. Hamburg: F. Meiner, 2019, S. 67–112.

Faye, Emmanuel: Heidegger. Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie. 1. Aufl. s.l.: Matthes Seitz Berlin Verlag, 2014.

Faye, Emmanuel: Kategorien Oder Existenzialien. Von Der Metaphysik Zur Metapolitik. In: Martin Heideggers „Schwarze Hefte“: Eine Philosophisch-Politische Debatte. Hg. von Marion Heinz, Sidonie Kellerer. 2. Auflage. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 2178. Berlin: Suhrkamp, 2016, S. 100–121.

Fowler, Bridget: Pierre Bourdieu Vis-à-Vis Martin Heidegger: The First „Conservative Revolution“. In: *Critique* 52, 1 (2. Januar 2024), S. 75–89. <https://doi.org/10.1080/03017605.2024.2343564>.

Frank, Manfred: *Conditio Moderna: Essays, Reden, Programm*. 1. Aufl., Originalausg. Reclam-Bibliothek, Bd. 1475. Leipzig: Reclam, 1993.

Frank, Manfred: Was ist Neostukturalismus? 1. Aufl., Erstaussg. Edition Suhrkamp, 1203 = n.F., Bd. 203. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983.

Gegneranalyse. *Gegneranalyse: die Vordenker der antiliberalen Revolte*. Zuletzt besucht 8. März 2025. <https://gegneranalyse.de/personen/>.

Gösken, Urs / Schaerer, Patric O. / Seidel, Roman / Weaver, James / Würtz, Thomas (Hg.): *Mobilität Des Denkens: Festschrift Für Ulrich Rudolph*. Islamic Philosophy, Theology and Science, Vol. 128. Leiden / Boston: Brill, 2025.

Gronke, Horst: Organismus und Freiheit (1973). In: Hans Jonas-Handbuch. Hg. von Michael Bongardt, Holger Burckhart, John-Stewart Gordon, Jürgen Nielsen-Sikora. Stuttgart: J.B. Metzler, 2021, S. 109–116. [https://doi.org/10.1007/978-3-476-05723-5\\_18](https://doi.org/10.1007/978-3-476-05723-5_18).

Halm, Heinz: Die islamische Gnosis: die extreme Schia und die 'Alawiten. Die Bibliothek des Morgenlandes. Zürich / München: Artemis, 1982.

Hans Jonas und die Ethik der Verantwortung. In: SWR Kultur, 29. Juli 2022. Zuletzt besucht 22. März 2025. <https://www.swr.de/swrkultur/wissen/hans-jonas-und-die-ethik-der-verantwortung-100.html>.

Harms, Klaus: Hannah Arendt und Hans Jonas: Grundlagen einer philosophischen Theologie der Weltverantwortung. Berlin: Verl. für Wissenschaft und Kultur, Stein, 2003.

Haase, Martin. Zustrombegrenzungsgesetz. In: neusprech.org, 2 February 2025. Zuletzt besucht am 5. Mai 2025. <https://neusprech.org/zustrombegrenzungsgesetz/>.

Heidegger, Gerdrud (Hg.): „Mein liebes Seelchen!“ Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfriede 1915–1970. Deutsch Verlags-Anstalt: München 2005.

Heidegger, Martin: Sein und Zeit. Neunte unveränderte Ausgabe, Tübingen 1960.

Heidegger, Martin: Überlegungen XII–XV, GA 96, Hgg. von Perter Trawny. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2015

Heidegger, Martin: Sein und Wahrheit (GA II/36/37) Hgg. von H. Tietjen. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2001.

Heinz, Marion: Seinsgeschichte und Metapolitik. In: Martin Heideggers „Schwarze Hefte“: Eine Philosophisch-Politische Debatte. Hg. von Marion Heinz, Sidonie Kellerer. 2. Auflage. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 2178. Berlin: Suhrkamp, 2016, S. 122–143.

Heinz, Marion / Bender, Tobias (Hg.): „Sein und Zeit“ neu verhandelt: Untersuchungen zu Heideggers Hauptwerk. Hamburg: F. Meiner, 2019.

Heinz, Marion / Kellerer, Sidonie (Hg.): Martin Heideggers „Schwarze Hefte“: Eine Philosophisch-Politische Debatte. 2. Auflage. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 2178. Berlin: Suhrkamp, 2016.

Herrmann, Bernadette: „Erkenntnis und Verantwortung. Gespräch mit Ingo Hermann (1991/1980)“. In: Hans Jonas-Handbuch. Hg. von Michael Bongardt, Holger Burckhart, John-Stewart Gordon, Jürgen Nielsen-Sikora. Stuttgart: J.B. Metzler, 2021, S. 194–96. Stuttgart: J.B. Metzler.

Hochberg, Gil Z.: „Remembering Semitism“ or „On the Prospect of Re-Membering the Semites“. In: ReOrient 1, 2 (2016), S. 192–223. <https://doi.org/10.13169/reorient.1.2.0192>.

Höltgen, Stefan: Organmetaphern in der Geistesgeschichte und Cronenbergs Scanners | SimulationsRaum. Zuletzt besucht 14. März 2025. <http://www.simulationsraum.de/blog/2004/09/01/organmetaphern-in-der-geistesgeschichte-und-cronenbergs-scanners/>.

Homolka, Walter / Heidegger Arnulf (Hg.): Heidegger und der Antisemitismus: Positionen im Widerstreit. Freiburg i. Br.: Herder, 2016.

Jaspers, Karl: Notizen zu Martin Heidegger. Hg. von Hans Saner. München NA 1989.

Jonas, Hans: Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander. Hg. von Christian Wiese. Frankfurt a. M. / Leipzig: Insel, 2003.

Jonas, Hans: Fatalismus wäre Todsünde. Ansprache aus Anlass der Verleihung der Ehren doktorwürde durch die Freie Universität Berlin 1992. In: Dietrich Böhler / Rudi Neuberth (Hg.): Herausforderung Zukunftsverantwortung: Hans Jonas zu Ehren. 2., erw. und verb. Aufl., Ethik und Wirtschaft im Dialog 1 Münster / Hamburg: Lit, 1993.

Jonas, Hans: Gnosis und spätantiker Geist. Die mythologische Gnosis. Göttingen 1934.

Jonas, Hans: Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie (1973). In: KGA I/1. Baden-Baden: Nomos 2009, S. LXXXI–CXLVIII.

Jonas, Hans: Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts (1992). In: KGA I/2.1, Baden-Baden: Nomos 2015, S. 561–575.

Jonas, Hans: The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity, Boston, MA, 1958.

Jonas, Hans/Hermann, Ingo: Erkenntnis und Verantwortung: Gespräch mit Ingo Hermann in der Reihe ‚Zeugen des Jahrhunderts‘. Zeugen des Jahrhunderts. Göttingen: Lamuv, 1991.

Kellerer, Sidonie: Faye, Kellerer, Rastier: Heidegger Und Die Vernichtung Der Juden (07.04.2015). In: Tageszeitung, 9. April 2015. Zuletzt besucht 22. März 2025. [https://www.academia.edu/12505341/Faye\\_Kellerer\\_Rastier\\_Heidegger\\_und\\_die\\_Vernichtung\\_der\\_Juden\\_07\\_04\\_2015\\_](https://www.academia.edu/12505341/Faye_Kellerer_Rastier_Heidegger_und_die_Vernichtung_der_Juden_07_04_2015_).

Kellerer, Sidonie: „Sein und Zeit“: ein Buch für Alle und Jeden? Zu Heideggers Daseinsbegriff. In: „Sein und Zeit“ neu verhandelt: Untersuchungen zu Heideggers Hauptwerk. Hg. von Marion Heinz und Tobias Bender. Hamburg: F. Meiner, 2019, S. 113–160.

Köchy, Kristian / Michelini, Francesca (Hg.): Zwischen den Kulturen: Plessners „Stufen des Organischen“ im zeithistorischen Kontext. Baden-Baden: Verlag Karl Alber, 2016. <https://doi.org/10.5771/9783495808276>.

Konersmann, Ralf: Wörterbuch der philosophischen Metaphern. 2., Unveränderte Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008.

Kövecses, Zoltán: Metaphor: A Practical Introduction. Oxford / New York: Oxford University Press, 2010.

Krznaric, Roman: The Good Ancestor: How to Think Long-Term in a Short-Term World. London: WHAllen, 2020.

Kügelgen, Anke von: 19. und 20. Jahrhundert: Arabischer Sprachraum. 1st ed. Basel: Schwabe, 2021a.

Kügelgen, Anke: 19. und 20. Jahrhundert: Türkei, Iran und Südasien: Türkei, Iran Und Südasien. 1st ed. Basel: Schwabe, 2021b.

Kügelgen, Anke: Wissenschaft, Philosophie und Religion. Wissenschaft, Philosophie und Religion. Berlin: De Gruyter, 2020. <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/9783110695298/html>.

Kutscher, Nadja: Das Narrativ vom „großen Austausch“: Rassismus, Sexismus und Antifeminismus im neurechten Untergangsmythos. 1st ed. Vol. 161. Edition Politik. Bielefeld: transcript, 2023. <https://doi.org/10.14361/9783839469668>.

Lapidot, Elad: Jews out of the Question: A Critique of Anti-Anti-Semitism. Suny Series, Philosophy and Race. Albany: SUNY Press, 2020. Dt.: Anti-Anti-Semitismus: eine philosophische Kritik. Translated by Jan Eike Dunkhase. 1. Aufl. Berlin: Matthes & Seitz Berlin, 2021.

Lüdemann, Susanne: Körper / Organismus. In: Wörterbuch der philosophischen Metaphern. Hg. von Ralf Konersmann. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008, S. 171–184.

Michellini, Francesca: Helmuth Plessner und Hans Jonas. Geschichte einer verpassten Begegnung. In: Zwischen den Kulturen: Plessners „Stufen des Organischen“ im zeithistorischen Kontext. Hg. von Kristian Köchy und Francesca Michellini. Baden-Baden: Karl Alber, 2016, S. 323–358. <https://doi.org/10.5771/9783495808276>.

Mirsepassi, Ali: Transnationalism in Iranian Political Thought: The Life and Times of Ahmad Fardid. The Global Middle East. Cambridge: Cambridge University Press 2017.

Mirsepassi, Ali (Hg.): Iran's Troubled Modernity: Debating Ahmad Fardid's Legacy. The Global Middle East 5. New York, NY, USA: Cambridge University Press, 2019.

Moebius, Stephan: Pierre Bourdieu: Zur Kultursoziologie und Kritik der symbolischen Gewalt. In: Kultur. Theorien der Gegenwart. Hg. von Stephan Moebius, Dirk Quadflieg. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011, S. 55–69. [https://doi.org/10.1007/978-3-531-92056-6\\_5](https://doi.org/10.1007/978-3-531-92056-6_5).

Mohr, Georg: Gegen die Kernspaltung des Subjekts. Manfred Frank im Variété der Subjektivität. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 60, 6 (1. Dezember 2012), S. 1019–1025. <https://doi.org/10.1524/dzph.2012.0077>.

Moser, Kata/Gosken, Urs/Hayes, Josh Michael: Heidegger in the Islamicate World. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2019.

Moyne, Samuel / Sartori, Andrew: Global Intellectual History. Columbia Studies in International and Global History. New York: Columbia University Press, 2013.

Nassirin, Kaveh: Die Bodenlosigkeit Und Das Uneigentliche Bei Heidegger. In: FORVM : Internationale Zeitschrift Für Kulturelle Freiheit, Politische Gleichheit Und Solidarische Arbeit (September 2020). Zuletzt besucht 20. März 2025. <https://forvm.contextxxi.org/die-bodenlosigkeit-und-das.html>.

Neuwirth, Angelika: Der Koran Als Text Der Spätantike: Ein Europäischer Zugang. 1. Aufl. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010.

Payen, Guillaume: Heidegger: Die Biographie. 1. Aufl. Freiburg: Theiss, 2022.

Philosophie aus den Archiven – Hans Jonas über die ökologische Zeitbombe (Gespräch mit Wolf Scheller aus dem Jahr 1989). In: Deutschlandfunk Kultur, 9. April 2023. Zuletzt



besucht 22. März 2025. <https://www.deutschlandfunkkultur.de/philosophie-aus-den-archiven-hans-jonas-ueber-die-oekologische-zeitbombe-dlf-kultur-a8984db8-100.html>.

Riecken, Nils: Abdallah Laroui's Situated Universalist Critique of Western Modernity. In: *Contemporary Moroccan Thought: On Philosophy, Theology, Society und Culture*. Brill, 2025, S. 144–169. <https://doi.org/10.1163/9789004519534>.

Riecken, Nils: Dämonisierung, Delegitimierung, Doppelstandards – zu den aktuellen Angriffen auf postkoloniale Studien. In: *Geographica Helvetica* (im Erscheinen)

Riecken, Nils: Hochschulpolitische Strategien Gegen Antisemitismus Und Das Deutsche Politische. In: *Peripherie – Politik • Ökonomie • Kultur* 44, no. 2–2024 (11. Dezember 2024), S. 214–232. <https://doi.org/10.3224/peripherie.v44i2.05>.

Rückert, Maximilian Th L: Der rechte Kulturkampf und seine digitale Schattenarme. Kommunikationsstrategien der (Neuen) Rechten im Netz. In: *Agitation von Rechts: QAnon als antisemitische Querfront*. Hgg. von Philipp W. Hildmann and Maximilian Rückert. Aktuelle Analysen / Hanns-Seidel-Stiftung, Akademie für Politik und Zeitgeschehen 85. München: Hanns-Seidel-Stiftung e.V. 2021.

Rudolph, Ulrich / Seidel, Roman: The Philosophical Proof for God's Existence between Europe and the Islamic World: Reflections on an Entangled History of Philosophy and Its Contemporary Relevance. In: *Asiatische Studien – Études Asiatiques* 73, 1 (26. März 2019), S. 57–88. <https://doi.org/10.1515/asia-2018-0043>.

Sabri, Deniz Martin: Metapolitik bis zum „Tag X“. Thor von Waldsteins Gramscianismus. In: *Randgänge der Neuen Rechten: Philosophie, Minderheiten, Transnationalität*. Hg. von Vojin Sasa Vukadinovic, 1st ed. Edition Politik. Bielefeld, Germany: transcript Verlag, 2022, S. 99–127. <https://doi.org/10.14361/9783839459966>.

Seidel, Ralf: Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts (1993). In: *Hans Jonas-Handbuch*. Hg. von Michael Bongardt, Holger Burckhart, John-Stewart Gordon, Jürgen Nielsen-Sikora. Stuttgart: J. B. Metzler, 2021, S. 201–203. [https://doi.org/10.1007/978-3-476-05723-5\\_38](https://doi.org/10.1007/978-3-476-05723-5_38).

Seidel, Roman: Kant in Teheran: Anfänge, Ansätze und Kontexte der Kantrezeption in Iran. *Kant in Teheran*. Berlin: De Gruyter, 2014. <https://doi.org/10.1515/9783110364828>.

Seidel, Roman: Persischsprachige Philosophie der Moderne. Auslotung eines transregionalen und transdisziplinären Forschungsfeldes. In: *Mobilität des Denkens: Festschrift für Ulrich Rudolph*. Hgg. von Urs Gösken, Patric O. Schaerer, Roman Seidel, James Weaver, Thomas Würtz. *Islamic Philosophy, Theology and Science*, Vol. 128. Leiden / Boston: Brill, 2025, S. 299–332.

Seidel, Roman: SGMÖIK Bulletin Philosophie / La Philosophie Open Access Zum Download. In: *Philosophy in the Modern Islamic World* (Blog), 11. März 2021. Zuletzt besucht 22. März 2025. <https://philosophy-in-the-modern-islamic-world.net/en/sgmoik-bulletin-philosophie-la-philosophie-open-access-zum-download/>.

Seidel, Roman: Ausblick. Philosophie im Iran des 21. Jahrhunderts. Entwicklungen – Tendenzen – Perspektiven. In: Ueberweg, Geschichte der Philosophie; Geschichte der Philosophie in der Islamischen Welt Bd. IV 19. / 20. Jahrhundert. Hg. von Anke Kügelgen. Basel, 2021, 1170–1185.

Seidel, Roman: Vergangenheit und Wahrheit. Ein später Nachtrag zu den sogenannten Gottesbeweisen (1991). In: Hans Jonas-Handbuch. Hg. von Michael Bongardt, Holger Burckhart, John-Stewart Gordon, Jürgen Nielsen-Sikora. Stuttgart: J. B. Metzler, 2021, S. 197–200. [https://doi.org/10.1007/978-3-476-05723-5\\_37](https://doi.org/10.1007/978-3-476-05723-5_37).

Shohat, Ella: On Orientalist Genealogies The Split Arab / Jew Figure Revisited. In: The Arab and Jewish Questions: Geographies of Engagement in Palestine and Beyond. Hg. von Bashir Bashir, Leila Farsakh. New York, NY: Columbia University Press, 2020. <https://doi.org/10.7312/bash19920>.

Strauss, Leo: Persecution and the Art of Writing. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

Thomä, Dieter: Wie Antisemitisch Ist Heidegger? Über Die Schwarzen Hefte Und Die Gegenwärtige Lage Der Heidegger-Kritik. In: Martin Heideggers ‚Schwarze Hefte‘: Eine Philosophisch-Politische Debatte, hgg. Von Marion Heinz and Sidonie Kellerer, 2. Auflage. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 2178. Berlin: Suhrkamp 2016, S. 211–233.

Thomä, Dieter: Weltlosigkeit und Bodenlosigkeit: Der frühe Heidegger und das jüdische Denken. In: „Sein und Zeit“ neu verhandelt: Untersuchungen zu Heideggers Hauptwerk. Hg. von Marion Heinz, Tobias Bender. Hamburg: F. Meiner, 2019, S. 379–412.

Trawny, Peter: Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung. 3., Überarbeitete und erweiterte Auflage. Klostermann Rote Reihe 68. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2015.

Trawny, Peter: Martin Heidegger: eine kritische Einführung. Klostermann RoteReihe 82. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2016. <https://doi.org/10.5771/9783465142614>.

Trawny, Peter / Mitchell Andrew J.: Heidegger, die Juden, noch einmal. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2015.

Trüper, Henning: Löwith, Löwith's Heidegger und the Unity of History. In: History and Theory 53, 1 (2014), S. 45–68.

Vetter, Helmuth: Grundriss Heidegger: ein Handbuch zu Leben und Werk. Hamburg: F. Meiner, 2014.

Vukadinovic, Vojin Sasa (Hg.): Randgänge der Neuen Rechten: Philosophie, Minderheiten, Transnationalität. 1st ed. Vol. 127. Edition Politik. Bielefeld: transcript, 2022. <https://doi.org/10.14361/9783839459966>.

Weber, Ralph / Beckstein, Martin: Politische Ideengeschichte: Interpretationsansätze in der Praxis. 1. Aufl. UTB Politikwissenschaft 4174. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.

Wiese, Christian: Hans Jonas – „Zusammen Philosoph und Jude“: Essay. 1. Aufl. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, 2003.

Wisnovsky, Robert: The Nature and Scope of Arabic Philosophical Commentary in Post-Classical (ca. 1100–1900 AD) Islamic Intellectual History: Some Preliminary Observations. In: Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement, 83 (2004), S. 149–191.

Wolin, Richard: Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas und Herbert Marcuse. Princeton University Press, 2015

**Teil V.**

**AugenBlickmal**



# AugenBlickmal: Das Fremde und das Eigene – eine Annäherung

*Christiane B. Bethke*

Kunst mitten ins Leben der Gesellschaft zu bringen, ist durch partizipatorische Kunstprojekte besonders wirksam. Als Künstlerin arbeite ich oft in öffentlichen und sozialen Räumen, mit den *ArtStation on Tour*-Projekten mache ich an zentralen Orten Station, um dort mit einer Gruppe von interessierten Menschen inhaltliche und raumbezogene Arbeiten zu realisieren.

Der Impuls für ein Kunstprojekt mit Schülern und Schülerinnen zum Thema der Tagung „Identität und Verantwortung in der Welt von heute“ der Hans Jonas Gesellschaft kam von der Hans-Jonas-Gesamtschule Neuwerk in Mönchengladbach. Mir war sofort klar, dass ich mit einer interkulturellen Gruppe zusammenarbeiten möchte, damit Gedanken rund um das Fremde und das Eigene schon durch die Lebenserfahrungen in der Gruppe mitschwingen. Die Jugendlichen kommen aus sehr unterschiedlichen Herkunftsländern, manche leben erst wenige Jahre hier in Deutschland. Ich entwickelte für diese Arbeit das Kunstprojekt *AugenBlickmal*. Es entstand zum einen durch das Mitwirken von Sevda Asenova, Batoul Amond, Max vom Dorp, Atche Hyusein, Elizabeta Salioska, Efe Tas und Ismail Zeaiter von der Hans-Jonas-Gesamtschule Neuwerk, zum anderen durch die Beteiligung einer Vielzahl von Menschen, die wir im Stadtzentrum von Mönchengladbach spontan ansprachen.

## Begegnungen im Augenblick

Es gab an verschiedenen Tagen Kunstaktionen in der Innenstadt von Mönchengladbach. Ausgerüstet mit Zeichenbrettern, A3-Blättern und Ölkreidestiften zogen wir, die Jugendlichen und ich, durch die Fußgängerzone, auf den Marktplatz, in den Park und zum Bahnhof – dabei begegneten wir den unterschiedlichsten Personen. Die Menschen wurden von uns im öffentlichen Raum angesprochen und motiviert, sich auf die Zeichenaktion einzulassen. Das war das Schwierigste für die Gruppe, fremde Menschen anzusprechen und sie dann zu begeistern, sich für eine spontane Zeichenaktion zu öffnen. Vor allem auch mit den vielen Neins umzugehen und trotzdem weiter Menschen anzusprechen. Nicht alle Angesprochenen trauten sich, sich auf diese Art der Begegnung einzulassen, aber bei denen, die sich trauten, ent-

standen eine besondere Art von Begegnungen und Annäherungen, eine intuitive und schöpferische Auseinandersetzung mit sich selbst und dem Gegenüber.

Gezeichnet wurde jeweils zu zweit, die Aufgabe war es, den Umriss des Kopfes und das Gesicht der anderen Person zu zeichnen. Dafür stellten sich beide Personen gegenüber auf, eine Person hielt das Zeichenbrett und die Ölkreide in der Hand mit direktem Blickkontakt zur anderen Person, aber ohne Einblick auf das eigene Zeichenblatt. Beide Personen zeichneten sich jeweils nacheinander.

Fremd und trotzdem nah: Durch diese freie spontane Methode entstanden sehr abstrakte und erzählerische Zeichnungen. So verrutschten Augen, Nase, Mund, und gerade dadurch kam eine besondere, nicht zu beschreibende Ausdruckskraft des gezeichneten Gegenübers zum Vorschein, manchmal mit sehr berührender Essenz und Tiefe.

Auf jedem Blatt eine andere Wesenseinheit, seltsam, abstrakt, merkwürdig, skurril, bizarr: Manchmal wirken die gezeichneten Gesichter heiter, fröhlich, manchmal schmerzhaft oder verstörend. Es entstand eine Vielzahl von diesen spontanen Portraits, Gesichter von uns, von Passant\*innen, von Pendler\*innen, von Kindern, von Erwachsenen, von Menschen verschiedenen Alters und unterschiedlicher Herkunft.

## **Subjektive Wesenseinheiten**

Ausgewählte Zeichnungen bildeten eine große temporäre Installation für den Innenraum der City Kirche: Die Zeichenblätter hingen schwebend an durchsichtigen Fäden, bewegten sich leicht hin und her, es entstand ein sensibles Licht- und Schattenspiel. Ein offenes Geflecht, das Fremde und Eigene wirkte nah und fern, die Installation zeigte zum einen eine offene Lebendigkeit und Vielfalt und die Verschiedenartigkeit von Nähe und Ferne.

Auf diese frei hängenden Zeichnungen wurden Dias projiziert, die sie in einer Art Fotoloop überlagerten,<sup>1</sup> vor allem waren Augenpartien von Menschen, die an den Zeichenaktionen beteiligt waren, zu sehen. Durch die große Diaprojektion der Fotos auf das Geflecht der Zeichnungen löste sich das jeweilige Foto auf den hängenden Blättern in eine Vielzahl von Bildteilen von fremden Gesichtern auf, und umgekehrt verbanden sich die Zeichenblätter durch die Fotoprojektion. Die Augenpartien auf den Fotos schauten uns an oder blickten in die Ferne. Eine Rauminstallation, die uns von subjektiven Identitäten erzählte, sie zeigte Entferntes, Eigenes, Fremdes, Zugehöriges.

---

<sup>1</sup>Die Fotos und der Fotoloop wurden von Udo Leist und Christiane B. Bethke fertiggestellt.

## Kunst passiert

Die Schüler\*innen der Gruppe haben durch die Partizipation am Kunstprojekt *AugenBlickmal* hautnah miterlebt, wie kreative Prozesse entstehen und wachsen. Durch das Projekt entstand ein unmittelbares Erleben und Erfahren: Es eröffnete neue Perspektiven und Impulse, gab Anstoß zum Hinterfragen und konnte auf unterschiedliche Art und Weise sensibilisieren.

Die bildende Kunst ermöglicht die Auseinandersetzung über das Tun und kann so zur gesellschaftlichen Vielfalt beitragen und einer Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Werten einer Gesellschaft Raum geben. Eine offene Gesellschaft erfordert Respekt voreinander, für das Fremde und das Eigene. Es ist die Auseinandersetzung und die Fähigkeit, über das Tun in Dialoge zu kommen. So entstanden durch *AugenBlickmal* für alle Beteiligten soziokulturelle Erfahrungs- und Begegnungsräume, die zum achtsamen Fühlen, Denken und Handeln beitragen.

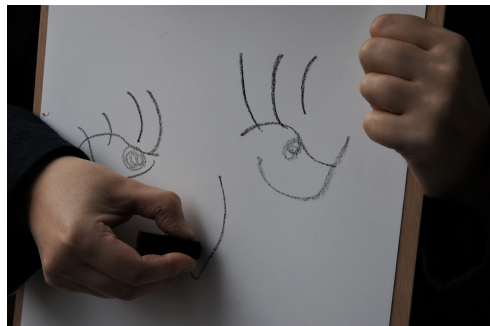


## Gerüstet für die Zeichenaktion in der Fußgängerzone am Sonnenhausplatz



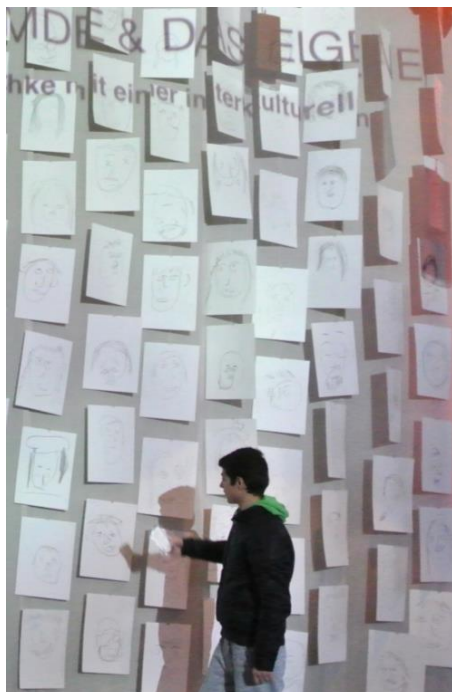
Foto: Detlef Ilgner

## Zeichenaktion mit Passant\*innen



Fotos: Christiane B. Bethke (und folgende Seiten)

## Rauminstallation in der Citykirche





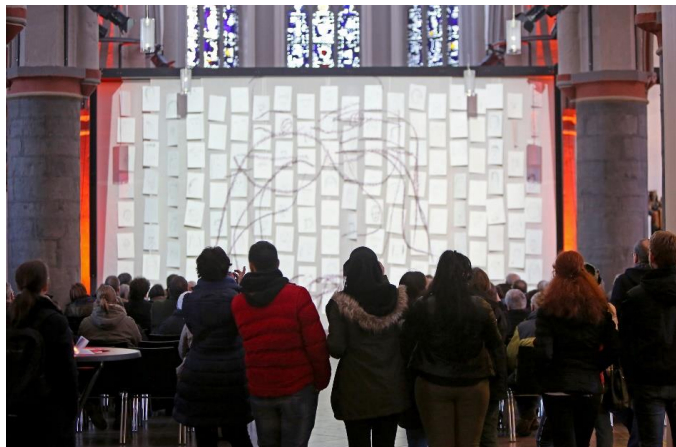
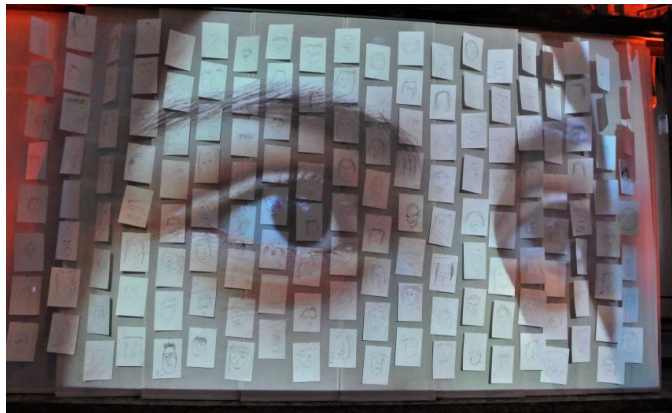
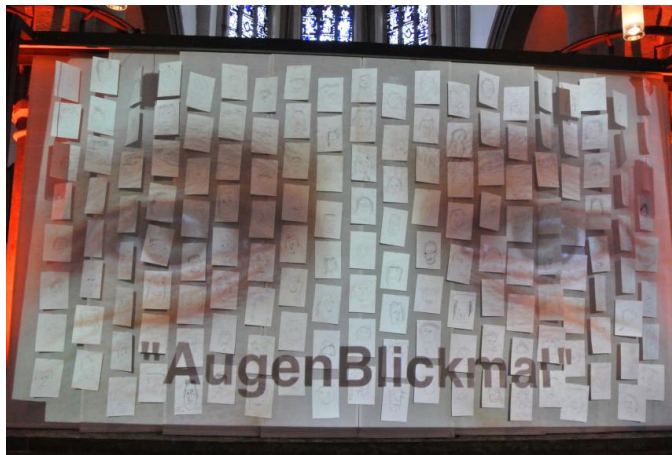




Foto: Frank Frosch



## Die Beiträger\*innen

*Christiane B. Bethke*, freischaffende Künstlerin, Mönchengladbach / Köln. Kunstprojekte im In- und Ausland. Temporäre Installationen in öffentlichen und sozialen Räumen. ArtStation on Tour Projekte in Kooperation mit Bildungsträgern, Museen, öffentlichen und privaten Institutionen. Die Kunstprojekte sind bewusst nahbar, ortsbezogen und leben vom Dialog. Homepage: <https://christiane-b-bethke.de/>

Prof. Dr. *Michael Bongardt*, Philosoph und kath. Theologe, seit 2016 Professor für Anthropologie, Kultur- und Sozialphilosophie an der Universität Siegen, zuvor seit 2000 an der Freien Universität Berlin. Zahlreiche Publikationen zu Kierkegaard und Cassirer. Einen Schwerpunkt bilden Forschung und Lehre zu Hans Jonas. Mit-Herausgeber der Kritischen Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas (Freiburg / Baden-Baden 2011 ff.) und des Hans Jonas Handbuchs (Heidelberg 2021). Initiierendes Mitglied der Internationalen Hans Jonas Gesellschaft (in Gründung).

Prof. Dr. *Andris Breitling*, Professor für Ethik, Sozialphilosophie, Kulturtheorie, Hochschule Niederrhein, Mönchengladbach. Publikationen u.a.: Möglichkeitsdichtung – Wirklichkeitssinn. Paul Ricœurs hermeneutisches Denken der Geschichte, München 2007; Weltgestaltung durch Sprache. Phänomenologie der sprachlichen Kreativität und der interkulturellen Kommunikation, München 2017. Buchherausgaben zur Philosophie von Paul Ricœur und Emmanuel Lévinas. Übersetzungen aus dem Englischen und Französischen, u.a. von Schriften von Ricœur und Henri Bergson. Forschungsschwerpunkte: Philosophie der Sprache, Geschichte, Kultur; Erzähltheorie und Theorien der Übersetzung.

*Meiken Endruweit*, M.A., beschäftigt sich mit neuen Sichtweisen auf Lohn- und Care-Arbeit und forscht zu Zukünften der Arbeit im Think and Do Tank work:in: futures. Sie arbeitete im Rahmen der Kritischen Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas mit an der Redaktion von Band I/2a Das Prinzip Verantwortung und ist Mit-Herausgeberin des Bandes Prinzip Zukunft: Im Dialog mit Hans Jonas, Paderborn, 2007.

*Till Hüttenberger*, Pfarrer, Evang. Friedenskirchengemeinde Mönchengladbach, 2. Vorsitzender der Hans-Jonas-Gesellschaft. Publikationen u.a.: Aufsätze zum Verschwörungsdenken, zur Religionsphilosophie René Girards und Paul Ricœurs.

*Lore Jonas*, geb. Weiner, geboren 1915 in Karlsruhe; kam 1918, bei Rückkehr des Vaters aus dem Krieg, nach Regensburg. Müllersche Töchter Schule und Neues Gymnasium (jetzt Albrecht-Altdorfer-Gymnasium). 1933 Auswanderung nach Palästina, seit 1943 verheiratet mit Prof. Hans Jonas. Sie wohnte 1949–1954 in Kanada, ab 1955 in den USA. Drei Kinder. Universitätskurse in Jerusalem, Ottawa, New York. 1965–1979 Lehrerin in New Rochelle, N.Y., bei „Headstart“, einem staatlichen Spezial-Kindergartengrogramm für sozial benachteiligte Kinder. Lebte bis zu ihrem Tod 2012 in New Rochelle N.Y., USA.

Prof. Dr. *Elad Lapidot*, Professor für Jüdische Studien, Universität Lille, Frankreich. Publikationen u.a.: *The Politics of Not Speaking* (Albany 2025), *Anti-Anti-Semitismus. Eine philosophische Kritik* (Berlin 2021), hebräische Übersetzung mit Einleitung und Kommentar (mit Roi Bar) von Hegels *Phänomenologie des Geistes* (Tel Aviv 2020), und *Heidegger and Jewish Thought. Difficult Others*, hrsg. mit Micha Brumlik (London/New York 2018). Forschungsschwerpunkte: Fragen nach dem Verhältnis von Wissen und Politik.

Prof. Dr. *Waltraud Meints-Stender*, Professorin für Politik und Bildung, Hochschule Niederrhein, Mönchengladbach. Vorsitzende des Hannah Arendt Verein für politisches Denken e.V., der jedes Jahr den internationalen Hannah Arendt Preis für politisches Denken vergibt. Publikationen u.a.: *Partei ergreifen im Interesse der Welt. Eine Studie zur politischen Urteilstkraft im Denken Hannah Arendts*, transcript Verlag, Bielefeld 2011; *Politik und Verantwortung. Zur Aktualität Hannah Arendts*, hrsg. von Waltraud Meints und Katherine Klinger, aus dem Amerikanischen übersetzt von Regine Othmer, Hannover 2004. Forschungsschwerpunkte an der Schnittstelle von Politischer Theorie / Philosophie und politischer Bildung.

Dr. *Ralf Seidel* war von 1984–2006 Ärztlicher Direktor der Rheinischen Kliniken (LVR-Klinik) Mönchengladbach. Studium der Medizin und Philosophie (Dissertation 1969 über Magnus Hirschfeld und die Anfänge der Sexualwissenschaft). Facharzt für Neurologie, Psychiatrie und Psychotherapie. 1980–1984 Oberarzt an der psychiatrischen Klinik der Medizinischen Hochschule Hannover. Von 1980–2016 Mitherausgeber der Zeitschrift „Sozialpsychiatrische Informationen“. Gründungsvorsitzender der „Hans Jonas Gesellschaft“ in Mönchengladbach. Publikationen zur Gemeindepsychiatrischen Versorgung, Geschichte der Psychiatrie, insbesondere in der NS-Zeit und zur Ärztlichen Ethik. Dazu: Felicitas Söhner, Thomas Becker, Ralf Seidel. *Nachdenken hilft. Seidels Reise durch die Psychiatrie*, Köln 2022.

Dr. habil. *Roman Seidel*, forscht am Institut für Arabistik und Islamwissenschaft der Ruhr-Universität Bochum zu Philosophiegeschichte (insb. in der islamischen

Welt der Moderne), Literatur und Ideengeschichte Irans (insb. ab dem 19. Jahrhundert), Metaphern in Koran und Koranexegese. Publikationen u.a.: Kant in Teheran, Berlin 2014, Beiträge in „Ueberweg“ Grundriss der Geschichte der Philosophie in der islamischen Welt, Bd. IV.2, 19. und 20. Jahrhundert; "Persischsprachige Philosophie der Moderne. Auslotung eines transregionalen und transdisziplinären Forschungsfeldes. In: Mobilität des Denkens. Hg. Gösen, Schaerer, Seidel, Weaver, Würtz. Leiden/Boston 2025. Mitherausgeber der Buchreihe Philosophie in der nahöstlichen Moderne (deGruyter).

Prof. Dr. *Christian Thies*, Professor für Philosophie an der Universität Passau. Publikationen u.a.: Die Krise des Individuums. Zur Kritik der Moderne bei Adorno und Gehlen, Reinbek 1997; Der Sinn der Sinnfrage. Metaphysische Reflexionen auf kantianischer Grundlage, Freiburg/München 2008; Alles Kultur? Eine kritische Bestandsaufnahme, Stuttgart 2016; Geschichte, Berlin/Boston 2021. Forschungsschwerpunkte zurzeit politische Ethik, interdisziplinäre Anthropologie und kritische Religionsphilosophie.

Prof. Dr. *Johannes Zachhuber*, Professor für Historische und Systematische Theologie, Universität Oxford; MA, DPhil Oxford, Dr. theol. habil. HU Berlin. Neuere Publikationen: Theology as Science in Nineteenth-Century Germany: From F.C. Baur to Ernst Troeltsch, Oxford 2013; The Rise of Christian Theology and the End of Ancient Metaphysics, Oxford 2020; Time and Soul from Aristotle to Saint Augustine, Berlin 2022. Herausgeber: Oxford History of Modern German Theology, 3 Bd., Oxford 2022ff.; Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie. Forschungsschwerpunkte: Historische Entwicklung der christlichen Theologie in Spätantike und westlicher Moderne.



Der verantwortungsvolle Umgang mit dem Fremden gehört zu den zentralen Herausforderungen unserer Zeit. Der Band greift diese Thematik im Anschluss an Hans Jonas auf, dessen Ethik der Verantwortung den Blick auf die Anderen – räumlich oder zeitlich Entfernte – eröffnet.

Teil I behandelt Jonas' Verhältnis zu seiner Geburtsstadt Mönchengladbach und Erfahrungen von Ausgrenzung und Exil, ergänzt durch einen Beitrag seiner Frau Lore zu ihrer Heimatstadt Regensburg. Teil II diskutiert Verantwortung für Fremde als gesellschaftliche und politische Aufgabe – von Zukunftsethik über politische Urteilskraft bis hin zu historischer Verantwortung. Teil III untersucht das Motiv des Fremden in Jonas' Auseinandersetzung mit der Gnosis und entfaltet Perspektiven, Eigenes und Fremdes als „spannungsreiche Einheit“ zu denken. Teil IV behandelt Jonas' kritisches Verhältnis zu Heidegger – auch im Kontext aktueller Migrationsdebatten – und entwickelt einen Zugang zum Begriff des Eigenen, der zum Fremden hin notwendig offen ist. Teil V enthält eine Bilddokumentation des mit Schüler:innen der Hans-Jonas-Gesamtschule realisierten Kunstprojekts *AugenBlickmal*.

Der Band, entstanden aus einer Tagung der Hans-Jonas-Gesellschaft Mönchengladbach, beleuchtet die philosophische Anerkennung des Fremden als Kern einer Ethik des 21. Jahrhunderts.

The logo consists of a white rectangular box. Inside, the name "Hans Jonas" is written in a black, cursive script. Below it, the words "HANS JONAS GESELLSCHAFT" are printed in a bold, red, sans-serif, all-caps font.

Hans Jonas  
HANS JONAS GESELLSCHAFT

Logos Verlag Berlin

ISBN 978-3-8325-5062-2

ISSN 2512-8892