

Willi Oelmüller

Hans Jonas

Mythos – Gnosis – Prinzip Verantwortung

Hans Jonas, der Träger des Friedenspreises des deutschen Buchhandels 1987, versteht sich als „eine jüdische Stimme“ in „finsterner Zeit“¹. Ähnlich wie in den 60er und 70er Jahren andere jüdische Stimmen, zum Beispiel die von Ernst Bloch, Herbert Marcuse, Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, so findet gegenwärtig die von Jonas in den Wissenschaften und in der Öffentlichkeit große Beachtung, Zustimmung und Kritik. Hießen damals die Leitbegriffe Utopie, Emanzipation und Prinzip Hoffnung, so lauten sie jetzt Mythos, Gnosis und Prinzip Verantwortung. Wer ist Hans Jonas und was ist seine Botschaft?

Hans Jonas wurde 1903 in Mönchengladbach geboren. Nach dem Studium der Philosophie, Theologie und Kunstgeschichte promovierte er 1928 als Schüler von Martin Heidegger und Rudolf Bultmann. Ohne den Einfluß Heideggers und vor allem den seines Lehrers und späteren Freundes Bultmann sind seine Entwicklung und seine Arbeiten nicht zu verstehen. 1933 emigrierte Jonas vor dem Nationalsozialismus nach England, 1935 siedelte er nach Palästina über. Dort diente er in der britischen und israelischen Armee und lehrte an der Hebräischen Universität in Jerusalem. 1949 folgte er einem Ruf nach Montreal, 1950 nach Ottawa. Von 1955 bis 1976 lehrte er als Ordinarius für Philosophie an der New School for Social Research in New York. Nach seiner Emeritierung hat er Gastprofessuren an verschiedenen amerikanischen und deutschen Universitäten inne und erläutert und verteidigt dort sowie in vielen wissenschaftlichen Kolloquien seine Thesen.

Festschriften und Ehrungen zeigen die große Anerkennung, die dieser jüdische Philosoph genießt. Oft betrachtet man die vor allem frühen religionsphilosophischen Arbeiten von Jonas und seine späteren naturphilosophischen und ethischen getrennt voneinander. Die folgenden Überlegungen wollen auf den Zusammenhang der drei zentralen Probleme von Jonas hinweisen: die Suche nach einem glaubwürdigen Gottesbegriff – vor allem nach der Erfahrung von Auschwitz –, die Deutung der *Conditio humana* aus der Perspektive der Gnosis und der Existenzanalyse, die Begründung einer neuen „Ethik für die technologische Zivilisation“ unter dem Titel „Das Prinzip Verantwortung“.

Grundlegend für das Verständnis der Arbeiten von Jonas ist seine Suche nach einem glaubwürdigen Gottesbegriff. Bei der Verleihung des Leopold-Lucas-Preises der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen faßt er

im Jahr 1984 „mit Furcht und Zittern“ seine Überlegungen zu diesem Thema unter dem Titel „Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme“ zusammen.

Suche nach einem glaubwürdigen Gottesbegriff

Schon für die Philosophie ist nach Jonas im Gegensatz zum logischen Positivismus und zur analytischen Philosophie die Arbeit am Gottesbegriff von konstitutiver Bedeutung – „auch wenn es keinen Gottesbeweis gibt“. Erst recht als Jude, dessen Mutter in Auschwitz getötet wurde, glaubt er „es jenen Schatten schuldig zu sein, ihnen so etwas wie eine Antwort auf ihren längst verhallten Schrei zu einem stummen Gott nicht zu versagen“. Seine Frage angesichts der ungeheuerlichen Erfahrung von Auschwitz lautet: „Was im besonderen hat es dem hinzugefügt, was uns Juden aus tausendjähriger Leidensgeschichte bekannt ist und einen so wesentlichen Teil unserer kollektiven Erinnerung ausmacht?“²

Drei jüdische Erklärungen des Leidens sind für Jonas durch die Erfahrung von Auschwitz unglaublich geworden: Leiden kann für ihn nicht mehr erklärt werden wie bei biblischen Propheten als göttliche Heimsuchung des untreuen jüdischen Bundesvolks. Das Opfer der Unschuldigen und Gerechten kann auch nicht mehr wie seit der Makkabäerzeit als Zeugnis der Verheißung der Erlösung durch den kommenden Messias verstanden werden. Auschwitz ist für Jonas die Perversion des alten Bundes der Erwählung: nur weil man zur „Rasse“ der Juden gehörte, ob gläubig oder ungläubig, wurde man vernichtet. Gott kann damit schließlich für Jonas weder als Herr der jüdischen Geschichte und als Herr der Geschichte der Natur und der Menschen überhaupt, noch kann das Diesseits als Ort der göttlichen Schöpfung, Gerechtigkeit und Erlösung gedacht werden. Die Antwort, die Jonas auf das Gottesproblem nach Auschwitz allein noch für möglich hält, formuliert er in „einem selbsterdachten Mythos – jenem Mittel bildlicher, doch glaublicher Vermutung, das Plato für die Sphäre jenseits des Wißbaren erlaubte“.

„Im Anfang, aus unerkennbarer Wahl, entschied der göttliche Grund des Seins, sich dem Zufall, dem Wagnis und der endlosen Mannigfaltigkeit des Werdens anheimzugeben. Und zwar gänzlich: Da sie einging in das Abenteuer von Raum und Zeit, hielt die Gottheit nichts von sich zurück; kein unergriffener und immuner Teil von ihr blieb, um die umwegige Ausformung ihres Schicksals in der Schöpfung von jenseits her zu lenken, zu berichtigen und letztlich zu garantieren. Auf dieser bedingungslosen Immanenz besteht der moderne Geist. Es ist sein Mut oder seine Verzweiflung, in jedem Fall seine bittere Ehrlichkeit, unser In-der-Welt-Sein ernst zu nehmen: die Welt als sich selbst überlassen zu sehen, ihre Gesetze als keine Einmischung duldend und die Strenge unserer Zugehörigkeit als durch keine außerweltliche Vorsehung gemildert. Dasselbe fordert unser Mythos von Gottes In-der-Welt-Sein. Nicht aber im Sinne pantheistischer Immanenz: wenn Gott und Welt einfach identisch sind, dann stellt die Welt in jedem Augenblick und jedem Zustand seine Fülle dar, und Gott kann weder verlieren noch auch gewinnen. Vielmehr, damit Welt sei, und für sich selbst sei, entsagte Gott seinem eigenen Sein; er entkleidete sich seiner Gottheit, um sie zurückzuempfangen von der Odyssee der Zeit,

beladen mit der Zufallsernte unvorhersehbarer zeitlicher Erfahrung, verklärt oder vielleicht auch entsteht durch sie. In solcher Selbstpreisgabe göttlicher Integrität um des vorbehaltlosen Werdens willen kann kein anderes Vorwissen zugestanden werden als das der *Möglichkeiten*, die kosmisches Sein durch seine eigenen Bedingungen gewährt: Eben diesen Bedingungen lieferte Gott seine Sache aus, da er sich entäußerte zugunsten der Welt.“³

Solange die physikalische und biologische Evolution ohne den Menschen verlief, konnte „die Sache Gottes nicht fehlgehen“⁴. Mit der Heraufkunft des Menschen und damit mit der Heraufkunft von Wissen und Freiheit verzichtet Gott jedoch endgültig auf seine göttliche Allmacht. Die Verantwortung für das Gelingen des göttlichen Wagnisses bei der Entäußerung seiner Gottheit in der Schöpfung der Welt, des Lebens und des Menschen mit seiner Freiheit und Geschichte liegt nun allein in den Händen des Menschen, bei dem, was er mit sich und der Welt macht. Nach Auschwitz wäre ein allmächtiger Gott entweder nicht allgütig oder total unverständlich. Gott schwieg in Auschwitz, weil er nach der gänzlichen Selbstpreisgabe seiner göttlichen Integrität nicht, wie man noch beim Auszug aus Ägypten glaubte, mit starker Hand rettend in den Weltlauf eingreifen kann.

Jonas beruft sich bei seinem Mythos von Gottes In-der-Welt-Sein ausdrücklich auf Vorstellungen der jüdischen Kabbala und auf die alte Kirche, in der unter dem Namen des Patropassianismus etwas ähnliches gesagt sei: Nicht nur der Sohn, sondern auch der Vater selbst ist das Subjekt der Passion. Die Entäußerung Gottes deutet Jonas nicht wie die Christen trinitarisch, nicht als Entäußerung des Sohnes in Jesus Christus in einem bestimmten Raum-Zeit-Kontinuum. Ohne die Vorstellung des nicht allmächtigen, leidenden und werdenden Gottes, der sich um seine Geschöpfe, vor allem um die Menschen, sorgt, ist für Jonas der manichäische Dualismus bei der Erklärung des Leidens unvermeidlich.

Mit dieser Gottesvorstellung dagegen sei auch nach Auschwitz die jüdische Hoffnung vereinbar, der Fortbestand der Welt hänge von den unbekannten sechsunddreißig Gerechten ab. Unsterblichkeit des Menschen besteht für Jonas nicht darin, daß im Sinn Platons die leibfreie Seele des Menschen vor bzw. nach der irdischen Existenz im Reich der Ideen lebt. Unsterblichkeit besteht für ihn auch nicht im Fortleben in der Erinnerung der Menschen – Hitler und Stalin lebten in der Erinnerung mehr als die zahllosen vernichteten Unschuldigen und Gerechten. Unsterblichkeit besteht für ihn darin, daß nach dem Tod des Menschen die von ihm in Freiheit und Verantwortung vollbrachten Handlungen im „Buch des Lebens“ verzeichnet sind – und beitragen zum Gelingen des Wagnisses, das die Gottheit bei der Schöpfung einging. Für Juden und Christen gehört seit dem Buch Hiob die Auseinandersetzung mit der Frage, wie Gott angesichts der Erfahrungen des Leidens als glaubwürdiger Gott zu denken sei, zu den Grundfragen ihres Selbstverständnisses. Während Juden in dem Schicksal des unschuldig leidenden, fragenden und Gott anklagenden Hiob ihr individuelles und kollektives Schicksal dargestellt sehen, galt Hiob in der christlichen Tradition vor allem als der gehorsame Dulder.

Natürlich sind auch für Jonas alle Antworten auf die Frage nach dem Gottesbegriff angesichts der Erfahrungen des Leidens nur „ein Stammeln vor dem ewigen Geheimnis“⁵. Schon Bultmann hat Jonas gefragt, ob sein Mythos von Gottes In-der-Welt-Sein Trauernden und Hinterbliebenen im Ernst Trost geben könne durch die Versicherung, die Getöteten und Erschlagenen leisteten mit ihrem Leiden einen Beitrag für das Schicksal der Gottheit, die im Wechsel von Leben und Tod ihre Wirklichkeit gewinnt. Was Rahner angesichts der Theoreme vom leidenden Gott sagte, ist auch bei Jonas' Mythos vom nicht allmächtigen, leidenden und werdenden Gott bedenkenenswert: Ein Gott, von dem die Welt und die Menschen allein Erlösung erwarten können, kann nicht in derselben Weise wie wir Menschen in der Leidensgeschichte der Natur und der menschlichen Geschichte verstrickt sein: „Um – einmal primitiv gesagt – aus meinem Dreck und Schlamassel und meiner Verzweiflung herauszukommen, nützt es mir doch nichts, wenn es Gott – um es einmal grob zu sagen – genauso dreckig geht.“⁶

Für viele, auch für viele ihrer Herkunft nach jüdische Denker formuliert der Mythos von Jonas heute keinen glaubwürdigen Gottesbegriff. Dafür zwei Beispiele: Für Ernst Blochs „Prinzip Hoffnung“ und „Experimentum mundi“ ist nicht nur wie für Jonas die Vorstellung eines allmächtigen Gottes, sondern jede Gottesvorstellung unannehmbar. Nach Hans Blumenberg müßte der Mensch einem Gott die Verantwortung zurückgeben, der sich leichtfertig auf die mißglückbare Welt einließ und mit dem Menschen experimentierte.

Conditio humana

Der von Jonas selbsterdachte Mythos von der werdenden Gottheit und vor allem die von ihm unter dem Titel Gnosis zusammengefaßten mythischen Erzählungen der Spätantike und die metaphysischen Spekulationen Plotins sind der Schlüssel für seine Deutung der Conditio humana. Gnosis gibt es damit für Jonas – im Unterschied zur historischen Gnosisforschung und im Gegensatz zum Gnosiskritiker Plotin – nicht nur als Mythos, sondern auch als Metaphysik, nicht nur in Bildern, sondern auch in Begriffen. Nicht die Auskünfte der philosophischen Anthropologien und nicht die Ergebnisse der modernen Wissenschaften vom Menschen, sondern die Texte der im weiten Sinn verstandenen Gnosis zeigen ihm, was der Mensch ist. Jonas liest die Texte der Gnosis aus der Perspektive der Heideggerschen Existenzanalyse und der Nietzscheschen Nihilismusthese, um zu erfahren, wie die Lage des Menschen in der Welt ist. Die historische Gnosis expliziert für Jonas Urphänomene, „die in jedem Dasein zum Austrag stehen: Weltabhängigkeit und Freiheit, Leben und Tod, Sorge, Angst, Sicherung, Verdeckung“⁷. Die Arbeiten von Jonas wollen daher keinen Beitrag zur historischen Gnosisforschung liefern, obwohl sie dies auch getan haben. Sie liefern auch keinen

Beitrag zu dem heute vor allem im Anschluß an Blumenberg geführten Streit darüber, ob die Neuzeit die endgültige Überwindung der Gnosis ist und ob man heute noch in einem positiven Sinne von Gnosis, zum Beispiel von christlicher Gnosis, sprechen kann.

Was ist nun nach Jonas die Lage des Menschen in der Welt? Der Grundmythos vor allem der jüdischen und christlichen Gnosistexte besagt für ihn: Die Welt ist das Werk des bösen Demiurgen und im Gegensatz zu griechisch-stoischen Kosmosvorstellungen ein vernunft- und harmonieloser Kosmos und ein geschlossenes Gehäuse des Unheils. In diese dämonische Welt wird der innerste Kern des Menschen, das weltlose Pneuma, von außen hineingeworfen. Rettung und Erlösung aus der kosmischen Knechtschaft gibt es für diesen innersten Kern des Menschen nur durch die Erinnerung an die verlorene Herkunft, zu der er durch das Wissen des Gnostikers zurückgerufen wird. Eine berühmte valentianische Formel faßt den Gegenstand der Gnosis so zusammen: „Was uns frei macht, ist die Erkenntnis, wer wir waren, was wir wurden, wo wir waren, wohinein wir geworfen wurden; wohin wir eilen, wovon wir erlöst werden, was Geburt ist und was Wiedergeburt.“

Jonas deutet den Menschen, indem er aus der Perspektive der Gnosis die Heideggersche Existentialanalytik und aus der Perspektive dieser Existentialanalytik die gnostischen Texte liest. Radikaler als Heidegger sieht er dabei die Konsequenzen der modernen Wissenschaft und Technik. Für ihn besteht der durch die moderne Wissenschaft und Technologie geschaffene Unterschied zwischen dem Gnostischen und dem existentialistischen Dualismus im folgenden:

„Der gnostische Mensch ist geworfen in eine widergöttliche und daher widermenschliche Natur; der moderne Mensch in eine gleichgültige... So gründlich ist der Anthropomorphismus aus dem Naturbegriff verbannt worden, daß selbst der Mensch nicht mehr anthropomorph werden darf, sondern auch er nichts als ein Zufall jener Natur ist.“⁸

Diese verschärfte Entfremdungssituation des Menschen in einer gleichgültigen Natur treibt Jonas seit etwa 20 Jahren verstärkt zu seinem dritten Problem: zur Suche nach einer neuen Ethik mit dem Titel „Das Prinzip Verantwortung“.

Neue Ethik

Jonas verkündigt seine Botschaft über den Gottesbegriff durch einen selbst-erdachten Mythos und seine Botschaft über die *Conditio humana* durch eine existentialistische Lektüre gnostischer Texte. Seit den 70er Jahren, bei seinen Bemühungen um eine neue Ethik, eine „Ethik für die technologische Zivilisation“ von einem „Prinzip Verantwortung“ aus, scheint er auf den ersten Blick einen ganz anderen Weg zu gehen: nicht religiöse, mythische und metaphysische Überlegungen, sondern natur- und technikphilosophische sowie ethische Argumentationen stehen jetzt im Mittelpunkt. Doch es handelt sich hierbei nicht um einen ganz

anderen Weg. Vor allem aus drei Gründen brauchen wir nach Jonas eine neue Ethik:

1. Die bisherigen bürgerlichen und marxistischen Fortschrittsutopien, die eine wachsende Ausbeutung der Natur voraussetzen, sind zerbrochen. Die Erfahrungen der „Grenzen des Wachstums“, die Gefahren der friedlichen und militärischen Nutzung der Kernenergie, der Gentechnologie und der Umweltzerstörung sowie die unbewältigten menschlichen Folgeprobleme der modernen Technologien auf fast allen Gebieten erfordern neue sittliche und politische Entscheidungen und Verhaltensweisen sowie neue rechtliche Institutionen. Nicht ein utopisches „Prinzip Hoffnung“, sondern ein realistisches „Prinzip Verantwortung“ ist notwendig, wenn die natürlichen Lebensbedingungen der Menschheit erhalten werden sollen.

2. Die bisherige Ethik, und zwar sowohl die alteuropäische Ethik der Tugenden und Lebensformen als auch die Ethik Kants, ist unzureichend, weil sie Verantwortung und sittliche Pflichten nur für überschaubare zwischenmenschliche Beziehungen in der Gegenwart kennt. Die Sorge, Menschen könnten durch ihre wachsende technologische Macht über die Natur die natürlichen Lebensbedingungen künftiger Generationen vernichten, war, wie Jonas zu Recht sagt, für Aristoteles und Kant undenkbar. Die modernen Technologien bedrohen jedoch nicht nur die gegenwärtig Lebenden, sondern auch die Lebensbedingungen der künftigen Generationen. Wir brauchen daher nach Jonas eine Ausweitung der Verantwortung zur „Fernverantwortung“ und eine Neuformulierung des Kantischen Imperativs im folgenden Sinn: „Handle so, daß die Folgen deines Tuns mit einem künftigen menschenwürdigen Dasein vereinbar sind, d. h. mit dem Anspruch der Menschheit, auf unbeschränkte Zeit zu überleben.“⁹

Der entscheidende Mangel der bürgerlichen und sozialistischen Fortschrittsutopien und der bisherigen Ethiken besteht darin, daß sie die Natur im Ganzen wertfrei und nur als Mittel für menschliche Zwecke und nicht ontologisch beziehungsweise metaphysisch als Zweck an sich selbst verstanden. In vormodernen Kulturen war die Natur noch „kein Gegenstand menschlicher Verantwortung“ und der Umgang mit ihr im Rahmen der „*techné*“ war „ethisch neutral“¹². Wo die Natur jedoch durch die „entfesselte Technologie“ so vom Menschen unterworfen ist, daß sie auf ihn als Urheber zurückschlägt, da ist nach Jonas eine neue nichtanthropozentrische Ethik, eine neue Begründung der Ethik vom Ganzen der Natur her notwendig. Die neue Ethik formuliert ein im Sein der Natur begründetes Sollen. Das neue Prinzip Verantwortung ist nicht in der Freiheit und Vernunft des Menschen, sondern im Sein der Natur begründet.

Es ist Jonas' Überzeugung, daß die Ethik aus der Ontologie begründet sein muß, das heißt, daß das Gesetz menschlichen Verhaltens aus der Natur des Ganzen abgeleitet werden muß; und dies, weil das Selbstverständnis aus dem Verständnis des Ganzen folgt (also „von außen“) – dann nämlich, wenn das Ganze da ist, und nicht das Ganze für den Menschen¹¹. Wie sich Jonas eine ontologische Begründung

der Verantwortung vorstellt, zeigt er vor allem am „zeitlosen Urbild aller Verantwortung“, der nicht durch Ethik begründungsbedürftigen Pflicht und Verantwortung, sich um den Säugling und die Nachkommen zu sorgen. Dies ist für Jonas „der elementare menschliche Urtyp des Zusammenfalls von objektiver Verantwortlichkeit und subjektivem Verantwortungsgefühl“¹². Jonas gehört sicher zu denen, die in den letzten Jahren am entschiedensten eine neue Ethik und Verantwortung von einem revidierten Naturbegriff aus fordern. Wie er, so fordern heute auch andere angesichts der neuen Technologien und ihrer noch nie dagewesenen Folgeprobleme eine neue Ethik, ja eine neue Politik, und wie für ihn, so spielt hierbei auch eine auf neue Weise gedachte ontologische bzw. metaphysische Natur als Legitimation eine zentrale Rolle. So fordert Robert Spaemann gegen die Naturbegriffe der modernen Wissenschaft, vor allem der Evolutionstheorie, eine Rehabilitierung des teleologischen Naturbegriffs und der traditionellen Naturrechtsvorstellungen¹³. In ähnlicher Weise sucht Klaus M. Meyer-Abich „Wege zum Frieden mit der Natur“, wie der Titel seines Buchs lautet¹⁴. An die Stelle des anthropozentrischen müsse ein physiozentrisches Welt- und Menschenbild treten. Im Anschluß an religiöse – auch animistische – und platonische Vorstellungen fordert er eine über die Rechtsgemeinschaft der Menschen hinausgehende „kosmische Rechtsgemeinschaft aller Dinge“¹⁵ als Legitimationsinstanz wahrheitsorientierter Ethik und Politik.

Niemand kann im Ernst bestreiten, daß die unbewältigten Folgeprobleme der neuen Technologien andere praktische Verhaltensformen zur Natur erfordern und zum Teil auch schon bewirkt haben. In der Wissenschaft, in der Öffentlichkeit, in der Wirtschaft und der Politik zunehmend umstritten ist dabei jedoch, ob wir dazu eine neue, von der Natur begründbare Ethik brauchen, ja ob eine solche neue Ethik und Ethikbegründung von der metaphysisch gedachten Natur überhaupt möglich und notwendig ist. Die Schwierigkeiten einer solchen neuen Ethikbegründung lassen sich an den widersprüchlichen Argumentationen von Jonas deutlich machen. Dafür drei Beispiele:

1. Auf der einen Seite ist nach Jonas eine neue Ethik und ihre Begründung vom Prinzip Verantwortung notwendig, weil in der modernen Gesellschaft der jüdisch-christliche Glaube „nicht mehr als tragfähige Basis der Argumentation verfügbar ist. Mithin muß die Vernunft oder die eigene Erkenntnis des Menschen eine solche Basis liefern“. Wir können „nicht mehr einfach auf religiöse Grundlagen zurückgreifen, die gegenwärtig nicht mehr bestehen“. Auf der anderen Seite schreibt er: „Es bleibt für mich sehr fraglich, ob dieses Vorhaben (eine von religiösen Voraussetzungen unabhängige Ethik zu begründen) bündig, und ohne letztendlich auf irgendein Relikt des Glaubens zurückzugreifen, überhaupt möglich ist.“¹⁶ Die vor allem religiös begründeten Begriffe „Ehrfurcht“, „Pietät“, „Schauern“, „das Heilige“ stehen daher in der „neuen Ethik“ von Jonas an zentraler Stelle. „Es ist 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.“¹⁷ Wenn die Gegenwartsanalyse von Jonas stimmt, die heute das Ende und die Zerstörung der jüdisch-christlichen Religion konstatiert, wie ist dann die neue Ethik möglich, die eben diese Religion zur Voraussetzung hat?

2. Jonas' Überlegungen zum Gottesbegriff, zur *Conditio humana* und zur modernen Wissenschaft und Technik kommen zu dem Ergebnis, daß alle traditionellen metaphysischen und anthropomorphistischen Naturvorstellungen aufgelöst und zerstört sind. Die Natur ist für ihn nicht mehr im Sinn der griechischen Kosmosvorstellungen oder der traditionellen jüdisch-christlichen Schöpfungsordnung zu verstehen. Die Natur ist in dem biologischen und kulturellen Evolutionsprozeß dem Menschen fremd und gleichgültig geworden, sie gibt uns auf unsere Fragen keine Antwort mehr. Von dieser Naturerfahrung gehen heute auch andere aus, zum Beispiel Jacques Monod, Albert Camus, Hans Blumenberg, Leszek Kolakowski. Wenn dies stimmt, wie ist dann eine neue Ethik möglich, die beansprucht, nicht anthropozentrisch in der Vernunft und im Willen des Menschen, sondern in einem ontologisch oder metaphysisch gedachten Sein der Natur begründet zu sein?

3. Auch die Verwendung des für Jonas zentralen Begriffs Verantwortung, erst recht des Begriffs Prinzip Verantwortung ist widersprüchlich. Sicher ist Jonas zuzustimmen, daß wir zur Bewältigung der neuen Technologiefolgen weder moralisierendes Reden mit apokalyptischem Szenario noch Entmoralisierungsprogramme brauchen, sondern verantwortliches Handeln einzelner Menschen und konkreter sozialer und politischer Gruppen. Ein jeder kennt Beispiele verantwortlichen Handelns, auch von solchen Wissenschaftlern, die etwa bestimmte Experimente abbrechen, selbst mit dem Risiko des „beruflichen Selbstmords“.

Jonas geht es jedoch mit seiner neuen Ethik um mehr. Er will durch Ausweitung und Hypostasierung des Verantwortungsbegriffs eine „Fernverantwortung“, ein Prinzip Verantwortung für die ganze künftige Menschheit, ja für die für die Menschheit überlebensnotwendige Natur¹⁸. Bultmann hat bereits in einem Briefwechsel mit Jonas zu Recht auf dessen über den Bereich des Ethischen und Politischen hinausgehende Ausweitung des Verantwortungsbegriffs hingewiesen. Bei Jonas gebe es „eine dreifache Verantwortung: 1. die für das innerweltliche Handeln, 2. die für den Bereich der Ewigkeit, 3. die für die Kommunikation des Ewigen mit dem Weltlichen. Unsterblichkeit haben wir darin, daß wir für die bedrohten Aufgaben des sterblichen Lebens dienen und daß wir dem leidenden unsterblichen Gott helfen.“¹⁹

Man kann sicher für viele konkrete Forderungen und Empfehlungen von Jonas, zum Beispiel zur Medizinethik, Ökologie, Genforschung, gute Gründe anführen, sicher auch für die Forderung: „Auf Institutionen, die imstande sind, durch Sanktionen gewisse Verhaltensänderungen zu erzwingen, können wir nicht ver-

zichten.“²⁰ Gegen das Klonen und bestimmte Humanexperimente und für den Schutz des Lebens und die Würde des Menschen kämpfen heute Bürger auch dann, wenn sie nicht davon ausgehen, daß diese Forderung von einem in der Natur begründbaren Prinzip Verantwortung ableitbar ist. In parlamentarischen Demokratien des Westens, aber nicht nur hier, gibt es für die Bürger bei dem Streit und bei der Auseinandersetzung darüber, was angesichts der unbewältigten Folgeprobleme moderner Technologien sittlich, rechtlich und politisch getan werden muß, eine Vielzahl von letzten Motiven und Voraussetzungen.

Hans Jonas, der Träger des Friedenspreises des deutschen Buchhandels 1987, gehört zu den Gegenwartsphilosophen, die mit ihren Thesen zu einem glaubwürdigen Gottesbegriff, zu einer neuen Deutung des Menschen und zum Prinzip Verantwortung zur Zeit in der Wissenschaft und in der Öffentlichkeit große Beachtung, Zustimmung und Kritik finden. Wie ist dies zu erklären? Einige in Deutschland werden sagen, das liege an den „konservativen“ Themen, die nach der sogenannten geistig-moralischen Wende am Beginn der 80er Jahre wieder Beachtung fänden. Andere werden das Interesse an Jonas' Mythos und Gnosis in Zusammenhang bringen mit der heute üblichen postmodernen Kritik an europäischem Logos und okzidentaler Rationalität sowie der Suche nach einem unmittelbarerem Welt- und Selbstverständnis des Menschen. Ich halte beide Betrachtungen für unzureichend. Hans Jonas gehört zu den Denkern, die diesseits der kurzlebigen ideenpolitischen Moden durch ihre Thesen Diskussionen über fundamentale Themen des Menschen in Gang gebracht haben, die lange Zeit vergessen oder tabu waren. Wenn heute Juden und Christen sowie nichtreligiöse Menschen, aber auch Wissenschaftler, Wirtschaftler und Politiker diese Diskussionen aufnehmen und weiterführen, muß man dem Mahner und Anreger Hans Jonas danken.

ANMERKUNGEN

¹ H. Jonas, Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, in: F. Stern, H. Jonas, Reflexionen finsterner Zeit (Tübingen 1984).

² Ebd. 64, 63, 64 f. ³ Ebd. 67 f. ⁴ Ebd. 70 ⁵ Ebd. 85.

⁶ Zit. in: H. Vorgrimler, Karl Rahner verstehen (Freiburg 1985).

⁷ H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, Bd. I: Die mythologische Gnosis (Göttingen³1964) 15.

⁸ H. Jonas, Zwischen Nichts und Ewigkeit (Göttingen 1963) 23 f.

⁹ H. Jonas, Warum wir heute eine Ethik der Selbstbeschränkung brauchen, in: Ethik der Wissenschaften? Philosophische Fragen, hrsg. v. E. Ströker (München 1984) 75-86, 83.

¹⁰ H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung (Frankfurt 1979) 22.

¹¹ Zur Kritik der z. B. von Jonas, Meyer-Abich und Spaemann unternommenen Versuche, heute in einer sog. nicht anthropozentrischen Weise Moral und Politik von einer ontologisch bzw. metaphysisch begründeten Naturperspektive aus zu begründen, s. meinen Beitrag: Für einen Politikbegriff diesseits von Moralisierung und Entmoralisierung des Politischen, in: Politik und Moral, hrsg. v. W. Becker u. W. Oelmüller (München 1987).

¹² H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung, 171. ¹³ R. Spaemann, Philosophische Essays (Stuttgart 1983).

¹⁴ K. M. Meyer-Abich, Wege zum Frieden mit der Natur (München 1984). ¹⁵ Ebd. 80.

¹⁶ H. Jonas, Warum wir heute eine Ethik der Selbstbeschränkung brauchen, 76, 80.

¹⁷ Das Prinzip Verantwortung, 75. ¹⁸ Warum wir heute eine Ethik der Selbstbeschränkung brauchen, 83.

¹⁹ Zwischen Nichts und Ewigkeit, 65. ²⁰ Warum wir heute eine Ethik der Selbstbeschränkung brauchen, 83.