

67. Hans Jonas (1987), *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*

Hans Jonas (* 10. 5. 1903 in Mönchengladbach, † 5. 2. 1993 in New Rochelle bei New York): Bedeutender jüdischer Philosoph und Verantwortungstheoretiker der Neuzeit.

I. Kontexte

Einen Namen in der akademischen Welt machte sich Jonas zunächst mit seiner von dem evangelischen Theologen Rudolf Bultmann angeregten und bei Martin Heidegger geschriebenen Dissertation. Er setzte sich darin mit der spätantiken Gnosis auseinander, indem er nach deren Daseinsverständnis auf der methodischen Basis von Heideggers Existentialanalyse fragte. Dabei zeigt sich ein abgrundtiefes Fremdsein des Menschen in der Welt, eine Grundstimmung der Weltangst, die Jonas als Folge eines Bruches zwischen Mensch und Natur sieht, so dass die Welt nicht mehr als wohlgeordneter Kosmos bzw. als gute Schöpfung erfahrbar wird. Dieses gnostische Gefühl des Unbehautseins in der Welt entdeckte Jonas dann auch als eine in der Neuzeit wirksame geistige Strömung bis hin zum Nihilismus und zum Existentialismus; auch hier erkennt er die Erfahrung des dem Menschen gegenüber völlig indifferenten Universums als entscheidende Ursache.

In der Folge ging es ihm daher um eine Überwindung der Fremdheit zwischen Mensch und Natur auf dem Wege einer philosophischen Interpretation der modernen Biologie. Er wollte zeigen: Der Mensch ist Teil des organischen Lebens und in vielfacher Weise mit ihm verbunden. Dem gab Jonas dann eine ethische Wendung, indem er dem Menschen die Verantwortung für die Erhaltung des Lebens zuwies. Er erkannte dem Leben einen ihm innewohnenden Wert zu, der nicht nur jegliche Form der Weltverneinung und der Weltflucht ausschließt, sondern eine Haltung der Ehrfurcht fordert. In diesem Zusammenhang wurden für Jonas dann auch religiöse Kategorien bedeutsam. Er stellte sich »die Frage, ob wir ohne Wiederherstellung der Kategorie des Heiligen, die am gründlichsten durch die wissenschaftliche Aufklärung zerstört

wurde, eine Ethik haben können, die die extremen Kräfte zügeln kann, die wir heute besitzen« (Jonas 1979: 57).

So beschäftigte sich Jonas dann auch mit der Gottesfrage; am eingehendsten geschah das in seinem Festvortrag anlässlich der Verleihung des Dr.-Leopold-Lucas-Preises der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen im Jahr 1984.

II. Werk

Die Wahl des Themas seines Festvortrages¹ begründet Jonas damit, dass sowohl die Mutter des Stifters des ihm verliehenen Preises wie auch seine eigene Mutter in Auschwitz ermordet wurden. Jonas gibt zu erkennen, dass sein Thema ihn persönlich zutiefst bewegt; er »wählte es mit Furcht und Zittern«. Zugleich sieht er darin aber auch eine sowohl religiöse als auch intellektuelle Herausforderung, der er sich nicht entziehen will. »Ich glaubte es jenen Schatten schuldig zu sein, ihnen so etwas wie eine Antwort auf ihren längst verhallten Schrei zu einem stummen Gott nicht zu versagen.« (7)

Jonas ist sich über die philosophische Problematik seines Unterfangens sehr wohl im Klaren; denn es geht ihm um nichts anderes als um »ein Stück unverhüllt spekulativer Theologie« (ebd.). Diese ist jedoch durch Kant aus dem Kanon der von der theoretischen Vernunft zu behandelnden Fragen ausgeschieden worden, weil sie zu keiner gesicherten Erkenntnis zu führen vermag. Damit ist diese Frage jedoch keineswegs erledigt; im Gegenteil, Kant war ja der Überzeugung, dass sich die Gottesfrage einer unverkürzten Vernunft unabweisbar stellt. Dadurch sieht Jonas einen Weg eröffnet, auf dem es möglich ist, diese Frage trotz der Erkenntniskritik Kants zu bearbeiten. »Denn wer das Scheitern in Sachen des Wissens in Kauf nimmt, ja, von vornherein auf dies Ziel überhaupt verzichtet, der darf in Sachen von Sinn und Bedeutung sehr wohl über solche Dinge nachdenken.« (9) Auch wenn sich nichts sagen lässt bezüglich der Existenz Gottes, so bleibt es der Philosophie doch unbenommen, die hermeneutische Frage nach dem Sinn- und Bedeutungsgehalt der Rede von Gott zu behandeln und zu klären.

1 Die in Klammern gesetzten Seitenzahlen beziehen sich nachfolgend auf dieses Werk.

»Es lässt sich also am *Gottesbegriff* arbeiten, auch wenn es keinen *Gottesbeweis* gibt; und eine solche Arbeit ist philosophisch, wenn sie sich an die Strenge des Begriffs – und das heißt auch: an seinen Zusammenhang mit dem All der Begriffe – hält.« (Ebd.)

Diese Arbeit am *Gottesbegriff* kann nun aber nicht absehen von dem bis dato Unausdenkbaren, das den Namen Auschwitz trägt. Ja, es geht gerade darum, zu erkunden, wie diese »einmalige [...] und ungeheuerliche [...] Erfahrung« (10) zu einer Revision des *Gottesbegriffs* nötigt, seinen Sinn- und Bedeutungsgehalt verändert. Denn das, was in Auschwitz geschehen ist, geht in unvergleichlicher Weise über das hinaus, was Menschen im Laufe der Geschichte immer wieder an Grauen und Leid verursacht haben. In besonderem Maße gilt das für die Leiden, die das jüdische Volk erlitten hat, weshalb Jonas auch die traditionellen Erklärungen des den Juden zugefügten Leides – als Strafe für die Untreue gegenüber dem Bund mit Gott sowie als Zeugnis für den Gott Israels und seine Verheißung der Erlösung durch das Kommen des Messias – nicht mehr für tragfähig hält. In Auschwitz spielten die traditionellen theologischen Kategorien – etwa die Erwählung Israels durch Gott und der Bundesgedanke – überhaupt keine Rolle mehr. »Unter der Fiktion der Rasse« erfolgte vielmehr »die grässlichste Umkehrung der Erwählung in den Fluch, der jeder Sinnggebung spottete« (13).

Wer als Jude angesichts dieses Unfassbaren am *Gottesbegriff* festhalten will, kommt nach Jonas nicht darum, ihn zu überdenken und zu verändern, damit er nach Auschwitz nicht aufgegeben werden muss. – Dabei sieht Jonas eine Diskrepanz zwischen Juden und Christen; während Letztere das Heil vom Jenseits erwarten, weil sie dieser Welt vor allem wegen der Erbsünde misstrauten, ist Gott für Juden vor allem der Herr der Geschichte, der Gerechtigkeit und Erlösung im Diesseits verheißt. Deshalb muss im Angesicht des Unausdenkbaren von Auschwitz auf die alte Frage des Ijob eine neue Antwort gefunden werden. – Um seine Revision des tradierten *Gottesbegriffs* zu begründen, hat Jonas einen Mythos erdacht. Er beruft sich dabei auf Platon, für den dies ein erlaubtes »Mittel bildlicher, doch glaublicher Vermutung [...] für die Sphäre jenseits des Wißbaren« (15) war. Dieses Mittel erscheint Jonas »in der großen Pause der Metaphysik, in der wir uns befinden« (59), geeignet für einen »von Zeit zu Zeit« notwendigen spekulativen

Versuch, »denn die unerhörte Frage, zu der der Menschegeist sich hier versteigt, lässt ihm keine Ruhe« (Jonas 1988: 35).

Jonas ist sich im Klaren darüber, dass »Wissen dabei unvermeidlich in Glauben über[geht]«; aber es ist dies ein »Vernunftglaube und nicht Offenbarungsglaube [...], obwohl die Stimmen der großen Religionen mit ins anzuhörende Zeugnis gehören« (ebd.). – Nach dem von Jonas erdachten Mythos hat Gott »aus unerkennbarer Wahl« entschieden, »sich dem Zufall, dem Wagnis und der endlosen Mannigfaltigkeit des Werdens anheimzugeben« (15). Diese rückhaltlose Selbstentäußerung Gottes bedeutet auch den Verzicht auf eine Lenkung der Schöpfung. Jonas ist der Überzeugung: »Auf dieser bedingungslosen Immanenz besteht der moderne Geist.« (16) Das ist jedoch nicht im pantheistischen Sinne zu verstehen, wonach die Welt aufgrund ihrer Identität mit Gott jederzeit dessen Fülle darstellt, »und Gott kann weder gewinnen noch verlieren« (ebd.).

Dagegen geht der Mythos davon aus, dass Gott mit dem Akt der Schöpfung seiner Gottheit entsagt hat, »um sie zurückzuempfangen von der Odyssee der Zeit, beladen mit der Zufallsernte unvorhersehbarer zeitlicher Erfahrung, verklärt oder vielleicht auch entstellt durch sie« (17). Dabei bleibt Gott in einer langen Phase vor der Entstehung des Lebens vom Werdeprozess der Welt zunächst weitgehend unberührt, ehe dann mit dem Übergang zum Leben »eine enorme Steigerung des Interesses im ewigen Bereich und ein plötzlicher Sprung im Wachstum zum Wiedererwerb seiner Fülle« (18) anzunehmen ist.

Begründet liegt das in der Endlichkeit und Sterblichkeit alles Lebens, wodurch nicht nur die Intensität des Daseins der einzelnen Lebewesen gesteigert wird, sondern sich im Prozess immer wieder neuen Werdens und Vergehens eine große Vielfalt an unterschiedlichen Lebewesen entwickeln kann. All dies bedeutet jeweils »eine neue Modalität für Gott, sein verborgenes Wesen zu erproben und durch die Überraschungen des Weltabenteuers sich selbst zu entdecken« (20). Die Selbsterfahrung Gottes wird bereichert, aber er kann in dieser Phase der Evolution, »diesseits von Gut und Böse« (21), nichts verlieren. Denn »in der Unschuld des Lebens vor dem Erscheinen des Wissens [kann] die Sache Gottes nicht fehlgehen« (ebd.).

Das ändert sich grundlegend mit der Entstehung des Men-

schen, der aufgrund seines Wissens und seiner Freiheit den Zustand prinzipieller Unschuld überschreitet zugunsten der »Aufgabe der Verantwortung unter der Disjunktion von Gut und Böse« (22). Damit erst kann nun Gott durch den Prozess der Entwicklung seiner Schöpfung wirklich etwas verlieren, aber zugleich auch etwas hinzugewinnen für sich selbst. Sein Schicksal geht nun ganz »in die fragwürdige Verwahrung des Menschen über, um erfüllt, gerettet oder verdorben zu werden durch das, was er mit sich und der Welt tut« (23). Während Gott gänzlich auf ein Einwirken auf den *physischen* Weltprozess verzichtet (42), nimmt er am Menschen und der von ihm vorangetriebenen Geschichte intensiv Anteil, bis dahin, dass er versucht, diese Entwicklung zu beeinflussen. Jedenfalls begleitet Gott das Wirken des Menschen nun »mit angehaltenem Atem, hoffend und werbend, mit Freude und mit Trauer, mit Befriedigung und Enttäuschung – und, wie ich«, so Jonas, »glauben möchte, sich ihm fühlbar machend, ohne doch in die Dynamik des weltlichen Schauplatzes einzugreifen« (23 f.).

Jonas versteht seinen Mythos als eine kosmogonische Vermutung, die der Vernunft zwar erlaubt ist, weil dabei eine auch für sie unabweisbare Frage verhandelt wird, doch es vermag dadurch kein Wissen begründet zu werden. Dennoch bemüht sich Jonas um eine »Übersetzung vom Bildlichen ins Begriffliche« (24). Er möchte auf diesem Wege seinen angesichts von Auschwitz unternommenen spekulativen Versuch² mit der jüdischen Tradition in Verbindung bringen, um zu klären, wie er sich zu ihr verhält und welche Veränderungen ihres Gottesbegriffs er erfordert.

Jonas diskutiert im Wesentlichen vier Aspekte. – Der Mythos spricht von einem leidenden Gott. Jonas grenzt das von einem christlichen Verständnis ab, wonach das Leiden Gottes auf einen einmaligen Akt, das Christuserignis, begrenzt ist. Dagegen spricht der Mythos davon, dass Gott vom ersten Augenblick der Schöpfung an leidet. Das scheint zunächst der Vorstellung göttlicher Majestät zu widersprechen; doch Jonas verweist darauf, dass auch die hebräische Bibel ein Leiden Gottes am Menschen kennt (26).

2 Später sieht Jonas seinen selbsterdachten Mythos bestätigt durch die in Auschwitz vergaste holländische Jüdin Etty Hillesum, die in ihren postum veröffentlichten Tagebüchern ihrer angesichts des Unausdenkbaren gewonnenen Überzeugung Ausdruck verleiht, dass nicht Gott uns helfen kann, sondern wir ihm helfen müssen (Jonas 1988: 60 f.).

Der Mythos spricht sodann von einem werdenden Gott. Das widerspricht zweifellos der griechischen Tradition der philosophischen Theologie, die Gott als leidensunfähig, unveränderlich und ewig denkt. Dies steht jedoch in Spannung zum biblischen Gottesverständnis, das ja davon weiß, dass Gott an der Welt Anteil nimmt und von ihr »affiziert wird, und »affiziert« heißt alteriert, im Zustand verändert« (28). Insofern muss auch von einem Werden in Gott gesprochen werden.

Der Mythos spricht von einem sich sorgenden Gott. Das entspricht ja durchaus der jüdischen Tradition. Jonas weist jedoch darauf hin, dass im Mythos Gott nicht auch die Erfüllung des Zieles, dem seine Sorge gilt, zu garantieren vermag. »Er ist daher auch ein gefährdeter Gott, ein Gott mit eigenem Risiko.« (32) Dieser Aspekt ist der religiösen Tradition weniger vertraut.

Den kritischsten Punkt sieht Jonas allerdings darin, dass der Gott des Mythos kein allmächtiger Gott ist, was dem traditionellen Gottesbegriff eindeutig widerspricht. Jonas führt hier zunächst ein logisch-begriffliches Argument an. Demnach ist »Allmacht ein sich selbst widersprechender, selbst-aufhebender, ja sinnloser Begriff« (34). Denn als Verhältnisbegriff kann sie nur zur Geltung kommen in der Beziehung zu etwas, das selber Macht hat. Totale Macht hingegen wäre von außen durch nichts von ihr Verschiedenes begrenzt. So aber hätte sie gar »keinen Gegenstand, auf den sie wirken könnte. Als gegenstandslose Macht aber ist sie machtlose Macht, die sich selbst aufhebt.« (35)

Ein zweites Argument ist religiös-theologisch und besagt: Angesichts des Bösen in der Welt können Gott nicht zugleich die drei Attribute der Allmacht, der absoluten Güte und der Verstehbarkeit zugesprochen werden. Die Verbindung von zweien dieser Attribute schließt jeweils das dritte aus. Für Jonas ist nun die Güte ebenso unabdingbar mit dem Gottesverständnis der jüdischen Tradition verbunden wie seine Verstehbarkeit; die Thora oder seine Mitteilungen setzen das voraus. Folglich muss Gott das Prädikat der Allmacht abgesprochen werden.

Nach Auschwitz können wir mit größerer Entschiedenheit als je zuvor behaupten, dass eine allmächtige Gottheit entweder nicht allgütig oder (in ihrem Weltregiment, worin allein wir sie erfassen können) total unverständlich wäre. Wenn aber Gott auf gewisse Weise und in gewissem Grade verstehbar sein soll (und hieran müssen wir festhalten), dann muss sein

Gutsein vereinbar sein mit der Existenz des Übels, und das ist es nur, wenn er nicht *all*-mächtig ist. (39)

Jonas betont ausdrücklich, dass dies nicht als ein vorübergehender, widerrufbarer Machtverzicht Gottes zu verstehen ist. Denn dann hätte Gott angesichts des Grauens von Auschwitz seine Zurückhaltung aufgeben und eingreifen müssen. Dass dies nicht geschehen ist – »Die Wunder, die geschahen, kamen von Menschen allein« (41) –, lässt für Jonas nur den Schluss zu, dass Gott prinzipiell auf seine göttliche Macht verzichtet hat. Jonas proponiert daher »die Idee eines Gottes, der für eine Zeit – die Zeit des fortgehenden Weltprozesses – sich jeder Macht der Einmischung in den *physischen* Verlauf der Welt Dinge begeben hat; der dem Aufprall des weltlichen Geschehens auf sein eigenes Sein antwortet nicht ›mit starker Hand und ausgestrecktem Arm‹, wie wir Juden alljährlich im Gedenken an den Auszug aus Ägypten rezitieren, sondern mit dem eindringlich-stummen Werben seines unerfüllten Zieles« (42).

Damit werden einerseits zentrale jüdische Glaubenssätze hinfällig, etwa der von der Herrschaft Gottes über die Schöpfung oder auch der vom Kommen des verheißenen Messias. Andererseits bleibt es dabei, dass Gott sich dem Menschen vernehmbar macht und um ihn wirbt. Jonas grenzt sich dabei ausdrücklich von dualistischen Erklärungen zur Entstehung des Bösen ab. Dieses entspringt vielmehr allein der menschlichen Freiheit; und weil Gott angesichts des von ihm geschaffenen freien Menschen auf seine Macht verzichtet hat, kann er das Aufkommen und die Verbreitung des Bösen nicht verhindern, sondern nur ohnmächtig bittend dem Menschen seinen Willen als Schöpfer nahezubringen versuchen. Gegen jede dualistische Versuchung gewinnt hier der Gedanke einer *creatio ex nihilo* für Jonas zentrale Bedeutung.

Nur mit der Schöpfung aus dem Nichts haben wir die *Einheit* des göttlichen Prinzips zusammen mit seiner *Selbstbeschränkung*, die *Raum* gibt für die Existenz und Autonomie einer Welt. Die Schöpfung war der Akt der absoluten Souveränität, mit dem sie um des Daseins selbstbestimmender Endlichkeit willen einwilligte, nicht länger absolut zu sein – ein Akt also der göttlichen Selbstentäußerung. (44 f.)

Jonas sieht in seinem Mythos eine Radikalisierung der kabbalistischen Idee des Zimzum, wonach Gott die Welt geschaffen hat, indem er sich in sich selbst zusammengezogen hat, um einer ei-

genständigen Wirklichkeit außerhalb seiner Raum zu geben. Der von Jonas konzipierte Mythos geht darüber hinaus, insofern er davon ausgeht: Gott hat der Welt nicht nur Raum neben sich gegeben, sondern sich ihr gegenüber seiner göttlichen Macht völlig entäußert und sich ihr damit vorbehaltlos überantwortet. Das bestimmt dann auch bleibend das Verhältnis von Gott und Mensch: Nachdem Gott die Welt in einem Akt völliger Selbstentäußerung erschaffen und ihr darüber hinaus nichts mehr zu geben hat, ist er nun darauf angewiesen, dass der Mensch ihm zurückgibt.

Hier zeigen sich Jonas' Überlegungen zum Gottesbegriff engstens verbunden mit seiner philosophischen Verantwortungsethik. Denn der Mensch trägt nun die Verantwortung dafür, »daß es nicht geschehe, oder nicht zu oft geschehe, und nicht seinetwegen, daß es Gott um das Werdenlassen der Welt gereuen muß« (47). Dem Menschen obliegt es, dafür Sorge zu tragen, dass es immer ausreichend Gerechte gibt, die es »kraft der Überwertigkeit des Guten über das Böse« vermögen, »zahllose Schuld aufzuwiegen, die Rechnung einer Generation gleichzustellen und den Frieden des unsichtbaren Reiches zu retten« (48).

Jonas wendet damit die traditionelle Theodizee-Problematik in die Frage der Anthropodizee, der Rechtfertigung des frei erschaffenen Menschen (Wiese 1999: 424 f.). Damit wehrt er zugleich der Versuchung einer dualistischen Weltverneinung wie der Gefahr einer ethischen Indifferenz, die er nach der Verabschiedung der Metaphysik in der nihilistischen Überzeugung einer letzten Wertlosigkeit der Welt und des Lebens gründen sieht. Im Sinne seiner Verantwortungsethik hält Jonas auch an der Idee der Unsterblichkeit fest, nicht als Weiterleben der individuellen Person, sondern ihrer Taten, insofern diese das Geschick des ohnmächtigen Gottes beeinflussen und dadurch einen »Ewigkeitswert« erhalten (Jonas 1988: 58; 62).

III. Rezeption und Kritik

Im Zentrum der Diskussion des Versuches von Jonas steht das Allmachtsverständnis. Dabei sollte immer beachtet werden, dass Jonas seinen Vorschlag, auf das Attribut der Allmacht zu verzichten, als einen »sehr persönlichen Notbehelf« betrachtet hat, um angesichts

des Schreckens von Auschwitz überhaupt am Gottesbegriff festhalten zu können, und dass damit nicht der »Anspruch einer objektiv gültigen Theologie« verbunden ist (Lutz-Bachmann u. a. 1994: 178). Dennoch bedarf es natürlich der Diskussion, wie sich dieser Vorschlag zum Allmachtsverständnis in Philosophie, Theologie und Religion verhält.

Von jüdischer Seite ist in Abrede gestellt worden, dass Auschwitz der langen Leidensgeschichte des Judentums etwas Neues, Einzigartiges hinzugefügt hat. Deshalb wird die von Jonas angezielte Revision des Gottesbegriffs nicht für zwingend gehalten, die traditionellen Antworten auf frühere Katastrophen erscheinen durchaus hinreichend. Was speziell den von Jonas angenommenen totalen Machtverzicht Gottes betrifft, so wird damit zwangsläufig auch die Erwartung eines göttlichen Gerichtes hinfällig, »und genau dies ist ein Dogma des Judentums, das kaum aufgegeben werden kann« (Goldberg 1991: 53).

Der Philosoph Michael Theunissen fragt an, ob Allmacht tatsächlich als ein logisch widersprüchlicher Begriff verstanden werden muss. Theunissen zielt auf eine Neufassung dieses Begriffs; er wäre dann »als die Macht dessen aufzufassen, der seine Souveränität durch die *rückhaltlose Anerkennung des Anderen* erweist« (Lutz Bachmann u. a. 1994: 187). Das schließt auch das radikal Böse mit ein, das von Gott her erst überwunden werden kann, nachdem es sich manifestiert hat.

Aus der Perspektive einer christlichen Theologie wird darauf verwiesen, dass die Allmacht Gottes nur als die Allmacht seiner Liebe verstanden werden kann. Als solche bleibt sie jedoch mit Schwäche und Ohnmacht verbunden, die sich für den christlichen Glauben unübersehbar am Kreuz Jesu zeigten. Von dorthin wird dann aber auch erkennbar, dass diese Ohnmacht der Liebe Gottes »die Allmacht der Liebe nicht destruiert, sondern allererst konstituiert« (Jüngel 1990: 160), indem sie alle destruktiven und bösen Mächte besiegt und überwindet. So bleibt auch angesichts der Gräueltaten von Auschwitz ein Hoffnungspotential erhalten, wohingegen die Verabschiedung der Allmachtsprädikation »eine Leere an Verheißung für die Leidenden der Vergangenheit und die Toten der Schoah« hinterlässt (Henrix 1995: 140).

IV. Zusammenfassung

Jonas schlägt eine Revision des Gottes-Begriffs vor, durch die Gott seine Allmacht abgesprochen und die Verantwortung für die Schöpfung in die Hände des Menschen gelegt wird.

Markus Knapp

Quellen

Das Prinzip der Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt/M. 1979; *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt/M. 1987; »Unsterblichkeit und heutige Existenz«, in: *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen*, Göttingen 1987a, 44-62; *Materie, Geist und Schöpfung*, Frankfurt/M. 1988.

Literatur

A. Goldberg, »Ist Gott allmächtig? Was die Rabbinen Hans Jonas antworten könnten«, in: *Judaica* 47 (1991), 51-58; H. Henrix, »Machtentsagung Gottes? Ein Gespräch mit Hans Jonas im Kontext der Theodizeefrage«, in: J. B. Metz (Hg.), *Landschaft aus Schreien. Zur Dramatik der Theodizeefrage*, Mainz 1995, 118-143; O. Hofius, *Reflexionen in finsterner Zeit. Zwei Vorträge von F. Stern und H. Jonas*, Tübingen 1984, 61-86; E. Jüngel, »Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung. Ein Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den »Gottesbegriff nach Auschwitz«, in: ders., *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, München 1990, 151-162; M. Lutz-Bachmann u. a. im Gespräch mit Hans Jonas, »Ist Theodizee nach Auschwitz noch sinnvoll denkbar?«, in: D. Böhler (Hg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München 1994, 173-191; T. Schieder, *Weltabenteuer Gottes. Die Gottesfrage bei Hans Jonas*, Paderborn 1998; F. Wetz, *Hans Jonas zur Einführung*, Hamburg 1994; C. Wiese, »Revolte wider die Weltflucht. Nachwort«, in: Hans Jonas, *Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes*, Frankfurt/M. 1999, 401-429; ders., *Hans Jonas. »Zusammen Philosoph und Jude«*, Frankfurt/M. 2003, 115-153.