



Michael Bongardt / Holger Burckhart

John-Stewart Gordon / Jürgen Nielsen-Sikora (Hg.)

Hans Jonas Handbuch

Leben – Werk – Wirkung



J.B. METZLER



J.B. METZLER

Michael Bongardt / Holger Burckhart /
John-Stewart Gordon / Jürgen Nielsen-Sikora (Hg.)

Hans Jonas-Handbuch

Leben – Werk – Wirkung

Unter Mitarbeit von Jens Ole Beckers und Michelle Buller

J. B. Metzler Verlag

Die Herausgeber

Prof. Dr. Michael Bongardt ist Professor für Anthropologie, Kultur- und Sozialphilosophie am Philosophischen Seminar der Universität Siegen und einer der Hauptherausgeber der Kritischen Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas.

Prof. Dr. Holger Burckhart ist seit 2009 Rektor der Universität Siegen. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der Praktischen Philosophie. Er ist Begründer des Hans Jonas-Instituts der Universität Siegen und Mitherausgeber der Kritischen Gesamtausgabe.

Prof. Dr. John-Stewart Gordon ist seit 2015 Professor für Philosophie sowie seit 2016 Leiter des Forschungsclusters für Angewandte Ethik an der Vytautas Magnus Universität, seit 2018 Chief Researcher an der Fakultät für Rechtswissenschaften an der Vytautas Magnus Universität, sowie von 2017–2021 Projektleiter des EU-Projektes »Integration Study on Future Law, Ethics, and Smart Technologies«.

Prof. Dr. Jürgen Nielsen-Sikora ist seit 2018 außerplanmäßiger Professor für Bildungsphilosophie an der Fakultät II der Universität Siegen sowie Vorstandsmitglied des Hans Jonas-Zentrums Siegen.

Die Internationale Hans Jonas-Konferenz und die Erstellung des daraus erwachsenen Handbuchs wurden gefördert durch

DFG Deutsche
Forschungsgemeinschaft



**HANS JONAS
ZENTRUM
SIEGEN**

ISBN 978-3-476-05722-8

ISBN 978-3-476-05723-5 (eBook)

<https://doi.org/10.1007/978-3-476-05723-5>

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

J. B. Metzler

© Springer-Verlag GmbH Deutschland,

ein Teil von Springer Nature, 2021

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von allgemein beschreibenden Bezeichnungen, Marken, Unternehmensnamen etc. in diesem Werk bedeutet nicht, dass diese frei durch jedermann benutzt werden dürfen. Die Berechtigung zur Benutzung unterliegt, auch ohne gesonderten Hinweis hierzu, den Regeln des Markenrechts. Die Rechte des jeweiligen Zeicheninhabers sind zu beachten.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag, noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Umschlagabbildung: Permission given from the estate of Hans and Eleanore Jonas

J. B. Metzler ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer-Verlag GmbH, DE und ist ein Teil von Springer Nature

Die Anschrift der Gesellschaft ist:
Heidelberger Platz 3, 14197 Berlin, Germany

Inhalt

Vorwort VI

I Leben

- 1 Intellektuelle Biographie
Jürgen Nielsen-Sikora 3

II Kontexte

- 2 Marburger Umfeld Saskia Wendel 19
3 Kant/Neukantianismus Robinson dos Santos,
Michael Bongardt und Jürgen Nielsen-Sikora 24
4 Heidegger Ralf Elm 28
5 Bloch Rainer E. Zimmermann 35
6 Frankfurter Schule Eva Buddeberg 40
7 Antike Philosophie Emidio Spinelli 44
8 Jüdische Philosophie Avishag Zafrani 49
9 Phänomenologie Jens Peter Brune 54
10 Naturphilosophie Francesca Micheline 59
11 Naturwissenschaft Kristian Köchy 64
12 Technikphilosophie Jan C. Schmidt 69

III Texte

A Hauptwerke

- 13 Augustin und das paulinische Freiheitsproblem
(1930) Udo Lenzig 77
14 Gnosis und spätantiker Geist I: Die mythologische
Gnosis (1934) Rainer Kampling 83
15 Gnosis und spätantiker Geist II. Von der
Mythologie zur mystischen Philosophie (1954)
Elad Lapidot 88
16 Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes (1958)
Jonathan Cahana-Blum 96
17 Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze
zur Lehre vom Menschen (1963)
Nathalie Frogneux 104

- 18 Organismus und Freiheit (1973)
Horst Gronke 109
19 Philosophical Essays. From Ancient Creed
to Technological Man (1974)
Jürgen Nielsen-Sikora 117
20 Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik
für die technologische Zivilisation (1979)
Angela Michelis 119
21 Das Prinzip Verantwortung: Diskursethische
Weiterführung Dietrich Böhler 127
22 Das Prinzip Verantwortung: Eine anthropozen-
trische Ethik? Reinhold Schwenzler 135
23 Das Prinzip Verantwortung: Systemverant-
wortung Hans Lenk 139
24 Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis
des Prinzips Verantwortung (1985)
Jens Kurreck 145
25 Philosophische Untersuchungen und
metaphysische Vermutungen (1992)
Michael Hackl 153

B Ausgewählte Aufsätze

- 26 Die Idee der Zerstreuung und Wiedersammlung
bei den Propheten (1922) Petr Frantik 160
27 Das jüdische Schulwesen in Palästina (1923)
Petr Frantik 164
28 Unsere Teilnahme an diesem Kriege. Ein Wort
an jüdische Männer (1939)
Jan Schenkenberger 167
29 Gnosis, Existentialismus und Nihilismus (1960)
Fabio Fossa 170
30 Husserl und Heidegger (1963)
Ian Alexander Moore 172
31 Heidegger und die Theologie (1964)
Stefano Bancalari 176
32 Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens
(1977) Michael Bongardt 180
33 Techniken des Todesaufschubs und das Recht zu
sterben (1984) Paolo Becchi 183

VI Inhalt

- 34 Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme (1984)
Francisco Quesada Rodríguez 187
- 35 Wissenschaft als persönliches Erlebnis (1987) Sebastian A. Höpfl 191
- 36 Erkenntnis und Verantwortung. Gespräch mit Ingo Hermann (1991/1980)
Bernadette Herrmann 194
- 37 Vergangenheit und Wahrheit. Ein später Nachtrag zu den sogenannten Gottesbeweisen (1991) Roman Seidel 197
- 38 Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts (1993) Ralf Seidel 201

IV Briefwechsel

- 39 Rudolf Bultmann Andreas Großmann 207
- 40 Hannah Arendt Frauke A. Kurbacher und Astrid Hähnlein 210
- 41 Günther Anders Ginger Isabelle Kokorin 217
- 42 Gershom Scholem Christiane Auras 222
- 43 Private Briefe Jürgen Nielsen-Sikora 228

V Rezeptionsgeschichte

- 44 Deutschland Karl Günter Arnold 235
- 45 Italien Paolo Becchi, Roberto Franzini Tibaldeo und Fabio Fossa 243
- 46 Frankreich Éric Pommier 251
- 47 Frankophoner Sprachraum außerhalb Frankreichs Nathalie Frogneux 259
- 48 Polen Piotr Rosół 266
- 49 USA Theresa Morris 273

- 50 Japan Hiroshi Abe 280
- 51 Brasilien Oswaldo Giacoia Junior 284

VI Begriffe

- 52 (Bio-)Medizin Rosangela Barcaro 293
- 53 Bild Roberto Franzini Tibaldeo 295
- 54 Evolution Jelson R. Oliveira 298
- 55 Ehrfurcht/Demut
Chris Doude van Troostwijk 301
- 56 Freiheit Michelle Bobsin Duarte 304
- 57 Gott/Religion Michael Bongardt 306
- 58 Heuristik der Furcht Valentin Pluder 309
- 59 Judentum Irene Kajon 312
- 60 Krieg/Frieden Raphael Döhn 315
- 61 Monismus Lawrence Vogel 317
- 62 Mythos/Entmythologisierung
Michael Bongardt 321
- 63 Nachhaltigkeit Thomas Rusche 324
- 64 Natur Christian Illies 327
- 65 Ontologie/Metaphysik Hiroshi Abe 330
- 66 Sein/Sollen Reinhold Schwenzer 333
- 67 Tod/Sterblichkeit Michael Bongardt 335
- 68 Utopie Roberto Franzini Tibaldeo 338
- 69 Wahrnehmung Gianluca Garelli 342

Anhang

- Zeittafel 347
- Autorinnen und Autoren 348
- Siglen-Verzeichnis/Bibliographie 351
- Personenregister 354

Vorwort

Das vorliegende Handbuch ist das erste seiner Art über den international bekannten deutsch-jüdischen Philosophen Hans Jonas (1903–1993). Obwohl Hans Jonas spätestens seit seinem ethischen Hauptwerk *Das Prinzip Verantwortung* (1979) auch einer breiten internationalen Öffentlichkeit wohlbekannt ist, fiel sein akademischer Einfluss – auch wenn Jonas wichtige Impulse in vielen Bereichen der Philosophie insbesondere mit Blick auf die Umwelt- und Technikethik gesetzt hat – bis jetzt insgesamt eher gering aus. Umso erfreulicher ist es zu sehen, dass sich dies in den letzten Jahren substantiell geändert hat. Immer mehr zeitgenössische Philosophen arbeiten über Hans Jonas und nutzen seine tiefgreifenden Überlegungen, um neue Denkanstöße zu aktuellen philosophischen und ethischen Fragen zu geben.

In diesem Zusammenhang ist im Jahr 2017 das Hans Jonas-Zentrum, das lange Zeit von Dietrich Böhler an der Freien Universität Berlin geleitet wurde, samt seiner umfassenden Bibliothek an die Universität Siegen gezogen. Dort bildet es seither mit dem in Siegen ansässigen Hans Jonas-Institut die zentrale akademische Anlaufstelle für die kritische Auseinandersetzung mit dem Leben und Werk von Hans Jonas in Deutschland. Das allgemeine Ziel war es, der deutschsprachigen Hans Jonas-Forschung durch den akademischen Zusammenschluss beider Institute neue Impulse zu verleihen, um den internationalen Anschluss zu halten und weiter auszubauen. Wir möchten, dass Hans Jonas nicht nur im Ausland, wo er lebendig diskutiert wird, sondern auch hierzulande eine neue philosophische Beachtung findet. Wir sind davon überzeugt, dass seine Ideen nach wie vor nicht nur bedeutend, sondern auch hochaktuell sind, wie man z. B. an den gegenwärtigen Diskussionen zum Klimawandel und über die Coronapandemie deutlich erkennen kann.

Den Zusammenschluss der beiden Forschungsstellen haben wir zum Anlass genommen, um im Jahr 2018 eine große, internationale Konferenz zu veranstalten, zu der viele Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus etlichen Teilen der Welt (z. B. Japan, Brasilien, Norwegen, Italien und Frankreich) nach

Siegen kamen, um gemeinsam mit uns das Werk von Hans Jonas kritisch zu reflektieren und ausgiebig zu diskutieren. Die Konferenz zu Hans Jonas war ein echtes Novum, da hier die verschiedensten Aspekte seines intellektuellen und philosophischen Schaffens länderübergreifend wissenschaftlich aufgearbeitet werden konnten. Das vorliegende Handbuch ist ein wesentliches Ergebnis dieser akademisch fruchtbaren Auseinandersetzung, zu dem über 50 Jonas-Forscher aus Europa, Asien und Amerika beigetragen haben.

Das Handbuch umfasst insgesamt sieben Teile. Während der erste Teil ausführlich in das intellektuelle Leben von Hans Jonas einführt, geht der zweite Teil auf unterschiedliche akademische und philosophiehistorische Kontexte wie etwa sein Verhältnis zu Martin Heidegger, das Marburger Umfeld, die Jüdische Philosophie oder die Technikphilosophie von Hans Jonas ein.

Die Kapitel im dritten Teil stellen zum einen kritisch die Hauptwerke von Jonas vor und diskutieren zum anderen ausgewählte wichtige Aufsätze. Unter den Schriften von Jonas darf *Das Prinzip Verantwortung* zweifellos als sein meistbeachtetes Buch gelten. Um seiner besonderen Bedeutung gerecht zu werden, wird es zunächst in einem Kapitel ausführlich dargestellt (s. Kap. 19). Diesem folgen noch drei weitere Kapitel, die sich mit Jonas' Forderung nach einer Zukunftsethik kritisch und weiterführend auseinandersetzen (s. Kap. 20–22). Der vierte Teil befasst sich mit den wichtigsten Briefpartnerschaften, darunter die mit Rudolf Bultmann und Hannah Arendt, während der fünfte Teil die Rezeption von Jonas in unterschiedlichen Ländern in den Blick nimmt. Die Kapitel im sechsten Teil gehen auf Begriffe wie Gnosis, Heuristik der Furcht, Ontologie oder Utopie ein und diskutieren diese vor dem Hintergrund des gesamten Jonas'schen Cœuvres. Den Abschluss bildet der Anhang, der eine Zeittafel, das Verzeichnis der Autorinnen und Autoren, das Siglen-Verzeichnis mit den entsprechenden Publikationen sowie ein Namenregister bereithält.

Grundsätzlich bleibt zu konstatieren, dass einzelne thematische Überschneidungen bewusst gewollt sind

und das Mosaik von Jonas' Thesen und Denkwegen deutlich widerspiegeln. Jonas beleuchtet die unterschiedlichen Sachverhalte aus verschiedenen Perspektiven kritisch und bringt diese in einem überaus fruchtbaren philosophischen Diskurs zusammen. Querverweise wurden insgesamt sparsam eingesetzt und nur dort angeführt, wo Stellen unmittelbar mit Parallelstellen in Kontakt treten.

Die Internationalität der Autorinnen und Autoren eröffnet darüber hinaus unterschiedliche Perspektiven auf den Denker Hans Jonas. Deutlich erkennbar sind die heterogenen Schreibstile und dahinterstehenden Wissenschaftskulturen. Für die Redaktion des Handbuchs war diese Vielfalt eine nicht unerhebliche Herausforderung. Dabei stellte sich heraus, dass eine vollkommene formale Vereinheitlichung aller Beiträge weder möglich noch wünschenswert gewesen wäre. Sie hätte die anregende Pluralität der Perspektiven in Uniformität erstarren lassen. Eine weitere Diversität sei ausdrücklich hervorgehoben: Das Handbuch enthält Beiträge von Forscherinnen und Forschern, die sich seit Jahrzehnten intensiv mit Jonas auseinandersetzen, manche von ihnen kannten ihn persönlich. Zu Wort kommen aber auch junge Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, für die Jonas nicht mehr Zeitgenosse, sondern Teil der Philosophiegeschichte ist. Auch deren Blick eröffnet neue Perspektiven.

Bewusst haben wir die Entscheidung getroffen, ein deutschsprachiges Handbuch zu publizieren. So wurden alle fremdsprachigen Beiträge ins Deutsche übersetzt. Aus dem Werk von Jonas wird nach den maßgeblichen deutschen Fassungen, v. a. aus der noch nicht abgeschlossenen Kritischen Gesamtausgabe (KGA) zitiert. Texte von Jonas, die nicht in einer deutschsprachigen Fassung vorliegen, werden in der Regel nach der maßgeblichen englischen Publikation zitiert. Zitate aus der reichen Sekundärliteratur zu Jonas wurden ins Deutsche übersetzt, wenn nicht wichtige Gründe dagegensprachen. Wir hoffen, der deutschsprachigen Publikation des Handbuchs eine englischsprachige Version folgen lassen zu können.

Auf die Werke von Hans Jonas wird grundsätzlich durch Kürzel verwiesen, die das Siglen-Verzeichnis am Ende des Handbuchs im Einzelnen auflöst. Die Literaturverzeichnisse am Ende jedes Kapitels benennen nicht nur die im Text erwähnte Sekundärliteratur, sondern häufig auch Publikationen, die zur Vertiefung des jeweiligen Themas hilfreich sind. Verweise auf sogenannte klassische Autoren (wie Platon, Aristoteles, Kant) erfolgen im Text mit den gebräuchlichen Werkkürzeln und Paginierungen, ohne gesonderte

Nennung im Literaturverzeichnis. Die Archivalien des Nachlasses von Hans Jonas in der Universität Konstanz führen die Sigle »HJ« mit entsprechender Nummerierung mit sich. Wir nutzen die erweiterte Sigle »HJN« (Hans Jonas Nachlass) mit der vom Archiv vergebenen Ziffernfolge.

Verzichtet haben wir auf ein chronologisches Verzeichnis der Werke von Jonas. Viele seiner Texte hat Jonas in immer wieder neuen Zusammenstellungen mehrfach veröffentlicht, auch in seine Hauptwerke integriert. Davon gibt das Siglen-Verzeichnis, das die nötigen bibliographischen Angaben enthält, ein bededtes Zeugnis. Für die oft langen und verzweigten Wege, die Texte im Lebenswerk von Jonas zurücklegten, sei auf die »editorischen Hinweise« in den Bänden der KGA verwiesen.

Zudem möchten wir darauf verweisen, dass das Namenregister nicht sämtliche im Handbuch genannten Namen enthält. Wir haben beispielsweise auf die Nennung der Handbuch-Autoren komplett verzichtet. Mehr oder minder wurden nur als »klassisch« zu nennende Autoren aufgenommen, die immer wieder im Text auftauchen. Auf die Nennung von Hans Jonas selbst haben wir verständlicherweise verzichtet. Ziel war es, das Register nicht ausufern zu lassen und nur die für Jonas' Denken entscheidenden Autoren aufzulisten.

Last, not least: Unser besonderer Dank gilt nicht nur den einzelnen Autorinnen und Autoren, ohne die dieses Handbuch nicht möglich gewesen wäre, sondern insbesondere auch Michelle Buller und Jens Ole Beckers, die uns bei der Recherche, der Suche nach Zitatstellen und den Formalien unermessliche Hilfe geleistet haben. Nadine Heuckmann hat ebenfalls ganz wesentlich zum Gelingen der Konferenz und des Handbuchs beigetragen; Lars Henk, Jonas Jebens und Nicola Jungsberger haben Teile der fremdsprachigen Artikel ins Deutsche übertragen. Dr. Ingeborg Szöllösi danken wir für ihre bewährte und akribische Schlusskorrektur.

Wir bedanken uns ebenfalls ganz herzlich für die großzügige finanzielle Unterstützung bei der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG). Beim Verlag J. B. Metzler bedanken wir uns für die Herausgabe des Handbuchs sowie insbesondere bei Franziska Remeika (J. B. Metzler) für die hervorragende Betreuung. Ohne das große Engagement aller Beteiligten wäre das Handbuch nicht das, was es ist. Wir hoffen, mit diesem Handbuch eine echte Lücke in der Hans Jonas-Forschung schließen zu können.

Die Herausgeber, Siegen und Kaunas im August 2020

I Leben

1 Intellektuelle Biographie

Die Familiengeschichte des Philosophen Hans Jonas lässt sich bis weit in das 19. Jahrhundert zurückverfolgen (vgl. Nielsen-Sikora 2017), als in einer Zeit des gesellschaftlichen und politischen Umbruchs der junge Jude Benjamin Jonas (1791–1884) in Borken, einer kleinen Garnisonsstadt der westfälischen Bucht, einen Textilbetrieb gründet. Die Bedingungen vor Ort erweisen sich als äußerst günstig, zumal die damals kleine, orthodox ausgerichtete jüdische Gemeinschaft, bestehend aus rund 75 Personen, am Borkener Nonnenplatz nicht nur eine Synagoge, sondern auch eine jüdische Schule errichtet.

Durch das »Edikt betreffend die bürgerlichen Verhältnisse der Juden in dem Preussischen Staate« werden die in Preußen lebenden Juden bereits im März 1812 Staatsbürger – sofern sie sich bereit erklären, einen eigenen Familiennamen zu führen (Benjamin Jonas macht den Namen des Vaters zu seinem Nachnamen). Ferner sollen sie ihre Handelsbücher und Verträge in deutscher Sprache abfassen. Das Edikt bewirkt nicht weniger als den steten Zuzug von Juden ins Münsterland nach 1815. Waren sie bis dato bloß geduldet, so etablieren sie sich – wie Benjamin Jonas – in Preußen insbesondere als Selbstständige. Erst im Zuge der industriellen Umstrukturierungen im 19. Jahrhundert und der zunehmend antisemitischen Stimmung auf dem Land wird das inzwischen von Benjamins Sohn Herz Jonas (1828–1907) geführte Geschäft am 17.3.1896 an den Niederrhein verlegt. In dem gut 100 Kilometer entfernten München-Gladbach (so die damals offizielle Schreibweise) wird der Betrieb zu einer mechanischen Leinenweberei umgebaut.

Die Webereifirma in Borken hat stets nach dem sog. Verlagssystem gearbeitet: Sie vergab ihre Aufträge wie auch die Lieferung des Garns an Heimweber in den umliegenden kleineren Ortschaften. Diese lieferten fertige Stückware zum Vertrieb wieder an das Unternehmen. Durch die Mechanisierung und die Verlegung des Standortes hat sich dies geändert. Fortan ist die Ware direkt in der Firma erzeugt worden. Dazu war ein »Industriegebiet mit Lohnarbeiterbevölkerung« (Brief vom 2.11.1983 [HJN, 11-2-2]), wie es Gladbach besaß, vonnöten. Ein weiterer Grund für die Verlagerung dürfte das wachsende, die Stadt gleich-

wohl einschnürende Eisenbahnnetz rund um Gladbach gewesen sein. Es ermöglichte schnelle Transportwege für den Vertrieb der Ware. So baute die Rheinische Eisenbahngesellschaft eine Strecke zwischen Krefeld und Rheydt in Konkurrenz zu der bereits bestehenden Bergisch-Märkischen Eisenbahngesellschaft. Darüber hinaus entstand 1879 die für die Textilindustrie bedeutende »Baumwollbahn« von Gladbach über Roermond bis zum Seehafen von Antwerpen. 1899 folgte zudem der Streckenausbau nach Köln über Grevenbroich. Mit Eröffnung der Textilschule 1901 festigte Gladbach schließlich seinen Ruf als »Rheinische Manchester«.

Bereits im September 1883 wurde die Synagoge in der Karlstraße, einem gut situierten Viertel der Stadt, feierlich eröffnet (vgl. Löhr 2003). Dies war ein deutliches Zeichen für das gewachsene soziale Ansehen der überwiegend gemäßigt konservativen Juden in Gladbach. Gladbach wuchs in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts um etwa das Vierfache und hat im Jahr 1900 etwas mehr als 58.000 Einwohner. Unter ihnen leben auch gut 700 Juden – etwa sieben Mal so viel wie in der alten westfälischen Heimat von Benjamin Jonas (vgl. Erckens 1988–90, Bd. 1, 246 ff.) – zu meist in den für die damalige Zeit typischen Dreifens-terhäusern.

Der Ort wird 1888 kreisfreie Stadt und erhält nun auch offiziell den Namen München-Gladbach. Das neue, in der Hofstraße nahe der Bahnstrecke gelegene Geschäft der Familie Jonas hat damals ca. 60 Mitarbeiter (ebd., 248; Brief von Erckens an Jonas vom 15.5.1983 [StAMg, Bd. 1, 15-42-342]; Brief vom 2.11.1983 [HJN, 11-2-2]), die Halbleinen, Handtücher und Ähnliches produzieren. Am 25.10.1902 scheidet auch Herz Jonas altersbedingt aus dem Betrieb aus. Zwei seiner insgesamt elf Kinder, seine Söhne Gustav und Alfred Abraham, führen von nun an die mechanische Weberei. Bis zum Ersten Weltkrieg ist die Firma in gemieteten Fabrikräumen untergebracht. Erst nach dem Krieg errichtet die Familie einen eigenen Fabrikbau (HJN, 11-2-2).

Die Familie Jonas gehört zum bürgerlich-liberalen Milieu München-Gladbachs. Gustav Jonas wird im 20. Jahrhundert durch den Erfolg der mechanischen Leinenweberei zu einer gesellschaftlichen Größe in München-Gladbach sowie zu einer wichtigen Figur des jüdischen Lebens dort.

Am 4.12.1900 heiratet Gustav Jonas in Krefeld die elf Jahre jüngere Rosa Horowitz (1875–1942), Tochter von Jakob Horowitz, einem damals weithin bekannten Rabbiner, der 1837 in Krakau geboren wird und 1907 in Düsseldorf verstirbt. Mit Gustav Jonas hat Rosa drei Kinder: Ludwig (1901–1916), Hans (1903–1993) und Georg Adalbert (1906–1994).

Hans Jonas erblickt am 10.5.1903 als zweites Kind in München-Gladbach zwischen Weizenfeldern und Fabrikschlotten das Licht der Welt. Vor allem zu seiner Mutter entwickelt er ein ganz besonderes Verhältnis. In seinen *Erinnerungen* spricht er ihr »überströmende Menschlichkeit« (EG, 31) zu und charakterisiert sie mit den Worten: »Meine liebevolle Mutter litt am Leben, und zwar nicht an den Welträteln, sondern daran, daß es so viel Leid auf der Welt gab, so viel Armut und Unglück. Sie nahm daran ungeheuren Anteil und versuchte zu lindern, wo sie konnte« (EG, 40).

Jonas selbst wird sich zeitlebens eher als einen Horowitz denn als einen Jonas betrachten (EG, 43). Er gehört wie auch Leo Baeck, Martin Buber und Franz Rosenzweig zu einer Generation der »postassimilatorischen« Juden (Wiese 2003, 22). Das Judentum ist für ihn nicht unbedingt eine religiöse Praxis. Vielmehr überwiegt sein Wunsch nach Bewahrung des Judentums und seiner Kultur allgemein. Wie Jonas später einmal mit Hannah Arendt sagen wird, könne er sich eine Welt ohne Juden nicht vorstellen: »Es gibt ein Geheimnis, das uns alle über die zeitgebundenen, privaten, persönlichen Stellungnahmen hinaus, die wir geistig und bewußt vollziehen, bindet« (EG, 341).

1.1 Jugend in Mönchengladbach

Im September 1910 zieht die Familie Jonas in eine »neu errichtete Elf-Zimmer-Villa« (Hintzen 2012, 35; HJN, 17-1-3) in der Mozartstraße 9 gegenüber der am 29.11.1903 eröffneten und im Jugendstil für Konzert und Theater erbauten Kaiser-Friedrich-Halle, benannt nach Friedrich III., dem 99-Tage-Kaiser (1888) der Hohenzollern. Von hier aus läuft Hans Jonas die rund 1000 Meter zum Stiftisch-Humanistischen Gymnasium neun Jahre lang »keuchend und oft genug zu spät den Klassenraum erreichend« (StAMg, 3490).

München-Gladbach ist zu dieser Zeit bereits eine wirtschaftlich aufstrebende Mittelstadt. Doch die niederrheinische Idylle währt nur kurz. Denn der Ausbruch des Ersten Weltkrieges ändert vieles. Jonas wird den Krieg als prägendstes Ereignis seiner München-

Gladbacher Jugendzeit beschreiben (vgl. EG, 25). Er berichtet:

»Mein Bewußtsein der Weltereignisse setzte notwendigerweise am 1. August 1914 ein, als sich plötzlich das eigene Land im Krieg befand. 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 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« (EG, 26 f.).

Doch es geht entgegen aller Erwartungen nicht immer so weiter: Bereits am Sonntag, dem 28.6.1914, als die Schüsse auf den österreichisch-ungarischen Thronfolger, Erzherzog Franz Ferdinand, im gut 1200 Kilometer entfernten Sarajevo fallen, ändert sich die Lage in ganz Europa dramatisch. Die zwei mal acht Gramm Blei, die beiden Schüsse des bosnisch-serbischen Attentäters Gavrilo Princip aus der Browning FN 1910, läuten das 20. Jahrhundert, das »Zeitalter der Extreme« (Hobsbawm), ein.

Wie in vielen deutschen Städten, so überwiegt auch in München-Gladbach zunächst das Gefühl der »Befreiung aus einer unendlichen Langeweile« (Boland 2014, 41). Im Hause Jonas teilt man mit vielen anderen Deutschen die anfängliche Kriegsbegeisterung (vgl. EG, 31). Bereits am 28.7. versammeln sich Schüler der Gladbacher Gymnasien auf dem Kaiserplatz, singen »patriotische Lieder, stimmen ein Hoch auf den Kaiser an« (Löhr 2003, a. a. O., 150) und ziehen geschlossen über die Straßen. Doch ihre Begeisterung hält nicht lange vor. Denn es folgen mehr als 1500 Kampftage. Jede Minute zwischen 1914 und 1918 sterben in Europa vier Menschen an den Folgen der Kriegshandlungen.

Jonas ist bei Ausbruch des Weltkrieges elf Jahre alt. Auch wenn er in diesem Alter noch nicht die Folgen des Krieges abschätzen kann, so besitzt er doch ein Gespür für die Bedeutung dessen, was in Europa vor sich geht: »Es brach also der Weltkrieg aus, und natürlich stimmte ein elfjähriger Junge in den allgemeinen Jubel ein, und es wurden die großen Siege gefeiert. [...] Die ersten Zweifel stellten sich [...] während der Schlacht bei Verdun heraus, diesem schrecklichen gegenseitigen Morden« (EUV, 35). Die Schlacht um Ver-

dun beginnt Anfang 1916 und dauert das ganze Jahr über. Der deutsche Angriff auf die französische Stadt fordert viele Tote, ohne dass sich der Frontverlauf in all den Monaten des Kampfes bedeutend verändert. Im Niemandland zwischen den Fronten bricht durch den massiven Einsatz von Granaten, Geschützen und Minen die Hölle auf Erden herein.

Im ersten Kriegsjahr aber ist die Wahrnehmung der Kriegshandlungen bei der Familie Jonas anders gelagert. Auch die Sorgen kreisen weiterhin eher um ganz private Dinge. So stellt die Familie bereits 1912 auf Vorschlag des Gymnasialdirektors Prof. Wilhelm Schurz einen Privatlehrer für Jonas' älteren Bruder Ludwig ein, der an einer seltenen Knochenkrankheit leidet und nicht mehr am Schulunterricht teilnehmen kann. Es handelt sich bei diesem Privatlehrer um Rudi Vitus, der später, nicht zuletzt dank des finanziellen Engagements der Familie Jonas, katholischer Priester wird und der Mutter Rosa so nahesteht, als wäre er ihr eigenes Kind (vgl. Brief vom 22.12.1953 [HJN, 12-1-143]).

Ludwig Jonas, geboren 1901, stirbt jedoch bereits 1916 nach einem Sturz infolge seiner versteiften Knochen. Die Mutter Rosa versinkt in eine länger währende Depression. Hans' jüngerer Bruder Georg Adalbert, der von Geburt an körperlich beeinträchtigt ist, leidet stark unter den melancholischen Phasen seiner Mutter. Hans Jonas selbst findet einen Weg, mit der Trauer umzugehen. Vielleicht hilft ihm dabei nicht zuletzt der Malunterricht, der im Todesjahr des Bruders bei Karl Cohnen beginnt. Er entdeckt damals seine Liebe zur bildenden Kunst, offenbart zeichnerisches Talent und macht bei Cohnen auch die Bekanntschaft mit dem Mönchengladbacher Kesselschmied und autodidaktischen Arbeiterdichter Heinrich Lersch (vgl. EG, 50; Brief von Hans Jonas an Heinrich Lersch Sohn Edgar vom 27.10.1987 [StAMg, 14/3490]). Der junge Hans Jonas scheint sich blendend mit dem rund 14 Jahre älteren Dichter (1889–1936) zu verstehen.

Lersch, einst ein weit über Gladbach und Deutschland hinaus bekannter Dichter, ist schon nach dem Zweiten Weltkrieg fast völlig in Vergessenheit geraten. Jonas liest ihn als Jugendlicher während des Ersten Weltkriegs und in der Weimarer Republik. Neben Lersch sind v. a. Kant, Schiller, Zweig, Werfel, Heine und Goll zu nennen, die ihn begeistern. Auch die Lektüre von Martin Bubers *Drei Reden über das Judentum* (Buber 1916) und die Reden der Propheten, vermittelt durch die religionsgeschichtliche Schule, eine Bewegung innerhalb der evangelischen Theologie (Wellhausen, Gunkel, Gressmann), beeinflussen Jonas nachhaltig (vgl. EG, 65). Hierzu berichtet er: »Was aus

den Propheten sprach, war für mich das Wort Gottes, aber als Menschenwort« (EG, 66).

Jonas wird es später als eine lebensprägende Erkenntnis charakterisieren, dass das Wort Gottes sich nur durch den Menschen offenbaren kann. Ihn persönlich erfüllt es mit Stolz, der Tradition der Propheten anzugehören und ihr verpflichtet zu sein (vgl. EG, 68). Jonas erinnert hier insbesondere an das Bild, das die Propheten vom Zustand eines Volkes im *Galuth* malen und rekuriert sogleich auf die Idee der Wiedersammlung (Zionismus) eines Rests (Schear Jaschub).

1.2 Jüdisches Selbstverständnis

In den Jahren nach dem Ende des Krieges wird Jonas sodann Zionist in seinem inzwischen zur belgischen Besatzungszone gehörenden Geburtsort. Ihn beflügelt v. a. die Lektüre von Martin Bubers bereits erwähnten Reden über das Judentum. Buber gründet Ende des 19. Jahrhunderts eine zionistische Ortsgruppe und nimmt als Delegierter an den zionistischen Kongressen teil. Er gilt seinerzeit als Vertreter eines auf Achad Ha'am zurückgehenden Kulturzionismus, dessen Ziel eine erneuerte hebräische Kultur als Zentrum der jüdischen Gesellschaft ist. Rettung des Judentums statt Rettung der Juden, wie bei Theodor Herzl, wird zum Lösungswort des Kulturzionismus.

Zwecks der geistigen Erneuerung des Judentums begründet Buber im Jahr 1902 darüber hinaus den jüdischen Verlag. Nach seiner Dissertation im Juli 1904 zieht er sich zunächst mehr und mehr aus der zionistischen Parteiarbeit zurück. In der Zeit vor Ausbruch des Ersten Weltkriegs wächst sein Interesse am Zionismus jedoch wieder. Auch seine drei Reden, gehalten zwischen 1909 und 1911, bringen dies ein wenig verblümt zum Ausdruck. Buber fragt, was es heißt, Jude zu sein, reflektiert die Vergangenheit und die Zukunft des Judentums und plädiert schließlich für eine Erneuerung des Judentums.

Jonas selbst ist in einem zionistischen Zirkel in seiner Geburtsstadt aktiv – gegen den Willen des Vaters, der als Ortsgruppen-Vorsitzender des Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens, als auch später als Vorstandsmitglied der Synagogen-Gemeinde München-Gladbach (vgl. Brief vom 21.1.1930 [StAMg, 15–43–114 II]; EG, 70) v. a. Sorge vor antisemitischer Hetze hat. Zionistische Aktivitäten und die Idee des Centralvereins, Judentum und Deutschtum miteinander zu vereinbaren, widersprachen sich in den Augen von Gustav Jonas, der als entschlossen

freudig und zielstrebig gilt, mitunter ein wenig herrisch ist, doch seinem Sohn grundsätzlich keine Steine in den Weg legen will (vgl. Brief Gerald an Hans vom 6.12.1935 [HJN, 20-1-69]).

Die zionistische Bewegung schöpft am Ende des Ersten Weltkrieges neue Hoffnung. Grund ist die Balfour-Deklaration vom 2.11.1917. Großbritannien in der Person des damaligen Außenministers Arthur James Earl of Balfour erklärt sich in dieser Deklaration gegenüber dem Präsidenten der English Zionist Federation, Lord Lionel Walter Rothschild, einverstanden damit, in Palästina eine nationale Heimstätte des jüdischen Volkes aufzubauen. Die Rechte der nicht-jüdischen Bevölkerung sollen allerdings unangetastet bleiben. In zionistischen Kreisen sieht man die Deklaration als Zugeständnis der zionistischen Ziele an, zumal die Deklaration in das Völkerbundmandat für Palästina aufgenommen wird. In diesem Kontext gilt es dennoch zu bedenken, dass sich innerhalb des Judentums die Geister bezüglich des zionistischen Bestrebens schieden. So sprach sich etwa der Reichsbund jüdischer Frontsoldaten für einen Verbleib in Deutschland aus, »während andere ihre Aufgabe darin sahen, eine möglichst rasche Auswanderung ihrer Glaubensgenossen zu erreichen«. Die zionistischen Organisationen wurden zunächst auch von Nationalsozialisten unterstützt, »weil der Wille zur Auswanderung ihren – damaligen – eigenen Zielen sehr entgegenkam« (Wetzels 1990, 273). Insofern war der Zionismus tatsächlich ernst zu nehmen, konnte man sich zumindest eine Zeit lang sowohl des nationalsozialistischen als auch des britischen Supports gewiss sein. Auch wenn es im Laufe der Jahre immer wieder enttäuschte jüdische Stimmen über Englands tatsächliche Israel-Politik gegeben hat, so muss doch zugestanden werden, dass die Gründung Israels im Mai 1948 auf britischem Mandatsgebiet ohne die Balfour-Deklaration nicht denkbar gewesen wäre: »Wir alle waren«, so resümiert Hans Jonas, »daher natürlich pro-englisch, weil England uns die Tore Palästinas geöffnet hatte« (EG, 91).

Im Zusammenhang mit seinem zionistischen Engagement spricht er in seinen *Erinnerungen* auch die Bedeutung des Ostjudentums für die zionistische Bewegung in West- und Mitteleuropa an, betont aber zugleich, über die Sorgen der arabischen Bevölkerung hätte sich in seinem zionistischen Kreis niemand ernsthaft Gedanken gemacht (vgl. EG, 76). Das stimmt freilich nicht ganz. Kein Geringerer als Theodor Herzl selbst ist zeitlebens dafür eingetreten, dass »im zukünftigen jüdischen Gemeinwesen die arabische Bevölkerung Palästinas vollkommen gleichberechtigt und am

politischen Leben des Landes teilnehmen sollte« (Avineri 2016, 11). Auch gibt es damals durchaus weitere zionistische Persönlichkeiten, die das Problem des Interessenkonflikts zwischen Juden und Arabern voraussehen. So etwa Georg Landauer, wie Hans Jonas ebenfalls Mitglied im zionistischen Wanderbund Blau-Weiß (vgl. Döpp 1997). Beide kommen in den 1920er Jahren in Köln zusammen. Die Stadt war v. a. in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg eine Hochburg des Zionismus, da nicht nur der aus Litauen stammende Kaufmann David Wolffsohn (vgl. Meybohm 2013), Mitarbeiter und Nachfolger Herzls in der Zionistischen Organisation, sondern auch der Rechtsanwalt Max Bodenheimer in Köln wirkten. 1893 gründeten beide den Kölner Verein zur Förderung von Ackerbau und Handwerk in Palästina. Auf Bodenheimers Initiative entstand zudem Ende des 19. Jahrhunderts in der Rheinmetropole die Zionistische Vereinigung für Deutschland.

Der von Hans Jonas unterstützte zionistische Jugendbund Blau-Weiß, 1912/13 gegründet, griff die bekannte Meißnerformel auf, um seine Mitglieder zu jüdischer Gesinnung anzuhalten. Die Meißnerformel war so etwas wie der kleinste gemeinsame Nenner der Freideutschen Jugend, die nach eigener Bestimmung, vor eigener Verantwortung und in innerer Wahrhaftigkeit ihr Leben gestalten wollte (vgl. Beckmann/Nielsen-Sikora 2015, 281–302).

Im Leitfaden von 1913 heißt es, eine Umwälzung des jüdischen Gemütslebens sei das Ziel von Blau-Weiß (Reinharz 1981, 115; Eloni 1987, 448 ff.). Stark angelehnt an den Wandervogel erhob der Blau-Weiß den Anspruch, die jüdische Wanderbewegung schlechthin zu sein. Noch entscheidender aber war, dass Landauer auch einer der Gründer der deutschen Sektion der Organisation HaPoel HaZair (»Der junge Arbeiter«) war. Um 1906 entstanden, will diese jüdisch-sozialistische Arbeiterpartei ganz im Geiste des Programms der Zionistischen Organisation die Juden in der Hauptsache als Bauern in Palästina ansiedeln. Die Landarbeit soll die Juden geistig und moralisch erneuern. Der HaPoel HaZair bemüht sich schon früh (wie auch Martin Buber) um eine Verständigung mit der arabischen Bevölkerung Palästinas und übt starken Einfluss auf die jüdischen Zionisten in Deutschland aus.

1.3 Student und Soldat

Neben seinen jugendpolitischen Interessen beschäftigt sich Hans Jonas damals mit allgemein-theologischen, philosophischen und kunstgeschichtlichen

Fragen, während sein Vater wie viele andere Unternehmer in der Weimarer Republik mit länger währenden Streikphasen der Belegschaft zu kämpfen hat.

Zum Studium geht Hans Jonas sodann 1921 nach Freiburg, wo er die Seminare von Edmund Husserl (1859–1938) und Martin Heidegger (1889–1976) besucht (s. Kap. 4). Zeitgleich wird er Mitglied in der Freiburger zionistischen Studentenverbindung IV-RIA. Trotz der jüdischen Netzwerke, denen er angehört, wird er das Gefühl des Außenseitertums nicht los: »Ich gehöre einer Minderheit an, und man darf sich nichts gefallen lassen, wir gehören nicht ganz dazu. Dieser starke Abwehrstolz ist mir mein ganzes Leben geblieben« (EG, 59).

Seine Liebe zu den Klassikern der Literatur und Philosophie macht es ihm nicht allzu schwer, in sein Studium hineinzufinden. Gleich im ersten Semester setzt er sich nicht nur rekonstruktiv, sondern äußerst kritisch mit Kants Philosophie auseinander (s. Kap. 3). Im ersten Wintersemester geht er nach Berlin an die Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, einem liberalen Rabbinerseminar, sowie an die Friedrich-Wilhelms-Universität, wo er bis zum Wintersemester 1922/23 bleibt. In Berlin trifft er auch wieder auf Günther Anders, mit dem er seine in Freiburg begonnene Freundschaft intensiviert. Kurze Zeit später lernt er auch Hannah Arendt (s. Kap. 40) kennen, mit der ihn eine lebenslange Freundschaft verbinden wird.

Im Wintersemester 1924/25 folgt Jonas sodann seinem Lehrer Martin Heidegger nach Marburg (s. Kap. 2). In Heidegger sieht er einen begnadeten Pädagogen und großen Denker, der eine völlig neue Philosophie formuliert hat. Andererseits neigt Heidegger, so Jonas später, zu orakelhaften Äußerungen: »Heidegger war ein Hinterwäldler. Er fühlte sich eigentlich nur wohl in seiner Hütte im Schwarzwald, unter den Bäumen, unter den Bauern dort, in den Bergen« (EUV, 54).

Heidegger nimmt die ordentliche Professur (auf einem außerordentlichen Lehrstuhl) in Marburg wahr und freundet sich rasch mit dem evangelischen Theologen Rudolf Bultmann (s. Kap. 39) an, der auch für Hans Jonas eine überaus wichtige Rolle spielen wird. Denn in Bultmanns Seminaren lernt Jonas Geschichte und Grundgedanken der christlichen Theologie kennen. Er und Hannah Arendt sind die einzigen Juden in Bultmanns Seminar. Diese Konstellation schweißt die beiden eng zusammen. Gemeinsam unternehmen sie viel in der hessischen Kleinstadt mit ihren insgesamt rund 500 Juden. Sie lernen ebenfalls den bereits por-

movierten Karl Löwith, Hans-Georg Gadamer, Leo Strauss und Walter Bröcker kennen. Mit Bröcker spielt Jonas regelmäßig Schach, ehe sie das Königsspiel zugunsten ihrer philosophisch-theologischen Studien aufgeben (vgl. EG, 110).

Wie für viele junge Studenten sind auch für Jonas diese ersten Studienjahre prägend. Nicht zuletzt sein Lehrer Heidegger wird ihm zum intellektuellen Vorbild, wenngleich er sich zunehmend von dessen politischer Haltung abgestoßen fühlt. Am Mittwoch, dem 29. Februar 1928, ist es dann vollbracht. Er legt sein Rigorosum bei Heidegger ab. Die eisigen Temperaturen der vergangenen Wochen mit Werten bis weit unter den Gefrierpunkt sind vorüber, dennoch hat der Winter Deutschland fest im Griff, als sich Jonas bei Heidegger zur Prüfung einfindet und seine Thesen verteidigt. Das Thema schlechthin in all den Jahren seines Studiums ist die Gnosis (s. Kap. 13/14), als deren Interpret er über Jahrzehnte hinweg eine Autorität in der akademischen Welt ist.

Jonas zeichnet in seinen Schriften zur Gnosis v. a. den Weg von der mythologischen zur philosophisch-mystischen Gnosis im zweiten und dritten Jahrhundert nach. Entlang von Begriffsklärungen (Kosmos, Heimarmene, Pronoia, Psyche, Pneuma etc.) und der Darstellung einzelner Autoren dringt Jonas bis zum (valentinianischen) Evangelium der Wahrheit vor. Sein Ziel ist es, den Geist der Gnosis zu begreifen, der aus den vielen unterschiedlichen Stimmen spricht.

Jonas berichtet zudem von gnostischen Sekten und der geistigen Krise der Zeit, die dieses Denken forciert hat. Ein Gefühl der Einsamkeit und Weltfremdheit durchzieht die Schriften der Gnostiker. Sie formulieren eine Art Erlösungsreligion, in der das Wissen von Gott ein Mittel der Erlösung darstellt. Gott zu erkennen bedeutet zugleich, von ihm erkannt zu werden. Durch Gotteserkenntnis können die Befreiung aus der Knechtschaft der Welt und eine Rückkehr ins Reich des Lichtes gelingen. Allerdings fehlt eine Tugendlehre im strengen Sinne. Jonas sieht in diesem Fehlen einen Zusammenhang »mit der antikosmischen Haltung, d. h. mit der Weigerung, den Dingen dieser Welt und entsprechend auch den Handlungen des Menschen irgendeinen Wert einzuräumen« (BFG, 317).

Trotz der zahlreichen Stationen, die das Studium mit sich gebracht hat, wird er zeitlebens immer wieder nach Mönchengladbach zurückkehren – auch wenn er nach der Barbarei des Zweiten Weltkrieges und dem Tod der Mutter in Auschwitz sich nicht mehr dauerhaft in Deutschland niederlassen wird.

Die Verbundenheit zu Mönchengladbach hängt gewiss auch damit zusammen, dass er noch im August 1930, nachdem die Weberei des Vaters in eine Kommanditgesellschaft umgewandelt worden war (Brief von Erckens an Jonas vom 15.5.1983 [StAMg, Bd. 1, 15-42-342]), gemeinsam mit Alfreds Sohn Gerald Jonas Kommanditist des Unternehmens wird, d. h. Gesellschafter der Firma mit beschränkter Haftung. Die Cousins Hans und der 1909 geborene Gerald Jonas bleiben zeitlebens nicht nur geschäftlich, sondern auch freundschaftlich miteinander verbunden. Anders jedoch als Hans Jonas arbeitet Gerald zeitweise selbst in der Firma mit.

Das unternehmerische Elternhaus hat Hans Jonas ohnehin stark geprägt. Die überdurchschnittlich hohe Leistungsmotivation wurde schon früh im erzieherischen Alltag weitergegeben. Aber auch betriebswirtschaftliche Kenntnisse, Erfahrung mit Verwaltungsaufgaben, ein Gespür für strategische Planung und liberal-konservative politische Einstellungen sind nicht nur typische Eigenschaften von Unternehmern; sie kommen auch bei der Familie Jonas zur Geltung. Freilich lässt sich ein Nachweis der übernommenen Ideale im Einzelfall nur schwer führen. Bei Jonas fällt jedoch ins Auge, dass er trotz widrigster Umstände in seinem Leben nie den Mut verliert und immer nach vorn blickt. Der Wille, etwas bewegen zu wollen, ist zeitlebens ungebrochen. Er ist nicht nur in seinem Denken flexibel, auch sein Lebensweg zeugt davon, dass er sich situationsangemessen, Chancen und Risiken genau abwägend, verhält.

Auch am 30.1.1933 ist er für kurze Zeit wieder zurück in seiner Heimatstadt. In der Kaiser-Friedrich-Halle in Mönchengladbach, vis-à-vis dem Elternhause, erfährt er, dass Hitler zum Reichskanzler ernannt worden ist (EG, 129). Seine Reaktion schildert er später so:

»Ich muß gestehen, daß ich zu denen gehört habe, die dafür waren, daß die Nazis einmal an die Macht kommen sollten. Meine Vorstellung war, dieses Fieber, diese Krankheit muß ausgeschwitzt werden. Einer Partei, die so groß geworden ist und mit solchen Ansprüchen auftritt und eine solche Verführungsmacht besitzt über das ganze deutsche Volk, sollte Gelegenheit gegeben werden, abzuwirtschaften« (EUV, 56).

Die Hoffnung trägt. Im September 1933 verlässt er Deutschland und geht über London nach Palästina. Obwohl er sich geschworen hatte, erst wieder nach Deutschland zurückzukehren, wenn das Nazi-Re-

gime besiegt ist, so deutet ein Brief von November 1934 doch daraufhin, dass er vor seiner Abreise nach Palästina 1935 nochmals zu Hause gewesen ist. Wohl nicht zuletzt aus Heimweh plant er einen Besuch. Ob es dazu tatsächlich gekommen ist, ist leider nicht übermittelt (vgl. Brief vom 15.11.1934 [HJN, 20-1-89]).

Als Soldat der jüdischen Brigade in der britischen Armee, der sich immer intensiver, umgeben von Leid und Tod, mit Fragen des Lebens und des Organismus auseinandersetzt, erreicht Jonas gegen Ende des Zweiten Weltkrieges dann tatsächlich wieder deutschen Boden, zunächst bei Garmisch-Partenkirchen. Dann fährt er weiter Richtung Ulm, Karlsruhe, Pforzheim, Saarbrücken, Lille und Tournai. Schließlich wird seine Einheit Ende August in dem Dorf Baarlo bei Venlo am linken Ufer der Maas, knapp 40 Kilometer von seinem Geburtsort entfernt, stationiert (vgl. Brief vom 9.7.1947 [HJN, 20-1-103]).

Es ist Ende August, Anfang September, als er sich in Mönchengladbach umsieht. Für das Datum spricht der Brief, den ihm die Frau seines Cousins Heinz Simon, Liesel, Ende Juli aus Haifa schreibt und betont, dass sie sich freue, Jonas bald wieder in der alten Heimat zu wissen (Brief vom 31.7.1945 [HJN, 20-1-224]). Auch ein Brief an seinen britischen Vorgesetzten legt diese Einschätzung nahe: »Ende Juli überquerten wir die Alpen« (Briefentwurf ohne exaktes Datum (1945), Übers. JNS [HJN, 11-1-4]).

In Gladbach kommt er mit vielen alten Bekannten zusammen und will wissen, wie sich einzelne Gladbacher Bürger in der Zeit des Nationalsozialismus verhalten haben. Lobende Erwähnung findet u. a. der Künstler Hans Lüneborg, von dem er seinem Cousin berichtet (Brief Gerald an Hans vom 27.10.1946 [HJN, 20-1-74]). Außerdem erfährt er durch die Gladbacher Bürgerin Flora Herzberger vom Tod der Mutter (Schreiben vom 6.9.1958 [StAMg, Bd. 1, 15-43-114]), deren Sterbedatum zunächst auf den Tag der Kapitulation, den 8.5.1945, datiert wird: »Das ist eine dunkle Geschichte, der große Kummer meines Lebens. Diese Wunde hat sich nie geschlossen – das Schicksal meiner Mutter. Darüber bin ich nie hinweg gekommen« (EG, 139). An Rudi Vitus gerichtet heißt es in einem Brief Jahre später hierzu: »Man kommt nie ueber das Entsetzliche hinweg, und wenn es wieder heraufbeschworen wird, verliert man die Fassung. Aber ebenso unversieglich wie der Schmerz ist auch die Troestung der Freundschaft und der Liebe, die die Nacht des Unrechts durchleuchtet [...]« (Brief vom 8.11.1963 [HJN, 10-1-27]).

1.4 Von Jerusalem nach Ottawa

Nach dem Zweiten Weltkrieg (1946/47) wird Hans Jonas zunächst Gastdozent in Jerusalem. Er unterrichtet Alte Geschichte an der nach Kriegsende gegründeten School of Higher Studies des British Council und Philosophie an der Hebräischen Universität. U. a. bietet er eine Vorlesung über »Das Problem des Lebens im Rahmen der Ontologie« an, worin er neue Gedankengänge, »die Stellung des Organismus im System des Seins betreffend« (vgl. Brief an Jaspers vom 18.7.1947 [HJN, 20-1-92]) entwickelt (vgl. KGA II/3, PLR). Im Zentrum steht hierbei die (erkenntnistheoretische) Dualismus-Frage, die ihn abermals in die Auseinandersetzung mit Kant treibt. Außerdem vertritt er im Wintersemester 1947/48 das Fortgeschrittenenseminar von Prof. Hugo Bergman und hält einen Vortrag anlässlich Martin Bubers 70. Geburtstag in Jerusalem auf einer Veranstaltung des Irgun Olej Merkas Europa, einer Organisation, gegründet um die aus Deutschland und Europa kommenden jüdischen Immigranten zu unterstützen. Für die Organisation hat Jonas bereits 1946 mehrere Vorträge gehalten, die ihm Hans Tramer, von 1956 bis 1979 Vorsitzender des Leo-Baeck-Instituts, im Großraum von Tel Aviv, wo auch sein Bruder Georg lebt, vermittelt hat. An Jaspers gerichtet, schreibt er, er sei »zu einer polyglotten Existenz genötigt« (Brief an Jaspers vom 18.7.1947 [HJN, 20-1-92]). Dazu gehört u. a. auch, dass er für den Schocken-Verlag ein Regestenverzeichnis des Konzernverkaufs erstellt.

Schon im Herbst 1947 versucht Jonas darüber hinaus, die 1944 im Krieg entstandenen Lehrbriefe (s. Kap. 18) an seine Frau in der Zeitschrift *Die Wandlung*, deren Herausgeber sein Freund Dolf Sternberger ist, unterzubringen (vgl. HJN 20-1-247 bis 249). Dies gelingt jedoch aufgrund der Thematik nicht. Für Jonas ist klar, dass es für lange Zeit seine letzte Schrift auf Deutsch sein wird. Die Themen der Lehrbriefe kreisen um die philosophische Pflicht der Antwort, das Sich-Einlassen auf Ergebnisse der Naturwissenschaften und den Leib-Seele-Dualismus.

Jonas entwickelt in diesen Tagen die Grundzüge seiner philosophischen Biologie. Zentrale Idee dieser Philosophie ist eine Stufenfolge des Lebens vom einfachen Organismus bis hin zum menschlichen Geist, sowie – damit zusammenhängend – die kritische Auseinandersetzung mit Darwins Evolutionstheorie und Descartes' Dualismus-These von *res cogitans* und *res extensa*. Er philosophiert über den Organismus und den Stoffwechsel: Schon in der einfachsten Form des

Organismus sei Freiheit als ontologischer Wesenscharakter des Lebens vorhanden. Mit dieser Freiheit gingen Zweckhaftigkeit, Selbstinteresse und Zukunftsbezogenheit einher. Es gebe keinen Organismus ohne Teleologie, auch keine Teleologie ohne Innerlichkeit. Damit geht er das Problem des Lebens im Rahmen der Ontologie an und fragt nach der Stellung des Organismus im System des Seins.

Die Gnosis will er – zunächst – ad acta legen, verstärkt nimmt er Bezug auf Alfred North Whitehead und Henri Bergsons Lebensphilosophie, deren Leitmotiv der *élan vital* ist, ein Schöpfungsprinzip, das die organischen und geistigen Formen des Lebens als Einheit begreift (vgl. Bergson 1921). Die Entfaltung des Lebens zu immer höheren Formen impliziert bei Bergson die Idee der Freiheit. Bergson rezipierend schreibt Jonas im Lehrbrief vom 31.3.1944 an seine Frau Lore:

»Im Begriff der Freiheit besitzen wir einen Leitbegriff für die Interpretation des Lebens [...] also ein ontologischer Grundcharakter des Lebens als solchem; und auch [...] das durchgehende Prinzip [...] seines Fortschrittes zu höheren Stufen, in dem jedesmal Freiheit auf Freiheit sich baut, höhere auf niedere, reichere auf einfachere: In den Termini des Freiheitsbegriffes läßt sich das Entwicklungsganze überzeugend interpretieren« (LL, 357).

Der Begriff der Freiheit beschäftigt ihn schon in seiner 1930 publizierten Schrift über *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, deren Thesen und Inhalte er auch in den 1950er und 1960er Jahren wieder aufgreift (s. Kap. 15). Jonas legt dar, »wie Augustinus, der das abendländische Denken sehr stark beeinflussen sollte, die paulinische Bestimmung des Freiheitsbegriffes verändert hat. Grundlage dieser *Augustin-Studie* ist ein Referat, das Jonas am 21. Januar 1928 unter dem Titel *Das Freiheitsproblem bei Augustin*« (Bongardt/Lenzig/Müller 2014, XXXVIII) im Marburger Schelling-Seminar von Heidegger gehalten hat.

Nun, nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges, hofft er auf eine universitäre Zukunft in Jerusalem. Doch wieder einmal spielt ihm das Schicksal einen Streich. Denn nach dem teilweisen Rückzug der Briten aus Palästina und der damit verbundenen Security Situation, bietet sich ihm keine Perspektive einer Daueranstellung mehr.

Als Hans Jonas sodann bei Leo Strauss 1948 bezüglich einer universitären Anstellung anfragt, ist Lore bereits schwanger und er selbst 45 Jahre alt. Strauss

bedauert zutiefst, ihm nicht weiterhelfen zu können, vermittelt ihm aber noch im selben Jahr ein Stipendium der Lady-Davis-Foundation über Elisabeth Staudinger, Ehefrau des Wirtschaftswissenschaftlers Hans Staudinger und Direktorin des American Council for Emigrés in the Professions.

Doch zunächst ist er als Mitglied der israelischen Armee erneut in den Krieg verwickelt, obwohl er eigentlich nichts lieber will als zur wissenschaftlichen Arbeit zurückzukehren. Bereits kurz nach Ausbruch des Krieges im Mai fällt am 3.6.1948 sein Schwager Franz Joseph Weiner. Er wird nur 26 Jahre alt. Erst seit ein paar Monaten verheiratet, war er kurz davor, zum ersten Mal Vater zu werden. Seine Tochter Josepha kommt 1949 zur Welt. Für sie verfasst Hans Jonas seine Erinnerungen an Franz Joseph Weiner mit dem Titel »Yiscor« im Juni 1949. Yiscor ist ein Gebet, das der Verstorbenen gedenkt. Es ist üblich, erst ein Jahr nach dem Tod das Yiscor-Gebet zu sprechen. Der Trauer über den Verlust beigemischt ist die Freude über die Geburt der ersten Tochter Ayalah am 25.10.1948, just an Simchat, dem jüdischen Thorafreudenfest. Doch auch diese Freude wird ein wenig überschattet von der Bombardierung Jerusalems. Martin Buber charakterisiert die Situation Israels in einem Brief an Rudolf Bultmann vom 9.10.1948 als »apokalyptisch« (Buber 1975, 182).

Bereits im Sommer desselben Jahres, nach dem Tod des Schwagers, verabschiedet sich Jonas für ein paar Wochen aus Jerusalem, um Lore aufgrund der angespannten Situation in Jerusalem bei ihren Eltern in Tel Aviv unterzubringen und als Spezialist dem Stab der Artillerie zu dienen. In Tel Aviv ist Hans Jonas damals Lehrer an der Artillerie-Offiziers-Schule (Brief vom 25.8.1948 [HJN, 20-1-76]; Brief vom 4.10.1948 [HJN, 20-1-120]).

Parallel zu den Gefechten in und um Jerusalem erfährt Jonas sodann im September von der Bewilligung des einjährigen Stipendiums der kanadischen Lady-Davis-Foundation für Montreal. Die offizielle Bekanntgabe erfolgt am 1.12.1948 durch die Stiftung (Schreiben vom 28.9.1948 [HJN, 12-3-7]; Schreiben vom 1.12.1948 [HJN, 12-3-1]). Es ist keineswegs übertrieben zu behaupten, dass Hans Jonas ohne die großzügige Zuwendung seitens der Stiftung nicht das geworden wäre, was er geworden ist: Einer der bedeutenden Philosophen des 20. Jahrhunderts.

Als Referenz für die Bewilligung der Zuwendung gibt er neben seinem Vorgesetzten der British Council School of Higher Studies, Robert Hellman, auch Hugo Bergman an, den er aber – aus Zeitgründen, wie

er schreibt – erst im Anschluss daran selbst kontaktiert (vgl. Briefentwurf vom 14.9.1948 [HJN, 20-1-6]). Elisabeth Staudinger teilt Jonas kurz darauf mit, er habe sich bezüglich seiner Forschungen in Kanada allerdings eigenständig um eine wissenschaftliche Einrichtung zu kümmern (Schreiben vom 28.9.1948 [HJN, 21-1-6]).

Jonas geht an das Dawson College mit ca. 700 Studenten. Das College gehört zur McGill University und liegt außerhalb Montreals. Seine neue Aufgabe ist es, Naturwissenschaftler in die Philosophie einzuführen. Im Sommer 1949 folgt die Übersiedlung nach Kanada.

Dawson ist zwar ein akademisch uninteressanter Ort, doch immerhin ein Anfang (vgl. Brief an Martin Buber vom 21.10.1949 [HJN, 11-4-48]). Entgegen den eigenen Erinnerungen aber ist die Stelle dort keineswegs sicher. Tatsächlich schließt das Dawson-College bereits 1950 aus finanziellen Gründen und eine Übernahme seiner Person an die McGill-University scheitert. Sein Versuch, an der University of Alberta in eine Position zu gelangen, misslingt ebenso wie seine Gesuche an den Universitäten von British Columbia, Vancouver und der Dalhousie University in Halifax, stellvertretend für viele weitere Initiativbewerbungen, die Jonas in dieser Zeit nicht zuletzt auf Anraten Werner Jägers (Brief Werner Jäger vom 24.3.1950 [HJN, 11-4-79]), dennoch offensichtlich ein wenig verzweifelt, losschickt (Brief von Walter H. Johns vom 15.3.1950 [HJN, 11-4-3]; Brief von N. A. M. MacKenzie vom 16.3.1950 [HJN, 11-4-4]; Brief Kerr vom 10.4.1950 [HJN, 11-4-5]). Zu seinem Glück kann er aber bereits ab Mai 1950 als Visiting Professor am Carleton-College in Ottawa für zunächst ein Jahr unterrichten. Den Hinweis auf das Carleton College verdankt Jonas dem Biologen Ludwig von Bertalanffy.

1.5 USA: Wendepunkte

In den Jahren 1944 bis 1951 nimmt auch Jonas' Philosophie eine faszinierende Wendung. Die Beschäftigung mit der Gnosis gerät zwar nicht zur Gänze in den Hintergrund, aber die Priorität liegt fortan in anthropologisch-biologischen Studien. Denn der Krieg hat andere, neue Prioritäten gesetzt. Seither steht der Organismus im Fokus seiner Philosophie. Man sollte allerdings nicht glauben, dass das Thema Gnosis jemals aus dem Denken von Jonas verschwindet. Es bleibt bis zuletzt nachweisbar. Die Kritik an der Gnosis und dem gnostischen Denken beeinflusst sowohl seine

Philosophie des Lebens als auch seine Ethik und seinen Gottesbegriff (s. Kap. 34).

Als Jonas die ersten wissenschaftlichen Aufsätze zu diesem Thema fertiggestellt hat, gibt die Universität Jerusalem ihm endlich eine bindende Erklärung ab für eine Professur ab Herbst 1952 – wie von ihm verlangt. Fast im selben Augenblick erhält er Anfang 1951 auch ein Angebot der New School als Visiting Professor der Summer Session (Ankündigung von E. F. Sheffield o. J. [HJN, 13-40-4]). Jonas nimmt zunächst die Gelegenheit in New York wahr und wohnt für drei Monate zur Miete bei Karl Löwith. Sein Kurs trägt den Titel: »The Organism in the Theory of Being since Descartes«. Das ist exakt das Thema seiner philosophischen Biologie.

In New York kann er zu seiner Freude die Freundschaft mit Hannah Arendt erneuern. Es wundert insofern nicht, dass er im Oktober 1951 der Hebräischen Universität eine Absage erteilt, nachdem Hugo Bergman ihn im Juni darüber informiert, dass sein Ruf durch den Senat ist und nur noch die Verwaltung ihre Zustimmung geben muss (vgl. Brief Bergmans vom 7.6.1951 [HJN, 10-11, 520; HJN, 11-4-51]). Gründe gibt es viele: Bereits am 22.5.1950 schreibt Miriam Sambursky ihm über die neue Situation des jungen Staates Israel und beklagt sich über die jemenitische Fraktion, die direkt aus dem 12. Jahrhundert per Flugzeug in die Neuzeit verfrachtet würde – mit dem Resultat der völligen Isolation in dem politisch hochbrisanten Schmelztiegel Jerusalem (Brief Miriam Sambursky vom 22.5.1950 [HJN, 10-11-19]). Die Schwierigkeiten mit dem Hebräischen, die Kinder, die Perspektiven in der neuen Heimat spielen ebenso eine wichtige Rolle. An Gershom Scholem schreibt er: »Ich reise nicht mehr durchs Leben mit dem leichten Gepäck früherer Jahre« (Brief vom 10.10.1951 [HJN, 23-7-1]). Zudem fügt er die schlechte wirtschaftliche Versorgung in Jerusalem an. Er befürchtet, die Freundschaft mit Scholem erleide einen Bruch durch die Absage. Tatsächlich sind Scholem, Buber und Bergman »aufs schmerzlichste« (Brief Scholem vom 18.10.1951 [HJN, 23-7-1]) überrascht und betrachten es nicht zuletzt als Verrat an den Idealen des Zionismus, den Jonas doch mit so viel Eifer über die Jahre verfochten hat.

In einem Brief an den Rektor der Universität, Moshe Schwabe, vom 3.10.1951 heißt es: »[...] Praktisch gesehen heißt das, dass ich auf keinen Fall im Herbst 1952 kommen kann. Ob dies schlussendlich meine Professur an der Hebräischen Universität nur verzögert oder annulliert, liegt nicht in meiner Entschlei-

dungskraft [...]« (Brief vom 3.10.1951, im Original hebräisch [HJN, 21-1-32]).

In Bezug auf seine universitäre Karriere überschlagen sich Anfang der 1950er Jahre die Ereignisse. Anfang 1953 kommt es zu ersten Gesprächen mit der New School for Social Research, an der er bereits die Summer Session durchgeführt hatte. Im Dezember 1953 nimmt Howard B. White, seit 1951 dort Professor für Politische Philosophie, Kontakt zu Jonas auf, um ihm mitzuteilen, es bestehe eine gute Chance, ihn an die New School zu holen (vgl. Brief vom 2.12.1953 [HJN, 11-5-91]). Jonas schätzt die akademische Herausforderung, die damit verbunden sei: »Betrachten Sie mich als einen ernstzunehmenden Kandidaten« (Brief vom 10.12.1953, Übers. JNS [HJN, 11-5-91]), schreibt er White zurück. Schon im Januar 1954 erhält er ein Angebot der Universität (vgl. Brief vom 26.1.1954 [HJN, 12-1-13]). Mit diesem Angebot soll auch seine akademische Odyssee ein Ende finden.

Als Jonas mit seiner Familie in New York ankommt, geht es der Stadt wirtschaftlich außerordentlich gut. Ökonomische Probleme sollten erst ab Mitte der 1960er Jahre, verstärkt dann ab etwa 1970 spürbar und mit dem Zusammenbruch des Bretton Woods-Systems 1971 teils existentiell werden, nachdem die frühen 1960er Jahre einige liberale Reformen auf den Weg bringen. Davon ist nicht zuletzt auch die New School betroffen, die zudem nicht mehr dieselbe Freiheit genießt wie in den Anfangsjahren. Die Bürokratie hält auch hier Einzug.

Mit dem Angebot der New School im Januar 1954, eine Professur zu übernehmen, geht einher, dass er Senior des Faches mit freier Hand beim Neuaufbau des Departments werden und damit die Nachfolge von Karl Löwith antreten soll. Am 15.2.1954 fährt er erneut zu einer Besprechung nach New York und schließt mit der New School einen Vertrag ab.

Jonas ist bereits ab Ende 1954 regelmäßig in New York, die Familie zieht aber erst am 1.10.1955 nach. Die Meadow Lane in New Rochelle, rund 20 Meilen nordöstlich von der New School gelegen, wird das neue Zuhause. Jonas erfreut v. a., dass es in Amerika keine offiziellen akademischen Lehrmeinungen gibt, sondern nur die wirkliche Freiheit des Denkens. Ein idealer Raum, um neue Ideen zu entwickeln. In den USA strömen, so sagt er, geistige Lehre, Standpunkte und Methoden zusammen: »Alles findet dort seinen Platz« (EUV, 77). Dennoch gesteht er, dass er und seine Familie sich definitiv nie wohlfühlen werden in dieser riesigen Stadt (Brief an Hans Blumenberg vom 10.8.1955 [HJN, 6-24-1]).

1.6 An der New School for Social Research

Mit Beginn seiner Lehrtätigkeit in New York wird Jonas zum dritten Mal Vater. Die Tochter Gabrielle kommt Ende Januar 1955 zur Welt. Der Umzug 1948/49 korrespondierte mit der Geburt der ersten Tochter, die Geburt des Sohnes mit dem Wechsel nach Ottawa. Nun also New York, wo Hans und Lore Jonas schon bald mit Trude und Wilhelm Magnus, Mathematiker der New York University, enge Freundschaft schließen. Doch auch diese Freundschaft kann nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, dass die Familie sich getrieben fühlt: »Manchmal«, schreibt Lore später,

»wenn ich an meine drei Kinder denke, die in drei verschiedenen Ländern geboren wurden, [...] 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 –« (Lore Jonas 1988, 42).

Jonas hält derweil seine Lectures an der Fakultät ab, ist inzwischen Vize-Dekan und findet 1958 anlässlich des 25-jährigen Jubiläums der New School Zeit, einen sehr dichten und enorm wichtigen philosophischen Vortrag mit dem Titel »The Practical Uses of Theory« (PGT, auch in: OUF) zu halten. Darin vergleicht er zunächst die verschiedenen Wissensauffassungen von Thomas von Aquin und Francis Bacon. Während Thomas' Wissen für ein menschliches Gut als solches hält, meint Bacon, es komme vielmehr auf die wahren Zwecke des Wissens an. Nur insofern diese dem Vorteil und Nutzen des Lebens dienen, kann Wissen als gut bezeichnet werden.

Dann kommt es zwischen Jonas und Günther Anders in Sils-Maria zum Bruch der Freundschaft. Anders sei, so Jonas an Arendt im August 1959, inzwischen »unerträglich, eitel, neidisch, rachsüchtig«, ein »gehässiger Zwerg«, »verblendet und urteilslos« (Brief vom 11.8.1959 an Arendt [HJN, 3-22-1]). Der Zwist mit dem Freund geht ihm nahe. Es dauert bis in die frühen 1970er Jahre, ehe sich die beiden wieder einander annähern und ihre Freundschaft auffrischen, wengleich sie nie mehr so sein wird wie ehemals.

Doch auch mit Arendt kommt es Anfang März 1963 zum vorläufigen Bruch. Zu diesem Zeitpunkt erscheint ihr dritter von insgesamt fünf Artikeln über

den Chef-Organisator der Judendeportationen, Adolf Eichmann, im *New Yorker*.

Jonas geht gar nicht so sehr auf die Inhalte der Artikel ein als vielmehr auf einige formale Fehler. Dennoch wird man den Eindruck nicht ganz los, dass Jonas diese Herangehensweise wählt, um sich mit dem Eigentlichen nicht allzu sehr auseinandersetzen zu müssen. Auch dürfte ihn Arendts Kritik an dem 1955 verstorbenen Leo Bacon, der sich selbst ein freiwilliges Schweigegeübde über das Vernichtungslager Auschwitz auferlegte, nicht sonderlich erfreut haben.

Am schwersten aber wiegt, dass Arendt einen wunden Punkt berührt, denn indirekt geht es auch um die Bedeutung des Todes der Mutter von Hans Jonas. Für Jonas' Kinder bleibt die familiäre Vergangenheit lange ein großes Rätsel. Eines Tages dann liest Jonas Arendts Artikel. Über diesen Moment berichtet die älteste Tochter Ayalah:

»Als Kinder verstanden wir noch nicht so recht die Heimlichtuerei, mit der man uns begegnete. Wir wussten auch nicht, wie unmittelbar diese Landschaft der Zerstörung unsere eigene Familie heimsuchte. Wir sollten von diesen tragischen Geschichten so wenig wie möglich mitbekommen. Ganz im Gegenteil: Unseren Haushalt überzog merkwürdige Verschwiegenheit und historische Blässe je weiter die Jahre ins Land zogen. Dann jedoch kam dieser unauslöschliche Tag, der sich in unsere empfindsamen Herzen gebrannt hat. Wir saßen am Frühstückstisch, wie wir es immer taten, und unser Vater las einen Artikel in der *New York Times* [sic], als plötzlich ein zerberstendes Weinen aus ihm herausbrach und er den Raum verließ. Es war unsere Mutter, die uns sodann die Geschichte seiner Mutter Rosa erzählte. Von diesem Tag besaßen wir nicht nur ein Verständnis für das Vermächtnis unserer Familie, sondern gleichwohl für die verbrannte Seele unseres Vaters, die stets unter der Oberfläche seiner Person zu spüren gewesen ist. Wir wurden zu Zeugen seiner Achillesferse, seiner ganz persönlichen Zerbrechlichkeit. Das erfüllte uns mit einer gewissen Furcht, doch nicht minder mit größerer Ehrfurcht und Ehrerbietung als wir ohnehin schon hatten« (zit. nach Nielsen-Sikora 2017, 110)

Im Jahr des Streits mit Arendt erreichen Jonas aber auch erfreuliche Nachrichten, wenn auch in unerfreulicher Angelegenheit: Die Bundesrepublik Deutschland hatte mit dem Bundesgesetz zur Entschädigung für Opfer des Nationalsozialismus und dem Bundesrückerstattungsgesetz der Jahre 1956 und 1957 eine

Grundlage geschaffen, um Schadensersatzansprüchen von Opfern des Hitler-Regimes zum Erfolg zu verhelfen. Dies betraf nicht zuletzt viele emigrierte Juden, u. a. auch Jonas. Das Gesetz ist ein Resultat der deutsch-israelischen Diplomatie nach 1945. Erst 1965 endet – für Jonas erfolgreich – nach gut sieben Jahren das Verfahren, in dem Jonas auch im Namen seines Bruders versucht, eine Bestandsaufnahme der geraubten Wertsachen seiner Eltern zu machen.

1964 liest Jonas sodann Adornos *Jargon der Eigentlichkeit*. Dieses Buch, ursprünglich ein Teil der als Rettung der Metaphysik angelegten *Negativen Dialektik*, fesselt ihn. Wegen des Umfangs der Schrift bringt Adorno den *Jargon* als eine eigenständige Veröffentlichung heraus. Das Buch erscheint zwar erst Ende des Jahres, doch Adorno hat Jonas vorab ein Leseexemplar zugeschickt. Ausschnitte erschienen bereits 1963 in der Neuen Rundschau.

Jonas bemerkt die deutlichen Überschneidungen in der Sicht auf Heidegger, wenngleich Adorno einen völlig anderen Zugang wählt und ganz gewiss kein so exzellenter Kenner der Philosophie Heideggers ist. Doch das Buch ist unterhaltsam geschrieben und in der Sache durchaus ernst zu nehmen. Bereits am 24.6.1964 schreibt Adorno an Jonas, der ›Jargon‹ sei »eine Arbeit, die von relativ pedestren sprachkritischen und sprachsoziologischen Reflexionen, auf eine ganz andere Weise, ins Zentrum der Heidegger'schen Philosophie zielt, die ich ihres *objektiven* [sic] Gehalts wegen für unendlich gefährlich halte, keineswegs bloß in Deutschland« (Brief Adorno an Jonas vom 24.6.1964 [HJN, 21-3-12]).

Adornos Kritik richtet sich, wie Stefan Müller-Doohm schreibt, in erster Linie gegen die »Heideggerei« jener Zeit, d. h. gegen den neuerdings erhobenen hohen Ton, »die pathetisch aufgeladene Sprache« (Müller-Doohm 2003, 655) Heideggers, die von der Masse nachgeahmt wurde (s. Kap. 31).

Wie eine andere, aus dem Schatten Heideggers entschwindene Philosophie aussehen kann, demonstriert Jonas schon sehr bald. Denn abseits seiner sprachkritischen Einlassungen rückt in diesen Tagen ein Thema zunehmend in den Vordergrund öffentlicher Diskussion, das mit der rasanten technologischen Entwicklung zusammenhängt. Die technologischen Neuerungen seiner Zeit, insbesondere im medizinischen Bereich, veranlassen Hans Jonas 1967, kurz nach Veröffentlichung seiner Aufsatzsammlung *The Phenomenon of Life* einen Vortrag an der American Academy of Arts and Sciences in Boston zum Thema »Philosophische Reflexionen über Experi-

mente mit menschlichen Subjekten« als neue ethische Thematik zu halten (s. Kap. 24). In diesem Vortrag, der öffentlich ebenfalls für einige Aufmerksamkeit sorgt, geht es um die Frage nach der Definition des Todes im Zeitalter der Transplantationstechnik. Jonas bezweifelt das Recht eines Menschen auf einen anderen menschlichen Körper durch die Organtransplantation. Es geht ihm nicht nur um die inhaltliche Diskussion mit ihrem Schwerpunkt auf der Frage, ob das Hirntod-Kriterium den Ausschlag bei ethischen Entscheidungsfindungen in der Medizin ausreichen kann. Denn nur kurze Zeit später wird eine Kommission der Harvard Medical School in Boston den Hirntod als neues Kriterium für den Tod des Menschen definieren, wogegen sich Jonas in öffentlicher Auseinandersetzung mit den Medizinern verwehrt – mit dem Argument, solange Atmung und Kreislauf noch intakt seien und der Mensch durch Maschinen künstlich am Leben gehalten werde, könne niemand ernsthaft vom Tod sprechen. Die Kritik mündet in dem Vorwurf, dass die neue Todesdefinition v. a. deshalb festgelegt worden sei, um leichter an Organe zu gelangen. Die Harvard-Kommission hingegen vertritt die Auffassung, bloß ein wissenschaftliches Kriterium geliefert zu haben, ab welchem Zeitpunkt bei einem Komapatienten die lebenserhaltende Behandlung abgebrochen werden dürfe. Es ginge insofern in erster Linie um eine rechtliche Absicherung medizinischer Maßnahmen, die das Leben Dritter retten könnten (s. Kap. 33).

Jonas hingegen geht es in diesem Zusammenhang nicht zuletzt um ein neues Verständnis der Rolle der Philosophie, die in moral-gesellschaftlichen Fragen Orientierung bieten soll. Im Kern verteidigt er die Idee, dass das Sein etwas über das Sollen aussagen kann, wie es auch darüber Auskunft gibt, wofür wir eigentlich wem gegenüber verantwortlich sind. Hier deuten sich erstmals die logischen Konsequenzen seiner philosophischen Biologie an, welche im Begriff ist, in eine Ethik zu münden.

Als er dann im März 1968 am Institute on Judaism zu Gast ist, verbindet er seine bisherigen Forschungsschwerpunkte verstärkt mit ethischen Fragen. »Science, Technology and Ethics. Reflections on a modern Dilemma from a Jewish Perspective« lautet auch der Titel seines Gastvortrags in Milwaukee, Wisconsin (vgl. HJN, 4-1-7), ehe er den kompletten Mai in stetem Austausch mit dem Rabbiner Jack Bemporad in Chicago, genauer gesagt im Windermere House, das in den 1920er Jahren eines der luxuriösesten und elegantesten Hotels gewesen ist, nahe der Universität ver-

bringt. Denn für gute Hotels hat Jonas zeit seines Lebens eine nachvollziehbare Schwäche.

Um 1970 herum sind es dann sowohl Heinrich Popitz' Gedanken über Macht und Technik als auch Whiteheads platonische Ontologie (vgl. HJN, 1-17-18) sowie die Auseinandersetzung mit dessen zentralen Begriffen Wahrnehmung, Natur, Körper, Erfahrung und Gott, die Jonas seine Arbeit neu überdenken lassen. Schließlich kann er auf seine biologischen Studien des zurückliegenden Jahrzehnts zurückgreifen. Doch sie führen ihn mitten hinein in eine neue Schaffensphase: die im April 1972 begonnene Arbeit an *Das Prinzip Verantwortung* (s. Kap. 20), das zunächst den privaten Titel »Tractatus technologico-ethicus« trägt (vgl. Müller 2008; Nielsen-Sikora 2017). Das erste Kapitel verfasst er zunächst noch in englischer Sprache. Grundlage bildet ein Plenumsvortrag in Los Angeles 1972. Doch schon bald beginnt er damit, das Buch auf Deutsch zu schreiben, um Zeit zu sparen. Immerhin ist er in fortgeschrittenem Alter, und er weiß nicht, wie viel Lebenszeit ihm noch bleiben wird.

In dem Buch geht es um die Unterwerfung der Natur, die vor der Unterwerfung des Menschen durch den Menschen nicht Halt gemacht habe. Dies, so Jonas, sei eine Situation, die man bis dato nicht kannte. Insbesondere die Auswirkungen, die kollektive Taten nach sich zögen, habe noch keine Theorie wirklich ausreichend durchdacht. Eine solche verlange nämlich, die möglichen Gefahren in den Blick zu nehmen und von diesem Standpunkt aus eine neue Ethik zu entwickeln, die der gegenwärtigen Situation des Menschen gerecht wird. Die drohenden Gefahren öffneten dem Menschen allererst das Auge, um erkennen zu können, was auf dem Spiel stehe. Es geht Jonas aber nicht nur um das nackte Überleben der Menschheit, sondern immer auch um die Frage, was der Mensch ist resp. sein soll: Ethik und Philosophische Anthropologie gehen bei ihm insofern Hand in Hand.

Im Sommer 1973 versucht er dann – mit Rücken- deckung seiner Fakultät – vergeblich, seinen geschätzten Kollegen Paul Ricoeur von Chicago an die New School zu holen (vgl. Briefe vom 20.8., 1.9. und 24.9. [HJN, 11-7-11]; Brief vom 8.8.1973 [HJN, 11-7-19]). Hintergrund ist der Versuch, das philosophische Department der New School davor zu bewahren, dass es komplett geschlossen wird. Mit der Berufung Ricoeurs hofft man, dies abwenden zu können (so auch Arendt an Jonas, Brief vom 17.10.1973 [HJN, 11-7-2]). Zwar klappt die Berufung nicht, doch das Department bleibt dennoch erhalten.

In diesen Monaten arbeitet er auch mehr oder weniger ununterbrochen an seinem ethischen Entwurf, auch im Sommer, den er mit Lore in Europa verbringt. Sie landen in Luxemburg, besuchen Rudi Vitus bei Aachen, fahren nach Marburg zu Bultmann, sind dann zunächst im Haus von Heinrich und Maria Popitz, danach in Obergurgl im oberen Ötztal, aber auch in Hamburg und Stockholm. Als Lore Anfang August von Luxemburg aus zurück in die USA fliegt, bleibt Jonas allein in Europa zurück und zieht sich in die Einsamkeit des Schreibenden zurück (Brief vom 19.8.1973 [HPO, 14-4-2]). Bis zum Sommer 1975 will er nun sowohl die Theorie als auch die Kasuistik der Verantwortung abgeschlossen haben.

Der Zeitplan misslingt. Am 4.6.1976 scheidet er selbst aus der aktiven Lehrtätigkeit aus und wird Ehrendoktor der New School for Social Research. Er fliegt wieder nach Europa, ist bei Popitz zu Besuch und fährt in die Schweiz. Nach zahlreichen gesundheitlichen Problemen der Jahre 1978/79 kann er ab 1979/80 wieder aufatmen. Sein Buch ist endlich, nach rund sieben Jahren harter Arbeit, erschienen und schlägt zur Zeit des zweiten Ölpreis-Schocks wie eine Bombe ein. Zudem hält er die Terry Lectures in Yale mit Vorträgen über Technologie, Utopie und Ethik. Dennoch merkt er im April 1980 an, er neige inzwischen zum Abwägen, habe Scheu vor »Overstatements« und sei bedächtig (Brief an Anders vom 19.4.1980 [HJN, 6-8-40]).

1.7 Lore, Ehrungen und letzte Lebensjahre

Seine Präsenz in Deutschland wird immer größer, auch privat hält er sich immer öfter in Deutschland auf, wenngleich auch die privaten Reisen, wie im Juni und Sommer 1986 in Nordeuropa hin und wieder mit beruflichen Terminen, insbesondere mit Interview-Terminen, verquickt sind (vgl. HJN, 6-20). Nach der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels und der Ehrenbürgerschaft der Stadt Mönchengladbach folgen zunächst die Ehrendoktorate der Universitäten Bamberg (HJN, 5-23; HJN, 8-23) am 10.7.1990 und Konstanz am 2.7.1991.

Auf der an die Überreichung der Ehrendoktorwürde anschließende Podiumsdiskussion in Bamberg über »Technologisches Zeitalter und Ethik« (HJN, 5-23-10) betont Jonas, der Mensch handle nicht aus Übermut, Frevel oder weil er ethische Grundsätze verletzen wolle, sondern weil er das tue, was er immer getan habe: Seine ihm zur Verfügung stehenden Kräfte

zu nutzen. Dies führe heute allerdings dazu, dass der Planet bald schon verwüstet sein werde angesichts der Mittel, die dem Menschen zur Verfügung stehen. Nicht zuletzt die moderne Wissenschaft sei eine Art Angriff auf die Natur. Neben einer Diagnose der Lage sei jedoch auch zu berücksichtigen, dass der Mensch ein moralisches Wesen sei, weshalb man von der Analyse zur ethisch motivierten Besinnung übergehen müsse. Er selbst könne allerdings keine konkreten Vorschläge zur Problemlösung liefern.

Etwa ein Jahr nach dieser intensiven Diskussion über Ethik im technischen Zeitalter folgt die Konstanzer Ehrendoktorwürde. In der Verleihungsurkunde wird ihm der Titel »für seine überragenden Verdienste auf dem Gebiet der Philosophie« verliehen. Dort habe er »existentialphilosophische Ansätze in eine Anthropologie« weitergeführt, »die den Dualismus zwischen Materie und Geist überwinden und den Umgang des Menschen mit der Natur am Prinzip der Verantwortung orientieren« wolle (HJN, 23-7-3). Dann erleidet er im November 1991 einen Herzanfall. An Anders schreibt er: »Mit dem Kopf geht's noch gut [...] mit dem Herz mäßig, mit Lunge mühsam, mit Unterstell mies« (zit. nach Nielsen-Sikora 2017, 175).

Man sollte in dieser Zeit v. a. die Rolle von Lore Jonas nicht unterschätzen. Sie ist längst nicht nur seine Ehefrau, sondern zugleich Beraterin, Begleiterin, Fürsprecherin und sein wichtigster Halt. Über die Jahre hat sie ihrem Mann den Rücken für seine Arbeit freigehalten, sich in klassisch zu nennender Rollenverteilung um die Kinder und das Haus gekümmert, Kontakte gepflegt, und wann immer es möglich war, ganze Bibliotheken an Literatur verschlungen. Sie war eine unglaublich starke und charismatische Frau, die zeit lebens ein wenig darunter gelitten hat, dass sie selbst aufgrund der Vertreibung ihrer Familie aus Deutschland nicht die Ausbildung genießen durfte, die ihrem Intellekt und ihrem Verstande angemessen gewesen wäre: Als 17-Jährige muss sie Regensburg 1933 ohne Abitur verlassen. Ihr Vater Siegfried Weiner, der als Jurist Hans Jonas auch im Restitutionsverfahren unterstützt hat, kann seinen Beruf nicht mehr ausüben. Lore beschreibt ihren Vater als Menschenfreund und Sachwalter der Armen. Ein Mann, vorurteilsfrei und stolz, der wie Jonas ein überzeugter Zionist gewesen ist. Früh erkennt er die Zeichen der Zeit und verlässt mit seiner Familie 1933 Deutschland. 1940 aberkennen die Nationalsozialisten Lores Mutter Paula Weiner (geb. Odenheimer) den Dokortitel in Nationalökonomie. Diesen hatte sie 1914 als 25-Jährige mit einer Arbeit über »Die Berufe der Juden in Bayern nach

den Berufszählungen von 1882, 1895 und 1907« erlangt (UAM, M-II-38p).

Nun, Ende der 1980er, Anfang der 1990er Jahre, unterstützt Lore Jonas ihren zwölf Jahre älteren und inzwischen ein wenig gebrechlicher gewordenen Mann mit aller Kraft. Die 1992 erschienene Aufsatzsammlung *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* ist Lore Jonas »in Dankbarkeit für ein halbes Jahrhundert täglich erneuten Glücks« gewidmet (vgl. UV). Bereits die »Lehrbriefe« aus den 1940er Jahren zeigen, dass Hans Jonas seine Frau immer als ebenbürtige Dialogpartnerin angesehen hat. Als solche ist sie nicht zuletzt für sein Werk von kaum zu überschätzender Bedeutung.

In den *Erinnerungen* erzählt Lore in ihrem Geleitwort eine kleine Anekdote, die aus den späten 1930er Jahren stammt, als Hans zum ersten Mal zum Essen bei ihr eingeladen ist, er sich eine auf dem Tisch liegende Olive nimmt und anhand der Frucht ihr die Welt erklärt. Zu ihrem 80. Geburtstag, den Lore mit Freunden in Gstaad in der Schweiz feiert, widmet ihr Heinrich Popitz ein Gedicht, das diese Begegnung wieder aufgreift. Darin heißt es u. a.:

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? (HPO, 14-3-3)

Am 25.5.1992 sind beide, Hans und Lore, das letzte Mal in München. Hans Jonas hält dort im Prinzregententheater eine beeindruckende Rede zum Thema »Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts« (vgl. HJN, 8-26). Die Philosophie, so Jonas, sei ohne Pauken und Trompeten in das 20. Jahrhundert eingetreten. Der Neukantianismus und Husserls Erkenntnistheorie, Nietzsche und Bergson seien nicht mit den Errungenschaften in der Physik, etwa Einsteins Relativitätstheorie, zu vergleichen. Das Erdbeben sei erst mit Heidegger gekommen. Doch dessen tief sinnige existentialistische Deutung von Sein und Welt habe ihn nicht davor bewahrt, moralisch zu versagen. Der Zweite Weltkrieg und der Atombombenabwurf auf Hiroshima bilden für Jonas eine Zäsur auch für die philosophische Reflexion. Die moderne Technik, menschliches Handeln und gesellschaftliche Veränderungen rücken in den Fokus. Anders' kritische Haltung zum technischen Fortschritt nennt er als paradigmatisches Beispiel für die veränderte Rolle der Philosophie. Er schließt seine Rede mit der eigenen Philosophie, die die Zukunft des Menschen, der Natur

und des Planeten Erde im Zeitalter der Katastrophen im Blick hat:

»Was hat die Philosophie damit zu schaffen? Bisher hat sie Fragen nach dem guten Leben des Einzelnen, nach der guten Gesellschaft, nach dem guten Staat gefragt. Sie hat sich seit je mit dem menschlichen Handeln befaßt, soweit es Handeln von Mensch zu Mensch war, aber kaum je mit dem Menschen als einer handelnden Kraft in der Natur [...] Und da sein Tun jetzt das Ganze bedroht, vermag er auch seine Verantwortung für den Fortbestand des Ganzen erkennen. Diese Erkenntnis zu pflegen und zu entwickeln wird zu einer der Aufgaben der Philosophie« (PRV, 572 f.).

Dieses Verständnis der neuen Rolle von Philosophie und der damit zusammenhängenden Bedeutung der *vita activa* bekräftigt er kurze Zeit später, im Juni 1992, noch einmal in Berlin, wo er am 11.6. auf Initiative von Dietrich Böhler das Ehrendoktorat der Freien Universität Berlin empfängt. Jedoch überwirft er sich zugleich ein zweites Mal mit der Hebräischen Universität in Jerusalem bei der im Januar 1992 erstmalig stattfindenden Hans-Jonas-Konferenz. Das an der Hebrew University zu seiner Philosophie anberaumte Kolloquium interpretiert Jonas als eine Geste der Versöhnung oder Wiedergutmachung. Allerdings ist das Kolloquium nicht plakatiert und findet in einem abgelegenen Seminarraum statt, sodass die Referenten aus dem Ausland weitgehend unter sich sind. Daraufhin lässt der einmal mehr vom Makkabäerzorn erfasste Jonas die ganze Veranstaltung ins King David-Hotel umziehen.

Seine letzte Rede hält er dann am 60. Jahrestag der Machtübernahme Hitlers, am 30.1.1993 in Udine nahe Tarvisio, wo die jüdische Brigade, der er angehörte, im Zweiten Weltkrieg eine Zeit lang stationiert war. Der Titel seines faszinierenden Vortrags anlässlich der Entgegennahme des Premio Nonino: »Rassismus im Lichte der Menschheitsbedrohung« (FT, 141–152). Seine Schlussworte klingen nach einem Vermächtnis: Angesichts all der Gefahren, die weiterhin virulent sind, wäre es eine Todsünde, fatalistisch zu sein. Es gilt vielmehr, weiterhin wachsam zu sein und Verantwortung für das Leben zu übernehmen. Nur wenige Tage später, kurz nach seiner Rückkehr nach New York, stirbt Hans Jonas. Es ist der 5.2.1993.

Archivalien

Nachlass Heinrich Popitz. Sozialwissenschaftliches Archiv der Universität Konstanz (HPO).

Promotionsakte Paula Odenheimer (1914). In: <https://www.universitaetsarchiv.uni-muenchen.de/monatsstueck/2014/dezember14/index.html> (UAM, M-II-38p) (12.9.2019).

Literatur

- Avineri, Shlomo: Theodor Herzl und die Gründung des jüdischen Staates. Frankfurt a. M. 2016.
- Beckmann, Christopher/Nielsen-Sikora, Jürgen: Bund Neudeutschland. Entstehung, Protagonisten, Netzwerke. In: Barbara Stambolis (Hg.): Die Jugendbewegung und ihre Wirkungen. Prägungen, Vernetzungen, gesellschaftliche Einflussnahmen. Göttingen 2015.
- Bergson, Henri: Schöpferische Entwicklung. Jena 1921.
- Boland, Karl: Mönchengladbach, Rheydt und der Erste Weltkrieg. In: Ders. und Hans Schürings (Hg.): Der Erste Weltkrieg und Mönchengladbach. Kriegserfahrung und Alltagsbewältigung. Essen 2014.
- Bongardt, Michael/Lenzig, Udo/Müller, Wolfgang Erich (Hg.): Einleitender Kommentar. In: KGA III/1. Freiburg i. Br. 2014, LIV–LXXI.
- Buber, Martin: Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. Bd. III: 1938–1965. Heidelberg 1975.
- Buber, Martin: Drei Reden über das Judentum. Frankfurt a. M. 1916.
- Döpp, Suska: Jüdische Jugendbewegung in Köln. Münster 1997.
- Eloni, Yehuda: Zionismus in Deutschland. Von den Anfängen bis 1914. Gerlingen 1987.
- Erckens, Günther: Juden in Mönchengladbach. 2 Bde. plus Registerband. Mönchengladbach 1990.
- Hintzen, Holger: Paul Raphaelson und Hans Jonas. Ein jüdischer Kapo und ein bewaffneter Philosoph im Holocaust. Köln 2012.
- Jonas, Lore: Mein Vater Siegfried Weiner (1886–1963). Erinnerungen an einen jüdischen Rechtsanwalt aus Regensburg. In: Regensburger Almanach 1989. Hg. von Ernst Emmerig. Regensburg 1988.
- Löhr, Wolfgang (Hg.): *Loca desiderata*. Mönchengladbacher Stadtgeschichte. Bd. 3.1. Köln 2003.
- Meybohm, Yvonne: David Wolffsohn. Aufsteiger, Grenzänger, Mediator: Eine biografische Annäherung an die Geschichte der frühen Zionistischen Organisation (1897–1914). Göttingen 2013.
- Müller, Wolfgang Erich: Hans Jonas. Philosoph der Verantwortung. Darmstadt 2008.
- Müller-Doohm, Stefan: Adorno. Eine Biographie. Frankfurt a. M. 2003.
- Nielsen-Sikora: Hans Jonas. Für Freiheit und Verantwortung. Darmstadt 2017.
- Reinharz, Jehuda: Dokumente zur Geschichte des deutschen Zionismus 1882–1933. Tübingen 1981.
- Wetzel, Juliane: Auswanderung und jüdisches Selbstverständnis. In: Günter Stemberger (Hg.): Die Juden. Ein historisches Lesebuch. München 1990.
- Wiese, Christian (2003): Hans Jonas. »Zusammen Philosoph und Jude«. Frankfurt a. M. 2003.

Jürgen Nielsen-Sikora

II Kontexte

2 Marburger Umfeld

Heidegger, Bultmann, Arendt – neben Anders (geb. Stern) gehören sie zu jenen Intellektuellen, mit denen Jonas in seiner Marburger Zeit am meisten verbunden gewesen ist und die ihn entscheidend geprägt haben. Wegen Heidegger wechselte Jonas 1924 von Freiburg nach Marburg, um bei ihm zu studieren und zu promovieren. Bei Bultmann, dem evangelischen Neutestamentler, belegte der ›fachfremde‹ Philosoph Jonas Seminare, und Bultmann betreute eigentlich Jonas' Dissertation zur Gnosis, wiewohl Heidegger als Erstgutachter fungiert hat. Neben Heidegger gehörte Bultmann zu den wichtigsten Inspiratoren der Philosophie von Jonas. Mit Arendt schließlich, die Jonas in einem Seminar bei Bultmann kennengelernt hatte, verband Jonas eine enge Freundschaft. Im Folgenden sollen kurz zentrale philosophische Motive der drei Denker skizziert werden, die für Jonas' Philosophie in dessen Marburger Zeit bedeutsam gewesen sind.

2.1 ›Im Bannkreis Heideggers ...‹

Heidegger (ausf. s. Kap. 4/30/31) war in seinen jungen Jahren bekanntlich ein Philosophen-Star gewesen. Um ihn scharte sich ein Schülerinnen- und Schülerkreis, den Jonas, obschon selbst Schüler Heideggers, in seinen *Erinnerungen* als »Heidegger-Kultgemeinde« (EG, 108) bezeichnet hatte. Gleichwohl galt Heidegger als philosophischer Meisterdenker, der das philosophische Denken bleibend prägen sollte, ob in emphatischer Zustimmung oder heftiger Ablehnung. Prägend war für Jonas Heideggers ›fundamentalontologische‹ Phase im Kontext von *Sein und Zeit*, also seine Philosophie vor der sog. ›Kehre‹ vom Sein zum Ereignis. Die Frage nach dem Sein galt für Heidegger als die Frage der Philosophie schlechthin, weil das Sein ihm zufolge der allgemeinste, in dieser Allgemeinheit jedoch auch der dunkelste und undefinierbare sowie der selbstverständlichste Begriff ist (vgl. Heidegger 1986, 3 f.). Das Sein zu be- und erfragen und damit auch zu bedenken bedeutet aber auch zugleich dasjenige zu bedenken, das zum Sein in einem besonderen Verhältnis steht. Sein ›gibt‹ es niemals ›an sich‹, sondern immer schon in einer Relation zu demjenigen, der das Sein

befragen und bedenken kann. Das ist der Mensch, der von Heidegger als Dasein bezeichnet wird (vgl. ebd., 12). Das Dasein ist dadurch bestimmt, dass es sein eigenes Sein und damit auch Sein überhaupt zu reflektieren und zu verstehen vermag und damit auch Sein überhaupt – Heidegger nennt dies auch Erschlossenheit des Seins durch das Dasein (vgl. ebd., 295–301). Das Seinsverhältnis des Daseins bezeichnet Heidegger als Existenz, und in der Frage nach dem Sein befragt das Dasein zugleich dieses Seinsverhältnis, also die Existenz, und damit letztlich immer sich selbst, weil es im Verstehen des Seins sein eigenes Seinsverhältnis und folglich in letzter Konsequenz sich selbst zu verstehen sucht. Das Verständnis des Seins sowie der Existenz des Daseins impliziert, dass das Dasein immer schon ein Sein in einer Welt ist, ein In-der-Welt-sein (vgl. ebd., 52 ff.). Die Seinsfrage zu stellen heißt demnach auch, nicht nur die Frage nach dem Seinsverhältnis des Daseins zu stellen, sondern auch die Frage nach der Weltlichkeit der Existenz.

Was aber heißt ›In-der-Welt-sein‹ genau? Heidegger widmet sich hier zunächst einmal dem Begriff ›Welt‹. Welt kann in vielfacher Weise ausgesagt werden. Erstens bezeichnet ›Welt‹ das All des innerhalb der Welt vorhandenen Seienden, zweitens das Sein des Seienden, drittens dasjenige, worin das Dasein lebt. ›Welt‹ ist also kein Gegenüber des Menschen, kein Objekt eines Subjekts, sondern es ist die Weise, in und durch die das Dasein existiert. Das Dasein hat Welt, indem es In-der-Welt-sein ist, und Welt ist nur, insofern Dasein existiert. ›Welt‹ ist nun für Heidegger durch Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit bestimmt, und dementsprechend ist auch das In-der-Welt-Sein des Daseins durch Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit bestimmt. Jene Temporalität der Existenz des Daseins als In-der-Welt-Sein bestimmt wiederum die Frage des Daseins nach dem Sein, letztlich sogar das Sein selbst, da die Existenz des Daseins dem Sein zugehört.

Das In-der-Welt-sein weist nun wiederum verschiedene Aspekte auf: Es ist zunächst ganz einfach ein In-sein, doch als solches ist es immer schon ein Mit-sein und Mit-dasein mit anderem Dasein, ein Sein mit und zu Anderen und die Welt ist dementsprechend Mit-Welt (vgl. Heidegger 1986, 118, 124 f.). Dasein ist also als In-sein und Mit-sein schon immer in eine Konstellation mit anderem Dasein gestellt, das

mit ihm gemeinsam jeweils in der Welt ist. Heidegger betont, dass Mit-sein ein Für-sein miteinschließt (vgl. ebd., 123). Als Sein mit Anderen ist das Dasein also zugleich ein Für-die-Anderen-sein und ein Für-die-Welt-sein; es kann qua Dasein nicht anders als in dieser Art und Weise zu existieren, auch wenn es sich dieser Existenzweise verweigert, gehört sie ihm doch schon – jedoch gewissermaßen unverwirklicht – zu. Als In-der-Welt-sein ist das Dasein schließlich immer auch ein Sein zum Tode hin, denn das In-der-Welt-sein impliziert qua Sein in der Welt Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit und damit auch Endlichkeit, Sterblichkeit. Damit gehört zum In-der-Welt-Sein auch die Grundbefindlichkeit der Geworfenheit dazu: Das Dasein findet sich in der Welt vor als in die Welt Geworfenes, darin zugleich auch ein in den Tod Gestelltes (vgl. ebd., 235–267).

Wenn das Dasein Existenz ist, und wenn die genannten Aspekte notwendig das Wesen des Daseins ausmachen, dann lassen sich diese Aspekte auch als Grundvollzüge der Existenz, als Existenzialien bezeichnen, die in die Grundstruktur des Daseins eingebettet sind, die Heidegger ›Sorge‹ nennt. Diese faltet sich zum einen in ein umsichtiges Besorgen im Sinne eines Sorgens um das sog. ›Zuhandene‹ aus, zum anderen in die Fürsorge, und zwar dann, wenn sich Dasein zu anderem Dasein sorgend in Rücksicht und Nachsicht verhält. Doch die Sorge ist für Heidegger keine ethische Haltung, sondern Grundexistenzial des Daseins und damit eine ontologische Kategorie. Die Sorge macht das Wesen der Existenz aus, sie ist Sein des Daseins selbst (vgl. ebd., 191–200).

Das Dasein ist nun in ein Verhältnis zum Sein und damit auch in das In-der-Welt-sein gestellt, das nicht von einem anderen Dasein übernommen werden kann. Ebenso geht es ihm, insofern es ihm als Dasein um sein Sein selbst geht, immer schon und irreduzibel um sein je eigenes Sein. Diese Perspektive bezeichnet Heidegger als »Jemeinigkeit«. Diese Jemeinigkeit kommt dem Dasein nicht nur zu, es ist sie. Das Weltverhältnis des Daseins als In-der-Welt-sein bleibt also an das Selbstverhältnis des Daseins als Jemeinigkeit gebunden (vgl. ebd., 321). ›Ich‹ impliziert immer schon Weltlichkeit im Sinne von Weltsein. Kein ›ich‹ ohne Welt, weltlos könne sich das Sein gar nicht als ›ich‹ aussprechen.

Das bereits erwähnte Seinsverhältnis des Daseins ist mit dessen Seinsverständnis verknüpft; sich zum Sein verhalten heißt immer auch: es verstehen. Und umgekehrt kann es das Sein nur dann verstehen, wenn es im Seinsverhältnis steht. Das Verstehen bildet sich wieder-

rum durch Auslegung aus, insbesondere durch Auslegung des zuhandenen Seienden. Dazu bedarf es der Trias der Vorhabe, der Vorsicht und des Vorgriffs des Zuhandenen bzw. auf das Zuhandene. Und das bedeutet, dass Verstehen niemals voraussetzungslos ist, sondern in einen hermeneutischen Zirkel eingespannt ist. Jenes Verstehen kann sich jedoch nur dann vollziehen, wenn es das Sein, oder genauer: dessen ›Sagen‹ vernimmt. Das Sein sagt, schickt sich dem Dasein zu, lässt sich solcherart entdeckend verstehen. Das Sein zeigt sich demjenigen, der es vernimmt, und in eben jenem Zusammenspiel von sich zeigendem Sein und vernehmendem Dasein vollzieht sich das Seinsverständnis. So bestimmt Heidegger auch den Begriff ›Vernunft‹ als ein Vermögen des Vernehmens der Wahrheit des Seins, die sich in ihrer Unverborgenheit offenbar macht, sehen lässt. Das Verstehen der Existenz erhält damit bei Heidegger eine deutlich passive Konnotation, denn die Initiative geht vom Sein aus, das sich zeigt. Jenes Sich-Zeigen des Seins lässt sich auch als Entbergung des Seins bezeichnen: Sein, das zur Erscheinung kommt, das sich zeigt, ist Unverborgenheit, *a-letheia*. *Aletheia* ist nun aber auch das griechische Wort für Wahrheit. Dementsprechend ist Wahrheit für Heidegger nichts anderes als die Unverborgenheit des Seins, das gerade in seiner Unverborgenheit erkannt, verstanden werden kann. Wahrheit ist dann jedoch nicht identisch mit Satz- oder Urteilswahrheit, sondern eine ontologische Größe; Wahrheit ist identisch mit dem sich entbergenden Sein, insofern es vom Dasein vernehmend verstanden wird. Und diese Wahrheit geht aller Satz Wahrheit voraus und ermöglicht sie (vgl. ebd., 218). Das Sein steht allerdings in einer unauflöselichen Spannung zwischen Verborgenheit und Unverborgenheit; *lethe* und *aletheia*, Ferne und Nähe. Es zeigt sich niemals vollständig, sondern ist bleibender Entzug, Verbergung. Umgekehrt drängt es zu seinem In-Erscheinung-Treten, in die Unverborgenheit, die es verstehbar macht. In dieser ihm eigentümlichen Spannung von Präsenz und Absenz ist das Sein niemals vollständig erkennbar und präsentierbar. Schon gar nicht ist es begrifflich erfassbar oder aussagbar. Das Sein sagt sich zu, ohne selbst aussagbar sein zu können, es erscheint ohne Möglichkeit der Repräsentation, es kann erkannt werden, ohne mittels des diskursiven Denkens definiert werden zu können. Kaum zeigt es sich, ist es schon wieder verborgen.

Von diesen Grundmotiven aus *Sein und Zeit* sind v. a. der Aspekt der Geworfenheit in die Welt, das Sein zum Tode des In-der-Welt-seins, die Sorge als Existenzial des Daseins und grundsätzlich die Zeitlichkeit des

Daseins und des Seins überhaupt für Jonas' Philosophie bedeutsam geworden, ebenso die grundsätzliche ontologische Perspektive und die Zusammenführung von Ontologie und Ethik (vgl. Hösle 2003, 44 f.).

2.2 Existenziale Interpretation des Neuen Testaments – Rudolf Bultmann

Des Öfteren wurde davon ausgegangen, dass Rudolf Bultmann (s. Kap. 39/32) in seinem Programm einer existenzialen Hermeneutik des Neuen Testaments Heideggers Denken, insbesondere dessen Überlegungen zur Hermeneutik, rezipiert hat. Bultmann hatte dieses Programm jedoch schon vorher ausgearbeitet, dann jedoch unter dem Einfluss Heideggers weiter ausgefaltet (vgl. Hammann 2016, 84). Heideggers fundamentalontologisches Programm und die dazu gehörende Daseinsanalyse nutzte Bultmann als anthropologische Grundlage seiner eigenen existenzialen Interpretation der biblischen Schriften. Diese Interpretation gehört zum Grundanliegen der hermeneutischen Perspektive nebst hermeneutischem Zirkel, die Bultmann als das theologische Hauptproblem verstand. Entscheidend sind für ihn das Lebensverhältnis zwischen Interpretation und Text sowie das die Interpretation prägende Vorverständnis, analog zur Hermeneutik des Seinsverständnisses Heideggers. Das göttliche Wort macht sich vernehmbar, so wie das Sein in Heideggers *Sein und Zeit*, doch dazu bedarf es des Vernehmenkönnens und des Verstehens durch das Dasein, dem es sich zeigt. Und dieses Verstehen ist in den hermeneutischen Zirkel eingespannt, den es in jeder Interpretation der Schrift zu berücksichtigen gilt. Die Begegnung mit dem Wort Gottes jedoch zwingt den Menschen in eine existentielle Entscheidung, eine – mit Kierkegaard gesprochen – existentielle Wahl zwischen Entsprechung und Verneinung, und diese Entscheidung ereignet sich immer wieder neu in jeder Konfrontation mit den biblischen Texten und mit dem in ihnen überlieferten Ruf Gottes in der Person Jesu (vgl. Bultmann 1953, 314 ff.). Diese existenziale Interpretation des Neuen Testaments, die die Frage nach dem historischen Jesus eher in den Hintergrund rückt, impliziert zugleich die ›Entmythologisierung‹ (s. Kap. 62) des Neuen Testaments, da die hermeneutische Perspektive nicht allein dem Vorverständnis der Leserinnen und Leser gilt, sondern auch dem Entstehungskontext der biblischen Texte. Um den Ruf in die Entscheidung auch heute und damit in einem gänzlich anderen kulturellen und gesellschaftlichen Kontext als

demjenigen der Antike vernehmen zu können, gilt es, diese von ihren mythischen Verflechtungen zu lösen, was die Identifizierung dieser mythischen Hintergründe und Einflüsse notwendig macht.

Jenes Entmythologisierungsprogramm entfaltet Bultmann auch mit Bezug auf das Dissertationsthema von Jonas, die Gnosis, und dies hinsichtlich der Christologie des Johannesevangeliums. Diesem Evangelium liege ein gnostischer Erlösungsmythos zugrunde, insbesondere im Offenbarungsverständnis, das Bultmann zufolge auf das pure Geschehen der Offenbarung in Jesus von Nazareth, nicht aber auf deren Gehalt konzentriert sei. Jesus werde wie im gnostischen Mythos als erlöster Erlöser verstanden, der den gefallenem Äon erlöst – hier wirke sich der gnostische Dualismus aus (vgl. Bultmann 1967, 10–35; 55–104; vgl. auch Hammann 2016, 93–94). Es ist anzunehmen, dass nicht nur Jonas von Bultmann, sondern auch Bultmann von Jonas und dessen durch Heidegger geprägte existenziale Interpretation der Gnosis beeinflusst war. So hielt Jonas etwa 1925 in einem Seminar Bultmanns ein Referat über die Gnosis im Johannesevangelium, wohl eine Vorstudie zur späteren Dissertation *Der Begriff der Gnosis* (vgl. EG, 117; vgl. auch mit Verweis auf Bernd Jaspert: Rudolph 2003, 96).

2.3 ›Einschneidendste Begegnung‹ und ›lebenslange Freundschaft‹ – Hannah Arendt

In seinen *Erinnerungen* würdigt Jonas v. a. auch Hannah Arendt (s. Kap. 40) und beschreibt ausführlich seine Beziehung zu ihr in seiner Marburger Zeit. Es schien ihm besonders daran gelegen, herauszustellen, dass es sich niemals um eine Liebesbeziehung gehandelt hat. Leider sind Jonas' Ausführungen in Bezug auf Arendt meist privater Natur. Die Philosophin, Intellektuelle, Kollegin, wird so von ihm auf die Freundin reduziert – der ›Genderfaktor‹ wirkt sich also deutlich aus: die männlichen Lehrer und Kollegen werden in ihrer philosophischen Bedeutung und ihrem Einfluss auf sein Denken gewürdigt, die weibliche Kollegin dagegen in ihrer Bedeutung als Freundin und in ihrer erotischen Bedeutung als unerreichbare Geliebte, als »faszinierende, anziehende, bezaubernde Person« und als »Ausnahmewesen« (EG, 112). Allenfalls wird sie als »tolle Schülerin [!] Bultmanns« (EG, 111) bezeichnet, somit noch nicht einmal als eigenständige Philosophin. Ganze sechs Seiten bringt Jonas für die Schilderung seiner privaten Beziehung und seiner

Nicht-Liebesbeziehung zu Arendt auf, nur eine Seite jedoch für Arendts Denken und deren Hinwendung zum Politischen – und dies in Form einer Abgrenzung: »Mein Dissertationsthema ›Gnosis‹ war potentiell tausendmal politischer als Hannah Arendts Arbeit ›Der Liebesbegriff bei Augustin‹« (EG, 124). Dies ist leider alles andere als überraschend, wenn man bedenkt, welche Rolle Philosophinnen in der Philosophiegeschichte sehr häufig gespielt haben. Es ist aber insofern umso bedauerlicher, als Jonas möglicherweise in seinem Denken von Arendts Gedanken zur Natalität ebenso beeinflusst gewesen ist wie von deren Reflexionen zu Macht und Freiheit.

Für Arendt ist die menschliche Existenz neben Weltlichkeit und Pluralität insbesondere durch zwei Bedingungen gekennzeichnet: Mortalität und Natalität. Sie sind nicht etwa Wesensbestimmungen des Menschen, keine Substanzbegriffe also, sondern Existenzweisen. Das Existenzial der Mortalität hatte bereits Heidegger benannt, nicht aber die Gebürtigkeit. Arendt macht deutlich, dass die Natalität anders als die Mortalität nicht nur quasi negativ die Begrenztheit des Daseins markiert, sondern dass sie positiv und produktiv zu verstehen ist als Grundbedingung menschlicher Kreativität und des Handelns. Denn Handeln ist für Arendt gleichbedeutend mit der Fähigkeit, einen neuen Anfang zu machen, neu zu beginnen. Diese Fähigkeit spiegelt die Gebürtigkeit, denn diese ist ja durch Neubeginn gekennzeichnet – durch den Beginn neuen Lebens, durch eine neue Ankunft in der Welt (vgl. Arendt 2013a, 18). Die Natalität ist Möglichkeitsbedingung des Handelns; die ursprüngliche Initiative des Geborens ermöglicht die Initiative des Neubeginns, welche jedem Handlungsakt innewohnt. Verständlich wird dies jedoch nur dann, wenn man sich verdeutlicht, dass diese Fähigkeit zu handeln für Arendt mit Freiheit gleichbedeutend ist, denn die Fähigkeit des Neubeginns kennzeichnet für sie ganz in kantischer Tradition den Begriff der Freiheit: Freiheit ist das Vermögen, einen neuen Anfang setzen zu können, und insofern Handeln mit jenem Vermögen identisch ist, ist Handeln nicht anders zu denken als frei.

Arendt setzt die Natalität in Analogie zum Gedanken des Schöpfungshandelns Gottes: Wie der Anfang allen Anfangs, der Schöpfungsakt, so ist auch jedes im Handeln sich vollziehende Neubeginnen unberechenbar und unerwartet, unvorhersehbar. Das »initium« des Handelns kann nicht hergestellt werden (vgl. ebd., 216). Es vollzieht sich quasi ungeschuldet, zwanglos, ohne Notwendigkeit und damit schlechterdings frei.

Das bedeutet nicht, dass das Handeln keinen Bedingungen unterworfen ist; als Handeln in der Welt ist es den Grenzen unterworfen, denen der handelnde Jemand als Dasein unterliegt. In seiner Spontaneität jedoch eignet dem Handeln analog zur Freiheit ein Moment Unbedingtheit – die unberechenbare und alle Bedingtheit unterbrechende Unbedingtheit des Anfangs, des Neubeginns. Darin ist das Handeln zudem auf eine offene Zukunft hin ausgerichtet; der Ausgang ist ebenso unberechenbar wie der Anfang (vgl. ebd., 240).

Als Fähigkeit, einen Anfang zu machen, ist Handeln machtvoll; Handeln ist ein Vermögen, ein Können, und insofern impliziert es Macht. Von solcher Macht ist die Gewalt zu unterscheiden; sie ersetzt Macht und mit ihr das Handeln und die Freiheit durch Herrschaft, also durch das Verhältnis von Herrschen und Beherrschtwerden, Befehl und Gehorsam (vgl. ebd., 281 f.; vgl. auch Arendt 2013b, 36 f., 44 ff.). Die Macht zu handeln konkretisiert sich Arendt zufolge in der Macht zu verzeihen und in dem Vermögen, Versprechen zu geben und zu halten. Beide, so Arendt, sind Heilmittel gegen die Unwiderruflichkeit des bereits Getanen und gegen die Unabsehbarkeit der Folgen des Tuns (vgl. Arendt 2013a, 301). Die Handlungsmacht ist somit dazu fähig, die Folgen ihrer selbst zu heilen. Ebenso zentral wie das Verzeihen ist das Versprechen: So wie das Handeln generell die ewige Wiederkehr des Gleichen, den notwendigen Ablauf immerwährenden Geschehens unterbricht, so unterbricht das Versprechen diesen Ablauf, weil die Handlung des Versprechens die Bereitschaft dazu voraussetzt, Verantwortung für das eigene Tun zu übernehmen, statt sich dem Walten eines Fatums zu überlassen. All dies aber hat in der Natalität seine Möglichkeitsbedingung.

Das Handeln steht für Arendt in direktem Bezug zum Vermögen des Willens. Der Wille ist Triebfeder des Handelns, er ist, so Arendt in Bezug auf Kant, Vermögen etwas Neues zu beginnen (vgl. ebd., 248 f.). Hier vollzieht sich eine bemerkenswerte Neubestimmung der Willensfreiheit, denn als Vermögen des Neubeginns ist hier mehr als bloße Wahlfreiheit (›liberum arbitrium‹) gemeint, denn es handelt sich nicht einfach um das Vermögen der Wahl zwischen Objekten, Gütern, Dingen, Verhaltensweisen, Personen. Wahlfreiheit ist laut Arendt weder autonom noch spontan, sie vermag nichts aus sich selbst anzufangen, und sie folgt nicht ihrer eigenen Beschaffenheit und ihren eigenen Gesetzen (vgl. Arendt 2013c, 267 f.). Freiheit und mit ihr das Wollen dagegen ist wesentlich autonom, und das v. a. auch im Blick auf das Sollen; die Willensfreiheit wendet sich sowohl gegen jedes Tun aus bloßer Kon-

vention wie gegen ein Handeln aufgrund puren Gehorsams gegenüber einer gebietenden Autorität (vgl. ebd., 303). Das Wollen folgt aus einem Können bzw. bezieht sich darauf, dementsprechend versteht Arendt den Willen analog zur Freiheit und damit auch zum Handeln als Vermögen, als Können und in diesem Sinn als Macht. Doch absolute Einheit von Wollen und Können (und Sollen) ist dem endlichen Dasein nicht möglich; allein in der Allmacht Gottes ist diese Einheit gegeben und damit, genau besehen, die absolute, göttliche Wonne des Willens. Der bedingte, endliche Wille dagegen bedarf, eben, weil er gespalten ist in Willen und Gegenwillen, und weil eine bleibende Differenz besteht zwischen Wollen, Sollen und Können, einer erlösenden bzw. versöhnenden Verwandlung, die Arendt zufolge im Übergang vom Wollen zum Handeln besteht (vgl. ebd., 335). Im Anschluss an Augustinus und Scotus wird dies als Verwandlung des Willens in Liebe bestimmt (vgl. ebd., 338). Diese verwandelnde Kraft der Liebe im Handeln ist keiner Zweck-Mittel-Relation unterworfen, sie gehorcht nicht den Regeln instrumenteller Vernunft; sie trägt ihren Zweck in sich selbst.

Arendts Überlegungen lassen sich für ein Verständnis des Handelns Gottes rezipieren (vgl. Wendel 2013), und dies könnte auch für einen Vergleich mit Jonas' »Der Gottesbegriff nach Auschwitz« und dessen Kritik des Allmachtsprädikats interessant sein – neben dem Aspekt, dass Arendts Freiheits- wie Handlungsverständnis sowie der von ihr geprägte Gedanke

der Natalität Jonas' Ethik in *Das Prinzip Verantwortung* beeinflusst haben könnte, wiewohl Jonas selbst dazu explizit leider nicht Stellung genommen hat.

Literatur

- Arendt, Hannah: *Vita activa oder vom tätigen Leben* [1960]. München ¹¹2013a.
- Arendt, Hannah: *Macht und Gewalt* [1970]. München ²²2013b.
- Arendt, Hannah: *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen* [1978]. München ⁶2013c.
- Bultmann, Rudolf: *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen 1953.
- Bultmann, Rudolf: *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*. Tübingen 1967.
- Hammann, Konrad: *Rudolf Bultmann und seine Zeit. Biographische und theologische Konstellationen*. Tübingen 2016.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit* [1927]. Tübingen ¹⁶1986.
- Höslle, Vittorio: Jonas' Stellung in der Geschichte der deutschen Philosophie. In: Christian Wiese und Eric Jacobson (Hg.): *Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*. Berlin/Wien 2003, 34–52.
- Rudolph, 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, 93–107.
- Wendel, Saskia: Vergebung und Zusage. Hannah Arendts Begriff des Handelns und seine Bedeutung für die Bestimmung des Handelns Gottes. In: *ZKTh* 135/4 (2013), 414–423.

Saskia Wendel

3 Kant/Neukantianismus

Die Philosophie Immanuel Kants und – wenn auch in weit geringerem Maße – der Neukantianismus waren für das philosophische Denken von Hans Jonas zeit lebens von hoher Bedeutung. Wichtige Prinzipien wie die kritische Grundhaltung zur Metaphysik und die Notwendigkeit einer philosophischen Begründung ethischer Normen hat Jonas in das eigene Denken übernommen, dann aber für seine sehr eigenständige, von Kant immer wieder stark abweichende Philosophie fruchtbar werden lassen.

3.1 Kant

Die Philosophie Kants lernte Jonas in seinen ersten Studienjahren v. a. über seinen Freiburger Lehrer Julius Ebbinghaus kennen. Allerdings findet sich im Jonas-Archiv ein handgeschriebenes Manuskript, datiert auf das Wintersemester 1921/22, als Jonas für kurze Zeit an die Hochschule für die Wissenschaft des Judentums sowie an die Friedrich-Wilhelms-Universität nach Berlin wechselte. Dieses von Jonas unterzeichnete Skript trägt den Titel »Über die Idealität der Zeit« (HJN, 1-17-2). Die Entstehungsgeschichte des Textes lässt sich nicht genau rekonstruieren. Inhaltlich versteht sich der Text als Auseinandersetzung mit Kants transzendentaler Ästhetik. Kants erkenntnistheoretischen Zugriff auf die menschliche Wahrnehmung griff der junge Student mit dem Zweck an, darzulegen,

»daß die Zeit, als eine Bestimmung des aktuellen Bewußtseins selber [...] einen ganz anderen und gesteigerten Anspruch auf objektive Fakticität erhebt als der Raum, und daß sie daher eine durchaus andere Behandlungsweise erfordert als dieser, daß also der schematische Parallelismus, den Kant in der Erörterung dieser beiden angewandt hat, unmöglich dem fundamentalen Unterschied, der zwischen ihnen besteht, gerecht wird« (HJN, 1-17-2, 6).

Der 18-jährige Jonas interpretierte in diesen ersten Versuchen wissenschaftlichen Arbeitens die Zeit als die »tatsächliche [...] Form, in der sich mein Ich einzig aktualisiert, die faktische Vollzugsform meiner gesamten Innerlichkeit« (HJN, 1-17-2, 19). Ein wenig von sich selbst überrascht, stellte er am Ende fest, es sei gewiss ein »Unterfangen, sich mit Kant auseinanderzusetzen, und zumal für einen Anfänger in der Philosophie«. Doch wolle er die Widerstände, die sich

hinsichtlich Kants Gedankengängen bei ihm auftun, »zu klarer Formulierung« erheben. Denn erst die Äußerung von Bedenken ermögliche eine fruchtbare Diskussion. Insofern sei seine kurze Abhandlung per se gerechtfertigt, »selbst wenn jene Auffassung eine irr tümliche sein sollte« (HJN, 1-17-2, 24).

Wieder zurück in Freiburg, diskutierte Jonas ausgiebig mit Ebbinghaus, einem der profiliertesten Kenner der kantischen Philosophie, der die Aktualität der Kritiken Kants betonte und gegen das vorherrschende Verständnis des Neukantianismus zurück zu Kant wollte. Ebbinghaus, der kurz nach Ende des Zweiten Weltkrieges Rektor der Universität Marburg werden sollte, stritt in freundschaftlicher Verbundenheit in seinem Kant-Seminar (vgl. HJN, 1-17-1) mit Jonas über die Möglichkeit analytischer Urteile geometrischer Begriffe. Da Jonas keineswegs die Ansicht seines Lehrers vertrat, dass solche Urteile möglich seien, machte er sich intensiv eigene Gedanken zum Thema. In einem rund 20 Seiten umfassenden Papier von November 1923, das seinen Ausgang in Kants theoretischer Philosophie nimmt, wirft er dem 1921 bei Husserl mit einer Arbeit über die Grundlagen der Hegelschen Philosophie habilitierten Ebbinghaus vor, die Unterschiede zwischen analytischen und synthetischen Urteilen zu verwischen. Die Mitschrift ist um Wissenschaftlichkeit bemüht, doch noch von sprachlichem Schmuckwerk begleitet. Zu beachten ist allerdings, dass Jonas zu diesem Zeitpunkt erst 20 Jahre alt war, doch bereits über ein beachtliches Reflexionsvermögen und ein stark ausgeprägtes Abstraktionsdenken verfügte. Darüber hinaus vertraute er nicht blind Autoritäten, sondern versuchte stets, sich ein eigenes Urteil zu bilden. Dass es sich bei Ebbinghaus um einen Kant-Experten mit exzellenten Kenntnissen der Mathematik handelte, schien Jonas nur umso mehr zu bestärken, kritisch nachzufassen. Dies schien ihm insbesondere vonnöten, weil Ebbinghaus seines Erachtens die vorgebrachten Argumente in der sich an die Debatte anschließenden Zusammenfassung abermals verzerrt dargestellt habe (vgl. HJN, 1-17-1). Nachdem er in einem an die Auseinandersetzung anschließenden Teil »von den Verhältnissen analytischer Urteile überhaupt« handelte, fügte er deshalb in einem dritten Teil eine »Kritik des Diktats von Herrn Dr. Ebbinghaus« an. Der Student Jonas schloss seine Ausführungen mit den Worten, er habe genug Gründe für die Unhaltbarkeit der Thesen von Ebbinghaus geliefert. Somit sei seine Aufgabe nun erledigt. Die Unstimmigkeiten der beiden Denker im Wintersemester 1923 hatte jedoch keine langfristigen Folgen, im Gegenteil: Zeit-