

Religion und medizinische Verantwortung in der Philosophie von Hans Jonas

Stefan Groß

Zusammenfassung: Der Philosoph Hans Jonas zählt zu den Persönlichkeiten, die immer wieder im Mittelpunkt zeitgenössischer Diskussionen stehen.¹ Seine Philosophie läßt sich mit im Zeitalter allgemeiner „Beliebigkeit“ als kritisches Korrektiv verstehen. Im Unterschied zu anthropologischen Ethikentwürfen hält Jonas an der metaphysischen Fundierung von Verantwortlichkeit fest, ja, Verantwortung wird ihm gerade zu einem ontologischen Axiom moralischen Denkens. Wenn sich die Welt ändert, kann sich zumindest die Prämisse, diese Welt zu erhalten, nicht ändern. Verantwortung übernimmt der Mensch bereits dann, wenn er über sich und die Welt nachdenkt. Die Theorie der Verantwortung, d.h. die Philosophie, muß sich aber an der Zivilisation erst bewähren; ihre Aufgabe ist es daher, deutend in die Weltgeschichte einzugreifen. Jonas' Denken kreist dabei um Fragen, wie Verantwortung möglich ist und welche Rolle Gott in einer Welt spielen kann, die – bedingt durch ihre Geschichte – jedes Gottvertrauen verloren hat. Er wirft aber auch wichtige Fragen zur Personalität, zum Marxismus und zur Demokratie auf. Nicht diese Fragen allein aber sind es, die er zu beantworten sucht; ihm geht es vielmehr – im Zeitalter des anything goes – um ethische Verbindlichkeit. Hierbei beschreitet er deutlich andere Wege. Einerseits stellt er erneut – natürlich unter einer anderen Sicht – die Frage nach dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch, andererseits greift er die Frage auf, welche Gesellschaftsform es ermöglicht, seine Theorie der Verantwortung umzusetzen.²

□

Einleitung

Im Unterschied zu einer Vielzahl von Fortschrittsoptimisten, die im technischen Fortschritt die Möglichkeit sehen, die Zivilisation auf ein höheres Niveau zu heben, an dessen Ende die Verwirklichung des absoluten Gutes steht, ist Jonas' Philosophie bescheidener, denn ihr geht es um die Bewahrung des erreichten Fortschrittes. Die Welt bedarf einer Philosophie der Behutsamkeit, wie er betont. Jonas' Philosophie läßt sich daher als eine Ethik des Verzichtes lesen.

Um den Denkansatz von Jonas nachzuspüren, gliedert sich der folgende Aufsatz wie folgt: Nach einer kurzen biographischen Skizze (1.) wird Jonas' Philosophie der Verantwortlichkeit nachgezeichnet (2.). Unter dem Stichwort „Die Dimension der Zukunft“ werden

¹ Vgl. Ethik für die Zukunft, Im Diskurs mit Hans Jonas, hg. v. D. Böhler, München 1994.

² Höhle, V., Ontologie und Ethik bei Hans Jonas, in: Ethik für die Zukunft (1994), S. 106.

grundlegende Positionen seiner Ethik vorgestellt. Der sich daran anschließende Abschnitt widmet sich der Gotteslehre und den metaphysischen Implikationen nach Auschwitz (3.). Ein vierter Teil beschäftigt sich mit medizinethischen Fragen, d.h., insbesondere mit der Thematik von Euthanasie und Ethik (4.). Der fünfte Abschnitt geht dem Verhältnis von Religion und medizinischem Fortschritt nach (5.).

1. Zur Person

Hans Jonas wird 1903 in Mönchengladbach geboren. Er studiert Philosophie bei Husserl, Heidegger und Bultmann und wird 1928 mit einer Arbeit über die Gnosis bei Heidegger und Bultmann promoviert. 1933 emigriert er nach England und später nach Palästina. 1949 siedelt er nach Kanada und 1955 in die USA über. 1987 erhält Jonas den Friedenspreis des deutschen Buchhandels. Er stirbt 1993 in New York.

Zu seinem bekanntesten Büchern zählt das „Prinzip Verantwortung, Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation“ (1979). Dem stehen zwei Bücher mit den Titeln „Macht und Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung“ sowie „Technik, Medizin und Ethik, Zur Praxis des Prinzips Verantwortung“ nicht nach. Einen besonderen Stellenwert für die spätantike Forschung haben seine Bücher „Gnosis und spätantiker Geist“ I. und II. Bekannt wird Jonas darüber hinaus durch seine Werke „Der Gottesbegriff nach Auschwitz“ und „Dem bösen Ende näher“. In seiner Altersphilosophie distanziert er sich zunehmend von der spätantiken Forschung, die sein philosophisches Denken anfangs bestimmte und wendet sich der modernen Welt und den mit ihr verbundenen Problemen zu. Nicht in der Weltflucht gnostischer Heilslehren sieht er eine Antwort auf die Frage, die die Moderne stellt, sondern in einer Philosophie weltlicher Askese modernisiert er ein Paradigma spätantiker Philosophie und macht dieses zur Grundlage neuzeitlicher Ethik.

Von der spätantiken Forschung ausgehend, beschäftigt sich Jonas intensiv mit der Metaphysik des Organischen, bevor er letztendlich seine Philosophie der Ethik vorlegt. Alle Bereiche seines Forschens bilden letztendlich eine Einheit. Steht im Mittelpunkt gnostischen Denkens – wie bereits betont – die Frage nach dem Rückzug der Subjektivität, geht es in der Naturphilosophie um einen Begriff des Organischen, der für sich selbst Zweck ist. Der Philosoph Höhle formuliert es folgendermaßen: „Jonas‘ besonderes Interesse am Lebendigen ist metaphysisch, das heißt, er hofft, durch die Analyse des Lebens einer allgemeinen Theorie des Seins näherzukommen. Er möchte gewisse allgemeine metaphysische Theorien zurückweisen, die dem eigentümlichen Wesen der organischen Seinsweise nicht gerecht werden.“³ Mit anderen Worten formuliert: Auf der einen Seite verabschiedet sich Jonas von

³ A.a.O., S. 108.

der traditionellen Metaphysik und ihren Theologumena, andererseits sucht er nach einer neuen Metaphysik.

2. Die Dimension der Zukunft

In seinen Überlegungen zu Natur und Technik zeigt sich Jonas als detailgetreuer Chronist einer technisch-industrialisierten Welt. Die permanente Zerstörung der Natur, die im Zeitalter der Globalisierung und des technisch-innovativen Fortschritts immer weiter voranschreitet, ist für Jonas Grund genug, um über die Stellung des Menschen in einer Welt nachzudenken, die auf den ökologischen Kollaps hinsteuert. Der Mensch, so das überzeugende Argument, hat sich an den Rand seiner Existenz gespielt. Die Dialektik der Aufklärung ist an einem Punkt angekommen, wo sie der Katastrophe zusteuert. Aus dieser Erfahrung heraus sucht Jonas nach einem neuen Prinzip von Verantwortung, das nicht mehr, wie die anthropozentrischen Ethikentwürfe, allein die sittliche Urteilskraft zum Gegenstand hat. Verantwortung, so die neue Dimension, erstreckt sich ebenfalls auf die Natur und auf ein Handeln, das sich dieser gegenüber verpflichtet weiß. Eine neue Ethik muß auf die Globalisierung, auf die Thematik der Ökologie und auf eine durch die Technik veränderte Weltsicht reagieren. Nicht nur das atomare Wettrüsten zeichnet sich als Bedrohung ab, auch in der modernen Medizin, insbesondere in der Technik des Klonen, sieht Jonas eine neue Dimension technischen Fortschrittes am Werk, deren Folgen noch gar nicht abzusehen sind. Seine philosophische Ethik entwickelt er daher vor dem Hintergrund dessen, was notwendig und zugleich geboten ist. Es ist somit an der Zeit nicht erst dann Verantwortung zu übernehmen, wenn das eigene Leben unmittelbar bedroht ist. Bevor es zur Katastrophe kommt, muß der denkende Mensch auf diese Möglichkeit bereits reflektieren. In der Vor-Reflexion beginnt die Verantwortung. Nicht die Verdrängung, sondern die bewußte Reflexion auf die Gefahr (Ozonloch, Gentechnik u.a.) steht für eine neue Sicht auf die Welt. Der Mensch, so Jonas, muß sich aus seiner Unmittelbarkeit lösen und zu einem kritischen Mitstreiter werden. Mit einer passiven Sicht auf die Welt, mit Ignoranz, kann sich zwar der existierende Mensch retten, diese Interesselosigkeit hilft aber zukünftigen Generationen nichts. Genau an diesem Punkt setzt Jonas' Theorie der Verantwortung an. Verantwortung beginnt unmittelbar beim Ich und mit seinem sittlichen Sollen; sie erstreckt sich darüber hinaus aber auf die Zukunft. Jonas schreibt: „Das Verhältnis von Mensch zur Natur ist noch nie Gegenstand sittlicher Überlegungen gewesen. Das ist es jetzt geworden, und das ist ein philosophisches Novum.“⁴ Nur der handelt – gemäß der sittlichen Maxime – verantwortlich, der die Dimension der Zukunft in sei-

⁴ Hans Jonas, *Dem bösen Ende näher, Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur*, Frankfurt/Main 1993, S. 13.

ner sittlichen Selbstbestimmung mit verankert. Eng verbunden mit dem Verantwortungsbegriff steht Jonas' Forderung, die Vernunft selbst kritisch zu hinterfragen. Dabei steht das vernünftige Individuum vor den folgenden Problemen: Entweder benutzt es seine Intelligenz – Jonas sagt Geist – dazu, einen grenzenlosen Fortschritt um jeden Preis in Kauf zu nehmen oder es wägt die Vorteile und Nachteile erst einmal kritisch ab, bevor es einem Fortschrittsoptimismus Tor und Tür öffnet. Diese kritische Sicht auf die möglichen Folgen einer Handlung, die sich die Vernunft als Alleskönner selbst auflegt, ja, auflegen muß, bedeutet, die Konsequenzen jeder Forschung mit einzuplanen. Nicht diejenige Vernunft, die nach dem „Grenzenlosen“ und „Machbaren“ strebt, kann die Menschheit letztendlich retten, sondern allein eine „Heuristik der Furcht“.⁵ „Wir wissen erst, was auf dem Spiele steht, wenn wir wissen, daß es auf dem Spiele steht.“⁶ Die Furcht, wie er betont, „kann heilsam sein“.⁷ In seinem Werk „Mitleid allein begründet keine Ethik“ schreibt Jonas: „Meine pessimistische Theorie ist, daß das, was Weisheit und politischer Verstand nicht fertigbringen, vielleicht der Furcht gelingt. Wir erhalten Warnschüsse von der Natur, und ich hoffe, daß eine Serie von kleinen Naturkatastrophen uns noch so rechtzeitig zur Vernunft bringt, daß wir vor der große Katastrophe bewahrt werden.“⁸ Die Angst überbietet die Vernunft, ja zwingt diese zur Selbstkorrektur. Denn, „daß die Furcht erzwingt und erreicht, was die Vernunft nicht erreicht hat“, davon geht Jonas aus. „Ich habe eine gewisse paradoxe Hoffnung auf die Erziehung durch Katastrophen. Solche Unglücke werden eventuell rechtzeitig noch eine heilsame Wirkung haben.“⁹ Jonas plädiert nicht für „Unglücke“, er sieht in diesen aber eine Möglichkeit, daß sich der Mensch seiner Endlichkeit bewußt wird.

Die Natur, und dies verbindet Jonas' Ansatz mit Denkern wie Plotin und Schelling, ist keine tote Materie, der man gegenüber absolute Macht ausüben kann, sondern sie organisiert sich selbst, sie hat ihren Zweck also „an sich“ selbst.¹⁰ Zwar soll sich der Mensch die Natur untertan machen, er darf sie aber nicht restlos „vernutzen“ und ausbeuten. Durch die Macht, die der technisierte Mensch über die Natur auszuüben vermag, muß sie selbst, damit die Überlebensfähigkeit der Natur gesichert ist, zum Paradigma verantwortungsvollen Handelns und damit zum Gegenstand einer Ethik der Pflicht werden. Nicht in der Hoffnung – wie Ernst Bloch meint –, sieht Jonas den Zweck sittlicher

⁵ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung, Versuch einer Ethik für die technische Zivilisation*, Frankfurt/Main 1984, S. 8.

⁶ Ebd.

⁷ Jonas, *Die Welt ist weder wertfrei noch beliebig verfügbar*, in: Jonas (1993), S. 47.

⁸ Jonas, *Mitleid allein begründet keine Ethik, Über Euthanasie und Ethik*, in: Jonas (1993), S. 61.

⁹ Jonas, *Dem bösen Ende näher*, in: Jonas (1993), S. 14.

¹⁰ A.a.O., S. 27.

Selbstbestimmung, sondern in der Pflicht, vernünftig zu handeln, tritt der kategorische Imperativ der Verantwortung in Erscheinung. Nicht die Gesinnungsethik Kants (1724-1804), sondern die Verantwortungsethik ist es, die dem Menschen als Fundament der Selbstbestimmung den sittlichen Leitfaden angeben muß. Mit Kant stimmt zwar Jonas überein, daß ein sittliches Gebot, allgemeingültig und allgemein verbindlich sein muß, soll sittliche Verantwortung greifen. Jedoch, so die Einschränkung von Jonas an der Leitformel der aufgeklärten Maxime: Der Formalismus der Ethik Kants ist einerseits um die Dimension der Gefühlswelt, in die Jonas die Sorge, die Ehrfurcht vor dem Leben u.a. mit einbezieht, zu erweitern. Andererseits muß die Dimension zukünftiger Verantwortlichkeit, d.h. die Perspektive der Zeitlichkeit im kategorischen Prinzip Eingang finden. „Das sittliche Universum besteht aus Zeitgenossen und sein Zukunftshorizont ist beschränkt auf deren voraussichtliche Lebensspanne.“¹¹ Die „Gleichzeitigkeit“ der Verantwortung in Kants Ethik reicht damit nicht aus, da sie nur auf die unmittelbaren Folgen sittlichen Handelns, nicht aber auf die zukünftige Dimension sittlicher Verantwortung abzielt. Die solipsistische Ethik Kants hilft – bei der neuen Aufgabe – nicht weiter. Denn: Wenn jeder Einzelne vor dem inneren Gerichtshof, Rechenschaft über seine Sittlichkeit ablegt, da er zugleich Richter und Gerichteter ist, läßt sich, so Jonas, hieraus nur eine subjektive Ethik ableiten.

Die Möglichkeit, sittlich zu handeln, sieht Jonas in der vernünftigen Anlage des Menschen, betont aber mit Brecht, daß zuerst gewisse minimale Standards – zu denen er die Bedürfnisse der Lebenserhaltung zählt –, erfüllt werden müssen, damit die Vernunft in der Lage ist, sittlich zu denken oder sich ein sittliches Gesetz auferlegen kann. Das Prinzip der Verantwortung als Prinzip zukünftiger Verpflichtung läßt sich daher nur in Gesellschaften umsetzen, wo diese minimalen Standards bereits verwirklicht sind, d.h., wo keiner hungert oder friert. Jonas' Ethik der Verantwortung ist damit eine, die zuerst in den zivilisierten Ländern der modernen westlichen Welt greifen muß. Von den unterentwickelteren Ländern der „Dritten Welt“ kann man die Übernahme von Verantwortung nicht so radikal abfordern. Nicht global zu denken und zu handeln, erklärt Jonas – für diese Länder zumindest – für „entschuldigbar“, womit nicht gemeint ist, daß sie sich von ihrer Pflicht, Verantwortung zu übernehmen, zurückziehen dürften. Die westliche Kultur hat sich daher – vor dem Hintergrund globaler Verantwortung – selbst zu beschränken, sie muß versuchen, mit ihren ökonomischen und ökologischen Ressourcen zurückhaltend umzugehen. Diese Selbstbeschränkung oder Askese setzt, wie Jonas betont, ein vernünftiges Bewußtsein voraus, das global-verantwortungsvoll denkt.

Da es in der westlich zivilisierten Welt nur um Preiskalkül und Leistungssteigerung geht, glaubte Jonas lange Zeit, zumindest in den

¹¹ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung* (1984), S. 23.

sozialistisch oder kommunistischen regierten Ländern und ihren „Demokratien“, Menschen zu finden, die nicht alles unter das Kalkül der Nützlichkeit und der Zweckrationalität stellen. Seine Hoffnung auf einen neuen Menschen, die nach dem Zerfall des sozialistischen Staatenbundes enttäuscht wurde, knüpfte sich daran, daß eine sozialistische Revolution die Menschen zur Selbstgenügsamkeit erziehen könnte. Von der kollektiven Einheit, von der Selbstbeschränkung und von der sozialen Identität versprach sich Jonas einen praktischen Nutzen für ein verantwortungsvolles Miteinander. „Im übrigen ist es eine bestürzende Erscheinung, daß das marxistische und sozialistische Experiment, einen Menschen hervorzubringen, der nicht seinem eigenen Vorteil nachjagt, so kläglich gescheitert ist. Das gibt Anlaß zu Genugtuung für alle, die dagegen waren, aber es ist auch bestürzend, daß dieser in seiner Art imponierende Versuch freiwilliger Armut der Gemeinschaft zuliebe völlig versagt hat.“¹² Obwohl Jonas von den sozialistischen Demokratien enttäuscht wurde, hält er weiterhin an seiner Theorie der Verantwortung fest. Er geht sogar noch einen Schritt weiter, wenn er nach einer „metaphysischen Begründung der Verantwortungsmoral“ sucht. Denn „[...] die Welt ist nicht wertfrei; es gibt mindestens den einen Wert in der Welt, das Dasein von Verantwortung, das besser ist als ihr Nicht-Dasein.“¹³

Ethisches Handeln reduziert sich, so Jonas, nicht auf die Horizontalität, d.h. auf den sich sittlich oder unsittlich bestimmenden Anderen, sondern auf die Gesamtheit der Wesen im Kosmos. An die Stelle einer rein horizontalen Ethik tritt die vertikale, in der dem Menschen als Teil des universalen Kosmos *auch* Verantwortung zukommt. Die Rede, d.h., die Unterscheidung von „vertikal“ und „horizontal“ hat aber noch eine andere Funktion. Das, „worauf der Menschen hinzuleben hat“, kann „gar nicht in der ‚Horizontale‘, im Fortgang des Zeitlichen, sondern muß in der ‚Vertikale‘, im Ewigen gesehen werden, das die Zeitlichkeit überwölbt und natürlich in jedem Jetzt unverkürzt da ist“.¹⁴ Anders gesagt: Jonas verabschiedet sich von Platons Theorie des rein „an sich“ seienden Guten und der sich daran anknüpfenden Vollkommenheitslehre, er hält aber daran fest, daß das Ewige, d.h., die Verantwortung als Idee beständig fort dauert. Es geht ihm vorrangig also nicht um die Suche nach dem vollkommenen Menschen. Es geht in erster Linie um die Bewahrung „des von Natur und in Natur lebenden moralfähigen Wesens Mensch und die Förderung seiner Moralfähigkeit, insbesondere seiner, seit dem technologischen Zeitalter überlebensnotwendig gewordenen, Fähigkeit zur Übernahme von Verantwortungspflichten“.¹⁵ Das

¹² Jonas, *Dem bösen Ende näher* (1993), S. 46.

¹³ Jonas, *Die Welt ist weder wertfrei noch beliebig verfügbar*, in: Jonas (1993), S. 44 und 45.

¹⁴ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung* (1984), S. 225.

¹⁵ Böhler, D., *Hans Jonas – Stationen, Einsichten und Herausforderungen eines Denklebens*, in: *Ethik für die Zukunft* (1994), S. 48.

wahrhafte Ziel als „höchstes Glück“ oder als „höchstes Gut“ verstanden, erlangt der Mensch nicht im intelligiblen All, sondern in seiner Endlich- und Vergänglichkeit. „Verantwortlich kann man nur für Veränderliches sein, für das von Verderbnis und Verfall Bedrohte, kurz für Vergängliches in seiner Vergänglichkeit [...]“.¹⁶ Jonas verlagert den Bereich verantwortlichen Tuns nicht nur in die endliche Lebenszeit hinein und sieht in der Endlichkeit die Grundlage, um überhaupt verantwortlich zu sein. Er distanziert sich auch von Kant. Nicht im „Du kannst, denn du sollst“ zeichnet sich die neue Qualität von Verantwortung ab, sondern in der Umkehrung dieses Satzes: „Du sollst, denn du tust, denn du kannst, das heißt dein exorbitantes Können ist schon am Werk.“¹⁷ Von der Tatsache ausgehend, daß unsere Welt selbst gefährdet ist, d.h. vor dem Abgrund steht, geht es Jonas nicht, wie bereits betont, um eine Ethik der Vollkommenheit, in der die Einheit von Glückseligkeit und sittlicher Würdigkeit angestrebt wird, sondern um „vulgärrere“ Pflichten, „die unsere ebenso vulgäre Kausalität in der Welt uns auferlegt“.¹⁸ Anders gesagt: Der Gedanke sittlicher Vollkommenheit als Ziel endlich-moralischer Selbstbestimmung tritt in der gegenwärtigen Welt und ihrer Ethik zurück, die sich in erster Linie erst einmal um die Erhaltung dieser Welt zu kümmern hat. Dies bedeutet nicht, daß es in naher Zukunft möglich ist, erneut nach sittlicher Vollkommenheit zu streben. Zuerst gilt es aber die Welt zu retten, bevor sich der Einzelne rettet. An die Stelle einer anthropozentrischen Ethik tritt ein überindividuelles Paradigma ethischer Vernünftigkeit. Nur im gemeinsamen Streben kann es so gelingen, die Welt zu bewahren, damit diese auch noch der glücksverheißende Ort künftiger Generationen sein kann.

3. Theologie – Ein Gott nach Auschwitz?

Von Kant einerseits und der Erfahrung Auschwitz andererseits ausgehend entwickelt Jonas in seinem Buch „Der Gottesbegriff nach Auschwitz“, wie er es nennt, „ein Stück unverhüllter spekulativer Theologie“. Mit Kant stimmt er überein, daß es keines Gottesbeweises bedarf, um am Gottesbegriff festzuhalten. Die höchsten Gegenstände, d.h. für Kant die Freiheit und die Unsterblichkeit, den Gottesbegriff mit eingeschlossen, zu denken, gehört zu den Bestimmungen der Vernunft, von denen sie „nicht lassen kann, obwohl sie zu keiner Erkenntnis [...] zu gelangen hoffen darf“. Für Jonas stellt sich die Frage nach Gott und auch die Frage nach der Rechtfertigung der Übel, d.h. die so-

¹⁶ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung* (1984), S. 226.

¹⁷ A.a.O., S. 230f. „Dies kehrt das übliche Verhältnis von Sein und Können um. Primär ist nicht mehr, was der Mensch sein und tun soll (das Gebot des Ideals) und dann entweder kann oder nicht kann, sondern das Primäre ist, was er de facto schon tut, weil er es kann, und die Pflicht folgt aus dem Tun: sie wird ihm vom kausalen Fatum seiner Taten zugesagt.“ Vgl., S. 230.

¹⁸ A.a.O., S. 231.

genannte Theodizee vor dem Hintergrund des Holocausts. Die Radikalität, wie Leben innerhalb des Nationalsozialismus vernichtet wurde, beschwört geradezu die Frage herauf, wie Gott dies zulassen konnte. Das verursachte Leid und die neue Dimension des Schreckens lassen es, so Jonas, fraglich werden, ob ein Gott überhaupt noch existiert. Anders gesagt: Die Wirklichkeit von Auschwitz läßt keinen Platz mehr für theologische Spekulationen. Nach Auschwitz stellt sich aber für Jonas die Gottesfrage um so deutlicher, denn ihm geht es darum, wie Gott überhaupt noch zu retten ist.

Daß das Judentum zu jeder Zeit und an jedem Ort Repressalien, Tod und Grausamkeit ertragen mußte, ist für Jonas eine Tatsache. Aber, so seine Frage: „Was hat Auschwitz dem hinzugefügt, was man schon immer wissen konnte vom Ausmaß des Schrecklichen und Entsetzlichen, was Menschen anderen Menschen antun können und seit je getan haben?“¹⁹ In einer anderen Passage fügt er hinzu „Und Gott ließ es geschehen. Was für ein Gott konnte es geschehen lassen?“²⁰ Die Antwort auf diese Frage gibt Jonas am Ende seines kleinen Werks, wenn er schreibt: „Aber Gott schwieg. Und da sage ich nun: nicht weil er nicht wollte, sondern weil er nicht konnte, griff er nicht ein.“²¹

Vom Buch „Hiob“ und der Frage „Wie kann Gott das zulassen“ ausgehend entwickelt Jonas seine neue Theologie. Seit Auschwitz ist klar, daß der neue Gott nicht mehr derjenige „Herr der Geschichte“ sein kann. Um zu erklären, wie der neue Gott zu denken ist, greift Jonas dabei auf die Tradition des Platonischen Mythos zurück. Er schreibt:

„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 letztendlich zu garantieren. Aus 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 dulddend, und die Strenge unserer Zugehörigkeit als durch keine außerweltliche Vorhersehung 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

¹⁹ Jonas, Der Gottesbegriff nach Auschwitz, Eine jüdische Stimme, Frankfurt/Main 1987, S. 10.

²⁰ A.a.O., S. 13.

²¹ A.a.O., S. 41.

auch gewinnen. Vielmehr, damit Welt sei, und für sich selbst sei, entsagte Gott seinem eigenen Sein; er entkleidete sich seiner Gotttheit [...] Eben diesen Bedingungen lieferte Gott seine Sache aus, da er sich entäußerte zugunsten der Welt.“²²

Jonas beschreibt hierbei keinen Schöpfungsmythos wie er aus dem Platonischen „Timaios“ her bekannt ist, sondern postuliert ausdrücklich die Weltfremdheit Gottes. Gott übereignet sich der Welt, ohne mit dieser zusammenzufallen. Jonas liefert mit dieser Theorie kein pantheistisches Erklärungsmodell, er setzt an die Stelle der Identität von Gott und Welt ein deistisches Modell, das letztendlich besagt, daß Gott, nach seiner Schöpfung, die Welt sich selbst überläßt. Gott überläßt die Welt nicht nur sich selber, er begreift dieses Sich-selbst-Überlassen als Akt seines Willens. Damit unterstreicht Jonas, daß man von Gott gar nicht mehr erwarten kann. Der Mensch ist auf sich allein gestellt, für sein eigenes Tun selbst verantwortlich. Mit anderen Worten formuliert: Für die Freiheit der Welt läßt Gott diese *sein*. „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.“²³ Oder: „Im bloßen Zulassen menschlicher Freiheit liegt ein Verzicht der göttlichen Macht.“²⁴

Wenn Jonas von „Weltzufall“ und „Abenteuer der Sterblichkeit“ spricht,²⁵ geht es ihm um eine neue Form von Existentialität. Weder der Mensch noch Gott haben ein voraussehbares Schicksal, „denn Dasein heißt Widerstand und somit gegenwirkende Kraft“.²⁶ Überträgt Gott seine Verantwortung auf den Menschen, wird dieser selbst zum Akteur seiner Geschichte.

Der Gott nach Auschwitz ist selbst ein leidender, ein werdender und ein sich sorgender. Mit diesen neuen Gottesattributen distanziert sich Jonas von christlichen Gottesvorstellungen, die immer noch an seiner Allmacht festhalten. Gott, ist nicht allmächtig, weil sein Sein selbst im Werden ist, er leidet vielmehr an seiner Schöpfung, die er – für den Menschen nicht faßbar – hervorgebracht hat. Das Geheimnis der Schöpfung stellt Jonas nicht in Frage, er distanziert sich jedoch von einer Gottesvorstellung, die glaubt, daß Gott seine Schöpfung erlösen will. Er dirigiert die Verantwortung nicht nur an den Menschen, sondern, der in Freiheit gesetzte Mensch kann, und tut es immer wieder, sich auch gegen Gott entscheiden. Ja, die Möglichkeit des Scheiternkönnens leitet sich aus der Wirklichkeit seiner Freiheit ab. Auch wenn der Mensch scheitert, und sich damit gegen Gott auflehnt, zürnt dieser

²² A.a.O., S. 15ff.

²³ A.a.O., S. 17.

²⁴ A.a.O., S. 43.

²⁵ A.a.O., S. 18 und 19.

²⁶ A.a.O., S. 36.

dem Menschen nicht, denn im Scheitern erfährt sich Gott als werdender. Wie sich der Mensch im Akt des Scheiterns erkennt, erkennt sich Gott im Scheitern des Menschen. Einfacher gesagt: Aus der Geschichte der Menschheit und aus den Verfehlungen jedes Einzelnen heraus lernt sich Gott besser kennen, er wird Geschichte und konstituiert sich aus dieser Erfahrung. „Aber eben im kurz behaupteten Selbst-Fühlen, Handeln und Leiden endlicher Individuen, das vom Druck der Endlichkeit erst die ganze Dringlichkeit und damit Frische des Empfindens bezieht, entfaltet die göttliche Landschaft ihr Farbenspiel und kommt die Gottheit zur Erfahrung ihrer selbst [...]“.²⁷ An anderer Stelle heißt es: „Jede in ihrem Lauf sich neu auftuende Dimension der Weltbeantwortung bedeutet eine neue Modalität für Gott, sein verborgenes Wesen zu erproben und durch die Überraschungen des Weltabenteuers sich selbst zu entdecken.“²⁸ Gott ist nicht das perfekt-vollkommene, sondern ein zu sich kommendes Wesen, das der menschlichen Geschichtlichkeit bedarf, um seine eigene Geschichte zu vervollkommen. „Was immer der ‚uranfängliche‘ Zustand der Gottheit sei, er hörte auf, in sich beschlossen zu sein in dem Augenblick, da er sich auf das Dasein einer Welt einließ, indem er eine solche Welt schuf oder ihre Entstehung zuließ.“²⁹ In der „Entzauberung“ des Gottesbegriffes sieht Jonas letztendlich eine Möglichkeit, den Holocaust zu verstehen, ohne auf Gott verzichten zu müssen. Von diesem Gott sagt Jonas, daß er selbst gefährdet sei, „ein Gott mit eigenem Risiko“ ist.³⁰ Denn „irgendwie hat er, durch einen Akt unerforschlicher Weisheit oder der Liebe oder was immer das göttliche Motiv gewesen sein mag, darauf verzichtet, die Befriedigung seiner selbst durch seine eigene Macht zu garantieren, nachdem er schon durch die Schöpfung selbst darauf verzichtet hat, alles in allem zu sein“.³¹

Ein Gott, der aus der Geschichte seiner Offenbarung lernt und diese als Konstitutiv seines eigenen Werdens betrachtet, ist letztendlich auch nicht für die Übeltaten, die sich in der endlichen Welt ereignen, verantwortlich. Nach Auschwitz ist, so Jonas, nicht die spekulative Theologie an ihr Ende angekommen, sondern nur die Frage, warum Gott dies zulassen konnte. Gott zittert mit den Menschen und fragt sich, ob seine Offenbarung in die Welt hinein gerechtfertigt war. Da er diese aber zugelassen hat, bleibt ihm nicht anderes übrig, als darauf zu hoffen, daß sich die Schöpfung selbst erlöst. Die Erlösung herbeizuführen, die Gott nicht gelingt, überschreibt er dem Menschen, der damit zum Stellvertreter Gottes auf Erden ist. Gott, so Jonas, ist nicht nur ein werdender, sondern einer, dessen Allmacht „beschränkt“ ist.

²⁷ A.a.O., S. 19

²⁸ A.a.O., S. 20.

²⁹ A.a.O., S. 31.

³⁰ A.a.O., S. 32.

³¹ A.a.O., S. 32f.

„Absolute, totale Allmacht bedeutet Macht, die durch nichts begrenzt ist, nicht einmal durch die Existenz von etwas anderem überhaupt, etwas außer ihr selbst und von ihr Verschiedenen. [...] Als gegenstandslose Macht aber ist sie machtlose Macht, die sich selbst aufhebt. ‚All‘ ist hier gleich ‚Null‘. Damit sie wirken kann, muß etwas anderes da sein, und sobald es da ist, ist das eine nicht mehr allmächtig, obwohl seine Macht bei jedem Vergleich beliebig hoch überlegen sein kann. Die geduldete Existenz per se einer anderen Gegenstandes limitiert als Bedingung der Betätigung die Macht der mächtigsten Wirkkraft, indem sie ihr zugleich erst erlaubt, eine Wirkkraft zu sein. Kurz, ‚Macht‘ ist ein Verhältnisbegriff und erfordert ein mehrpoliges Verhältnis. [...] Macht kommt zur Ausübung nur in Beziehung zu etwas, was selbst Macht hat.“³²

In der geteilten Macht, die einerseits die Macht Gottes, andererseits die Freiheit der endlichen Wesen ist, bestimmt sich sowohl der religiöse Mensch auf Gott hin als auch Gott auf den Menschen. Im Unterschied zur christlichen Lehre geht Jonas davon aus, daß es eine alleinige Macht eines „Wirksubjekts“ nicht gibt, weil sich Gott durch die Schöpfung entschlossen hat, die Macht des Menschen anzuerkennen, ja, diese Erkenntnis bewußt von sich abverlangte.

In „Dem bösen Ende näher“ heißt es: „Ohne das Phänomen der Freiheit ist das ganze menschliche Dilemma nicht zu verstehen.“³³ Da es keine Rückversicherungskriterien mehr gibt, woraus der Mensch sein Heil beziehen kann, obliegt es dem Menschen, quasi aus sich selbst heraus, aus seiner Freiheit, sein Heil zurückzugewinnen. Dieser Freiheit kann er beispielsweise in der modernen medizinischen Forschung begegnen. In ihr kann er lernen, seine Macht zu beschränken.

4. Euthanasie und Ethik – Die Verantwortung der Medizin

Jonas beschäftigt sich bereits seit Ende der siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts mit medizinethischen Fragestellungen, die heutzutage in Deutschland so intensiv diskutiert werden. Im Unterschied zu den Optimisten, die einen Fortschritt um jeden Preis in Kauf nehmen, um das wissenschaftlich Machbare zu realisieren, nimmt Jonas deutlich Stellung zugunsten einer Ethik der „Demut“. Nicht das, was machbar ist, soll möglich sein, sondern der Machbarkeitswahn selbst ist kritisch zu hinterfragen. Im „Das Prinzip Verantwortung, Versuch einer Ethik für die technische Zivilisation“ heißt es: „Das Neuland kollektiver Praxis, das wir mit der Hochtechnologie betreten haben, ist für die ethische Theorie noch ein Niemandsland.“ Die Ethik muß sich zwar einerseits am technischen Fortschritt orientieren, sie muß darüber hinaus

³² A.a.O., S. 34f.

³³ Jonas, *Dem bösen Ende näher* (1993), S. 29.

aber auch die Grenzen der Machbarkeit kritisch beleuchten, damit es nicht zu dem vielbeschworenen „Dammbruch“ kommt.

Gerade in den Möglichkeiten wissenschaftlichen Fortschreitens, die der modernen Medizin gegeben sind, sieht Jonas die Gefahr eines möglichen Mißbrauches, hebt aber gleichzeitig hervor, daß die Medizin ein „neues Hoffnungslicht für eine bestimmte Gruppe von Leidenden“ sein kann. Die qualitative Differenz „zwischen bloßer Reparatur von Schäden und einer kreativen Umformung“ und Weiterformung ist, so Jonas, gravierend. „Die Gefahren sind um so ungeheuerlicher, daß es vielleicht besser ist, auf gewisse Fortschritte zu verzichten, die vielleicht für einige Leidensfälle Hilfe bringen könnten“. So sehr – aus technisch-medizinischer Sicht – die Thematik des Klones fasziniert, weil sie gegenüber der reproduktiven Medizin ein neues Feld der Forschungstätigkeit eröffnet, schränkt sie die persönliche Entwicklung des einzelnen Menschen ein. Ein Klon hat keine Option, sein Leben individuell zu verwirklichen, denn dieses wird durch sein genetisches Vorbild, dessen Abbild er ist, vorherbestimmt.

Neben Fragen, die Jonas im Umfeld der Gentechnik stellt, wendet er sich immer wieder der alten Thematik von aktiver und passiver Sterbehilfe zu, wenngleich er im selben Zusammenhang betont, daß der Unterschied zwischen dem bewußten Steckerziehen und einer tödlichen Injektion „fließend“ sei. Vor dem Hintergrund der Geschichte des Nationalsozialismus und der im T 4 Euthanasie erfolgten Auslöschung von Individuen lehnt Jonas aber die aktive Tötung radikal ab. Ist es dem Arzt erlaubt, aktiv zu töten, ist der Schritt zur Selektion, die einer nicht ethischen Euthanasie Tor und Tür öffnet, nicht mehr weit. Demgegenüber sieht er in der Palliativmedizin eine diagnostische Methode, die dem hippokratischen Eid und dem damit verbundenen Paternalismus nicht widerspricht. Mit der Zurückweisung aktiver Tötung oder Sterbehilfe distanziert sich Jonas auch von Peter Singer, der diese Methode – in gewissen Fällen – befürwortet. Jonas geht sogar noch einen Schritt weiter: „Selbst wenn“, so das Argument, „das Leiden einer betroffenen Person durch eine lebenserhaltende Maßnahme verstärkt wird, obwohl diese durch eine aktive Maßnahme früher zu beenden wäre, muß am aktiven Tötungsverbot festgehalten werden“. Das Leiden, das nicht dem beratenden Arzt, sondern dem Kranken widerfährt, ist zwar schrecklich und aus ethischer Sicht nicht zu rechtfertigen, dennoch: Die Option, aus Mitleid aktiv zu töten, ist strikt zurückzuweisen. Er schreibt: „Es ist schrecklich zu sagen, aber eine auf Mitleid allein gegründete Ethik ist etwas sehr Fragwürdiges. Denn was da an Konsequenzen drinsteckt für die menschliche Einstellung zum Akt des Tötens, zum Mittel des Tötens als eines routinemäßig zu Gebote stehenden Weges, gewisse Notlagen zu beenden, was sich da auftut, für eine, um es mal ganz scharf zu sagen, progressive und kummulative Gewöhnung an den Gedanken und die Praxis des Tötens, das ist unabsehbar.“

Auch im Hinblick auf das Leben des Ungeborenen vertritt Jonas einen konsequenten Standpunkt. Anders als Singer, der immer wieder darauf hinweist, daß zwischen Menschsein und Personsein eine qualitative Differenz besteht, geht Jonas davon aus, daß die Existenz des Ungeborenen bereits eine Pflicht zur Verantwortung, d.h. ein sittliches Sollen ihm gegenüber mit einschließt. „Ich meine wirklich strikt, daß hier das Sein eines einfach ontisch Daseienden ein Sollen für Andere immanent und ersichtlich beinhaltet, und es auch dann täte, wenn nicht die Natur durch mächtige Instinkte und Gefühle diesem Sollen zuhülfe käme [...].“ Bereits den Zellhaufen begreift Jonas als „Prototyp“ eines Objektes der Verantwortung. Die Verantwortung für den Ungeborenen – und später auch für den Neugeborenen – ergibt sich nicht aus dessen möglicher Verantwortungsfähigkeit, die er in diesem Status gar nicht haben kann, sondern aus dem Faktum, daß sich die Eltern zur Zeugung entschlossen haben. Da sich der Embryo nicht an der Wahl, ihm ein Dasein zuzumuten, beteiligt hat, wird die Pflicht, d.h., die Verantwortung für sein Leben automatisch auf die Eltern übertragen. Die Eltern haben damit – in vertrauenswürdiger Absprache mit dem behandelten Arzt – die alleinige Verantwortung. Sie haben aber darüber hinaus *auch* eine Verantwortung für sein künftiges Leben. An diesem Punkt setzt Jonas' Medizinethik ein. Aus der Sicht der Verantwortung stellt sich ihm die Frage, ob es ethisch-moralisch möglich sein könnte, das Leben des Ungeborenen oder des Neugeborenen zu beenden? Dieser Extremfall tritt ein, wenn feststeht, daß das Fortbestehen nur um den Preis unendlichen Leidens erkaufte wird. Aus moralischer Sicht ist daher abzuwägen, ob es *auch* eine Verantwortung dafür gibt, ein Leben zu beenden. Handelt es sich um die begründete Annahme, daß dieses Leben nicht „lebenswert“ sein wird, sieht Jonas kein ethisches Problem darin, dieses Leben zu beenden. Dieses „Beenden“ darf aber keineswegs mittels einer aktiven Sterbehilfe durchgeführt werden, sondern höchstens mit passiven Mitteln. Damit räumt er ein, daß es neben dem Recht auf Leben auch ein Recht zu sterben gibt. Doch, so die Einschränkung: „Trotzdem dürfen wir das nicht auf dem Weg der aktiven Tötung tun [...]. Eine solche Gewöhnung würde eben jene Dammbrech-Situation schaffen. Aber es gibt Grenzen für das, wozu wir ein solches Wesen verurteilen dürfen, und darum könnte das Sterbenlassen wirklich ein sittliches Gebot sein.“ Fazit: Einerseits lehnt Jonas das aktive Tötungsverbot ab, andererseits soll unter bestimmten Rahmenbedingungen eine passive Tötung erlaubt sein. Er schreibt: „Nicht was wir dem Säugling zu seinem Weiterleben schulden – das ist die positive Verantwortung –, sondern wie weit wir gehen dürfen mit der Zumutung des Daseins an das von uns gezeugte Kind, ist hier das Problem. Da gibt es Grenzen um dieses Wesens selbst willen, wo man sagt: Nein, dazu dürfen wir es nicht verurteilen, und deswegen achten wir nicht nur das Recht zu leben, sondern wir müssen auch ein Recht zu sterben achten.“

Den Begriff „lebensunwert“ will Jonas aus dieser Diskussion ausklammern. Das Leben ist nicht deshalb „lebensunwert“, weil es mit gewissen – von der Gesellschaft geforderten – Standards nicht übereinstimmt. Der Begriff „lebensunwert“ läßt sich nur sinnvoll verwenden, wenn gemeint ist, daß das „nicht wert zu leben für dieses Wesen selber“ gelte. Anders formuliert: Der Wert des Lebens hängt nicht von vorgegebenen Normen ab, die von unterschiedlichen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen gefaßt und daher unterschiedlich beantwortet werden. Nicht die Gesellschaft entscheidet über den Wert des Lebens und nicht eine durch die Gesellschaft begünstigende Eugenik, sondern – und dies ist die Schwierigkeit – die Verantwortung der Eltern. Dabei übersieht Jonas die Perspektive, daß die positive Verantwortung an Dritte, d.h. an die Eltern übergeben wird. Denn: Vielleicht kann eine schwere Behinderung, die gentechnisch erkannt wird, letztendlich doch zu einem „glücklichen“ Leben führen, das aber im vornherein zerstört wird, weil die Eltern über die Lebensfähigkeit oder -unfähigkeit entscheiden? Jonas' Antwort darauf lautet: Daß es sich hier um Extremfälle handelt, wo es keine allgemein verbindliche Lösung geben kann. Seine Argumentation überzeugt in diesem Punkt nicht, denn er hebt an anderer Stelle hervor, daß eine Behinderung nicht diametral entgegengesetzt zu einem glücklichen Leben ist. Er distanziert sich darüber hinausgehend aber von einer Verklärung oder gar Heiligung der Behinderung, denn ein Leben mit drastischen Einschränkungen zu führen, ist – aus moralischer Sicht – auch nicht zu verantworten. Dies gilt nicht nur für den Ungeborenen oder für den Neugeborenen, sondern auch für Patienten, für die es keine Chance mehr gibt, ein „lebenswertes“ Leben zu führen. Es gilt daher nicht nur am Lebensanfang über Verantwortung nachzudenken, sondern auch am Lebensende oder in finalen Situationen, wo derart schwere Krankheiten diagnostiziert werden, daß keine Chance auf Heilung besteht. Aber auch hier muß man zwischen aktiver Tötung und passiver Sterbehilfe unterscheiden. Jonas schreibt: „Wenn man jemanden über eine Krise hinweghilft, ist das richtig, aber dies [...] dem Patienten aufzuzwingen, erscheint mir unstatthaft, nicht nur aus Mitleid, sondern um der Würde des Menschen willen. Es ist in einem konkreten Sinne sinnlos. Also ist der Abbruch der Behandlung, nachdem einwandfrei festgestellt ist, daß mit einer Wiederkehr nicht zu rechnen ist, etwas anderes, als die Verabfolgung einer tödlichen Spritze.“ Ist es absehbar, daß die künstliche Verlängerung des Lebens – Jonas diskutiert diese Frage am Beispiel des Hirntods – für den Betroffenen nichts mehr bringt, dann ist das „Steckerziehen“ aus moralischer Sicht nicht bedenklich, denn dieser Akt geschieht nicht vor dem Hintergrund der Eugenik oder Euthanasie, sondern um die Würde des Menschen zu bewahren.

Grundsätzlich fordert Jonas im Rahmen moderner Medizin und Technik, nicht den optimalen Erfolg der Prognosen anzunehmen, sondern von der schlecht möglichsten Prognose auszugehen. Dazu heißt

es: „Wir verschaffen uns eine Vorstellung von den Fernwirkungen unseres Handelns, erheben die ungünstigste Prognose zu Gewißheit und lassen uns von der Furcht vor den möglichen Folgen ihres Eintreffens affizieren.“³⁴ An anderer Stelle schreibt er: „Laßt uns erinnern, daß es viel leichter ist, das Unerwünschte zu bestimmen als das Erwünschte, das malum als das bonum.“³⁵ Die menschliche Zivilisation darf selbst nicht zum Wetteinsatz werden. „Die Verpflichtung zur Fortexistenz der Menschheit, der Vorrang der schlechten Prognose vor der guten und das Verbot des Einsatzes des Ganzen eines anderen in eine Wette mit unbekanntem Ausgang lassen nur eine Entscheidung des betrachteten ethischen Dilemmas zu: Die Möglichkeit der Vernichtung der Menschheit macht den Verzicht auf Experimente, die mit einem absoluten Risiko behaftet sind, und die daraus folgende Einschränkung des Gebots zur Weiterentwicklung aller technisch denkbaren Heilungsansätze notwendig.“

Daher kann Jonas sagen, daß die „biologische Kontrolle“ des Menschen Fragen „völlig neuer Art“ aufwirft, „die uns weder frühere Praxis noch früheres Denken vorbereitet hat“.³⁶ Sowohl in der modernen Technik als auch in der Medizin bleibt es notwendig, die Folgen vor dem Handeln zu bedenken. Nur so gelingt eine Vorausschau auf das, was möglicherweise Wirklichkeit werden kann. Diese kritische Vorausschau nennt Jonas „Klugheit“. „Ein vorstellbares Ergebnis solcher Prüfung könnte der Rat sein, gewisse Arten des Könnens gar nicht erst fertig werden zu lassen, d.h. Forschungsrichtungen auf sie hin nicht weiter zu verfolgen – mit Rücksicht auf die extreme Verführbarkeit des Menschen durch jegliches Können, das er einmal besitzt.“³⁷ Die Gefahr, die von der biologischen Technik ausgeht, ist die, daß der Mensch selbst zum Gegenstand – wie beim Klonen – wird. Gegenüber einer Technik, die sich im Sinne des klassischen Technébegriffes als ein Herstellen von „Etwas“ versteht, ist die „biologische Technik“ „kollaborativ mit der Selbständigkeit des aktiven Materials, dem eine neue Determinante einverleibt werden soll“.³⁸ Das medizinisch-biologische Verfahren unterscheidet sich dabei von der traditionellen Technik durch sein nicht einsehbares Kalkül von „Vorhersagbarkeit“. Der moderne Biologe oder Genetiker kalkuliert mit dem Nichtwissen oder mit den Möglichkeiten, von denen er letztendlich keine Ahnung hat, weil sie über seine Mittel-Zweck-Kalkulation hinausgehen. Während die traditionelle Technik erst dann ihr Produkt freigibt, wenn sie – nach einer Vielzahl von abgesicherten Untersuchungsergebnissen – von der Nutzbarkeit und An-

³⁴ Kurreck, J., Primat der Furcht, Medizinische Gentechnologie und ‚Prinzip Verantwortung‘, in: Ethik für die Zukunft (1994), S. 428ff.

³⁵ Jonas, Technik, Medizin und Ethik, Zur Praxis des Prinzips Verantwortung, Frankfurt/Main ³1990, S. 176f.

³⁶ A.a.O., S. 162.

³⁷ Ebda.

³⁸ A.a.O., S. 166.

wendbarkeit desselben überzeugt ist, wird in der Gentechnik der „Versuch“ selbst zum Akt der Testmöglichkeiten.

„Keine solche Substitution des Als-ob für das Wirkliche ist gewährt in biologischer Manipulation, besonders am Menschen. Damit der Versuch gültig ist, muß er am Original selbst stattfinden, dem im vollsten Sinne wirklichen und authentischen Gegenstand. Und was hier zwischen Beginn und schlüssigem Ende des Versuches liegt, ist das tatsächliche Leben von Individuen und vielleicht ganzen Bevölkerungen. Dies macht die ganze Unterscheidung von bloßem Versuch und definitiver Tat zunichte. Die tröstliche Trennung der beiden ist dahin und damit die Unschuld des gesonderten Experiments. Das Experiment ist die wirkliche Tat – und die wirkliche Tat ein Experiment.“³⁹

Im Unterschied zur traditionellen Technik ist die biologische irreversibel. Die „Unumkehrbarkeit“ des medizinischen Fortschrittes ist es, die bedenklich ist. „Der Umstand, daß biologisches Manipulieren sich vorwiegend auf der genetischen Ebene bewegen wird, bedingt einen weiteren Unterschied von normaler Technologie. [...] Vom Standpunkt des ‚Herstellers‘ bedeutet dies den Unterschied zwischen unmittelbarer und mittelbarer Kausalbeziehung zum Endergebnis. In biogenetischer Technik ist der Weg zum Ziel mittelbar, über die Injizierung des neuen Kausalfaktors in die Erbreihe, die seine Wirkung erst in der Geschlechterfolge zum Vorschein bringen wird. ‚Herstellen‘ heißt hier Entlassen in die Strömung des Werdens, worin auch der Hersteller treibt“.⁴⁰

Hans Jonas sieht in der modernen Medizin und ihrer biologischen Ausrichtung eine einseitige Macht am Werk. Der Mensch, der als Macht- und Techniksujet eine schier grenzenlose Macht über die Natur auszuüben vermag, überschreitet immer schon seine eigene Geschichte und verlagert die Folgen in die Zukunft, für die er dann meistens nicht mehr zur Verantwortung gezogen werden kann. So ist es ihm möglich – und hierin sieht Jonas die größte Gefahr sowohl des medizinischen als auch des wissenschaftlichen Forschens – über seine eigene Geschichte hinaus, Macht auf zukünftige Generationen auszuüben. „Die Kehrseite heutiger Macht ist die spätere Knechtschaft Lebender gegenüber Toten. Die hier wirkende Macht ist total einseitig, ohne die Antwort gegenwirkender Kraft in den ihr ausgesetzten Subjekten, denn diese sind ihre Geschöpfe, und was immer sie tun werden, führt nur das Gesetz aus, das die über ihre Entstehung waltende Macht ihnen auferlegt hat. So wenigstens würde es die Meisterthese genetischer Schöpferkunst verstehen. In Wirklichkeit [...] entgleitet die Macht, einmal ausgeübt, der Meisterhand und geht ihre eigenen unberechenbaren We-

³⁹ A.a.O., S. 116f.

⁴⁰ A.a.O., S. 168.

ge.“⁴¹ Diese Macht begreift Jonas als blindes und schicksalhaftes Verlangen, welches sowohl dem „Recht“ der Freiheit des Einzelnen als auch der „Weisheit“ widerspricht. Kein Mensch kann wollen, künftige Generationen vorauszubestimmen, wie er nicht will, daß man ihn selbst derart einschränkt. Die neue biologische Technik, so ein weiterer Kritikpunkt, hat ebenfalls keine unmittelbaren Zwecke mehr. Versucht die traditionell-konventionelle Medizin den kranken Menschen wieder für die Gesellschaft fit zu machen, so sei die qualitative Differenz zwischen hergebrachter Medizin und biologischer Forschung darin zu sehen, daß diese nicht mehr herstellend und erhaltend, sondern ändernd und erneuernd ist. Sie sucht nicht nach der Bewahrung dessen, was ist, sondern nach einer Verbesserung, dessen was ist. „Aber was wäre der Maßstab für besser? Etwa besser angepaßt? Aber besser angepaßt an was? Wir stolpern in weit offene und gänzlich metatechnische Fragen, sobald wir uns erkühnen, ‚schöpferische‘ Hand an die physische Konstitution des Menschen selbst zu legen.“⁴²

In „Technik, Medizin und Ethik“ unterscheidet Jonas drei Formen medizinischer Verfahrensweisen: die erhaltende, die verbessernde und die schöpferisch-genetische. Diese drei entsprechen den unterschiedlichen Anwendungszielen medizinischer Diagnostik. Die negative oder vorbeugende Eugenik siedelt beispielsweise im Umfeld der Paarungskontrolle sowie in der Nichtweitergabe schädlicher Gene durch Fernhaltung ihrer Träger von der Fortpflanzung. In Fällen, wo eine erhebliche erbliche Belastung und Schädigung des Genmaterials vorliegt, sucht Jonas nach Gründen, die es möglicherweise erlauben, eine Abtreibung zuzulassen. In diesem Zusammenhang spricht er von „negativer Eugenik“, deren einziges Kriterium die Humanität sein kann, die letztendlich darüber urteilen muß, ob man dem Embryo ein Leben überhaupt zumuten kann.

„Die humanitäre Begründung hat die individuelle Wohlfahrt des möglichen Nachkommen im Auge und gebietet, ‚seinetwegen‘ künftigem Leiden vorzubeugen, indem man es gar nicht zu dem davon belasteten Dasein kommen läßt. Es ist ein Sonderfall der Mitleidsethik: Antizipierendes Mitleid mit einem abstrakt vorgestellten Subjekt entscheidet, ihm die Existenz ersparen, um ihm das damit konkret vorgestellte Leiden zu ersparen. Der Entscheid ist in diesem Falle frei von der Auflage der Befragung und Zustimmung des Subjekts und insofern ethisch einwandfrei (aber nicht darum auch ethisch geboten). Keine Rechte solcher potentiellen Nachkommen werden durch Unterlassung ihrer Hervorbringung verletzt, denn es gibt kein Recht zum Dasein seitens hypothetischer Individuen, die noch nicht konzipiert sind. Eher ließe sich argumentieren, daß ihr Recht mit ihrer Hervorbringung verletzt würde, wenn diese voraus-

⁴¹ Ebda.

⁴² A.a.O., S. 170.

sehbar (d.h. mit schätzbarer Wahrscheinlichkeit) zu einem unglücklichen Dasein führt. [...] Aber obwohl kein Recht der nur vorgestellten Nachkommen auf Dasein, so ist doch das Recht der verhinderten Erzeuger auf die Nachkommenschaft in Frage. Ihnen wird der Verzicht auf dieses Recht zugemutet und sie können dem Appell an ihre humanitäre Verantwortung, d.h. an ihr Mitleid, entgegenhalten, daß sie – selber Opfer des betreffenden Leidens – am besten urteilen können, ob ein solches Leben dennoch lebenswert ist: daß sie bei der Bejahung legitim bereit sein dürfen, das Risiko der Vererbung [...] für den Nachkömmling einzugehen.“⁴³

In der sogenannten negativen Eugenik sieht Jonas keine genetische Manipulation am Werk, sondern eine Erweiterung der präventiven Medizin. Auch die pränatale Diagnostik ist schon eine negative Eugenik, dennoch: Bei gewissen Krankheitsbildern ist diese erlaubt. Sie wird aber dann fatal, wenn allein subjektive Erwägungen, ein bloßer Utilitarismus also, darüber entscheidet, ob man den Embryo tötet, weil man nicht nur kein behindertes Kind haben will, sondern ein Designerbaby. In diesem Fall wird aus der negativen eine positive Eugenik. Eine positive Eugenik lehnt Jonas vor dem Hintergrund der jüngsten deutschen Geschichte ab, denn „[...] über positive Eugenik als planmäßige menschliche Zuchtwahl mit dem Ziele der Artverbesserung können wir uns nach der abschreckenden Probe aus jüngster deutscher Vergangenheit kurz fassen“.⁴⁴

Bei der positiven Selektion handelt es sich nicht um Optionen und um Abwägungen, sondern um ein apriorisches Verfahren, das gar nicht mehr hinterfragt wird. Im Unterschied zur negativen Euthanasie geht es bei der aktiven oder positiven Methode nur noch um ein Auswahlkriterium, das nach rein subjektiven Prinzipien verfährt. Nicht der einzelne Kranke steht dabei im Mittelpunkt; es ist nur der persönliche Subjektivismus, der darüber entscheidet, wer entweder als krank und zu eliminieren ist oder wer den Kriterien der Gattung entspricht und dadurch am Leben bleibt. Während die negative Eugenik versucht Schaden zu lindern, geht es der positiven Eugenik um ein neues Ideal vom Menschen. Die Idee vom Übermenschen, der sich von seiner geschichtlichen Gattung unterscheidet, weil er – als Objekt der Züchtung – über diese hinaus ist, darf nicht zum Leitbild wissenschaftlich-medizinischen Fortschritts werden, denn „der Übermensch ist ein Wunsch des Übermutes, nicht der Not, wie die negative Eugenik sie gelten machen kann.“⁴⁵

⁴³ A.a.O., S. 172.

⁴⁴ A.a.O., S. 176.

⁴⁵ A.a.O., S. 178.

5. Religion und Medizin

Eine Frage bleibt zum Schluß zu bedenken: Wie weit darf die moderne Medizin gehen? Wie bereits betont, sucht Jonas nach einer neuen Form metaphysischen Denkens. Der Abschied vom Prinzipiellen, d.h. die Absage an eine absolute Wirklichkeit, die die Welt vorbestimmt, ist bekanntlich Jonas' theologische Position. Der Abschied vom Prinzipiellen meint nicht nur, sich von der traditionellen Metaphysik zu verabschieden, sondern er ist zugleich ein Ausblick, wie man in Zukunft überhaupt noch von Metaphysik sprechen kann. Da sich das Absolute oder Gott aus der Welt *heraushält*, obliegt es den Subjekten, in ihre Welt einzugreifen. Der Abschied vom Prinzipiellen bedeutet letztendlich nichts anderes, als einen Entscheidungsfreiraum geschaffen zu haben, der die Menschen zur Verantwortung zwingt. Existiert Gott nicht mehr als allmächtiger, rückt der Mensch an seine Stelle. Dieser Freiraum subjektiven Handelns ist es letztendlich, der nicht nur die Ethik der Verantwortung auf den Plan ruft, dieser Freiraum ist es auch, der der medizinischen Forschung eine neue Verantwortung zuweist. Das, was dem Absoluten – aufgrund seiner Jenseitigkeit – nicht mehr möglich ist, lastet auf den Schultern des Menschen, der sich seiner Verantwortung nicht entziehen kann, denn diesem wird die Verantwortung geradezu zur Pflicht. Die Freiheit, die die Abwesenheit des verborgenen Gottes mit sich bringt, ist eine, an der sich der Mensch erst bewähren muß. Er muß – und dies scheint die Quintessenz von Jonas' Philosophie der medizinischen Ethik zu sein – selber Normen schaffen. Die Freiheit des Menschen zwingt ihn letztendlich wieder ethisch-metaphysische Werte zu schaffen, die die Voraussetzung sinnvoller Existenz sind. Was Jonas aus der Sicht seiner kritischen Überlegungen zur Medizin, zum Klonen, zur Lebensverlängerung, zur Organtransplantation und mit dem von ihm geforderten Recht auf Sterben fordert, ist letztendlich nichts anderes als die anthropozentrische Antwort auf die Abwesenheit Gottes. Dabei sind seine Stellungnahmen zur Medizinethik im Lichte seiner Metaphysik zu interpretieren. Jonas lehnt – vor dem Hintergrund seiner spekulativen Theologie des abwesenden Gottes – jede Form medizinischen Fortschrittes ab, die in die Schöpfungswirklichkeit eingreift. Die Aufgabe des medizinischen Fortschrittes liegt eben nicht in der genetischen Chirurgie, die es ermöglicht, sich einen Menschen nach neuem Bild zu schaffen, sondern in einem präventiven Umgang mit der Schöpfungswirklichkeit im ganzen. Die Freiheit, die Gott dem Menschen – zu dessen Selbstentfaltung oder Selbstverantwortung – gibt, soll eben nicht dazu dienen, sich an die Stelle Gottes zu setzen. Nur durch seine kritische Sicht auf die Welt, das Abwägen möglicher Folgen, die sich aus den jeweilige Handlungen ergeben, vermag der Mensch ein Stellvertreter Gottes auf Erden zu werden. Die zumeist – zumindest aus heutiger Sicht – konservativen Antworten, die Jonas in seiner Medizinethik gibt, zeigen, daß es ihm mit

der Stellvertretung ernst ist. Anstatt einen Fortschritt um jeden Preis einzuklagen, sucht Jonas – wie bereits gezeigt – nach einer Ethik der Demut und der Bescheidenheit, die er explizit für die moderne Gentechnik einklagt. Seine Angst, daß durch die moderne Medizin ein Dambruch ausgelöst wird, der nicht mehr zu stoppen ist und die Angst vor der Büchse der Pandora belegen deutlich, daß eine grenzenlose Selbstübersteigerung und der damit verbundene Machbarkeitswahn zur unabwendbaren Katastrophe führen. Die moderne Medizin muß nicht nur ihren Fortschrittsoptimismus einschränken, sondern in dieser Beschränkung ihre eigentliche Aufgabe sehen. Im Rahmen seiner medizinischen Ethik – und nicht nur dort – fällt immer wieder der Begriff der menschlichen Würde. Die Würde des Menschen zu bewahren, begreift Jonas nicht nur als etwas, das einen guten Mediziner auszeichnet, wenn er den Bedürfnissen eines Todkranken so entgegenkommt, das dieser seine Persönlichkeit – im Akt des Sterbens – nicht verliert, sondern auch als religiöses Gebot. Im würdevollen Sterben, d.h., auch in einer passiven Sterbehilfe sieht Jonas eine Spur von Göttlichkeit, ja, er begreift sie als Akt göttlicher Gnade, die aber nicht mehr dem Absoluten, sondern seinem Stellvertreter auf Erden zukommt. Überschreitet der Mensch seine Kompetenzmöglichkeiten – nicht nur aus der Sicht der modernen Medizin, sondern auch vor dem Hintergrund seiner eigenen Machtmöglichkeiten –, dann vertritt er nicht das Absolute, sondern setzt sich an dessen Stelle.

Die Aufgabe des heutigen Menschen besteht für Jonas – im Unterschied zum früheren – darin, die „völlig enttabuisierte Welt“ und ihre neuen Machtarten durch neue Tabus zu beschränken, die aber nicht mehr – in Form von Verboten – von Gott selbst auferlegt werden, sondern, die sich der Mensch selbst aufgibt. „Wir müssen wissen, daß wir uns weit vorgewagt haben, und wieder wissen lernen, daß es ein Zuweit gibt. Das Zuweit beginnt mit der Integrität des Menschenbildes, das für uns unantastbar sein sollte. Nur als Stümper könnten wir uns daran versuchen, und selbst Meister dürften wir dort nicht sein. Wir müssen wieder Furcht und Zittern lernen und, selbst ohne Gott, die Scheu vor dem Heiligen. Diesseits der Grenze, die er setzt, bleiben Aufgaben genug. Der menschliche Zustand ruft dauernd nach Verbesserung. Versuchen wir zu helfen. Versuchen wir zu verhüten, zu lindern und zu heilen. Aber versuchen wir nicht, an der Wurzel unseres Daseins, am Ursitz seines Geheimnisses Schöpfer zu sein.“⁴⁶ Im religiösen Glauben, d.h., im religiösen Deismus sieht Jonas eine Chance, dem grenzenlosen Fortschrittsoptimismus kritisch gegenüber zu treten. Es liegt letztendlich am Menschen, der darüber entscheidet, ob die Entfernung zu Gott größer, oder, ob sie verkleinert werden kann. Eine Medizin, die mit der Schöpfungswirklichkeit sorgsam umgeht, steht nicht in der Gefahr, einen weiteren Dambruch, Jonas denkt an die Geschichte des jüdischen

⁴⁶ A.a.O., S. 217f.

Volkes, zu vollziehen, der die Welt noch weiter von Gott entfernt. Nur wenn der Mensch seine Stellvertretung auf Erden ernst nimmt, nur so kann es ihm gelingen, den weltfernen Gott mit der Welt, auch nach Auschwitz, zu versöhnen, um den Kosmos wieder ein Stück weit an Gott zu rücken.

Dem religiösen Glauben steht aber leider ein medizinisches Denken gegenüber, das sich nicht von der Selbstzurücknahme überzeugen läßt. Daher formuliert Jonas pessimistisch. „Besteht Aussicht, die Pandoraabüchse geschlossen zu halten? Das heißt, den Übergang von bakterieller zu menschlicher Genchirurgie zu vermeiden – die Schwelle, wo das ‚principiis obsta‘ noch Fuß fassen könnte? Ich glaube nicht. Die Medizin, die helfen will, wird sich auf die kurze Sicht so legitime ‚Reparatur‘-Möglichkeiten nicht nehmen lassen, und mit ihnen ist der Spalt geöffnet. Klüger wäre es wohl, hier einmal der karitativen Versuchung zu widerstehen, aber das ist unter dem Druck menschlichen Leidens nicht zu erwarten. Jenseits dieser schon gewagten Zwielflichtzone zwischen dem noch Erlaubten und dem Verbotenen winken die weiteren Gaben der Pandora, zu denen keine Not, nur der prometheische Trieb drängt.“⁴⁷ Die Kraft der Selbstübersteigerung, für die die Figur des Prometheus exemplarisch steht, ist es, die dem religiösen Denken entgegensteuert. Die Auflehnung gegenüber der Gotteswelt – selbst wenn sich diese bereits entzogen hat –, ist die ewige Substanz des menschlichen Urtriebes, sich selbst zu verwirklichen. Diesem Denken – selbst wenn es an seinen Errungenschaften zugrunde geht –, so die bittere Einsicht von Jonas, ist letztendlich nichts entgegenzusetzen. Dennoch: Trotz der Gefahr der Selbstermächtigung besteht – und Jonas weist in seiner Ethik der Verantwortung immer wieder darauf hin – die Möglichkeit der Schadensbegrenzung.

Stefan Groß

Institut für Altertumswissenschaften der Friedrich-Schiller Universität Jena

eMail: Stefan.Grande@t-online.de

⁴⁷ A.a.O., S. 217.