

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 37 (1981)
Heft: 3

Artikel: Das Problem der Verantwortung bei Hans Jonas und Hans Küng
Autor: Buri, Fritz
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878410>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 23.12.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Das Problem der Verantwortung bei Hans Jonas und Hans Küng

Obschon *Hans Jonas* in seinem «Prinzip Verantwortung» keinen Bezug darauf nimmt, dass und wie es für die Theologie gemäss I Petr 3,15 von jeher das Prinzip gegeben hat, ihren Glauben auch zu verantworten, könnte es zu einer kritischen Würdigung dieses Werkes des jüngst verstorbenen Philosophen doch nützlich sein, es mit solcher theologischer Apologetik zu konfrontieren, zumal wir heute dafür in der Art und Weise, wie *Hans Küng* in mehreren umfangreichen Darstellungen den christlichen Glauben vor dem Forum der Wissenschaft und Philosophie zu verantworten versucht, ein grosses und – im Blick darauf, wie er wegen der darin geäusserten Ansichten auch von seiner Kirche zur Verantwortung gezogen wird – Aufsehen erregendes Beispiel haben. In einem Vergleich der von diesen zwei Denkern vertretenen Positionen dürften sowohl die grundverschiedenen Anliegen beider als auch deren beidseitige Problematik deutlich werden. Während Jonas die Verantwortung, die nach seiner Ansicht die Menschheit allein vor dem drohenden Untergang zu bewahren vermag, aus dem Sein ableiten will, begründet Küng seinerseits den Rettung bringenden Glauben im Vertrauen auf Gottes Heilsgeschichte. Bei beiden erweist sich jedoch ihre Begründung der Verantwortung als problematisch, beim ersteren im ontologischen Sinne, beim letzteren wegen ihrer heilsgeschichtlichen Voraussetzung.

Eine gewisse Gemeinsamkeit im positiven Sinne besitzen freilich beide, insofern als es Küng wie Jonas um den Menschen, seine Rettung und Bewahrung in einer durch ihn heillos gewordenen Welt geht. Beide sehen die Ursachen und die Erscheinungen des Verderbens wie auch die Möglichkeit ihrer Überwindung sowohl im Innern des Menschen als auch in dem, was ihm irgendwie gegenübersteht, also im Glauben und Denken des Menschen und seinem ganzen Verhalten, wie auch in der Welt, in der er dies vollzieht und mit der er darin in irgendeiner Wechselbeziehung steht. Immerhin besteht ein Unterschied darin, dass Küng mehr am inneren Wesen des Menschen interessiert ist und hier die zu überwindende Verkehrtheit sieht, während Jonas mehr auf die Gefährdung der Umwelt durch den Menschen blickt und in diesem Zusammenhang an die Verantwortung des Menschen appelliert. Mögen dabei beide für das intendierte Heil bzw. die Vermeidung des Unheils auch auf aussermenschliche, nicht in der Verfügung des Men-

schen stehende Faktoren, auf Gott bzw. das Sein reflektieren, so bezeugen sie doch damit, dass sie sich in Gedanken mit diesen Fragen befassen und sich mit ihren Ausführungen seelsorgerlich und mahnend argumentierend an ihre Mitmenschen wenden, dass es ihnen als Menschen um den Menschen geht. Aus diesem Grunde wird es – auch von ihnen aus gesehen – am Platze sein, zu fragen, was sich aus ihren Heilslehren in bezug auf die Rolle ergibt, die darin dem Menschen zukommt. Abgesehen von vielen anderen möglichen Aspekten und damit verbundenen Fraglichkeiten erweisen sich beide Darlegungen – bei aller Verschiedenheit – gerade in bezug auf diesen Punkt als gleichermaßen problematisch.

Hans Küng geht aus von der Orientierungslosigkeit, inneren Unsicherheit, Angst und Verzweiflung der durch Vernunftstolz, aber auch durch die Schuld des kirchlichen Dogmatismus glaubenslos gewordenen Menschen und versucht, ihnen einen Weg zum christlichen Glauben zu zeigen. Er tut dies so, dass er auf ein sogenanntes «Urvertrauen» verweist, ohne das der Mensch weder leben noch denken kann, sondern das er unbewusst in jedem Akt seines Daseins voraussetzt, bejaht und realisiert. Mit jedem Atemzug und erst recht jedem Akt unseres Bewusstseins sagen wir Ja zur Wirklichkeit – allerdings zu einer geheimnisvollen, Leben und Tod, Sinn und Sinnlosigkeit einschließenden Wirklichkeit, die aber ist, und nicht nicht ist. Diese rätselhafte Wirklichkeit selber ist für uns unbegründbar, in allen Begründungsversuchen immer schon vorausgesetzt, ihnen vorausgehend.

Auf die Frage, warum etwas ist, und nicht nichts, gibt es keine Antwort – es sei denn, Gott existierte als der Grund aller Wirklichkeit. Einen Gottesbeweis gibt es nicht, denn ein bewiesener Gott wäre gerade kein Gott, der diesen Namen verdiente. Aber wir könnten, so argumentiert nun Küng, doch annehmen, dass es Gott als diesen Grund aller Wirklichkeit gäbe. Sowenig er bewiesen werden kann, lässt sich beweisen, dass es ihn nicht gibt. Aber mit dieser Hypothese würde unser Dasein einen letzten Grund gewinnen, wäre es nicht mehr haltlos dem Nichts ausgesetzt, und ein solcher zunächst hypothetischer Gottesglaube liesse sich, indem man sein Vertrauen in diesen letzten Grund setzt, im Leben bewahren. Beweis dafür ist für Küng die Götterwelt der Religionen, in denen Menschen Antworten auf die letzten Lebensfragen erfahren.

Aus der verwirrenden Fülle und auch Fragwürdigkeit dieser Antworten der verschiedenen Religionen und der parallel dazu gehenden

Antworten des profanen Nachdenkens philosophischer Weltanschauungen und ihrer Sinngebungen des menschlichen Daseins ragt nun – immer nach Küng – der biblische Gott heraus, der sich im Verlauf seiner Offenbarungen in der Geschichte seines Volkes endgültig in seiner Offenbarung in Jesus kundgetan hat, wie dies wiederum in verschiedenen Formen von der christlichen Kirche bezeugt wird.

In diesen drei Stufen des Vertrauens zur Wirklichkeit, zu Gott und zum Gott der Bibel entwickelt Küng den Glauben, der das Christentum vor der Welt, und den er auch vor seiner Kirche zu verantworten hat. Wer den biblisch-christlichen Weltlenker bejaht, wie dies als Konsequenz der Bejahung der Wirklichkeit erscheint, der erfährt unter dessen Lenkung Sinnerfüllung seines Daseins und nicht nur seines Daseins, sondern des Daseins der Welt und deren Geschichte, die sich im Reiche Gottes vollenden wird.

Die gedankliche, philosophische Rechtfertigung für dieses gleichsam seelsorgerlich empfohlene vertrauende «Sich-Einlassen», in dem sich dessen hypothetische Annahmen in ihrer Bewährung bewahrheiten, stellt für Küng die im 4. Laterankonzil (1215) von der katholischen Kirche formulierte Lehre von der *Analogia entis*, der Seinsanalogie, dar. Diese lautet dahin, dass zwischen Gott und seiner Schöpfung und den diesbezüglichen Aussagen nicht Gleichheit, aber auch nicht völlige Ungleichheit, sondern Ähnlichkeit, umfassen von grösserer Unähnlichkeit, bestehe, indem Gott immer noch grösser sei als alles, was von ihm ausgesagt werden kann. Küng zitiert auch in seinen 24 Thesen diese Formel, und sie stellt denn auch die Leiter dar, auf der er vom Ja zum Geheimnis der Wirklichkeit zu dessen Enthüllung in der Offenbarung Gottes in seinem Sohn aufsteigt.

Während Küng in dieser Weise seinen Glauben als Vertrauen in Gott als den letzten Grund der Wirklichkeit glaubt verantworten zu können, gründet *Hans Jonas* sein Prinzip Verantwortung, ohne auf Gott und Glauben zu reflektieren, und unter Verwerfung der Endvollendung im Reiche Gottes als einer irreführenden Utopie auf das Sein selber, nicht theologisch, sondern ontologisch, d. h. in einer Lehre vom Sein. Deren Wesen besteht darin, dass er das Wesen des Seins in dessen Zielgerichtetheit und damit Zweckhaftigkeit sieht. Sein will sein, das ist sein Sinn. Das ist für ihn die allein sinnvolle Antwort auf die Frage, warum überhaupt etwas ist und nicht nichts. Er fügt hier keine im vertrauenden Sich-darauf-Einlassen sich bewahrheitende Hypothese eines Grundes ein, sondern begnügt sich mit der Tautologie Sein

ist Sein bzw. will sein. Dasein ist Sinn, das ist sein Ziel und sein Zweck, und was diesem Zweck dient, hat Wert und ist gut. Weil Sein des Seins gut ist, gehört zum Sein auch das Sollen, ist im Sein ein Sollen enthalten, das sich an die Macht richtet, die ihrerseits zum Wesen des Seins als dessen Zweckverwirklichung gehört.

Während Jonas soweit rein ontologisch, d. h. in einem Denken aus dem Begriff des Seins, verfährt, zieht er hier nun auch die Biosphäre, den Bereich des Lebens, in Betracht, und darin insbesondere den Menschen, von dem er sagt, dass die Natur, dadurch dass sie ihn habe entstehen lassen, ein Risiko eingegangen sei im Blick auf die Macht und das Wissen, das dieses Lebewesen zu erlangen vermag. Während Jonas hinsichtlich des aussermenschlichen Daseins eine Art Gleichgewicht der Kräfte, eine in allem Gegeneinander vorhandene Balance der Macht annehmen möchte, sieht er nun aber im Menschen den möglichen Zerstörer dieser Harmonie. In noch ganz anderer Weise, als es im Chorlied des Sophokles gemeint ist, gilt vom Menschen, der über die Mittel der heutigen Technik verfügt: «Ungeheuer ist viel, und nichts ungeheurer als der Mensch.» Er ist «der entfesselte Prometheus», der mit der Natur sich selber den Untergang bereiten kann. Darum appelliert Jonas an den Menschen, indem er ihm eine Apokalypse des Zeitalters der Technik vor Augen stellt, um ihn aus Furcht vor diesem Gericht zu einer vernünftigen Kontrolle zu veranlassen, damit der Nachwelt noch ein menschenwürdiges Dasein ermöglicht werde.

Die Zukunft hängt also davon ab, ob und wie der Mensch die ihm zur Verfügung stehende Macht verwendet. Im Masse der kausalen Kraftwirkung wächst seine Verantwortung, und in differenzierenden Erörterungen von Wirkungsbereich und Verantwortung versucht Jonas die Grundlagen einer Ethik des Zeitalters der Herrschaft der Technik zu entwickeln. Dafür ist nun charakteristisch, dass er nicht nur die zerstörerische Macht, sondern auch die Möglichkeit ihrer Überwindung im Wesen des Seins als Sein-Wollen begründet sein lässt. «Urbild», «Archetyp» der Verantwortung ist für ihn die Verantwortung gegenüber «dem hilflosen Säugling», der – wie alles Sein, aber in besonderer, auch die Gemütskräfte in Anspruch nehmender Weise – die Wesensart des Seins als sein-wollendes Sein verkörpert und vom Mächtigen in «Obhut» genommen werden will. Nicht bloss in der Sprache, wie bei Heidegger, zu dessen Schülern und zugleich entschiedensten Gegnern Jonas gehört, ist der Mensch zum «Hüter des Seins» bestimmt, sondern in seinem ganzen, vor allem auch praktischen Verhalten. In-Obhut-

genommen-sein-Wollen gehört ebenso zum Wesen des Seins wie sein Seinwollen. Wo Sein hilflos ist, da ruft es nach Obhut, nach Sicheinsetzen der Macht kausaler Wirkung nicht zu ihrer Vergrösserung auf Kosten des Hilflosen, sondern zur Selbstbeschränkung im Blick auf das In-Obhut-genommen-sein-Wollen des Hilflosen. Das Sein in der Gestalt des der Obhut bedürftigen Hilflosen stellt demnach für Jonas den Ort der Heilsmöglichkeit dar, den Ort, an dem das Sein sein Seinwollen als das Gute verwirklicht.

Das hilflose Kind, das um seines Seins willen vom Sein in anderen Gestalten behütet wird, erinnert uns – gerade um seines Heilsereignischarakters willen – unmittelbar an den hilflos am Kreuz hängenden Christus, der von seinem himmlischen Vater in sein Reich aufgenommen wird, und man könnte versucht sein, das Verhältnis, in dem beide Bilder zueinander stehen, im Sinne der *Analogia entis* als Ähnlichkeit in grösserer Unähnlichkeit zu verstehen. Die «grössere Unähnlichkeit» besteht nicht nur darin, dass es sich im einen Fall um ein Kind schlechthin handelt, das jedes Kind sein kann, und im anderen um den einzig geborenen Sohn Gottes, der aber als Menschgewordener auch jedem Kind ähnlich ist, sondern vor allem darin, dass in dem Jonasschen Archetyp der Verantwortung das Sein selber, wenn auch in besonderen Gestalten – Jonas spricht von Erzeuger und von den Eltern und denkt an irgendwelche Menschen, die sich von dieser Hilflosigkeit angesprochen fühlen –, das Hilflose in Obhut nimmt, während in dem von Küng vertretenen Heilsereignis im Kreuz Christi Gott in das Sein und Geschehen eingreift und den Kreuzestod seines Sohnes zum entscheidenden Wendepunkt in seiner Lenkung der Geschichte auf ihre Vollendung im Reiche Gottes hin macht.

Aber nicht nur in diesem Sinne besteht hier eine «Ähnlichkeit in grösserer Unähnlichkeit» zwischen dem Heilsgeschehen bei Jonas und demjenigen des christlichen Theologen Küng, sondern zwischen beiden ist nun auch eine Übereinstimmung in der Nichtstimmigkeit ihrer Ontologie bzw. Soteriologie festzustellen. Bei beiden besteht die Unstimmigkeit ihrer philosophischen bzw. theologischen Heilslehre darin, dass sie sich genötigt sehen, einen Faktor berücksichtigen zu müssen, der darin eigentlich nicht Platz hat: den seiner Verantwortung innewerdenden Menschen. Angesichts des hilflosen Kindes muss Jonas besondere Gestalten des Seins, insbesondere die Eltern des hilflosen Wesens, sich dessen annehmen lassen. Es ist also nicht, wie es seiner Ontologie entspräche, das Sein schlechthin, das das Hilflose in Obhut

nimmt, sondern es sind einzelne Seiende, die dies tun, indem sie dem Sinn ihres Seins Folge geben. Aber das geschieht nicht in allen Fällen. Das Sein erweist sich nicht in jedem Fall als hilfreich, obschon es auch darin seinem Sein-Wollen entspricht. Der Mensch lässt sich in seinem Wesen von dem Begriff des Seins her offenbar nicht verstehen. Er ist vielmehr der Ort, in dem das Sein um seines Sinnes willen mit sich in Widerspruch gerät. Das Sein ist nicht verantwortlich, wie der Mensch als ein besonderes Seiendes es sein kann.

Aber das gleiche gilt auch vom Menschen im Küngschen christlichen Heilsschema. Sowenig wie bei Jonas hat Verantwortung als Selbstverständnis, als vom Menschen vollzogenes Sich-Verstehen auf das Evangelium von Gottes Lenkung alles Geschehens zum Heil hin bei Küng Platz. Nur Glaube im Sinne der Anerkennung dieser Botschaft bleibt ihm. Darin kann er sich als verantwortlich erweisen. Er kann sich «darauf einlassen», wie Küng sagt, oder sich ihm verschließen. Aber wenn Gott alles lenkt, dann liegt auch dies nicht in der Hand des Menschen, sondern liegt das eine oder das andere in Gottes Hand, denn es gibt von Gott Erwählte und Verworfene. Wie im Walten des Seins bei Jonas, so ist auch in Gottes Lenkung bei Küng menschliche Verantwortung letztlich ausgeschlossen bzw. nur sekundär als Verteidigung eines Dogmas gegen die Vernunft möglich.

Diese innere Widersprüchlichkeit ihrer Auffassungen von Glauben bzw. Verantwortung meinen beide auf ihre Weise zu beheben: Jonas mit seiner Ontologie und Küng auf Grund der *Analogia entis*, also beide mit einer Seinslehre und mit einer Ableitung der Verantwortung aus dem sich selber wollenden Sein bzw. aus dem Jasagen zur Wirklichkeit. Aber man könnte auch umgekehrt sagen, dass beider Schwierigkeiten von diesen Versuchen, Verantwortung in Sein bzw. in Gottes Heilsplan zu begründen, herrühren.

Damit sind wir in unserem Vergleich von Jonas' «Prinzip Verantwortung» mit der Apologetik Küngs und beider Problematik an einem Punkt angelangt, an dem einige erkenntnistheoretische Überlegungen über das Denken, von dem unsere zwei Gesprächspartner je auf ihre Weise Gebrauch machen, und dessen wir uns bei unserer kritischen Erörterung ihrer Positionen bedient haben, am Platze sind, und auf Grund deren es möglich sein wird, sachgemäss und illusionslos von Verantwortung und Glauben zu reden.

Was geht vor sich, wenn wir denken? Wenn wir denken, so denken wir etwas. Ich, das Subjekt, denke etwas, ein Objekt, etwas, das sich mir

in meiner äusseren oder inneren Erfahrung vorgestellt hat, und das ich mir jetzt vorstelle als etwas, das von mir, der es sich vorstellt, als das Vorgestellte verschieden ist. Um zu wissen, womit ich es da zu tun habe, stelle ich Vergleiche an und stelle dabei Gemeinsames und Unterschiede fest, um Bekanntes in bis anhin Unbekanntem wiederzufinden und so den Bereich des Bekannten zu erweitern. Zu diesem Zwecke versehen wir die mannigfaltigen und wechselnden Wahrnehmungs- und Vorstellungsgehalte mit Begriffen, die wir schon kennen oder aus jenen ableiten, die wir jedenfalls verwenden, um das, was wir meinen, möglichst eindeutig zu bezeichnen, d. h. zu definieren, was auf Grund blosser Sinneseindrücke nicht möglich ist. Im Vergleich zu diesen sind Begriffe freilich abstrakt und nicht mit der darin gemeinten Wirklichkeit zu verwechseln, sondern müssen an ihr immer wieder auf ihre Richtigkeit und Sachgemässheit hin erprobt werden. In seiner Verbesserungsbedürftigkeit, aber auch Verbesserungsfähigkeit bleiben die Resultate des damit gekennzeichneten wissenschaftlichen Erkennens stets relativ und unabschliessbar.

Aber während dessen Horizonte stets erweitert und innerhalb desselben Fehler korrigiert und eindeutige Resultate gewonnen werden können, ergeben sich nach zwei Seiten hin für unser Erkennen zwei absolute Grenzen – einerseits hinsichtlich des Selbst, das dieses Erkennen vollzieht, und andererseits hinsichtlich des Nichtselbst der Welt, auf die es sich richtet. Wohl können wir unser Selbst zu unserem Objekt machen, aber dieses zum Objekt gemachte Selbst ist etwas anderes als das Selbst, das diese Objektivierung seiner selbst vollzieht – im Bilde gesprochen: das Auge, das sieht, sieht sich selber nicht und ist noch stets etwas anderes als sein Spiegelbild. Und desgleichen ist auch alles Sein, das wir zum Gegenstand unseres Erkennens machen, nicht was es an sich, sondern wie es für uns ist – begrifflich gesprochen: Wir haben es nie mit dem Sein, sondern immer nur mit Seiendem zu tun. Für unser Begreifen ist das Sein und das Selbst wie ein Nichts, und noch Nichts ist ein Begriff, aber eben ein leerer Begriff.

Zwischen diesen beiden Grenzerfahrungen, die wir einerseits in bezug auf unser Selbst und andererseits in bezug auf das Sein machen, besteht nun allerdings ein fundamentaler Unterschied. In der Selbstbetrachtung haben wir es, auch wenn wir darin des Selbst nicht habhaft werden können, mit unserem Selbst zu tun, sind das Subjekt, das hier seiner Nichtobjektivierbarkeit innewird. In der Weltbetrachtung dagegen bekommen wir es in einer ebensolchen Grenzerfahrung mit einer

Wirklichkeit zu tun, die nicht wie die Selbstbetrachtung von uns vollzogen wird, sondern vielmehr die Voraussetzung unserer Selbstbetrachtung ist, ohne die diese gar nicht möglich wäre.

Zwischen den beiden nicht objektivierbaren Grössen des Selbst und des Seins besteht offenbar ein ganz spezifisches, nichtumkehrbares Verhältnis eines «Je-Schon» und «Gerade-Jetzt», von Ewigkeit und Augenblick. Wenn wir unserer selbst als des nichtobjektivierbaren Selbst innerwerden, das sich eben darin allen seinen Objektivierungen gegenüber als das wahre Selbst erweist, finden wir uns immer schon in jenem Bereich des Seins vor, der für unser Begreifen ein Nichts darstellt, aber sich gerade am Scheitern unseres Begreifenwollens nicht als Nichts, sondern wie in allem Seienden auch in unserem Seiendsein als Wirklichkeit erweist. Zwischen den einzelnen relativ voneinander unterscheidbaren Erscheinungen von Wirklichkeit können wir – immer auch nur relativ – Zusammenhänge von Ursachen und Wirkungen feststellen und darin – noch einmal relativ – Sinn- und Zweckvolles und Sinn- und Zweckwidriges, so dass wir es nicht nur mit einem Geheimnis des Seins, sondern auch mit einem Sinnrätsel des Seienden zu tun haben – aber darein verflochten auch mit uns als einem besonderen Seienden, das um dieses Geheimnis des Seins und seines Sinnrätsels in allem, was ist, wissen kann. Aber in diesem Um-uns-selber-Wissen sind wir nicht bloss Zuschauer und Betrachter, sondern erfahren uns als dessen Subjekte – verantwortlich für seinen Vollzug und die Konsequenzen, die wir daraus in unserem Verhalten ziehen.

Diese Situation ist nicht Sache unserer Wahl, sondern in ihr finden wir uns vor, bestimmt, darin in aller objektiv ausweisbaren und so auch stets zu klärenden Bedingtheit je unsere Wahl zu treffen, ob wir diese Bestimmung zu unbedingtem Verantwortlichsein übernehmen wollen und alle Folgen, die sich daraus ergeben – auch die Schuldigkeiten, die uns im ganzen und im einzelnen daran aufgehen –, in ebensolcher Unbedingtheit zu übernehmen bereit sind. Im Innerwerden dieses unseres Bestimmtseins zu unbedingtem Verantwortlichsein haben wir es nicht mehr bloss mit dem Geheimnis eines schweigenden Nichts und seinem Sinnrätsel zu tun, sondern in diesem Selbstverständnis ergeht an uns wie aus dem Nichts heraus die Stimme, die uns zur Verantwortung ruft als die besondere Offenbarung jenes Geheimnisses des Seins in unserem wahren Selbst.

Auf dem damit skizzierten Denkweg lassen wir uns weder – wie Küng – unbewusst auf ein «Geheimnis der Wirklichkeit» ein, um es

dann mit Vorstellungen auszufüllen, die unserem Sinnbedürfnis entsprechen, und deren Illusionität durch eine sich auf blosser Ähnlichkeiten berufende Seinsspekulation zu camouflieren, noch verwechseln wir Sein und Seiendes, wie Jonas es durch Nichtbeachten der «ontologischen Differenz» in seiner Ontologie tut. Beiden gegenüber vertreten wir ein Denken in logisch-begrifflicher Gegenständlichkeit, das jedoch an der Nichtobjektivierbarkeit des Seins und des Selbst seine Grenzen anerkennt und darob nicht nur des wirklichen Geheimnisses des Seins innewird, sondern auch dessen besonderer Offenbarung im Innewerden unseres Bestimmtseins zu unbedingter Verantwortung, die weder ein Gott im Opfer seines Sohnes noch das Sein in seinem Sein-Wollen uns abnimmt, sondern die als solche in unserem Selbstwerden *das* Heilsereignis in der Zeit darstellt.

Wir entsprechen damit der traditionellen Unterscheidung von allgemeiner, nicht zum Heil genügender Offenbarung und besonderer Heilsoffenbarung in Christus, insofern wir in der letzteren den mythologischen Ausdruck sehen für die zweifache Möglichkeit des Innewerdens der Bestimmung zu unbedingtem Verantwortlichsein und deren ebensowenig in unserer Verfügung stehenden Realisierung als einer Gnade des Seins, die im Grunde auch Jonas meint, aber sie fälschlich universalisiert, während Küng nicht aus der Gegenständlichkeit der Mythologie herauskommt, obschon er sie immerhin soweit existenzialisiert, dass er darob in verheissungsvoller Weise in Konflikt mit ihrer kirchlichen Institutionalisierung gerät. Aber über deren krampfhaften Festhalten gelangt er nicht zu der Universalität des Humanitätsgedankens Jonas', in dem wir – unter Verzicht auf dessen Ontologisierung, aber unter Berufung auf «die Hoffnung, die in euch ist» von I Petr 3,15 – eine normative Bestimmung erblicken für das aus dem dargelegten Verständnis von Verantwortung sich ergebende Wesen der wahren Kirche als der Gemeinschaft der sich füreinander unbedingt verantwortlich Wissenden.

Fritz Buri, Basel