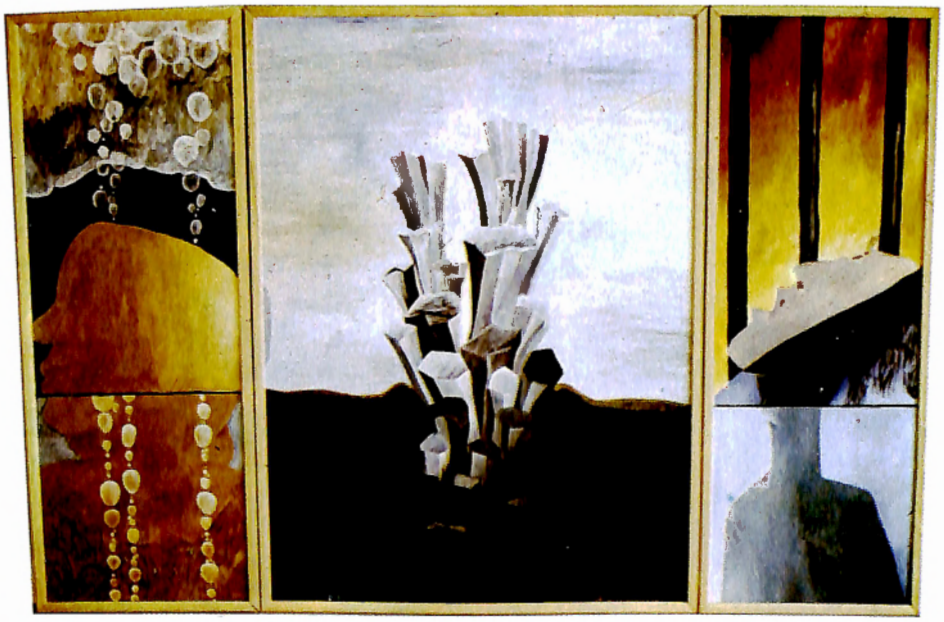
Josef Römelt

Theologie der Verantwortung



Resch

Josef Römelt

Theologie der Verantwortung

Zur theologischen Auseinandersetzung mit einem philosophischen Prinzip

Resch

INSTITUT FÜR GRENZGEBIETE DER WISSENSCHAFT

Wissenschaft und Verantwortung

herausgegeben von ANDREAS RESCH

1

RESCH VERLAG INNSBRUCK 1991

Josef Römelt

Theologie der Verantwortung

Zur theologischen Auseinandersetzung mit einem philosophischen Prinzip

RESCH VERLAG INNSBRUCK 1991

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdruckes,
der photographischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten
© 1991 by Andreas Resch Verlag, Innsbruck
Printed in Austria
Gesamtherstellung: Andreas Resch Verlag, Innsbruck 1991
ISBN 3-85382-049-2

Meinem Lehrer

Prof. Dr. Hans Rotter

VORWORT

Die gegenwärtigen Grenzerfahrungen menschlicher Technokratie, die ökologische Krise, die Grenzen der technischen Manipulation und des Wachstums treffen die Kultur der Neuzeit an ihrer Wurzel. Der Mensch der aufgehenden Moderne konnte im Grunde die verlorene Geborgenheit der Antike – die Geborgenheit in der Vorstellung von der kosmisch-metaphysischen Naturordnung, in die sich alle menschliche Wirklichkeitsgestaltung einfügt – durch die Idee der Utopie ersetzen: daß der Mensch selber eine Ordnung der Welt in eigener Phantasie herstellen könne; daß diese *seine* geordnete Welt im technischen Fortschritt immer perfekter sein würde; daß der Mensch in dieser technischen Perfektion Natur und Leben ganz in den Griff bekäme.

Noch nie ist es dem Menschen so wie heute bewußt geworden, wie wenig die Dynamiken, Balancen und Eigengesetzlichkeiten der biologischen Natur (seiner Umwelt und seiner selbst) auf die existentiellen Bedürfnisse seiner Freiheitsentfaltung und Kreativität, wie sie in der technischen Zivilisation ihren Ausdruck gefunden haben, abgestimmt sind. Noch nie ist der Mensch mit der Widersprüchlichkeit und Gegensätzlichkeit seiner eigenen biologisch-geistigen Konstitution so hart konfrontiert worden.

Die hier begonnene Schriftenreihe unter dem Titel *«Wissenschaft und Verantwortung»* setzt sich mit der *Ethik der Grenzerfahrung* und des *Grenzverhaltens* auseinander, indem sie der oft verwirrenden Komplexität der aktuellen ethischen Probleme kritisch und sachgerecht zu begegnen sucht.

In dem hier vorliegenden ersten Band der Schriftenreihe befaßt sich Josef *Römelt* mit der *«Ethik der Verantwortung»*, die Hans *Jonas* auf dem Fundament einer «philosophischen Biologie» entworfen hat. In ihr wird die heutige Krisenerfahrung des Menschen zur Mitte der ethischen Reflexion gemacht. *Ethik* wandelt sich hier von einem Systemdenken zu einer offenen Heuristik. Vom Monismus der 'Logiken' universalen Naturordnungsdenkens bzw. anthropozentrisch-technischer Utopie wird angesichts der heutigen Grenzerfahrungen endgültig Abschied genommen. Es gibt eine unreduzierbare Eigengesetzlichkeit der 'Bedürfnisse' der Natur und der 'Bedürfnisse' menschlicher Freiheit und Kreativität. Eine Balance zwischen ihnen ist nur *konkret historisch* zu gewinnen. Und dafür gibt es kein abstraktes Theoriemodell im Sinne naturrechtlicher Geborgenheit menschlichen Handelns in einer kosmischen Harmonie oder im Sinne utopischer Gewißheit eines kulturellen absoluten Zielpunktes: einer absoluten menschlich-technischen Beherrschung der Natur.

Mit «Theologie der Verantwortung» verfolgt J. Römelt zunächst ein konkret moraltheologisches Interesse: Es geht darum, die gegenwärtige ethische Reflexion, wie sie sich *innerhalb der christlichen Glaubensgemeinschaft katholischer Provenienz* darstellt, kritisch auf die brennenden ethischen Aporien zu befragen. Aber der Bogen wird darüber hinaus in ein ganz grundlegendes philosophisch-theologisches Gespräch hinein gespannt. Auf dem Hintergrund christlicher Kreuzestheologie soll deutlich werden, daß der Mensch mit der Zweideutigkeit seiner Existenz nur ideologiefrei fertig wird, wenn er seine Bezogenheit auf das Absolute ernst nimmt. Ethische Reflexion verlangt angesichts der Probleme von heute radikalste Nüchternheit und Fähigkeit zu kompromißloser Wahrnehmung der Fakten im mächtigen Konflikt zwischen Natur und Kultur. Philosophische Vernunft scheint dabei an eine Grenze zu kommen, wenn sie die Angst des Menschen vor seiner eigenen möglichen Selbstzerstörung zum Leitfaden ihrer unbedingt ideologiefreien «Heuristik» – als «Heuristik der Furcht» (Jonas) – machen will. Heuristik der Furcht kann leicht in ein Spiel mit der Daseinsangst umschlagen, in nicht mehr verfügbare Zukunftsangst und panische Verzweiflung. «Theologie der Verantwortung» meint: Wenn der Mensch wirklich zum Realismus der 'Postmoderne', zur Kritik des rigorosen 'Anthropozentrismus' der ungebundenen, technokratischen Subjektivität, gelangen will, dann braucht er einen größeren Horizont: einen Horizont, in dem er von der Utopie der Moderne, dem Glauben an den ewigen Fortschritt, Distanz gewinnen kann, ohne in ein Nichts zu stürzen. Jedem Neurotiker bietet das Gegenüber des Analytikers den Horizont, sich von eingefahrenen Vorstellungen, an die er sich klammert, zu lösen. Der Mensch braucht das Gegenüber Gottes, um aus dem Wahn der utopischen Technokratie in eine realistische technische und naturgebundene Kultur zurückzufinden.

Als Herausgeber dieser neuen Schriftenreihe möchte ich einen interdisziplinären Beitrag zu Fragen der *Verantwortung der Wissenschaft* leisten und darf Josef Römelt meinen besonderen Dank für die Erstellung dieses ersten Bandes aussprechen.

Innsbruck, 2. Februar 1991 Andreas Resch

*

Die heutigen Kontrasterfahrungen zum Programm der technischen Kultur bewegen die ethische Reflexion innerhalb und außerhalb der Kirche. Hans *Jonas'* Ethik der Verantwortung als «Versuch einer Ethik für die technologi-

sche Zivilisation», seine Forderung einer «Tatsachenwissenschaft von den Fernwirkungen technischer Aktion» und einer «Heuristik der Furcht» eignen sich in hervorragendem Maße dazu, die theologische Ethik auf ihr Problembewußtsein für die gegenwärtige Konfliktsituation zwischen Natur und Kultur zu befragen. Die Moraltheologie scheint dabei zu einer radikalen Neubesinnung aufgerufen. Naturrechtsethik und Autonomietheologie (in ihren verschiedenen Varianten) werden in ihren Grenzen deutlich. Die Moraltheologie hat ihren theologischen Horizont bisher vor allem so verstanden, daß er der naturrechtlichen oder subjekttheoretischen Systembildung innerhalb der Ethik einen letzten absoluten Begründungsrahmen gibt. Angesichts des Konflikts zwischen Natur und Kultur muß die Ethik heute aber auf jede geschlossene Systematisierung verzichten. Die Zukunft des Menschen läßt sich weder mit einem reinen naturrechtlichen Ordnungsdenken noch mit einem utopisch gefärbten, anthropozentrischen Autonomiedenken bewältigen. Die Theologie bietet nach unserer Auffassung dabei einen Rahmen, der eigentlich den Menschen erst dazu befähigt, sich dieser konflikthaften Offenheit seiner ethischen Situation heute zu stellen. Die ethische Verantwortung des Menschen angesichts der immer neu zu suchenden Balance zwischen kultureller Umgestaltung der Welt und bewahrender Achtung der Natur ist im Sinne der «Theologie der Verantwortung» in der Verantwortung Gottes für den Menschen geborgen. Die ethische Hermeneutik braucht im Horizont der Eindeutigkeit der Liebe Gottes die letzte Geborgenheit der Zweideutigkeit der menschlichen Existenz und Geschichte, des Konfliktes zwischen menschlicher Freiheit und (empirischer) Natur, nicht mehr durch eine durchgehende transzendental-anthropozentrische Systematik oder naturrechtliche 'Ganzheitsideologie' sicherzustellen. Es ist in diesem Sinne nicht mehr erforderlich, die zur Bewältigung verschiedener ethischer Fragestellungen bleibend notwendigen Denkbewegungen der Wesensintuition oder transzendental-subjektiver Autonomietheologie zu umfassenden alternativen Systemen ontologischer, phänomenologisch-personalistischer oder transzendentaler Bedingungs- oder Ermöglichungsstrukturen zu entfalten. Die christliche Kreuzestheologie gibt vielmehr den Weg frei zur sachgerechten Wahrnehmung des Menschen in seinen nicht festzulegenden Konflikten: in seiner Schuldfähigkeit, seiner Kontingenz, ja eben auch in der unabschließbaren Spannung zwischen notwendiger Kultur und unantastbarer Natur mit der Aufgabe der nüchternen Kontrolle der menschlichen Freiheit, von der die Ethik der Verantwortung zu reden versucht.

Die vorliegenden Gedanken bedürfen sicher einer konkretisierenden Ergänzung. Sie sind mehr ein Problemaufriß und die prinzipielle Begründung

der «Theologie der Verantwortung» als ein abgerundeter und entfalteter Entwurf. Die innere Ausrichtung und das umfassende Anliegen dieses Ansatzes werden aber wohl deutlich: der Versuch der Initiierung einer *induktiven, heuristischen* Moraltheologie, in der *die Aufgabe der Wahrnehmung und Annahme der konflikthaften und komplexen menschlichen Existenz als Basis aller ethischen Herausforderung* in der Mitte steht – im Horizont der nicht nur christozentrisch, sondern *staurologisch-trinitarisch* soteriologischen Verankerung der theologischen Ethik.

Die vorliegende Schrift wurde im Wintersemester 1990 von der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck als Habilitationsschrift angenommen. Den Mitgliedern der Habilitationskommission, besonders Prof. Dr. Hans Rotter, Prof. Dr. Edmund Runggaldier und Prof. Dr. Bernhard Fraling (Würzburg) sei an dieser Stelle ganz herzlich gedankt. Prof. DDr. P. Andreas Resch und dem Resch Verlag danke ich für die Übernahme der Veröffentlichung, der Kölner Ordensprovinz der Redemptoristen für den Druckkostenzuschuß.

Hennef, im Januar 1991 Josef Römelt

INHALT

Vorwort IX
Inhalt XIII

EINLEITUNG 1

1. Verantwortung als Zukunftsverantwortung 2
2. Ein neues ethisches Denken 3
3. Ethik ohne geschlossenen Horizont 5
4. Ethik der Verantwortung und gegenwärtige Moraltheologie 7
5. Theologie der Verantwortung 11

I. TEIL: DIE VERANTWORTUNG DES MENSCHEN: ZUR ZWEIDEUTIGKEIT MENSCHLICHER EXISTENZ IN NATUR 17

1. Kapitel: Vom «Prinzip Hoffnung» zum «Prinzip Verantwortung»: Ethische Reflexion auf dem Weg zur «Ethik ohne geschlossenen Horizont» 18

1. «Das Prinzip Hoffnung» als Prinzip anthropozentrischer Utopie 20
   a) «Quell» und «Mündung» des antizipierenden Bewußtseins 21
   b) «Das Nicht im Ursprung, das Noch-Nicht in der Geschichte, das Nichts oder aber das Alles am Ende» 23
   c) Geschlossenes Vermittlungsdenken: Mensch und Natur als Funktion des kulturellen (materialistischen) Vermittlungsprozesses 24
   d) Die ethische Haltung des «Prinzips Hoffnung» 28
2. «Das Prinzip Verantwortung»: Ethik ohne geschlossenen Horizont 29
   a) Kritik der anthropozentrisch-technischen Illusion: 'Humanisierung' als 'Denaturierung' der Natur 30
   b) Korrektur der anthropozentrischen Illusion: Aufgabe der geschlossenen utopischen Eschatologie 32
   c) Geschichte als offene Geschichte in bleibender Zweideutigkeit 35
   d) Ethik ohne geschlossenen Horizont: «Tatsachwissenschaft» von den Wirkungen menschlichen Tuns und «Heuristik der Furcht» 38

e) Ethik der Verantwortung als negativ-dialektische ethische Hermeneutik 41
f) Theologie der Verantwortung? 47
3. Vom «Prinzip Hoffnung» zum «Prinzip Verantwortung» 49

2. Kapitel: Ethik der Verantwortung und Moraltheologie 52

1. Moraltheologie jenseits metaphysischer Deduktion 53
a) Anthropologischer Paradigmenwechsel 54
b) Schöpferische Freiheit des Menschen – empirischer Kausalzusammenhang der Natur: Zweideutigkeit psychophysischer Existenz des Menschen 58
c) Heuristische Sachlichkeit der Moraltheologie 63
d) Anthropozentrische Logik in anthropologisch gewendeter Moraltheologie? 64
e) Anthropologisch gewendete Moraltheologie zwischen anthropozentrischer Logik und theologischer Freiheitskritik 67
1) Das Bewußtsein um die Grenze anthropozentrischer Logik innerhalb der anthropologisch gewendeten Moraltheologie: Die Reflexion auf die «terminierende Funktion» der Natur 68
2) Der Einfluß anthropozentrisch-totalisierender Logik auf die anthropologisch gewendete Moraltheologie: transzendentaltheologisches Geschichtsverständnis als christlicher Utopismus 71
f) Freiheit als Voraussetzung oder als Gegenstand sittlicher Verpflichtung? 75
1) Die Selbsterfahrung der von Gott ermöglichten menschlichen Freiheit 75
2) Die Existenz personaler Freiheit als Gegenstand sittlicher Pflicht 77
2. Moraltheologie jenseits anthropozentrischer Logik? 80
a) Personale Ganzheitlichkeit gegen transzendental-formale Abstraktion 82
b) Vom Sinn ganzheitlicher Erfassung des Menschen 86
c) Die Wahrung der natürlichen Grundlagen menschlicher Existenz als integrales Moment am ganzheitlichen Sein der Person 89

d) Rückkehr zum metaphysischen Denken? 92

3. Die thomanische Lehre von der doppelten Partizipation: Ein personal-ganzheitliches Denken? 96
a) Die Lehre von der doppelten Partizipation 96
b) Person im Regelkreis metaphysischer Partizipation 100

4. Ethik der Verantwortung und Moraltheologie 106

II. TEIL: DIE GEBORGENHEIT MENSCHLICHER ZWEIDEUTIGKEIT IN GOTTES EINDEUTIGKEIT: GOTTES VERANTWORTUNG FÜR DEN MENSCHEN 111

3. Kapitel: Theologie der Verantwortung 114

1. Trinitarische Kreuzestheologie als Entfaltung konkreter Erfahrung der Geborgenheit menschlicher Zweideutigkeit in der Eindeutigkeit Gottes 115
a) Trinitarische Kreuzestheologie bei Jürgen Moltmann 116
b) Die kenotische Trinitätslehre Hans Urs von Balthasars 122

2. Christliche nicht-utopische Eschatologie des Kreuzes 127

3. Die Geborgenheit menschlicher Zweideutigkeit in der Eindeutigkeit der Liebe Gottes als Horizont der ethischen Hermeneutik 129
a) Die Geborgenheit der Angst 129
b) Die Geborgenheit der menschlichen Verantwortung in der Verantwortung Gottes für den Menschen 131

4. Menschliche Verantwortung und Vergebungsmacht Gottes 134
a) Schuld als verfehlte Verantwortung 135
b) Die Möglichkeit der Vergebung 135

5. Theologie der Verantwortung 137

6. Schluß 138

LITERATURVERZEICHNIS 140

PERSONENREGISTER 145
SACHREGISTER 146

EINLEITUNG

Den Begriff der *Verantwortung* hat Bernhard HÄRING im ersten Band seines Moralhandbuches «Das Gesetz Christi» als Zentralbegriff der Moraltheologie gewürdigt.[1] Er sieht in keinem anderen Begriff «*den* Zentralbegriff der katholischen Sittenlehre» gegeben als im «*religiös verstandenen Wort 'Verantwortung'*».[2] Die personale Mitte christlicher Ethik, die als *Antwort* auf den liebenden Willen Gottes in allen ihren Teilen zu verstehen ist, soll mit diesem Begriff gekennzeichnet sein: «Im sittlichen Akt muß die Person *sich selbst verantworten*.»[3] Dabei ist der «Kern der sittlichen Entscheidung ... die *Gehorsamshaltung* gegen Gott, das Ja zu Gottes Willen». Die sittliche Entscheidung als Entscheidung des Menschen setzt also «ein demütiges Hören auf den Schöpfer- und Vater-Willen Gottes voraus», vollendet sich aber in «mutigem Wagen eines Entschlusses aus einer Mehrzahl freigelassener Möglichkeiten».[4]

Im folgenden geht es zunächst nicht um ein Aufgreifen dieser theologischen Interpretation des Begriffs «Verantwortung», wie sie innerhalb der christozentrischen Moraltheologie vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil aufgekommen ist.[5] Es geht um eine (moral)theologische Reflexion, die sich vor allem mit der Aufnahme des Begriffs «Verantwortung» durch die zeitgenössische Philosophie bei Hans JONAS auseinandersetzt.[6] «*Verantwortung*» ist hier als Begriff der sich auf ihre eigenen Grenzen besinnenden menschlichen Freiheit, als sozusagen streng anthropologischer Begriff zu verstehen.[7]

1 Vgl. B. HÄRING: Das Gesetz Christi. Bd. 1. - München [8] 1967, 86 – 94

2 Ebenda, S. 86

3 Ebenda, S. 89

4 Ebenda, S. 88. Vgl. zu diesem Verständnis des Begriffs «Verantwortung» in der Moraltheologie auch: A. SCHÜLER: Verantwortung. Vom Sein und Ethos der Person. - Krailling v. München 1948

5 Der christozentrische Zug dieser theologischen Interpretation des Begriffs Verantwortung kommt bei HÄRING, Das Gesetz Christi, 91 – 94, zum Ausdruck: «Verantwortung und Nachfolge Christi».

6 Vgl. H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung – Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. - Frankfurt 1979; derselbe: Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung. - Frankfurt 1981; ders.: Auf der Schwelle der Zukunft: Werte von gestern und die Welt von morgen? In: H. JONAS/D. MIETH: Was für morgen lebenswichtig ist. Unentdeckte Zukunftswerte. - Freiburg 1983, 5 – 32; ders.: Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung. - Frankfurt 1985; ders.: Technik, Freiheit und Pflicht, in: H. JONAS: Wissenschaft als persönliches Erlebnis. - Göttingen 1987, 32 – 46

7 Vgl. zur Auseinandersetzung mit diesem Verständnis innerhalb der katholischen Theologie: H. JONAS/D. MIETH: Was für morgen lebenswichtig ist. Freiburg 1983; für die protestantische Theologie: W.E. MÜLLER: Der Begriff der Verantwortung bei Hans JONAS (Athenäums Monographien; Theologie 1) - Frankfurt 1988; T. RENDTORFF: Vom ethischen Sinn der Verantwortung, in: A. HERTZ et al. (Hrsg.): Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 3: Wege ethischer Praxis. -

Und im Mittelpunkt des ethischen Neuansatzes, der dabei beansprucht wird, steht die vordringlich und unaufschiebbar notwendige Verantwortung für eine menschenwürdige Zukunft.

1. Verantwortung als Zukunftsverantwortung

Verantwortung als ethisches Prinzip heißt für JONAS vor allem ein Doppeltes:

1. das Wissen darum, daß das Handeln des Menschen heute aufgrund seiner technischen Kultur weitreichende Wirkungen auf die Zukunft hat. *Ethik* muß heute zukunftsorientiert sein, d.h. das Handeln ganz entscheidend unter diesem Aspekt der «Fernwirkung» sehen[8]: «Durch die Art und die schiere Größe ihrer Schneeball-Effekte treibt technologische Macht uns vorwärts zu Zielen einer Art, die früher das Reservat von Utopien war.»[9] «Die neue Ethik (muß) ihre *Theorie* finden, auf der Gebote und Verbote, ein System von 'du sollst' und 'du sollst nicht' gegründet werden kann. ...welche *Einsicht* oder welches *Wertwissen* soll die Zukunft in der Gegenwart vertreten?[10] Für JONAS bedeutet diese Zukunftsorientierung aber keine – unbewußte oder offene – Aufforderung zur Zukunftsspekulation. Er kritisiert sehr scharf und deutlich das utopische Geschichtsverständnis, das hinter der technischen Zivilisation zu stehen scheint: den Traum von der totalen Planbarkeit der Welt, vom Menschen, der mit Hilfe seiner Freiheit Zukunft, Welt und Geschichte im Griff hat.[11] Verantwortung heißt deshalb für

Freiburg 1982, 117 – 129; M. TROWITZSCH: Technokratie und Geist der Zeit. Beiträge zu einer theologischen Kritik. - Tübingen 1988; E. WÜRTHWEIN/O. MERK: Verantwortung (KTB 1009). - Stuttgart 1982; S.H. PFÜRTNER, Ethik der Verantwortung, 48 – 50, sieht im Begriff «Verantwortung» sowohl die objektive als auch die subjektive Seite des Ethischen, Bindung und Freiheit, miteinander versöhnt und die Tatsache ausgedrückt, daß sowohl der subjektive Konsens als auch die soziale und sachliche Angemessenheit die vom verantwortungsvollen Gewissen anerkannte Norm trägt. In der philosophischen Diskussion der sechziger Jahre spielt der Begriff der Verantwortung – ähnlich wie in der Theologie – durchaus eine gewisse Rolle: Vgl. die Gedanken von K. HOLZAMER (in: R. WISSER [Hrsg.]: Die Verantwortung des Menschen für sich und seinesgleichen. Reden und Aufsätze. - Gütersloh 1966) und G. PICHT (Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Philosophische Studien. - Stuttgart 1969), entfaltet sich aber erst heute in der Philosophie von Hans JONAS in seinem ganzen Gewicht und strahlt von dort her auf die sozialethische Diskussion aus: Vgl. z.B. W. SCHMIDT (Hrsg.): Verantwortung für die Zukunft. Hoffnung und Verhängnis des Fortschritts (GTB 377). - Gütersloh 1980; vgl. auch für die Psychologie: E.H. ERIKSON: Einsicht und Verantwortung. Die Rolle des Ethischen in der Psychoanalyse. - Stuttgart 1966

8 Vgl. H. JONAS: Auf der Schwelle der Zukunft, 19 – 21: «Es ist notwendig, die Fernwirkungen zu sehen.»

9 H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 54

10 Ebenda, S. 56

11 Vgl. ebenda, 311 – 393: «Kritik der Utopie und die Ethik der Verantwortung.»

JONAS nicht nur Wissen um die Fernwirkung menschlichen Handelns, sondern auch

2. Verzicht auf Spekulation über die Möglichkeiten dieser Fernwirkung, Verzicht auf Träume, die die Fernwirkung menschlichen Handelns nur unter dem Aspekt betrachten, welche Macht und Gestaltungsmöglichkeit dem Menschen gegeben ist. *Verantwortung* heißt, jede nur denkbare Anstrengung auf sich zu nehmen, um nüchtern, realistisch und vorsichtig Möglichkeit, aber vor allem Gefahren und Grenzen des technischen Handelns abzuschätzen, den Menschen diese bis zur existentiellen Betroffenheit vor Augen zu führen und so das menschliche Handeln von ihnen her beeinflussen zu lassen: «In unserem Fall einer noch gesuchten Ethik der Fernverantwortung, die keine jetzige Übertretung schon im Realen offenbar gemacht hat, (verhilft) uns erst die *voraus*gesehene *Verzerrung* des Menschen zu dem davor zu *bewahrenden* Begriff des Menschen, und wir brauchen die *Bedrohung* des Menschenbildes..., um uns im Erschrecken davor eines wahren Menschenbildes zu versichern.»[12] Verantwortung ist damit das herbe Prinzip einer unbedingt aufrichtigen und selbstkritischen Freiheit.

2. Ein neues ethisches Denken

Auf den ersten Blick sieht dieser Entwurf der «Ethik der Zukunftsverantwortung», den Hans JONAS vorgelegt hat, wie ein neuer Teilbereich der speziellen Ethik aus: eine Ethik des technischen Handelns oder der ökologischen Verantwortung. Von der Sache selbst her und für JONAS ist aber dieser Ansatz weitaus mehr. Er versteht sich als eine grundlegende Umwälzung des ethischen Denkens überhaupt, der ethischen Denkform und Denkhaltung. JONAS bringt dies in seiner Kritik des utopischen Wirklichkeitsverständnisses zum Ausdruck: Alle bisherige Ethik war «anthropozentrisch», d.h. am Nutzen des Menschen orientiert, ohne Rücksicht auf das Ganze der Natur. Die Ethik der Zukunft dagegen darf nicht mehr nur auf den Menschen und seinen Nutzen fixiert sein!

Die anthropozentrische 'Fixierung' aller bisherigen Ethik hat nach JONAS ihren Grund darin, daß bisher das menschliche Handeln «die selbsterhaltende Natur der Dinge nur unerheblich in Mitleidenschaft zog und somit keine Frage dauernden Schadens an der Integrität... (seines) Objektes, der natürlichen Ordnung im Ganzen, aufwarf». Diese natürliche Ordnung und auch die

12 Ebenda, S. 63

Natur des Menschen, «die Entität 'Mensch' und ihr fundamentaler Zustand» konnten «als im Wesen konstant angesehen» werden. So war keine Reflexion nötig, die über das Wohl oder Übel, das «nahe bei der Handlung»[13] lag, hinausging, und der Mensch konnte problemlos seinen unmittelbaren und begrenzten Nutzen aus dem unzerstörbaren Ganzen der Natur ziehen.

Mit der modernen technischen Kultur hat sich dies geändert. Die ökologische Krise zeigt, daß der Mensch in anderer Weise Handlungssubjekt geworden ist, daß «die Natur menschlichen Handelns sich de facto geändert *hat*»[14]. Dieses Handeln legt Wirkung an den Tag, die «so neuartige Objekte und so neuartige Folgen»[15] einführt, daß sie über die frühere Ordnung der «Natur des Menschen» und der «Natur der Dinge», die «in den Grundzügen ein für allemal» festzustehen schien[16], hinausgeht. Menschliches Handeln greift in die Natur der Wirklichkeit (der Dinge und seiner selbst[17]) verändernd ein. Weil es aber dadurch mehr bewirkt als früher, weil es nicht nur den bescheidenen Nutzen für den Menschen zum Überleben in der Natur, deren «Tiefen von des Menschen Zudringlichkeit ungestört»[18] blieben, sucht, sondern sozusagen ontologisch wirksam ist, neue Ordnung und neues Sein im Ganzen beeinflußt und erwirkt, ja dadurch «die Unverletzlichkeit des Ganzen»[19] antastet, kann sich die Ethik nicht mehr auf einen «rücksichtslosen Anthropozentrismus»[20] zurückziehen. An das Handeln des Menschen stellt sich nicht nur die Frage: 'Was dient dem Menschen (der im unantastbaren Ganzen überleben will)?', sondern auch: 'Was ist der Sinn des Ganzen, des *Seins*? Welche Ordnung (die das Ganze betrifft, was mehr als der Mensch ist und daher nicht auf den Sinn des bloßen Nutzens für den Menschen reduziert werden darf, für die der Mensch im [technischen] Handeln aber offenbar doch konstitutive Verantwortung trägt!) hat Sinn?'[21]

13 Vgl. ebenda, S. 22

14 Ebenda, S. 27

15 Ebenda, S. 26

16 Ebenda, S. 15

17 Vgl. ebenda, 47 – 53: «Der Mensch als Objekt der Technik». Vgl. dazu auch B. HÄRING: Ethik der Manipulation. - Graz 1977, S. 12, der von einer «neuen Macht des Menschen, nicht nur die untermenschliche Natur, sondern auch gewisse biologische und psychische Tendenzen seiner eigenen Natur in den Griff zu bekommen», spricht.

18 H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 20

19 Ebenda; H. JONAS: Auf der Schwelle der Zukunft, S. 20: «Auf die regenerativen Kräfte des von unserm Tun in Mitleidenschaft gezogenen Ganzen ist nicht mehr zu bauen; man darf sich nicht mehr vorstellen, daß sich die künftigen Generationen noch in einer ähnlichen Ausgangssituation befinden werden.»

20 H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 95

21 Derselbe, ebenda, S. 27, formuliert pointiert: «Die Natur als eine menschliche Verantwortlichkeit ist sicher ein Novum, über das ethische Theorie nachsinnen muß. Welche Art von Verpflichtung ist in ihr wirksam? Ist es mehr als utilitarisches Interesse? Ist es einfach die Klug-

JONAS versucht im «Prinzip Verantwortung» Eckpfeiler zu benennen, die die umrißhafte Skizze einer Antwort auf diese Frage nach dem Sinn des Ganzen, einen tastenden Versuch von Sinn- und Bezugspunkten menschlichen Handelns in unbedingter Zukunftsverantwortung darstellen – Elemente der Ethik der Zukunftsverantwortung: Es muß feststehen, daß der Mensch, 'daß eine Menschheit sein soll'[22]; die Existenz des Menschen darf nicht selbst in das Spiel der Möglichkeiten menschlicher Gestaltung der Wirklichkeit, wie es die technologische Zivilisation eröffnet, als Variable miteinbezogen werden[23]; es gibt eine «ontologische Verantwortung für die Idee des Menschen»[24], die «einen kategorischen, nicht hypothetischen Imperativ»[25] aus sich entläßt. Sodann: Die Wirklichkeit von Mensch und Natur dient nicht nur einem totalen anthropozentrischen Prozeß, der sich in der Naturbeherrschung zu sich selbst vermittelnden Freiheit. Es gibt ein «'Schon Da' des eigentlichen Menschen»[26] und der 'eigentlichen Natur'[27], das dem freien, technischen Umbau der Welt vorausliegt und einen davon unabhängigen ontologischen Sinn in sich selbst hat. Die Frage nach dem ausgewogenen Verhältnis zwischen Natur und technischer Kultur, zwischen Ehrfurcht vor dem «Schon Da» des Eigentlichen in Mensch und Natur und der Verantwortung für die vertiefende Erhaltung, deren Mensch und Natur in der Geschichte bedürfen und die auch die befreiende Umgestaltung der Wirklichkeit innerhalb einer kulturellen Emanzipationsgeschichte einschließt, diese Frage versucht JONAS mit der «Tatsachenwissenschaft von den Fernwirkungen technischer Aktion»[28] und schließlich mit der «Heuristik der Furcht»[29] zu beantworten: Im Erschrecken vor der möglichen Katastrophe menschlicher Geschichte wird der verbindliche Sinn des Ganzen, das unverzerrte Bild von Mensch und Natur erfahrbar.

3. Ethik ohne geschlossenen Horizont

Das entscheidend Neue an der Ethik der Zukunftsverantwortung von Hans JONAS ist: Sie setzt *keinen geschlossenen Horizont* mehr voraus, von

heit, die gebietet, nicht die Gans zu schlachten, die die goldenen Eier legt, oder gar den Ast abzusägen, auf dem man sitzt?»

22 Derselbe, ebenda, S. 90 f.

23 Derselbe, ebenda, 72 – 75, spricht in diesem Sinne von der «Sakrosanktheit des Subjektes der Entwicklung».

24 Ebenda, S. 91

25 Ebenda, S. 91 f.

26 Ebenda, 381 – 387

27 Vgl. ebenda, 29 f.: «Sittliches Eigenrecht der Natur?»

28 Ebenda, S. 62 f.

dem aus sie den Sinn des menschlichen Handelns genau und sicher beschreiben könnte. Weder die seinsmetaphysische Idee einer objektiv vorgegebenen Ordnung, in die sich der Mensch erkennend einzuordnen hat, noch der neuzeitliche Gedanke einer menschlichen Freiheitsgeschichte, an deren Ende die gelungene Vermittlung von Mensch und Natur steht, können für sie noch einen Anhaltspunkt abgeben, der das ethische Denken einheitlich und durchgehend durchformen und legitimieren könnte. Die *Ethik der Verantwortung* versucht sich der Tatsache zu stellen, daß im Verlauf der konkreten Geschichte Mensch und Natur in einem offenen Kräftespiel stehen. Der Mensch, der sich zunehmend aus den unmittelbaren Zwängen der Naturgesetze befreit hat, bleibt auf die intakte Natur angewiesen, die ihr inneres Eigenrecht hat. Die Natur mit ihrer Eigengesetzlichkeit, die nicht nur auf den Menschen und sein Bedürfnis nach freier Selbstentfaltung hin gestaltet ist, sondern als das Ganze ihrer anonymen Kräfte und Dynamiken einen eigenen, zerstörbaren Zusammenhang darstellt, beherrscht den Menschen und dient ihm zugleich als Lebensraum und Gestaltungsraum seiner Freiheit. Es gibt dabei keine *vollkommene Logik* – weder eine 'naturrechtliche', noch eine 'anthropozentrische': Weder am Anfang noch am Ende steht vollendete Vermittlung, weder als bloßes völliges Einschwingen des Menschen in das Ganze der Natur, noch als Hoffnung auf eine totale kulturelle Zugestaltung der natürlichen Kräfte auf die eigenen menschlichen Bedürfnisse. Immer wieder kommt die Balance in Krise, Bedrohung und Unsicherheit. Ethik kann deshalb weder kosmologische Deduktionswissenschaft noch anthropologische Freiheitsutopie sein. Sie wird zu einer bescheidenen Heuristik: Nicht selbstsichere Normableitung noch utopische Zielspekulation dürfen im Vordergrund stehen. Für JONAS bleibt vor allem nüchterne Tatsachenwissenschaft und Heuristik der Furcht: Die Tatsachenwissenschaft von den Wirkungen menschlichen Handelns soll konkreten, empirischen und nicht spekulativen Aufschluß darüber geben, was dem Menschen tatsächlich auf seinem Weg durch die Geschichte, in Kultivierung der Natur bzw. eigener Einordnung in diese, zum vertiefenden Erhalt eines menschenwürdigen Lebens nützt; die Heuristik der Furcht ist darüber hinaus ein *negativer* Spiegel, in dem das wahre Ganze, das umfassende Menschenbild, worauf der Mensch in seiner Geschichte hinaussoll, im Prisma der Negation erschlossen wird. Im Spiegel der Furcht vor den möglichen Verzerrungen des Menschenbildes durch die eigene Freiheitsgeschichte erahnt der Mensch die Tiefe und Fülle seiner Ganzheit.

29 Ebenda, S. 63 f.

Nach JONAS ist der Mensch nur noch in dieser doppelt nüchternen Haltung zu einer wirklich ethischen Handlungsweise fähig: In nichtspekulativer Rechenschaft über die konkreten Wirkungen seines Tuns, mit dem er seine menschenwürdige Welt zu bauen bzw. zu erhalten sucht, und in Treue zu seiner tastend im Spiegel der Verzerrung erahnten Ganzheit.

Nach unserer Auffassung hat JONAS die negative Dialektik, in welche die Wissenschaftstheorie und philosophische Erkenntnislehre in unserem Jahrhundert eingemündet ist, in die Ethik übersetzt: Wie nach ADORNO nur die Negation innerhalb der Dialektik zwischen Subjektivität und Objektivität den undogmatischen, nicht idealistisch fixierten und nicht objektivistisch erstarrten Zugang zum «Begriffslosen»[30], dem Ganzen, offenhält[31], so ist für JONAS weder die Voraussetzung einer ursprünglichen kosmischen Ordnung, in die der Mensch frei erkennend einschwingen sollte, noch der Glaube an eine gelungene Vermittlung von Mensch und Natur als Ziel eines kulturellen Emanzipationsprozesses menschlicher Freiheit die Basis für eine heutige Ethik. Nur im Spiegel der drohenden Verzerrung, in der Negation, der Bedrohung des ganzheitlichen Seins von Mensch und Natur vermag der Sinn des Handelns erschlossen zu werden: Nicht als fixierbares Ziel, sondern als erahnte, aber kategorisch im Anspruch erfahrene Pflicht.

4. Ethik der Verantwortung und gegenwärtige Moraltheologie

Die vorliegende Arbeit macht es sich zur Aufgabe, die gegenwärtige *Moraltheologie* auf diese doppelte Sachlichkeit hin, wie sie in der *Ethik* der Verantwortung zum Tragen kommt, zu überprüfen. Ist in der gegenwärtigen Moraltheologie etwas von der kritischen und um eine äußerste Nüchternheit bemühten Haltung, wie sie JONAS für eine künftige Ethik reklamiert, zu spüren? Nimmt sie die unschließbare Spannung zwischen Kultur und Natur, menschlicher Freiheit (Gestaltungsmacht) und zerstörbarer Eigenwirklichkeit der Natur wahr? Welche Lösungen bietet die Moraltheologie für eine ethische Hermeneutik 'ohne geschlossenen Horizont' im Feld dieses gegenwärtig so kompromißlos erfahrbaren Konflikts zwischen Mensch und Natur?

In der *katholischen Moraltheologie* der Gegenwart spiegelt sich der Konflikt der heutigen ethischen Situation gerade in der Kontroversität ihrer Ansätze wider. Auf der einen Seite hat die Moraltheologie gerade erst einen

30 Th. W. ADORNO: Negative Dialektik (Wissenschaftliche Sonderausgabe). - Frankfurt 1970, S. 19

31 Vgl. ebenda, 140 – 144

Paradigmenwechsel hinter sich, der sie für die Spannungen der Geschichte zwischen Mensch und Natur, wie sie das Prinzip *Verantwortung* im Blick hat, überhaupt erst sensibel macht. Eine Vielzahl von moraltheologischen Entwürfen hat den Bannkreis des traditionellen, geschlossenen Seinsdenkens verlassen. Der Blick weitet sich hier erst für die Offenheit der Geschichte *menschlicher Freiheit* prinzipiell. Der Gedanke einer im Horizont der ontologischen Wesensordnung strikt vorgegebenen, kategorialen Handlungsordnung, innerhalb derer Mensch und Natur im Sinne der metaphysischen Finalitäten letztlich immer schon eindeutig aufeinander bezogen und miteinander versöhnt erscheinen, weicht der Erkenntnis, daß menschliches Handeln gestaltendes Handeln ist, daß deshalb das Verhältnis von Natur und Kultur eine offene Größe ist, an deren Gestaltung die menschliche Freiheit selbst einen entscheidenden Anteil hat. Aufgrund der innerkirchlichen Situation wird dies unter den Fragestellungen der *Wandelbarkeit der sittlichen Normen*[32], der *Autonomie des menschlichen Freiheitsvollzuges*[33] und der *geschichtlich-hermeneutischen Grundlegung der Moraltheologie*[34] reflektiert.

32 Vgl. J. DAVID: Kirche und Naturrecht. Versuch einer neuen Grenzziehung, in: Orien. 30 (1966), 129 – 133; J. DAVID: Das Naturrecht in Krise und Läuterung – Eine kritische Neubesinnung. - Köln [2] 1969; J. GRÜNDEL: Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie. Erwägungen zur Moraltheologie an Hand des Axioms «agere sequitur esse». - Düsseldorf [2] 1971; K. DEMMER: Deuten und handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral (Studien zur Theologischen Ethik 15). - Freiburg 1985, 52 – 58; 171 – 195

33 Aus der mittlerweile unüberschaubaren Literatur zu diesem Punkt vgl. z.B. A. AUER: Autonome Moral und christlicher Glaube. - Düsseldorf [2] 1984; ders.: Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin, in: K. DEMMER/B. SCHÜLLER (Hrsg.): Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamentalen Moraltheologie in der Diskussion. - Düsseldorf 1977, 31 – 54; F. BÖCKLE: Theonome Autonomie. Zur Aufgabenstellung einer fundamentalen Moraltheologie, in: J. GRÜNDEL/F. RAUH/V. EID (Hrsg.): Humanum. Moraltheologie im Dienst des Menschen. - Düsseldorf 1972, 17 – 46; ders.: Theonomie und Autonomie der Vernunft, in: W. OELMÜLLER (Hrsg.): Fortschritt wohin? Zum Problem der Normenfindung in der pluralen Gesellschaft. - Düsseldorf 1972, 63 – 86; ders.: Natürliches Gesetz als göttliches Gesetz in der Moraltheologie, in: F. BÖCKLE/E.W. BÖCKENFÖRDE (Hrsg.): Naturrecht in der Kritik. - Mainz 1973, 165 – 188; B. BUJO: Moralautonomie und Normfindung bei Thomas von Aquin. Unter Einbeziehung der neutestamentlichen Kommentare (VGI 29). - Paderborn 1979; U. KÜHN: Via Caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin (KiKonf 9). - Göttingen 1965; K.W. MERKS: Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie. Strukturmomente eines 'autonomen' Normbegründungsverständnisses im lex – Traktat der Summa theologiae des Thomas von Aquin (MThSt.S 5). - Düsseldorf 1978; J.M. Galparsoro ZURUTUZA: Die vernunftbegabte Natur, Norm des Sittlichen und Grund der Sollensforderung. Systematische Untersuchung der Naturrechtslehre Gabriel Vasquez'. - Bonn 1972

34 Vgl. K. DEMMER: Sittlich handeln aus Verstehen. Strukturen hermeneutisch orientierter Fundamentalmoral. - Düsseldorf 1980; ders.: Deuten und Handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral (Studien zur Theologischen Ethik 15). - Freiburg 1985; D. MIETH: Moral und Erfahrung. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik (Studien zur Theologischen Ethik 2). - Freiburg [3] 1982; H. ROTTER: Grundlagen der Moral. Überlegungen zu einer moraltheologischen Hermeneutik. - Einsiedeln 1975; ders.: Zwölf Thesen zur heilsgeschichtlichen Begründung der Moral, in: H. ROTTER (Hrsg.): Heilsgeschichte und ethische Normen (QD 99). - Freiburg 1984, 99 – 127

Ergebnisse der Forschung empirischer Humanwissenschaft fließen in diese Reflexion verstärkt mit ein. Der Standpunkt bloßer ontologischer Deduktionswissenschaft ist verlassen.[35] Auf der anderen Seite teilen *personalistisch-ganzheitliche Entwürfe*[36] der Moraltheologie mit dem «Prinzip Verantwortung» die tiefe Kritik an der maßlosen Überschätzung der menschlichen Freiheit, die hinter der anthropozentrisch-technischen Kultur steht.[37] Sie versuchen, der nach ihrem Verständnis einseitigen neuzeitlichen Interpretation menschlicher Freiheit als transzendentale, subjektiv schöpferische Vernunft eine Deutung *menschlicher Person als leibseelische Ganzheit* entgegenzustellen. Die Achtung vor der unantastbaren Eigenwirklichkeit der Natur wird hier als ein integrales Moment der personalen Wirklichkeit des Menschen selbst verstanden.[38]

35 Vgl. allgemein zu dieser Entwicklung der Moraltheologie: W. NETHÖFEL: Moraltheologie nach dem Konzil. Personen, Programme, Positionen. - Göttingen 1987

36 Diese Ansätze machen mit Hilfe phänomenologischer oder ontologischer Wesensintuition eindrücklich deutlich, daß der Mensch nicht nur von seiner schöpferischen Freiheitsentfaltung, sondern immer schon von seiner ganzheitlichen leibseelisch geprägten (ontologischen) Konstitution her verstanden werden muß. (Vgl. den phänomenologischen bzw. ontologischen Personalismus der polnischen Schule [K. WOJTYLA: Liebe und Verantwortung. Eine ethische Studie. - München 1979; ders.: Person und Tat. - Freiburg 1981; ders.: Die personalistische Konzeption des Menschen, in: E. WENISCH (Hrsg.): Elternschaft und Menschenwürde. Zur Problematik der Empfängnisregelung. - Vallendar-Schönstatt 1984, 27 – 43; T. STYCZEN: Die Wahrheit über den Menschen als Schutz gegen einen Antipersonalismus in der Ethik, in: Internat. kath. Zeitschrift 12 (1983), 447 – 457; ders.: Das Problem der Allgemeingültigkeit ethischer Normen in epistemologischer Sicht, in: S. PINCKAERS/C.J. PINTO DE OLIVEIRA (Hrsg.): Universalité et permanence des Lois morales (Studien zur Theologischen Ethik 16). - Freiburg, CH, 1986, 239 – 255; H. JUROS: Die 'Objektschwäche' der Moraltheologie, in: J. PIEGSA/H. ZEIMENTZ (Hrsg.): Person im Kontext des Sittlichen. Beiträge zur Moraltheologie. - Düsseldorf 1979, 13 – 21]; sowie die der thomanischen Scholastik verpflichteten Kritiken subjektiv gewendeter Moraltheologie [T.G. BELMANS: Der objektive Sinn menschlichen Handelns. Zur Ehemoral des hl. Thomas. - Vallendar-Schönstatt 1984; M. RHONHEIMER: Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik. - Innsbruck 1987]). Was dabei die phänomenologische und ontologische Sichtweise der an sich methodisch gesehen heterogenen Ansätze verbindet, ist der Versuch, durch (phänomenologische) Reduktion oder (ontologische) Abstraktion aus der sich zeigenden Realität fundierende Schichten und Wesenszusammenhänge zu erschließen, die beim Menschen eben zur Verpflichtung auf den umfassenden und ganzheitlichen Blick entfaltet wird, wie sie im Mittelpunkt dieser Ansätze steht. Das gibt hier die Legitimation, diese Entwürfe, die sich an sich Denkweisen aus geistesgeschichtlich sehr verschiedenen Epochen verpflichtet fühlen, zusammenfassend zu betrachten.

37 Die Kritik der Anthropozentrik und die Zerstörung der utopischen Illusion von der in der Umgestaltung der Natur ganz zu sich selbst findenden Freiheit, wie sie in der Ethik der Verantwortung thematisiert und hier auch innerhalb der Moraltheologie gegenüber dem anthropologischen Paradigmenwechsel schon wieder aufgegriffen werden, sind die Wurzel eines Umschwungs im ethischen Denken, der der anthropologischen Wende der Neuzeit an Radikalität in nichts nachsteht.

38 Vgl. K. WOJTYLA: Person und Tat, Freiburg 1981, 86 – 91: «Die Synthese von Wirkmacht und Subjektivität. Der Mensch als suppositum»; 91 – 95: «Person und Natur: Vom Gegensatz zur Integration»; 96 – 101: «Die Natur als Grundlage des dynamischen Zusammenhalts der Person»;

In der Darstellung dieser Tendenzen und Entwicklungen soll im folgenden deutlich werden, daß die gegenwärtige *Moraltheologie* um die Spannungen, die die *Ethik* der Verantwortung aufgewiesen hat, in engagierter und wacher Weise ringt. Sie weiß um die Macht des Menschen, des menschlichen Handelns und seiner Freiheit und drückt diese in den anthropologisch gewendeten Ansätzen gegenüber dem traditionellen Denken deutlicher aus. Und sie spürt gleichzeitig das Eigenrecht der Natur dieser Freiheit gegenüber und die Gefährdung dieser Freiheit, die in der Möglichkeit der Selbstzerstörung liegt, wenn sie das ganzheitliche Fundament ihrer psychophysischen Natur mißachtet. Zugleich aber zeigt sich, daß die Moraltheologie bei diesem Ringen offenbar in den ihr zur Verfügung stehenden Modellen anthropologisch gewendeter bzw. wesensintuitiver Denkformen steckenbleibt. Denn in der scharfen Kontroverse zwischen dem erst aufgebrochenen Versuch einer subjektiv-anthropologischen Vermittlung des Denkens und der dagegen schon wieder als dringlich erfahrenen objektiv-ganzheitlichen Korrektur des anthropologischen Paradigmenwechsels rückt auf der einen Seite die Idee der Selbstentfaltung der Freiheit als zentraler Sinn menschlichen Handelns zu absolut in den Vordergrund der Ethik. Und im Gegenzug gerät auf der anderen Seite die Dynamik des *Wesensdenkens* schon wieder allzu schnell in jene Kasuistik, die nicht mehr nur auf die Sicherung der ganzheitlichen Grundlagen menschlicher Personalität gegenüber einem einseitigen Freiheitsoptimismus aus ist, sondern bis ins kleinste an der biologisch-geistigen Konstitution des Menschen jenes unantastbare Wesensgefüge erkennen zu müssen glaubt, das der menschlichen Freiheit in ihrem Vollzug unabdingbar vorgegeben sein soll. Die Moraltheologie schwankt in diesem Konflikt zwischen den Extremen: zwischen einem *(subjektiv vermittelten) Denken*, an

M. RHONHEIMER: Natur als Grundlage der Moral, 103 – 108: «Ganzheitliche Anthropologie oder Spiritualismus?» A. GÜNTHÖR betont: «In der Ganzheit der menschlichen Person sind geistig-sittliche Werte und Zusammenhänge sehr eng mit biologischen Abläufen verknüpft.» In: A. GÜNTHÖR: Kommentar zur Enzyklika «Humanae vitae» (Wort und Weisung 4). - Freiburg 1969, S. 133. So wird die Fundierung des menschlichen Freiheitsvollzugs in der gesamten psychophysischen Konstitution des Menschen unmißverständlich bewußt gemacht (Vgl. K. WOJTYLA: Person und Tat, 114 – 119: «Das Werden des Menschen. Die Erscheinung der Freiheit im Dynamismus des menschlichen Subjekts») und die konkrete Gestalt der leiblichen Existenz des Menschen erscheint als in gleicher Weise wesentlich wie die Würde seiner unreduzierbaren, geschichtlich offenen Freiheit. Denn wenn man die konkreten Fundierungen der Schichten ganzheitlicher personaler Existenz des Menschen betrachtet, muß gesagt werden: Der Freiheitsvollzug gründet im faktischen, physisch-geistigen Dasein des Menschen, das «Existieren des Handelns ist abhängig von der Existenz des Menschen – gerade darin steckt das eigentliche Moment der Kausalität und der Verursachung. Das Existieren des Handelns ist der Existenz des Menschen als *accidens* zu- und untergeordnet.» (K. WOJTYLA: Person und Tat, S. 98) Der menschliche Freiheitsvollzug darf diese ganzheitlichen Grundlagen seines Personseins nicht verletzen, will er sich nicht letztlich selbst zerstören.

das tatsächlich im Hinblick auf manche Formulierungen die Frage gestellt werden kann, ob es denn noch weit von jenem rigorosen *Anthropozentrismus* entfernt ist, der Natur zum bloßen Material und Nutzen der geschichtlichen Entfaltung des menschlichen Freiheitsvollzuges degradiert; und einem *objektiv-ganzheitlichen Denken*, das schon wieder von der «stillschweigenden» Voraussetzung «aller bisherigen Ethik»[39] getragen scheint, die «wesentliche Unwandelbarkeit der Natur als der kosmischen Ordnung»[40] sei «der Hintergrund zu allen Unternehmungen des ... Menschen einschließlich seiner Eingriffe in jene Ordnung selbst»[41]. Und es stellt sich die Frage: Muß nicht die *Moraltheologie* die Begrenztheit ihrer beiden gegenwärtigen Denkmodelle sehen lernen? Lehrt nicht die Erfahrung der unbestimmbaren Offenheit der Beziehung zwischen Mensch und Natur, wie sie die Ethik der Verantwortung von Hans JONAS artikuliert, daß alle *anthropozentrische* und *metaphysische Wirklichkeitsinterpretation bleibend* an der konfliktreichen und unreduzierbar heterogenen Realität menschlicher Existenz gemessen werden muß und daß keine dieser beiden Wirklichkeitsdeutungen verabsolutiert werden darf? Wäre es deshalb für die gegenwärtige Moraltheologie nicht wichtiger, anstatt in der Alternative zwischen transzendental-subjektiver Autonomietheologie und objektiv-ganzheitlichem Personalismus den Sinnhorizont christlicher Ethik durch ontologisch, phänomenologisch oder transzendental durchgehend systematisierte Bedingungs- oder Ermöglichungsstrukturen einbringen zu wollen, die Glaubenserfahrung als die ermöglichende Grunderfahrung aufzuzeigen, die erst in eigentlicher Weise zu der unverstellten Offenheit des ethischen Denkens führen kann, welche der sachgerechten Wahrung des Menschen im nicht festzulegenden Konflikt zwischen notwendiger Kultur und unantastbarer Natur sowie der nüchternen Kontrolle der menschlichen Freiheit entspricht und von der die Ethik der Verantwortung zu reden versucht?

5. Theologie der Verantwortung

Auch wenn es somit auf den folgenden Seiten zunächst und vorrangig darum gehen soll, durch die kritische Infragestellung der gegenwärtigen moraltheologischen Ansätze im Licht der *Ethik der Verantwortung* jeden einseiti-

39 H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 15

40 Hier als wesensintuitiv erfaßbare leibgeistige ganzheitliche Natur des Menschen phänomenologisch und ontologisch vertieft und in kategorialen Einzelheiten erschlossen.

41 H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 20

gen und in sich geschlossenen Horizont theologischer Deutung der ethischen Probleme der Gegenwart nüchtern und realistisch zu hinterfragen, so soll in dieser Arbeit doch ebenso deutlich werden, daß auch umgekehrt die heilsgeschichtliche *Sinnerfahrung* des *christlichen Glaubens* für die Ethik der Zukunftsverantwortung nicht bedeutungslos ist. Die Aufgabenstellung der vorliegenden Arbeit erweitert sich so über die Kritik der theologischen Ansätze hinaus auch zu einer Kritik des philosophischen Prinzips der Verantwortung selbst.

Die Bedeutung der Glaubenserfahrung für die Ethik, von der hier die Rede ist (die sicher nicht die einzige ist, mit deren Reflexion die Moraltheologie aber als Theologie doch in ihre ursprünglichste Aufgabe eintritt), ist keine unmittelbar erkenntnistheoretische oder hermeneutische. Es wäre aber auch zu wenig, sie lediglich auf der Motivationsebene anzusiedeln oder sogar nur als psychologische zu verstehen. Sie stellt die radikale Nüchternheit und Sachlichkeit der Ethik der Verantwortung in eine tiefere Geborgenheit.

Auch wenn nicht die im Glauben erfahrene Spannung zwischen Gottes Willen und menschlicher Antwort den Ausgangspunkt der Überlegungen bildet, sondern die kritische Selbstbesinnung menschlicher Freiheit: Gerade die menschliche Verantwortung, die sozusagen um sich selbst ringt, bietet sich als Verantwortung dar, die noch einmal tiefer auf *Gottes Verantwortung für den Menschen* rückbezogen ist. Menschliche Verantwortung sucht in der Ethik der Zukunftsverantwortung nach einem Weg in die Zukunft, der keine Utopie ist (wo der Mensch sich gleichsam über sich selbst und seine gegenwärtige Zweideutigkeit, über die unschließbare Spannung zwischen Mensch und Natur, hinausträumt). Sie sucht nach einem Realismus, der gerade die Zweideutigkeit, die stets gefährdete Balance zwischen Mensch und Natur sowie die Bedrohung, die die menschliche Freiheit in diesem Konflikt für sich selbst darstellt, zum Ausgangspunkt der Zukunftsbewältigung macht. Der christliche Glaube aber eröffnet in der Erfahrung der heilsgeschichtlichen Begegnung mit Gott eine Eindeutigkeit der Geschichte samt ihrer Zukunft, die die Zweideutigkeit des Menschen zwar nicht aufhebt, sie jedoch in Gottes lebendige Eindeutigkeit einbirgt. Diese Geborgenheit der menschlichen Zweideutigkeit, die (was allerdings nur in einer Theologie deutlich wird, die sie nicht abstrakt aufgreift) *weder utopische Aufhebung noch metaphysische Spekulation* ist, weil sie aus dem harten, realen Leiden Gottes an der sündigen Zweideutigkeit des Menschen (aus der in Gott selbst aufgenommenen Zweideutigkeit) erwächst, ermöglicht erst den Realismus der menschlichen Zukunftsverantwortung. Weil Gottes Liebe den nackten, dornigen Preis des Realismus des Kreuzes bezahlt hat, bleibt diese Geborgenheit selbst reali-

stisch. Das Erschrecken der menschlichen Freiheit vor ihren eigenen (negativen) Möglichkeiten, das die Ethik der Zukunftsverantwortung zum Prinzip der Erkenntnis machen will, braucht aber diese tiefere Geborgenheit. Denn die «Heuristik der Furcht» darf nicht zum Spiel mit der Daseinsangst werden, aufrichtiger Realismus darf nicht in nackte Zukunftsangst, «angemessene»[42] Angst nicht in den Horizont brutaler Verzweiflung umschlagen. Was könnte der Mensch sonst anderes tun, als vor einer solchen Heuristik wieder in den Traum der Utopie zu fliehen.

Für die *Theologie der Verantwortung* kommt die letzte Radikalität der Zweideutigkeit der menschlichen Freiheit noch nicht darin zum Ausdruck, daß die Freiheit durch die eigentümliche Paradoxie zwischen Macht zur Zukunftsgestaltung und Unfähigkeit zur absolut eindeutigen (positiven) Zukunftsgestaltung gefährdet ist. Sondern die Zweideutigkeit menschlicher Existenz gipfelt in der Tatsache, daß die menschliche Freiheit selbst aktiv wider ihr besseres Wissen zerstörerisch tätig sein, also schuldig werden kann.

Hier wird für die Theologie der Verantwortung die Rückbindung der menschlichen Verantwortung in die Verantwortung Gottes deutlich: als Rückbindung *in die Verantwortung, die Gott selbst für den Menschen übernimmt*, indem er im Leiden, Sterben, Höllenabstieg und Auferstehung Jesu die Solidarität selbst mit dem sündigen Menschen nicht aufkündigt, die ganze Sünde des freien Menschen in seine Liebe einbirgt.[43] «Freie Schöpfung setzt auch Geschöpfe in echte Freiheit und nimmt deren Verlorengehen in Kauf, ein solches Wagnis aber kann nur *verantwortet* werden, wenn der Gott der Liebe solche Verlorenheit in sich einzubergen vermag.» Weil in *Jesus Christus* der «Sohn Gottes als Mensch die Todverfallenheit der sich von Gott weg verlierenden Kreatur aus der freien Liebe Gottes auf sich nimmt und damit an den 'Ort' geht, aus dem kein Mensch sich selber herausretten kann»[44], weil damit eben alle Zweideutigkeit menschlicher Freiheit «eingeborgen» ist in den alle Abgründe umgreifenden Abgrund der absoluten

42 Derselbe, ebenda, S. 392

43 Vgl. H.U.v. BALTHASAR: Theodramatik, Bd. 3. Die Handlung. - Einsiedeln 1980, S. 310: «Da die Welt keinen andern 'Ort' haben kann als innerhalb der Differenz der Hypostasen (nichts liegt außerhalb Gottes...), kann ihre Problematik – ihre sündige Gottferne – sich auch nur an diesem Ort und durch ihn auflösen lassen. Das Nein der Kreatur ertönt an der 'Stelle' der innergöttlichen Differenz, und der Sohn, der Mensch werdend in diese 'Finsternis' des Neinsagens eintritt, braucht als 'Licht' und 'Leben' der Welt seine eigene 'Stelle' nicht zu wechseln, wenn er, in die Finsternis scheinend, deren 'Stell-Vertretung' unternimmt. Er kann es aufgrund seines *topos* innergöttlicher absoluter Differenz vom schenkenden Vater.»

44 H.U.v. BALTHASAR: Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister (HTB 393). - Freiburg 1971, S. 54, Hervorhebung durch den Verf.

Liebe»[45], eröffnet sich ein «Ausblick in eine Opposition[46] innerhalb der göttlichen Freiheit und Liebe selbst, die endlich den Grund dafür sichtbar werden läßt, wie denn Gott am Anfang die Opposition zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit ernsthaft *verantworten* und als 'sehr gut' bezeichnen konnte.»[47] *Geborgenheit* kommt in dieser letzten Tiefe christlicher Gotteserfahrung aus der Eindeutigkeit der heilsgeschichtlich erfahrenen Liebe Gottes, die die Zweideutigkeit menschlicher Freiheit zwar stehen läßt, sie aber – (in Jesu Kreuz) an ihr leidend – in sich einbirgt und so (ein im letzten unauslotbarer Gedanke) auch ein mögliches Scheitern menschlicher Zukunft aus eigenem menschlichem Verschulden bergend umfaßt. Eine solche letzte mögliche Geborgenheit entbindet nicht von der «Heuristik der Furcht»: Es bedarf der äußersten Anstrengung und Vorsicht, um den richtigen Weg in die Zukunft der Menschheit zu finden. Aber die «Furcht» ist umfaßt von einer realen absoluten Geborgenheit, die über den Ernst und das Risiko der Geschichte der Freiheit nicht (träumerisch) hinwegtäuscht, weil sie an den äußersten Abgründen dieser Geschichte (in der «Unterwanderung der Weltsünde»[48]) schon gelitten hat: Im Vertrauen auf diese *bergende und vergebende* Liebe Gottes hat Daseinsangst keine Chance mehr, «heilsame»[49] Furcht in lähmenden Zweifel und lähmenden Zweifel in zerstörerische Verzweiflung umschlagen zu lassen.

Die folgenden Seiten versuchen, Mosaiksteine dieser Zusammenhänge aufzugreifen und sie in zwei Teilen zu entfalten. Im *ersten Teil* geht es um die Wahrnehmung des Anliegens des *«Prinzips Verantwortung»* und um die Kritik der gegenwärtigen Ansätze der Moraltheologie auf dieses Anliegen hin. Im *zweiten Teil* wird der Versuch gemacht, das Verständnis menschlicher Verantwortung auf dem Hintergrund der *Verantwortung Gottes* für den Menschen theologisch zu vertiefen. An die Seite der «Heuristik der Furcht» soll damit das letzte Prinzip christlichen Handelns treten: die (nicht abstrakte

45 Ebenda, S. 55

46 H.U.v. BALTHASAR: Klarstellungen, S. 54, erläutert: «Diese Opposition zwischen Gott, dem schöpferischen Ursprung (dem 'Vater'), und dem in der Sendung des Ursprungs in die letzte Verlorenheit sich vorwagenden Menschen (dem 'Sohn'), dieses bis zum Zerreißen gespannte Band reißt doch nicht, weil die gleiche Gesinnung absoluter Liebe (der 'Geist') beide, den Sendenden und den Gesendeten, beseelt. Gott läßt Gott in die Gottverlassenheit gehen, indem er ihn mit seinem Geist dorthin begleitet. Der Sohn kann in die Gottferne der Hölle gehen, da er diesen Gang als einen Ausdruck seiner Liebe zum Vater versteht, und er kann seiner Liebe so sehr die Färbung des Gehorsams verleihen, daß er darin die ganze Gottlosigkeit des verlorenen Menschen erfährt.»

47 Ebenda, Hervorhebung durch den Verf.

48 R. SCHWAGER: Der Sohn Gottes und die Weltsünde. Zur Erlösungslehre von Hans Urs v. Balthasar, in: ZKTh 108 (1986), S. 22

49 H. JONAS: Auf der Schwelle der Zukunft, S. 21

oder utopische, sondern reale) Geborgenheit des Menschen in der Verantwortung Gottes.

I. TEIL

DIE VERANTWORTUNG DES MENSCHEN

Zur Zweideutigkeit menschlicher Existenz in Natur

Im Begriff der *Verantwortung* sammelt sich gegenwärtig die ethische Selbstbesinnung des Menschen – am Höhepunkt einer Epoche, die der menschlichen Freiheit und ihren Möglichkeiten ein vorbehaltloses Vertrauen geschenkt hat. Dieses Vertrauen ist durch vielfältige Krisen der menschlichen Gestaltung der Welt in Technik und Politik gebrochen – zwar nicht so, daß es darum ginge, zu einem kosmischen Harmoniedenken zurückzukehren, in dem die besondere Stellung der menschlichen Freiheit und Kultur gleichsam wieder zurückgenommen würde. Aber doch so, daß der Mensch die Zweideutigkeit seiner Freiheit selbst erkannt hat, daß er um eine 'Metaebene' bemüht ist, um diese Freiheit selbst noch einmal sachgerecht, wirksam und um des Menschen willen kritisieren zu können.

Die Ethik der Verantwortung von Hans JONAS hat diese kritische Distanz, die die menschliche Freiheit heute sich selbst gegenüber zu gewinnen sucht, auf den Nenner gebracht. JONAS entfaltet dabei sein «Prinzip Verantwortung» unter anderem in bewußter Kritik des *«Prinzips Hoffnung»*, wie es Ernst BLOCH als Mitte seines utopischen Geschichts- und Kulturverständnisses formuliert hat. So bietet es sich an, den Weg zwischen diesen beiden Prinzip-Untersuchungen im folgenden skizzenhaft nachzuvollziehen, um das Anliegen der Ethik der Verantwortung genauer wahrzunehmen.

1. KAPITEL

VOM «PRINZIP HOFFNUNG» ZUM «PRINZIP VERANTWORTUNG»

Ethische Reflexion auf dem Weg zur «Ethik ohne geschlossenen Horizont»

Der Weg, der vom *«Prinzip Hoffnung»* zum *«Prinzip Verantwortung»* führt, ist nicht nur von philosophiegeschichtlich partikularem Interesse. Es geht bei diesem Weg nicht nur um das spezielle Verhältnis zweier Philosophien zueinander. Vielmehr scheint sich in ihm gerade der Wandel auszudrücken, der die ganze geistesgeschichtliche Entwicklung der Gegenwart in ihrer fundamentalen Bedeutung betrifft: Die Entwicklung vom *'hochneuzeitlichen'* Denken mit seinem *optimistischen, anthropozentrischen Freiheitsverständnis* und Fortschrittsdenken zum eher schon *'nachneuzeitlichen'* Denken mit der *ernüchterten Freiheits- und Kulturkritik*, wie sie die veränderte politisch-kulturelle Situation heute, die ökologische Krise oder die unberechenbare Explosion der Kriegstechnik etwa, erzwungen hat.

Auch wenn im folgenden natürlich nicht die ganze Problematik entfaltet werden kann [1], so wird das Hauptkennzeichen der *Ethik der Verantwortung* – der Verlust jedes *geschlossenen* Horizonts der Ethik, wie er in der Einleitung dieser Arbeit angesprochen wurde – gerade an dieser Entwicklung vom «Prinzip Hoffnung zum Prinzip Verantwortung» überaus deutlich. BLOCHs optimistisch anthropozentrisches Verständnis der Geschichte bietet ein geschlossenes Bild. Es geht aus von der Idee, daß der Mensch die Natur humanisieren und aufgrund dieser Umgestaltung der Welt in den objektiven Prozeß der Materie einschwingen kann, dessen Ziel die Identität des freien Subjekts in der «für den Menschen gelungenen Welt» sein soll. Menschliche Freiheit und Natur werden darin als Funktion des *«materialistischen Prozesses»* gesehen, dessen real-konkreter Endpunkt die Aufhebung des Abstands von Subjekt und Objekt darstellt. [2] Die ethische Haltung, die aus dieser Sicht von Mensch, Natur und Geschichte erfließt, ist die «wissende Hoffnung», die «docta spes», die das sachgerechte Einschwingen des Menschen in den Prozeß der Materie markiert.

1 Die Darstellung muß sich auf Teilaspekte beschränken. Sie bezieht sich auf das Verständnis des Menschen (Anthropologie), der Natur und der Geschichte (Eschatologie), wie es jeweils in den beiden Prinzip-Untersuchungen angedeutet wird.

2 Dieser Vermittlungsgedanke, daß Mensch und Natur, Subjekt und Objekt in einem geschichtlichen, aber eindeutig gerichteten Prozeß immer tiefer miteinander 'in Einklang' gelangen, dieses Vermittlungsdenken selbst ist der Kern anthropozentrischer Illusion, die die traditionelle, ebenfalls in sich geschlossene, metaphysische Idee von der ursprünglichen übergeschichtlichen Einheit von Mensch und Natur in der hierarchischen Wesensordnung des Seins

I. TEIL

DIE VERANTWORTUNG DES MENSCHEN

Zur Zweideutigkeit menschlicher Existenz in Natur

Im Begriff der *Verantwortung* sammelt sich gegenwärtig die ethische Selbstbesinnung des Menschen – am Höhepunkt einer Epoche, die der menschlichen Freiheit und ihren Möglichkeiten ein vorbehaltloses Vertrauen geschenkt hat. Dieses Vertrauen ist durch vielfältige Krisen der menschlichen Gestaltung der Welt in Technik und Politik gebrochen – zwar nicht so, daß es darum ginge, zu einem kosmischen Harmoniedenken zurückzukehren, in dem die besondere Stellung der menschlichen Freiheit und Kultur gleichsam wieder zurückgenommen würde. Aber doch so, daß der Mensch die Zweideutigkeit seiner Freiheit selbst erkannt hat, daß er um eine 'Metaebene' bemüht ist, um diese Freiheit selbst noch einmal sachgerecht, wirksam und um des Menschen willen kritisieren zu können.

Die Ethik der Verantwortung von Hans JONAS hat diese kritische Distanz, die die menschliche Freiheit heute sich selbst gegenüber zu gewinnen sucht, auf den Nenner gebracht. JONAS entfaltet dabei sein «Prinzip Verantwortung» unter anderem in bewußter Kritik des *«Prinzips Hoffnung»*, wie es Ernst BLOCH als Mitte seines utopischen Geschichts- und Kulturverständnisses formuliert hat. So bietet es sich an, den Weg zwischen diesen beiden Prinzip-Untersuchungen im folgenden skizzenhaft nachzuvollziehen, um das Anliegen der Ethik der Verantwortung genauer wahrzunehmen.

Das Verständnis des Menschen, der Natur und der Geschichte, wie es im *«Prinzip Verantwortung»* von Hans JONAS zum Ausdruck kommt, erscheint dagegen offen, konfliktreich und gleichsam ziellos. Diese Sicht begründet sich auf die vielfältigen Kontrasterfahrungen, die heute im Gegenüber zum technologischen Prozeß zeigen, daß Geschichte und kulturelle Entwicklung nicht einfach auf den Nenner einer fortschreitenden Vermittlung von Mensch und Natur gebracht werden können, an deren Ende die eigentliche Eigentlichkeit und Identität beider steht. Die Vermittlung von Mensch und Natur erscheint als nur ein Gesichtspunkt eines umfassenderen Zusammenhangs: Der Mensch findet nicht nur in freier Umgestaltung der Natur, sondern auch in Begegnung mit der *'freien'*, nicht umgebauten und als solche ganzheitlich zum Menschen sprechenden Natur zu sich selbst. Er ist nicht nur technisch begabte, sondern auch existentiell empfindende Person. Die «eigentliche Natur» muß – unter dem Blickwinkel solcher ganzheitlicher Erfahrung – nicht erst geschaffen, der «eigentliche Mensch» nicht erst durch gestaltende Veränderung der Natur in der Zukunft erhofft werden. Beide sind – trotz der offenen Zukunft möglicher kultureller Gestaltung – «schon da». Der Zielpunkt der Geschichte läßt sich in diesem Zusammenhang am schwierigsten bestimmen. Er ist nicht klar umrissener Endpunkt eines eindeutig gerichteten Vermittlungsprozesses, sondern nur tastend erahnbarer Sinnhorizont der bleibend zweideutigen Entwicklung. Die ethische Haltung des «Prinzips Verantwortung» ist deshalb auch nicht «wissende Hoffnung», sondern «Heuristik der Furcht». Nicht in der positiven Gewißheit des begriffenen Prozesses der Geschichte, sondern in heuristischer Unsicherheit des im negativen Spiegel der Furcht vergewisserten wahren Menschenbildes wird hier die Entwicklung zu bewältigen versucht.

Der letzte Grund dieser offenen, konfliktreichen Deutung menschlicher Existenz und Geschichte ist die Einsicht: Mensch und Natur sind zwei einander fremde und eigenständige Wirklichkeiten. Weder naturrechtliche De-

seit der anthropozentrischen Wende ersetzt hat: die Hoffnung auf eine im kulturellen Gang der Geschichte herauszuprozessuierende und herauszuarbeitende Harmonie zwischen Mensch und Natur, Subjekt und Objekt. Dabei ist es eigentlich gleichgültig, ob der Vermittlungsprozeß idealistisch-transzendental oder (wie bei BLOCH) materialistisch-dialektisch gedeutet wird. Entscheidend ist der Glaube an eine *abschließbare Vermittlung*. Der Glaube an die wachsende Manifestation der vollendeten Gestalt dieser Vermittlung bringt eine faszinierende Dynamik in das gesamte Geschichtsverständnis: «Aber Zeiten wie die heutige, in denen Geschichte, vielleicht für Jahrhunderte, auf der Waage steht, haben das Gefühl fürs Novum extrem, sie spüren, was Zukunft ist, mit angehaltenem Atem, mit befördernder Arbeit am Heraufziehenden, heraufziehend Möglichen. Solche Zeiten sind der Ort, um das Korrelat des Möglichen besonders zu erfahren, über zersprungener Gewordenheit. Das Jetzt des Treibens hat nur unter ungeschlossenen Dingen Platz, um zu verwirklichen, um seine Inhalte wachsend manifest zu machen.» (E. BLOCH: Das Prinzip Hoffnung [Wissenschaftliche Sonderausgabe in drei Bänden]. - Frankfurt 1967, S. 336)

duktion noch anthropozentrische Vermittlungsutopie können diese Spannung letztlich überbrücken. Ethische Reflexion zeigt sich hier auf dem Weg – auf dem Weg zu einer Ethik ohne geschlossenen Horizont.

1. «Das Prinzip Hoffnung» als Prinzip anthropozentrischer Utopie

Ernst BLOCH legt dem *«Prinzip Hoffnung»* eine vielschichtige Beschreibung menschlicher Existenz als *«antizipierenden Bewußtseins»*[3] in *Trieb-*[4] und *Geiststruktur*[5], *Weltbezug*[6] und *Handlungsform*[7] zugrunde[8], die er schließlich in einer Art phänomenologisch-materialistischer Bewußtseinsanalytik zusammenfaßt.[9] Der Deutung des Menschen von seiner *«antizipatorischen Beschaffenheit»*[10] her, die BLOCH damit vorträgt, korrespondiert die dabei entfaltete utopisch-materialistische Interpretation der Geschichte[11]. Diese gibt die geheime innere Motorik der anthropozentrisch technischen Kultur, die *in sich geschlossene harmonische Vorstellung* von der sich *in kulturellem Fortschritt vertiefenden und vollendenden Vermittlung von Mensch und Natur* wieder.

3 E. BLOCH: Das Prinzip Hoffnung, S. 47

4 Vgl. ebenda, S. 52 – 55: «Der Mensch als ziemlich umfängliches Triebwesen»; S. 71 – 86: «Die geschichtliche Begrenztheit aller Grundtriebe; verschiedene Lagen des Selbstinteresses; gefüllte und Erwartungs-Affekte».

5 Vgl. ebenda, S. 86 – 128: «Grundsätzliche Unterscheidung der Tagträume von den Nachtträumen. Versteckte und alte Wunscherfüllung im Nachttraum, ausfabelnde und antizipierende in den Tagphantasien»; S. 129 – 203: «Entdeckung des Noch-Nicht-Bewußten oder der Dämmerung nach vorwärts. Noch-Nicht-Bewußtes als neue Bewußtseinsklasse und als Bewußtseinsklasse des Neuen: Jugend, Zeitwende, Produktivität. Begriff der utopischen Funktion, ihre Begegnung mit Interesse, Ideologie, Archetypen, Idealen, Allegorien – Symbolen».

6 Vgl. ebenda, S. 224 – 258: «Die Welt, worin utopische Phantasie ein Korrelat hat; reale Möglichkeit, die Kategorien Front, Novum, Ultimum und der Horizont»; S. 258 – 288: «Die Schichten der Kategorie Möglichkeit».

7 Vgl. ebenda, S. 204 – 223: «Utopischer Bildrest in der Verwirklichung; ägyptische und trojanische Helena»; S. 288 – 334: «Weltveränderung oder die Elf Thesen von Marx über Feuerbach».

8 Vgl. dazu als Überblick W.D. MARSCH: Hoffen worauf? Auseinandersetzung mit Ernst Bloch (Stundenbuch 23). - Hamburg 1963, S. 66 – 74

9 Vgl. E. BLOCH: Das Prinzip Hoffnung, S. 334 – 368: «Zusammenfassung/Antizipatorische Beschaffenheit und ihre Pole: Dunkler Augenblick – Offene Adäquatheit».

10 Ebenda, S. 334

11 Vgl. zum folgenden: Zur Ontologie des «Noch-Nicht-Seins» J. SPLETT: Docta spes. Zu Ernst Blochs Ontologie des Noch-Nicht-Seins, in: ThPh 44 (1969), 384 – 388; J. NIEWIADOMSKI: Die Zweideutigkeit von Gott und Welt in J. Moltmanns Theologien (ITS 9). - Innsbruck 1982, S. 13 f.; zur Geschichtsdeutung bei Bloch: Th. BREMER: Blochs Augenblicke. Anmerkungen zum Zusammenhang von Zeiterfahrung, Geschichtsphilosophie und Ästhetik, in: H.L. ARNOLD (Hrsg.): Ernst Bloch. - Darmstadt 1985, S. 76 – 97; H.-E. SCHILLER: Jetztzeit und Entwicklung. Geschichte bei Ernst Bloch und Walter Benjamin, in: H.L. ARNOLD (Hrsg.): Ernst Bloch, S. 175 – 193

a) «Quell» und «Mündung» des antizipierenden Bewußtseins

In der Analytik des «antizipierenden Bewußtseins» geht BLOCH von der menschlichen Existenz in ihrer Spannung zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit aus.

Der eigentliche Zugang zu sich *selbst*, zum wirklich ursprünglichen Jetzt des Daseins, scheint dem Menschen versperrt, in ein uneinholbares Dunkel entzogen.

«Daß man lebt, ist ... nicht zu empfinden. Gerade dieser unmittelbare Puls schlägt einsam. Akte wie Vollzug des Wollens, Vorstellens und so fort treten aus dem unmittelbaren Dunkel ihres Geschehens nicht heraus. Aber am meisten dunkel bleibt schließlich das Jetzt selber, worin wir als Erlebende uns jeweils befinden. Das Jetzt ist der Ort, worin der unmittelbare Herd des Erlebens überhaupt steht, in Frage steht; so ist das gerade Gelebte selber am meisten unmittelbar, also am wenigsten bereits erlebbar. Nur wenn ein Jetzt gerade vergangen ist oder wenn und solange es erwartet wird, ist es nicht nur ge–lebt, sondern auch er–lebt. Als unmittelbar daseiend, liegt es im Dunkel des Augenblicks. Nur das gerade Heraufkommende oder das gerade Vergangene hat den Abstand, den der Strahl des Bewußtwerdens braucht, um zu bescheinen.» [12]

Hier liegt der *«Quell»* des antizipierenden Bewußtseins. Es ist die Erfahrung einer «Unreife», die sich «kenntlich im Dunkel des gelebten Augenblicks» macht. [13] «Das Dunkel des gerade gelebten Augenblicks zeigt» ein «Sich-Nicht-Haben des *Verwirklichenden* an. Und es ist eben dieses noch Unerlangte im Verwirklichenden, welches primär auch das Jetzt und Da eines Verwirklichten überschattet». [14]

Und doch gibt es auch die Erfahrung echter Eigentlichkeit im Dasein: Zunächst als Traum [15], grundsätzlich aber als dauernden existentiellen Drang, sich selbst einzuholen – trotz der dunklen Entzogenheit – , als Offenheit der Existenz nach vorne.

«Das Daß und Jetzt, der Augenblick, worin wir sind, wühlt in sich und empfindet sich nicht. ... Aber was im Jetzt treibt, stürzt zugleich dauernd vorwärts. Es bleibt darum nie in sich selber webend, denn das Daß des Lebens ist gierig. ... Es gibt im Menschen dies Offene, und Träume, Pläne wohnen darin.» [16]

12 E. BLOCH: Das Prinzip Hoffnung, S. 334

13 Ebenda, S. 336: «Es wurde erkannt: im Verwirklichen ist selber etwas unreif und noch nicht verwirklicht, daher schwächt es.»

14 Ebenda, S. 221

15 Für BLOCH ziehen vor allem die «Wachträume..., sofern sie echte Zukunft enthalten, allesamt in... [das] Noch-Nicht-Bewußte, ins ungeworden-ungefüllte oder utopische Feld». BLOCH interpretiert sie deshalb als «Phantasie nach vorwärts, für das objekthaft Mögliche in psychischer Annäherung daran». Und für ihn «gewinnt» in dieser «Entdeckung des Noch-Nicht-Bewußten» «die Erwartung, vor allem die positive, ihren Rang: den Rang einer utopischen Funktion, sowohl im Affekt wie in der Vorstellung und im Gedanken.» (E. BLOCH: Das Prinzip Hoffnung, S. 128)

Der «Unreife» korrespondiert darin das «Reifbare»[17], für BLOCH eine Chiffre, um den sich in der objekthaften Welt verwirklichenden Menschen als den zu verstehen, der sich aus der Entfremdung der Uneigentlichkeit des Jetzt in utopisch-drängendem Verwirklichen selbst einzuholen versucht. Der Mensch entwirft und vollzieht sich auf eine Utopie hin, in der er mit Hilfe der objektivierenden Gestaltung seiner Umwelt seine Eigentlichkeit finden will.

Das Offene ist dabei nicht nur im Menschen, sondern «ebenso in den Dingen, an ihrem vorderen Rand, dort, wo noch Werden möglich ist». Es gibt also eine Entsprechung zwischen Innen und Außen, zwischen Subjekt und Objekt, Mensch und Umwelt. Das «Innen» «sucht das Seine draußen», es «hat Hunger». «Und das Draußen, in das das Subjektive greift, muß wenigstens so liegen, daß sich nach ihm greifen läßt. Wäre um das Drängen nach dem, was ihm [dem Subjektiven] fehlt, nichts als lauter enge, erstickende, fest gewordene Mauer, dann wäre nicht einmal Drängen da. So aber ist ihm noch etwas offen, sein Drängen, Wünschen, Tun hat Platz». Und im «objektiv Möglichen» ist «ein uns möglicherweise Entsprechendes, woran das Drängen nicht endlos ungesättigt weitergeht».[18] BLOCH nennt deshalb die Objektivität für das im Subjekt erfahrene Drängen den «objekthaften Hintergrund oder Korrelat», in dem «Offenheit noch entscheidbar Real-Mögliches» ist: «Utopie als Frontbestimmung der Objekte selbst».[19]

Unreife und Reifbares, «dunkler Augenblick hier, adäquate Offenheit dort bezeichnen folglich Quell und Mündung des Heraufkommens»[20], sie sind immanenter Bewegungsgrund des antizipierenden Bewußtseins und der objektivierenden Selbstwerdung des Menschen[21]. Die letzte Mündung des Spannungsgeflechts antizipierenden Bewußtseins beschreibt BLOCH schließlich mit der «offenen Adäquatheit»: nicht mehr «Erfahrungen des *weiterlaufenden* Weltprozesses», sondern «kurze, seltsame Erfahrung eines *antizipierten Stillehaltens*». Hier, in der «Adäquatheit» zwischen «Innen» und «Außen»,

16 Ebenda, S. 334 f.

17 «Dies Reifbare macht sich kenntlich als immer noch währende Tendenz, immer noch dämmernde Latenz.» (E. BLOCH: Das Prinzip Hoffnung, S. 336)

18 Ebenda, S. 335

19 Ebenda, S. 336. Nach J. NIEWIADOMSKI bildet «die Grundlage» der gesamten Ontologie bei BLOCH in diesem Sinne «ein bestimmter Begriff der Materie. Im kritischen Anschluß und Kritik an Aristoteles und die mittelalterliche aristotelische Linke wird Materie nicht mehr rein passiv gesehen, sondern aktiv als das Prozeß-Agens selbst.» (J. NIEWIADOMSKI: Die Zweideutigkeit von Gott und Welt in J. Moltmanns Theologien, S. 14; vgl. E. BLOCH: Avicenna und die Aristotelische Linke. - Frankfurt ^{2} 1963)

20 E. BLOCH: Das Prinzip Hoffnung, S. 336

21 «Dunkler Augenblick hier, adäquate Offenheit dort... sind die Pole des antizipierenden Bewußtseins wie dessen, was ihm objekthaft entspricht.» (E. BLOCH: Das Prinzip Hoffnung, S. 336)

ahnt der Mensch seine letzte Eigentlichkeit: «Wird recht verwirklicht, so kommt das Leben dorthin, wo es noch nie war, nämlich nach Hause.»[22]

b) «Das Nicht im Ursprung, das Noch-Nicht in der Geschichte, das Nichts oder aber das Alles am Ende»[23]

Den Polen des antizipierenden Bewußtseins entsprechen die Zeitdimensionen: Ursprung, Geschichte und Ende.

Der Unzugänglichkeit des Daseins im Jetzt korrespondiert eine Hohlheit des Augenblicks – Ausdruck dafür, daß der Ursprung das Nicht ist.

«Was an sich und unmittelbar als Jetzt vor sich geht, ist ... noch leer. Das Daß im Jetzt ist hohl, ist nur erst unbestimmt, als ein gärend *Nicht*.»[24]

Die Unreife wurzelt also im Nicht, «womit alles ansetzt und beginnt, um das jedes Etwas noch gebaut ist.»[25]

Aber wie das Bewußtsein sich zugleich als offen erwies, als nach vorne drängend, um sich sich objektivierend einzuholen, so «hält es das Nicht bei sich nicht aus, ist vielmehr aufs Da eines Etwas treibend bezogen»[26]. Aus dieser «treibenden» Bewegung ersteht aber nach BLOCH die Geschichte: Das Nicht zeigt sich «unweigerlich als *Noch-Nicht*: es geht geschehend-geschichtlich als dieses auf»[27]. Geschichte ist dieses *«prozessuale Noch-Nicht»*, das «Utopie zum Realzustand der Unfertigkeit, des erst fragmenthaften Wesens in allen Objekten»[28] macht.

Der (letzten) Mündung des *antizipierenden Bewußtseins* korrespondiert schließlich das Ziel dieses «prozessualen Noch-Nicht», der Geschichte selbst, immer schon angezielt in der «Intentions-Invariante» seiner adäquaten Offenheit. Für BLOCH steht die «adäquate Offenheit» des antizipierenden Bewußtseins unter der «Invarianz eines stets Gemeinten»: dem «Unum necessarium», das «überall identisch angelegtes Element des utopischen Endzustands»[29], der «offenen Adäquatheit», ist. Und BLOCH benennt diese «Intentions-Invariante» im Prozeß der Vermittlung von Innen und Außen des antizipierenden Bewußtseins, im geschehend-geschichtlichen Aufgehen des

22 Ebenda, S. 336 f.
23 Ebenda, S. 356
24 Ebenda
25 Ebenda. BLOCH unterscheidet scharf zwischen dem «Nicht» als dem «Ursprung», «als das noch Leere, Unbestimmte, Unentschiedene, als Start zum Anfang» und dem «Nichts» als «Bestimmtes», das «Bemühungen voraus[setzt], lang ausgebrochenen Prozeß, der schließlich vereitelt wird.» (E. BLOCH: Das Prinzip Hoffnung, S. 357; vgl. dazu J. SPLETT: Docta spes, S. 385)
26 E. BLOCH: Das Prinzip Hoffnung, S. 356
27 Ebenda, S. 359
28 Ebenda, S. 360
29 Ebenda, S. 336

«Nicht» ins «Noch-Nicht», im «Tendenzbogen der sich qualifizierenden Materie»: Die «Naturalisierung des Menschen, Humanisierung der Natur – als der mit den Menschen total vermittelten Welt». Diese erscheint letztlich als das In-Seine-Letzte-Eigentlichkeit-Kommen des antizipierenden Bewußtseins, als die Überwindung aller Entfremdung, als das Ziel des «materialistischen Prozesses». Vom Geschichtsverständnis aus dem Nicht als Ursprung und dem Noch-Nicht in der Geschichte her nennt BLOCH dieses Ziel das «Alles»: «In Wahrheit ist *das Alles selber nichts als Identität des zu sich gekommenen Menschen mit seiner für ihn gelungenen Welt.*»[30]

c) Geschlossenes Vermittlungsdenken: Mensch und Natur als Funktion des kulturellen (materialistischen) Vermittlungsprozesses

Das Verständnis des Alles als Zielpunkt des «Tendenzbogens der sich qualifizierenden Materie», als «Identität des zu sich gekommenen Menschen mit seiner für ihn gelungenen Welt» macht die innere Geschlossenheit des anthropozentrischen Vermittlungsdenkens bei Ernst BLOCH, die selbstsichere Deutung des Verhältnisses von Natur und Mensch darin, radikal deutlich. Der Endpunkt der Geschichte ist fest umrissen als Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung aufgrund der kulturellen Leistung des antizipierenden Prozesses in Mensch und Materie:

«*Die Magnetnadel der Intention beginnt sich dann zu senken, denn der Pol ist nahe*; der Abstand zwischen Subjekt und Objekt läßt nach, indem der Einheitspunkt vorbewußt dämmert, wo die beiden Pole des utopischen Bewußtseins: dunkler Augenblick, offene Adäquatheit (zur Daß-Intention) auf den Punkt geraten, zusammenfallen. Daran geht Utopie sinngemäß nicht weiter, sie geht vielmehr in den Inhalt dieser Präsenz hinein, das ist, in die Anwesenheit des Daß-Inhalts, zusammen mit seiner nicht mehr entfremdeten, nicht mehr fremden Welt.»[31]

Mensch und Natur erscheinen gleichsam als Funktion dieses Zielpunktes des kulturellen *materialistischen Prozesses*: «Naturalisierung des Menschen, Humanisierung der Natur – als der mit den Menschen total vermittelten Welt.» Erst in diesem Zielpunkt kommen Mensch und Natur in ihre Eigentlichkeit. Vorher befinden sich «die Menschen wie die ganze Welt ... rebus sic stantibus immer noch in der Vorgeschichte, im Exil»[32]. Es ist letztlich «noch

30 Ebenda, S. 364. Nach BLOCH stellt dabei das «Nichts» die «wendbare Alternative» zu diesem «Alles» dar: «das absolute Nichts ist die besiegelte Vereitelung der Utopie; das absolute Alles – in der Vor-Erscheinung des Reichs der Freiheit – ist die besiegelte Erfüllung der Utopie oder das Sein wie Utopie».

31 E. BLOCH: Das Prinzip Hoffnung, S. 367

32 Ebenda, S. 361

kein Mensch richtig da»; es «lebt noch kein Mensch wirklich»[33]. Erst die *«Aufhebung des Abstands von Subjekt und Objekt»* als «utopisches Präsens» «des sich aufhebenden utopischen Abstands selbst»[34] eröffnet konkrete «Verwirklichung ohne ... eigentümlich bitteren Rest». Die *«wachsende Selbstvermittlung des Herstellers der Geschichte»* wird als «Hilfe» zu dieser Erfüllung «ohne jedes bleibende Minus, das das dunkel gebliebene Unmittelbare des Existierens selber bezeichnet und letzthin das Stück Nicht-Ankunft in der Ankunft ausmacht», verstanden. «Ein Menschsein» aber, «das in seinem Daseinskreis mit nichts ihm Fremden mehr behaftet ist, ein Realisierendes, das selber realisiert ist: dieses ist der Grenzbegriff der Verwirklichung als Erfüllung»[35].

Diese Konzeption ist BLOCHs Antwort auf das Grundproblem der neuzeitlichen Geistesgeschichte, das mit R. DESCARTES aufgebrochen ist. DESCARTES hat «Geist und Materie scharf unterschieden».[36] Das bedeutet: Mit dem cartesischen Rückgang auf das cogito als einzigem Fundament sicherer Erkenntnis, der die anthropologische Wende der Subjektphilosophie vorbereitet[37], wird die metaphysische Sicht der Einheit von Subjekt und Objekt endgültig aufgegeben.[38] Die Folge davon ist ein Dualismus, der sich in allen Bereichen, im philosophischen Denken, im Menschenbild usw. ausdrückt.

«Descartes sieht den Menschen als eine unerklärt verbundene *Zweiheit*. Auf der einen Seite die mit dem denkenden Bewußtsein gleichgesetzte 'Seele', auf der anderen mit der körperhaften Wirklichkeit (Leib) nichts anderes als das, was unterschiedslos materielle Natur ist: ein physikalisch-mechanischer Kausalzusammenhang, der als ein 'Für-sich' (Substanz) abläuft wie eine 'Naturmaschine', ohne Scheidung von organisch und anorganisch. ... Vergeblich bemüht sich Descartes hinterher, hier ein Bindeglied zwischen Leib und Seele zu finden... »[39]

Dieser Dualismus ist zugleich der Boden für die Entstehung der modernen Subjektphilosopie auf der einen Seite und der Naturwissenschaft auf der anderen Seite: Descartes «gilt, nicht ohne Grund, als der Eröffner der neu-

33 Ebenda, S. 341

34 Ebenda, S. 367

35 Ebenda, S. 349

36 C.F.v. WEIZSÄCKER: Die Tragweite der Wissenschaft. Bd. 1: Schöpfung und Weltentstehung. Die Geschichte zweier Begriffe. - Stuttgart 1964, S. 202

37 «Hegel sagt, mit Descartes betrete die Philosophie zum erstenmal festen Grund. Dieser Grund ist das Wissen des menschlichen Geistes von sich selbst, ausgedrückt in Descartes' berühmtem Satz: Cogito ergo sum, ich denke und somit bin ich.» (Ebenda, S. 201)

38 «Das aristotelisch-scholastische Deuten in Finalitäten ist überholt vom Platonismus der Mathematiker, der seinerseits dem Gedanken einer rein kausalen Naturerklärung nach mechanischen Prinzipien den Weg öffnet.» (Ebenda, S. 205)

39 K. HOLZAMER: Die Verantwortung des Menschen für sich und seinesgleichen. Reden und Aufsätze. Hrsg. v. R. WISSER. - Gütersloh 1966, S. 39

zeitlichen Philosophie. ... Es ist jedoch eine historische Tatsache, daß Descartes ein großer Mathematiker und ein hochbedeutender Naturforscher war. ... Historisch gehört er daher ebensosehr zu den Stammvätern des Methodenbewußtseins der Naturwissenschaft wie zu denen der Philosophie des Geistes.»[40]

Ist die Subjekt-Objekt-Spaltung, anthropologisch ausgedrückt, die «nicht gefundene Verbindung von der Substanz des denkenden Bewußtseins und der Substanz des ausgedehnt Materiellen», «maßgeblich geblieben für das Für und Wider in der Ausprägung des Menschenbildes der gesamten neuen Zeit»[41], so sucht BLOCH in seinem materialistischen Geschichtsverständnis die Spannung des Dualismus durch «die Aufhebung der Differenz von real und ideal» zu bewältigen. Das heißt, BLOCH setzt «als Ersatz» für die Subjekt-Objekt-Spaltung in der Interpretation der Geschichte als materialistischen Prozeß «die 'Entfremdung' des Realen durch den ideologischen Überbau». Damit ist der «Widerspruch ins Herz des Realen eingeführt»[42]. Denn «Utopie» wird eben «zum Realzustand der Unfertigkeit, des erst fragmenthaften Wesens in allen Objekten»[43]. Der «mit dem Realen identische Sinn»[44] muß sich in der Vermittlung zwischen der adäquaten Offenheit des Objektiven und der Dunkelheit des «wühlenden Daß und Jetzt» im Subjektiven herausprozessuieren. Dieser Sinn, der die «Identität des zu sich gekommenen Menschen mit seiner für ihn gelungenen Welt», die «Naturalisierung des Menschen» und die «Humanisierung der Natur» umfaßt, stellt die letzte, streng stringente Konsequenz des Prozesses dar und die wiederhergestellte Einheit zugleich.

Wenn auch die Philosophie BLOCHs nur eine – zudem im orthodoxen marxistischen Denken sehr umstrittene[45] – Variante des Marxismus ist, wenn sie somit keineswegs als breit wirkender philosophischer Hintergrund oder geistesgeschichtliche Wurzel der anthropozentrisch-technischen Kultur verstanden werden kann, so drückt sich in ihr doch irgendwie die Grundfigur des Selbstverständnisses aus, das die technologische Zivilisation der Gegenwart zu prägen scheint. Die «Möglichkeit..., alles Frühere als Vorstufe zum Jetzigen und alles Jetzige als Vorstufe zum Künftigen aufzufassen», tritt nach

40 C.F. v. WEIZSÄCKER: Die Tragweite der Wissenschaft, S. 201 f.
41 K. HOLZAMER: Die Verantwortung des Menschen, S. 39
42 H. U. v. BALTHASAR: Theodramatik I. Prolegomena. - Einsiedeln 1973, S. 76
43 E. BLOCH: Das Prinzip Hoffnung, S. 360
44 H. U. v. BALTHASAR: Theodramatik I, S. 76
45 Vgl. z.B. B.O. GROPP u.a.: Ernst Blochs Revision des Marxismus. - Berlin 1957. Nach JONAS bringt gerade BLOCHs Bekenntnis zum Endziel der marxistischen Geschichtsdialektik «Mitmarxisten» «in Verlegenheit»: «Ernst Bloch nennt ungeniert den 'Wachtraum vom vollkommenen Leben'...: 'Heimat' als das letzte Movens marxistischen Strebens.» (H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 348)

JONAS «erst mit dem modernen *Fortschritt*, als einer Tatsache und einer Idee»[46], auf. In BLOCHs anthropozentrischem, dialektisch-materialistischem Vermittlungsdenken, das vom «Noch-Nicht» zum «Alles» führt, ist diese Vorstellung systematisiert. Ja, in der Ontologie des «Noch-Nicht-Seins» verbindet sich nach JONAS «diese Vorstellung (die, als unbegrenzt, an sich keinen Zustand als endgültig auszeichnet und jedem seine Gegenwartsunmittelbarkeit beläßt) mit einer säkularisierten Eschatologie..., die dem diesseitig definierten Absoluten eine endliche Stelle in der Zeit anweist», und es kommt «die Vorstellung einer teleologischen Dynamik des Prozesses» hinzu, «der zum endgültigen Zustand hinführt». Mensch und Natur werden damit zum Gegenstand «utopischer Politik»[47]. Gerade darin kommt das geschlossene anthropozentrische Vermittlungsdenken zum Tragen, das Mensch und Natur in ihrer Eigentlichkeit als Produkt eines *begrenzten*, den Dualismus von Subjekt und Objekt schließenden Prozesses verstehen zu können meint. BLOCHscher Marxismus und technische Kultur scheinen somit von einer gemeinsamen Vorstellung getragen: der Vorstellung von der sich im kulturellen Fortschritt vertiefenden Vermittlung von Mensch und Natur. Die Philosophie BLOCHs rundet dabei diesen harmonischen Gedanken noch einmal ab. Sie bringt den Glauben an eine endliche, begrenzte Dauer dieses Vermittlungsprozesses zum Ausdruck – den Glauben an eine konkrete endlich reale Vollendung seiner Spannung: Die «Identität des Menschen in seiner für ihn gelungenen Welt.»[48]

Ist dieses Verständnis des kulturellen Ziels der Geschichte bei BLOCH idealistische Geschichtsphilosophie? «Zwischen dem Zeitraum, in dem die idealistischen Geschichtsphilosophien möglich waren, und dem Lebenswerk ... Ernst Bloch[s] liegen Ereignisse, die ein direktes Rekapitulieren von *Kant*, *Hegel* und *Marx* unmöglich machen.»[49] Für BLOCH ist «das Humanum ... historisches Ziel, nicht ... Deduktionsprinzip; es ist das utopisch Unvorhandene und Geahnte, nicht das ahistorisch Zu-

46 H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 45

47 Ebenda. Nach JONAS gibt es innerhalb der neuzeitlich-technischen Kultur dabei zwei «praktisch-präskriptive Formen des Ideals», «daß der eigentliche Mensch erst bevorsteht und der bisherige es noch nicht ist und nie war», daß «alle bisherige Geschichte... Vorgeschichte des wahren Menschen, wie er sein kann und sein soll», ist: die «Baconische» Idee «der zunehmenden Macht über die Natur; dann *diese schon voraussetzend*, die marxistische der klassenlosen Gesellschaft». Nach JONAS kann aber «nur das marxistische Programm, welches das naiv Baconische der Naturbeherrschung mit dem der Umgestaltung der Gesellschaft integriert und von dieser den endgültigen Menschen erwartet», «heute ernstlich als Quelle einer Ethik angesehen werden, die das Handeln vorwiegend auf die Zukunft richtet und von dorther der Gegenwart ihre Normen auferlegt.» (H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 256)

48 Für JONAS rückt damit bei BLOCH «das Programm des Umbaus der Natur», das bisher nur «materielle Prämisse der Utopie» schien, «in den Inhalt des Zielideals selber». (H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 371)

49 W.-D. MARSCH: Zukunft (Thesen der Theologie 2). - Stuttgart 1969, S. 57

grundeliegende und Erzgewisse.»[50] Er fühlt sich dabei als Sprachrohr eines ursprünglichsten Marxismus: «Erst dieser ideale Marxismus stellt den Traum von einer in der Geschichte herzustellenden Einheit zwischen des Menschen 'Natur' und seinen gesellschaftlichen Zielinhalten 'auf die Füße'.»[51] Aber es scheint nicht das Problem, daß BLOCH die Geschichte zu einer bloß idealistisch-scheinhaften Entwicklung herabsetzen würde. Die Schwierigkeit des geschlossenen Geschichtsverständnisses BLOCHs liegt vielmehr darin, daß er diese Entwicklung letztlich unter einen falschen 'Stern' stellt, sie damit verstellt und verzerrt, weil er die Vorstellung eines utopisch-materialistischen, konkreten Endziels der Geschichte entwirft und darin die Beziehung zwischen Mensch und Natur immer schon auf eine eindeutige kulturelle Vermittlung hin bestimmen zu können glaubt.

d) Die ethische Haltung des «Prinzips Hoffnung»

Die *ethische Haltung*, die nach dem Verständnis BLOCHs aus dem dargelegten, geschlossenen anthropozentrischen Vermittlungsdenken und der eindeutigen Interpretation des Entwicklungsziels im Verhältnis von Mensch und Natur erfließt, ist der «militante Optimismus»[52] und die «materialistisch begriffene», «fundierte»[53], wissende Hoffnung (docta spes[54]).

BLOCH fordert vom Menschen als ethische Haltung einen Optimismus[55], der das 'sachgerechte', 'nüchterne' Einschwingen in den Prozeß der Materie verlangt, das die Geschichte in der Vermittlung von Subjekt und Objekt, Mensch und Natur, als «prozessuales Noch-Nicht» jeweils gerade tatsächlich braucht – wissende, fundierte Hoffnung: «Was ... dem Wissen der Entscheidung, der Entscheidung des erlangten Wissens einzig zugeordnet ist, ist ... das *konkret-utopisch begriffene Korrelat in der realen Möglichkeit*... »[56]. Die Sachlichkeit und Nüchternheit des «Prinzips Hoffnung» ruht auf dieser

50 E. BLOCH: Naturrecht und menschliche Würde, in: Gesamtausgabe in sechzehn Bänden, Bd. 6. - Frankfurt 1977, S. 219

51 W.-D. MARSCH: Hoffen worauf?, S. 56

52 E. BLOCH: Das Prinzip Hoffnung, S. 229

53 Ebenda, S. 230

54 Vgl. J. SPLETT: Docta spes, S. 383. «Aufgrund dessen, was die Ontologie des Noch-Nicht-Seins erbracht hat, läßt sich... leicht die Struktur jener Haltung bestimmen, die Bloch als die angemessene Antwort des Menschen skizziert; der rechte 'Geist der Utopie'..., die belehrte, wissende Hoffnung.» (Ebenda, S. 388; vgl. auch W.-D. MARSCH: Hoffen worauf?, S. 62)

55 Daß BLOCHs «Prinzip Hoffnung» keinen «automatischen Optimismus» anzielt, der das vermeintliche Ziel gegen die konkrete, mühsam zu erringende *Entscheidung* der Geschichte mechanisch-starr festhalten zu können meint, macht dieses Denken tatsächlich eher unidealistisch: «Automatischer Optimismus» ist nach BLOCH «für jede wendende Entscheidung nicht viel weniger Gift als verabsolutierter Pessimismus; denn wenn letzterer ganz offen der unverschämten, der sich bei bei Namen nennenden Reaktion dient, zum Zweck der Entmutigung, so hilft ersterer der verschämten Reaktion, zum Zweck der augenzwinkernden Duldung und Passivität». (E. BLOCH: Das Prinzip Hoffnung, S. 228)

56 E. BLOCH: Das Prinzip Hoffnung, S. 228 f.

Treue zum «materialistischen» Prozeß auf, in dem es auf die adäquate, fundierte und je geforderte Entscheidung des Menschen ankommt, soll das utopische Ziel des kulturellen Prozesses gelingen, und zwar so eng, daß BLOCH den in der «Verwirklichung und Weltveränderung» «subjektiven Faktor» der «Entscheidung» als eine eben selbst «materielle Tätigkeit»[57] deutet. Das heißt:

«Mensch und Prozeß, besser: Subjekt wie Objekt im dialektisch-materiellen Prozeß stehen demgemäß gleichermaßen an der Front. ... Die Philosophie dieses Optimismus, das ist, der materialistisch begriffenen Hoffnung, ist selber, als das pointierte Wissen der Nicht-Betrachtung, mit dem vordersten Abschnitt der Geschichte beschäftigt, und das auch dann noch, wenn sie sich mit Vergangenheit beschäftigt, nämlich mit der noch unabgegoltenen Zukunft in der Vergangenheit.»[58]

Die Treue der materialistisch verstandenen, wissenden Hoffnung besteht so in der radikalen Verpflichtung zu diesem Begreifen des Weltprozesses, zur Mitarbeit an der totalen Vermittlung von Subjekt und Objekt (Mensch und Natur) im materialistischen Prozeß: «Philosophie der begriffenen Hoffnung steht darum per definitionem an der Front des Weltprozesses, das ist, an dem so wenig durchdachten vordersten Seinsabschnitt der bewegten, utopisch offenen Materie.»[59]

In diesem Optimismus, in dieser wissenden Hoffnung zeigt sich aber ein unentwegt treibender Motor anthropozentrisch-technischer Illusion. Der Mensch wird hier zu konsequentester Arbeit an den konkreten Schritten im Prozeß der Vermittlung von Subjekt und Objekt, Bewußtsein und Materie, Mensch und Natur aufgefordert. Der Glaube an die Möglichkeit konkreter Vollendung der sich im kulturellen Fortschritt vertiefenden Vermittlung von Mensch und Natur ist der letzte Grund für diese Aufforderung. Was liegt näher, als diesen Glauben in die Energie grenzenloser technischer Gestaltung der Welt umzusetzen?

2. «Das Prinzip Verantwortung»: Ethik ohne geschlossenen Horizont

Das *anthropozentrische Vermittlungsdenken* ist heute – nicht ganz 40 Jahre nach dem Erscheinen von BLOCHs «Prinzip Hoffnung» – in eine tiefe Krise geraten. Der konkrete Versuch der Realisierung der Idee von der totalen Hu-

57 Ebenda, S. 229
58 Ebenda, S. 230
59 Ebenda

manisierung der Natur, der endgültigen Vermittlung von Subjekt und Objekt, durch die technische Kultur stößt auf mannigfaltige Grenzerfahrungen: die Energiekrise, die ökologische Krise usw.[60] Die menschliche Person als Ganzheit kommt in diesem Prozeß nicht zu sich selbst, sondern verkümmert um ihre nicht verzweckbaren, existentiellen und interpersonalen Werte.[61] Die Natur wird dabei nicht humanisiert und darin zu ihrem eigentlichen Sinn gebracht, sondern denaturiert, zerstört oder zumindest erschöpft.

Diese Grenz- und Kontrasterfahrungen gegenüber der technischen Kultur erzwingen von sich selbst her die Aufgabe der Illusion: Mensch und Natur können nicht mehr unter dem bloßen Fluchtpunkt der gemeinsamen Vermittlung gedeutet werden. Die Eindeutigkeit des geschichtlichen Prozesses und vor allem der geschichtlichen Eschatologie löst sich radikal auf. Zurück bleibt ein Geschichts- und Kulturverständnis, das vorsichtig tastend Mensch und Natur in ihrem unreduzierbaren Eigensinn zu verstehen sucht, Geschichte nicht als eindeutig gerichteten, endlich eschatologischen Fortschrittsprozeß auffassen kann, sondern als zweideutigen Entwicklungsgang.

Hier setzt das «Prinzip Verantwortung» ein. Das Denken kommt bei einer Ethik ohne geschlossenen Horizont an: Nicht auf die Motivierung zur Verwirklichung einer ursprünglichen oder herzustellenden Harmonie und Vermittlung zwischen Mensch und Natur kommt es an. Der ethische Impuls muß genau in die entgegengesetzte Richtung gehen: Der Mensch muß lernen, die Spannung des Konflikts zwischen Kultur und Natur auszuhalten, die bleibende Zweideutigkeit seiner Existenz als Freiheit in Natur anzunehmen.

a) Kritik der anthropozentrisch-technischen Illusion: 'Humanisierung' als 'Denaturierung' der Natur

Die expandierende Kultivierung der Natur, durch die nach dem BLOCHschen utopischen Geschichtsverständnis Mensch und Natur in steigender Vermittlung zu sich selbst kommen sollen, erweist sich nicht als wirkliche 'Naturierung' der Natur zur eigentlichen Natur, sondern als Denaturierung und Zerstörung. Die Ressourcen der Natur erschöpfen sich unter der «Zudringlichkeit» des technisch planenden Menschen.[62] Das Ganze ihres inne-

60 Vgl. H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 329 – 337: «Toleranzgrenzen der Natur».

61 Vgl. J.M. HOLLENBACH: Der Mensch der Zukunft. Anthropologische Besinnung in der Weltwende. - Frankfurt 1959, S. 17 – 46. HOLLENBACH nennt Entinnerlichung, Entpersönlichung, Ernüchterung des Lebensgefühls, transzendenzlose Einsamkeit «die Rache der technisierten Natur» am Menschen. (Ebenda, S. 18)

62 Vgl. H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 337 – 341. JONAS macht immer wieder bewußt, daß «auf die regenerativen Kräfte des von unserem Tun in Mitleidenschaft gezogenen Gan-

ren Gleichgewichts zeigt sich bedroht. Und schließlich zieht die Vorstellung von der Humanisierung der Natur als Vorstellung von einer totalen Vermittlung zwischen Mensch und Natur, Subjekt und Objekt – versucht man sie mit Hilfe der Technik in die Wirklichkeit umzusetzen – ein Defizit natürlicher Schönheit nach sich, das sich bald – bei aller Nützlichkeit technischer Gestaltung der Umwelt – als untragbar herausstellt: «Gerade die vom Menschen *nicht* veränderte und nicht genutzte, die 'wilde' Natur» «spricht» auf einer tieferen personalen Ebene, als es die technische Selbstentfaltung der menschlichen Freiheit zu tun vermag, «zum Menschen»: in «Staunen, Andacht und Neugier». Gerade die freie, nicht umgebaute Natur erscheint als die eigentlich «humane», «nämlich zum Menschen sprechende».[63]

Die Rede von der 'Humanisierung der Natur', die sich nicht nur bei BLOCH findet, meint, daß die Natur «radikal umgewandelt werden muß». «Eben die Umwandlung geht unter dem Namen 'Humanisierung'». Ist dann aber nicht «die humanisierte Natur die sich entfremdete Natur»? BLOCH hat zwar «von dem *anthropos*, um den es da geht, die ... Vorstellung, daß sein Glück auch eine zusagende Umgebung braucht, ja eine größere *Nähe* ... zu einer *nicht* 'betriebsmäßig' erfahrenen Natur; und so muß bei ihm die humanisierte Natur nicht nur die dem Menschen hörige, sondern auch die ihm angemessene bedeuten, die adäquate *Heimat* für seine *Freiheit* und deren Muße».[64] Für BLOCH scheint somit «die im wechselseitigen (!) Bedingungsverhältnis mit seiner [des Menschen] Freiheit stehende Natur die wahrere, als solche erst 'aufgeschlossene' im Vergleich zu der, welche der Mensch zu Beginn seiner Laufbahn vorfand. Beide werden zugleich und miteinander, durch den Menschen, aus ihrer Entfremdung erlöst. Indem er sich selbst humanisiert, 'naturiert' der Mensch die Natur!»[65] Nach JONAS aber sieht BLOCH damit das «Paradox» nicht: In der technologischen Kultur ist keine 'Naturierung' der Natur im Gange, sondern 'Übernaturierung', und sie «zeigt sich als Denaturierung. 'Humanisierung' der Natur? Im Gegenteil, Entfremdung nicht nur von sich selbst, sondern auch vom Menschen.»[66]

JONAS formuliert die Quintessenz dieser Erfahrungen: «Die Chancen des Glücks» hängen in der Utopie «an der *Unvollständigkeit*..., mit der ihr Programm» – das Programm der totalen Vermittlung von Mensch und Natur –

zen... nicht mehr zu bauen [ist]; man darf sich nicht mehr vorstellen, daß sich künftige Generationen noch in einer ähnlichen Ausgangssituation befinden werden.» (H. JONAS: Auf der Schwelle der Zukunft: Werte von gestern und die Welt von morgen? in: H. JONAS/D. MIETH: Was für morgen lebenswichtig ist. Unentdeckte Zukunftswerte. - Freiburg 1983, S. 20)

63 H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 372 f.

64 Ebenda, S. 370

65 Ebenda, S. 371

66 Ebenda, S. 372

«zur Durchführung kommt»[67]. Das heißt: Weil der Mensch letztlich nicht nur in der Umgestaltung der Natur, sondern gerade auch in der Begegnung mit der 'freien' Natur zu sich selbst als existentiell ganzheitlicher Person findet, geht die Logik der Vermittlung von Mensch und Natur nicht auf. Das utopische Prinzip der totalen Vermittlung von Subjekt und Objekt hat das wahre Verständnis von Mensch und Natur, menschlicher Freiheit und Geschichte, mit seiner prozessualen Entelechie verstellt. Die innere Konsistenz und Geschlossenheit der anthropozentrischen Illusion muß dann aber – um der konkreten Kontrasterfahrungen willen – aufgebrochen werden. Anthropozentrische Logik, die Idee der Umgestaltung der Natur als Humanisierung der Welt, mag in bezug auf einzelne Bereiche ihre Berechtigung haben. Das Problem liegt in ihrer Totalisierung als Ziel allen menschlichen Handelns und aller ethischen Wertung: Denn «die innere *Wünschbarkeit* der Utopie, beurteilt nach der *Qualität* des Lebens», vernichtet sich «durch das vollständige Gelingen ihrer Prämissen – hier des radikalen Umbaus der Natur».[68]

b) Korrektur der anthropozentrischen Illusion: Aufgabe der geschlossenen utopischen Eschatologie

Die Auflösung der Logik und totalisierenden Konsistenz des anthropozentrischen Vermittlungsdenkens setzt für JONAS bei der Deutung der Eschatologie der Geschichte an. Nach JONAS bedarf es einer entscheidenden Korrektur der 'Mystik' von der Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung als antizipiertem Zielpunkt der Geschichte. In dieser *'Mystik'* liegt für ihn der Grundirrtum des *«Prinzips Hoffnung»*.

JONAS thematisiert diese Korrektur der anthropozentrischen Illusion an einem Problem, das er bei «Marx wie bei Bloch» gegeben sieht: Die Vorstellung, «daß Freiheit *jenseits* der Notwendigkeit liegt, anstatt im Treffen mit ihr zu bestehen», «daß jenes beginnt, wo dieses aufhört»[69]. Die Mystik der Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung suggeriert eine eigentümliche Identität des Menschen mit sich selbst, die die Spannung von *Freiheit* und *Notwendigkeit* hinter sich gelassen hat. Drückt sich dies bei BLOCH in der Rede vom wirklichen Menschen als dem Menschen aus, der zur vollkommenen Identität mit sich in der Vermittlung durch die «für ihn gelungene Welt» kommt, und wird in der anthropozentrisch-technischen Kultur dieser Gedanke zur Idee der übergeschichtlichen Selbstidentität der Freiheit mit sich in der tota-

67 Ebenda, S. 373
68 Ebenda
69 Ebenda, S. 357

len technischen 'Humanisierung' der Natur durchgeführt, so scheint bei beiden Natur und Objektivität als das Gegenüber der Freiheit durch die Idee und die versuchte Verwirklichung der 'totalen Humanisierung' schließlich in die 'zu sich selbst kommende Subjektivität' gleichsam aufgesogen. Das «Reich der Notwendigkeit» ist in das 'Reich einer utopischen Freiheit' aufgelöst und damit «das Reich der Freiheit» gegen «das Reich der Notwendigkeit» ausgespielt.[70]

Von den konkreten Erfahrungen der heutigen kulturellen Situation her, in der die Existenz des Menschen und der Natur durch den technischen Prozeß bedroht scheint, zeigt sich aber, daß Freiheit, «ganz im Gegenteil, im Sichmessen mit der Notwendigkeit – gewiß *auch* in dem, was sie ihr zuguterletzt abgewonnen hat und dann mit eigenen Inhalten erfüllen kann, aber mehr noch und *zuerst* im Abgewinnen selber mit all seiner Mühe und immer nur halbem Erfolg» «besteht und lebt»[71]. Denn der konkrete Versuch der Aufhebung der Spannungen zwischen den Bedürfnissen menschlicher Freiheit und den Dynamiken der anonymen natürlichen Kräfte im totalen technischen Prozeß zerstört Mensch und Natur in ihrem je eigenen Sein. Und der Fehlschlag dieses Versuchs macht deutlich: Es kann nicht um völlige Auflösung der Spannungen gehen, sondern um vorsichtige, fruchtbare Balance!

«*Die Abscheidung vom Reiche der Notwendigkeit entzieht der Freiheit ihren Gegenstand*, sie wird ohne ihn ebenso nichtig wie Kraft ohne Widerstand»[72], so formuliert JONAS die Einsicht in die *bleibende Spannung* aller menschlichen Geschichte. Das heißt: Die anonymen, eigenständigen Kräfte der Natur sind ein bleibender Widerstand für die ihnen fremde Phantasie menschlicher Freiheit – auch in ihrer kulturellen Assimilation. Es kann und darf deshalb zwischen Mensch und Natur nie um totale Vermittlung gehen, sondern nur um ausgewogene Balance! Die ganze Idee von der Überwindung der Spannung von Freiheit und Notwendigkeit, Subjektivität und Objektivität, Mensch und Natur *als Ziel der konkreten, endlichen Geschichte* ist ein unrealistischer und sachlich unzutreffender Traum.[73]

70 Ebenda, S. 365. Nach MARSCH ist der letzte Teil von «Prinzip Hoffnung» unter dem Titel «Identität. Wunschbilder des erfüllten Augenblicks» eine breite Entfaltung dieser Vision: Schilderung «der Verwirklichung des utopisch Antecipierten». (W.-D. MARSCH: Zukunft, S. 64). Aus der Einebnung der Spannung zwischen Subjektivität und Objektivität, Freiheit und objektivem Gegenüber, Freiheit und Notwendigkeit zieht die anthropozentrische Logik und Illusion gerade ihre innere Geschlossenheit und Konsistenz. Das Ziel der geschichtlich-utopischen Entwicklung ist damit klar umgrenzt, die Richtung und Dynamik dieser Entwicklung eindeutig umrissen.

71 H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 364

72 Ebenda. «Leere Freiheit, wie leere Macht, hebt sich selber auf – *und* das echte *Interesse* am dennoch unternommenen Tun.»

73 Vgl. JONAS Kritik an dem bei BLOCH u.a. zentralen Begriff der «tätigen Muße»: H. JONAS:

H. CÖSTER will die utopische Eschatologie mit dem Hinweis darauf verteidigen, daß BLOCH mit dem «Reich der Freiheit» gerade nicht eine spekulative Identität zwischen Freiheit und Notwendigkeit meint, sondern *aus der Erfahrung konkret geschichtlicher Zwänge und Begrenztheiten heraus* im «Prinzip Hoffnung» einen Weg der Freiheit durch die zweideutige Geschichte zu bahnen sucht: «Für Bloch ist das Reich der Freiheit nichts Zukünftiges, zu dessen Verwirklichung einige wenige – über ein besonders konstruiertes Erkenntnisorgan mit Namen Hoffnung oder Parteiprogramm – freie Hand bekommen hätten. Das Reich der Freiheit ist vielmehr jener Traum, den die Menschheit träumt, wenn die Tage zu dunkel sind, um darin sinnvoll leben zu können, und die Nächte zum Träumen zu unruhig werden». Denn «wenn Bloch von Hoffnung und vom Tagtraum als Antizipation des Reichs der Freiheit spricht, ist das nicht der Ausdruck einer naiven Futurologie. Das Reich der Freiheit ist in Traum und Hoffnung vielmehr der Ausdruck für Tendenz und Latenz und damit zugleich das praktische Gefäß, das in der Bearbeitung und Verwandlung durch menschliches Denken die vorgegebene materielle Wirklichkeit zur Wohnstätte für Menschen macht; eine menschliche Gesellschaft und eine gesellschaftliche Menschheit.»[74] So zeigt sich für CÖSTER bei BLOCH ein konkret praktisches Freiheits- und Geschichtsverständnis und nicht eine simplifizierte Eschatologie.

Dem steht aber eben die von JONAS beschriebene konkrete Kontrasterfahrung zum utopischen Wirklichkeitsverständnis BLOCHs entgegen, daß «Freiheit und Würde zusammen» im Programm der Humanisierung der Natur als dem Weg zur «menschlichen Gesellschaft» «nicht das Gewonnene, sondern das Verlorene» sind.[75] So sehr also der Wunsch, in der Zweideutigkeit der Geschichte einen Weg der Hoffnung für den Menschen zu eröffnen, berechtigt sein mag, gerade die Vorstellung von einer Identität menschlicher Freiheit und des Menschen selbst jenseits aller Zweideutigkeit – als Zielpunkt *dieser* Geschichte – scheint diesen Weg letztlich faktisch nicht zu eröffnen. Sie führt die hoffenden und ringenden Kräfte des Menschen in die Irre, weil sie mit dem projektierten Zielpunkt der Geschichte auch den Weg der Geschichte theoretisch verfehlt.[76] Das utopische Geschichtsverständnis muß aber, will es der Wirklichkeit gerecht werden, diese Vorstellung von der totalen Vermittlung von Mensch und Natur in der Überwindung jeder Spannung zwischen Subjekt und Objekt als konkreten endlichen Zielpunkt der Geschichte aufgeben.

Das Prinzip Verantwortung, S. 348 – 369, bes. S. 348 – 357: «Ernst Bloch und das irdische Paradies der tätigen Muße».

74 H. CÖSTER: Das Reich der Freiheit gehört der Wirklichkeit, in: H. DEUSER/P. STEINACKER: Ernst Blochs Vermittlungen zur Theologie. - München/Mainz 1983, S. 47. «Tendenz» und «Latenz» sind zentrale Begriffe der Ontologie des «Noch-Nicht-Seins» bei BLOCH. Sie markieren die treibende Dynamik und die konkreten, materialistisch-utopisch exakt wirkenden Kräfte des materialistisch-utopischen Geschichtsprozesses: «Das *Noch-Nicht* charakterisiert die *Tendenz* im materiellen Prozeß, als des sich herausprozessuierenden, zur Manifestierung seines Inhalts tendierenden Ursprungs. Das *Nichts* oder aber das *Alles* charakterisiert die *Latenz* in dieser Tendenz, als zu uns negative oder positive, vorzüglich am vordersten Frontfeld des materiellen Prozesses.» (E. BLOCH: Das Prinzip Hoffnung, S. 357 f.)

75 H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 365

76 Die Kritik des Blochschen Denkens versucht meist, BLOCHs Denken als ein sozusagen zu

c) Geschichte als offene Geschichte in bleibender Zweideutigkeit

Von der Auflösung der Eindeutigkeit des eschatologischen Zielpunktes der Geschichte her fällt auch ein anderes Licht auf das Verständnis des geschichtlichen Prozesses selbst. War im utopischen Denken Mensch und Natur, ja jeder Augenblick in der Entfaltung des prozessualen Noch-Nicht, letztlich als bloße Funktion der auf das Ziel, das «Alles», hindrängenden Entelechie verstanden, so zeigen die Kontrasterfahrungen zum technischen Prozeß der Gegenwart: Kultur bleibt im ganzen gesehen immer auf die Gestalt der «freien», nicht umgebauten Natur bezogen. Das heißt: menschliche Freiheit entspringt nicht nur aus dem Prozeß der gestaltenden Objektivierung in Vermittlung mit der Natur, um erst am Ende in einer utopisch-eindeutigen Vollendung Wirklichkeit zu werden. Und Natur findet nicht erst in dieser Vermittlung durch erlittenen technischen Umbau zu ihrer eigentlichen Eigentlichkeit. Freiheit und Eigentlichkeit des Menschen, menschlich ganzheitliche Person, und eigentlich humane, das heißt zum Menschen sprechende Natur, sind beide, unabhängig von einem utopisch oder technisch gedeuteten Vermittlungsprozeß, je auch schon und vorgängig immer da, auch wenn damit die vermittelnde Kultur der Natur und die darin sich vollziehende Entfaltung des Menschen nicht geleugnet wird. Der ganzheitliche Sinn von Mensch und Natur in ihrer Eigentlichkeit läßt sich nicht einfach auf eine Funktion am utopischen oder technischen Vermittlungsprozeß reduzieren.[77]

Von diesem Gedanken her ist die Erfahrung von Eigentlichkeit – etwa im Kunstwerk oder in der Naturerfahrung – nicht rein antizipierende Erfah-

'transzendierendes' Denken zu charakterisieren – 'transzendierend' in dem Sinne, daß es den Menschen in seiner augenblicklichen Situation zu rasch, zu utopisch auf das zukünftige Ziel der zu sich selbst vermittelten Freiheit ausrichtet. «Die Schritte in das naheliegende Morgen sind über dem faszinierten Blick auf das Bonum-Optimum eines 'Endes aller Dinge' fast vergessen. ...Der Blick auf die 'letzten' Ziele der Zukunft verstellt die Aussichten auf die 'vorletzten' Wege zu ihr hin.» (W.-D. MARSCH: Zukunft, S. 68) Das Problem des utopisch-eschatologischen Denkens liegt aber letztlich darin, daß diese Eschatologie eben gerade nicht wirklich 'transzendent', sondern sogar geschichtlich immanent konkret fixierbar vorgestellt wird. Diese eigentümliche Verbindung des materialistisch-eschatologischen Denkens ist es, worauf JONAS immer wieder aufmerksam zu machen sucht und die das utopische Denken in die verhängnisvolle Geschlossenheit bringt, die Mensch und Natur zur Funktion eines utopisch-materialistischen Prozesses werden läßt. Vgl. zur Kritik an BLOCH auch G. SAUTER: Zukunft und Verheißung. - Zürich/Stuttgart 1965; H. KIMMERLE: Die Zukunftsbedeutung der Hoffnung. - Bonn 1966

77 Nach JONAS steckt hier «der Grundfehler der ganzen Ontologie des Noch-Nicht-Seins und des darauf gegründeten Primats der Hoffnung. Die schlichte und weder erhebende noch niederdrückende, aber allerdings in ehrfürchtige Pflicht nehmende Wahrheit ist, daß der 'eigentliche Mensch' seit je da war – in seinen Höhen und Tiefen, in seiner Größe und seiner Erbärmlichkeit, seinem Glück und seiner Qual, seiner Rechtfertigung und seiner Schuld – kurz, in aller von ihm unzertrennlichen *Zweideutigkeit*.» (H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 381 f.)

rung eines Noch-Nicht. Sie ist Zeuge für das «'Schon Da' des eigentlichen Menschen»[78] und der 'eigentlichen Natur': »Alles ist 'Übergang' im Lichte des Nachher, manches 'Erfüllung' im Lichte des Vorher, manches auch Vereitelung, aber nichts bloßer Vor-Schein des Eigentlichen, das erst kommt. Das jeweils *anders* Eigentliche hat mit seinem eigenen Aufweis zu bestehen oder zu versagen.»[79] Geschichtliche Gegenwart hat damit ihr Eigenrecht. Sie ist nicht bloße Funktion an der Heraufkunft der Verwirklichung der Utopie des eigentlichen Menschen in totaler Selbstvermittlung durch Humanisierung der Natur. Sie ist das Ereignis des eigentlichen Menschen auch schon selbst, auch wenn es eine wirkliche Offenheit auf entfaltende Zukunft gibt und wenn der Mensch in der Mehrdeutigkeit seines geschichtlichen Existierens bleibend ungesichert ist. Staunen, Ästhetik, Kunst[80], Geschichte, Tradition und interpersonale Kommunikation erhalten darin einen ganzheitlichen Sinn, der das «Prinzip Hoffnung» noch einmal umfaßt.

Steht das «Prinzip Verantwortung» somit vor der Tatsache, daß sich das harmonische und in sich geschlossene Verständnis der Geschichte als steigende Vermittlung von Mensch und Natur, als eindeutig gelingende Vermittlungsarbeit menschlicher Freiheit, im anthropozentrisch-utopischen Denken gegenüber der Wirklichkeit nicht bewährt, so scheint alle Eindeutigkeit menschlicher Wirklichkeitsbewältigung zerbrochen. Kann das monolithische Paradigma der BLOCHschen materialistisch-prozessualen (und neuzeitlich-technischen) Utopie das Zueinander von Mensch und Natur in der Geschichte nicht adäquat beschreiben, mit welchem Deutungskonzept soll dann die Geschichte zwischen Mensch und Natur verstanden werden?

Das *«Prinzip Verantwortung»* verzichtet zunächst auf jede Vorstellung einer konkreten Eschatologie der Geschichte, auf jede eindeutige Beschreibung des Verhältnisses von Mensch und Natur und somit auf eine festgelegte Beschreibung des Sinns der Geschichte. Es sucht vielmehr selbst Stand zu nehmen in der offenen Zweideutigkeit[81], die in dem nicht mehr zu harmoni-

78 H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 381

79 Ebenda, S. 387

80 Am Beispiel von Giovanni Bellinis Madonnen-Triptychon macht JONAS deutlich, daß das, was ein Kunstwerk festhält, «keine Zukunft, kein Versprechen, keine Nachfolge, ob besser oder schlechter, nicht Vor-Schein von irgendetwas, sondern zeitloses Scheinen in sich [ist]. *Das* ist die 'Utopie' jenseits alles 'Noch Nicht', verstreute Augen-Blicke der Ewigkeit im Fluß der Zeit, und Bloch wußte darum.» Nach diesem Hinweis auf die Eigentlichkeit des Menschen in Größe und Gelingen aber gleich wieder die Erinnerung an die größere Zweideutigkeit, in der auch der eigentliche Mensch gegenwärtig ist: Diese «Augen-Blicke» sind «ein seltenes Geschenk und wir sollten die großen Gequälten, denen wir noch mehr verdanken (und anderes als Belehrung über ein Noch-Nicht) darüber nicht vergessen. Auch in *ihnen* ist *Gegenwart* des Menschen.» (H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 381)

81 «Der Irrtum der Utopie ist ... ein Irrtum der vorausgesetzten Anthropologie, der Auffas-

sierenden Spannungsgeflecht zwischen schon daseiender Eigentlichkeit, bleibender Uneigentlichkeit (keine Freiheit ohne Widerstand) und auch zu verwirklichender Eigentlichkeit in Mensch und Natur aufscheint. Zweideutigkeit wird ihm zum Wesensbestandteil von Mensch und Geschichte.[82] Sie läßt sich in keine Logik hineinpressen. Das Verständnis der Geschichte bleibt deshalb notwendig ('uneschatologisch') offen: Die *Ethik* der Verantwortung sucht den Sinn menschlicher Kultur *und* der Achtung der «Eigenrechte» der Natur, der Gestaltung der Welt *und* der staunenden Ehrfurcht zu sehen; sie sucht damit offen zu bleiben für die tiefen Konflikte menschlich-geschichtlicher Existenz: für Gelingen und Scheitern, für Freiheit und Zwang, für Gestaltung und Unterwerfung.

«Zu *hoffen* ist – ganz im Gegensatz zum eschatologischen 'Prinzip Hoffnung' – daß auch in Zukunft jede Zufriedenheit ihre Unzufriedenheit, jedes Haben sein Begehren, jede Ruhe ihre Unruhe, jede Freiheit ihre Versuchung – ja, jedes Glück sein Unglück gebiert (und darauf darf man sich wohl mit der vielleicht einzigen Sicherheit, die wir vom Menschen haben, verlassen). *Das* scheint mir der Traum von menschlicher Eigentlichkeit zu sein»[83].

JONAS entfaltet damit die Kontrasterfahrung heutiger technologischer Kultur, daß *Freiheit* und *Natur* als Dimensionen menschlicher Existenz einander trotz aller (notwendigen) Vermittlungsversuche[84] wesenhaft fremd bleiben zu einer *'negativen Anthropologie'* des Menschen als bleibende Zweideutigkeit: Die Natur bleibt ein eigenständiger, zerstörbarer Zusammenhang anonymer Kausalkräfte, dem die menschliche Freiheit als fremde, mit eigenen Bedürfnissen ausgestattete Phantasie gegenübersteht; beide aber sind Teil der einen ganzen leib-geistigen Person des Menschen. In dieser offenen Deutung der Geschichte und des Menschen kann aber auch die Bestimmung der ethischen Haltung des Menschen nicht mehr eindeutig und geschlossen sein. Ethik wird zur unsicheren Heuristik im konfliktreichen Gang menschlicher Zweideutigkeit.

sung vom Wesen des Menschen. Seine Gegenwart, anders als die der Larve, die erst zum Schmetterling werden soll, ist jeweils vollgültig *als die fragwürdige*, die sie *ist*. Eben diese Fragwürdigkeit, die keinem anderen Sein eignet, mit ihrer ständig innewohnenden Transzendenz, ihrem offenen Entweder-Oder, das doch nie dem Sowohl-Als-Auch entrinnt, ihrem unbeantwortbaren Warum? und Wozu? ist ein *Grenzphänomen* der Natur...» «Innerhalb dieser Fragwürdigkeit muß sich alles Hoffen und Fürchten, müssen sich alle Erwartungen für Einzelmensch wie Menschheit bewegen.» (H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 383)

82 «Zweideutigkeit gehört zum Menschen.» (Ebenda, S. 381)

83 Ebenda, S. 382

84 Und auch trotz aller Vermittlungserfolge.

d) Ethik ohne geschlossenen Horizont: «Tatsachenwissenschaft» von den Wirkungen menschlichen Tuns und «Heuristik der Furcht»

Verantwortung heißt für die *Ethik* der Verantwortung: Gerade die konfliktthafte Realität menschlicher Existenz in Zweideutigkeit zu sehen, aufzunehmen und personal zu bewältigen versuchen, ohne den «Köder der [harmonisierenden] Utopie»[85], ohne ein geschlossenes Programm vermeintlicher Vermittlung. Im Sinne dieser Standnahme in der Mitte der Zweideutigkeit der Geschichte und des Menschen kann für JONAS die angemessene Haltung nicht mehr der «militante Optimismus» oder die «materialistisch begriffene» (sich im utopisch-anthropozentrischen Vermittlungsprozeß optimal verhaltende, an die Spitze setzende), «wissende Hoffnung» sein. Für eine solche ethische Haltung fehlt dem «Prinzip Verantwortung» der geschlossene Hintergrund utopischer Logik. Die «nichtutopische»[86] Zukunftsverantwortung kann überhaupt kein selbstsicheres «Wissen» mehr sein. Sie wird zu einer bescheidenen Heuristik: Zu einem tastenden Weg in die Zukunft des nicht eindeutig begriffenen oder begreifbaren, nicht systematisierbaren, sondern bleibend zweideutigen Geschichtsprozesses.

Dieser tastende Weg in die bleibende Zweideutigkeit menschlicher Geschichte kann sich dabei weder auf *antizipiertes* noch auf *deduziertes* Wissen um den Ursprung oder das Ziel der Beziehung von Mensch und Natur, einer restlosen Versöhnung zwischen anonymer Dynamik der Natur und entfaltungsbestimmten Bedürfnissen der Freiheit, eines Ausgleichs von Eigentlichkeit und bleibender Uneigentlichkeit in Mensch und Natur, einer Beruhigung menschlicher Zweideutigkeit überhaupt, stützen.

Wenn Hans JONAS von einem neuen Sinn für *Metaphysik*, für das Ganze des Seins[87], und einem «sittlichen Eigenrecht der Natur»[88] spricht, dann sind dies für ihn nicht Derivate einer ontologischen Seins- oder Wesenserkenntnis, in der die anthropozentrisch-utopische Idee der durch den geschichtlichen Vermittlungsprozeß herzustellenden spannungslosen Einheit von Mensch und Natur wieder durch die Voraussetzung der ursprünglichen metaphysischen Ordnung[89] ersetzt wäre.[90] JONAS reflektiert mit seiner

85 H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 385

86 Ebenda, S. 390

87 Vgl. ebenda, S. 94 f.: «Zur Notwendigkeit der Metaphysik»

88 Vgl. ebenda, S. 29 f.

89 In der «die Natur der Dinge» wieder «ein für allemal feststeht» und sich «das menschlich Gute... auf dieser Grundlage unschwer und einsichtig bestimmen» ließe! (H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 15)

90 Es ist nach unserem Verständnis auch nicht eine Umformung der antiken hierarchischen

«philosophischen Biologie»[91] die menschliche Person und Freiheit in ihrer physisch-biologischen Fundierung. Die «Osmose»[92] zwischen Geist und Materie, Freiheit und Natur, die er dabei beschreibt[93], soll den Menschen mit seiner (nominalistisch unreduzierbaren) Freiheit nicht in umfassende[94] Naturzusammenhänge einfügen. Sondern mit seiner Deutung der Beziehung zwischen Materie und Geist, biologischer Natur und subjektiver Geistigkeit gewinnt JONAS einen Ausgangspunkt für die ethische Hermeneutik, mit der sich der heutige Mensch als leib-geistige Einheit mit Hilfe der Empirie und der Heuristik der Furcht auf den Weg machen muß. Der Mensch kann die konkreten Normen seines Handelns darin nicht metaphysisch-deduktiv[95] bestimmen. Das heißt: Die Bejahung der faktischen Existenz des Menschen ist wohl der Eckpfeiler, der sich als Grunddatum der ethischen Hermeneutik zwischen Freiheit und Notwendigkeit erweist: Der Mensch darf die physisch-biologische Basis seines Daseins in der Welt nicht zerstören, will er überhaupt seine Freiheit entfalten und kulturell tätig sein. Was der Erhaltung des Daseins aber konkret dient, welche Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Gestaltung der Wirklichkeit gegeben sind, das muß in der Tatsachenwissenschaft von den Wirkungen des menschlichen Tuns und der Heuristik der Furcht – auf diesem Fundament aufbauend – vorsichtig ausgelotet werden.[96]

Ontologie in eine moderne neuzeitlich-evolutionistische Naturteleologie, wie W.E. MÜLLER: Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas (Athenäums Monographien, Theologie 1). - Frankfurt 1988, S. 88 – 92 (zusammenfassend: ebenda, S. 129 – 131) vor allem aufgrund der Berufung auf die LEIBNIZsche Frage «Warum ist etwas und nicht nichts?» bei JONAS sehen zu müssen glaubt. (Vgl. H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 97 – 99)

91 Vgl. H. JONAS: Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie. - Göttingen 1973; ders.: Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung. - Frankfurt 1981

92 H. JONAS: Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?, S. 78

93 Vgl. ebenda, S. 68 – 85: «Versuch zur Lösung des psychophysischen Problems»

94 Weder ontologisch abstrahierte noch evolutiv-dynamisierte.

95 Oder auch nicht naturteleologisch-normativ!

96 Das ontologische Ur-Ja (vgl. H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 156 – 158) ist so gesehen als radikale Ernstnahme der Gebundenheit jeder subjektiv-freien und kulturell geistigen Tätigkeit des Menschen an ein physisch-biologisches Substrat seiner Existenz das Grunddatum einer konkreten 'Metaphysik' – aber einer Metaphysik, die mit der traditionellen spekulativen Wesensontologie nichts mehr zu tun hat.

Vielleicht ist die Bezugnahme JONAS' auf den Streit um die Frage nach der Gründung des Sollens im Sein kein glücklicher Schritt. Seine von ihm auf dem Hintergrund moderner empirischer Biologie entwickelte Deutung der Einheit von naturhaft-spontanem Leben und subjektiv-freiem Leben im Menschen als Einheit der kulturell-freien Wertdimensionen mit den spontan naturhaften Wertdimensionen menschlichen Handelns ist keine spekulativ-rationale Bestimmung des Zusammenhangs von Sein und Sollen etwa im Sinne ontologischer, transzendentaler oder semantischer Analytik. Die erkenntniskritische Fragestellung der zuletzt Genannten wird bei JONAS durch eine auf empirischen Daten aufbauende (natur)philosophische bzw. empirisch-anthropologische Spekulation ersetzt. Es wäre deshalb gefährlich, seine Aussagen mit erkenntniskritischen oder analytischen Methoden bewerten zu wollen. (Vgl. zu diesem Problem:

Die «Tatsachenwissenschaft von den Fernwirkungen»[97] menschlichen Tuns soll mit empirischen Mitteln konkret pragmatisch Aufschluß darüber geben, was dem Menschen tatsächlich auf seinem Weg durch die Geschichte, in Kultivierung der Natur bzw. in eigener Einordnung in diese, zum Erhalt und zur Entfaltung menschenwürdigen Lebens nützt, und so die Schritte der menschlichen Freiheit in die Zukunft lenken (ohne über eine etwaig mögliche totale Vermittlung der anonymen Kräfte der Natur mit den Bedürfnissen menschlicher Freiheit zu spekulieren oder auf eine abstrakte deduzierbare Wesensordnung zu rekurrieren[98]). Die Heuristik der Furcht sucht im Spie-

D. BIRNBACHER, Rezension: Hans Jonas: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, in: ZPhF 37 [1983], S. 144 – 147; hier besonders S. 146)

Der Aufruf zum Bewahren, den JONAS um dieses biologischen Substrates willen formuliert (vgl. H. JONAS: Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung. - Frankfurt 1987; ders.: Technik, Freiheit und Pflicht, in: H. JONAS: Wissenschaft als persönliches Erlebnis. - Göttingen 1987, S. 32 – 46) und den er im Kontext der Werttheorie als Gründung des Sollens im Sein systematisiert, ist jedenfalls nicht die Erneuerung des Leitbildes von der heilen Balance zwischen Mensch und Natur in einem Naturparadies, dessen Grenzen der Mensch eben nur nicht überschreiten darf. Sondern es ist der Aufruf, im kulturellen Entwicklungsgang die Fundierung nicht zu vergessen: daß alle kulturellen Werte eine bestimmte biologisch-physische Basis voraussetzen. Und die Ethik der Verantwortung ist keine Kampfansage gegen jegliche Form technischer Kultivierung der Welt (vgl. dagegen den Vorwurf bei W.E. MÜLLER: Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas, S. 131). Sie ist der Versuch, der Möglichkeit Rechnung zu tragen und entgegenzuwirken, daß die technische Kultur ihre eigene biologische Basis zerstört. (MÜLLER selbst gesteht zwar zu, daß die Freiheit »für Jonas sehr wichtig» ist [W.E. MÜLLER: Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas, S. 129] Aber er bewertet die 'metaphysische Basis' der JONASchen ethischen Hermeneutik nicht als bloße Fundierung des weiterführenden und sich im Entwicklungsgang der Geschichte weitertastenden Instrumentariums der «Tatsachenwissenschaft» von den Wirkungen menschlichen Tuns und der «Heuristik der Furcht», sondern als deren letzten Horizont: Alles scheint dann auf bloße Seinserhaltung abgestellt, die in sich keinen eigentlichen Fortschritt kennt. Ist aber die «Heuristik der Furcht» nicht gerade als ein Instrument verstanden, das der bleibenden Entwicklungsdynamik ihre um ihrer eigenen Fruchtbarkeit willen zu erarbeitenden, vorsichtig auszumachenden Grenzen und Fundierungen bewußt machen will?)

97 H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 62

98 JONAS versagt sich im Gegenüber zum utopischen Denken, aber auch gegenüber einer metaphysischen Wesensdeduktion, bei der Frage nach dem Handeln des Menschen jede unkontrollierte Spekulation. Die ganze Reflexion des «Prinzips Verantwortung» – auch da, wo sie über philosophische Probleme etwa der Werterfahrung reflektiert – sucht jede induktiv nicht mehr erreichbare Extrapolation zu vermeiden. Diese gleichsam 'empirisch-induktive' (nicht empiristische) Bindung fordert eine Verbindung zwischen konkretem empirischem Wissen und philosophischer Aufarbeitung, «metaphysischer» Versicherung, daß eine Menschheit sein soll, «Tatsachenwissenschaft von den Fernwirkungen» menschlichen Tuns und «Heuristik der Furcht»: «Erreichbare Wahrheit hier [bezüglich der Überzeugung, daß eine Menschheit überhaupt sein soll], die Sache philosophischen Wissens ist, geht ... allem anderen voran. ...Aber gleich danach kommt eine ganz andere Wahrheit an die Reihe, die Sache wissenschaftlichen Wissens ist, nämlich Wahrheit betreffs der extrapolierbaren zukünftigen Zustände des Menschen und der Welt, die dem Urteil jener ersten, philosophischen Wahrheiten zu unterwerfen sind und von denen her rückläufig dann auch die gegenwärtigen Handlungen, aus deren vorwärtsgedachter Kausalität sie als sichere, wahrscheinliche oder mögliche Folge extrapoliert wurden, ihre Beurteilung erfahren. Dieses (immer noch theoretische) Real- und Eventualwissen bezüglich der Tatsachen-

gel des Erschreckens vor den vorausgeschauten möglichen Verzerrungen des Menschen in dieser menschlichen Freiheitsgeschichte das wahre Menschenbild zu erahnen, das die Entwicklung bewahren und dem sie dienen muß – eine Antizipation des Ganzen von Mensch, Natur und Geschichte, die nicht festschreibend fixieren, sondern offenhaltend bewahren will. Das «Prinzip Verantwortung» kann sich nur zu dieser *'metaphysisch'* fundierten, induktiv-empirisch konkretisierten und dialektisch-negativ extrapolierenden Hermeneutik des Handelns entschließen, zur immer neu zu erringenden Ahnung des wahren Menschenbildes in sachlicher Tatsachenwahrnehmung und in der darauf fundierten Projektion vorausgesehener Bedrohung um der Wahrung des grundlegenden Überlebens willen. Denn nur in dieser Heuristik wird die konkrete Zweideutigkeit der Geschichte zwischen Mensch und Natur, ja die Zweideutigkeit menschlicher Existenz selbst, nicht voreilig harmonisierend geschlossen.[99] Und nur in einer solchen, nicht harmonisierenden Offenheit allein scheint der ethische Entwurf der unüberschaubaren Situation des Menschen in seinem Gegenüber zur Natur, wie sie heute erfahrbar geworden ist, Rechnung tragen zu können.

e) Ethik der Verantwortung als negativ-dialektische ethische Hermeneutik

In der *'nachmetaphysischen'*, aber auch *'nachanthropozentrischen'*, Idee einer *'metaphysisch'* fundierten, empirisch-induktiven und zugleich negativ-dialektischen ethischen Heuristik, wie sie die Ethik der Verantwortung darstellt, wird somit weder ein metaphysischer Objektivismus noch ein anthropologischer Subjektivismus an den Anfang gesetzt. Weder wird von der Vorstellung ausgegangen, daß in irgendeiner objektiven Wesensbetrachtung faktisch gegebener Zusammenhänge (der menschlichen Existenz oder zwischen Mensch und Natur) die grundlegende Gestalt jeder menschlichen Existenzentfaltung oder gelungenen Beziehung zwischen Mensch und Natur erfaßbar ist (außer der grundlegenden Tatsache, daß die physische Existenz des Men-

sphäre schiebt sich also zwischen das Idealwissen... ...Es ist jedoch keineswegs so, daß dies verbindende, konkretisierende Zwischenglied wirklich von dem Grundsatzteil getrennt ist; vielmehr ist es in diesem selbst schon *heuristisch* benötigt.» (H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 62 f.)

99 Die «Zweideutigkeit» menschlicher Existenz «beheben wollen heißt» nach JONAS «den Menschen in der Unergründlichkeit seiner Freiheit aufheben wollen. Kraft dieser und der Einmaligkeit jeder ihrer Situationen wird [d]er [Mensch] immer neu sein und verschieden von dem der war, aber niemals 'eigentlicher'. Niemals auch der inneren Gefährdung des Menschseins enthoben, die eben *zu seiner 'Eigentlichkeit' gehört.*» (H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 382)

schen notwendige Voraussetzung seiner Freiheitsentfaltung und Freiheitsgeschichte ist). Noch schwebt hier das Bild von der Freiheit vor, die einmal die Natur gänzlich kultivieren und zu sich selbst in ein konfliktloses Verhältnis bringen könnte. Damit bleibt die konkrete ethische Hermeneutik für die unverstellte Balance zwischen Natur und Kultur, objektiver Einbindung und subjektiver Gestaltungsfreiheit des Menschen offen! In der Herausarbeitung des grundlegenden Ja zum Sein des Menschen überhaupt, im Ringen um die sachliche Erkenntnis der Faktoren, die den menschenwürdigen Weg in die Zukunft bestimmen sollen, in der phantasierten und im Gefühl der Verantwortung verinnerlichten Furcht vor der Verzerrung des Menschen, in der in dieser negativen Verifikation gegebenen Ahnung des wahren Menschenbildes wird das Subjekt selbst zur äußersten Objektivität bewegt – zu einer ethischen Objektivität, in der sowohl der subjektiv freie Gestaltungswille als auch die objektiv verpflichtende Gebundenheit der menschlichen Person an die sachlichen (naturhaften und personalen) Bedingungen sittlichen Handelns in eine Einheit gelangen.[100]

Diese Konzeption der *Ethik* hat die unterschiedlichsten geistesgeschichtlichen Einordnungen erfahren. Der Rekurs auf LEIBNIZ und der Anspruch der Erneuerung der metaphysischen Grundlegung der Ethik haben JONAS – das wurde schon erwähnt – den Vorwurf einer Erneuerung naturteleologischer Gedankengänge als Basis normativer Begründung in der Ethik eingebracht.[101] Eine andere Einschätzung der philosophischen Wurzeln der Ethik der Verantwortung von JONAS sieht Parallelen zwischen der in der «Heuristik der Furcht» angezielten Suche nach dem wahren Menschenbild und dem Heideggerschen Verständnis der existentialen Eigentlichkeit, die sich durch die «in den Tod vorlaufende» Angst gegenüber der Verlorenheit ins «Man»[102] erschließt.[103]

100 Die sittliche Entscheidung entsprechend der Ethik der Verantwortung wird so gesehen, wie die ethische Haltung des Prinzips Hoffnung, zu einem *sachlich fundierten 'Entwurfsakt'*: Aber es geht hier nicht um positive utopische Spekulation. Sondern die negative Furcht vor der Zerstörung des Menschen erscheint als Spitze der kategorischen Bejahung, daß der Mensch sein soll, und der nüchternen induktiven Tatsachenwahrnehmung der Bedingungen dafür. In dieser Furcht erschließt sich als Frucht der sachlichen Tatsachenbeobachtung die nie einfachhin fixierbare Ahnung des wahren Menschenbildes, dessen Bewahrung verpflichtendes und legitimierendes Ziel allen sittlichen Handelns darstellt. Und zugleich wird der freie gestaltende Wille des Menschen ganz für dieses Bild engagiert. 'Metaphysisch' fundierte sowie sachlich wahrnehmende, induktive Vernunft und praktisch entwerfende, sich engagierende Vernunft werden eins.

101 Vgl. das schon zitierte Buch: W.E. MÜLLER: Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas.

102 «Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor die Möglichkeit... es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstigenden *Freiheit zum Tode*.»

Es kann hier nicht darum gehen, die philosophiegeschichtlichen Wurzeln des Denkens von JONAS gänzlich aufzuschlüsseln. Nach unserem Verständnis erinnert aber die Forderung, daß die Furcht als Erschrecken vor den negativen Folgen des zukunftsmächtigen Handelns (als sozusagen vorausgeschaute, vorgestellt experimenthafte negative Verifikation des Handlungsprojektes) die Offenheit auf das Ganze, auf das unverzerrte Menschenbild garantieren soll, sachlich gesehen an die Forderung Th.W. ADORNOs, eine Wiederaufnahme der Dialektik als *«negative Dialektik»*[104] vorzunehmen: Im radikalen Verzicht auf die Setzung irgendeines «absolut Ersten» – wie die Heuristik der Furcht auf irgendeine positive (metaphysisch-ontologische oder anthropozentrisch-utopische) Interpretation des Ganzen menschlicher Existenz und Geschichte in Natur verzichtet – soll jede einseitige Fixierung vermieden werden.[105] Für ADORNO ist dies, anders als in der ethisch-praktisch orientierten Fragestellung der Ethik der Verantwortung bei JONAS, zunächst ein philosophisch-erkenntnistheoretisches Problem, ein Problem des *Denkens* selbst.

ADORNO knüpft an die Fragestellung der *Erkenntniskritik* der gesamten Neuzeit unmittelbar an: Es ist das Problem, daß «der Schein von Identität ... dem Denken selber seiner puren Form nach inne[wohnt]».[106] «Denken heißt

(M. HEIDEGGER: Sein und Zeit. - Tübingen [15] 1979, S. 266; im Original ist alles hervorgehoben)

103 Vgl. M. TROWITZSCH: Technokratie und Geist der Zeit. Beiträge zu einer theologischen Kritik. - Tübingen 1988, S. 38 f. Diese Verbindung von JONASchem und HEIDEGGERschem Denken hat biographische Fakten für sich: JONAS hat bei HEIDEGGER (und BULTMANN) studiert und promoviert (vgl. H.-H. HENRIX: Auschwitz und Gottes Selbstbegrenzung. Zum Gottesverständnis bei Hans Jonas, in: TGA 32 [1989], S. 130). Wie distanziert aber JONAS zur HEIDEGGERschen Anthropologie der existentialen Seinsoffenheit steht – vor allem in ihrer Interpretation nach der Wende des Humanismusbriefes – , dazu siehe: H. JONAS: Heidegger und die Theologie, in: G. NOLLER (Hrsg.): Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion (Theologische Bücherei; Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert 38). - München 1967, S. 316 – 340; hier besonders S. 335 – 338. Und auch TROWITZSCH kritisiert die ganz 'unheideggerische' Instrumentalisierung der Angst als letzten Auswuchs technischer Weltbewältigung bei JONAS (a.a.O., S. 149). - TROWITZSCH sieht also, ganz im Gegensatz zu MÜLLER, bei JONAS die Spitze eines technokratischen Denkens und gerade keine Technikfeindlichkeit, weil in der Tatsachenwissenschaft von den Fernwirkungen und vor allem in der Heuristik der Furcht sogar die existentielle Angst zur Kontrolle der Technik mißbraucht werde!

104 Th.W. ADORNO: Negative Dialektik (Wissenschaftliche Sonderausgabe). - Frankfurt 1970, S. 7. «Stellt die Hegelsche Lehre von der Dialektik den unerreichten Versuch dar, mit philosophischen Begriffen dem diesen Heterogenen gewachsen sich zu zeigen, so ist Rechenschaft vom fälligen Verhältnis zur Dialektik zu geben, wofern sein Versuch scheiterte.» (Ebenda, S. 14)

105 «Wo ein absolut Erstes gelehrt wird, ist allemal, als von seinem sinngemäßen Korrelat, von einem Unebenbürtigen, ihm absolut Heterogenen die Rede; prima philosophia und Dualismus gehen zusammen.» (Ebenda, S. 140) Dieser Dualismus ist aber für ADORNO, wird er prolongiert, die Wurzel aller idealistischen, objektivistischen, aber auch positivistischen Dogmatismen: ontologischer Objektivismus (vgl. ebenda, S. 76 f.), Totalisierung transzendental apriorischer Identität (vgl. ebenda, S. 140 – 142), Hypostasierung der Widerspruchslosigkeit (vgl. ebenda, S. 142 – 144), abstrakte Verzerrung des Materialismus (vgl. ebenda, S. 191 – 205), Ontologisierung der Existenz (vgl. ebenda, S. 123 – 132) usw.

identifizieren. Befriedigt schiebt begriffliche Ordnung sich vor das, was Denken begreifen will. Sein Schein und seine Wahrheit verschränken sich.»[107] Dieser Verschränkung zu entrinnen, ist aber das Ziel der *negativen Dialektik* ADORNOs. Es geht darum, daß das Denken in keiner hypostasierten Einseitigkeit auf einer der Ebenen des Dualismus von Subjekt und Objekt steckenbleibt, sondern tatsächlich zum Ganzen vordringt, unverstellt und unverzerrt. Für ADORNO stellt sich die Forderung des radikalen Verzichts, das Ganze selbst festlegen und fassen zu wollen, auf dem Weg dahin. «Die Utopie der Erkenntnis wäre, das Begriffslose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen.»[108] Die negative Dialektik soll der Heraufkunft des *Begrifflosen* dienen. Das Denken, das sich die Negation zum Prinzip macht, durchbricht seine eigene Form, «den Schein totaler Identität *immanent*».[109] Es fällt nicht seinem eigenen Drang nach begrifflicher Fixierung und totaler Identität zum Opfer, sondern öffnet sich im «Bewußtsein der Scheinhaftigkeit der begrifflichen Totalität»[110] dem nicht fixierbaren «Begriffslosen», dem unverstellten Ganzen. Sieht sich nicht die Ethik der Verantwortung in ähnlicher Weise vor die Herausforderung gestellt, die Extreme der Fixierung auf ein bloßes (subjektivistisches) anthropozentrisches Denkmodell oder auf ein rein (objektivistisches) naturrechtliches zu vermeiden? Ethik muß sicherlich auch heute noch nach den unantastbaren Zusammenhängen der Konstitution von Mensch und Natur fragen, die der kulturellen Gestaltung vorgegeben sind. Aber diese Denkbewegung darf nicht zur totalen naturrechtlichen Logik ausgebaut werden, deren System die Fixierung auf tausenderlei vorgeblich wesentlicher (und deshalb unveränderlicher) Strukturen in Mensch und Natur betreibt, um sie der eigentlich notwendigen menschlichen Gestaltung zu entziehen. Und ethische Reflexion hat als einen innersten Sinnhorizont die Selbstentfaltung menschlicher Freiheit sicherlich zu würdigen. Aber dieses Anliegen darf sich nicht zur anthropozentrischen Utopie aufblähen, die ganze Wirklichkeit müsse erst von der menschlichen Freiheit gestaltend geformt und menschlich gemacht werden. Das Ganze – eigenständiger, zerstörbarer Naturzusammenhang und die diesem Zusammenhang fremde Phantasie der nach Selbstentfaltung strebenden Freiheit – ist nicht in einer dieser Deutungsmodelle allein erfaßbar. Deshalb darf sich keines dieser begrifflichen Systeme «vor» das Ganze «schieben». Die konkrete ethische Suche

106 Ebenda, S. 15
107 Ebenda
108 Ebenda, S. 19
109 Ebenda, S. 15. Hervorhebung vom Verfasser
110 Ebenda

nach der offenbar nicht systematisierbaren Balance zwischen Natur und Kultur, in der weder die Freiheit sich einfach in alle möglichen Gegebenheiten einzuordnen hat, noch das zerstörbare Eigenrecht der Natur vergessen werden darf, das eine solche Einordnung bis zu einem gewissen Grad verlangt, und das notwendige Aushalten der mit dieser konfliktreichen Spannung, ja darüber hinaus grundsätzlich gegebenen bleibenden Zweideutigkeit menschlicher Existenz dürfen nicht durch die Fixierungen auf (eine dieser) sich verselbständigende(n) Logiken überdeckt werden. Nach Hans JONAS soll dies vor allem durch die Tatsachenwissenschaft von den Wirkungen menschlichen Tuns und die Heuristik der Furcht gewährleistet bleiben. Die in der sachlichen Wahrnehmung der Wirkungen des menschlichen Handelns fundierte *Furcht* vor der Selbstzerstörung des Menschen tastet sich an die Grenzen menschlicher Gestaltungsmacht vor, um deren befreienden Sinn auf dem Fundament psychophysischer Existenz des Menschen zu erhalten.

Für JONAS nimmt die *Heuristik der Furcht* dabei zwar sicher nicht *den* entscheidenden Platz in der Ethik der Zukunftsverantwortung ein, wie es dies die Negation in der Dialektik bei ADORNO tut.[111] Aber mit der Deutung der Funktion der «Erkenntnis des malum», die sich nach JONAS eben «ungesucht»[112] einstellt und aufdrängt[113] und den Blick auf das wahre Ganze des Menschenbildes (auf das die Freiheitsgeschichte des Menschen hinaussoll und dem sie verpflichtet ist) offenhalten kann, artikuliert die Ethik der Verantwortung implizit den systematischen Stellenwert der Negation, wie ihn die negative Dialektik zu fassen sucht: Daß auch das «Nichtidentische», also das, was sich in das vom Menschen zurechtgelegte harmonische Verständnis der Wirklichkeit nicht einfügt, wahrgenommen und appliziert werden muß, damit das Ganze in den Blick kommen kann.

Für JONAS bleibt das *malum* allerdings malum: das, was auf dem Weg des Menschen in die Zukunft unbedingt vermieden werden muß. Im Spiegel dieser Notwendigkeit ('zu meiden') geht der Mensch auf das nicht-faßbare Ganze; auf das unverzerrte Menschenbild zu. Für die negative Dialektik dagegen ist das «Nichtidentische» Ergänzung, Erweiterung der 'selbst-zufriedenen' Scheintotalität des Bewußtseins.[114]

111 So sagt JONAS: «Die Heuristik der Furcht [ist] gewiß nicht das letzte Wort in der Suche nach dem Guten». (H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 64)

112 «Denn so ist es nun einmal mit uns bestellt: die Erkenntnis des *malum* ist uns unendlich leichter als die des *bonum*; sie ist unmittelbarer, zwingender, viel weniger Meinungsverschiedenheiten ausgesetzt und vor allem ungesucht... » (Ebenda, S. 63)

113 «Die bloße Gegenwart des Schlimmen drängt» die Erkenntnis des «malum» «auf». (Ebenda)

114 «Da... jene Totalität sich gemäß der Logik aufbaut, deren Kern der Satz vom ausgeschlos-

Aber auch für ADORNO ist dieses «Gesetz» nicht nur theoretisch, «von Denken», sondern «real»[115]. Und wir sehen in der Parallelität der Deutung, die die Negation in der die moderne-neuzeitliche Vernunft kritisierenden Dialektik ADORNOs bzw. bei Hans JONAS im Blick auf die Wahrung der unverstellten Offenheit menschlicher Erkenntnis und menschlichen Handelns auf das wahre Ganze erfährt, die Legitimation, bei der Ethik der Verantwor-

senen Dritten bildet, so nimmt alles, was ihm nicht sich einfügt, alles qualitativ verschiedene, die Signatur des Widerspruchs an. Der Widerspruch ist das Nichtidentische unter dem Aspekt der Identität; der Primat des Widerspruchsprinzips in der Dialektik mißt das Heterogene am Einheitsdenken. Indem es auf seine Grenze aufprallt, übersteigt es sich. Dialektik ist das konsequente Bewußtsein von Nichtidentität. Sie bezieht nicht vorweg einen Standpunkt. Zu ihr treibt den Gedanken seine unvermeidliche Insuffizienz, seine Schuld an dem, was er denkt. ...Das Differenzierte erscheint so lange divergent, dissonant, negativ, wie das Bewußtsein der eigenen Formation nach auf Einheit drängen muß: solange es, was nicht mit ihm identisch ist, an seinem Totalitätsanspruch mißt. Das hält Dialektik dem Bewußtsein als Widerspruch vor. Widersprüchlichkeit hat vermöge des immanenten Wesens von Bewußtsein selber den Charakter unausweichlicher und verhängnisvoller Gesetzmäßigkeit. Identität und Widerspruch des Denkens sind aneinandergeschweißt. Die Totalität des Widerspruchs ist nichts als die Unwahrheit der totalen Identifikation, so wie sie in dieser sich manifestiert. Widerspruch ist Nichtidentität im Bann des Gesetzes, das auch das Nichtidentische affiziert.» (Th.W. ADORNO: Negative Dialektik, S. 15 f.)

115 Ebenda, S. 16. Nach ADORNO durchbricht das philosophische Denken, erst wenn es dieser seiner eigenen immanenten Verfassung treu bleibt, alle «dichotomische Struktur» (141). Indem es anerkennt, daß «die in jeglicher einzelnen Bestimmung wirkende Kraft des Ganzen nicht nur deren Negation, sondern selber auch das Negative, Unwahre» ist (143), indem sie deshalb auch auf die «Hypostasierung» des Ganzen verzichtet, wird Objekt kein Gegebenes, Identität dialektisch, Materialismus bilderlos. Und menschliche (philosophische) Erkenntnis wird «Geschichte ... permanenten Mißlingens» (113), «Sisyphusarbeit» (112). «Philosophie selbst, als Form des Geistes, enthält ein Moment, tief verwandt jenem Schwebenden, wie es bei Heidegger das, worüber zu meditieren wäre, annimmt, und wie es die Meditation verhindert.» (113) ADORNO faßt philosophische Erkenntnis schließlich in ihrem Wesen als reine «Form» – ähnlich der Bestimmung der philosophisch-ethischen Erkenntnis bei JONAS als *«Heuristik»* (der Furcht): «Denn weit spezifischer ist Philosophie eine Form, als die Geschichte ihres Begriffs vermuten läßt, in der sie selten, außer in einer Schicht Hegels, ihre qualitative Differenz von Wissenschaft, Wissenschaftslehre, Logik, mit denen sie doch verwachsen ist, ihrer Reflexion einverleibt. Philosophie besteht weder in vérités de raison noch in vérités de fait. Nichts, was sie sagt, beugt sich handfesten Kriterien eines der Fall Seins; ihre Sätze über Begriffliches so wenig denen des logischen Sachverhalts wie die über Faktisches denen empirischer Forschung. Zerbrechlich ist sie auch wegen ihrer Distanz. Sie läßt sich nicht festnageln. ...Sie verzichtet aber nicht auf Wahrheit, sondern belichtet die szientifische als beschränkt. Ihr Schwebendes bestimmt sich dadurch, daß sie in ihrer Distanz zur verifizierenden Erkenntnis doch nicht unverbindlich ist, sondern ein eigenes Leben von Stringenz führt. Dies sucht sie in dem, was sie selber nicht ist, dem ihr Entgegengesetzten, und in der Reflexion dessen, was positive Erkenntnis mit schlechter Naivetät als verbindlich supponiert. Philosophie ist weder Wissenschaft noch, wozu der Positivismus mit einem albernen Oxymoron sie degradieren möchte, Gedankendichtung, sondern eine zu dem von ihr Verschiedenen ebenso vermittelte wie davon abgehobene Form. Ihr Schwebendes aber ist nichts anderes als der Ausdruck des Unausdrückbaren an ihr selber. Darin wahrhaft ist sie der Musik verschwistert. Kaum ist das Schwebende recht in Worte zu bringen... » (Ebenda)

Das Ganze der Wirklichkeit ist so für ADORNOs Dialektik wie das «wahre Menschenbild» für JONAS nur in einer nicht fixierbaren Ahnung zugänglich.

tung von einer nichtmetaphysischen, nachanthropozentrischen und negativdialektischen Ethik zu sprechen.

f) Theologie der Verantwortung?

Die Deutung *menschlicher Eigentlichkeit, Geschichte* und *Kultur* in bleibender Zweideutigkeit, wie sie bei JONAS auf dem Hintergrund der Spannung zwischen zerstörbarer Eigenwirklichkeit der Natur und gestaltendem Drang menschlicher Freiheit zur Sprache kommt, verzichtet auf jede philosophische Eindeutigkeit und Geschlossenheit in der Bestimmung menschlicher Geschichte und Existenz. Zu hoffen ist nach JONAS, daß menschliche Geschichte bleibend *«Glück und Unglück»* bringt. Die *«Heuristik der Furcht»* setzt dabei freilich die zu bewahrende letztgültige (= unverzerrte) Wahrheit des Menschenbildes voraus. Anders ausgedrückt: In der 'negativen Eschatologie' der Heuristik der Furcht, die im Kairos der durch sich selbst bedrohten Freiheit des Menschen steht und die *dafür* Geltung beansprucht, wird deutlich, daß damit nicht einer illusionslosen Hoffnungslosigkeit und einem pragmatischen Pessimismus das Wort geredet wird. Gegenüber der Utopie von der immanenten Vollendung des Menschen in unzweideutiger Harmonie wird vielmehr eine tiefere Hoffnung, ein beständigerer Mut gefordert, der der *bleibenden* Zweideutigkeit des Menschen und seiner Geschichte ins Gesicht sieht – gerade heute, da die Folgen der Zweideutigkeit menschlicher Freiheit immer spürbarer werden. «Heuristik der Furcht» meint «nicht die vom Handeln abratende, sondern die zu ihm auffordernde Furcht» angesichts dieser Zweideutigkeit. Und dabei ist die Hoffnung «eine Bedingung jeden Handelns, da es voraussetzt, etwas ausrichten zu können».[116]

Auch BLOCH weiß um die «Erwartungseffekte» «Angst, Furcht, Schreck, Verzweiflung»[117]. Aber er entscheidet sich für die «Hoffnung» des «Wachtraums vom vollkommenen Leben»[118], weil «die Wunschstraße mit der Landschaft, wohin sie zielt,... als Hoffnungsstraße nicht reicher, aber evidentermaßen beliebter und belebter [ist] als die Unwunsch- oder Furchtstraße; das wenigstens bei Geschlechtern, die vom Dunkeln ins Helle streben.»[119] BLOCHs konkreter biographischer Ausgangspunkt des Denkens (aus dem erlebten 'Dunkel' der Weltkriege ins 'Helle'[120]) mag hier deutlich werden.

116 H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 391
117 E. BLOCH: Das Prinzip Hoffnung, S. 121
118 Ebenda, S. 1616
119 Ebenda, S. 128
120 BLOCHs Hauptwerk «Das Prinzip Hoffnung» entstand «auf einem Höhepunkt europäischer Verzweiflung, nämlich während der Hitler-Diktatur im Exil in den USA». (W.D. MARSCH: Zukunft, S. 59)

Aber das Prinzip Verantwortung meint seinerseits mit der Aufforderung zur Heuristik der Furcht eben gerade nicht etwas 'Dunkles', «nicht Zaghaftigkeit», sondern eine 'helle', klare, «begründete Furcht», «vielleicht gar Angst, doch nicht Ängstlichkeit; und in keinem Falle Furcht oder Angst um sich selbst». Muß man nicht sogar sagen: Die (einmal nicht bloß im Sinne der BLOCHschen «materialistisch begriffenen Hoffnung» verstandene) «docta spes», die fundierte, wissende Hoffnung, *muß* sie nicht heute, im gegenwärtigen geschichtlichen Kairos «doctus timor», begründete Furcht, sein? Denn: «Der Angst aus dem Wege zu gehen, wo sie sich ziemt, wäre in der Tat Ängstlichkeit.»[121]

Geht es somit der Ethik der Verantwortung, «die als Pflicht anerkannte *Sorge* um ein anderes Sein» ist und die bei der «Bedrohung», welche dieses Sein (das Sein der zukünftigen Generationen) durch die menschliche Freiheitsgeschichte selbst erfährt «zur 'Besorgnis' wird»[122], nicht um resignierte, kleinliche Ängstlichkeit, sondern um vertiefte, in der Bedrohung verantwortlicher werdende Hoffnung, so wird doch die Beziehung dieser *immanenten* Zukunftsbewältigung zu einer transzendenten Hoffnung und Eschatologie offengelassen. In einer philosophischen Reflexion ist dies auch nicht anders zu erwarten[123]. Aber es drängt sich – selbst wenn man nicht unmittelbar theologisch ansetzt – doch die Frage auf, ob denn menschliche Eigentlichkeit, zu der in ihrer jetzigen, immanenten Geschichte Glück *und* Unglück, Ruhe *und* Unruhe, Freiheit *und* Versuchung gehören, nicht eine tiefere Geborgenheit braucht, um diese Zweideutigkeit annehmen und bewältigen zu können. Ist die Unterscheidung der «begründeten Furcht», ja «Angst», von der «Angst um sich selbst»[124], die JONAS im Dienst der Heuristik der Furcht vornimmt, tatsächlich von Ängstlichkeit, ja Verzweiflung, freizuhal-

121 H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 392

122 Ebenda, S. 391

123 Im Sinne dieser Abstinenz von religiösen oder theologischen Perspektiven betont JONAS z. B. die Unabhängigkeit der 'metaphysischen' Fundierung seines Denkens vom Glauben. Der Sinn der Grundfrage der ontologischen Fundierung seines Denkens, «der Sinn der Frage, warum überhaupt etwas und nicht nichts *ist*, [muß] der sein: warum überhaupt etwas im Vorrang zum Nichts sein *soll*, was immer die Ursache [Gott als Schöpfer?] sei, daß es wird». Das heißt: «*Mit oder ohne Glauben* wird so die Frage eines möglichen Seinsollens – mindestens versuchsweise – eine Aufgabe unabhängigen Urteils, das heißt Sache der *Philosophie*». (H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 99 f. Hervorhebungen vom Verfasser) Aber auch für die geschichtliche Beziehung des Menschen zu Gott hat JONAS eine eigene Vorstellung entwickelt, die die (relative) Autonomie der Deutung menschlicher Existenz von ihrer religiösen Tiefe sehr radikal ausdrückt: den Mythos von der «Selbstbegrenzung» Gottes (vgl. dazu H. JONAS: Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme [st 1516]. - Frankfurt 1987; zu Darstellung und Kritik dieses Mythos: H. H. HENRIX: Zum Gottesverständnis bei Hans Jonas; W. E. MÜLLER: Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas, S. 60 – 65.142)

124 H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 392

ten, wenn die Zukunft des Menschen von bleibender Zweideutigkeit bis in Glück und Unglück hinein geprägt bleiben soll, wenn sich der Blick des Menschen nicht über diese Zweideutigkeit seiner immanenten Geschichte hinaus ausrichten darf? Hat nicht BLOCHs Überzeugung von der Unzerstörbarkeit der Hoffnung im Herzen des Menschen einen Wahrheitskern, der zwar nicht – wie BLOCH sagt – «Religion im Erbe», also begrenzte, geschichtsimmanente Eschatologie ist, sondern gerade Ausdruck der Hoffnung auf die Geborgenheit menschlicher Zweideutigkeit in einer *transzendenten Eindeutigkeit*? Freilich: Diese tiefere Geborgenheit darf nicht dem «Köder der Utopie» gleichkommen. Sie muß sich von der unzweideutigen Idealität der metaphysischen Harmonie- und utopischen Vermittlungs- bzw. Identitätsmystik, der damit verbundenen problemlos teleologischen Verhältnisbestimmung zwischen Mensch und Natur und dem anthropozentrischen Freiheitsoptimismus, unterscheiden. Damit ist die Fragestellung der Theologie der Verantwortung artikuliert.

3. Vom «Prinzip Hoffnung» zum «Prinzip Verantwortung»

Am Ende des Weges vom *«Prinzip Hoffnung»* zum *«Prinzip Verantwortung»* stehen wir vor dem Verlust eines jeden eindeutigen, geschlossenen Horizonts philosophischer Ethik. Die veränderte geistesgeschichtliche Situation, die Bedrohung des Ganzen durch die technisch-gestaltende Fähigkeit des Menschen läßt die Vorstellung vom einsinnig gerichteten Prozeß der Vermittlung zwischen Mensch und Natur, aber auch eine ontologisch-hierarchische Einheitsschau, wie sie dem utopischen Geschichtsverständnis bzw. der traditionellen Seinsethik noch möglich waren, nicht mehr zu.

Die *anthropozentrisch-materialistische Utopie* des «Prinzips Hoffnung» rechnete mit dem konkreten Zielpunkt der «Identität des Menschen mit sich selbst und der für ihn gelungenen Welt». Sie suchte in «wissender Hoffnung» alle ethischen Kräfte auf diesen Zielpunkt hin auszurichten. Mensch und Natur wurden ganz als Funktion an diesem materialistisch-utopischen Prozeß aufgefaßt.

Die Ethik der Verantwortung findet keine so unmißverständliche Orientierung für ihren Entwurf. Das Verhältnis von Mensch und Natur ist für sie aufgrund der Erfahrungen der ökologischen Krise, der erschöpfenden Ausraubung verschiedener Ressourcen der Natur durch den technischen Prozeß nicht als Geschichte der einsinnigen Vermittlung verstehbar. Menschliche Freiheit bleibt eine der inneren Eigengesetzlichkeit des Naturzusam-

menhangs fremde Phantasie, die Natur eine dem Bedürfnis menschlicher Freiheit nach Selbstentfaltung gegenüber anonyme Dynamik. Die ganze utopische Konstruktion zerbricht deshalb unter der Anerkenntnis, daß die konkrete Geschichte menschlicher Kultur sich nicht als Weg zu der totalen Identität von Mensch und Natur hin erweist, die nach dem utopischen Denken am Ende der materialistisch-utopischen Vermittlung beider stehen soll. Aus dieser Sackgasse des anthropozentrischen Verständnisses aller Wirklichkeit als bloßem Gestaltungs- und Entfaltungsraums menschlicher Freiheit führt auch nicht eine Rückkehr zur vorneuzeitlichen hierarchisch-ontologischen Metaphysik heraus.

Die Ethik der Verantwortung versteht sich deshalb nicht mehr als 'Einordnung' in oder 'Hoffnung' auf eine ursprünglich gegebene bzw. steigend sich herausprozessuierende Harmonie zwischen Mensch und Natur. Es geht nicht um deduzierte Wesenserkenntnis und statische Unterordnung unter die objektive Ordnung der Natur, nicht um eine Wesensbestimmung der Zusammenhänge zwischen Mensch und Natur, aber auch nicht um «militanten Optimismus» und utopisch-antizipierendes Einschwingen in die «vorderste Front» eines Emanzipationsprozesses der Freiheit. Es geht überhaupt nicht mehr um irgendeine (Idee) konfliktlose(r) Vermittlung von Mensch und Natur, um eine Aufhebung der Spannung, die ihr Gegenüber für die menschliche Existenz mit sich bringt. Es geht vielmehr – gerade im Gegenteil – um die Annahme der grundsätzlichen konfliktreichen Zweideutigkeit menschlichen Daseins in Natur und menschlicher Existenz überhaupt. Es geht um nüchtern induktives und «furchtsames» Erahnen des Weges, durch den die Eigentlichkeit, die den Menschen inmitten seiner Zweideutigkeit und der Zweideutigkeit der Geschichte[125] seine Würde gibt, bewahrt werden kann. Der Geschichtsprozeß läßt sich somit weder in deduziertem Wissen noch in «begriffener Hoffnung» beherrschen. Er läßt sich nur bestehen.

Mit dem Entwurf der *Ethik der Verantwortung* rückt offenbar eine Demut des Menschen ins Bewußtsein, die gelernt hat, weder die Natur noch den Menschen zu divinisieren. In der Ethik der Verantwortung wird die nüchterne Wahrnehmung sowohl der Grenze der Natur als auch der menschlichen Freiheit gefordert.[126] Ihrer beider Kontingenz ist der Grund dafür, daß die

125 In der bleibend bedrohten Balance zwischen Freiheit und Natur als Dimensionen seiner Existenz.

126 In einer Parallele zu dieser philosophischen Forderung steht die psychologische Reifungsbedingung des Menschen, welche die Psychoanalyse in der Neurosenlehre darlegt: Der Mensch muß die Kontingenz seiner selbst und seiner Mit- und Umwelt annehmen lernen, um zu einer realistischen Persönlichkeit zu werden. Diese Annahme vollzieht sich im Geflecht der Familienstruktur in komplizierten psychischen Prozessen: Über die frühkindliche Symbiose mit

Geschichte zwischen ihnen nie letztlich eindeutig bestimmbar ist, die Balance zwischen beiden nie an ein beruhigtes Ziel kommt.

Die Frage, die sich im folgenden stellt: Wie antwortet die Moraltheologie auf den offenen Konflikt von menschlicher Freiheit und Natur, wie ihn die Gegenwart im Kontrast zur anthropozentrisch-technologischen Kultur erfährt? Wie stellt sie sich der Herausforderung einer Ethik ohne geschlossenen Horizont und der damit verbundenen Demut und Nüchternheit des Denkens?

der Mutter, die Phase des kindlichen «Größen-Selbst» (H. KOHUT) hin zur entfalteten Identität in Abgrenzung und Annahme eigener und fremder Endlichkeit. (Vgl. M. MAHLER u. a.: Die psychische Geburt des Menschen. Symbiose und Individuation. - Frankfurt 1982) – In der abendländischen Geschichte scheint die Gesellschaft diese individuellen psychischen Prozesse gleichsam kollektiv ebenfalls durchzuspielen: von der symbiotischen Phase der Kosmozentrik über die Größenphase der Anthropozentrik (Vgl. D. FUNKE: Religion als Geborgenheit?, in: TGA 32 [1989], S. 95 – 103; hier S. 98: «Geschichtlich gesehen findet sich... [das] kindliche Reaktionsmuster der Idealisierung des eigenen Selbst in jenen historischen Prozessen wieder, die sich in Europa beim Übergang aus der geschlossenen Welt des Mittelalters in die Differenzierung der Neuzeit abgespielt haben.») zur Demut und Reife der 'postmodernen' Annahme der Kontingenz aller Pole der Immanenz, Subjekt und Objekt.

2. KAPITEL

ETHIK DER VERANTWORTUNG UND MORALTHEOLOGIE

Die kritische Auseinandersetzung mit den Herausforderungen der gegenwärtigen kulturellen Situation, wie sie im voraufgehenden Kapitel am Entwurf der Ethik der Verantwortung bei Hans JONAS dargestellt wurde, findet sich – wenn auch in anderer Form – in der theologisch-ethischen Reflexion der gegenwärtigen *Moraltheologie* wieder. Sie spiegelt sich gerade in der Kontroversität der moraltheologischen Ansätze.

Eine breite Strömung innerhalb der moraltheologischen Reflexion nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat in einer Art anthropologischen Paradigmenwechsel den ontologischen Denkhorizont der traditionellen Naturrechtsethik gerade erst durchbrochen. Der *Pluralismus der Entwürfe* [1], transzendentale, analytische oder dialogisch-personale Interpretationsmuster lassen das sittliche Phänomen grundsätzlich nicht mehr im Horizont der eher ungeschichtlich geschlossenen und in diesem Sinne in sich abgerundeten Sicht der ontologischen Seins- oder Wesensdeduktion, sondern zunächst im Kontext transzendental-schöpferischer und existentiell-geschichtlicher und von daher unabgeschlossener anthropologischer Strukturen und Vollzüge verstehen.[2] Empirisches Denken, Aufnahme nüchterner Tatsachenwissenschaft und vor allem Würdigung der besonderen Rolle menschlicher Gestaltungsmacht finden damit in der Moraltheologie überhaupt erst Eingang.

Auf der anderen Seite aber wird gerade in dieser *anthropologischen Wende* der Moraltheologie die ethische Reflexion der Theologie im Fahrwasser des «rücksichtslosen Anthropozentrismus» gesehen, den die Ethik der Verantwortung so kompromißlos kritisiert. Zu nahe kommen moraltheologische transzendentale Interpretationen der Struktur des sittlichen Aktes dem anthropozentrischen Vermittlungsdenken, dem die Natur zum bloßen Objekt der herrschenden Gestaltungsmacht menschlicher Freiheit wird. Und so versucht man schon wieder, den anthropologischen Paradigmenwechsel, vor

1 DEMMER konstatiert für die Moraltheologie heute «ein Vielerlei von denkerischen Ansätzen» (Vgl. K. DEMMER: Deuten und handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral [Studien zur Theologischen Ethik 15]. - Freiburg 1985, S. 5; vgl. auch J. POHIER/ /D. MIETH: Ethischer Pluralismus: Ein konfliktträchtiges Problem für den Katholizismus, in: Conc. 17 (1981), 759 – 763; J. KOMONCHAK: Moralpluralismus und Einheit der Kirche, in: Ebenda, 837 – 842)

2 Vgl. A. HERTZ et al. (Hrsg.): Handbuch der christlichen Ethik. Bd. 1. - Freiburg 1978, 46 – 107: «Grundformen heutigen ethischen Argumentierens»; J. G. ZIEGLER: Die Moraltheologie, in: H. VORGRIMLER/R. VANDER GUCHT (Hrsg.): Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt. Bd. 3. - Freiburg 1970, 316 – 360; hier 345 f.

allem aber die unkritische Übernahme der subjektivistischen Anthropozentrik durch die Frage nach der objektiven Wertgebundenheit menschlichen Handelns[3] zu ergänzen und zu korrigieren. Die Achtung des *Eigenrechts der Natur* gegenüber technischen Übergriffen der nach diesem Verständnis im anthropozentrischen Denken absolut gesetzten menschlichen Freiheit wird dabei als integraler (ontologisch oder phänomenologisch begründeter) Bestandteil der Wahrung der personalen Ganzheit und Würde des Menschen aufgewiesen.

Die gegenwärtige Moraltheologie ringt in diesen Entwürfen um das Anliegen der rechten Achtung und Aufnahme der Dynamik menschlicher Freiheit und Gestaltungsfähigkeit und gleichzeitig um die Beachtung der heute schon wieder bewußt gewordenen Begrenztheit der anthropozentrischen Logik. In ihren miteinander konkurrierenden Entwürfen wird die Zwiespältigkeit der Situation gegenwärtiger Ethik, Sinn und Grenzen der Logik subjektivistischer Anthropozentrik und objektivistischer Deduktionswissenschaft, auf eigene Weise deutlich. Sie gilt es auf dem Hintergrund der gegenwärtigen geistesgeschichtlichen Problematik, wie sie an der Ethik der Verantwortung reflektiert wurde, kritisch wahrzunehmen.

1. Moraltheologie jenseits metaphysischer Deduktion

Die *Moraltheologie* hat vor allem im deutschsprachigen Raum in den Jahren nach dem Konzil einen radikalen Wandel vollzogen. Dieser Wandel läßt sich als Aufbruch aus den Kreisen des geschlossenen ontologischen Denkens verstehen – ein Aufbruch, der die traditionelle Form des ontologischen Wesensdenkens teilweise oder vollkommen hinter sich gelassen hat. Es wird dabei nicht mehr die objektive Eingebundenheit der menschlichen Vernunft betont, wie sie in der deduktiven Wesenserkenntnis des traditionellen Seinsdenkens im Vordergrund stand. Die *menschliche Person* erscheint zunächst als freies und schöpferisches Subjekt, die *Natur* als dessen empirisch-objektives Gegenüber.[4]

In diesem Wandel des Denkens wird die Ernstnahme der offenen, aber auch zweideutigen Geschichte menschlicher Existenz in einem gewissen Sinn erst möglich – die Ernstnahme der Zweideutigkeit, die das «Prinzip Verantwortung» im Blick hat: Mensch und Natur erscheinen nicht immer schon

3 Vgl. den Titel von: T. G. BELMANS: Der objektive Sinn menschlichen Handelns. Zur Ehemoral des hl. Thomas. - Vallendar-Schönstatt 1984

4 Vgl. W. NETHÖFEL: Moraltheologie nach dem Konzil. Personen, Programme, Positionen. - Göttingen 1987; J. RÖMELT: Personales Gottesverständnis in heutiger Moraltheologie auf dem Hintergrund der Theologien von K. Rahner und H. U. v. Balthasar (ITS 21). - Innsbruck 1988, S. 111 – 183

in der metaphysisch-deduzierbaren Wesensordnung des Seins aufeinander eindeutig bestimmbar bezogen. Und die menschliche Gestaltungsmacht ist als Tatsache – zumindest in ihrer transzendentalen Ursprünglichkeit und Unableitbarkeit – überhaupt erst wahrgenommen.

a) Anthropologischer Paradigmenwechsel

Innerhalb der theologischen Forschung der letzten Jahrzehnte wird immer wieder betont, daß das metaphysische Partizipationsdenken in der thomanischen Interpretation (die thomanische Deutung des Menschen als seinsoffenen Geistes in Sinnlichkeit und des Seins als des den geistigen Selbstvollzug des Menschen ermöglichenden Formalobjekts) selbst grundsätzlich ein anfängliches Verständnis für den Menschen als Person und Subjekt entwickelt hat. Wie immer man die dabei vorgenommenen Parallelisierungen zwischen einem *transzendentalen* und *existentialen Verständnis* menschlicher Person als Subjekt und Existenz und der thomanischen scholastischen 'Anthropologie'[5] beurteilt: Die Moraltheologie hat diese Beobachtung der personalen und existentialen Tiefe thomanischen Denkens aufgenommen und zu einer Umorientierung ihrer Denkform genützt, die das ontologische Denken weit hinter sich läßt. Sie sieht in der bei THOMAS gegebenen Auffassung vom Naturrecht als «aliquid per rationem constitutum»[6] ein

5 Vgl. dazu etwa die Interpretation thomanischen Denkens durch K. RAHNER: Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. - Innsbruck 1939. J. B. METZ nennt das im thomanischen Denken vorherrschende Seinsverständnis anthropozentrisch. Das thomanische Denken sei «inhaltlich, das heißt ontisch, im Blick auf den Rang der Seienden, theozentrisch (= materiale Theozentrik), formal jedoch, d. h. ontologisch, im Blick auf das waltende Seinsverständnis,... anthropozentrisch, also am eigentümlichen Seinsmodus des Menschen, d. h. an der 'Subjektivität' orientiert (= formale Anthropozentrik)». J. B. METZ: Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin. - München 1962, S. 47). Nach G. SIEWERTH steht die seinsoffene Geistigkeit und das Sein als Formalobjekt bei Thomas dem fundamentalontologischen Existenz- und Seinsverständnis nahe. Die volle ontologische Interpretation der Partizipation bei ihm sei gegenüber deren späterer rational verengten Ausdeutung in der Spätscholastik einem existentiellen Verständnis der menschlichen Person als seinserschlossenen Daseins im heutigen Sinne vergleichbar. Es sei kein Zweifel, «daß der Gang der Metaphysik als Denken im Sein als Sein und als Heraufgang aus dem Sein eine je größere Nähe zum Denken Heideggers» besitze, «je mehr sie das Seiende als Weise des Seins begreift und die ursprüngliche Differenz von Sein und Seiendem im Blick hält», und daß «dies ... in der Philosophie in ihrem geschichtlichen Gang nur in dem von der Theologie geführten Denken des Aquinaten geschehen» sei (G. SIEWERTH: Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger [Horizonte 6]. - Einsiedeln 1959, S. 21 f.). SIEWERTH fährt dort fort: «Für dieses Denken ist es zentral, daß das Vernehmen der durch und durch empfänglichen Vernunft zu sich selbst ermächtigt ist durch 'das Sein als Sein', und zwar in der Weise einer ursprünglichen Auflichtung in der Helle eines im höchsten Maße Einsichtigen, das durch sie selbst 'anwest' und den erleuchtenden Blitz des 'Intuitus', die vollendete Wahrheit des Ursprungs im urteilenden Begreifen heraufführt. In ihm ist das Vernehmen des Menschen durch das 'innere Licht' einer 'rückspiegelnd entspringenden' Aktualität wie durch das in dieser Aktualität anwesende Sein zu sich selbst und seinem In-der-Wahrheit-sein ermächtigt.» Vgl. auch G. SIEWERTH: Das Sein als Gleichnis Gottes (Thomas im Gespräch 2). - Heidelberg 1958

Verständnis des sittlichen Aktes gegeben, das sich wie die Interpretation der gesamten leibgeistigen Verfaßtheit des Menschen bei THOMAS auf das «apriorische Element menschlicher Eröffnetheit ins Absolute»[7] gründet. Die rationale Vermittlung des Naturrechts, die THOMAS damit anspricht, soll dabei eine umfassend personale, nicht physizistisch oder essentialistisch verengte Deutung des sittliches Aktes eröffnen.

J. ARNTZ weist in seiner Untersuchung der Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus auf die «Strukturparallelität» zwischen der Seinsoffenheit des menschlichen Geistes als theoretischer Vernunft und als praktischer Vernunft bei THOMAS hin, die für die Ethik eine entscheidende Bedeutung hat: Wie das Seinslicht die reditio ad seipsum des menschlichen Geistes ermöglicht und damit die menschliche Person als seinsoffene Existenz begründet, so eröffnet die Partizipation der praktischen Vernunft an der lex aeterna einen personal integrierenden, nicht bloß naturhaft bestimmten Akt des Menschen: «Thomas geht ... bei der Behandlung des Naturgesetzes aus von einer Strukturparallelität zwischen dem Verfahren der praktischen und dem der theoretischen Vernunft und dem Gedanken der Partizipation, derzufolge der Mensch durch seine Vernunft mit dem Naturgesetz am ewigen Gesetz teilnimmt.»[8] «Das lumen naturale rationis ist für Thomas das, was jede Erkenntnis überhaupt erst ermöglicht und begründet: die Bedingung ihrer Möglichkeit. Ähnliches gilt nach Thomas aber auch für die praktische Vernunft, so daß das Naturgesetz sich ableitet von dem apriorischen Element menschlicher Eröffnetheit ins Absolute, die das natürliche Sittengesetz überhaupt erst ermöglicht und begründet; denn jeder Akt der ratio practica schließt in sich ein die Erkenntnis des Guten.»[9]

Entscheidend an der Struktur, daß das natürliche Sittengesetz sich von dem apriorischen Element menschlicher Eröffnetheit ins Absolute ableitet und begründet, ist nach diesem Verständnis dabei: Die menschliche Vernunft als 'Ort' menschlicher Eröffnetheit ins Absolute erscheint so nicht als bloßes Ableseorgan einer Ordnung in den natürlichen Neigungen, sie muß und kann selbst diese Ordnung erst schaffen: «Die natürlichen Neigungen bieten sich dem Menschen nur dar als Materie, in der *er selbst* eine vernünftige Ordnung zu schaffen hat!»[10]

6 Vgl. STh I–II, q. 94, a. 1 (Die Stelle bringt den Ausdruck «lex naturalis est aliquid per rationem constitutum» und verweist zurück auf STh I–II, q. 90)

7 J. ARNTZ: Die Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus, in: F. BÖCKLE (Hrsg.): Das Naturrecht im Disput. Drei Vorträge beim Kongreß der deutschsprachigen Moraltheologen 1965 in Bensberg. - Düsseldorf 1966, S. 95

8 J. ARNTZ: Die Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus, S. 93

9 Ebenda, S. 95

10 Ebenda, S. 100

Im Anschluß an diese Interpretation wurde die thomanische Deutung der Seinspartizipation zunehmend nicht als eine bloß hinnehmend passive Partizipation einer immer schon objektiv sich zeigenden kategorialen Ordnung der Seins- oder Wesenszusammenhänge bzw. des (objektiven) Handlungssinns ausgelegt. Sondern man verstand die Seinsoffenheit des menschlichen Geistes primär als 'transzendental-apriorische' Ermöglichung (Bedingung der Möglichkeit) des rationalen Selbstvollzugs des Menschen. Und auf dem Fundament dieser tranzendental-ontologischen (existentialen) Ermöglichung erscheint dieser *geistige Selbstvollzug* selbst als 'transzendental' schöpferischer Subjekt- und Freiheitsvollzug, von dem her sittliche Erkenntnis als geschichtliche Normfindung und Normsetzung, als sachlich fundierte, aber kulturell bedingte Leistung des sittlichen Subjekts verstanden werden kann und muß.[11]

Eine Tendenz in Richtung dieses Paradigmenwechsels zeigt sich schon bei Jakob DAVID. Die kritische Interpretation, die das *Naturrechtsdenken* hier erfährt, rückt den Menschen in die Mitte des Denkens. Das Wesen des Menschen, seine objektive Sinnbestimmung wird als das Zentrum verstanden, von dem her die Ordnung der Wirklichkeit in ihrer Bedeutung für das menschliche Handeln erfaßt werden muß.[12] DAVID wirft mit dieser Deutung eine Reihe von Problemen auf, die er mit seinen philosophischen Mitteln zwar noch nicht eigentlich zu lösen vermag, mit denen er aber den Weg zur 'transzendental-existentialen' und anthropologisch gewendeten Auslegung des Naturrechtsdenkens bahnt. Das Hauptproblem, das sich für ihn dabei stellt: die Geschichtlichkeit, der *Wandel ethischer Erkenntnis*. DAVID reflektiert dieses Problem anhand seiner Konzentration auf den Menschen so: «Nicht alle (im übrigen legitimen) Bedürfnisse des Menschen wurzeln in der gleichen Tiefe und in gleicher Eindeutigkeit in seinem Wesen.»[13] So tritt ein gewisser Wandel in «Schichten der Rechte begründenden Natur» auf, «die nicht unveränderlich sind»[14]. DAVID reflektiert noch nicht ausdrücklich den Grund für diesen Wandel selbst: daß der Mensch als wesenhaft freier sich in

11 Vgl. dazu vor allem die geschichtlich-existentiale Interpretation, die Klaus DEMMER dem transzendentalontologischen Denken gegeben hat (K. DEMMER: Sein und Gebot. Die Bedeutsamkeit des transzendentalphilosophischen Denkansatzes in der Scholastik der Gegenwart für den formalen Aufriß der Fundamentalmoral. - Paderborn 1971) und die darauf fundierte hermeneutische Interpretation der Moraltheologie (K. DEMMER: Sittlich handeln aus Verstehen. Strukturen hermeneutisch orientierter Fundamentalmoral. - Düsseldorf 1980; ders.: Deuten und handeln [siehe Anm. 1])

12 Vgl. J. DAVID: Das Naturrecht in Krise und Läuterung – Eine kritische Neubesinnung. - Köln ^{2}1969, 17 – 19

13 Ebenda, S. 40

14 Ebenda, S. 42

einer durch seine Eröffnetheit ins Absolute ermöglichten schöpferisch-setzenden Freiheitsgeschichte vollzieht; die menschliche Freiheit reicht dabei so weit, daß die «Tiefen» des Ganzen der Natur «von des Menschen Zudringlichkeit» nicht mehr «ungestört bleiben»[15]. Aber DAVID versteht die objektive Seins- und Wesensordnung auch nicht mehr als «Zustand, gegeben durch die Natur des Menschen und die Natur der Dinge», der «in den Grundzügen ein für allemal»[16] feststeht – nach JONAS eben «stillschweigende Voraussetzung aller bisherigen Ethik»[17]. DAVID sieht eine Entfaltung des menschlichen Wesens. Und diese Entfaltung bewirkt einen Wandel in der «Rechte begründenden Natur»[18] des Menschen.

Alfons AUER hat diese Tendenz – gestützt auf die Interpretation der thomanischen Ethik bei W. KLUXEN[19] – weitergeführt und vertieft. Er nimmt vor allem die Unterscheidung zwischen der Ordnung des Seins als «esse essentiale» und dem Objekt der praktischen Vernunft bei THOMAS, dem «esse morale», auf und deutet diese – berechtigt oder unberechtigt – als Ansatz für die moralische Autonomie des Menschen.[20]

Franz BÖCKLE[21] hat – in Zusammenarbeit mit seinen Schülern[22] – das Verständnis des Naturgesetzes bei THOMAS von Aquin als «aliquid per rationem constitutum» schließlich ganz als transzendental-existentiale Partizipation, freigesetzt aus dem menschlichen Eröffnetsein ins Absolute, ausgelegt. Nach BÖCKLE hat THOMAS erstmals das «Subjektsein des Menschen»[23] betont. Denn bei ihm sei die Partizipation, «die Teilnahme des Menschen an

15 H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 20

16 Ebenda, S. 15

17 Vgl. ebenda

18 J. DAVID: Das Naturrecht in Krise und Läuterung, S. 42. DAVID betont eindrücklich: «Es ändern sich keineswegs nur die äußeren Bedingungen, *sondern das die Rechte begründende Subjekt*» (ebenda, S. 41).

19 Vgl. W. KLUXEN: Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin (Walberberger Studien, Phil. Reihe 2). - Mainz 1964; besonders seine Herausarbeitung der thomanischen Unterscheidung zwischen der spekulativen und der praktischen Vernunft, ebenda S. 23 – 26: «Die Wissenschaftseinteilung von *InEth.* I, lect. 1, und der Unterschied von spekulativ und praktisch».

20 Vgl. A. AUER: Autonome Moral und christlicher Glaube. - Düsseldorf [2] 1984; ders.: Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin, in: K. DEMMER/B. SCHÜLLER (Hrsg.): Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamentalen Moraltheologie in der Diskussion. - Düsseldorf 1977, 31 – 54. Zur Kritik an Auers Auffassung: M. RHONHEIMER: Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik. - Innsbruck 1987, 149 – 158, 178 – 180.

21 Vgl. zusammenfassend: F. BÖCKLE: Fundamentalmoral. - München 1977, 86 – 91; ders.: Wege analytischer Argumentation, in: A. HERTZ et al. (Hrsg.): Handbuch der christlichen Ethik. Bd. 1. - Freiburg 1978, 81 – 83; ders.: Werte und Normbegründung, in: F. BÖCKLE et al. (Hrsg.): Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Bd. 12. - Freiburg 1981, 37 – 89

22 Vgl. die in der Einleitung dieser Arbeit (Anm. 33) angegebenen Werke von GALPARSORO ZURUTUZA und MERKS.

23 F. BÖCKLE: Werte und Normbegründung, S. 55

der göttlichen Vorsehung (am ewigen Gesetz)», letztlich als «natürliche Neigung der praktischen Vernunft zu normsetzender Aktivität im Hinblick auf seine aufgegebene Vollendung und Erfüllung»[24] verstanden. Für THOMAS gipfelt das Naturrechtsverständnis gerade in dieser Hervorhebung der *«aktiv-schöpferischen Tätigkeit der Vernunft»*[25] unter dem ermöglichenden Seinslicht. BÖCKLE sieht so im thomanischen Denken ein Verständnis der menschlichen Sittlichkeit grundgelegt, das von dem Gedanken geprägt ist, daß Freiheit sich selbst Ziel ist[26] und sich im schöpferischen Selbstvollzug – von Gott freigesetzt – entfaltet. Freiheit erfülle «sich nicht in einer Wahl zwischen Objekten, sondern als Selbstvollzug des gegenständlich wählenden Menschen». Die Freiheit ziele «in ihrem Grundwesen auf das Subjekt als solches und ganzes»[27].

Die *Moraltheologie* vollzieht damit die *anthropologische Wende*: Der geschlossene, ungeschichtliche Kreis der objektiven Seins- oder Wesensnormen wird durchbrochen. Die Wirklichkeit menschlicher Person als geschichtlich verfaßtes Subjekt und unabgeschlossene Freiheit bildet hier, deutlicher als im traditionellen moraltheologischen Denken, im nicht immer schon wesensdeduktiv überschaubaren Gegenüber zur Natur den letzten Referenzpunkt moraltheologischer Reflexion.

b) Schöpferische Freiheit des Menschen – empirischer Kausalzusammenhang der Natur: Zweideutigkeit psychophysischer Existenz des Menschen

Durch die Aufgabe der *metaphysischen Einheitsschau* zerbricht der anthropologisch gewendeten Moraltheologie aber die ontologisch umfassende und ganzheitliche Eindeutigkeit der Interpretation menschlicher psychophysischer Existenz, wie sie das scholastische Denken geprägt hat. In der anthropozentrischen Wende treten tranzendentale Subjektivität und empirisch verstandene Objektivität auseinander. Die scharfe Spaltung zwischen *Subjekt* und *Objekt* bringt für die Anthropologie den unschließbaren Konflikt zwischen subjektphilosophischer und existentieller Deutung menschlich geistiger Personalität auf der einen Seite und naturwissenschaftlicher Objektivierung der psychophysischen Konstitution des Menschen auf der anderen.[28]

24 Ebenda, S. 56; vgl. auch F. BÖCKLE: Fundamentalmoral, S. 90 f.

25 F. BÖCKLE: Fundamentalmoral, S. 90

26 Vgl. dazu auch B. SCHÜLLER: Der menschliche Mensch. Aufsätze zur Metaethik und zur Sprache der Moral (MThSt. S. 12). - Düsseldorf 1982, 28 – 53

27 F. BÖCKLE: Fundamentalmoral, S. 80

28 Vgl. zu dem damit zusammenhängenden ganzen Problem der neuzeitlichen Anthropologie:

Innerhalb des *ontologischen 'Weltbildes'* war die Natur als Finalitätszusammenhang gedacht. Auch die menschliche, leibgeistige Natur wird dabei in den ontologischen Finalitätszusammenhang eingeordnet. Die natürlichen Grundlagen der menschlichen Existenz, die inclinationes naturales, erscheinen darin als Bestandteile der ontologischen Konstitution des Menschen, seiner leibgeistigen Finalität. In dieser Finalität sind die psychophysischen, sozialen und geistigen Bedürfnisse und Dimensionen des Menschen nach scholastischem Verständnis immer schon aufeinander bezogen und so miteinander prinzipiell vermittelt – nach der Ordnung der Wesenszusammenhänge.[29]

Dieses 'Weltbild' kann mit Beginn der empirisch-kausalen Naturauffassung in der Neuzeit nicht mehr vorausgesetzt werden.[30] Die Kausalanalyse der modernen Natur- und Humanwissenschaft analysiert die psychophysische Konstitution des Menschen in ihren empirischen Zusammenhängen, nicht, um aus den 'Bestandteilen' dieser menschlichen Konstitution finale ontologische Aussagen zu ziehen, die sich als Wesensmerkmale einer ganzheitlichen Verwirklichung menschlicher Person verstünden. Zwischen die Entdeckung der faktischen Bestandteile menschlicher Konstitution und die Interpretation in bezug auf ein Gesamtverständnis des Menschen hat sich vielmehr die Notwendigkeit eines differenzierten *Deutungsvorgangs* geschoben. Psychologische, soziologische und andere empirische anthropologische Daten und Anthropologien konkurrieren miteinander, konfrontieren sich mit der philosophischen Anthropologie, die in transzendentaler Erkenntniskritik oder existentialer Daseinsanalytik das Wesen des Menschen zu bestimmen sucht; sie werden mit dieser zu vermitteln versucht.[31] Der 'Streit um den Menschen' blüht.

In diesem Bruch mit dem geschlossenen Denken der ontologischen Wesensschau, die der anthropologische Paradigmenwechsel heutiger Moraltheologie im Kontext der neuzeitlichen Subjekt- bzw. Existenzphilosophie auf der einen Seite, der empirischen Natur- und Humanwissenschaft auf der

K. WUCHTERL: Was ist der Mensch? – Philosophische Anthropologie, in: Lehrbuch der Philosophie. Probleme – Grundbegriffe – Einsichten. - Bern [2] 1986, 27 – 78; auch ebenda, 232 – 237

29 Vgl. M. RHONHEIMER: Natur als Grundlage der Moral, S. 99: «Durch eine 'ordinatio', die der 'inclinatio naturalis rationis ad debitum actum et finem' entspringt, werden sämtliche natürlichen Neigungen ihrer Integration in den Gesamtkontext der Person entsprechend verfolgt.»

30 Vgl. C. F. v. WEIZSÄCKER: Die Tragweite der Wissenschaft. Bd. 1.: Schöpfung und Weltentstehung. Die Geschichte zweier Begriffe. - Stuttgart 1964, S. 205, zur Überwindung des «aristotelisch-scholastischen Deutens in Finalitäten» in den «Platonismus der Mathematiker» und schließlich in die «rein kausale Naturerklärung» hinein.

31 Vgl. J. B. LOTZ: Artikel: Anthropologie, in: W. BRUGGER (Hrsg.): Philosophisches Wörterbuch. - Freiburg [17] 1976, 19 – 21; hier 20 f.

anderen Seite mit sich bringt, nähert sich die Moraltheologie der Zweideutigkeitserfahrung menschlicher Existenz, wie sie im Mittelpunkt der Ethik der Verantwortung steht. Diese *Zweideutigkeitserfahrung* besteht nicht etwa nur darin, daß die menschliche Subjektivität im anthropozentrisch gewendeten Denken nicht mehr in die objektiv vorgegebene Wesensordnung eingeordnet erscheint, daß diese sich (zumindest deutlicher als im Seinsdenken) als schöpferisches Subjekt und gestaltende Freiheit mit einer nie abgeschlossenen und unberechenbaren Geschichte zeigt. Sondern sie erschließt sich mehr noch in der neuzeitlichen Entdeckung, daß zugleich die *Natur als eigengesetzlicher*, in sich selbst stehender Zusammenhang begriffen werden muß: nicht mehr als der immer schon dem erkennenden Subjekt in der Wesenserkenntnis zugeordnete und dadurch prinzipiell abstrakt-wesentlich bestimmbare und ganzheitlich zu integrierende Zusammenhang der ontologischen Ordnung, sondern als der nur noch in mühsamer induktiver Erkenntnis durschaubare empirische Kausalzusammenhang. Er ist für den Menschen nur beherrschbar und geordnet, wenn dieser seine Eigengesetzlichkeit durchdringt. Die umstürzende und die geschlossene Harmonie des traditionellen Seins- und Wesensdenkens radikal erschütternde Dimension dieser Erfahrung ist: Nicht nur die den Menschen umgebende, äußerlich gegenüberstehende Natur ist von dieser Eigengesetzlichkeit geprägt, sondern der Mensch selbst ist in seinen psychophysischen Schichten den anonymen Dynamiken der Naturgesetze ausgeliefert. Der Mensch selbst läßt sich *nicht* mehr als einheitliches Wesen erfassen. Er ist Knotenpunkt *unterschiedlichster psychophysischer* und *sozialer Dynamiken* und einer darin sich vollziehenden Freiheitsgeschichte zugleich.[32]

32 Die anthropologisch gewendete Moraltheologie holt hier die 'negative Anthropologie' der Ethik der Verantwortung ein: Die Natur stellt einen eigenständigen Zusammenhang anonymer Kräfte dar, demgegenüber die Freiheit des Menschen fremde Phantasie mit dem Bedürfnis eigener Selbstentfaltung bleibt. Das ist das Problem der Zweideutigkeit menschlicher Existenz, von dem das «Prinzip Verantwortung» ausgeht. – Es ist entscheidend, an der anthropozentrischen Wende die Differenzierung des Wirklichkeitsverständnisses in diese zweifache Richtung zu sehen. Löst die Erkenntnis der unreduzierbaren subjektiven Würde und in sich selbst stehenden Personalität des Menschen die kognitive Heteronomie des Menschen auf, so muß die daraus resultierende Aufgabe der ontologisch-metaphysischen Erkenntniskritik auch der Natur eine neue Deutung zuordnen. Ihre Interpretation als empirisch erforschbaren Kausalzusammenhang läßt deshalb ebenfalls die deduktive Wesensschau des ontologischen Seinsdenkens zurück (vgl. zu diesem Prozeß der Entwicklung zur Neuzeit C. F. v. WEIZSÄCKER: Die Tragweite der Wissenschaft, 96 – 117, 118 – 134, 201 – 221). Beide Umdeutungen sind das eine, doppelsinnige Ergebnis des geistesgeschichtlichen Vorgangs der Heraufkunft der Neuzeit. Für den Menschen aber bedeutet es die von da an doppelte Interpretation: als subjektive und existentielle Transzendenz auf der einen Seite und als empirischer Gegenstand verschiedener induktiver Objektivierungen auf der anderen: «Tritt das vorwiegend vom Leib her gesehene Leben in den Vordergrund, so kommt der Eigencharakter des M[enschen] nicht voll zur Entfaltung... ... Andere arbeiten gerade

Vom Standpunkt der geistesgeschichtlichen Entwicklung aus ist die Integration dieser neuzeitlichen Dichotomie zwischen Subjekt- und Existenzphilosophie auf der einen Seite und empirisch-induktiver Objektivierung der psychophysischen Existenz des Menschen auf der anderen für die Moraltheologie ein unverzichtbarer Vorgang. Er ist Teil der realistischen Wahrnehmung der konfliktreichen und komplexen Wirklichkeit «Mensch», die auf jede harmonisierende Vereinfachung verzichtet und um die das «Prinzip Verantwortung» ringt.

Nichtsdestoweniger bereitet der moraltheologischen Hermeneutik diese neue Sichtweise von Mensch und Natur nicht unerhebliche Probleme. Die traditionelle Moraltheologie konnte im Horizont des metaphysischen Wesensdenkens problemlos bei der ontologischen Deduktion der naturrechtlichen Wesensnormen eine apriorische Verbindung der natürlichen Grundlagen des sittlichen Urteils mit seiner rationalen Vermittlung voraussetzen. Denn wie schon angedeutet: Leibliche und geistige Grundlagen des menschlichen Handelns wurden in deduktiv erkennbaren inneren Wesensfinalitäten aufeinander bezogen und in der Interpretation des objektiven menschlichen Wesens und des Handlungssinns seiner Akte zusammengefaßt.[33] Die moderne moraltheologische Hermeneutik sieht sich dagegen gezwungen, zwischen den relevanten Sachzusammenhängen der natürlichen Grundlagen des sittlichen Aktes und dem eigentlichen Akt sittlichen Urteils scharf zu differenzieren[34]: Es bedarf schon einer eigenen Integration, die Ergebnisse der vielen disparaten humanwissenschaftlichen Forschungen auf eine Ebene grundlegender sachlicher Güter hin zu ordnen und zu interpretieren, die eine unverzichtbare (vorsittliche) Bedeutung für den Menschen und sein Handeln haben.[35] Die eigentliche sittliche Wertung aber ist dann noch einmal ein konkreter Akt der freien, schöpferischen und geschichtlich verfaßten Vernunft des Menschen, die die vorsittlichen Güter innerhalb der konkreten Geschichte und Situation menschlich-personalen

den Eigencharakter des M[enschen] heraus, der als Existenz durch seinen freien Selbstvollzug allem bloß Vorhandenen überlegen ist» (J. B. LOTZ, a. a. O., 20 f.)

33 Vgl. M. RHONHEIMER: Natur als Grundlage der Moral, S. 99 f.

34 Schärfer, als es die Unterscheidung des «esse morale» vom «esse essentiale» in der thomanisch-naturrechtlichen Theologie ermöglicht.

35 Zunächst ist es «die Aufgabe vielfältiger human- und sozialwissenschaftlicher Einzeldisziplinen», «einer qualifizierten sittlichen Urteilsbildung Wege zu bereiten». «Dies zeigt sich besonders deutlich im Bereich materialer ethischer Sachfragen», nach KORFF «insbesondere in bezug auf die Erkenntnis jener basalen ineinander wirkenden Bedingungsgesetzlichkeiten, nach denen sich menschliches Miteinander wie auch menschliche Identitätsfindung generell aufbauen und damit beides der willkürlichen Handhabung entziehen.» (W. KORFF: Kriterien: Natur oder Vernunft?, in: ders.: Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik. - München 1985, S. 269)

Freiheitsvollzugs und sittlicher Entscheidung in das letzte personale Ziel des Menschen, die Verwirklichung seiner personalen Freiheit vor Gott, einordnen muß.[36] Sittliche Wertung ergibt sich somit nicht mehr aus einer unmittelbaren (Wesens-)Wahrnehmung der leib-geistigen Konstitution des Menschen. Sie ist vielmehr ein freier, wohl sachlich und induktiv zurückgebundener Deutungsakt.

In diesem Sinne ist die Unterscheidung der 'vorsittlichen Güter' von den 'sittlichen Werten' und der 'konkreten Handlungsregel eines sittlichen Urteils'[37] zu verstehen, wie sie in der anthropologisch gewendeten Moraltheologie aufgekommen ist. Es geht dabei nicht um eine versachlichende und physizistische Interpretation bestimmter Dimensionen menschlich psychophysischer Existenz[38], sondern das anthropologisch gewendete Verständnis der sittlichen Vernunft als aktiv schöpferische trägt gerade der Spannung menschlicher Einheit als unreduzierbarer, freier Subjektivität auf der einen Seite (wie sie neuzeitliche Subjekt- und Existentialphilosophie hervorgehoben hat) und naturhaft determinierter Leiblichkeit (wie sie die neuzeitliche Natur- und Humanwissenschaft im Kontext der kausalen Naturzusammenhänge deutlich macht) auf der anderen Seite Rechnung. BÖCKLE nennt die Erkenntnis «prä-sittlicher Werte» und das «konkrete Handlungsurteil» als verschiedene Schichten des sittlichen Urteils und Schritte im sittlichen Urteil: «Bei der Werteinsicht handelt es sich um die Erkenntnis und Einschätzung bestimmter [sachlicher, d. h. auch der empirisch faßbaren] Gegebenheiten, die für den Menschen und sein Verhalten bedeutsam sind, die gewiß beim Handeln beachtet sein wollen, die aber aus sich unmittelbar *noch keine konkrete Handlungsregel* ergeben. Darum ist das Wertfeststellungsurteil noch kein sittliches Urteil, wiewohl es für den sittlichen Akt bedeutsam ist.»[39] Das sittliche Urteil selbst ist erst der freie und schöpferische Akt des Menschen, der die vorsittlichen Güter innerhalb der konkreten Geschichte und Situation menschlich-personalen Freiheitsvollzugs und sittlicher Entscheidung auf das letzte personale Ziel des Menschen, die Vollendung seiner

36 Im letzten zielt Freiheit «in ihrem Grundwesen auf das Subjekt als solches und ganzes». «Der erfüllende Inhalt der Freiheit kann kein anderer sein als Freiheit», letztlich nur der Bezug zur absoluten Freiheit selbst (F. BÖCKLE: Fundamentalmoral, S. 80 f.). In diesen letzten umfassenden Sinnhorizont müssen die sachlichen Grundlagen, ja alles sittliche Handeln selbst schließlich eingeordnet werden und von dorther gewinnt es nach dem Verständnis der anthropologisch gewendeten Moraltheologie seine letzte Verbindlichkeit. Vgl. B. SCHÜLLER: Der menschliche Mensch, S. 33 f., 39 f.

37 Vgl. F. BÖCKLE: Fundamentalmoral, 23 – 25

38 Wie es zu dieser kommen kann, dazu vgl. unten Abschnitt 1e] 2; vgl. den Vorwurf von T. G. BELMANS: Der objektive Sinn menschlichen Handelns, 369 – 463, und M. RHONHEIMER: Natur als Grundlage der Moral, 273 – 316

39 F. BÖCKLE: Fundamentalmoral, S. 23

Person als unreduzierbarer Freiheit vor Gott, hinordnet.

Hält man sich diese Struktur gegenwärtiger ethischer Hermeneutik vor Augen, so wird deutlich, daß es «heute für eine kritisch fundierte sittliche Urteilsbildung nicht mehr genügen» kann, sich der «jeweils ins Spiel kommenden und zu berücksichtigenden Wirkfaktoren und Bedingungsgesetzlichkeiten, wie dies bei THOMAS geschieht, über die bloße Alltagsvernunft in der Form schlichter [ontologisch deduktiver] Evidenzerfahrungen zu vergewissern. Die Zusammenhänge haben sich» eben «in Wahrheit als sehr viel komplexer und vielschichtiger erwiesen.»[40]

c) Heuristische Sachlichkeit der Moraltheologie

Sucht die Moraltheologie somit in der Deutung des sittlichen Aktes als vielschichtig gestuftes Handlungsurteil die Komplexität des Menschen als unreduzierbarer deutender Subjektivität und determinierter, kausal-abhängiger sowie empirisch objektivierbarer Leiblichkeit zugleich in der Ethik zu integrieren, erschließt sie sich damit der unverstellten Wahrnehmung der Zweideutigkeit menschlicher Existenz in ihrer konfliktreichen Spannung und Differenz und öffnet sie sich in ihrer anthropologisch gewendeten Form sowohl der Integration menschlicher Freiheit und schöpferischer Subjektivität als auch der empirischen Sachlichkeit moderner Natur- und Humanwissenschaft, so wird verständlich, weshalb die *anthropologisch gewendete Moraltheologie* der kritischen Nüchternheit und aufrichtigen Selbstbeschränkung der Ethik der Verantwortung sehr viel nähersteht als die traditionelle *naturrechtlich-deduktiv orientierte Moraltheologie*. Denn mit der Reflexion auf die Differenz, die die gegenwärtige Moraltheologie zwischen den vorsittlichen Gütern und dem eigentlichen sittlich integrierenden Akt der schöpferischen Vernunft offenhält, wird auch für die Moraltheologie die ethische Reflexion – anders als für den deduktiven Erkenntnisoptimismus der ontologischen Wesensnormen – zur *Heuristik*, d. h. zu einer geschichtlich flexiblen, ethischen Erkenntnis, die sich unter der fortgetriebenen empirischen Forschung[41] und den geschichtlich je entwickelnden Sinnentwürfen menschlicher Freiheit[42] des objektiven Handlungssinnes und der in diesem Sinn greifbaren Anforderung an die Schritte menschlichen Han-

40 W. KORFF: Natur oder Vernunft?, S. 268 f.

41 Vgl. die Tatsachenwissenschaft von den Wirkungen menschlichen Tuns, die als empirische Grundlage des 'sachlich fundierten Entwurfsaktes' der Hermeneutik der Ethik der Verantwortung dargestellt wurde (Kap. 1, Anm. 100)

42 Vgl. die Heuristik der Furcht als extrapolierende Spitze des 'sachlich fundierten Entwurfsaktes' der Hermeneutik der Ethik der Verantwortung (ebenda).

delns versichert und immer wieder neu versichern muß. «Objektivität ist zurückgenommen auf einen ... subjektiven Entdeckungs- und Setzungsakt». «Sie wird ursprünglich nicht durch Gegenständigkeit, sondern durch Prozeßhaftigkeit bestimmt. Und sie bindet sich an Natur insoweit, als letztere das Bedingungsfeld für die in ihr subsistierende und sich auslegende Person abgibt.»[43] – *Ethik* erscheint somit nicht mehr als selbstsichere Deduktionswissenschaft und – auf dem Hintergrund ontologischen, metaphysisch-abstrakten Ganzheitsdenkens – selbstgewisse, geschlossene Handlungsorientierung, der das Bewußtsein um die geschichtliche Dynamik sowie um die Komplexität und konfliktreiche innere Spannung menschlicher Existenz fehlte.

In der Achtung der tiefen Zweideutigkeit psychophysischer Konstitution menschlicher Existenz zwischen subjektiver, existentieller Persontiefe und bleibender psycho-biologischer, naturhaft-empirischer Umweltgebundenheit, in der Bereitschaft zu geduldiger sachlich-empirischer und induktiver Heuristik und Suche nach den richtigen Schritten menschlichen Handelns auf dem Hintergrund dieser Zweideutigkeit, verbunden mit der Würdigung des frei deutenden und somit gestaltungsfähigen Aktes menschlicher Subjektivität, liegt die Stärke und geistesgeschichtliche Aktualität der anthropologisch gewendeten Denkform innerhalb der theologisch ethischen Reflexion. Sie hat der empirischen Sachlichkeit und der unreduzierbaren Dynamik menschlicher Gestaltungsfreiheit zugleich einen Raum in der moraltheologischen Diskussion innerhalb der katholischen Kirche erschlossen: einen Raum, der um der sachlichen Qualifikation und menschlichen Ausrichtung theologisch-ethischen Denkens niemals wieder in Frage gestellt werden sollte!

d) Anthropozentrische Logik in anthropologisch gewendeter Moraltheologie?

Innerhalb der gegenwärtigen Moraltheologie ist der *anthropologische Paradigmenwechsel* freilich nicht unumstritten. Die Vorstellung von den empirisch objektivierten Naturzusammenhängen psychophysischer Existenz des Menschen als Grundlage eines eigenen schöpferischen Deutungsaktes im sittlichen Handeln, wie sie an der Unterscheidung der Moraltheologie zwischen den vorsittlichen Gütern und dem eigentlichen sittlichen Werturteil dargestellt wurde, weist für manche Moraltheologen nicht nur in Richtung auf empirische Sachlichkeit und heuristische Offenheit ethischer Her-

43 K. DEMMER: Deuten und handeln, S. 49 f.

meneutik. Formulierungen, die im Anschluß an die Differenzierung zwischen empirischer Erkenntnis der natürlichen Grundlagen und subjektiv-schöpferischer Deutung innerhalb der ethischen Hermeneutik von der objektivierten Natur als Vollzugsraum für den Selbstvollzug des «gegenständlich wählenden» Menschen sprechen, orientieren sich offenbar in Richtung auf den Anthropozentrismus und Vermittlungsgedanken, wie ihn das «Prinzip Verantwortung» am utopischen Wirklichkeitsverständnis aufgewiesen und kritisiert hat. Zumindest scheint die empirisch induktive Sicht der Natur, die Einordnung der Ergebnisse dieser Sicht als Grundlage einer eigenen schöpferischen Interpretation im sittlichen Akt, doch auch schon auf dem Weg zu dem «rücksichtslosen Anthropozentrismus» (JONAS), der eigentlich keinen Sinn der objektiven Natur an sich selbst sehen kann, es sei denn, «Material» *für die menschliche Deutung*, d. h. für die damit verbundene menschliche Gestaltungsmacht und den menschlichen Gestaltungswillen zu sein. Verbirgt sich nicht diese Konsequenz hinter der Rede von der Freiheit, die zwar «gegenständlich» wählen muß, die aber letztlich nicht auf die «Wahl zwischen Objekten» ziele, sondern auf ihren eigenen Selbstvollzug als dem Wesen des menschlichen Subjektes «als solchem und ganzen»?[44] Schlägt somit anthropologisch gewendete Moraltheologie nicht in anthropozentrische Logik um? Haben aber nicht «die in der modernen Technologie gelegenen apokalyptischen Möglichkeiten ... uns gelehrt», daß diese «anthropozentrische Ausschließlichkeit ein Vorurteil sein könnte und zumindest einer Überprüfung bedarf»?[45]

Hier setzt die Kritik moraltheologischer Autoren an, die in den anthropologisch gewendeten Ansätzen der Moraltheologie die Übernahme eines modernen neuzeitlichen Subjektivismus und Individualismus gegeben sehen. Nach diesem Verständnis wird in der transzendental gewendeten Deutung des thomanischen Naturrechtsverständnisses durch die transzendentale Interpretation der Vernunft das Handeln des Menschen seines *«objektiven Sinnes»* beraubt.[46] Das Handlungsobjekt, die «objektive Dimension menschlicher Handlungen»[47], sei in seiner Bedeutung völlig verkannt.[48] Denn durch den 'transzendentalen' «Spiritualismus»[49] des Verständnisses der menschlichen Vernunft als die die sachlichen Grundlagen des Sittlichen

44 Vgl. F. BÖCKLE: Fundamentalmoral, S. 80

45 H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 95

46 Vgl. M. RHONHEIMER: Natur als Grundlage der Moral, 312 – 316

47 Ebenda, S. 18

48 Das betrifft nach RHONHEIMER sogar nicht nur die Moraltheologie «in ihrer Form als Theorie teleologischer Normbegründung» und «als 'autonome' ...Ethik», sondern auch «als 'heilsgeschichtlich' orientierte Ethik». (Ebenda, S. 24)

49 Ebenda, S. 103

deutende, d. h. in diesem Sinne letztlich «'schöpferisch' bestimmende Instanz»[50] entstehe die «im Grunde dualistische These vieler gegenwärtiger Moraltheologen», «die natürlichen Neigungen – auch diejenigen der 'natura animalis' – stellten lediglich eine Art naturales 'Rohmaterial' dar, einen Bereich 'untermenschlichen' Seins, das nicht bereits schon durch seine Zugehörigkeit zum menschlichen Sein ein 'bonum humanum' wäre, sondern erst durch nachherige Integration [eben mit Hilfe der deutenden, schöpferischen Vernunft] in die Sphäre des Menschlichen zu einem solchen würde».[51]

Es ist die Kennzeichnung der Gegebenheiten der *Natur* (der inclinationes naturales) als «Rohmaterial» der menschlichen Integration im sittlichen Deutungsakt, an der der Vorwurf des Anthropozentrismus gegenüber der anthropologisch gewendeten Moraltheologie festgemacht wird. Gerade an dieser Kennzeichnung glaubt man den menschlichen Hybrismus gegenüber der Natur erkennen zu müssen, den das «Prinzip Verantwortung» an der ganzen technologischen Zivilisation und an der utopischen Idee der Humanisierung der Natur kritisiert: Daß die Natur erst dann 'wertvoll', 'menschlich' sei, wenn sie der Mensch (*verändernd*) «integriert».

Freilich: Die Übernahme der *Dichotomie* zwischen unreduzierbarer Subjektivität und empirisch zugänglicher Objektivität, die der Hintergrund der Differenzierung und Deutung des sittlichen Aktes innerhalb der anthropologisch gewendeten Moraltheologie ist, hat ihr historisches Recht: Sie reflektiert die Tatsache, daß die menschliche Freiheit und Subjektivität zum naturalen Kosmos in einer ursprünglichen Differenz steht – auch zu den naturalen anonymen Dynamiken der eigenen Leiblichkeit![52] Und die deutende Integration dieser naturhaften Grundlagen menschlicher Existenz kann auf diesem Hintergrund nicht mehr nur als die Vermittlung wesensintuitiver Abstraktion verstanden werden, die die Komplexität leibseelischen menschlichen Daseins auf eine metaphysisch erfaßbare Ganzheit auszurichten versucht.[53] Sie erscheint vielmehr notwendig als ein personaler Akt des Menschen, der seine Ganzheit der wirklich vielfach durchkreuzten psycho-

50 Ebenda, S. 76

51 Ebenda, S. 86 f.

52 Der anthropologische Dualismus, der an der gegenwärtigen Moraltheologie beklagt wird (vgl. M. RHONHEIMER: Natur als Grundlage der Moral, S. 18), ist somit keine *Folge* willkürlicher Selbstüberhebung neuzeitlicher Freiheitsinterpretation. Sicherlich ist mit dem neuzeitlichen Personverständnis und dem Aufbruch der Natur- und Humanwissenschaften eine ungeheure Spannung gerade innerhalb der Anthropologie aufgebrochen. Aber die geistesgeschichtlichen Entwicklungen, die den Aufbruch aus dem metaphysisch-ontologischen Weltbild erzwungen haben, können nicht rückgängig gemacht werden.

53 Die Wahrnehmung der «inclinationes naturales» ist für die scholastische 'Anthropologie' keine empirische, sondern selbst immer schon ein abstrakter Deutungsakt im Kontext der Sichtweise der Ordnung der Wirklichkeit als Einheit von (ontologisch erfaßbaren) Wesenszusam-

physischen Konstitution tatsächlich oft genug gegen die anonymen Dynamiken der physischen, psychischen oder auch sozialen Determinationen mit kultureller Phantasie und harter Arbeit erst behaupten und *entwerfen* muß.[54]

Das Problem liegt somit tiefer: Nicht schon in der neuzeitlichen Trennung von unreduzierbarer Subjektivität und empirisch vergegenständlichter Objektivität wird eine Hybris menschlicher Freiheit gegenüber der Natur begründet und deutlich. Sondern dazu kann es offenbar erst in Interpretationen dieser Spannung kommen – in Interpretationen, die die Beziehung von Freiheit und (empirischer) Natur, wie sie das neuzeitliche Denken gegenüber dem 'ontologischen Weltbild' herausgestellt hat, in inadäquaten Systematisierungen vertiefen.

e) Anthropologisch gewendete Moraltheologie zwischen anthropozentrischer Logik und theologischer Freiheitskritik

Diese Gefahr der inadäquaten Systematisierung der Spannung zwischen *Freiheit* und (empirischer) *Natur*[55] wirkt freilich tatsächlich in die Moraltheologie hinein. In der anthropologisch gewendeten Moraltheologie selbst konnten Konzepte theologisch-rationaler Freiheitskritik und transzendentaltheologisch anthropozentrischer Wirklichkeitsinterpretation zugleich ausgebildet werden. Darin spiegelt sich ein Bewußtsein um die Grenzen des eigenen Denkmodells, das *Wissen um die Grenzen der anthropozentrischen Logik*, und eine gewisse *Totalisierung seiner Denkfiguren* in einem.

Die anthropologisch gewendete Moraltheologie schwankt somit zwischen dem Wunsch der Integration der Dynamik menschlich geschichtlicher, gestaltender und existentiell-unreduzierbarer Freiheit, der Notwendigkeit der Aufnahme der geistesgeschichtlichen Differenzierung zwischen unreduzierbar freier Subjektivität und empirisch erfaßbarer Objektivität in das theologisch-ethische Denken und der Gefahr der Auslieferung des ethischen Den-

menhängen. Damit wird aber die Eigendynamik der anonymen empirischen Kausalzusammenhänge noch überhaupt nicht zur Kenntnis genommen.

54 Der Mensch ist Einheit und Ganzheit aufgrund seiner vorgegebenen psychophysischen und leibgeistigen Konstitution und Existenz nur bis zu einem gewissen Grad (vgl. dazu unten Kap. 2, 2b - d). Er wird Einheit und Ganzheit im personal vollen Sinne immer auch erst durch seinen kulturellen, integrierenden Akt.

55 Der Spannung, wie sie in der neuzeitlichen geistesgeschichtlichen Entwicklung aufgebrochen ist, wie sie in ihrer unabschließbaren Konflikthaftigkeit und Zweideutigkeit in das Zentrum der Anthropologie der Verantwortungsethik gerückt ist und wie sie die theologisch-ethische Hermeneutik in den anthropologisch gewendeten Ansätzen der gegenwärtigen Moraltheologie aufgenommen hat.

kens an den «rücksichtslosen Anthropozentrismus», wie ihn das Prinzip Verantwortung kritisiert.

1) Das Bewußtsein um die Grenze anthropozentrischer Logik innerhalb der anthropologisch gewendeten Moraltheologie: Die Reflexion auf die «terminierende Funktion» der Natur

Der Ansatz gegenwärtiger anthropologisch gewendeter Moraltheologie artikuliert die Gefahren anthropozentrischer Logik in der Reflexion auf die «terminierende Funktion» der Natur für die schöpferische Vernunft und die menschliche kulturelle Gestaltung der Welt. Die thomanische Lehre von der Vernunft als «Vernunft in Natur»[56] wird kritisch aufgenommen und auf den anthropologisch gewendeten Ansatz hin verarbeitet. Dient die Akzentuierung der aktiven Partizipation als transzendentaler Ermöglichung – wie oben deutlich wurde[57] – der Aufnahme eines personal vollen Freiheitsverständnisses im Sinne der schöpferischen Vernunft, so wird die scholastische Vermittlung der physischen und geistigen Dimensionen menschlicher Existenz über das metaphysische Finalitätsdenken als Ausdruck der bleibenden Bezogenheit der Vernunft auf die Natur (als einem eigenen, zerstörbaren Zusammenhang) ausgedeutet.

Nach diesem Verständnis sind im Rahmen der thomanischen «lex-naturalis-Lehre im Begriff der 'inclinationes naturales' als des inneren Antriebsfeldes qualifizierter naturhafter Hinneigungen, welche menschliches Handeln elementar disponieren einerseits und im Begriff der 'determinatio' als der jeweiligen Sachzwänge seines strukturellen Umfeldes, welche dieses Handeln konturieren und begrenzen andererseits»[58] Natur und schöpferisch-deutende Vernunft einander grundlegend zugeordnet: *Vernunft* ist «in einen immens komplexen Bezugsrahmen von [natürlichen] Gesetzlichkeiten gestellt, die jeden ihrer Schritte mitbedingen».[59] Dieses Mitbedingen der natürlichen Gesetzlichkeiten kann für die Vernunft dabei entweder ein «Ermöglichen und Fördern» (inclinatio) bedeuten oder aber negativ ein «Begrenzen» (determinatio).[60]

Anders als im thomanischen Denken werden allerdings im anthropologisch gewendeten Denken die natürlichen Gesetzlichkeiten nicht mehr mit Hilfe metaphysischer Abstraktion erfaßt. Im scholastisch ontologischen

56 W. KORFF: Natur oder Vernunft?, S. 268
57 Vgl. Kap. 2, 1a dieser Arbeit
58 W. KORFF: Natur oder Vernunft?, S. 268
59 Ebenda
60 Vgl. ebenda

Denken ist die Vernunft an die als natürliche Grundlagen des sittlichen Aktes intuierten inclinationes naturales als mitfundierende Elemente des sittlichen Urteils deshalb gebunden, weil sich die Vernunft aufgrund der Einheit der geistigen und der naturhaften Dimensionen menschlicher Existenz in der ontologischen Konstitution des Menschen ihren naturhaften Neigungen nicht entziehen könnte.[61] Im anthropologisch gewendeten Denken erweist sich die naturhafte Grundlage menschlicher Konstitution dagegen als empirisches Fundament in der sachlich gebundenen und zugleich schöpferisch interpretierenden Deutung sittlicher Vernunft. Das heißt: In der umfassenden anthropologisch gewendeten Interpretation des Sittlichen sollen empirische Einsicht in die physischen, psychischen und sozialen Funktionsgesetze, die den Menschen mitprägen, der Auftrag zur personalen Selbstentfaltung der Freiheit und schließlich die theologisch heilsgeschichtliche Sinnerfahrung des Menschen als Deutungsfaktoren ineinanderspielen.

Die anthropologisch gewendete Moraltheologie formuliert den Beitrag, den die natürlichen Grundlagen menschlicher Existenz «von sich aus zur Sicherstellung der Universalität der kraft Vernunft zu erschließenden Gestalt des Sittlichen einbringt», auf diesem Hintergrund letztlich vor allem in der negativen, «terminierenden Funktion»[62]: «Gerade die Tatsache, daß die Natur ... zurückschlägt, wo der Boden ihrer Bedingungen preisgegeben, wo ihre Ökologien zerstört und ihre Ressourcen geplündert werden, zeigt an, daß sich auf die Dauer kein Fortschritt auszahlt, der nicht zugleich von der Natur mitgetragen wird. Menschliche Vernunft ist die Vernunft einer Natur, die in ihrem ebenso gewaltigen wie versehrbaren Potential nur in dem Maße verfügbar bleibt, als der Mensch respektiert, daß sie nicht darin aufgeht, allein für den Menschen dazusein. Insofern bleibt es der menschlichen Vernunft grundsätzlich verwehrt, die Möglichkeiten ihres Könnens ungefragt zum Richtmaß ihres Dürfens zu machen. Der Mensch darf nicht alles, was er kann. Hier setzt die Natur selbst die unerbittlichen Grenzen.»[63] Das heißt:

61 Vgl. M. RHONHEIMER: Natur als Grundlage der Moral, S. 79

62 W. KORFF: Natur oder Vernunft?, S. 268

63 Ebenda, S. 262 f. KORFF weist ebenda, S. 262, dabei auf die Problematik der anthropozentrischen Wende der Neuzeit hin, ohne aber einen Rückzug auf die metaphysisch-deduktive Evidenz als Lösung anzusehen: «War für Neuzeit und Moderne ein Vernunftverständnis vorherrschend geworden, das mit der darin eingeleiteten Kehre zum Subjekt wesentlich vom Gedanken der Autonomie, der Freiheit, der Emanzipation, der Mündigkeit und des Fortschritts bestimmt ist, so scheint gerade dieses, angesichts einer Welt, die an ihre Grenzen stößt, nochmaliger Vertiefung bedürftig.» Denn: «Solcher Zugriff der menschlichen Vernunft bietet ... von sich aus nicht schon die Gewähr, den übergreifenden Sinnzusammenhang dieses Daseins, seiner Eingebundenheit in die Welt, mit jedem Schritt gerecht zu werden.» Der Punkt, «wo Vernunft im Umgang mit Wirklichkeit sich in ihr Gegenteil verkehrt und aufhört, Kriterium der Universalität des Sittlichen zu sein», liegt dort, «wo Vernunft aufhört, sich in ihrem Gegenüber zur Natur zu-

Die deutende Vernunft muß sich, will sie realistisch bleiben, immer exakte Rechenschaft über die empirischen Grundlagen des sittlichen Urteils geben: «Je mehr Ethik konkrete Ethik wird, um so mehr gewinnen die von den verschiedenen Einzeldisziplinen erschlossenen Gesetzlichkeiten, die die Ethik von sich aus nicht zu eruieren vermag, für den Normfindungsprozeß im Hinblick auf die jeweiligen Handlungsfelder Gewicht. Aber auch grundsätzliche Zusammenhänge, die für sittliches Handeln generell vom Strukturaufbau des Menschen her tragend und bestimmend sind, erschließen sich mehr und mehr der Analyse.»[64] Die radikale Grenze der Deutung wird aber schließlich durch die inneren Zwänge der Naturzusammenhänge entscheidend mitkonstituiert: «Aufgrund des durchschauten Gesetzes bestimmter Abläufe» kann ich «einsehen, was ich *nicht* kann»[65].

In diesem Zusammenhang wird auch das zentrale Problem des «Prinzips Verantwortung» reflektiert, die neuartige 'Natur' menschlichen Handelns, das über die Biosphäre hinaus selbst einen eigenen, künstlichen Wirklichkeitsbereich hervorbringt, und die damit zusammenhängende Bedrohung des Gleichgewichts der Natur: «Die hier zu meisternden Konfliktsituationen gewinnen ihre Besonderheit dadurch, daß der Mensch als Wesen der Natur-Kultur-Verschränkung darauf verwiesen ist, sich in den Formen der Kultur gleichsam eine zweite, durchaus artifizielle Welt zu errichten, die als solche erst über die ordnenden und gestaltenden Eingriffe seiner Vernunft in die Welt der Natur möglich wird und aufgrund der wesenhaften Entwurfs- und Lernoffenheit dieser Vernunft zugleich sehr viel größeren und schnelleren Wandlungen unterliegt als die ihr vorgegebene von sich aus wirkende Natur selbst. Entsprechend häufiger ergeben sich auch mögliche und unter Umständen äußerst folgenreiche Dysfunktionalitäten.»[66] Die Rolle der induktiven, empirischen Wissenschaften im Blickfeld der Moraltheologie und die 'negative' terminierende Funktion, die schließlich der Natur zugeschrieben wird, sollen zur Bewältigung dieser Probleme innerhalb der gegenwärtigen theologischen Ethik beitragen, auch wenn die Notwendigkeit einer «Tat-

gleich auch als Funktion dieser Natur zu verstehen und so Natur zum bloßen Objekt, zum beliebig verwertbaren Material degenerieren läßt.»

64 Ebenda, S. 269

65 B. CASPER: Zur Bedeutung und zum Gebrauch des Wortes Natur im abendländischen Denken, in: F. BÖCKLE (Hrsg.): Der umstrittene Naturbegriff. Person – Natur – Sexualität in der kirchlichen Morallehre. - Düsseldorf 1987, S. 36; vgl. ebenda, S. 42. – Auch F. BÖCKLE: Fundamentalmoral, S. 244, betont diese Bezogenheit der Vernunft auf die Natur: «Eine naturwüchsig expandierende Naturbeherrschung ist zumindest in Gefahr, den Unterschied von Mensch und Natur zu nivellieren und den Menschen nur noch als Natur oder Struktur (Strukturalismus) zu nehmen. Vollendeter Technizismus ist dann nur ein vollendeter Naturalismus. Echte Kultur will befreien und bleibt gerade darum der Natur in Freiheit erinnernd verpflichtet.»

66 W. KORFF: Natur oder Vernunft?, S. 264 f.

sachenwissenschaft von den Fernwirkungen» menschlichen Tuns oder der negativen Erkenntnisdialektik der «Heuristik der Furcht» noch nicht artikuliert wird.

Ist mit der 'negativen Verifikation des objektiven Sinnes menschlichen Handelns', die der «bleibende Vorrang der Vernunft»[67] in der heutigen anthropologisch gewendeten Moraltheologie der Natur einräumt, das Anliegen der Ethik der Verantwortung eingeholt? Hat die «Moraltheologie der schöpferischen Vernunft» mit ihrem geschichtlich offenen, nicht-metaphysischen und nicht-deduktiven, aber doch auf die natürlichen Grundlagen menschlicher Existenz bezogenen Denken die erschreckende Problematik der Zukunftsverantwortung, wie sie dem «Prinzip Verantwortung» vor Augen schwebt, im Blick?

2) Der Einfluß anthropozentrisch-totalisierender Logik auf die anthropologisch gewendete Moraltheologie: transzendentaltheologisches Geschichtsverständnis als christlicher Utopismus

Möchte man die zuletzt gestellten Fragen von der Reflexion auf die «terminierende Funktion» der Natur für die schöpferische Freiheit innerhalb der anthropologisch gewendeten Moraltheologie her, wie sie gerade dargestellt wurde, bejahen, so machen andere Formulierungen dieser Moraltheologie ein solches uneingeschränktes Ja unmöglich. Im Vordergrund dieser problematischen, zu einem anthropozentrisch geschlossenen Vermittlungsdenken par excellence neigenden Formulierungen steht die Interpretion der *Geschichte*, wie sie von anthropologisch gewendeter Moraltheologie im Anschluß an transzendentaltheologische Denkmodelle vorgenommen wird. Geschichte wird darin als ein Prozeß beschrieben, der unter der ermöglichenden Transzendenz Gottes die steigende Selbstvermittlung menschlicher Freiheit zu sich selbst in kategorialer Geschichte garantiert. Ist damit aber nicht gerade der *utopisch-materialistische Prozeß* der Vermittlung von Mensch und Natur, der in der endlichen Eschatologie der Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung gipfeln soll, ersetzt durch die Idee vom transzendentalen Selbstvollzug menschlicher Freiheit in kategorialer Vermittlung unter der apriorischen Einheit der ermöglichenden Seinstranszendenz? Wird damit nicht tatsächlich die in der Neuzeit aufgedeckte Spannung zwischen menschlicher Subjektivität und empirischer Natur anthropozentrisch systematisiert und geschlossen? Hat hier anthropozentrische Logik und Totalisierung – trotz der gerade dargestellten theologischen Freiheits- und Anthropozentris-

67 Ders., ebenda, S. 263

muskritik innerhalb anthropologisch gewendeter Moraltheologie – in die Moraltheologie Einzug gehalten?

Die Neuinterpretation der thomanischen Sichtweise der «Eröffnetheit» des menschlichen Geistes «ins Absolute» als transzendentale Ermöglichung des menschlichen Freiheitsvollzugs in der gegenwärtigen anthropologisch gewendeten Moraltheologie entwickelt ihr Geschichtsverständnis aus der Transzendenzgegründetheit menschlichen Freiheitsvollzugs selbst. Geschichte wird hier letztlich begründet in der transzendentalontologisch verstandenen fortlaufenden Vermittlung von Erkennen und Sein, Subjektivität und Objektivität im polaren Erkenntnisakt. Die Geschichtlichkeit wurzelt danach «im vorgreifenden Begreifen des Seins»[68]. Denn «die Möglichkeitsbedingungen für kategoriale Objekterkenntnis», d. h. – allgemeiner ausgedrückt – für den kategorialen Selbstvollzug menschlicher Freiheit überhaupt, «liegen im überkategorialen Begreifen des Seins»[69]. Und nach diesem Verständnis eröffnet die Polarität zwischen unendlichem Seinsvorgriff, der menschlichen Eröffnetheit ins Absolute, und dem konkreten kategorialen Erkenntnisausgriff «Geschichte als ontologisches Erkenntnisgeschehen»[70]: «Jegliches kategoriale Urteil» weist «auf ein Begreifen zurück [auf die Fülle des Vorgriffs auf das Sein, das Absolute], welches aller Begrifflichkeit als setzend-entlassender Grund vorausliegt».[71] Und so muß sich jeglicher kategorial-begrenzter Selbstvollzug des Menschen immer wieder auf die unthematische Fülle seiner ermöglichenden Seinstranszendenz hin übersteigen. So erscheint Geschichte schließlich als ein Prozeß «der sich auslegenden Person» – von der Seinstranszendenz als Mitte menschlicher Subjekthaftigkeit und Begründung menschlicher Person getragen –, als Prozeß «transzendenzeröffneter Selbsterfassung»[72].

Dieses Geschichtsverständnis ist umgriffen von der tragenden Ermöglichung durch das Absolute (das Woraufhin der menschlichen Seinstranszendenz), so sehr, daß «Grund und Maß» der Geschichte hier «in eins» fallen: «Rückbezug als Zielbezug ist die formale Übereinkunft mit dem Sein»[73].

Die Frage ist: Legitimiert ein solches Verständnis nicht die Deutung der Geschichte als steigende Selbstentfaltung menschlicher Freiheit gerade durch die theologische Verankerung der steigenden Selbstvermittlung in der Ermöglichung durch das Absolute? Wird damit nicht die Idee der techni-

68 K. DEMMER: Sein und Gebot, S. 19
69 Ebenda
70 Ebenda, S. 20
71 Ebenda, S. 19
72 K. DEMMER: Deuten und handeln, S. 50
73 K. DEMMER: Sein und Gebot, S. 25

schen Ausbeutung der Natur durch eine rücksichtslos sich alles zugestaltende menschliche Freiheit im Horizont der transzendental getragenen Vermittlungsgeschichte von Subjektivität und Objektivität zumindest unbewußt gefördert – wenn nicht theologisch initiiert?[74]

Für die Ethik der Verantwortung ist die Geschichte kein fortschreitender oder sich vertiefender Prozeß, weder als utopisch materialistischer noch als personal transzendental(theologisch)er, als steigende Selbsterfassung der durch ihre Offenheit auf das Absolute begründeten Person. Zwar gibt es zwischen der utopisch endlichen Eschatologie und der transzendentaltheologischen Geschichtsontologie einen entscheidenden Unterschied: Für das *utopisch-materialistische Geschichtsverständnis* ist die endliche Utopie manipulierbar, weil sie als konkret-immanentes Ende eines begrenzten 'materialistischen' Prozesses verstanden wird; die *transzendentaltheologische Deutung der Geschichte* versteht das Ziel der Geschichte gerade nicht als rein kategorial-immanente Vollendung der Vermittlung – die Eindeutigkeit und Einheit der Geschichte bleibt überkategorial begründet in der umfassenden und ermöglichenden Transzendenz des Seins; sie bleibt damit unbegreifbar (in keiner endlichen Vorstellung faßbar) und somit auch unmanipulierbar geschenkt; im letzten bleibt sie im Geheimnis Gottes verborgen.

Aber man kann sich trotz dieser Differenz zwischen dem materialistischen Utopismus BLOCHs und der transzendentaltheologischen Eschatologie des

74 Man könnte auch die Frage stellen, ob ein solches transzendentales Geschichtsverständnis überhaupt mit der Offenheit menschlicher Geschichte wirklich ernst macht. Der Gedanke der vom Absoluten getragenen fortschreitenden Vermittlung von Subjekt und Objekt suggeriert eine ungefährdete Geborgenheit der Geschichte des Menschen, die leicht dahingehend mißverstanden werden könnte, daß in der übergeschichtlichen transzendentalen Ermöglichung die steigende Vermittlung von Subjektivität und Objektivität als fortschreitende Vollendung des Menschen und seiner Welt garantiert ist. In diesem Sinne ist die Kritik von J. B. METZ: Verantwortung der Hoffnung. Vier Diskussionsthesen, in: StdZ 177 (1966), 451–462, 453–455, zu verstehen: Er sieht hinter einer solchen Geschichtsinterpretation die Vererbung der Geschichtsauffassung, in der eine untilgbare «Verborgenheit der Zukunft», der eigentlichen Tiefe des Zukunftsbegriffs, vorherrscht. Diese wurzelt nach ihm «in jener Philosophie, die auf die begriffliche Entfaltung der Theologie großen Einfluß gewonnen hat: der Seinsmetaphysik». Dabei ist letztlich eben gar nicht entscheidend, ob diese «nun objektivistisch entfaltet wird (wie in der Scholastik) oder – seit Kant – als transzendentale oder personale oder existentiale Metaphysik. Diese Behauptung mag verwundern angesichts der geradezu emphatischen Rede von Geschichtlichkeit in der jüngeren transzendentalen, personalen und existentialen Philosophie [und Theologie!]. Doch diese Rede von Geschichte und Geschichtlichkeit hat eine stillschweigende, unbefragte Voraussetzung. Diese Voraussetzung lautet: Geschichte ist Herkunftsgeschichte der jeweiligen Gegenwart. Durch diese stillschweigende Identifizierung von Geschichte und Herkunftsgeschichte, von Geschichte und geschehener Geschichte, bleibt der Rang und der Primat der Zukunft verborgen. Zukunft erscheint ausschließlich als Korrelat der Gegenwart, nicht aber als in sich selbst gegründete, sich selbst gehörende Wirklichkeit, die gerade nicht den Charakter des Bestehenden und Vorhandenen hat und die deshalb nicht – im klassischen Sinn – ontologisiert werden kann. Die rein metaphysische und ontologische Behandlung des Problems der Geschichtlichkeit verbirgt den Rang der Zukunft in diesem Problem.» (Ebenda, S. 453)

Eindrucks nicht erwehren, daß anthropologisch gewendete, theologische Ethik einer anthropozentrischen Logik – bewußt oder unbewußt – weitgehende theologische Legitimation bietet, formuliert sie ihr Verständnis der Geschichte in den Kategorien eines Prozesses, der die sich vertiefende Vermittlung von Subjektivität und Objektivität auf dem Hintergrund transzendentaler Ermöglichung durch das Absolute in die Mitte rückt. Denn dann ist das theologische Denken tatsächlich nicht mehr weit von dem umfassenden Vermittlungsdenken, das Mensch und Natur, Subjektivität und Objektivität als bloße Funktion des wachsenden Vermittlungsprozesses versteht – jener Vorstellung, von der die totale Technisierung menschlicher Existenz und der Welt die Konkretisierung darstellt.

Es ist im theologischen Verständnis der Geschichte als von Gott ermöglichten, sich kategorial entfaltenden Selbstvollzug menschlicher Freiheit zumindest die Gefahr der Systematisierung der Dichotomie zwischen unreduzierbarer Subjektivität und empirischer Objektivität zur Logik des totalen Vermittlungsprozesses zwischen Subjekt und Objekt gegeben, die schließlich *Natur und Mensch* entwürdigt und deren innere Dynamik vielleicht so dargestellt werden kann: Weder der Mensch noch die Natur werden schließlich unter das Ziel der kulturellen Phantasie gestellt, die in der menschlichen Freiheit auf dem Boden der empirischen Realitätswahrnehmung Entwicklung und Geschichte auf den Horizont der Entfaltung menschlicher Ganzheit vor Gott hinordnet. Sondern die Differenz von Subjekt und Objekt verselbständigt sich derart, daß sie zur beherrschbaren und manipulierbaren Relation degeneriert, weil sie letztlich auf dem Hintergrund der totalen Vermittlungslogik gedeutet wird. Die wirkliche Spannung zwischen Freiheit und Natur, unreduzierbarer Subjektivität und Objektivität wird nicht mehr ernst genommen. Die Überzeugung von der Möglichkeit ihrer gänzlichen Vermittlung radikalisiert sich selbst. Und solche Radikalität muß sich in den zupackenden und durchgreifenden Manipulationsgriff vollkommener Technisierung umsetzen. - Es ist wichtig zu sehen, daß es (erst) diese (den Vermittlungsgedanken) totalisierende, technokratische Logik ist, die die neuzeitliche Spaltung von Subjekt und Objekt zerstörerisch werden läßt. In ihrem Horizont erscheint die Bewältigung des Konfliktes zwischen subjektiver Intimität und naturhafter Determination menschlicher Existenz nicht mehr als kultureller Integrationsakt menschlicher Freiheit in ihrer Hinordnung auf die Selbstentfaltung in der Beziehung zu Gott und auf dem Fundament sachlicher Realitätswahrnehmung, sondern als brutale technokratische (oder «physizistische») Manipulation aller Wirklichkeit. Die Erweiterung der an-

thropologischen Wende der Moraltheologie zu einer *anthropozentrischen Geschichtsmetaphysik* gerät aber in die Nähe einer solchen Logik.

Die theologisch völlig unkritische Berufung auf den biblischen Auftrag an den Menschen: «Macht euch die Welt untertan» (Gen. 1,28) im Dienst einer hemmungslosen technologischen Beherrschung der Welt, die These vom Christentum als innerem Motor der abendländisch-technischen Kultur gerade in ihrer unstillbaren totalisierenden Motorik finden in solchen Gedankenfeldern aber sehr schnell eine willkommene Unterstützung. Und gegenüber einer solchen Inanspruchnahme des christlichen Glaubens für die Sache des *«rücksichtslosen Anthropozentrismus»* bedarf es um der Bewältigung der komplexen Situation gegenwärtiger Ethik willen der radikalen Distanzierung.

f) Freiheit als Voraussetzung oder als Gegenstand sittlicher Verpflichtung?

Der Unterschied zwischen dem radikalen Problembewußtsein der Ethik der Verantwortung gegenüber dem anthropozentrischen Freiheitsdenken und der anthropologisch gewendete Denkmodelle zum Teil weitgehend aufnehmenden Moraltheologie wird in ähnlicher Weise deutlich an der ethischen Grundlagenfrage, ob die menschliche Freiheit primär als theoretischer Legitimationsgrund sittlicher Verpflichtung oder als Gegenstand dieser Verpflichtung selbst verstanden werden muß.

Während anthropologisch gewendete Moraltheologie die innere Stringenz der durch die transzendentale Ermöglichung sich selbst aufgegebenen Freiheit zu einem unhinterfragten Fundament der Legitimation des sittlichen Anspruchs machen kann, steht für die Ethik der Verantwortung die Existenz dieser Freiheit selbst noch einmal in Frage. Was für die gegenwärtige anthropologisch gewendete Moraltheologie Voraussetzung der Begründung des Sittlichen ist, wird für das «Prinzip Verantwortung» selbst zum *Gegenstand* der sittlichen Pflicht und Heuristik.

1) Die Selbsterfahrung der von Gott ermöglichten menschlichen Freiheit

Die gegenwärtige Moraltheologie greift bei der Begründung des sittlichen Anspruchs in vielen Entwürfen auf die Selbsterfahrung menschlicher *Freiheit* zurück, die ihre eigene Verwirklichung durch den Akt der Selbstbestimmung als einen unbedingten Anspruch an sich selbst erfährt. Dieser Selbsterfahrung, freigesetzt in der Ermöglichung durch das Absolute (Gott), entspringt demnach eine umfassende Legitimation des sittlichen Sollens.

Der Mensch erfährt – als Anruf Gottes[75] – einen Sollensanspruch, den er, gibt er sich Rechenschaft über die letzte 'Qualität' desselben, als unbedingten Anspruch verstehen muß – als einen Anspruch, der um seiner selbst willen keiner Bedingung unterworfen werden darf:

«Man versuche nur einmal, sich zu einer Moralität als solcher eigenen Forderung eine Bedingung oder einen Vorbehalt hinzuzudenken: 'Du sollst dich für Moralität entscheiden unter der Bedingung, daß...' Eine solche Bedingung könnte nur in einer Konzession an das Gegenteil von Moralität, also an die Eigensucht bestehen. 'Du sollst moralisch sein unter der Bedingung, daß du in jedem Fall oder in der Mehrheit der Fälle auf deine Kosten kommst; Du sollst moralisch sein, solange der Preis, den du eventuell dafür zu zahlen hast, sich in bestimmten Grenzen hält.' Eine solchermaßen bedingte Aufforderung zur Moralität ... hat ... nichts mehr mit Moralität zu schaffen, sondern mit Legalität, an die man sich so lange hält, wie es sich für einen selbst bezahlt macht.»[76]

Der sittliche Anspruch ist – im Gegensatz zu einer solchen «bedingten Aufforderung» – ein allumfassendes Daseinsverständnis, eine Einstellung des Menschen zu seinem Leben im ganzen». In diesem Sinne hat sittliche Güte oder Moralität «für den Menschen notwendigerweise den Rang eines formalen Endzwecks (finis ultimus). Ihr steht ... nur eine einzige Alternative gegenüber, nämlich ihre freie Negation, also Unmoral.»[77]

Es ist dieser «Rang eines formalen Endzwecks», der dem sittlichen Anspruch seine Unbedingtheit verleiht. «Eine Verbindlichkeit ... als Verbindlichkeit eines Endzwecks [kann] nur unbedingte oder kategorische Forderung sein.»[78] Der Moraltheologie genügt diese unbedingte Sinnerfahrung, die menschliche Freiheit, freigesetzt von Gott, mit sich selbst und an sich selbst macht, um den sittlichen Anspruch zu legitimieren.

Freiheit ist in diesem Denken zugleich Medium und Ziel der Verwirklichung des Sittlichen: Gelungene Entfaltung der freien Entschiedenheit im Vollzug der freien Selbstbestimmung des Menschen für das Gute, ermöglicht durch die freilassende Schöpferliebe Gottes. Diese innere (doppelte) Gründung des Sittlichen in der Freiheit macht nach diesem Verständnis gerade die Unbedingtheit der menschlichen Freiheitserfahrung und die innere Selbstevidenz ihres Anspruches aus: Ist der Mensch «sich selbst zuerst bloß als Möglichkeit vorgegeben und insofern nicht durch sich selbst», so wird er,

75 Vgl. B. SCHÜLLER: Gesetz und Freiheit. Eine moraltheologische Untersuchung. - Düsseldorf 1966, S. 19: «Das unbedingte Sollen ist die Form, in die sich für eine Person ihre Geschöpflichkeit übersetzt.» «Das Gesetz Gottes ist seinsmäßig früher als die Freiheit des Menschen, setzt sich diese selbst voraus.» «Das Dasein unter dem Gesetz [unter dem unbedingten Sollensanspruch] ist notwendige Verfassung des personhaften Geschöpfs.»

76 B. SCHÜLLER: Der menschliche Mensch, S. 35

77 Ebenda, S. 34

78 Ebenda

nachdem er «durch seine Entscheidung diese Indifferenz sich selbst gegenüber hinter sich gelassen hat», «wirklich durch sich selbst bestimmt, durch sich selbst gesetzt» und somit «wirklich frei».[79] Weil Freiheit somit die unmittelbarste Selbstentfaltung seiner selbst ausmacht, erfährt der Mensch es als die tiefste Bestimmung seiner Person, durch den Vollzug der Freiheit (als Wahlfreiheit) immer tiefer die seinshafte Freiheit (sittliche Freiheit) zu erreichen[80], in der er wirklich ganz durch sich selbst bestimmt ist.

2) Die Existenz personaler Freiheit als Gegenstand sittlicher Pflicht

Der Ethik der Verantwortung stellt sich die Situation ethischer Begründung wesentlich komplexer dar. Für die bisherige Ethik war die «*Anwesenheit des Menschen in der Welt* ... ein erstes und fraglos Gegebenes gewesen, von dem jede Idee der Verpflichtung im menschlichen Verhalten ihren Ausgang nahm»[81]. Die anthropologisch gewendete Moraltheologie untermauert diese fraglose Voraussetzung dabei noch einmal durch ihre transzendente Begründung des menschlichen Personenvollzugs als moderne Interpretation christlichen Schöpfungsglaubens.

Die Unbedingtheit des kategorischen Imperativs menschlicher Freiheit für sich selbst aber setzt Existenz von Menschen voraus, die diesen Anspruch erfahren. Der Ethik der Verantwortung ist nun gerade dieses fraglos Gegebene «selber ein *Gegenstand* der Verpflichtung geworden – der Verpflichtung nämlich, die erste Prämisse aller Verpflichtung, das heißt eben das Vorhandensein bloßer Kandidaten für ein moralisches Universum in der physischen Welt, für die Zukunft zu sichern; und das heißt unter anderem, diese physische Welt so zu erhalten, daß die Bedingungen für ein solches Vorhandensein intakt bleiben; und das heißt, ihre Verletzlichkeit vor einer Gefährdung dieser Bedingungen zu schützen.»[82]

79 B. SCHÜLLER: Gesetz und Freiheit, S. 30

80 Wahlfreiheit und sittliche Freiheit sind «zwei innerlich zusammengehörige Daseinsweisen des einen Menschen. Die Wahlfreiheit charakterisiert den Menschen in der Situation des Anfangs und Ursprungs seiner selbst; die sittliche Freiheit kennzeichnet den Menschen in seinem geglückten Ende, in seiner Selbstvollendung.» (Ebenda, S. 29) Von daher aber ergibt sich: «Die Wahlfreiheit ist nur eine sekundäre Form der Selbstbestimmung, nämlich die Form, wie eine Person ihr Verhältnis zu einem endlichen und darum kontingenten Seienden bestimmt. ... Da der Mensch Geschöpf und also ein kontingentes Seiendes ist, darum ist er zunächst auch sich selbst gegenüber in der Verfassung der Wahlfreiheit. ... Wahlfreiheit als aktive Indifferenz des Menschen sich selbst gegenüber ist nur *mögliches*, noch nicht *verwirklichtes* Bestimmtsein des Menschen durch sich selbst.» «Frei ist ein Seiendes [erst], insoweit es durch sich selbst bestimmt, durch sich selbst gesetzt, 'causa sui' (= ratio sui) ist.» (Ebenda, S. 29 f.) Dieses Freisein erreicht der Mensch erst in seiner vollzogenen «sittlichen Freiheit».

81 H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 34

82 Ebenda

Für JONAS ist damit die sittliche Grunderfahrung nicht die Erfahrung des unbedingten Anspruchs menschlicher Freiheit zur Selbstentfaltung – unter der transzendentalen Ermöglichung – bis hin zur Entschiedenheit für das Gute. Gleichsam dieser Erfahrung vorgelagert, durch den existenzbedrohenden Druck der physischen Fakten des verletzten Ganzen von Natur und Lebenswelt des Menschen, steht die Herausforderung zur Bewahrung menschlichen Seins überhaupt in seinem nackten physischen Existieren.[83] Die Verselbständigung der Folgen technischen Handelns, die in ihrer Zerstörung des Gleichgewichts der Natur einen von der aktuellen Entscheidung menschlicher Freiheit *unabhängigen* physischen Untergang der Menschheit bewirken kann, ist der Grund für diese veränderte ethische Grundsituation. Zunächst scheint gleichgültig, *wie* der Mensch in Zukunft lebt (in welcher 'Qualität' der Freiheit), als *daß* er überhaupt überlebt.

Der Unterschied zwischen der 'herkömmlichen' (theologisch) anthropologischen Begründung des sittlichen Anspruchs und dem grundlegenden Ansatz der Ethik der Verantwortung besteht somit in der Gestalt, *wie* und *wozu* der Anspruch menschlicher Freiheit an sich selbst aufruft. In der bisherigen Ethik erscheint er als Anspruch, der aus der inneren Übereinstimmung menschlicher Freiheit mit sich selbst hervorgeht. Er wird zur Voraussetzung jeder sittlichen Verpflichtung, weil selbstverständlich ist, daß dem Menschen in seiner eigenen Existenz und seinem faktischen Dasein ein Zugang zu ihm eröffnet ist: als *Selbsterfahrung der Freiheit*. In der Ethik der Verantwortung erscheint diese Verpflichtung menschlicher Person für sich selbst als Anruf des Seinsollens der *künftigen* Menschheit. Nicht die Selbsterfahrung meiner eigenen Freiheit oder der Freiheit der mit mir lebenden Menschen erschließt diesen Anruf. Der Zugang ist hier unendlich schwerer, weil nicht unmittelbar, weder empirisch noch transzendental 'erfahrbar'. Er begründet sich aus einer Wirklichkeit, die noch nicht ist, die in der Zukunft aussteht und deshalb nicht das unmittelbare Gewicht gegenwärtiger (Selbst)-Erfahrung gewinnen kann. Und doch ist dieser Anspruch radikaler als der der existierenden Freiheit für sich selbst: Es ist nicht nur der Anspruch, daß sich existierende Freiheit auch entfalte, sondern daß Freiheit und Person in Zukunft überhaupt sei.

JONAS analysiert in diesem Sinne den Kantischen kategorischen Imperativ: «Kants kategorischer Imperativ sagte: 'Handle so, daß du auch wollen

83 JONAS macht in diesem Sinne – so wurde schon angedeutet – auf die Fundierung aller kulturellen Werte (den Werten der Entfaltung der Freiheit) im 'metaphysischen' Grundwert der Erhaltung der physischen Existenz des Menschen, faktische Ermöglichung jeglichen konkret geschichtlichen Freiheitsvollzugs, aufmerksam.

kannst, daß deine Maxime allgemeines Gesetz werde.' Das hier angerufene 'kann' ist das der Vernunft und ihrer Einstimmung mit sich selbst: Die Existenz einer Gesellschaft menschlicher Akteure (handelnder Vernunftwesen) *vorausgesetzt*, muß die Handlung so sein, daß sie sich ohne Selbstwiderspruch als allgemeine Übung dieser Gemeinschaft vorstellen läßt. Man beachte, daß hier die Grundüberlegung der Moral nicht selber moralisch, sondern logisch ist: das 'wollen *können*' oder 'nicht können' drückt logische Selbstverträglichkeit oder -unverträglichkeit, nicht sittliche Approbation oder Revulsion aus. Es liegt aber kein *Selbstwiderspruch* in der Vorstellung, daß die Menschheit einmal aufhöre zu existieren... » « ...daß sie *weitergehen soll*, ... selbst mit Übergewicht des Unglücks über das Glück, und sogar der Unmoral über die Moral, läßt sich nicht aus der Regel der Selbsteinstimmigkeit *innerhalb* der Reihe, so lange oder kurz sie eben dauert, ableiten... »[84]

Die Ethik der Verantwortung verliert auch hier noch einmal jene Selbstverständlichkeit, die schon in der Auflösung des utopischen Geschichtsverständnisses und der Aufgabe jedes geschlossenen Horizonts menschlicher Ethik zurückgelassen werden mußte. Für JONAS führt die Frage, «Warum ist [überhaupt] etwas und nicht nichts»[85] in eine Theorie der Werterfahrung hinein,[86] die in neuer Weise die Zugänglichkeit des unbedingten Sollens reflektieren muß: Nicht als Selbstverständlichkeit erfahrener Übereinstimmungsforderung der Freiheit mit sich selbst, sondern als heuristische Suche nach dem Ganzen, das es mitten in der Zweideutigkeit der Geschichte und gegen sie in seiner Existenz zu bewahren gilt. Während die anthropologisch gewendete Ethik und mit ihr die Moraltheologie ihre Begründung der sittlichen Verpflichtung auf die Personwürde des Menschen aufbaut[87], dessen

84 Ebenda, S. 35

85 Ebenda, S. 97

86 Vgl. ebenda, S. 101 f.: «Die Frage verwandelt sich in die nach dem Status von 'Wert'».

87 Weil Freiheit als «Konstitutivum der Person» (B. SCHÜLLER: Gesetz und Freiheit, S. 29), weil «'Personsein' ... rein deskriptiv ... als Selbstbesitz durch Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung» (B. SCHÜLLER: Der menschliche Mensch, S. 52) verstanden werden muß, zielt der Aufruf des sittlichen Sollens, die sich selbst herausfordernde Freiheit «in ihrem Grundwesen auf das Subjekt als solches und ganzes» (F. BÖCKLE: Fundamentalmoral, S. 80), ist das Personsein das letzte Ziel sittlichen Sollens. Von hierher erscheint der sittliche Anspruch verbindlich durch mein eigenes Personsein, aber auch universal durch das Personsein der anderen (das je eigene Herausgefordertsein eines jeden Menschen als Freiheit und Person zu Verwirklichung seiner Freiheit in Entschiedenheit, seines letzten Personwesens): «Insofern der Mensch sich reflex auf seine eigene sittliche Güte als vorgegebene Möglichkeit bezieht, nimmt er frei Stellung zu seiner eigenen Bestimmung, die ihm nur eigen ist, weil er Person ist. Der unbedingte Anspruch, der von dieser Bestimmung her an ihn ergeht, gründet also in seinem eigenen Personsein, insofern ihm das immer schon vorgegeben ist. Sittliche Güte als Beziehung der Menschen untereinander fordert, daß jeder den anderen liebe wie sich selbst. Diese sittliche Forderung hat ihren Grund in der Selbstzwecklichkeit oder Personwürde eines jeden Menschen.» (B. SCHÜLLER: Der menschliche Mensch, S. 39)

Sein (gerade in der theologischen Begründung) als fraglos gegeben feststehen soll[88], muß die Ethik der Verantwortung das nackte Dasein zukünftiger Generationen zum Gegenstand der sittlichen Pflicht erklären. Sie kann dabei kein eindeutiges Menschenbild voraussetzen. Die Frage, in welcher Würde die kommende Menschheit diese Zukunft leben darf, ist vielmehr selbst in diesen Gegenstand der Pflicht eingeschlossen: nicht als Voraussetzung, sondern eben als Frage. Die Ethik der Verantwortung ist so zu einer Radikalität und Nüchternheit der Suche gezwungen, in der nur die negative Verifikation des in der Bedrohung erahnten wahren Ganzen des Menschen eine (nicht fixierbare) Richtung weist, die im konkreten Alltag menschlicher Geschichte mit der harten Induktion der «Tatsachenwissenschaft» aufgefüllt und durchgetragen werden muß. Keine anthropologische Spekulation – auch nicht eine transzendentaltheologische, ausgehend von der ungreifbaren Mitte des Menschen als in der unthematischen Seinstranszendenz begründeter – kann hier den Weg im voraus bestimmen. Daß der Mensch in Zukunft ist und was er sein wird, ist als heuristische Aufgabe der Ethik der Verantwortung ein und derselbe Gegenstand unbedingter, aber nicht sich selbst gewisser sittlicher Verpflichtung.[89]

2. Moraltheologie jenseits anthropozentrischer Logik?

Die *anthropozentrische Logik* läßt sich in der anthropologisch gewendeten Moraltheologie offenbar nur unvollkommen begrenzen. Zu sehr muß hier das Gewicht der Denkbewegung noch auf der Aufnahme der gestaltenden Macht der menschlichen Freiheit als wichtigem Bestandteil theologisch ethischer Reflexion gegenüber dem ungeschichtlichen Denken der Tradition liegen. So gewinnt die gegenwärtige Moraltheologie erst außerhalb dieser Denkform eine Kritik des anthropozentrischen Denkens, das der Radikalität der Auseinandersetzung mit dem anthropozentrischen Utopismus in der Ethik der Verantwortung in nichts nachsteht.

Im Mittelpunkt dieser Kritik steht zuächst nicht die Sorge um die technische Ausbeutung der Natur. Vielmehr geht es um das Anliegen, gegenüber

88 Dabei ist für die Moraltheologie – aufgrund ihrer unmittelbaren theologischen Ableitung des subjektiven Selbststands des Menschen als Person und Freiheit – auch das Menschenbild selbst kein eigentliches Problem mehr, ist doch das Verständnis seiner personalen Mitte durch den Transzendenzbezug bestimmt.

89 H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 91 f., betont: « ...der kategorische [Imperativ] gebietet einfach, *daß* es *Menschen* gebe, mit der Betonung gleicherweise auf dem Daß und auf dem Was des Existierensollens. Für mich, ich gestehe es, ist dieser Imperativ der einzige, auf den die Kantische Bestimmung des Kategorischen, das heißt Unbedingten, wirklich zutrifft.»

den subjektivistischen Reduktionen der Moderne – so wurde schon angedeutet[90] – die besondere Bedeutung des «objektiven Sinnes des menschlichen Handelns»[91] bleibend geltend zu machen, um im Kontext der theologischen Lehre von der Geschöpflichkeit des Menschen die bleibende Gebundenheit menschlicher Freiheit bewußt zu halten und gegen ein autonomistisches und individualistisches Mißverständnis menschlicher Gestaltungsmacht als Willkürmacht anzugehen.[92]

Diese kritische Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen *Subjektivismus* artikuliert sich jedoch mit Hilfe einer Interpretation der menschlichen Person, die gegen die vorrangige Identifikation der personalen Würde des Menschen mit seiner integrierend-deutenden und so gestaltenden Macht den Menschen als ganzheitliche geistig-psychophysische Einheit herausstellt. Der Blick geht somit nicht mehr zuerst auf die Zwiespältigkeit zwischen unreduzierbarer Freiheit und naturhaft leiblicher Gebundenheit, auf die damit verbunden nötige, deutende Selbstintegrierung des Menschen, sondern auf die dieser Zweideutigkeit menschlicher Existenz notwendig vorausliegende Einheit, ohne die vom Menschen (als einem) zu sprechen absurd wäre. Innerhalb dieser grundlegenden Einheit erscheint aber die menschlich subjektive Gestaltungsmacht und Freiheitsdynamik relativiert und die Achtung des Eigenrechts der Natur, die die Ethik der Verantwortung als Sicherung der die kulturelle Tätigkeit des Menschen fundierenden psychophysischen Existenz im Auge hat, als integrales Moment an der Wahrung der ganzheitlichen Wirklichkeit menschlicher Person.

90 Vgl. S. 64 – 66

91 Vgl. nicht nur den schon erwähnten Titel von T. G. BELMANS: Der objektive Sinn menschlichen Handelns (Kap. 2, 1. Anm. 3), sondern auch: H. JUROS: Die 'Objektschwäche' der Moraltheologie, in: J. PIEGSA/H. ZEIMENTZ (Hrsg.): Person im Kontext des Sittlichen. Beiträge zur Moraltheologie. - Düsseldorf 1979, 13 – 21; sodann: M. RHONHEIMER: Natur als Grundlage der Moral, 317 – 405: «Der objektive Sinn des menschlichen Handelns und seine Regelung durch das natürliche Gesetz der praktischen Vernunft»; K. WOJTYLA: Person und Tat. - Freiburg 1981, S. 27 f. u.a.

92 T. STYCZEN: Die Wahrheit über den Menschen als Schutz gegen einen Antipersonalismus in der Ethik, in: Internat. kath. Zeitschrift 12 (1983), 455, betont: «Nur eine Anthropologie, die sich von der Wahrheit über den Menschen bestimmen läßt, vor allem von der Tatsache seiner Kontingenz, kann jene Garantien aufzeigen, die die Würde der menschlichen Person vor einem im Namen des Personalismus vollzogenen Anti-Humanismus ... schützen.» Und er kritisiert das neuzeitliche, transzendentale Verständnis menschlicher Personalität als setzende Freiheit: «'...es gibt Erkenntnisse, die nicht einfach nur etwas feststellen, sondern die (auch wenn letztlich aus dem transzendentalen, notwendig gegebenen Wesen des Menschen herkommen) *Neues schaffen*' – schreibt Karl Rahner. Obgleich diese 'wahrheitsschaffenden' Akte weiterhin als Erkenntnis- bzw. Selbstverständnisakte erklärt werden, schreibt man ihnen in Wirklichkeit die Funktion von Willensakten zu. ... Besitzt der Mensch wirklich die Macht, die Wahrheit über sich selbst zu bestimmen? ... Gerade in der Erfahrung seines Gewissens erlebt sich der Mensch als Empfänger normativer Urteile und ganz und gar nicht als ihr Schöpfer.» (Ebenda, S. 455 f.)

Gewinnt hier die theologisch-ethische Reflexion in eigenständiger Weise eine Denkform jenseits der neuzeitlichen Anthropozentrik?

a) Personale Ganzheitlichkeit gegen transzendental-formale Abstraktion

Innerhalb der theologischen Kritik des neuzeitlichen Subjektivismus und der damit verbundenen Anthropozentrik, die hier gemeint ist, spielt der Versuch unverstellter und vorurteilsloser Ganzheitsschau eine entscheidende Rolle. Phänomenologisch und ontologisch ganzheitliche Denkfiguren dienen vor allem dazu, der einseitigen Akzentuierung der Freiheitsdynamik und menschlichen Gestaltungsmacht in der Interpretation der menschlichen Person und der Struktur des sittlichen Aktes zu entgehen.[93]

Diese Erfassung der menschlichen Person hat eine wichtige Wurzel in der *phänomenologischen Personlehre* Max SCHELERs. SCHELER setzt sich in seiner tiefgreifenden Kritik des transzendentalen Formalismus[94] vor allem mit der transzendentalen Bestimmung des Personverständnisses auseinander. Gegenüber der transzendental-formalen Interpretation der Person als «X irgendwelcher Vernunftbetätigung»[95], das gerade durch seine Unabhängigkeit von jeglichen materialen Gehalten (der Vernunftbetätigung) seine transzendentale Subjektivität und Autonomie behaupten solle[96], sucht er eine umfassendere *phänomenologische* Reduktion vorzunehmen: Person ist nicht nur der transzendentale Reduktionsgrund der transzendental-apriorischen Strukturen des Erkennens, sondern *«die konkrete, selbst wesenhafte Seinseinheit von Akten verschiedenartigen Wesens».*[97] Person fundiert somit nicht nur die Vernunfttätigkeit, sondern sie ist[98] Fundierungsgrund aller «wesenhaften Aktdifferenzen (insbesondere auch der Differenz äußerer und innerer Wahrnehmung, äußeren und inneren Wollens, äußeren und inneren Fühlens und Liebens, Hassens usw.)».[99] Person ist somit das wesenhafte Korrelat zu allen psychophysischen Akten menschlicher Existenz. Und sie

93 Vgl. K. WOJTYLA: Person und Tat, S. 15: Es geht darum, «sich ständig *das Ganze* der Erfahrung des Menschen vor Augen zu halten.» (Hervorhebung v. Verfasser)

94 Vgl. M. SCHELER: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus (Gesammelte Werke 2). Bern [5] 1966

95 Ebenda, S. 370 f.

96 Vgl. ebenda, S. 372

97 Ebenda, S. 382

98 Entsprechend dem phänomenologischen Reduktionsvorgang, der nicht nur an der Struktur der Erkenntnis ansetzt, sondern an der sich gebenden Wirklichkeit, wie sie sich der «natürlichen Einstellung» darbietet.

99 M. SCHELER: Der Formalismus in der Ethik, S. 382 f.

ist das nicht nur in abstraktem Sinne, «sondern sie ist das konkrete Sein, ohne das alle Rede von Akten niemals ... trifft».[100]

In der ganzheitlichen Schau menschlicher Personalität wird der Mensch nicht in seiner subjektiven Spezifität als aller Erkenntnisobjektivität gegenüberstehende, erfassende, deutende, entwerfende und gestaltende Freiheit beschrieben. *Person* erscheint vielmehr als eine wesenhafte Seinseinheit, die einerseits nie «Gegenstand» in einer «Welt von Gegenständen» sein kann[101], die aber andererseits als Korrelat *aller psychophysischen Akte* sich in diesen Akten vollzieht – nicht darüber oder dahinter[102] –, somit Teil der psychophysischen Welt ist und in diesem Sinne phänomenologisches Objekt.

An diese Deutung der Person haben sich die Ansätze der Moraltheologie angeschlossen. Für K. WOJTYLA ist Person als *«Subjekt gleichzeitig etwas Objektives»*[103]. Entsprechend der phänomenologischen Analyse[104] der Person als Fundierung der ganzheitlichen psychophysischen Existenz ist für WOJTYLA der Mensch *«ein objektives Wesen, das als bestimmtes Subjekt mit der ganzen (äußeren) Welt eng in Verbindung steht und dank seiner Innerlichkeit und seinem Innenleben darin von Grund auf wurzelt»*[105]. Das heißt, als wesenhaftes Aktzentrum der ganzheitlichen psychophysischen Akte des Menschen drückt sich die ganze Person in allen, sowohl in den inneren als auch in den äußeren Akten aus.[106] Diese Einheit ist phänomenologisch gesehen so unmittelbar, daß, «gäbe es irgendwelche Wesen..., die *nur des Wissens* ... und der zu dieser (spezifisch theoretischen) Sphäre gehörigen Akte teilhaftig wären», diese «keine 'Personen'» wären.[107] In diesem Sinne betont

100 Ebenda, S. 383

101 Vgl. ebenda, 386 – 392

102 Nach SCHELER (ebenda, S. 384) erlebt sich die Person «nur als *aktvollziehendes* Wesen», aber «sie ist in keinem Sinne 'hinter diesen' oder 'über diesen' oder etwas, das wie ein ruhender Punkt 'über' dem Vollzug und Ablauf ihrer Akte stünde. Dies alles sind nur Bilder aus einer räumlich-zeitlichen Sphäre, die selbstverständlich für das Verhältnis von *Person* und *Akt* nicht besteht – aber immer wieder zu der Substanzialisierung der Person geführt haben. Vielmehr steckt in *jedem* voll konkreten Akt die *ganze Person* und *'variiert'* in und durch jeden Akt auch die ganze Person – ohne daß ihr Sein doch in irgendeinem ihrer Akte aufginge, oder sich wie ein Ding in der Zeit 'veränderte'.»

103 K. WOJTYLA: Liebe und Verantwortung. Eine ethische Studie. - München 1979, S. 19

104 Vgl. K. WOJTYLA: Person und Tat, S. 16: «Das Faktum 'Der Mensch handelt' ist in der phänomenologischen Erfahrung gegeben.»

105 K. WOJTYLA: Liebe und Verantwortung, S. 21

106 Vgl. K. WOJTYLA: Person und Tat, S. 14 f.: «Die Gleichzeitigkeit des inneren und äußeren Aspekts der Erfahrung des Menschen».

107 M. SCHELER: Der Formalismus in der Ethik, S. 382. «Sie wären ... auch keine 'Personen', wenn sie der inneren und äußeren Wahrnehmung teilhaftig wären und Natur- und Seelenerkenntnis fleißig übten; d. h. wenn sie auch den Gegenstand 'Ich' in sich selbst und anderen vorfänden und die möglichen und faktischen Erlebnisse 'des Ich' wie aller individuellen Iche vollendet durchschauten, beschrieben und erklärten. ... Denn Person ist eben gerade diejenige Einheit,

WOJTYLA, «daß der Mensch gerade dank seiner Innerlichkeit und seines Innenlebens nicht nur eine Person darstellt, sondern gleichzeitig der äußeren objektiven Welt angehört, und zwar auf eine ihm eigene und charakteristische Art»[108]. Will man aber die Wahrheit über die menschliche Person erfassen, dann muß man versuchen, einen umfassenden Einblick in das Wesen der fundierenden Seinseinheit zu gewinnen, die in den ganzheitlichen, leiblich-geistig vermittelten Tätigkeiten und Wirkweisen der Person 'anwesend' ist.[109]

Dieser umfassende und ganzheitliche Einblick ist nach WOJTYLA eben weder mit Hilfe transzendentaler Reduktionen noch mit Hilfe positivistischer empirischer Induktionen zu gewinnen. Erfahrung, «nicht im empirischen Sinne verstanden, sondern im phänomenologischen Sinne als unmittelbare Erfassung des Gegenstandes (der Korrelation von Handeln und Handelndem)» ist «ein sinnliche und geistige Akte umschließender Erkenntnisakt»[110], wobei WOJTYLA gegenüber dem SCHELERschen Phänomenalismus eine intersubjektive Erweiterung vornimmt, innerhalb derer die phänomenologisch-objektive Erschließung des 'Gegenstandes' menschlicher Person und ihres ganzheitlichen (psycho-physischen) Seins zu einer interpersonalen Objektivität vermittelt wird: «Die Erfahrung des Menschen hat gleichzeitig einen doppelten Sinn: sowohl derjenige, *der* erfährt, als auch derjenige, *den* das Erfahrungssubjekt erfährt, sind Menschen. Der Mensch ist hier Subjekt und Objekt zugleich. Zum Wesen der Erfahrung gehört ihre Objektivität, sie ist immer eine Erfahrung von 'etwas' oder von 'jemand', und deshalb ist das Subjekt Mensch auch objektiv in der Erfahrung gegeben.»[111]

Ganz in diesem Sinne hat T. STYCZEN sich gegen jede Deutung der anthropologischen Wende der theologischen Ethik gewendet, die den entwerfenden, deutenden und gestaltenden Akt der menschlichen Freiheit in den Vordergrund rücken. Für ihn bleibt der Blick auf die Ganzheit des Menschen nur gewahrt, wenn die Anthropologie sich nicht nur als Festschreibung der subjektiven Würde des Menschen als entwerfende Freiheit versteht. Wie

die für Akte aller möglichen *Verschiedenheiten im Wesen* [also *aller* psychophysischen Akte!] besteht» (ebenda).

108 K. WOJTYLA: Liebe und Verantwortung, S. 21

109 Vgl. K. WOJTYLA: Person und Tat, 22 – 27: «Die Etappen des Verstehens und die Richtung der Interpretation»

110 F. BÖCKLE: Was bedeutet 'Natur' in der Moraltheologie?, in: F. BÖCKLE (Hrsg.): Der umstrittene Naturbegriff. Person – Natur – Sexualität in der kirchlichen Morallehre. - Düsseldorf 1987, S. 58

111 K. WOJTYLA: Liebe und Verantwortung, S. 252, Anm. 1; vgl. K. WOJTYLA: Person und Tat, S. 308 f., wo betont wird, wie in der Intersubjektivität Wert- und interpersonale Gemeinschaftserfahrung in eins fallen.

SCHELER die ursprünglich phänomenologische Einheit zwischen allen psychophysischen Akten als einzigen wahrhaften Zugang zur wesenhaften Seinseinheit der Person gegenüber der transzendentalen Erschließung einer von jeglicher Materialität unabhängigen transzendental-setzenden Subjektivität behauptet, so fordert STYCZEN eine «objektive Wahrheit über die ontische Struktur des Menschen»[112]. Erst «die sich aus dieser Struktur ergebende Wahrheit über die Hierarchie der menschlich-personalen Werte» wird «schließlich auch zur *conditio sine qua non* der authentischen Selbstverwirklichung des Subjektes»[113].

Die phänomenologische Reklamation der Deutung menschlicher Person von einer ganzheitlichen Reduktion ihrer gesamten wesensverschiedenen Aktarten her[114], die sich daraus ergebende Tatsache, daß nur diese ganzheitliche Anthropologie für die Ethik eine sinnvolle Basis abgeben kann, wird hier in einer von der ontologisch-metaphysischen Denkweise mitbestimmten Terminologie aufgenommen: Die «einzelne Tat der Affirmation des Menschen, die Tat der Liebe», hat «immer ihren Grund in der ontisch-axiologischen Struktur des personalen Seins des Menschen» und ist «somit dem Handelnden als Erkenntnissubjekt objektiv vorgegeben und als Freiheitssubjekt objektiv aufgetragen». «Die so aufgefaßten ethischen Einzelnormen haben somit den Sinn, den realen Menschen vor Handlungen zu bewahren, die ihn nur scheinbar bejahen. Sie sind ein Schutz vor dem Schein der Liebe in der Tat.»[115]

In ähnlicher Weise sprechen auch ganz der ontologischen Denktradition verbundene Autoren von einer «personal-ganzheitlichen» Anthropologie. «Eine personal-ganzheitliche Anthropologie und Ethik zeichnen sich ... dadurch aus, daß in ihnen, wie beim hl. Thomas der Fall, die geistigen Akte zwar als die spezifischen und letztlich sinn- und ordnungsstiftenden verstanden werden; gleichzeitig aber auch erkannt wird, daß Leiblichkeit und Sinnlichkeit *Fundament* und Träger aller geistigen Akte sind. So wie nämlich die Seele für ihre geistigen Akte zwar keiner körperlichen Organe bedarf, so sind diese dennoch auf den Körper angewiesen, um überhaupt zu ihrem Vollzug zu gelangen.»[116]

112 T. STYCZEN: Die Wahrheit über den Menschen als Schutz gegen einen Antipersonalismus in der Ethik, S. 449

113 Ebenda

114 M. SCHELER: Der Formalismus in der Ethik, S. 382

115 T. STYCZEN: Die Wahrheit über den Menschen als Schutz gegen einen Antipersonalismus in der Ethik, S. 449

116 M. RHONHEIMER: Natur als Grundlage der Moral, S. 107

b) Vom Sinn ganzheitlicher Erfassung des Menschen

Diese Entwürfe sind der Versuch einer 'nachanthropozentrischen' Antwort auf die Frage nach der Wirklichkeit des Menschen. Sie wollen den in der Neuzeit aufgebrochenen Konflikt zwischen der unreduzierbaren Mitte menschlicher Personalität als Freiheit und existentieller Intimität und der objektivierbaren Konkretisierung menschlicher Person in ihrer empirisch wahrnehmbaren Leiblichkeit mit der Rückbesinnung auf das *Faktum* menschlicher Einheit und Ganzheit überbrücken.[117] Die menschliche Existenz ist als sich im Leib ausdrückender Geist konkret. Und sie ist als dieses konkrete Sein immer schon – trotz aller naturhafter anonymer Dynamiken, die sie durchkreuzen – eine personale Einheit.

Der Unterschied zum anthropologisch gewendeten Denken der Moraltheologie, das sich ja in gleicher Weise um eine Integration der komplexen Konstitution des Menschen bemüht[118], besteht darin, daß die hier thematisierte Einheit des Menschen seinem Handeln und Selbstvollzug in einem gewissen Sinne vorausliegt. Der Blick geht nicht auf die Einheit von Geist und Leib als polarem Spannungsgeflecht menschlicher Konstitution, das im Handeln des Menschen zu gestalten ist, sondern auf die immer schon vorauszusetzende grundlegende Korrespondenz zwischen personal subjektiver Intimität und empirisch objektivierter Verleiblichung, ohne die die menschliche Existenz als eine und ganze unverständlich bliebe. Der ganzheitliche Blick überwindet gerade die Komplexität der menschlichen Existenz als unreduzierbarer Subjektivität und naturhaft gebundener, empirisch zugänglicher Objektivität, wie sie die Neuzeit aufgedeckt hat, auf die notwendige Voraussetzung hin, daß Subjektivität und Leiblichkeit zumindest in einer grundlegenden Korrespondenz stehen müssen, soll nicht die menschliche Existenz als völlig disparat und absurd verstanden sein: «Die Inkommensurabilität der Erfahrung des Menschen ... bringt keinerlei Erkenntnisspaltung oder Irreduzibilität mit sich.» Man kann «in der Erkenntnis sehr tief in die Struktur des Menschen eindringen, ohne befürchten zu müssen, daß die einzelnen

117 K. WOJTYLA: Person und Tat, S. 27 f., schreibt in seiner Einleitung, «daß die Erfahrung des Menschen mit der für sie – und nur für sie – bezeichnenden Spaltung in einen äußeren und inneren Aspekt an der Wurzel jener mächtigen Spaltung in Hauptströmungen der Philosophie zu liegen scheint, der Spaltung in eine objektive und eine subjektive Strömung». «Vom Gesichtspunkt von Person Tat» her, der phänomenologischen Anthropologie WOJTYLAs «auf der Grundlage der Erfahrung des Menschen (des Faktums 'Der Mensch handelt')», soll nach WOJTYLA aber «die Überzeugung entstehen, daß jede Verabsolutierung eines der beiden Aspekte zurücktreten muß angesichts der notwendigen Bezogenheit der Aspekte aufeinander».

118 Die Beziehung zwischen Geist und Leib wird ja auch in diesen Ansätzen thematisiert: in der transzendentalontologischen Beschreibung der Freiheit als kategorial sich entfaltende Freiheit oder der Beschreibung der Vernunft als «Vernunft in Natur».

Aspekte der Erfahrung uns in die Irre führen. Man kann sagen, daß die Komplexität der Erfahrung des Menschen doch von ihrer grundsätzlichen Einfachheit überragt wird. Die 'Komplexität' dieser Erfahrung selbst aber, und in ihrem Gefolge des menschlichen Erkennens, besteht sowohl aus der Erfahrung, wie jeder von uns sie von sich selber hat, als auch aus der Erfahrung der anderen Menschen, sowohl aus der inneren Erfahrung als auch aus der äußeren. All das macht im Erkennen eher ein einziges Ganzes aus, als daß es eine Komplexität nach sich zieht.»[119]

Von dieser grundsätzlichen Einfachheit des Menschen spricht in einem gewissen Sinne auch die ontologisch-abstrakte Wesensschau. Das erlaubt die phänomenologische Interpretation dieser Sichtweise und umgekehrt die Deutung der Phänomenologie als Erfassung wesenhafter Konstitutionszusammenhänge von ontologischer Qualität.[120] Für WOJTYLA ist die «Tat» konkreter phänomenologischer Zugang (phänomenologische Wesensreduktion) zur Erscheinung des Menschen in seiner aktuellen personal-dynamischen Wirklichkeit. In der Tradition geht das Denken primär auf eine objektivistische Wesensreduktion: «Der Ausdruck 'actus humanus' *legt* in der traditionellen Philosophie des Abendlandes ... *der Tat eine bestimmte Interpretation bei*, wie sie auf der Grundlage der Philosophie des Aristoteles in der Antike und des hl. Thomas von Aquin im Mittelalter ausgearbeitet wurde. Es handelt sich dabei um eine realistische und objektivistische, zugleich aber auch metaphysische Interpretation. Sie geht hervor aus der ganzen Konzeption des Seins, unmittelbar aber aus der Konzeption von *potentia-actus*, mit deren Hilfe die Aristoteliker und Thomisten den veränderlichen und zugleich dynamischen Charakter des Seins erklären. Hier [in 'Person und Tat'] geht es um das konkrete Sein, das der Mensch mit seinem nur ihm eigentümlichen Handeln darstellt. ... Die Tat als solche selbst ... soll uns bei der geistigen und auf Erkenntnis zielenden Aktualisierung der Potentialität helfen, die sich an der Wurzel der Tat befindet und sie erst setzt.» Das heißt: Der phänomenologische Blick ist konkreter als die ontologische Wesensreduktion. Diese setzt abstrakt, auf dem Hintergrund des Konzeptes der gesamten ontologischen Ordnung der Wesenheiten und der Seinshierarchie an. Die Phänomenologie geht dagegen auf die sich zeigende Erscheinung, ohne jedes theoretische Vorurteil oder Deutungskonzept. Aber sie gewinnt dabei doch auch eine ganzheitliche Tiefe, die der ontologischen Wesensschau vergleichbar ist: Da es sich bei der phänomenologischen Sichtweise nicht um die ontologisch-abstrakte, sondern konkrete ganzheitliche Wahrnehmung handelt, «darf die Tat selbst nicht einfach nur als 'actus humanus', sondern muß als 'actus personae' [also als konkreter Akt im Vollzug der konkreten Person] expliziert werden. ... Obwohl Tat in diesem Verständnis dasselbe bezeichnet wie 'actus humanus', läßt sich mit dem Wort 'Tat' doch nicht der metaphysische Ansatz einholen, wie dies der Ausdruck 'actus' erreicht. Das Wort 'Tat' enthält eben nicht die geprägte [ontologisch-metaphysische] Interpretation, die im traditionellen lateinischen Terminus steckt.

119 K. WOJTYLA: Person und Tat, S. 15

120 Vgl. K. WOJTYLA: Person und Tat, 33 – 36, wo WOJTYLA seine Phänomenologie des Menschen als handelnden Menschen («Person und Tat») – unterscheidend und identifizierend – in Beziehung zur traditionellen Seinsphilosophie setzt.

Das Substantiv 'Tat' ist verbunden mit dem Verb 'tun', 'handeln'. Tat ist insofern das dem Menschen als Person eigene Handeln. Während der Ausdruck 'actus humanus' uns dieses Handeln als eine Art 'Werden' aufgrund der Potentialität der personhaften Subjekts deutlich macht, sagt der Ausdruck 'Tat' oder 'Handeln' nichts Derartiges aus. Anscheinend bezeichnen Tat und Handeln dieselbe dynamische Wirklichkeit wie actus humanus, aber gewissermaßen mehr als Erscheinung oder Phänomen denn als ontische Struktur. Das heißt natürlich nicht, daß sie uns den Zutritt zu dieser Struktur verwehren. Ganz im Gegenteil. Der Ausdruck 'Tat' ebenso wie 'bewußtes Handeln' teilt uns etwas über den dem Menschen als Person eigenen Dynamismus mit. Und durch diese wesentliche Aussage enthalten sie in sich all das, was sich in dem Ausdruck 'actus humanus' verbirgt.»[121]

Mit dem Hinweis auf eine ursprüngliche innere Einheit des Menschen soll die grundlegende Zweideutigkeit menschlicher Existenz, wie sie die Neuzeit aufgedeckt und wie sie im Zentrum der Ethik der Verantwortung steht, sowie ihre Spannungen zwischen Freiheit und Naturgebundenheit nicht geleugnet werden. Aber der Blick auf die Einheit des Menschen ist auf seine Weise der Versuch realistischer, kritischer Wahrhaftigkeit: Er macht deutlich, daß auch die Erfahrung der Zweideutigkeit menschlicher Existenz[122] nicht verabsolutiert werden darf. Oder wie das «Prinzip Verantwortung» es sagt: «Die ... Wahrheit ist, daß der 'eigentliche Mensch' [immer auch schon] seit je da war – ...in aller von ihm unzertrennlichen *Zweideutigkeit*.»[123] Das nicht mehr zu harmonisierende Spannungsgeflecht zwischen 'schon da seiender Eigentlichkeit', bleibender Uneigentlichkeit und zu verwirklichender Eigentlichkeit fordert auch die konkretisierende Wahrnehmung heraus, was an 'Eigentlichkeit' im Menschen tatsächlich schon gegeben und geschenkt ist: an Korrespondenz zwischen den heterogenen Schichten menschlicher Existenz, zwischen den Eigendynamiken der Freiheit und den natürlichen Grundlagen innerhalb der komplexen Einheit des Menschen. Der Wahrnehmung dieser Gegebenheit dient das ganzheitliche Denken gegenwärtiger Moraltheologie.

Anthropozentrische Logik ist hier sozusagen grundsätzlich unmöglich gemacht. Denn die Einheit des Menschen kann nicht mehr totalisierend als alleinige oder auch nur vorrangige Leistung des Menschen verstanden werden, sondern bleibt – bei aller kulturellen Gestaltungsaufgabe – immer schon grundlegend Geschenk, das er selbst empfängt.

In diesem Sinne ist die kritische Anfrage an das transzendentale Verständnis des thomanischen Partizipationsdenkens und an die ganze sich daran an-

121 Ebenda, S. 35 f.

122 Der Konflikt zwischen unreduzierbarer Freiheit und durchkreuzenden anonymen Naturdynamiken.

123 H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 382

schließende anthropologisch gewendete Interpretation theologisch-ethischer Hermeneutik, ob sie sich der Basis der deutend-gestaltenden Freiheit in der grundlegenden Einheit menschlicher Existenz bewußt ist. Es ist die Frage, ob die anthropologisch gewendete Moraltheologie die Erfahrung, daß zwischen menschlicher Subjekthaftigkeit und empirischer Natur eine ursprüngliche Differenz besteht, gegenüber der faktisch sich zeigenden Einheit des Menschen als subjektiver Intimität *in* leiblicher Konkretion so radikal veranschlagt, daß «*alle* menschlichen Akte als *ursprünglich* geistige Phänomene angesehen werden, die sich erst im Nachhinein auch auf der Ebene einer bezüglich dieser Akte selbst indifferenten (in sich 'untermenschlichen' oder 'unterpersonalen') Leiblichkeit und Sinnlichkeit 'ausdrücken' oder 'inkarnieren' lassen, wobei diese Ebene des 'Ausdruckshandelns' für den Geist ein jeder *eigener* moralischen Sinnhaftigkeit entbehrendes 'materiales' Feld ist, über das gestaltend 'verfügt' werden kann.»[124] Denn diese radikale Deutung der Spannung zwischen Freiheit und (empirischer) Natur, die Zuweisung der Aufgabe der integrierenden Formung menschlicher Einheit *allein an die Leistung der Freiheit* innerhalb der einen menschlichen Existenz, legte letztlich – noch unmittelbarer als die totalisierende transzendentaltheologische Geschichtstheologie – eindeutig die anthropozentrische Logik und ihre Systematik der Subjekt-Objekt-Vermittlung nahe.

c) Die Wahrung der natürlichen Grundlagen menschlicher Existenz als integrales Moment am ganzheitlichen Sein der Person

Die ganzheitliche Deutung der menschlichen Person ermöglicht es dem moraltheologischen Denken, auf seine Weise das in den gegenwärtigen Kontrasterfahrungen zur modernen technischen Kultur und deren rigorosen (subjektivistischen) Anthropozentrismus sich aufdrängende Problem der Wahrung des Eigenrechts der Natur anzugehen. Weil der Blick dadurch nicht mehr zuerst auf die konflikthafte Spannung zwischen unreduzierbarer subjektiver Intimität bzw. Freiheit und empirisch faßbarer leiblicher Eingebundenheit, sondern auf die diesem Konflikt vorausliegende grundlegende Einheit des Menschen geht, weil dadurch die menschliche Person nicht primär von der transzendental-setzenden, deutenden und gestaltenden Freiheit und Subjektivität des Menschen aus interpretiert wird, sondern zur Ganzheit der Person auch die 'materialen' Dimensionen der konkret empirischen physischen Akte hinzugezogen sind, erscheint das biologisch-physische Sup-

124 M. RHONHEIMER: Natur als Grundlage der Moral, S. 107

positum der menschlichen Existenz als integraler Bestandteil menschlicher Person. Die Gebundenheit menschlichen Daseins überhaupt an die faktische physische Existenz, die Verbindung der leiblichen Vollzüge der psychophysischen Wirklichkeit des Menschen mit seinen geistigen gehört unmittelbar in die Bestimmung der menschlichen Person hinein. Von dieser Einheit her versucht die Moraltheologie konkrete Normen der Achtung der 'Natur' zu erschließen, wie sie in verschiedenen Bereichen als wesenhaft die psychophysische Einheit des Menschen mitkonstituierend erfaßbar wird.

T. STYCZEN kann im Sinne der physischen Fundierung der Person – wie das «Prinzip Verantwortung» – von der Achtung und Wahrung der physischen Existenz des Menschen als entscheidendem ethischen Wert sprechen. Allerdings wird diese fundamentale Werteinsicht in der phänomenologisch-theologischen bzw. ontologisch-metaphysischen Sicht nicht auf die Menschheit allgemein hin formuliert, sondern als konkrete Norm für den einzelnen Menschen, und sie wird unmittelbar mit der Glaubensbeziehung verknüpft: «Das menschlich-personale 'Anders- und Höhersein' [ist] von des Menschen Sein so untrennbar bedingt, daß der Mensch ist, wer und was er ist, wenn er überhaupt ist. Des Menschen Existenz, d. h. sein Leben, ist also für ihn fundamentaler Wert. In Anbetracht der Kontingenz der menschlichen Existenz erweist sich somit der Geber des menschlichen Lebens, der ununterbrochen im Menschen am Werk sein muß und ist, als des Menschen Wert *quo maior cogitari nequit*, d. h. als des Menschen fundamentalstes und zugleich höchstes Gut. Infolgedessen ist das Verhältnis zum menschlichen Leben das Kriterium für die Wahrheit der Affirmation des Menschen als Person und zugleich das Kriterium für die Wahrheit der Affirmation Gottes des Schöpfers. Beides ist untrennbar verbunden.»[125]

Ähnlich unmittelbar geht diese theologische Phänomenologie bei der Betrachtung der fundierenden Wesenszusammenhänge bezüglich des Zusammenhangs menschlicher Sexualität mit der Zeugung, der Weckung neuen menschlichen Lebens, vor. Die phänomenologisch wahrnehmbare Einheit von Innen und Außen in diesem Bereich, personaler Bedeutung menschlicher Zeugung und biologisch-sexueller Vereinigung zwischen Menschen, wird in eine personale Norm umgesetzt: «Die Fortpflanzung hängt von der biologischen Fruchtbarkeit ab, dank deren die erwachsenen Individuen einer Spezies Nachkommen, d. h. neue Individuen derselben Spezies, aus sich hervorgehen lassen. Die Dinge geschehen beim Menschen auf analoge Weise, nur hat, da er Person ist, der einfache, natürliche Sachverhalt, daß

125 T. STYCZEN: Die Wahrheit über den Menschen als Schutz gegen einen Antipersonalismus in der Ethik, S. 454

man Vater oder Mutter wird, hier eine tiefere, nicht bloß biologische, sondern auch personalistische Bedeutung. Er findet – und muß ihn auf jeden Fall finden – einen tiefen Widerhall in der Innerlichkeit der Person.»[126] Das heißt: «Die gegenseitige eheliche Liebe erfordert die Vereinigung der Personen. Doch diese ist nicht mit der Vereinigung im Geschlechtsakt identisch. Dieser erreicht die personale Ebene erst dann, wenn er im Bewußtsein und Willen der Partner mit der Einstellung verbunden ist: 'Ich kann Vater', 'ich kann Mutter werden'. Diese Haltung ist so wichtig und entscheidend, daß ohne sie sich im ehelichen Verkehr die personale Ordnung nicht erreichen läßt.»[127]

Mit dieser Qualifikation des fundamentalen natürlichen Suppositums menschlicher Existenz als integralem Teil des Verständnisses menschlich ganzheitlicher Person ist das Anliegen der Ethik der Verantwortung in gewisser Weise aufgenommen: Es wird bewußt gemacht, daß die neuzeitlich technische Kultur und die darin wirksame Gestaltungsmacht der Freiheit zurückgebunden ist an die sie fundierenden physischen Grundlagen, die nicht angetastet werden dürfen, soll nicht die ganzheitliche Existenz des Menschen aufs Spiel gesetzt werden. Auf dem Hintergrund dieser Rückbindung soll zugleich eine sinnvolle Kontrolle kultureller Weiterentwicklung ermöglicht werden. Denn: «Eine effektive Bejahung der menschlichen Person» ist nach diesem Verständnis «nur und ausschließlich durch die Bejahung der [phänomenologisch oder metaphysisch erkannten] ontischen Struktur des Menschen möglich».[128] Dieser Struktur ist der Mensch in seinem kulturellen Handeln verpflichtet, oder anders gesagt: Die menschliche Person läßt sich «als ein Sein vorfinden, das in seinem ganzen Tun, in seinen Handlungen mit der inneren und zugleich objektiven Wahrheit [der Vorgegebenheit seiner grundlegenden Einheit] verbunden und ihr persönlichst verpflichtet ist».[129]

Die Frage stellt sich allerdings: Wie bestimmt das ganzheitliche Personverständnis über die prinzipielle Bewußtmachung der Gebundenheit menschlichen Freiheitsvollzugs an das psychophysische Substrat menschlicher Existenz hinaus das Zueinander von gestaltender Freiheit und unan-

126 K. WOJTYLA: Liebe und Verantwortung, S. 196

127 Ebenda, S. 197

128 T. STYCZEN: Das Problem der Allgemeingültigkeit ethischer Normen in epistemologischer Sicht, in: S. PINCKAERS/C. J. PINTO DE OLIVEIRA (Hrsg.): Universalité et permanence des Lois morales (Studien zur Theologischen Ethik 16). - Freiburg (CH) 1986, S. 249

129 K. WOJTYLA: Die personalistische Konzeption des Menschen, in: E. WENISCH (Hrsg.): Elternschaft und Menschenwürde. Zur Problematik der Empfängnisregelung. - Vallendar-Schönstatt 1984, S. 41

tastbaren natürlichen Grundlagen konkret? Wo begrenzt sich die Logik phänomenologischer oder auch ontologischer Wesensschau ihrerseits? Denn wenn sie sich nicht begrenzt: Führt das nicht zurück in jenes geschlossene Denken, das eigentlich immer schon mit einer vorgegebenen, *kategorial-expliziten* Ordnung der ganzheitlichen psychophysischen Existenz des Menschen rechnet und in der Wesensintuition zu erfassen sucht? Setzt das nicht die Vorstellung voraus, daß der Mensch nur in diese ganzheitliche Ordnung einzuschwingen braucht, um den Weg in die Zukunft zu meistern? Wird man aber mit einem solchen Leitbild den realen Spannungen zwischen Mensch und Natur, wie sie das «Prinzip Verantwortung» in den Mittelpunkt rückt[130], gerecht?

d) Rückkehr zum metaphysischen Denken?

Der entscheidende Unterschied zwischen der 'Rehabilitierung der Metaphysik', wie sie die Ethik der Verantwortung fordert, und der theologischen Anthropologie der phänomenologisch und ontologisch ganzheitlichen Ansätze, wie sie die gegenwärtige Moraltheologie entwickelt hat, scheint zu sein: Die *Ethik der Verantwortung* beschränkt sich auf die Fundierung menschlicher Kultur in der Sicherung der grundlegenden physischen Existenz der Menschheit durch die Basierung des sittlichen Sollens auf den ontologischen kategorischen Imperativ.[131] Das ganzheitliche Wesensdenken in der *Moraltheologie* drängt dagegen – begrenzt es sich nicht selbst auf die Erfassung der prinzipiellen Einheit der psychophysischen Existenz und einiger grundlegender Strukturen dieser – auf eine umfassende Wesenserkenntnis des Menschen, aus der sich nicht nur das Bewußtsein um die Notwendigkeit der Sicherung physischer Grundlagen menschlichen Daseins im Sinne eines heuristischen Eckpfeilers für den Weg der kulturellen Entwicklung ergibt[132], sondern konkrete kategoriale Grenzen menschlicher Gestaltungsmacht fixiert werden sollen.[133]

In bestimmten Bereichen der Ethik scheint das ganzheitliche Denken *faktisch* zu einem bloßen Spiegel biologischer Sachverhalte zu geraten. In vielen

130 Und wie sie auch von der anthropologisch gewendeten Moraltheologie zu Recht gesehen wird.

131 Vgl. H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, 153 – 171: «Sein und Sollen».

132 Etwa im Sinne der Forderung von Hans JONAS: Das Subjekt der Entwicklung darf nicht selbst mit in das Kalkül als Variable miteinbezogen werden. (Vgl. H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, 72 – 75)

133 Eben etwa in dem Sinne: Kein Mensch darf sein persönliches Leben selbstmächtig beenden. Sexuelle Begegnung ohne Offenheit auf Zeugung verstößt gegen die Ganzheitlichkeit menschlicher Personwürde usw.

Fragen der Sexualethik weist das *konkrete Ergebnis* der Wesensintuition menschlich ganzheitlicher Personalität einen eigenartigen Parallelismus zwischen biologischen Zusammenhängen und sittlichem Urteil auf.[134] Jede faktische Gegebenheit der psychophysischen Anlage des Menschen wird als Ausdruck seiner Wesensgestalt behauptet, die um seiner Ganzheitlichkeit willen nicht angetastet werden darf. Das hat in der jüngeren Theologiegeschichte immer wieder den Vorwurf laut werden lassen, daß die theologische Ethik offensichtlich Probleme hat, eine indirekte naturhafte Bestimmung des sittlichen Urteils zu vermeiden.

A. GÜNTHÖR bringt den z. B. die traditionelle ontologisch-wesensintuitive Ehelehre betreffenden Einwand in klassischer Zusammenfassung: Die traditionelle Lehre gründe «auf einem statischen, biologischen, heidnisch-philosophischen Naturbegriff mit christlicher Verbrämung. Ihm fehle das geschichtliche, dynamische, personale, typisch menschliche Gepräge. Menschliche Natur sei nur in personaler Existenz gegeben. Diese sei zwar im voraus durch die Natur bestimmt, aber zugleich besitze der Mensch seine Natur bewußt und er könne sie auch manipulieren. Außerdem werde die Natur des Menschen stark affiziert von seiner Geschichtlichkeit. Er sei nie fertig, sondern sich stets als Aufgabe gestellt. Es wäre infolgedessen gegen seine 'Natur', wenn er von vornherein an biologische Strukturen gebunden würde und sich nicht auf Grund seines personalen Menschseins in der geschichtlichen Entwicklung über die biologischen Gegebenheiten erheben könnte. Nur durch deren Transzendierung könne er sein Menschsein verwirklichen, der sich ständig wandelnden Umwelt und dem sich dauernd ändernden eigenen geschichtlichen Sein gerecht werden.»[135]

Auch wenn dabei der Vorwurf des 'Biologismus' oft in sehr unvermittelter und harter Form vorgetragen wird, meint die Kritik dieses ganzheitlichen Wesensdenkens nicht, daß sie als Denkform einen empirischen, positivistischen Biologismus vertreten *wolle*. Die Kritik will nur darauf hinweisen, daß die *konkreten Ergebnisse* der ganzheitlichen Erfassung der objektiven Werte sehr *massiv und unmittelbar* von einem eigenartigen Parallelismus zu den biologischen Zusammenhängen geprägt sind. – Ist innerhalb eines phänomenologischen Wesensdenkens, das von seinem eidetischen Ansatz her sicher-

134 A. GÜNTHÖR: Kommentar zur Enzyklika «Humanae vitae» (Wort und Weisung 4). - Freiburg 1969, 131 f., gibt dies für die traditionelle ontologisch wesensdeduktive Moraltheologie zu: «In der bisherigen Ehemoral wurde zweifellos der Mensch nicht selten allzu einseitig biologisch gesehen; der personale Charakter des Menschseins kam nicht immer genügend zur Geltung.»

135 A. GÜNTHÖR: Kommentar zur Enzyklika «Humanae vitae», S. 131

lich nicht physizistisch oder auch nur objektivistisch eingeengt ist, dieses Problem nicht dennoch auch unvermindert gegeben?

Die unbegrenzte phänomenologische oder ontologische Bestimmung der Strukturen der physischen Existenzgrundlage des Menschen als unmanipulierbare Wesensbestandteile der ganzheitlichen menschlichen Person führt zu einer Eingrenzung der Dynamik menschlich kultureller Gestaltungsmacht und Freiheit, die die ethische Hermeneutik schon wieder einseitig werden läßt. Bei einer durchgängigen phänomenologischen und ontologischen Wesensbestimmung personaler Ganzheitlichkeit bis in detaillierte Zusammenhänge hinein wird die Erfahrung der bleibenden Zweideutigkeit, der tatsächlichen Spannung zwischen subjektiver Freiheit und anonymer Naturgebundenheit des Menschen nicht mehr ernst genommen. Der Realismus der Wahrnehmung der die menschliche Komplexität umgreifenden, grundlegenden Einheit des Menschen schlägt um in den Mechanismus der Verdrängung der komplexen Spannungen in der Einheit. In diesem Denken wird nicht mehr die grundlegende Einheit des Menschen gegen Auswüchse anthropozentrischer Freiheitsmystik erinnert, sondern eine vor allem menschlichen Suchen liegende, nicht mehr gestaltbare, ein für allemal geschlossene und starre Einheit zwischen Mensch und Natur als eigentlicher Halt für den Menschen in der Geschichte aufgerichtet. Ist damit nicht die «stillschweigende Voraussetzung» «aller bisherigen Ethik» erneuert: Daß «der menschliche Zustand, gegeben durch die Natur des Menschen und die Natur der Dinge,... in den Grundzügen ein für allemal» feststeht, daß «das menschlich Gute ... sich auf dieser Grundlage unschwer und einsichtig bestimmen»[136] läßt? Sucht das Denken damit nicht – in ähnlicher Weise wie die Utopie – der Zweideutigkeit und den Spannungen der Geschichte zu entfliehen? Wendet es nicht die utopische Frage nach der geschichtlichen Vermittlung von Mensch und Natur, nach einer konkreten Eschatologie, nur um in die metaphysisch deduzierte Ur-Einheit des Menschen mit der Natur als Einheit mit sich selbst in seiner ontologischen Ganzheit von Leiblichkeit, Sinnlichkeit und Geistigkeit, die jeder Geschichte vorausliegt? Werden wir aber mit diesem Leitbild den Erfordernissen der Zukunft gewachsen sein: Kann die Suche nach einer irgendwie *apriorischen Einheit* von Mensch und Natur unserem Weg in eine menschenwürdige Zukunft überhaupt Halt geben? Werden wir fähig sein, den vielschichtigen, sich wandelnden, vertiefenden, völlig neu erstehenden oder sich auch nur anders akzentuierenden Bedürfnissen

136 H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 15

der kommenden Generationen der Menschheit verantwortungsvoll gerecht zu werden?

Für die Ethik der Verantwortung ist die Beziehung von menschlicher *Kultur* und *Natur* – das wurde im voraufgehenden Kapitel deutlich – nicht durch Rekurs auf eine ganzheitlich zu erfassende, ontologisch vorausgesetzte personale Ganzheit des Menschen ein für allemal gültig zu klären. Die *personale Ganzheit*, die durch die gelungene Balance zwischen der im technischen Handeln sich ausdrückenden Vernunft und dem «Eigenrecht der Natur» in der Geschichte menschlicher Freiheit und Kultur immer neu gesucht und bewahrt werden muß, ist – um das zitierte Wort BLOCHs über das Humanum aufzugreifen – «historisches Ziel, nicht ... Deduktionsprinzip»; sie ist das «Unvorhandene und Geahnte, nicht das ahistorisch Zugrundeliegende und Erzgewisse»[137]. Zwar spricht JONAS vom «'Schon Da' des eigentlichen Menschen» und der eigentlichen Natur. Damit ist aber nicht schon eine phänomenologische Evidenz eröffnet, wie *konkret* das Verhältnis zwischen Mensch und Natur aussehen muß, um die personale Ganzheit des Menschen zu garantieren. Die Einsicht in die Gestaltung dieses Verhältnisses ist vielmehr gerade mühsam-induktive Aufgabe der Verantwortung für die Zukunft: in der «Tatsachenwissenschaft von den Fernwirkungen technischer Aktion»[138], in der «Beschaffung der Vorstellung von den Fernwirkungen»[139], in der «Aufbietung des dem Vorgestellten angemessenen Gefühls»[140], vor allem aber in der «angemessenen», «begründeten Furcht»[141], die in der «*vorausgesehenen Verzerrung* des Menschen zu dem davor zu *bewahrenden* [ganzheitlichen] Begriff des Menschen»[142] erst *kommt*, und die diesen Begriff des Menschen *heuristisch* zu bewahren versucht.

Was für die Ethik der Verantwortung *heuristisch* zu erringende (geschichtliche) Leistung bleibt, wird von den ganzheitlichen moraltheologischen Ansätzen – begrenzen sie nicht die Logik der ganzheitlichen Wesensschau – vorausgesetzt. Kann für diese der Leitfaden der phänomenologischen oder ontologischen Wesensintuition zu einem umfassenden und detaillierten integralen Band werden, so hält die Ethik der Verantwortung nichts als die nüchterne, induktive Empirie und die unsichere «Furcht» und aufrichtige Wahrnehmung der Bedrohung des Menschen in der Hand.

137 E. BLOCH: Naturrecht und menschliche Würde, in: Gesamtausgabe in sechzehn Bänden, Bd. 6. - Frankfurt 1977, S. 219
138 H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 62
139 Ebenda, S. 64
140 Ebenda, S. 65
141 Ebenda, S. 392
142 Ebenda, S. 63

3. Die thomanische Lehre von der doppelten Partizipation: Ein personal-ganzheitliches Denken?

Ein Beispiel für die unbegrenzte und detaillierte Durchführung des Gedankens der radikalen Kritik menschlicher Gestaltungsfreiheit und kultureller Formung auf dem Hintergrund der Erfassung der ganzheitlichen Wesensstruktur menschlicher Personalität ist die Relecture der *thomanischen Partizipationslehre* als Lehre von der doppelten Partizipation innerhalb gegenwärtiger Moraltheologie.[143] Diese Theologie wendet sich gegen die Interpretation der thomanischen Lehre von der Partizipation als Lehre von der primär transzendental-existentialen Freisetzung und Begründung des menschlichen Geistvollzugs als schöpferischen Vernunfts- und Freiheitsvollzug, wie sie innerhalb der gegenwärtigen anthropologisch gewendeten Moraltheologie aufgekommen ist. Sie legt das thomanische Denken demgegenüber als umfassende metaphysisch-ontologische Partizipation im Sein aus. Auf dem Fundament der thomanischen Lehre von der doppelten Partizipation (als Seinspartizipation und als Vernunftpartizipation) sucht sie eine ganzheitliche Anthropologie zu begründen, die es erlauben soll, die natürlichen Grundlagen der menschlichen Existenz als konkrete und enge Basis jeglichen personalen Selbst- und Freiheitsvollzugs des Menschen zu verstehen.

a) Die Lehre von der doppelten Partizipation

In einer treuen Deutung der thomanischen Lehre von der Partizipation darf nach diesem Verständnis der Blick nicht nur auf die Seinsoffenheit des menschlichen Geistes verengt werden, wie dies in der transzendental-existentialen Thomasinterpretation geschieht. Sondern sie muß die Partizipation zunächst als passive Konstitution des Menschen in seinem ganzheitlichen Sein verstehen, die seine natura animalis und seine natura rationalis umfaßt. Denn der Mensch unterliegt – wie alle Geschöpfe – zunächst einer ersten, umfassenden Partizipation, der «passiven *impressio* der 'lex aeterna'» in seinem Sein, «die sich in natürlichen Neigungen zu spezifischen Akten und Zielen äußert».[144] Beim Menschen schließt das natürlich nicht nur die «Vielfalt von naturhaft vorgegebenen natürlichen Neigungen, die jeweils auf die ihnen eigenen ('proprii') Akte und Ziele [mit *unbewußter* Notwendigkeit]

143 Vgl. T. G. BELMANS: Der objektive Sinn menschlichen Handelns; M. RHONHEIMER: Natur als Grundlage der Moral.

144 M. RHONHEIMER: Natur als Grundlage der Moral, S. 72

tendieren», ein. Sondern der Mensch besitzt, «im Unterschied zum vernunftlosen Geschöpf», über diese natürlichen Neigungen hinaus noch eine spezielle *«inclinatio naturalis»*: eine Neigung, die als *«aktives* und *kognitives* Ordnungsprinzip» angesprochen werden muß, die *«ratio naturalis»*, die «natürliche Vernunft, ein 'lumen intellectuale', Prinzip der 'Selbst-Determinierung' auf das Gute hin»[145]. Aber erst hier, also sozusagen als zweite, aktive Partizipation, kommt die Partizipation als geistige Partizipation in den Blick, und zwar als spezieller, doch nicht isolierter oder absolut differenter Bestandteil des umgreifenden Geflechts der gesamten natürlichen Neigungen des menschlichen Seins.

Aufgrund dieser Einordnung der geistigen Partizipation in die seinshafte Partizipation kann nach diesem Verständnis die menschliche Vernunft vor einer spiritualistisch isolierten Deutung bewahrt und die ganzheitliche Einheit des Menschen als leiblich-sinnlich-geistige gewahrt werden, ohne daß dabei das Verständnis der sittlichen Vernunft in einen Physizismus oder Essentialismus verfallen müßte.

In der Einheit der natürlichen Neigungen mit der inclinatio naturalis der ratio naturalis, die zusammen die in der *passiven Partizipation* empfangene seinshafte Konstitution des Menschen (mitsamt ihren vielfältigen natürlichen Tätigkeiten) darstellen, sind «alle natürlichen Neigungen», «insofern sie 'a natura' bestehen, auch 'mensuratae'». Für die natürlichen Neigungen außer der inclinatio naturalis der ratio naturalis ist dies ein *zweifaches Gemessensein*: einmal in der Ordnung der *Neigungen* auf die ihnen spezifischen 'actus proprii' hin im Sinne der passiven Partizipation, also 'a natura' in direkter und unmittelbarer Weise; sodann aber auch in der Ordnung des *«'ordo rationis'*, der nicht einfach 'da ist', sondern geschaffen werden muß», und zwar durch die Tätigkeit der Vernunft: «Die übrigen natürlichen Neigungen [außer der inclinatio naturalis der ratio naturalis] sind als geordnete ein 'mensuratum a ratione', und die Vernunft bezüglich ihrer ein 'mensurans'.»[146] Hier liegt der Grund dafür, daß das sittliche Urteil auf einem Boden steht, der weder mit einem essentialistischen noch mit einem biologistisch-positivistischen Naturalismus – trotz seiner naturhaften Begründung in der umfassenden passiven Partizipation – zu verwechseln ist. Denn die von der natürlichen Tätigkeit der Vernunft in den natürlichen Neigungen geschaffene Ordnung ist «nicht in demselben Sinne 'Naturordnung'... wie die Ordnung der Neigungen auf die ihnen spezifischen 'actus proprii'

145 Ebenda, S. 73 f.
146 Ebenda, S. 74 f.

hin». Sie hat «den Charakter einer 'providentia'» des vernunftbegabten Menschen «bezüglich der eigenen Akte»[147]. Sie ist damit tatsächlich ein *«opus rationis, aliquid per rationem constitutum»*[148].

Aber es wäre ein großes Mißverständnis, die «Providentia», unter der diese rationale Ordnung konstituiert wird, im transzendentalen Sinne schöpferisch zu nennen. Damit wäre die Einheit zwischen der natürlichen Neigung der Vernunft und den übrigen Neigungen des Menschen zerstört. Die Vernunft würde sich im Gesamt der passiv partizipierten Seinskonstitution isolieren und so selbst *ohne Maß* die übrigen Neigungen willkürlich messen wollen. Wenn gesagt wurde, «alle natürlichen Neigungen» seien, «insofern sie 'a natura' bestehen, auch 'mensuratae'», so gilt dies auch für die natürliche Neigung der ratio naturalis. Auch ihre Neigung besteht – auch wenn sie die Neigung zum aktiven Ordnen beinhaltet – 'a natura'. Nach diesem Verständnis bedeutet dies: Auch die «natürliche Neigung der 'ratio naturalis' auf das 'debitum' – das Gute unter dem intelligiblen Aspekt seiner Wahrheit – » ist «ein 'mensuratum'»[149]. Denn: Als in der passiven Partizipation konstituierte natürliche Neigung bleibt die Tätigkeit der natürlichen Vernunft in das Geflecht der übrigen mitkonstituierten Neigungen hineingestellt. Die «'Selbst-Determinierung' auf das Gute hin» hat somit immer schon einen Zusammenhang und Kontext und erscheint darin als Prinzip «der Ordnung in den natürlichen Neigungen und zwischen ihnen»[150]:

«Denn die Ziele der natürlichen Neigungen sind ebenso *natürliche* Gegenstände – 'appetibilia' – der natürlichen Vernunft. Diese ist nicht Herrin über diese Neigungen; d. h. sie kann nicht deren Existenz setzen und sich ihrer Dynamik auch nicht entziehen, ohne überhaupt der Möglichkeit einer fundamental und spezifisch menschlichen praktischen Erkenntnis verlustig zu gehen: Denn die natürlichen Neigungen entspringen der seinsmäßigen Konstitution der Person. Nur sind sie auf dieser ontischen Ebene noch keine 'bona rationis'. Deshalb nennt Thomas, was 'a natura' besteht, 'eine Art generelle Regel oder Maßstab für all das, was der Mensch tun muß, bezüglich dessen die 'ratio naturalis' Maßstab ist, obwohl sie nicht Maßstab dessen ist, was von Natur aus besteht'. Das heißt: Die natürlichen Neigungen sind *als solche* nur 'indirekt' Regel oder Maßstab, d. h. sie fundieren die Regel; sie vermögen indes als solche das Handeln noch nicht zu regeln. Sie sind vielmehr Regel und Maßstab für die 'ratio naturalis', die erst, durch ihre 'ordinatio in den natürlichen Neigungen' Regel und Maßstab für das Handeln ist.»[151]

147 Ebenda, S. 74
148 Ebenda, S. 62
149 Ebenda, S. 75
150 Ebenda, S. 74
151 Ebenda, S. 79

Das Naturgesetz erweist sich also als eine Ordnung, «die nicht 'a natura' besteht», die also wirklich geistige Leistung des Menschen ist.[152] Sie ist dies aber immer «'secundum naturam'», d. h. also der ganzheitlichen, leiblich-sinnlich-geistigen Konstitution des Menschen gemäß, «und zwar genau in dem Maße, in dem sie *secundum rationem* ist»[153], weil in der dargelegten Einheit der inclinatio naturalis der natürlichen Vernunft mit den übrigen natürlichen Neigungen die Vernunft immer schon Vernunft in Natur ist und aus dieser ihrer ontischen Konstitution ihr eigenes Maß gewinnt.

In dieser ontischen Einheit der natürlichen Neigungen überhaupt, in der die inclinatio naturalis der natürlichen Vernunft die übrigen natürlichen Neigungen ordnet und zugleich diese übrigen Neigungen für die ratio naturalis «fundierend» sind, kommt aber für diese Thomasinterpretation als Boden des sittlichen Urteils die personale Ganzheit des Menschen als eine «bestimmte Art von *Suppositum* in den Blick, in das – aufgrund der doppelten Partizipation als passive und aktive – «sowohl die 'natura animalis' wie auch die 'natura rationalis' – Leiblichkeit, Sinnlichkeit und Geist – integriert sind»[154]. Und die sittliche Vernunft erweist sich als immer schon objektiv gebunden. Denn *Person* – im scholastischen Sinne – ist diese «Art von Suppositum». Innerhalb dieses Suppositums ist alles durch die «natura rationalis» durchdrungen und integriert. Umgekehrt fundiert die «natura animalis» die Tätigkeit der ratio naturalis. Die aktive rationale Partizipation unterliegt somit der ersten «passiven 'mensuratio'» des Menschen «in seinem Sein» und damit auch «den darin eingelassenen natürlichen Neigungen»[155]. Die natura rationalis des Menschen darf deshalb nie von seiner natura animalis getrennt werden. Und damit erweist sich die aktive Partizipation der praktischen Vernunft am Ewigen Gesetz so eng an die passive Partizipation des Menschen im Sein gebunden, daß Freiheit nie als Selbstvollzug der Vernunft mißverstanden werden kann, dem die natürlichen Grundlagen des Sittlichen

152 T. G. BELMANS: Der objektive Sinn menschlichen Handelns, S. 467, betont in diesem Sinne: «Bei Thomas hat ... das Objekt [des menschlichen Handelns, der objektive Sinn menschlichen Handelns] gar nichts von einem Ding an sich, wenn man darin ein Gegenstück zu einem geistigen Subjekt erblicken möchte. ... Die Wirklichkeit, um die es hier geht, darf um keinen Preis zu einer unpersönlichen Sache, zu einem 'Ding' abgeschwächt werden [wie es der Vorwurf des Physizismus an die scholastische Theologie tut]. ... Das menschliche Tun wird durch seinen objektiven Sinngehalt spezifiziert – womit eine *Zielrichtung* gemeint ist, die einer gegebenen Handlungsweise bereits von sich aus innewohnt.» Und weiter: «Folglich entspricht nichts in der Gedankenwelt des Thomas dem problematischen Begriff eines 'ontischen Wertes'. Dieser letzte stellt in Wirklichkeit nur eine *Abstraktion* aus dem lebendigen Handeln dar, zu dessen sittlicher Bewertung er direkt nichts beizutragen vermag.» (Ebenda, S. 470)

153 M. RHONHEIMER: Natur als Grundlage der Moral, S. 74 f.

154 Ebenda, S. 93

155 Ebenda, S. 74

nur als Material dienten. Die *natürlichen Grundlagen des Sittlichen* erschließen sich vielmehr selbst als Teil der personalen Ganzheit des Menschen. – Das Anliegen der Freiheitskritik auf dem Boden einer ganzheitlichen Anthropologie, die Weitung des Blicks von der konfliktreichen Spannung menschlicher Existenz zwischen subjektiver Intimität und naturhafter Gebundenheit weg auf eine grundlegende Einheit hin wird hier – in scholastischen Kategorien – offensichtlich aufgenommen.

Die natürlichen Grundlagen des Sittlichen konstituieren in der ganzheitlichen Verfaßtheit des Menschen, innerhalb derer die aktive Partizipation der passiven noch einmal unterliegt, das Objekt der praktischen Vernunft als die ordnende Tätigkeit der ratio naturalis fundierende Elemente mit. Die *praktische Vernunft* vollzieht sich gerade in dieser immer schon vorgegebenen Bindung erst in die volle personal-ganzheitliche Objektivität: als nie spiritualistisch-subjektiv isolierte, sondern als immer schon über objektiv-ganzheitliche (ganzheitlich-menschliche und in diesem Sinne personale) Werte zu sich selbst vermittelte.[156]

b) Person im Regelkreis metaphysischer Partizipation

In der Deutung der thomanischen Partizipationslehre als Lehre von der *doppelten Partizipation* und der dabei entwickelten ganzheitlichen Anthropologie werden *passive* und *aktive* Partizipation im Menschen so sehr eins, daß die Vernunft des Menschen auf dem Boden des leibgeistigen Suppositums durch dessen objektives Sein den sittlichen Akt formt: «Das Gesetz, der 'ordo ad debitum actum et finem' wird in den Akten des Willens der sinnlichen Strebungen und des äußeren Handelns durch die Vernunft etabliert, die dabei nicht nur 'mensurans', sondern zugleich 'mensura' ist». Das heißt, die Vernunft ist auf dem Boden des ganzheitlichen Suppositums menschlicher Person «also nicht nur 'Ableseorgan'», aber auch nicht nur «Instanz, die ein in der Natur» – auch nicht in der Ordnung der vorsittlichen Güter – «'abgelesenes' Maß 'anwendet'». Sondern sie *ist* «selbst Maßstab und Regel»[157] als rationale Integration der ganzheitlichen natürlichen Neigungen, die sie selbst fundieren und an die sie so selbst gebunden ist. Die «incli-

156 Im übrigen findet sich auch hier eine gewisse Anlehnung an das ganzheitliche Denken Max SCHELERs. Die anthropologisch gewendete Moraltheologie wird über die Kritik des «Autonomismus Kants» und seines «transzendentalen Formalismus der Vernunft» sowie in Ergänzung der «rein formalen Erfahrung des 'Ich soll'» durch die «Erfahrung...: 'Ich soll dieses', bzw.: 'Das ist gut'» (M. RHONHEIMER, Natur als Grundlage der Moral, S. 174 f.) auf die objektive Gebundenheit menschlicher Freiheit (ähnlich der Formalismus-Kritik SCHELERs) hingewiesen.

157 Ebenda, S. 75 f.

nationes naturales» gehören zu diesem Maß organisch seinshaft dazu. Sie müssen nicht erst nachträglich «integriert» werden.[158]

In dieser ursprünglichen Zugehörigkeit der inclinationes naturales zum Maß der Vernunft und Freiheit wird aber nach diesem Verständnis gerade auch die *'Würde'* der ganzen objektiven Natur gleichsam sichtbar: Die *Natur ist nie objektiv* im Sinne des bloßen Gegensatzes zur menschlichen Subjektivität, nie 'untermenschlich' im Gegenüber zur menschlichen Personalität – jedenfalls was zunächst die 'natura animalis' betrifft, die unmittelbar zum menschlichen Sein als leibgeistigem Sein gehört. Natur konstituiert in der natura animalis immer schon die personale Ganzheitlichkeit des Menschen mit. Sie hat personale, ja existentielle Relevanz: «Zunächst ist jegliche Erfahrung und Erkenntnis solcher natürlicher Neigungen eine Leistung der Person als ganzer, die diese Neigungen als *eigene*, zu ihr gehörige erfährt. Solche Erfahrung vollzieht sich nicht abstrakt, sondern existentiell.»[159]

158 Das ist es, was diese Interpretation der anthropologisch gewendeten Moraltheologie gegenüber betont. Nach diesem Verständnis hat die anthropologisch gewendete Moral die rationale Vermittlung des Naturgesetzes, das Naturgesetz als «aliquid per rationem constitutum» durch dessen Interpretation als Vermögen «der Entdeckung menschlicher Möglichkeiten und damit sittlicher Verbindlichkeiten» (A. AUER: Autonome Moral und christlicher Glaube. - Düsseldorf [2] 1984, S. 37) noch immer – wie der traditionelle Physizismus und Essentialismus – als bloße *Tätigkeit* (die Vernunft als *mensurans*) im Gegenüber zur Natur mißverstanden (vgl. M. RHONHEIMER: Natur als Grundlage der Moral, S. 76; T. G. BELMANS: Der objektive Sinn menschlichen Handelns, 369 – 463: «Physizismus in der heutigen Moraltheologie»; M. RHONHEIMER: Natur als Grundlage der Moral, 273 – 316: «'Teleologische Ethik': Die utilitaristische Version 'physizistischer' Normenbegründung»). Letztlich gebe es doch nur einen geringfügigen Unterschied, ob die Vernunft als rein passives Ableseorgan oder aber als erfinderische vorgestellt ist. Ableseorgan bleibe sie immer: Einmal als passiv gedachter Spiegel der (essentialistisch) objektiven Wesensordnung, das andere Mal als bloße ratio proportionata in der teleologischen und utilitaristischen Güterabwägung der als «vorsittlich», «untermenschlich» verstandenen Handlungsobjekte (vgl. ebenda, 292 – 295: «Die naturalistische [physizistische] Basis der teleologischen Ethik»; 269 – 298: «Physizismus und naturalistischer Fehlschluß in der Methode der Güterabwägung»; 299 – 311: «Der versteckte Deontologismus der teleologischen Ethik [Prinzipienethik und Liebesethik]») Nach diesem Verständnis besteht demgegenüber die Würde der menschlichen Vernunft und leibgeistigen Person nicht im bloßen Fähigsein zum 'Messen' (mensurans), sondern darin, daß die leibgeistige Personalität des Menschen, die Vernunft auf dem Boden des leib-geistigen Suppositums, selbst «mensura» dieses Messens ist – mensura als in der doppelten Partizipation der lex aeterna objektiv-seinshaft gegebenes Maß. – In den Augen der eher 'vorneuzeitlichen', metaphysischen Weise dieses Denkens muß freilich die geistesgeschichtliche Entwicklung der anthropologischen Wende, die damit verbundene Dichotomie zwischen unreduzierbarer deutender Subjektivität und empirisch objektivierbarer Natur und Leiblichkeit, die im Hintergrund der Interpretation des sittlichen Aktes innerhalb der anthropologisch gewendeten moraltheologischen Ansätze steht, problematisch und wenig ganzheitlich erscheinen. Aber auf der anderen Seite wird die Spannung zwischen den empirischen, anonymen Kräften der Natur, die die menschliche Existenz ja auch durchdringen, und der personalen Freiheit des Menschen mit dem nicht-empirischen, metaphysisch abstrakten Begriff der inclinationes naturales letztlich einfach überspielt. Die inclinationes naturales als im Kontext der Wesensfinalitäten immer schon geordnet wahrgenommene natürliche Strebungen im Menschen sind etwas anderes als die blinden Naturkräfte empirischer Abhängigkeiten menschlicher Leib-

Man könnte sagen, die von JONAS aufgezeigte «Kontrasterfahrung» zum Programm der totalen Humanisierung der Natur, daß nämlich «gerade die vom Menschen *nicht* veränderte und nicht genutzte, die 'wilde' Natur die 'humane', nämlich zum Menschen sprechende ist»[160], wird hier metaphysisch-ontologisch dadurch erklärt, daß die Natur diese ontologisch-anthropologische Relevanz hat: «Diese Art von [existentieller] Erfahrung ist nur ein Niederschlag der ursprünglichen, seinsmäßigen oder anthropologischen Integration verschiedener naturaler Schichten im Suppositum», der personalen Ganzheit des Menschen. *Natur* wird als *existentiell bedeutsam* empfunden, weil sie in natürlicher «Neigung und ihrem Gut ... immer als 'mein' erfahren [wird], und nicht als 'fremder' Gegenstand», nicht als «mich umgebende 'Natur'», sondern «personal-kontextbezogen»[161].

Mit diesen naturalen Schichten sind natürlich zuerst und zunächst die unmittelbar zum Menschen dazugehörigen naturalen Elemente seiner leib-seelischen Einheit gemeint. Und die existentielle Erfahrung dieser Natur bezieht sich somit zunächst auf Erfahrungen wie die der menschlichen Geschlechtlichkeit usw. Aber auch die existentielle Erfahrung der Schönheit der mich umgebenden Natur kann davon als eine sozusagen äußerste Schicht aufgefaßt werden. Denn in all dem erfährt der Mensch offenbar eine innere Nähe zur Natur, die er einfach vorgegeben und geschenkt, ihn in seinem ganzheitlichen Sein wesenhaft konstituierend vorfindet: und in dieser existentiellen Erfahrung drängt sich ihm die Beachtung dieser natürlichen Grundlagen seiner selbst gleichsam als Notwendigkeit seiner eigenen Integrität und damit schon sittlich unbedingt bedeutsam auf. Ist somit hier eine Brücke zu einem ausgewogenen Verständnis der Beziehung von Mensch und Natur geschlagen?

Aber genau hier stellt sich die entscheidende Frage: Das *«Prinzip Verantwortung»* stößt auf seine Deutung der Natur in einer Kontrasterfahrung zum Programm der totalen Humanisierung. Die auf der Basis der thomanischen Lehre von der doppelten Partizipation entworfene ganzheitliche Anthropolo-

lichkeit. Zu den Grenzen des ontologischen Finalitätsdenkens vgl. auch oben Kap. 2, 1. b), d) und e) dieser Arbeit.

159 M. RHONHEIMER: Natur als Grundlage der Moral, S. 93

160 H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 372 f.

161 M. RHONHEIMER: Natur als Grundlage der Moral, S. 93. RHONHEIMER faßt zusammen: «Aufgrund dieser Metaphysik des Suppositums, die eine solche Erfahrung zu erklären vermag, zeigt sich, daß jede der natürlichen Neigungen im Kontext der Person von Natur aus einen Sinnbezug besitzt, der das bloße 'genus naturae' immer schon transzendiert, jedoch gerade auch durch die bloß abstrakte, herauslösende Betrachtungsweise in seiner Intelligibilität verstellt und zerstört würde. Der in einer moralischen Vergegenständlichung natürliche Sinn der natürlichen Neigungen ist ein *personaler* Sinn, und er ist mit ihrem 'genus naturae' nicht zu identifizieren.» (Ebenda)

gie und Ethik erfaßt ähnlich existentielle Erfahrungen als Ausdruck einer ontologisch-metaphysischen Konstitution des Menschen. Wäre aber in dieser metaphysisch-*deduktiven* Bestimmung des Verhältnisses von Mensch und Natur eine «Heuristik der Furcht» überhaupt noch notwendig? Sind in der doppelten Partizipation, in den «inclinationes naturales» Natur und Mensch nicht prinzipiell schon versöhnt? Der objektive Sinn menschlichen Handelns besteht ja darin, daß alles in diese prinzipielle Einheit der «natürlichen Intentionalität der 'ratio naturalis'» integriert wird. «'Objektiv' heißt hier soviel wie: In die natürliche Intentionalität der 'ratio naturalis' integriert und durch diese geordnet, gemessen, reguliert.»[162] Die natürliche Intentionalität der ratio naturalis umfaßt aber sowohl den ordnenden Akt der natura rationis, die inclinatio naturalis der praktischen Vernunft, als auch die übrigen inclinationes naturales als die fundierenden Grundlagen dieses Aktes, also das Gesamt der natura rationalis und der natura animalis.[163] In dieser Intentionalität sind Natur und Vernunft somit grundsätzlich und in einer detaillierten konstitutionellen Struktur schon in Einklang gebracht.

Die *Vernunft* wird nach diesem Verständnis gerade als diese Einheit zum Maß der menschlichen Handlung. Nach dieser Interpretation legt nämlich die Vernunft, die auf dem «Fundament» der natürlichen Neigungen das Gesetz konstituiert, dieses als Objekt dem Willen vor. Die Vernunft ist gerade in dieser Bestimmung des Willens im eigentlichen Sinne mensura, nicht in dem formalen Sinne einer «maßanlegenden Instanz» als vielmehr in einem ontischen Sinne. Sie mensuriert den Willen, indem sie diesem ihren eigenen Vollzugsinhalt, die auf dem Fundament der natürlichen Neigungen das Gesetz konstituierende natürliche Intentionalität der ratio naturalis, als Objekt vorgibt. Wird der Maßstab des sittlichen Handelns aber so «in den Akten des Willens, der sinnlichen Strebungen und des äußeren Handelns durch die Vernunft etabliert»[164], so wird die Einheit von Natur und Vernunft in dieser Etablierung in einer sehr umfassenden Form vorausgesetzt. Sie ist in kaum noch erkennbarer Weise zu erwirkendes Ziel menschlichen Handelns, eher kategorial entfaltete, ontologisch-anthropologische Voraussetzung als Einheit der *inclinationes naturales* der *natura rationis* und der *natura animalis*.

Das ganzheitliche Denken in seiner scholastisch-ontologischen Art, wie es hier vorgetragen wird, scheint somit letztlich das Ringen um die personale Ganzheit des Menschen zu verweigern. Es versucht diese Ganzheit vielmehr ohne Selbstbegrenzung intuitiv bzw. deduktiv zu bestimmen.

162 Ebenda, S. 98

163 «Objektiv heißt damit auch: In den Kontext der Gesamt-Person, des Suppositums und damit auch in die Finalitätsstruktur des menschlichen Seins integriert.» (Ebenda)

164 Ebenda, S. 75 f.

Bei der beschriebenen Aufnahme der Lehre von der doppelten Partizipation wird die differenzierte Spannung zwischen leiblicher und geistiger Verfaßtheit des Menschen, die der Grund für die *Notwendigkeit der bleibenden Suche* nach einer Integration und Einheit ist, aus Angst vor dem anthropologischen Dualismus gleichsam apriorisch-monistisch eingeebnet. Denn auch die zweite, aktive Partizipation des Menschen, die die geistige Würde des Menschen begründet, wird im metaphysischen Seinsdenken letztlich nicht anthropologisch, sondern naturhaft verstanden. Die Tätigkeit der Vernunft beruht auf einer ebenso naturhaft konstituierten inclinatio wie die übrigen inclinationes naturales auch. Sie ist ontisch 'a natura'. Diese ontische Gleichursprünglichkeit zwischen der inclinatio naturalis der ratio naturalis und den übrigen natürlichen Neigungen wird zum Anlaß genommen, um die subjektive Aktivität des menschlichen Geistes, die rationale Vermittlung des Naturgesetzes, ganz in eine naturhafte Interpretation einzufassen. Die passive, naturhafte mensuratio beherrscht letztlich das ganze Verständnis des sittlichen Aktes: Die passive «mensuratio» des Menschen im Sein liegt ja der «aktiven, vernünftigen Partizipation des Ewigen Gesetzes» zugrunde und die Vernunft unterliegt ihr mitsamt «den darin eingelassenen natürlichen Neigungen» [165].

Das ontologische Wesensdenken deutet damit aber die menschliche Personalität vom letztlich naturhaft verstandenen Regelkreis der Partizipation her. Die konstituierende Vernunft des Menschen ist ganz Teil dieser Natur. Ihr Wesen besteht im Gesetztsein zum aktiven Vollzug der Partizipation. Aber dies stellt sie im metaphysischen Denken im letzten nicht eigentlich in einzigartiger Weise aus der dinghaften Natur heraus. Dieses Wesen reiht sie vielmehr selbst durch die passive Partizipation in die Ordnung der Dinge ein. Es mag ihre Bestimmung sein, rational-setzend aktiv zu sein. Aber die anderen naturhaften Bestimmungen der Dinge stehen neben dieser naturhaften Bestimmung der Vernunft auf der gleichen Ebene – ausgestattet mit der gleichen 'Würde' der passiven Partizipation. Für den Menschen bedeutet dies: Seine leiblich naturhafte Bestimmtheit (natürliche Neigungen) steht von der ersten passiven Partizipation her gesehen *auf der gleichen Ebene* wie seine geistig vernünftige. Es gibt vom Blickwinkel der passiven Partizipation aus nur eine analoge Spannung zwischen der leiblichen und der geistigen Verfaßtheit des Menschen – keine ursprüngliche Differenz. Und weil nach diesem Verständnis die passive mensuratio des ganzen Menschen der aktiven mensuratio des Geistes zugrundeliegt, bleibt der Mensch schließlich auch in seiner Geistigkeit naturhaft bestimmt. Die menschliche Zweideutigkeit zwischen unreduzierbarer Freiheit und naturhaft determinierter Leiblichkeit ist damit aber nicht mehr ernst genommen.

In bezug auf die Begründung der praktischen Erkenntnis führt diese Lehre von der doppelten Partizipation aufgrund der unmittelbaren naturhaften Einbindung der Vernunft schließlich zu einer Deduktion aufgrund von Evidenz – zu einer deduktiven Evidenz der objektiven, von den naturhaften Grundlagen des sittlichen Aktes her begründeten Inhalte des sittlichen Handelns. [166] Denn in der unbedingten Bezogenheit

165 Ebenda, S. 74

166 Vgl. den Vorwurf an RHONHEIMERs Denkansatz bei S. ERNST: Hat die autonome und teleologische Ethik die Objektivität sittlichen Handelns vergessen? Marginalien zu M. RHONHEIMERs Buch 'Natur als Grundlage der Moral', in: ThGl (1988), 87 – 89

von natura rationalis und natura animalis kann sich die praktische Vernunft nach dem Verständnis der personalistisch-naturrechtlichen Moraltheologie der «Dynamik» der natürlichen Neigungen «nicht entziehen»[167]. Als den ordnenden Akt der ratio naturalis fundierende Elemente füllen sie damit, neben dem ersten formalen Vernunftprinzip *«bonum faciendum, malum vitandum»* die inhaltliche Evidenz des Naturgesetzes auf. Das Naturgesetz wird dadurch zu «einer partizipierten *inhaltlichen* Vorgabe»[168]. Hier liegt der Grund, weshalb die natürlichen Grundlagen auch in dieser personalistisch neu interpretierten Form des naturrechtlichen Denkens in manchen Teilen der Ethik die sittliche Norm – trotz der formal gesehen rationalen, ja personalen Vermittlung – ganz bestimmen können.[169]

Auf der konkreten Ebene wird der Gehalt der natürlichen Neigungen zum evidenten Inhalt der setzenden Vernunft. Eine Suche und Heuristik der Vermittlung von Geist und Natur ist in dieser metaphysisch-monistischen, naturhaften Grundlegung menschlicher Personalität nicht mehr notwendig. Die Einheit und Harmonie ist metaphysisch-apriorisch.

Diese Deutung der Beziehung von Mensch und Natur auf dem Hintergrund der metaphysisch-ontologisch begründeten Ganzheit des Menschen entschärft aber letztlich die Problematik menschlicher Zukunftsverantwortung in inadäquater Weise. Für die Ethik der Verantwortung ist das menschliche Handeln nicht an einer schon vorgegebenen, durch Evidenz erkennbaren Einheit und Ganzheit meßbar, im Sinne eines Ordnungsauftrags, den es mehr oder weniger adäquat erfüllen kann. Für die Ethik der Verantwortung ist die menschliche Freiheit tatsächlich wirklichkeitsschöpferisch:

«Die moderne Technik hat Handlungen von so neuer Größenordnung, mit so neuartigen Objekten und so neuartigen Folgen eingeführt, daß der Rahmen früherer Ethik sie nicht mehr fassen kann.»[170] «Sie bringt durch ihre Wirkungen an den Tag, daß die Natur menschlichen Handelns sich de facto geändert *hat*, und daß ein Gegenstand von gänzlich neuer Ordnung, nicht weniger als die gesamte Biosphäre des Planeten, dem hinzugefügt worden ist, wofür wir verantwortlich sein müssen, weil wir Macht darüber haben. Und ein Gegenstand von welch überwältigender Größe, wogegen alle früheren Gegenstände menschlichen Handelns zwerghaft erscheinen!»[171]

Dabei ist dieser Vorgang etwas vom Menschen selbst Inauguriertes und doch zugleich ein Faktum, dem er sich selbst stellen muß, ob er will oder nicht – selbst schon irreversible Wirkung menschlicher Freiheit: Die Menschheit ist «eben als ganze – nolens wie volens – ins technologische Wagnis und seine Risiken hineingezogen»[172].

167 M. RHONHEIMER: Natur als Grundlage der Moral, 86
168 Ebenda, S. 86
169 Vgl. dazu RHONHEIMERs Deutung der «prokreativen Verantwortung»: Ebenda, 121 – 136
170 H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 26
171 Ebenda, S. 27
172 H. JONAS: Auf der Schwelle der Zukunft: Werte von gestern und die Welt von morgen?

So gesehen hat es keinen Sinn mehr, nach einer apriorischen Harmonie von Mensch und Natur als Richtmaß des kulturellen Handelns zu fragen, sondern die *Bewahrung der menschlichen Persontiefe* als freien Subjekts und der Eigenwirklichkeit der Natur als bleibenden Fundaments der menschenwürdigen Zukunft scheint ein nicht eindeutig vorgegebener, zu erringender Auftrag in der Zweideutigkeit der Geschichte. Wahrung der Natur und Wahrung des Menschen sind Elemente eines umfassenden Sinnhorizonts. Was aber ist dieser Sinnhorizont, dieses Umfassende, dieses Ganze, auf das menschliche Kultur zuzugehen hätte? Dafür gibt es offenbar keinen Halt mehr an einem heteronomen Gesetz.[173] Die *Ethik der Zukunftsverantwortung* antwortet auf diese Frage letztlich mit der «Heuristik der Furcht»[174]: mit dem Versuch im negativen Spiegel der möglichen Verzerrung des Menschen das wahre Menschenbild zu erblicken.

4. Ethik der Verantwortung und Moraltheologie

Im Durchgang durch die Ansätze der gegenwärtigen Moraltheologie ist auf dem Hintergrund der Problemstellung der heutigen ethischen Reflexion, wie sie die *Ethik der Verantwortung* artikuliert, die komplexe Suche der Moraltheologie nach einer Antwort auf die geistesgeschichtliche Situation deutlich geworden.

Die anthropologisch gewendete Moraltheologie hat der theologisch-ethischen Reflexion die Integration der unreduzierbaren Dynamik der gestalten-

in: H. JONAS/D. MIETH: Was für morgen lebenswichtig ist. Unentdeckte Zukunftswerte. - Freiburg 1983, S. 28

173 Es ist genau hier der Punkt, an dem das Problem der Verantwortung des Menschen für die Zukunft gegenüber einer metaphysischen Deduktion erst in seinem eigentlichen Sinn erfaßt ist, an dem aber auch implizit die Problematik der anthropologischen Wende der Neuzeit formuliert ist. Der Mensch, der aus der Geborgenheit der Natur herausgelöst seiner selbst als Freiheit bewußt geworden ist, erfährt sich in diese geheimnisvolle Zukunft, Ungewißheit und Verantwortung gestellt. So fällt das ganze Gewicht der Verantwortung auf den Menschen zurück: Wird der Mensch fähig sein, den Weg in eine menschenwürdige Zukunft zu gehen? Muß es nicht doch Kriterien geben, die die Schritte dieses Weges zumindest nicht blind tun lassen, auch wenn kein heteronomes Gesetz der suchenden Freiheit die Last abzunehmen vermag?

174 Die «Heuristik der Furcht» dient der Bewältigung des «ethischen Vakuums» (H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 57), das durch die Orientierungslosigkeit und Unverhältnismäßigkeit der dem Menschen gegenüber der traditionellen Ethik zugewachsenen Zukunftsverantwortung entstanden ist, mit kritischer Vorsicht: «Wie betätigt sich die von der Verantwortung uns neuerdings auferlegte Vorsicht? Letztlich, jenseits aller einzelnen Risikoprüfung dieser oder jener Unternehmung, wirkt sie sich aus in einer neuen *Bescheidenheit* der Zielsetzungen, der Erwartungen und der Lebensführung. Was die einzelnen Risikoprüfungen betrifft, so habe ich ... beim Versuch einer 'Heuristik der Furcht' eine Faustregel für die Behandlung der *Ungewißheit* vorgeschlagen: in dubio pro malo – wenn du im Zweifel bist, gib der schlimmeren Prognose vor der besseren Gehör.» (H. JONAS: Auf der Schwelle der Zukunft, S. 22)

den und geschichtlich offenen Freiheit des Menschen erschlossen. Auf der Rückseite der Öffnung theologisch-ethischer Denkform für die unverfügbare Würde menschlicher Subjektivität steht dabei die gleichzeitige Aufnahme der Ergebnisse der empirisch-induktiven Natur- bzw. Humanwissenschaft – ein Zugang zur Wirklichkeit, der geistesgeschichtlich gesehen mit der anthropozentrischen Wende und ihrer Auflösung des ontologisch-deduktiven Wesensdenkens verbunden ist. Die Moraltheologie stellt sich mit dieser Öffnung der Zweideutigkeit menschlicher *psychophysischer* und *geistiger Existenz* in der Spannung zwischen naturhafter Gebundenheit und Würde der Freiheit (wie sie die Ethik der Verantwortung herausgestellt hat) sowie der gegenwärtigen ethischen Situation gegenüber dem ungeschichtlichen Denken der Tradition erst in ihrer ganzen Komplexität. – Die Würdigung der Bedeutung menschlicher Gestaltungsmacht und Freiheit innerhalb der ethischen Hermeneutik hat aber in manchen Teilen der theologischen Reflexion auch zu der anthropozentrischen Verengung des Denkens geführt, wie sie von der Ethik der Verantwortung am anthropozentrischen Utopismus kritisiert wurde.[175] Vor allem in der Deutung der Geschichte gerät die Moraltheologie in eine gefährliche Nähe zu dem Vermittlungsdenken, das die Natur einem unbegrenzten anthropozentrischen Umgestaltungsprozeß unterwirft im Namen des Entfaltungsvollzugs menschlicher Freiheit und der Selbstvermittlung der Subjektivität. Die Gefahr einer theologischen Legitimation des technischen Raubbaus an der Natur und des «rigorosen Anthropozentrismus» ist hier kaum zu leugnen.

Dieser Gefahr gegenüber sucht die Moraltheologie in eigenständigen Ansätzen nach einer radikalen theologischen Kritik des neuzeitlichen anthropozentrischen Subjektivismus. Mit Hilfe phänomenologischer bzw. ontologischer Wesensschau lenken diese Ansätze den Blick auf die aller Komplexität notwendig vorausliegende Einheit menschlicher Person, innerhalb derer das Personsein nicht nur von der Würde menschlicher Subjektivität, sondern umfassend von der ganzen psychophysischen und geistigen Konstitution und Verfaßtheit menschlicher Existenz her erfaßt wird. Die psychophysischen Anlagen des Menschen gewinnen in dieser ganzheitlichen Einheit als natürliche Grundlagen des subjektiven Freiheitsvollzugs des Menschen eine personkonstituierende Qualität. Die Achtung vor dem Eigenrecht ihrer natürlichen Struktur und Dynamik wird somit zum Bestandteil der Verpflichtung, die ganzheitliche Person des Menschen zu bewahren und zu entfalten. Das

175 Auf die wache Freiheitskritik durch den Gedanken der die menschliche Gestaltungsmacht «terminierenden Funktion» der Natur innerhalb der anthropologisch gewendeten Moraltheologie selbst wurde dabei ausdrücklich hingewiesen.

Eigenrecht der Natur erscheint so als integraler Bestandteil der Wahrung der Würde der Person. – Bringt diese Konzeption in ihrer allgemeinen Bewußtmachung der Gebundenheit menschlicher Gestaltungsmacht an das physische Suppositum menschlichen Freiheitsvollzugs wie die Ethik der Verantwortung das entscheidende Anliegen der nachanthropozentrischen Freiheitskritik zum Tragen und kann es dieses Anliegen auf konkrete wesentliche (= Wesens-)Strukturen menschlicher ganzheitlich-personaler Existenz hin entfalten, so liegt in der Dynamik der ganzheitlich-wesensintuitiven Denkform ein eigenes Problem. Wird nämlich die Bewegung der umgreifenden Erfassung der personkonstituierenden Seiten menschlich ganzheitlicher leibgeistiger Existenz nicht begrenzt, so neigt diese Intuition dazu, das faktische Ineinander konkreter biologischer und geistiger Akte bis in detaillierte Einzelheiten hinein als Teil der konstititutiven Personganzheit zu verstehen und sich in dieser Vereinzelung zu totalisieren. Dann aber ist das Denken nicht mehr weit von dem Leitbild metaphysischer Einheitsschau, nach der Mensch und Natur in einer ursprünglichen Ordnung immer schon aufeinander abgestimmt sind. Die Wesensintuition gibt sich als ausführliche Einsicht in konkrete kategoriale Grenzen menschlicher Gestaltung und Kultur. An eine solche Vorstellung stellt sich aber die Frage: Erscheint die Ethik dann nicht mehr als ein reines Erkenntnisproblem denn als ein Gestaltungsproblem: Erfassen der objektiv gültigen ursprünglichen Ordnung sichert den Weg des Menschen – auch in die Zukunft? Ist hier überhaupt etwas zu spüren von der notvollen Frage, ob es denn je eine Harmonie zwischen Natur und Mensch geben wird, ob der Mensch mit seiner Technik die Natur in ihrer inneren Integrität nicht schon so geschädigt hat, daß sie nicht mehr überleben kann, wie der Mensch sein eigenes Handeln kontrollieren muß, um das Ganze zu wahren? Ist die Balance zwischen Kultur und Natur tatsächlich deduktiv bestimmbar? Gibt es eine kategoriale Deduktion der jeweiligen Grenzen und Zuordnungen?[176] Die Aufforderung zur empirischen Sachlichkeit und Heuristik der Furcht bei JONAS wendet sich gegen jede solcher spekulativen Reduktionen der ethischen Hermeneutik. Der Mensch muß sich konkret auf den Weg machen. Er kann die komplexe Wirklichkeit weder deduktiv noch utopisch projektiv beherrschen?

Es wird somit deutlich: *Anthropologisch* gewendete und *ganzheitlich-wesensintuitive Denkform* haben im theologisch ethischen Denken eine je

176 Der Gang der Geschichte zeigt, daß es offenbar wenig hilft, aus einer seinsmetaphysisch deduzierten Ordnung heraus kategoriale Grenzen zwischen Kultur und Natur ziehen zu wollen. Hat sich nicht oft genug eine im Namen des Naturrechts erhobene und im Sinne der Achtung der 'Würde der Natur' geforderte Grenze kulturellen Eingriffs des Menschen als konkrete Behinde-

eigenständige Funktion. Sie bringen die Würde menschlicher Gestaltungsfreiheit und den Wert leibgeistiger Personganzheit (mit dem darin enthaltenen Eigenrecht der Natur) zum Ausdruck. Aber ihre Bedeutung wird pervertiert, geraten diese Denkformen ins Fahrwasser anthropozentrischer bzw. wesensdeduktiver totalisierender Logik. Die Ausschließlichkeit dieser Totalisierungen verhindert eine zwischen der Bedeutung menschlicher Kultur und dem Eigenrecht natürlicher Grundlagen menschlicher Existenz sorgfältig ausbalancierte ethische Hermeneutik.

Auf dem Hintergrund dieses Befundes stellt sich die Frage: Kann und muß die *Moraltheologie* an den gegenwärtigen Erfahrungen der unkontrollierbaren Spannung im Verhältnis zwischen Mensch und Natur, wie sie die Ethik der Verantwortung herausstellt, nicht den Verzicht darauf lernen, ihrerseits durch die theologische Verankerung der Ethik die Deutung der Beziehung zwischen Mensch und Natur und damit den letzten Sinnhorizont des sittlichen Handelns – mit der theologischen Legitimierung im Rücken – in irgendeiner Form metaphysischer, phänomenologischer oder transzendentaler Spekulation totalisierend festlegen zu wollen: sei es im Bild des in dem von Gott vorgegebenen Natur- oder Wesensgesetz objektiv eingebundenen Menschen, sei es im Bild des von Gott transzendental freigesetzten autonomen Menschen? Denn bindet nicht dieser Versuch die ethische Heuristik unweigerlich nicht mehr an die sachliche Erkenntnis und an die konkrete Vorahnung möglicher Gefahren für den Menschen, sondern an vorausprojizierte Wirklichkeitsmodelle, die auf dem Weg des Menschen nicht mehr in Frage gestellt werden, sondern denen der Weg in die Zukunft angepaßt werden muß – ganz gleich welchen wahren Wert sie für diesen Weg haben? Muß die Moraltheologie nicht die Kontroverse zwischen ihren subjektiv vermittelten und objektiv ausgerichteten Ansätzen endlich zurücklassen, die die einseitigen Fixierungen nur verstärkt, und eine Denkbewegung ihrer anthropologisch gewendeten Denkform und ihrem ganzheitlich wesensintuitiven Denken an die Seite stellen, die deren Chancen und Grenzen innerhalb der theologisch-ethischen Hermeneutik wirksam wahrt und ergänzt?

Nur wenn das gelingt, kann auch theologische Ethik bei der Bescheidenheit ankommen, die nach der Ethik der Verantwortung der Situation entspricht, können Freiheit und Natur Raum ohne falsche Divinisierungen er-

rung einer wahrhaft menschlichen Kultivierung der Welt erwiesen (vgl. etwa den Streit um die Frage der Organverpflanzung)? Und offenbaren sich auf der anderen Seite nicht andere Bereiche, die nie einen Einwand von moraltheologischer Seite her erfahren haben, heute als entscheidende Bedrohung menschlichen Lebens (Problematiken wie die ökologische Krise wurden von der Moraltheologie immer erst sekundär aufgegriffen)?

halten. Die naturrechtlich-personalistische Suche nach der inneren Einheit des Menschen könnte als spekulative Spitze empirisch-anthropologischer Einsicht die terminierende Funktion der Natur in bezug auf letzte, unverfügbare und kulturell zu bewahrende Konstitutionszusammenhänge vertieft ausdrücken – nicht als Kasuistik, sondern als ahnende Heuristik des Ganzen, im Spiegel der Furcht vor der Selbstzerstörung verifiziert. Die anthropologisch gewendete Denkbewegung könnte klarmachen, daß allein induktiv-sachlich fundierte, aber schöpferische Interpretation Balance herstellen kann, die sich Natur *und* Freiheit verpflichtet weiß – gerade weil sie nicht Willkür, sondern an Tatsachen und kritische Furcht gebunden bleibt.

Wie aber soll Ethik zu solch kritisch-ausgewogener Denkform kommen, in der gegensätzliche Denkbewegungen wie naturrechtliche Intuition und schöpferische Interpretation, Tatsachenwissenschaft und Heuristik der Furcht sich aneinander begrenzen und einander ergänzen? Was bildet den integrierenden und balancierenden Rahmen für eine solche pluralistische Hermeneutik?

Moral*theologie* kann sich nicht so wie *Philosophie* der Verantwortung auf die bloße Aporie der Zweideutigkeit menschlicher Existenz in Natur zurückziehen. Ethik der Verantwortung wurde an der Aporie bescheiden und dialektisch: je neu zu erringender empirisch induktiver und negativ verifizierter Ausgleich zwischen Freiheit und Natur. Aber es bleibt die Schwierigkeit, ob solche Bescheidung, die Relativierung von Mensch und Natur, ohne eine tiefere Geborgenheit wirklich möglich ist. Die Totalisierung von Naturrecht und anthropologischer Wende in der Theologie ist nicht unverständlich: Sie stehen für die Sehnsucht des Menschen nach umfassender, einheitlicher Wirklichkeitserfahrung. Hier setzt die Theologie ein: Induktiv-differenzierte, konfliktfähige Wahrnehmung der nicht-einheitlichen Wirklichkeit braucht einen Horizont. Einsicht in die Widersprüchlichkeit und aushaltende Bewältigung der Zweideutigkeit der Wirklichkeit, wie sie der Ethik der Verantwortung vorschwebt und wie sie auch im Konflikt gegenwärtiger moraltheologischer Ansätze deutlich wurde, braucht eine Heimat. Der Realismus menschlicher Verantwortung muß zu sich selbst befreit werden. Die im folgenden zweiten Teil vorgelegte *Theologie* der Verantwortung soll der Klärung dieser Fragen dienen.

II. TEIL

DIE GEBORGENHEIT MENSCHLICHER ZWEIDEUTIGKEIT IN GOTTES EINDEUTIGKEIT

Gottes Verantwortung für den Menschen

Wurden auf dem Hintergrund der *Ethik der Verantwortung* als Ethik ohne einseitigen, geschlossenen Horizont Stärken und Schwächen der gegenwärtigen moraltheologischen Ansätze offenbar, so stellt sich doch auch umgekehrt an das *«Prinzip Verantwortung»* eine letzte Frage.

In dem Drang der moraltheologischen Entwürfe, ihre anthropologisch gewendete bzw. ganzheitlich-wesensintuitive Sichtweise in eine alles umfassende und totalisierende Logik ethischer Hermeneutik zu verwandeln zeigt sich: Im ethischen Entwurf sucht der Mensch nicht nur nach einem sachlich richtigen Handeln, sondern immer auch nach dem umfassenden Verstehen der Wirklichkeit, die er zu bewältigen versucht. *Ethik ist nicht nur Handlungswissenschaft. Sie ist immer auch Sinnwissenschaft*[1]: die Frage nach der inneren Einheit und nach dem inneren Sinn der Wirklichkeit in der der Mensch gestaltend leben und sich entfalten soll[2].

Die Ethik der Verantwortung verzichtet um der realistischen Sachlichkeit ihrer Hermeneutik willen auf jeden umfassenden Deutungsentwurf der zu bewältigenden Wirklichkeit. Sie rechnet dabei mit der bleibenden Spannung zwischen eigenständigen, anonym-natürlichen Kausalkräften und nach Selbstentfaltung strebender Freiheit, zwischen Natur und Kultur, menschlicher Existenz in Freiheit und Zwang. Die menschliche Existenz ist nicht in allen ihren Teilen geordnet, sinnvoll aufeinander abgestimmt und somit systematisch zu bewältigen. Sie ist durchkreuzt von vielerlei Zweideutigkeiten, von denen die unschließbare Balance zwischen ihrer Naturgebundenheit

1 Vgl. K. DEMMER: Deuten und handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral (Studien zur Theologischen Ethik 15). - Freiburg 1985, 14 – 16: «Ethik als Sinnwissenschaft»

2 Ethik als Wissenschaft teilt diese Aufgabe der Orientierung letztlich mit allem menschlichen Erkennen. Vgl. zu dieser Orientierungsfunktion des menschlichen Erkennens überhaupt: E. TOPITSCH: Erkenntnis und Illusion. Grundstrukturen unserer Weltauffassung. - Tübingen [2] 1988

und Freiheitsbestimmtheit nur ein Teil ist. Die unverstellte Annahme dieser Spannung ist das Programm der verantwortungsethischen pragmatischen Hermeneutik: der Tatsachenwissenschaft von den Wirkungen menschlichen Tuns und der negativen Dialektik der «Heuristik der Furcht» – um des realistischen Überlebens des Menschen willen.

Dieses Anliegen ist berechtigt. Und doch stellt sich an diese Hermeneutik die Frage: Wird der Mensch ihren Weg als sinnvoll erfahren? Wird er die bodenlose, ja negative Offenheit ihrer Heuristik durchstehen? Wird das, was zunächst als Prinzip einer Suche gedacht ist: Erschrecken und Furcht, nicht allzu leicht in einen *Horizont* des Schreckens, in einen *Horizont* der Furcht umschlagen? Und kann der Mensch seine Geschichte unter einem solchen negativen Horizont durchhalten, ohne daß er in eine umfassende Atmosphäre der *Verzweiflung, Sinnlosigkeit* und *Angst* versinkt?

Mit diesen Anfragen sind wir zu der Frage zurückgekehrt, die sich am Schluß des ersten Kapitels der Arbeit stellte: Ob die Unterscheidung der «begründeten Furcht», ja «Angst», von der «Angst um sich selbst», die JONAS im Dienst der Heuristik der Furcht vornimmt, tatsächlich von Ängstlichkeit, ja Verzweiflung freizuhalten ist, wenn die Zukunft des Menschen von bleibender Zweideutigkeit bis in Glück und Unglück hinein geprägt bleiben soll, wenn sich der Blick des Menschen nicht über diese Zweideutigkeit seiner immanenten Geschichte hinaus ausrichten darf.[3]

Es treibt damit alles auf eine zentrale Problematik zu: Vermag der *Glaube* eine Geborgenheit der Zweideutigkeit menschlicher Existenz und ihrer konflikthaften Spannungen zu bieten? Und wenn er es kann: Ist diese Geborgenheit im Glauben nicht auch nur als Versuch zu verstehen, im Spiegel einer utopisch projizierten Zukunft oder einer undialektisch fixierten, die Zweideutigkeit menschlicher Existenz verdrängenden scheinbaren Eindeutigkeit und Eschatologie zu lesen, das «gewagte Spiel» einer «vorgeschauten» Eigentlichkeit[4] aufzunehmen? Erneuert der Glaube an eine *Transzendenz*

3 In diesem Sinne ist auch die kritische Anfrage J. B. METZ' an die negative Dialektik, der das «Prinzip Verantwortung» – wie angedeutet – mit seiner «Heuristik der Furcht» in einem gewissen Sinne nahesteht, zu verstehen: «Was ist es mit jener 'fruchtbaren Negativität', mit der... [die Philosophie heute] kritisch fragend, überfragend den eingefahrenen Kanon unserer 'Selbstverständlichkeiten' entsichert, mit der sie gegen die schleichende Verabsolutierung auch unseres wissenschaftlichen Bewußtseins kämpft... ? ... Von welchem Fragekapital zehrt diese 'negative Philosophie' (ADORNO), worin hält ihr Fragen und kritisches Überfragen sich auf? Ist es nicht ein gewissermaßen unschuldiges, je 'aus dem Rücken' des Fragenden kommendes Vertrauen in eine je größere Zukunft, die solches Fragen weckt und solche Negativität befruchtet... ?» J. B. METZ: Gott vor uns. Statt eines theologischen Arguments, in: S. UNSELD (Hrsg.): Ernst Bloch zu ehren. Beiträge zu seinem Werk. - Frankfurt 1965, S. 237 f.

4 Vgl. H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 383

die Lehre von einem «absolut Ersten» – wie negative Philosophie befürchten könnte –, so daß das, was im utopischen Wirklichkeitsverständnis und der anthropozentrischen Logik als Mystik der Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung und endlich-immanente Eschatologie, im ganzheitlich wesensintuitiven Denken als Fixierung auf eine ursprüngliche, unüberholbare Einheit begegnete, in die Mystik einer vermeintlichen transzendenten Liebe verwandelt ist?[5] Ist die im Glauben erfahrene Eindeutigkeit und Geborgenheit menschlicher Existenz und ihrer Geschichte in Gott nur eine neuerliche abstrakte Theorie über die Bewältigung der Zweideutigkeit menschlicher Freiheit und Natur, nimmt sie die radikale Aufrichtigkeit und realistische Sachlichkeit der Suche nach dem wahren Menschenbild und der Bewältigung der Geschichte, wie es die Hermeneutik der Ethik der Verantwortung versucht, wieder zurück? Wird der «Köder der Utopie» – wie die Ethik der Verantwortung es ausdrückt – nur in den 'Köder des Glaubens' umgetauft?[6]

5 Muß nicht auch der Glaube als bloße «Scheinhaftigkeit» einer «begrifflichen Totalität» (Th. W. ADORNO: Negative Dialektik [Wissenschaftliche Sonderausgabe]. - Frankfurt 1970, S. 15) im Namen der Absolutheit Gottes erscheinen, die die Zweideutigkeit menschlicher Geschichte ebenso abstrakt zu harmonisieren und zu beherrschen versucht wie das anthropozentrische oder wesensdeduktive Wirklichkeitsverständnis?

6 So wertet E. BLOCH: Das Prinzip Hoffnung, S. 1518, die theologische Hoffnung als umgemünzte anthropologisch-utopische Hoffnung: «Die Hoffnung, die in der Religion gearbeitet hat und nun illusionslos, hypostasenlos, unmythologisch geworden ist, intendiert mithin, durch den Reichsgedanken, daß, wie in der subjekthaften, so auch am Rand der objekthaften Möglichkeit utopisches Licht brennt. Das Licht im Stall von Bethlehem und das Licht des Sterns, der darüber stillstand, sind hierbei einer religiösen Intention, der das, was drinnen keimt, auch draußen umgeht, eines und dasselbe.»

3. KAPITEL

THEOLOGIE DER VERANTWORTUNG

Der Mensch braucht eine einheitliche Wirklichkeitsdeutung. Sie ist Teil seines existentiellen Sicherheitsbedürfnisses innerhalb seiner durch nur wenige Instinkte gesicherten, offenen Struktur.[1]

Die *christliche Glaubenserfahrung* bezieht sich als universale Sinnerfahrung auf konkrete, ereignishafte Geschichte. Glaube – christlicher Glaube jedenfalls – ist so zunächst nicht Deutung (der gesamten Wirklichkeit, der Geschichte, des Menschenbildes), sondern Widerfahrnis, nicht Projektion, sondern Begegnung.[2] Und es geht darum, (bevor die Theologie diese Begegnung in anthropologischen und geschichtsontologischen Aussagen deutet) «dem Begegnenden seine eigene Sprache zu lassen».[3]

Die menschliche Geschichte in unaufhebbarer Zweideutigkeit findet in dieser Begegnung einen Einheitspunkt, eine Eindeutigkeit, eine Identität, die – weil nicht theoretisch, gedacht, projiziert, sondern begegnend erfahren, empfangen – die Offenheit auf das Ganze nicht verstellt und verzerrt, die Ungeheuerlichkeit des Wagnisses menschlicher Freiheit in Zweideutigkeit nicht überspielt und verharmlost. Hier gibt sich die lebendige Eindeutigkeit begegnender Liebe, nicht die tote der Theorie und Projektion. Sie hebt die

1 Vgl. dazu E. TOPITSCH: Erkenntnis und Illusion, die Ausführungen von 4 – 11, der das Ineinander von menschlichem Erkennen und menschlichem 'Sicherungsbedürfnis' eindrücklich reflektiert: «Schon die höheren Organismen bedürfen zu ihrer Erhaltung als Individuen und Arten einer wenigstens in großen Zügen verläßlichen Orientierung in ihrer Umwelt.» (4) «Der Mensch sucht sich ... oft die Welt, soweit sie über seine nächste Umgebung hinausgeht, dadurch verständlich zu machen, daß er das Fernerliegende und Unbekannte nach dem Muster des Naheliegenden, Bekannten und Wohlvertrauten auffaßt. So entsteht eine Deutung der Welt und des eigenen Selbst, die von den vital wichtigen und gefühlsgesättigten Situationen und Gegebenheiten der *sozialen Produktion und Reproduktion des Lebens* ausgeht, vor allem von den Erlebnissen des Wollens, Beabsichtigens und Handelns in den Beziehungen zu anderen Menschen und in den Tätigkeiten des Hantierens, Herstellens und Verfertigens; dazu kommt noch das Leben und das Lebendige selbst.» (5) «Wie die auf diesen allgemeinen Voraussetzungen beruhenden Formen der menschlichen Weltauffassung im einzelnen ausgestaltet werden, hängt von verschiedenen, im Laufe der kulturell-sozialen Entwicklung wechselnden Bedingungen ab. Doch die Grundzüge bleiben weitgehend unverändert. Es sind dies zunächst die *Funktionen der Informationsvermittlung oder Welterklärung*, der *Verhaltenssteuerung oder Handlungsnormierung* und der *gefühlsmäßigen Auseinandersetzung* mit der Realität im Sinne einer *Weltverklärung* oder aber einer *Weltüberwindung*.» (9)

2 «Gottes Offenbarung ist ja kein Gegenstand zum Anschauen, sondern ist sein Handeln in und an der Welt, das von der Welt nur handelnd beantwortet und so 'verstanden' werden kann.» (H. U. v. BALTHASAR: Theodramatik. Bd. 1. Prolegomena. - Einsiedeln 1973, S. 15)

3 Ebenda. «Das ganz Besondere des Begegnenden war eben dies, daß man hier nicht, wie in anderen Religionen und Weltanschauungen, einen göttlichen Weltgrund zu 'denken' versuchte, sondern daß dieser unversehens, von sich her, paradox und zur Entgegnung herausfordernd, auf uns zutrat.» (Ebenda, S. 16)

Zweideutigkeit der menschlichen Geschichte nicht auf, bietet keine billige harmonische Erklärung des Ganzen von Mensch, Natur und Geschichte. Sondern an der Zweideutigkeit menschlicher Freiheit leidend birgt sie diese in sich ein und erwirkt darin eine Eschatologie, die keine utopische oder metaphysische Reduktion bedeutet, sondern die das Ganze, worauf alle menschliche Geschichte aus ist, in die eigene Verantwortung nimmt und damit endgültig sichert: in die unfaßliche Fülle und lebendige Liebe des *trinitarischen Gottes* hinein.[4]

1. Trinitarische Kreuzestheologie als Entfaltung konkreter Erfahrung der Geborgenheit menschlicher Zweideutigkeit in der Eindeutigkeit Gottes

Diese nichtutopische, nicht vordergründig harmonisierende Sinnerfahrung christlichen Glaubens sammelt sich in der Erlösungserfahrung des Kreuzes. Protestantische und katholische Theologie der Gegenwart hat diese Erfahrung als die *trinitarische* Kreuzeserfahrung zu fassen versucht[5]: Gottes trinitarische Liebe bezahlt den nackten, dornigen Preis des Realismus des Kreuzes. In dieser Erlösung, in dieser Eschatologie der menschlichen Geschichte wird der Mensch in seiner Zweideutigkeit belassen, gerade mitsamt seiner Zweideutigkeit in die trinitarische Wirklichkeit Gottes eingeborgen. Die Geborgenheit der Geschichte ist darin nicht utopisch, weil sie aus dem harten, realen Leiden Gottes an der Zweideutigkeit des Menschen und seiner Geschichte, *aus der in Gott selbst aufgenommenen Zweideutigkeit*, erwächst. Sie umfaßt die unbestimmbare Offenheit der Geschichte des Menschen – auch in seiner Auseinandersetzung mit der Natur und mit den Abgründen seiner Freiheit – in dieser lebendigen Einheit der trinitarischen Liebe. Menschliche Geschichte und Existenz findet darin eine Einheit und Eindeutigkeit, die jenseits aller Abstraktion liegt.

Die Theologie hat in der jüngeren Vergangenheit diesen ihren eigenen Wurzelgrund eher vielleicht verfehlt, zumindest verdunkelt, weil sie in ihren Denkformen

4 «Welt mit ihrer Freiheit kommt im letzten Plan Gottes zwischen Gott Vater und Gott Sohn zu stehen und erhält teil an jener höchsten Freiheit, die christlich der gemeinsame, von Vater und Sohn ausgehende, ihre Liebeseinheit ausdrückende göttliche Geist heißt.» (H. U. v. BALTHASAR: Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister (HT 393). - Freiburg 1971, S. 45

5 Vgl. J. MOLTMANN: Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie. München [2] 1973; ders.: Christliche Trinitätslehre, in: P. LAPIDE/J. MOLTMANN: Jüdischer Monotheismus – christliche Trinitätslehre. Ein Gespräch (KT 39). - München 1979, 32–46; J. MOLTMANN: Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre. - München 1980; H. U. v. BALTHASAR: Theodramatik, Bd. 3. Die Handlung. - Einsiedeln 1980.

mehr von der «Epiphanie der ewigen Gegenwart des Seins» geprägt ist «und darin die Wahrheit findet»[6] als in der eschatologischen Heilserfahrung des Kreuzes. Selbst dort, wo man «kantisch denkt, ist im Grunde dieser [hypostasierende und damit letztlich die Offenheit auf das Ganze verstellende] Wahrheitsbegriff intendiert»[7]. Dafür mag die «Einarbeitung des Christentums in den griechischen Geist» mitverantwortlich sein, so daß es «undeutlich werden» konnte, «von welchem Gott man eigentlich redete»[8], ob vom 'gedachten Weltgrund' und seiner 'begrifflichen Totalität' oder vom lebendig erfahrenen Gott der christlichen Heilsgeschichte.

Nach BALTHASAR hat aber gerade dieses «Unbefriedigende an der Gestalt der seit Jahrhunderten tradierten Theologie» «in den letzten Jahrzehnten neue methodische Ansätze auf den Plan gerufen»[9]. Diese Ansätze hätten «eines gemeinsam: alle wollen sie eine auf der Sandbank rationalistischer Abstraktion festgerammte Theologie neu in Fahrt bringen», an ihren dynamischen Wurzelgrund wieder anschließen. Nach BALTHASAR enthält dabei jeder dieser Versuche «ein richtiges, sogar unentbehrliches Moment. Aber keiner genügt für sich allein als Prinzip einer christlichen Theologie.» Jeder der Ansätze fordere «innerlich eine Ergänzung. Zum Teil ergänzen sie sich gegenseitig, ohne jedoch im Nebeneinander schon die methodische Klarheit und Fülle zu erreichen, die vom Gegenstand her verlangt wird». Für BALTHASAR konvergieren deshalb letztlich alle diese Ansätze auf die Form der Theologie, die sich dem Dynamischen, 'Begriffslosen' ihres 'Gegenstandes' ganz öffnet, jede Hypostasierung und Fixierung angesichts der lebendigen Identität, die die heilsgeschichtliche Erfahrung der trinitarischen Liebe ist, hinter sich läßt und die er mit «Theodramatik» zu umschreiben versucht: «Was jedem fehlt, ist von hier her ergänzbar.»[10] Diese «Theodramatik» hat aber ihren Mittelpunkt in der trinitarischen Dramatik des Kreuzes.

Theologische Reflexion sucht somit – über die Konfessionen hinweg – die begriffslose Identitätserfahrung aufzunehmen, die dem Menschen im Kreuz Jesu Christi (im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu) geschenkt wird, die jeder (theologischen) Interpretation von Wirklichkeit, Mensch und Geschichte vorausliegt und die die Zweideutigkeit der Geschichte nicht überspielt, die dem Menschen aber dennoch eine eindeutige, einheitliche und sinnvolle Wirklichkeitsbewältigung eröffnet.

a) Trinitarische Kreuzestheologie bei Jürgen Moltmann

Nach J. MOLTMANN erschließt sich am Kreuz die trinitarische Ontologie der Liebe Gottes selbst: Die «'Entzweiung' in Gott»[11], die sich am Kreuzesge-

6 J. MOLTMANN: Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie. München [5] 1966, S. 34

7 Ebenda

8 Ebenda, S. 35

9 H. U. v. BALTHASAR: Theodramatik I, 24 – 46, nennt u. a. «Das Ereignishafte», «Das Geschichtliche», «Das Orthopraktische», «Das Dialogische», «Das Politische», «das Futurische» und «Das Funktionale».

schehen zeigt, offenbart Gottes unbedingte Solidarität mit dem Menschen in aller Zweideutigkeit des Leidens und der Sünde. Die Zweideutigkeit wird nicht übersprungen. Als Mitte der trinitarischen Ontologie ist sie selbst in die tiefere Eindeutigkeit der einigen Liebe des gekreuzigten Gottes aufgenommen.[12]

«Das Kreuz steht mitten *im* trinitarischen Sein Gottes, trennt und verbindet die Personen in ihren Beziehungen zueinander und zeigt sie konkret.»[13] Das heißt: «Zwischen dem Vater und dem Sohn steht das Kreuz in seiner ganzen Härte der Verlassenheit.»[14] Gott hat «seinen eigenen Sohn dahingegeben, verlassen, verstoßen und dem Fluchtod ausgeliefert»[15]. Das aber bedeutet: «Nur als der Verlassene, Verfluchte ist der Sohn noch Sohn. Nur als der Verlassende, Dahingebende ist der Vater noch da.»[16] Das Kreuz gewinnt damit eine 'trinitarisch-ontologische' Bedeutung: «Das Kreuz des Sohnes trennt Gott von Gott bis zur völligen Feindschaft und Differenz»; freilich: «Die Auferweckung des gottverlassenen Sohnes verbindet Gott mit Gott zur innigsten Gemeinschaft»[17]:

«In der Verlassenheit des Sohnes verläßt auch der Vater sich selbst. In der Hingabe des Sohnes gibt auch der Vater sich hin... ... Der Sohn erleidet das Sterben, der Vater erleidet den Tod des Sohnes. Der Schmerz des Vaters ist dabei von gleichem Gewicht wie der Tod des Sohnes. Der Vaterlosigkeit des Sohnes entspricht die Sohneslosigkeit des Vaters, und wenn sich Gott als Vater Jesu Christi konstituiert hat, dann erleidet er im Tod des Sohnes auch den Tod seines Vaterseins.» Weil aber darüber hinaus «nicht allein der Vater Jesus zum gottverlassenen Sterben am Kreuz dahin[gibt], sondern der Sohn ... sich auch selbst dahin[gibt]», wird die tiefe «Willensgemeinschaft zwischen Jesus und seinem Gott und Vater ... gerade am Punkt ihrer tiefsten Trennung, im gottverlassenen und verfluchten Sterben Jesu am Kreuz ausgedrückt.»[18] Die Auferstehung ist die Frucht dieser Einheit der gemeinsamen Hingabe von Vater und Sohn: «Im Kreuz sind Vater und Sohn in der Verlassenheit aufs tiefste getrennt und zugleich in der Hingabe aufs innigste eins. Was aus diesem Geschehen zwischen

10 Ebenda, S. 23

11 J. MOLTMANN: Der gekreuzigte Gott, S. 233

12 MOLTMANN geht davon aus, daß «im Leiden der Mensch die Wirklichkeit zweideutig und zerrissen erfährt. Durch die Erfahrung des Leidens wird die mögliche Eindeutigkeit der Wirklichkeit widerlegt.» MOLTMANN setzt Gott dagegen «als den Inbegriff der zweideutigen Wirklichkeit... Die Zerrissenheit der Wirklichkeit wird somit nur zum Abbild der Zerrissenheit Gottes. Der letzte Grund für diese Zerrissenheit liegt in der Notwendigkeit der Differenzierung selbst, die eine Voraussetzung des trinitarischen Lebens darstellt.» (J. NIEWIADOMSKI: Die Zweideutigkeit von Gott und Welt in J. Moltmanns Theologien [ITS 9]. - Innsbruck 1982, S. 89)

13 J. MOLTMANN: Der gekreuzigte Gott, S. 192

14 Ebenda, S. 233

15 Ebenda, S. 229

16 J. MOLTMANN: Trinität und Reich Gottes, S. 96

17 J. MOLTMANN: Der gekreuzigte Gott, S. 145

18 Ebenda, S. 230

Vater und Sohn hervorgeht, ist der Geist, der Gottlose rechtfertigt, Verlassene mit Liebe erfüllt und selbst die Toten lebendig machen wird, da auch ihr Totsein sie nicht von jenem Geschehen des Kreuzes ausschließen kann, sondern der Tod in Gott auch sie einschließt.»[19] Und so zeigt sich das Paradox trinitarischer Liebe und Einheit: «Wenn im Kreuzestod sowohl historisch Gottverlassenheit wie eschatologisch Hingabe gesehen wird, so liegt in diesem Geschehen zwischen Jesus und seinem Vater Gemeinschaft im Getrenntsein und Getrenntsein in der Gemeinschaft vor.»[20]

Auferstehung selbst wird so für MOLTMANN (ähnlich der Identität der immanenten Trinität mit der ökonomischen bei RAHNER[21]) zur «Auferstehung in das innere Sein Gottes»[22]. Und das Kreuz wird als Kreuz verstehbar, das es «im Herzen Gottes» gab, «bevor das Kreuz auf Golgotha aufgerichtet wurde. Im Tod des Sohnes ist das ewige Herz der Trinität offenbar geworden.»[23] Diese innere, im heilsgeschichtlichen Leiden sich offenbarende dynamische 'Ontologie' Gottes ist Ausdruck der Fülle seiner Liebe: «In Ewigkeit und wesensnotwendig liebt der Vater den eingeborenen Sohn. ... In Ewigkeit und wesensnotwendig erwidert der Sohn die Liebe des Vaters durch seinen Gehorsam und seine Hingabe an den Vater.»[24]

Die *Identitätserfahrung*, die aus der heilsgeschichtlich konkreten Gemeinschaft Gottes mit dem leidenden und sündigen Menschen geschenkte umfassende Sinnerfahrung, kann somit – das wird hier deutlich – für den Menschen keine Theorie, kein bloß abstraktes Ideal und keine harmonisierende Verniedlichung der Zweideutigkeit des Wirklichen sein. Weil sich die christliche Gotteserfahrung aus dem Kreuzesgeschehen als Begegnung mit der absoluten und unbedingt solidarischen Liebe definiert, ist *christliche Sinnerfahrung* im letzten gerade unbegreifliche Begegnung mit dem trinitarischen Leiden an der Zweideutigkeit des Menschen, sie ist gerade darin Ereignis der trinitarischen Liebe selbst.[25]

19 Ebenda, S. 231

20 Ebenda, S. 230

21 Vgl. K. RAHNER: Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in: MySal 2, 327 – 329; J. MOLTMANN: Der gekreuzigte Gott, S. 226 f.

22 J. MOLTMANN: Trinität und Reich Gottes, S. 105

23 J. MOLTMANN: Christliche Trinitätslehre, S. 44

24 J. MOLTMANN: Trinität und Reich Gottes, S. 74. «Was am Kreuz geschah, war ein Geschehen zwischen Gott und Gott. Es war eine tiefe Spaltung in Gott selbst, sofern Gott Gott verlassen hat und sich widersprach, und zugleich eine Einheit in Gott, sofern Gott mit Gott einig war und sich selbst entsprach.» (J. MOLTMANN: Der gekreuzigte Gott, S. 231). «Schon Paulus hat ... die Gottverlassenheit Jesu als Hingabe und die Hingabe als Liebe bezeichnet. ... Und der 1. Johannesbrief sieht in diesem Geschehen der Liebe am Kreuz Christi die Existenz Gottes selbst: 'Gott ist Liebe' (4,16).» Das heißt: Gott «*ist* Liebe, d. h. er existiert in Liebe. Er konstituiert seine Existenz im Geschehen dieser Liebe. Er existiert als Liebe im Kreuzesgeschehen.» (Ebenda, S. 230 f.)

25 Die christliche Gotteslehre selbst wird für MOLTMANN zur trinitarischen Ereignislehre. Vgl. J. NIEWIADOMSKI: Die Zweideutigkeit von Gott und Welt in J. Moltmanns Theologien,

Hier erweist sich die christliche heilsgeschichtliche Erfahrung als eine Erfahrung, die sich von jeder utopischen oder metaphysischen 'Identitätsmystik' unbedingt unterscheidet. Sie birgt die Zweideutigkeit menschlicher Existenz und Geschichte ein, nicht indem die Zweideutigkeit (spekulativ) aufgehoben wird, sondern indem sich Gott in sie hineinbegibt, oder umgekehrt, indem sie in seine Fülle aufgenommen wird. So ist nicht eine Erklärung für diese Zweideutigkeit gefunden, kein Sinn*system*, wie diese Zweideutigkeit zu überwinden, hinwegzunehmen, aufzulösen oder zu harmonisieren wäre. Es ist nur ein umfassender Sinn erfahren: die Nähe und Solidarität Gottes gerade im Elend, im Zerbrochenen, Zerrissenen, die Nähe des selbst leidenden Gottes.

«Indem ... Gott durch seine Selbsterniedrigung im Tod des Gekreuzigten und durch seine Erhöhung des Menschen in der Auferweckung Christi selbst die Bedingungen für die Gottesgemeinschaft schafft, wird diese Gemeinschaft eine gnädige, voraussetzungslose und universale Gemeinschaft Gottes mit allen Menschen in ihrem gemeinsamen Elend.» «Gott wird nicht eine Religion, so daß man durch entsprechende religiöse Gedanken und Gefühle an ihm teilhat. Gott wird nicht das Gesetz, so daß man durch Gesetzesgehorsam an ihm teilhat. Gott wird nicht ein Ideal, so daß man durch immer strebendes Bemühen in seine Gemeinschaft kommt. Er erniedrigt sich und nimmt den ewigen Tod des Gottlosen und Gottverlassenen auf sich, so daß jeder Gottlose und Gottverlassene seine Gemeinschaft mit ihm erfahren kann.»[26]

Es ist richtig, daß MOLTMANN in seiner streckenweise sehr dichten und «verworrenen»[27] Deutung der Trinitätslehre die «Aussage von der 'Entzweiung in Gott'», die er ursprünglich wohl als «Erweis der radikalen Solidarität seitens Gottes» mit dem Menschen gewinnen möchte, schließlich als «eine Wesensaussage» versteht. D. h., «die Zweideutigkeit wird somit [schließlich] zum Postulat für die Aussagen über das Wesen Gottes»[28]. Diese trinitarisch-ontologische Einbergung der Zweideutigkeit menschlicher Freiheit und Geschichte ist für die hier versuchte «Theologie der Verantwortung» entscheidend: Denn der Glaube gewinnt hier eben eine Eindeutigkeit, die sich über die Zweideutigkeit des Menschen nicht einfach 'hinwegträumt'. MOLTMANN scheinen aber irgendwie die Kategorien zu fehlen, die diese Einbergung der menschlichen Zweideutigkeit in adäquater Weise darstellen las-

81 – 83: «Das Geschehen 'Gott'». Und angesichts der Zweideutigkeit des Menschen ist es die die Zerrissenheit («Gott gegen Gott» [J. MOLTMANN: Der gekreuzigte Gott, S. 144]) in sich aufnehmende Unmittelbarkeit der Liebe Gottes, die als Ausdruck der begriffslosen Identitätserfahrung des Christlichen steht.

26 J. MOLTMANN: Der gekreuzigte Gott, S. 264 f.

27 J. NIEWIADOMSKI: Die Zweideutigkeit von Gott und Welt in J. Moltmanns Theologien, S. 85

28 Ebenda, S. 79

sen. Zu unmittelbar bemächtigt sich das heilsgeschichtliche Leiden selbst der Mitte seines Gottesverständnisses. In der Spekulation über die «Selbsterlösung Gottes»[29] soll Gott nun «um seiner selbst willen ... als 'Gericht' und 'Gottverlassenheit' verstanden werden»[30]. Um der untrennbaren Einheit von Schmerz und Liebe willen «wird von der theologischen Eindeutigkeit» so endgültig Abschied genommen», daß «die Dialektik von Heil und Unheil ... verewigt» ist[31].

J. NIEWIADOMSKI macht für diese Problematik im Denken MOLTMANNs eine logische Schwierigkeit verantwortlich. Die «der fundamentalen Eindeutigkeit beraubte Trinitätslehre» biete für das widersprüchliche Gottesverständnis einen «formalen Raster»[32]. «Mit der Thematisierung der Differenz als 'Feindschaft in Gott' ... und ihrer Qualifikation als 'Status' gibt MOLTMANN zu erkennen, daß er mit der Vorstellung der Einheit und dem Postulat der Aufhebung der Differenz in eine letzte Einheit aufräumen möchte.» Dagegen entspringt die «'Überwindung Gottes durch Gott'[33]... einem Konzept, in dem die Einheit letzte normative Kraft hat. ... Die Formeln 'die Überwindung Gottes durch Gott' ... als Thematisierung der Veränderung und 'Gott gegen Gott'[34]... als Festhalten eines Status» folgten also «keineswegs dem gleichen begrifflichen Raster»[35].

Es scheint aber, daß MOLTMANN noch einmal um der Unreduzierbarkeit ('Begriffslosigkeit') und Offenheit der in der christlichen Heilsgeschichte erfahrenen *Eindeutigkeit* willen die Widersprüchlichkeit der Denkmodelle (daß «einerseits ... die Differenz der Personen als das letzte, auf eine Einheit nicht mehr rückführbare Axiom angenommen» wird, daß «andererseits ... vorausgesetzt [wird], daß jede Differenz notwendigerweise Entfremdung beinhalte»[36]) in Kauf nimmt. Die christliche Heilserfahrung ist eben eine Einheits- und Sinnerfahrung, die Zweideutigkeit nicht ausklammert, vielmehr gerade in sich einbirgt. Die «Wende» oder der «Bruch», den «Der gekreuzigte Gott» und «das Interesse für die Trinitätslehre»[37] bei MOLTMANN

29 Vgl. ebenda, 128 – 135
30 Ebenda, S. 79
31 Ebenda, S. 137
32 Ebenda, S. 79
33 J. MOLTMANN: Theologie der Hoffnung, S. 118
34 J. MOLTMANN: Der gekreuzigte Gott, S. 144
35 J. NIEWIADOMSKI: Die Zweideutigkeit von Gott und Welt in J. Moltmanns Theologien, S. 127
36 Ebenda
37 Ebd. Nach NIEWIADOMSKI orientiert sich die «Theologie der Hoffnung» mehr an der Einheit Gottes, die trinitarische Theologie von «Der gekreuzigte Gott» mehr an der in Gott aufgenommenen Zweideutigkeit und an der 'Zerrissenheit' Gottes (vgl. ebenda, S. 10).

gegenüber der «Theologie der Hoffnung» darstellen, spiegeln diese mit der Logik von «Denkmodellen» nicht mehr erreichbare umfassende Einheit wieder (sonst wäre sie fixierbare Theorie, 'begriffener Schein' [ADORNO]. Als 'begriffslose' Identität wird die in der Begegnung mit dem gekreuzigten Gott erfahrene Einheit des Daseins nicht eine die Zweideutigkeit aufhebende Einheit, sondern eine in der Zweideutigkeit verborgene bzw. die Zweideutigkeit in sich einbergende Einheit. In diesem Sinne ist die trinitarische Offenbarung unbedingt begriffslos – Erfahrung des unbegreifbaren, unsichtbaren Gottes: «Die Erniedrigung zum Tod am Kreuz entspricht Gottes Wesen im Widerspruch der Verlassenheit», «der gekreuzigte Jesus» wird «das 'Ebenbild des unsichtbaren Gottes'», das heißt: «*das* ist Gott und *so* ist Gott.»[38]

Freilich: Bei MOLTMANN scheint die Eindeutigkeit eher unter der Zweideutigkeit verborgen, als daß die Zweideutigkeit als in die Eindeutigkeit geborgen deutlich gemacht würde. Nicht die Dialektik zwischen Einheit und Entzweiung ist das Problem der Theologie MOLTMANNs (schon gar nicht als ein nur formales Problem), sondern die theologisch gesehen nur einseitig gelungene Darstellung des paradoxalen Zusammenhangs beider. In diesem Sinne mag man vielleicht von einer Gefahr der Mystifizierung der Zweideutigkeit der Wirklichkeit und des Leidens[39] bei MOLTMANN sprechen. Denn der «innergöttliche und der heilsgeschichtliche 'Prozeß'» scheinen hier so unmittelbar «in eins zusammengeworfen», daß «diese Vermengung ... Gott in das Weltgeschehen» «verstrickt» und «ihn zum tragischen, mythologischen Gott»[40] macht. «Die Kreuzesverlassenheit des Sohnes wird zu einem direkt

38 J. MOLTMANN: Der gekreuzigte Gott, S. 190

39 Nach J. NIEWIADOMSKI: Die Zweideutigkeit von Gott und Welt in J. Moltmanns Theologien, S. 123 f., nimmt bei MOLTMANN der «trinitarische 'Deus patheticus'» den «'homo apatheticus' in eine 'unio sympathetica mit Gott' auf. Diese Aufnahme geschieht in der Erkenntnis, die Gott im gekreuzigten Christus identifiziert. ... Konkretisiert wird diese Erkenntnis in der Bereitschaft, 'mit den Schrecken der Geschichte leben und ihnen zum Trotz in der Liebe bleiben' [J. MOLTMANN: Das Experiment Hoffnung, S. 109] zu wollen.»

Einerseits zeigt sich nach J. NIEWIADOMSKI: a. a. O., S. 124, darin der «Verzicht auf den militanten Zugang zur Problematik der Geschichte» – ähnlich dem Verzicht der Ethik der Verantwortung auf die Ableitung ihrer selbst aus einem geschlossenen Geschichtsverständnis. Auf der anderen Seite scheint MOLTMANN «das Unglück und das Glück, das Leid und die Freude, das Unheil und das Heil nicht als einander ablösende Momente, sondern als die die Lebendigkeit des Lebens garantierende Aspekte» verstehen zu wollen. «'Leben ohne Leiden', 'Freude ohne Schmerz', 'Gemeinschaft ohne Konflikte' sind für ihn unbrauchbare theologische Kategorien.» (J. NIEWIADOMSKI: a. a. O., S. 123) (Vgl. dazu H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 382: « ...daß auch in Zukunft jede Zufriedenheit ihre Unzufriedenheit, jedes Haben sein Begehren, jede Ruhe ihre Unruhe, jede Freiheit ihre Versuchung – ja, jedes Glück sein Unglück gebiert... *Das* scheint mir der Traum von menschlicher Eigentlichkeit zu sein... ») «Eine solche mystifizierende Sicht des Leidens» – so bemerkt J. NIEWIADOMSKI: a. a. O., S. 125, kritisch – «steht in Gefahr, das Leiden zu verklären».

40 H. U. v. BALTHASAR: Theodramatik III, S. 300

trinitarischen Geschehen: der Vater selbst ist verlassen, der Tod ist in Gott, Jesu Sterben am Kreuz ist 'Gottes Tod und Gottes Leiden', die tiefste Gemeinschaft von Vater und Sohn wird 'gerade am Punkt ihrer tiefsten Trennung, im gottverlassenen und verfluchten Sterben Jesu am Kreuz ausgedrückt'.» Es muß von der Theologie in ihrem Bedenken der begriffslosen, heilsgeschichtlichen umfassenden Identitäts- und Sinnerfahrung aber «ein Weg gefunden werden, die immanente Trinität so als den Grund des Weltprozesses (bis hin zur Kreuzigung) zu deuten, daß sie weder ... als ein formaler Selbstvermittlungsprozeß Gottes erscheint, noch, wie bei MOLTMANN, als in den Weltprozeß hineinverstrickt, daß sie vielmehr als jene ewige und absolute Selbsthingabe verstanden wird, die Gott schon in sich als die absolute Liebe erscheinen läßt, woraus sich erst die freie Selbsthingabe an die Welt als Liebe erklärt, ohne daß Gott zu seinem Selbstwerden (seiner 'Selbstvermittlung') des Weltprozesses und des Kreuzes bedürfte.»[41]

b) Die kenotische Trinitätslehre Hans Urs von Balthasars

Im theologisch-dramatischen Sprechen und Erkennen der Theologie Hans Urs von BALTHASARs werden die Verborgenheit der Eindeutigkeit Gottes unter der im Kreuzesgeschehen in das Innerste Gottes aufgenommenen Zweideutigkeit des Menschen und die Geborgenheit dieser Zweideutigkeit in der trinitarischen (lebendigen) Eindeutigkeit der solidarischen Liebe Gottes tiefer beschreibbar: Das heilsgeschichtliche Ereignis in Kreuz, Höllenabstieg und Auferstehung Jesu, die darin sich ereignende Spannung von Einheit und Zerrissenheit Gottes um der Zweideutigkeit des Menschen willen, erweist sich als heilsgeschichtlicher Ausdruck der *kenotischen 'Urgeschichte'* Gottes selbst:

BALTHASAR spricht «von einer ersten 'Kenose' des Vaters bei seiner Selbstenteignung in der 'Zeugung' des gleichwesentlichen Sohnes; diese erste Kenose weitet sich wie von selbst zur gesamttrinitarischen, da der Sohn anders als in Selbstenteignung dem Vater gar nicht gleichwesentlich sein könnte und da ihr 'Wir', der Geist, ebenfalls nur Gott sein kann, wenn er diese im Vater und im Sohn identische Selbstenteignung 'personal' besiegelt, indem er nichts 'für sich' sein will, sondern (wie seine Offenbarung in der Welt zeigt) reine Kundgabe und Verschenkung der Liebe zwischen Vater und Sohn (Joh 14,26; 16,13-15). Mit dieser Ur-Kenose sind die übrigen Kenosen Gottes in die Welt hinein grundsätzlich ermöglicht und bloße Folgerungen aus ihr: die erste 'Selbstbeschränkung' des dreieinigen Gottes auf-

41 Ebenda

grund der den Geschöpfen geschenkten Freiheit, die zweite tiefere 'Selbstbeschränkung' desselben dreieinigen Gottes durch seinen Bund, der von Gottes Seite her von vornherein unauflöslich ist, geschehe mit Israel, was da wolle, und die dritte nicht nur christologische, sondern gesamttrinitarische Kenose aufgrund der Menschwerdung des Sohnes allein, der nun seine von vornherein eucharistische Haltung im *'pro nobis'* von Kreuz und Auferstehung für die Welt verdeutlicht.»[42]

In dieser Deutung wird die *'trinitarische Ereignislehre'* in ihrer heilsgeschichtlichen Offenbarung nicht nur bis zum Kreuz Jesu hin, sondern bis in den Höllenabstieg Jesu hinein ausgezogen: Im Höllenabstieg erfährt Jesus die Entfremdung nicht selbst begangener Sünde[43] aufgrund der durchgehaltenen Solidarität mit dem Menschen auch als Sünder. In dieser Hineinnahme der Entfremdung und Entzweiung der Sünde, der Zweideutigkeit des Menschen in den innertrinitarischen Raum hinein 'aktuiert' sich die Urkenose zwischen Vater und Sohn – in der trinitarischen 'Einbergung' nicht nur der Zwiespältigkeit des Menschen in unreduzierbarer Freiheit und gleichzeitiger Naturgebundenheit, seiner spannungsvollen und konfliktreichen Existenz, seines Elends, seines Todes und seiner Gottverlassenheit, sondern sogar des freiesten Widerspruchs des Menschen gegen Gott selbst. Die Urkenose erscheint gerade darin als tiefste, ursprünglichste der göttlichen Kenosen, welche als Geschichte Gottes die menschliche Geschichte umfassen und als Heilsgeschichte durchdringen.

Es ist hier nicht der Raum, die gesamte Trinitätslehre und Soteriologie BALTHASARs darzustellen. Mit Hilfe der Rückgründung des heilsgeschichtlichen Geschehens von Kreuz, Höllenabstieg und Auferstehung auf die kenotische 'Urgeschichte' Gottes gelingt es BALTHASAR aber gegenüber MOLTMANN, Einheit und Entzweiung, Eindeutigkeit und Zweideutigkeit in Gottes trinitarischer Liebe tiefer und unmißverständlicher darzustellen. Die kenotische Geschichte der immanenten Trinität ist nicht einfachhin mit der pathischen Geschichte der ökonomischen identifiziert. Gott ist so gesehen nicht «ins Weltgeschehen verstrickt». Aber die Heilsgeschichte hat ihre trini-

42 H. U. v. BALTHASAR: Theodramatik III, S. 308

43 Vgl. ebenda, 311 – 315. «Jesu Erfahrung der Hölle bedeutet ... nicht fixierte Rebellion (dann wäre er ein Verdammter), wohl aber Erfahrung des Widergöttlichen und der zeit-losen Trennung von Gott, der Sünde an sich – dies meint: Der Erlöser erfährt ... nicht bloß die faktisch begangenen, sondern auch die 'nur' möglichen Sünden, eben die 'Sünde an sich'. Solche Höllenerfahrung kann aber für B[althasar] kein Tun mehr sein als aktives Absteigen oder gar siegreiches Niederwerfen, sondern sie ist ein Sein-bei-den-Toten, das sich aber dadurch auszeichnet und einzig ist, daß es ein *Mitsein* bedeutet, nicht als subjektive Erfahrung, sondern als ein objektives, passives Mit-einsam-sein.» (H. HEINZ: Der Gott des Je-mehr. Der christologische Ansatz Hans Urs von Balthasars [Disputationes Theol. 3]. - Frankfurt 1978, S. 184)

tarisch-ontologische Wurzel in der Ur-kenose Gottes, die Urkenose vollzieht sich selbst in der Heilsgeschichte in ihre eigene ewige Fülle. «Im Geschehen der Gottverlassenheit [Jesu am Kreuz] geschieht, vollzieht sich und übereignet sich die Trinität in ihren Relationen und Prozessionen und gewinnt zu ihrer unendlichen Fülle eine neue Fülle hinzu.»[44] Die Unwandelbarkeit Gottes kann so ungezwungen mit dem «Aspekt der dramatischen Lebendigkeit» in Gott verbunden werden.[45] BALTHASAR kann deshalb vom «Pathos Gottes»[46] selbst sprechen, der an der Zweideutigkeit des Menschen tatsächlich leidet, der darin «verwundbar» ist.

«Daß Gott (als Vater) seine Gottheit so weggeben kann, daß Gott (als Sohn) sie nicht bloß geliehen erhält, sondern 'gleichwesentlich' besitzt, besagt eine so unfaßbare und unüberbietbare 'Trennung' Gottes von sich selbst, daß jede (durch sie!) ermöglichte Trennung, und wäre es die dunkelste und bitterste, nur *innerhalb* ihrer sich ereignen kann. Und dies, obschon die gleiche Mitteilung ein Geschehen absoluter Liebe ist, deren Seligkeit im Verschenken nicht nur von etwas, sondern seiner selbst besteht. Dies gibt, wenn beides zugleich ins Auge gefaßt wird, das Recht nicht, die Trinität einseitig als das 'Spiel' absoluter, aber vom realen Schmerz abstrahierender, somit des 'Ernstes' der Trennung und des Todes entbehrender 'Seligkeit' anzusehen... 'Stark wie die Hölle ist die Liebe', nein: stärker als diese, da Hölle nur umfangen von der absoluten und wirklichen Trennung von Vater und Sohn möglich ist.»[47]

Verwundbar ist Gott freilich nur im Sinne der «freien Selbsthingabe an die Welt als Liebe», «ohne daß Gott zu seinem Selbstwerden (seiner 'Selbstvermittlung') des Weltprozesses und des Kreuzes bedürfte»[48]. BALTHASAR trägt damit der Forderung Rechnung, wie sie W. KASPER formuliert hat: «Das Axiom von der Identität von immanenter und ökonomischer Trinität [soll] nicht statt zur Begründung zur Auflösung der immanenten Trinität führen,... man [darf] diese Identität nicht im Sinn der tautologischen Formel A = A verstehen. ... *In der heilsgeschichtlichen Selbstmitteilung ist die innertrinitarische Selbstmitteilung in einer neuen Weise in der Welt präsent...* »[49] «Die offenbarungsgeschichtlich zu verstehende Einheit von immanenter und ökonomischer Trinität ist darum kein Axiom, aus dem man die immanente Trinität deduzieren oder mit dessen Hilfe man sie gar auf die heilsgeschichtliche Trinität reduzieren kann; dieses Axiom setzt die Kenntnis der immanenten Trinität voraus und will sie sachgemäß interpretieren und konkretisie-

44 H. HEINZ: Der Gott des Je-mehr, S. 197

45 R. SCHWAGER: Der Sohn Gottes und die Weltsünde. Zur Erlösungslehre von Hans Urs v. Balthasar, in: ZKTh 108 (1986), 21; vgl. H. HEINZ: Der Gottes des Je-mehr, 99 – 101

46 H. U. v. BALTHASAR: Theodramatik III, S. 187

47 Ebenda, S. 302 f.

48 Ebenda, S. 300

49 W. KASPAR: Der Gott Jesu Christi (Das Glaubensbekenntnis der Kirche 1). - Mainz 1982, S. 336

ren.»[50] BALTHASAR kann «den Aspekt der dramatischen Lebendigkeit» in seiner Theologie einholen, «ohne etwas von der dogmatischen Lehre über die seinsmäßige Einheit zwischen göttlicher und menschlicher Natur zu opfern».[51] Seine Theologie zeigt, «daß beides möglich ist: das Sprechen von der Unveränderlichkeit Gottes in sich und seinem Werden in Geschichte».[52] Auch wenn man seine Theologie nur als «Ansatz, keine fertige Lösung»[53] werten will, scheint hier die ereignishafte, begriffslose Identitäts- und Sinnerfahrung des christlichen Glaubens gerade in ihrer unreduzierbaren offenen, weil dramatischen Fülle dargestellt.

In der Offenbarwerdung der *kenotischen Offenheit Gottes* für den Menschen durch die Heilsgeschichte (Kreuz, Höllenabstieg und Auferstehung Jesu) wird dem Menschen objektiv (begrifflich nie adäquat faßbar oder reduzierbar) erfahrbar, daß Gott in der dynamischen Tiefe seiner kenotischen Liebe die Entfremdung und Zweideutigkeit menschlicher Existenz, sein Elend, seinen Tod bis hin zu seiner Schuld und Sünde in sich selbst leidend aufnimmt und einbirgt. «Der Abgrund der unbegründbaren Liebe ... hat sich in den Abgrund des sinnlosen Hasses verborgen.»[54]

Der Mensch bleibt von diesem 'Drama' der trinitarischen Liebe nicht unberührt. Als Geschehen der Trinität, die sich in der Heilsgeschichte in ihre immer schon kenotisch ewige Fülle hinein vollzieht, ist dies Begegnung mit dem Menschen, gemeinsame Geschichte Gottes mit dem Menschen, die den Menschen über sich hinausführt: In der Eingeborgenheit der Zweideutigkeit seiner Existenz in die trinitarische Fülle der Liebe Gottes wird der Mensch zum «Mittäter»[55] der Liebe.

Auch hier – aufgrund der dramatischen Kategorien noch schärfer als an der Theologie MOLTMANNs – wird die Eigentümlichkeit der christlichen Identitätserfahrung deutlich: Anders als die harmonisierende Mystik der Utopie hebt sie die Zweideutigkeit menschlicher Existenz nicht auf, sondern stellt sie in eine Eindeutigkeit hinein, die aus dem Leiden an den äußersten Möglichkeiten menschlicher Freiheit in ihrer Zweideutigkeit erwächst. Die

50 Ebenda, S. 337 (im Original hervorgehoben)

51 R. SCHWAGER: Der Sohn Gottes und die Weltsünde, S. 20 f.

52 J. NIEWIADOMSKI: Die Zweideutigkeit von Gott und Welt in J. Moltmanns Theologien, S. 152

53 Ebenda, S. 151

54 H. U. v. BALTHASAR: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. 3/2,2: Neuer Bund. - Einsiedeln 1969, S. 194. H. HEINZ: Der Gott des Je-Mehr, S. 185, fügt diesem Satz BALTHASARs hinzu: « ...und [er hat] damit diesen [den Abgrund des Hasses] in sich eingeborgen.»

55 H. U. v. BALTHASAR: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. 3/2,2: Neuer Bund, S. 26. «Aus der Entfremdung der Sünde zurückgebracht, kommt der Mensch in solcher Entrückung zugleich zu Gott und zu sich selbst. Zugleich in seine (ihm allein unerreichbare) Tiefe und in die wahre (nur in Christus durchzustehende) Mitmenschlichkeit.» (ebenda)

unauslotbare Fülle dieser Geborgenheit umfaßt in dem nicht abstrakten, nicht theoretisierbaren Sinne der freien Ereignishaftigkeit der Offenbarung als 'Dramatik' somit letztlich auch das schuldhafte Versagen des Menschen in der ihm heute so unentrinnbar aufgegebenen Verantwortung für die Fernwirkung seines Handelns. Die Geborgenheit umfaßt, um es pointiert auszudrücken, auch die äußerste Möglichkeit menschlicher Entfremdung in einem Holocaust der Selbstzerstörung. Solche Aussage ist allerdings nicht als fatalistische Flucht vor der eigenen Ohnmacht gegenüber der Zweideutigkeit menschlicher Geschichte zu verstehen, sondern als selbst im Glauben kaum noch erreichbares Vertrauen auf einen Sinn des Ganzen, den der Mensch selbst in seiner radikalsten Bosheit nicht zerstören kann.

In dieser Geborgenheit selbst der Schuld des Menschen in der Geschichte Gottes gelangt die Theologie der Verantwortung aber in ihre Mitte. Die von Gott in der Heilsgeschichte um der Zweideutigkeit des Menschen willen erlittene Entzweiung mit sich selbst stiftet als ins Äußerste durchgetragene Liebe eine letzte, nicht-verdrängende Eindeutigkeit der Geschichte: *Gott selbst übernimmt die Verantwortung für den Menschen, seine (zweideutige) Geschichte und seine Welt* – nicht, indem er die Zweideutigkeit dieser Geschichte (gleichsam utopisch) einfach auflöst, sondern indem er sie leidend aufnimmt, in sich einbirgt.

«Freie Schöpfung setzt auch Geschöpfe in echte Freiheit und nimmt deren Verlorengehen in Kauf, ein solches Wagnis aber kann nur *verantwortet* werden, wenn der Gott der Liebe solche Verlorenheit in sich einzubergen vermag.» Weil in Jesus Christus der «Sohn Gottes als Mensch die Todverfallenheit der sich von Gott weg verlierenden Kreatur aus der freien Liebe Gottes auf sich nimmt und damit an den 'Ort' geht, aus dem kein Mensch sich selber herausretten kann»[56], weil damit eben alle Zweideutigkeit menschlicher Freiheit «eingeborgen» ist «in den alle Abgründe umgreifenden Abgrund der absoluten Liebe»[57], eröffnet sich ein «Ausblick in eine Opposition innerhalb der göttlichen Freiheit und Liebe selbst, die endlich den Grund dafür sichtbar werden läßt, wie denn Gott am Anfang die Opposition zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit ernsthaft *verantworten* und als 'sehr gut' bezeichnen konnte.»[58]

«Damit aber wird das Thema der Solidarität Gottes mit der sündigen [und in zweideutiger, konfliktvoller Existenz ausgesetzten] Menschheit auf eine kaum zu überbietende Weise radikalisiert. Sie kann nun Impulse für die existentielle Aufarbeitung und Bewältigung der Absurditäten des Daseins und der Sünde bieten.»[59]

56 H. U. v. BALTHASAR: Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister (HTB 393). - Freiburg 1971, S. 54. Hervorhebung v. Verfasser

57 Ebenda, S. 55

58 Ebenda, S. 54. Hervorhebung vom Verfasser

2. Christliche nicht-utopische Eschatologie des Kreuzes

Die *christliche Identitätserfahrung* der Geborgenheit der Geschichte und zweideutigen, konfliktvollen Existenz des Menschen in der Eindeutigkeit der trinitarischen Liebe Gottes ist nicht Eschatologie der Geschichte. Sie erscheint nicht als «Aufhebung» der Geschichte («Stillehalten» des Weltprozesses[60], Zusammenfallen der «beiden Pole des utopischen Bewußtseins», Dämmerung des «Einheitspunktes»[61]). Sie ist vielmehr *eschatologische Geschichte*, d. h. von der eschatologischen Eindeutigkeit der Liebe Gottes umgriffene und eröffnete Geschichte des Menschen gerade in seiner wesenhaften Zweideutigkeit. Die in der Heilsgeschichte erfahrene Eindeutigkeit schließt somit Geschichte nicht ab, sondern öffnet sie in das *unverwaltbare Geheimnis der trinitarischen Liebe Gottes* hinein.[62] In diesem umfassenden Geheimnis ist die menschliche Zweideutigkeit zwar wirklich und unbedingt umfangen von der absoluten Liebe. Aber sie ist nicht aufgehoben, denn sie kann die absolute Liebe real verwunden, freilich nur um noch einmal vom leidenden Gott solidarisch aufgenommen zu werden:

«Das trinitarische Drama hat ewiges Dauern: nie war der Vater ohne den Sohn, nie waren Vater und Sohn ohne den Geist. Alles Zeithafte ereignet sich im Umgriff des ewigen Geschehens, als dessen mögliche Folge... »[63] Aber es wäre sinnlos, «dieses jeder Zeit überlegene Ur-Drama 'statisch', 'abstrakt', 'in sich geschlossen' zu nennen ... »[64] «Der Einwand, die Zeugung des Sohnes sei für den Vater ohne Risiko [weil alles ja im Ur-Drama schon irgendwie überzeitlich festgelegt sei], folglich 'undramatisch', ist irrelevant; gerade daß eine risikoreiche Welt nur innerhalb der *processio* des Sohnes [innerhalb des urdramatischen Geschehens] ... geschaffen werden kann, zeigt, daß jedes 'Risiko' Gottes von der ohnmächtigen Macht der göttlichen Selbsthingabe umfangen und von ihr her ermöglicht wird». Nach BALTHASAR heißt das: «Man kann nicht sagen, der Vater 'riskiere' etwas, wenn er den Sohn ans Kreuz gehen läßt...

59 J. NIEWIADOMSKI: Die Zweideutigkeit von Gott und Welt in J. Moltmanns Theologien, S. 151. Auch der Mythos von der «Selbstbegrenzung Gottes» von Hans JONAS versucht wie die kenotische trinitarische Theologie eine existentielle Antwort auf die Frage der tiefen Zweideutigkeit menschlicher Existenz zu geben. Zu Nähe und Differenz dieses «nicht-trinitarischen Inkarnationsmythos» (BULTMANN) in bezug auf die christlich trinitarische Kreuzestheologie vgl. H.-H. HENRIX: Auschwitz und Gottes Selbstbegrenzung. Zum Gottesverständnis bei Hans Jonas, in: TGA 32 (1989), 129 – 143; hier bes. 137 – 143

60 Vgl. E. BLOCH: Das Prinzip Hoffnung (Wissenschaftliche Sonderausgabe in drei Bänden). - Frankfurt 1967, S. 337

61 Vgl. ebenda, S. 367

62 Geschichte erscheint gerade als «Prädikat eschatologischer Hoffnung». (F. W. KANTZENBACH: Programme der Theologie. Denker, Schulen, Wirkungen. Von Schleiermacher bis Moltmann. - München [3] 1984, S. 317)

63 H. U. v. BALTHASAR: Theodramatik III, S. 304

64 Ebenda, S. 303

Fragt man aber, ob Leiden in Gott sei, so lautet die Antwort: in Gott ist der Ansatzpunkt für das, was Leiden werden kann, wenn die Vorsichtslosigkeit, mit der der Vater sich (und *alles* Seinige) weggibt – was zur wesenhaft göttlichen Vorsichtslosigkeit der totalen Selbstverdankung und des Sich-verschwendenlassens des Sohnes und zu der des ihm mitgegebenen Geistes führt –, auf eine Freiheit stößt, die diese Vorsichtslosigkeit nicht beantwortet, sondern in die Vorsicht des Bei-sich-selber-beginnen-Wollens verwandelt.»[65]

Das christliche Verständnis der Geschichte ist somit nicht geschlossen. Christliche realistische 'Utopie' versteht sich weder von einem Noch Nicht noch von einem Schon Da menschlicher Eigentlichkeit her. Sie versteht sich in der Spannung des «Schon und noch nicht»[66] des offenen Dramas zwischen der entschiedenen Liebe Gottes und der noch schwankenden Freiheit des Menschen.

Oscar CULLMANN kann deshalb auch im christlichen Geschichtsverständnis von einer Enteschatologisierung sprechen.[67] «Die Eschatologie ist nicht beseitigt, wohl aber entthront... »[68] Darunter ist nicht die Ernüchterung der urchristlichen Gemeinde über die Parusieverzögerung zu verstehen. Sondern: Die Erwartung der Gemeinde bezieht sich nicht mehr auf eine selbsterwirkte Eschatologie. Sie hat sich an die Gestalt Jesu Christi gebunden, denn sie weiß von ihm um den reinen Geschenkcharakter der Vollendung: «Die so verstandene Enteschatologisierung, die ... mit einer gesteigerten Intensität der Zukunftserwartung verbunden ist, fällt ... mit dem Erscheinen Christi zusammen und ist durch diese positive Tatsache bedingt, nicht durch die Parusieverzögerung.» Die christliche Eschatologie bleibt nüchtern und sachlich, aber zugleich hoffnungsvoll und konkret, denn in der Gestalt Jesu Christi erfährt sie: In der Hingabe bis zum Kreuz ist alles schon entschieden. Diese Entschiedenheit Gottes aber nimmt die Zweideutigkeit der schwankenden Freiheit des Menschen immer noch ernst, denn ihre Macht ist die Ohnmacht der leidenden Liebe. Die Frage nach der Zukunft lautet darum jetzt im christlichen Sinn: «Inwiefern bringt die Zukunft *Vollendung* dessen, was schon entschieden ist?»[69]

65 Ebenda, S. 304 f. In diese Verwundbarkeit Gottes (den «Ansatzpunkt für das, was Leiden werden kann») aber stößt der Mensch mit seinem freien Widerspruch.

66 Die Offenbarung des trinitarischen Gottes in Sterben und Auferstehen Jesu Christi ist «schon Ende, und doch nicht *das* Ende. Diese Spannung drückt sich in der ganzen Theologie des Urchristentums aus.» (O. CULLMANN: Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung. - Zürich 1946, S. 127)

67 Vgl. den Verzicht in «Prinzip Verantwortung» auf jede geschlossene Eschatologie und eindeutige Interpretation der menschlichen Geschichte: «Glück und Unglück», d. h. unüberbrückbare Zweideutigkeit und Konflikthaftigkeit bestimmen bleibend das menschliche Dasein (vgl. H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 382 f.). Keine utopische Aufhebungsmystik oder metaphysische Einheitsschau darf darüber hinwegtäuschen.

68 O. CULLMANN: Christus und die Zeit, S. 122

69 Ebenda, S. 122 f.

3. Die Geborgenheit menschlicher Zweideutigkeit in der Eindeutigkeit der Liebe Gottes als Horizont der ethischen Hermeneutik

Wird die christliche Erlösungserfahrung der Geborgenheit menschlicher Existenz in der Eindeutigkeit der in Kreuz und Auferstehung Jesu begegnenden trinitarischen Liebe Gottes zum Ausgangspunkt ethischer Hermeneutik, so wird auf vielfache Weise eine «Ethik ohne geschlossenen Horizont» eröffnet: Die Annahme der Zweideutigkeit des Menschen durch Gott ermöglicht es auch dem Menschen, seine eigene Zweideutigkeit selbst anzunehmen. Ethik hat damit einen neuen Horizont, nicht theoretischer und totalisierender Natur, sondern sozusagen als inneres Prinzip aus nicht theoretisierbarer Erfahrung. Das heißt: Sie braucht nicht mehr die Geschlossenheit anthropozentrischer oder naturrechtlicher Logik, um ihre Funktion als Sinn- und Orientierungswissenschaft zu erfüllen. Sie kann den Realismus, die unverstellte Annahme der konfliktreichen menschlichen Existenz, um die die Ethik der Verantwortung ringt, aufnehmen, denn die «Heuristik der Furcht» ist integriert in den umfassenderen Kontext der *Geborgenheit* aller menschlichen Zweideutigkeit in Gottes Liebe.

a) Die Geborgenheit der Angst

Als begriffsloser Horizont kann die christliche Identitätserfahrung in der Eindeutigkeit der trinitarischen Liebe Gottes nicht in ein militantes Geschichtsverständnis umgesetzt werden. Das utopische Geschichtsverständnis entließ das ethische Prinzip der «wissenden Hoffnung», die anthropozentrische Logik den Glauben an die Vermittlung von Subjekt und Objekt als vollendete Selbstentfaltung der menschlichen Freiheit und die wesensintuitive Logik die Überzeugung von einer im Kontext der grundlegenden Einheit des Menschen immer schon gegebenen eindeutig und detailliert erkennbaren Ordnung zwischen menschlicher Kultur und Natur.

Die christliche Ethik findet – wie die Ethik der Verantwortung – keinen Horizont einer militanten, anthropozentrischen oder deduktiven Hermeneutik. Im Wissen um die bleibende Zweideutigkeit des Menschen *'erfährt'* sie nur die *Geborgenheit* dieser *Zweideutigkeit* in der *Eindeutigkeit Gottes*. Sie erspart nicht Heuristik und dialektische Suche des Menschen in aufrichtiger Annahme der Zweideutigkeit menschlicher Existenz nach Bewahrung und bewahrender Vertiefung seiner Ganzheit bis hin zur «Heuristik der Furcht» und ihrer «negativen Dialektik». Als konkret (heils)geschichtliche Identitäts-

und Sinnerfahrung wird sie aber zur unbedingten Geborgenheit dieser Suche, «worin» sich alles «Fragen und kritische Überfragen» (METZ), ja alles «Erschrecken», ja sogar die «angemessene Angst» (JONAS) aufhalten kann.

Angesichts der Zukunftsverantwortung des Menschen heute scheint der Mensch vor eine letzte radikale Alternative gestellt: zwischen letzter Angst, daß der Weg in die Zukunft im Chaos bewußter und unbewußter Selbstzerstörung enden könnte, zwischen der sich darin zur Daseinsangst verselbständigenden Furcht und Verzweiflung oder zwischen einem letzten Vertrauen in das Gelingen seines Weges. Weil in der Gestaltungsmacht und Gestaltungsverpflichtung der Wirklichkeit durch den Menschen das Ganze auf dem Spiel steht, weil die «begründete Furcht» als wichtiges heuristisches Instrument des Gestaltungsweges des Menschen absolutes Gebot der Stunde ist, wird der Mensch in die Tiefe dieser Entscheidung gedrängt, die – um der *vernünftigen* Ethik willen – Glaubensdimensionen annimmt: nicht im Sinne theoretischer Spekulation, sondern im Sinne existentieller Beherrschung der Angst und der Furcht. Es geht um das Vertrauen in die letzte Geborgenheit menschlicher Suche, die dem Menschen erst die *vernünftige Sachlichkeit und Nüchternheit* ermöglicht, weil sie die 'methodische Radikalität' der Ethik der Verantwortung als partikulares Instrument der Erkenntnis eingrenzt, die Angst vor der Selbstzerstörung auf konkrete Probleme bezieht und verhindert, daß aus der kontrollierten Furcht die unkontrollierbare Atmosphäre des Entsetzens und der Panik entsteht. Weil Angst primär eine existentiell ganzheitliche Dimension menschlicher Selbsterfahrung ist, bleibt die existentielle Geborgenheit ihrer 'methodischen Applikation' zur ethischen Wahrheitsfindung im Glaubensvertrauen eine unbedingte anthropologische Notwendigkeit – nicht nur im psychischen Sinne, sondern im Sinne einer absoluten Voraussetzung, damit «Heuristik der Furcht» in ihrem ethisch-hermeneutischen Anliegen der *Erkenntnis* des unverzerrten, wahren Menschenbildes überhaupt gelingen kann. Denn: Ungeborgene, nackte Angst verstellt *Erkenntnis, erzeugt* gespenstische Bilder irrealer Gefahr. Sie dient nicht mehr als Instrument der Wachsamkeit auf dem Fundament sachlicher und nüchterner Tatsachenwahrnehmung. Sondern sie reißt menschliche Erkenntnis in die Verzweiflung umfassenden Verlorenheitsempfindens hinein – ein Empfinden, das keinen Raum mehr läßt für die präzise Bewältigung der Anforderungen der Situation.[70]

Der Sinnhorizont des Glaubens oder der Angst ist – aus dem Blickwinkel der Ethik der Verantwortung – somit metahermeneutisch wirksam. Was die

70 Vgl. zur positiven Rolle der Angst: H. ROTTER: Grundlagen der Moral. Überlegungen zu einer moraltheologischen Hermeneutik. - Einsiedeln 1975, S. 61 f.

Ethik der Verantwortung im Sinne der Methodik an induktiver Sachlichkeit und Verzicht auf vorschnelle Spekulation um der realistischen Annahme der Zweideutigkeit und Zerrissenheit menschlicher Existenz und Geschichte willen auferlegt, die Methodik der negativen Verifikation menschlichen Handelns an der Furcht vor der möglichen Selbstzerstörung menschlicher Freiheit, bleibt vom Horizont der Eindeutigkeit in Gott getragen. Dieses Getragensein ist nicht ein beliebiges Ambiente. Nur so ist garantiert, daß methodische Radikalität nicht in Horizonte der Angst und Verzweiflung, in das Spiel mit der Daseinsangst umschlägt. Und die von der christlich-heilsgeschichtlichen Sinnerfahrung her erschlossene Ermöglichung menschlichen Handelns[71] zeigt so gesehen innerhalb der Theologie der Verantwortung noch einmal eine eigentümliche Tiefe.

Das in der christlichen Glaubenserfahrung begründete, «aus dem Rücken des Fragenden kommende Vertrauen» (METZ) ermöglicht erst die Fruchtbarkeit der «Negativität» und Nüchternheit, von der sich die Ethik der Verantwortung eine realistische Bewältigung der Zukunft verspricht. Aus der Geborgenheit der Angst des Menschen heraus, die dem Ausgeliefertsein an die eigene Zweideutigkeit die Bodenlosigkeit nimmt, wird die Liebe zum Horizont menschlichen Suchens: Sie fordert heraus aufgrund von Geborgenheit. Damit wird Realismus möglich ohne Resignation, Enthusiasmus für eine Bescheidung, die nie ohne – konkrete! – Hoffnung ist.

b) Die Geborgenheit der menschlichen Verantwortung in der Verantwortung Gottes für den Menschen

Ist die Angst des Menschen vor der Zweideutigkeit seiner Existenz im neuen Horizont der trinitarischen Erlösungserfahrung aufgehoben, wächst innerhalb der theologischen-ethischen Hermeneutik der Raum für eine Denkbewegung, die nicht mehr darauf ausgeht, Zerrissenheit, Zwiespältigkeit und die darin erfahrenen Konflikte menschlicher Existenz in ethischer Sinndeutung zu schließen. *Theologische Ethik kann jetzt vielmehr aus der Sicherheit einer paradoxen Vollendung in die unverstellte Wahrnehmung der ungesicherten menschlichen Wirklichkeit gehen. Die christliche Identi-*

71 Vgl. H. MERKLEIN: Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu (Forschung zur Bibel 34). - Würzburg [3] 1984. MERKLEIN versucht die christliche Glaubenserfahrung, die von Christus verkündete Gottesherrschaft, in ihrer Bedeutung als Handlungsermöglichung differenziert darzulegen. Jesu Verkündigung läßt die Gottesherrschaft als den Wurzelgrund einer neuen Wertordnung verstehen, dem gegenüber alle traditionellen Wertmaßstäbe zurücktreten (47 – 107). Die «Forderung der Distanz vom Bisherigen» (56 – 64) läßt die «Gottesherrschaft als das entscheidende Handlungsprinzip» (56) erscheinen, an dem sich alle orientieren sollen (64 – 71).

täts- und Erlösungserfahrung erstellt einen Horizont, der Einheit gerade in bleibender Konflikthaftigkeit erschließt. Sie gibt damit den Weg frei zu der sachgerechten Wahrnehmung des Menschen in seinen nicht festzulegenden Konflikten: in seiner Schuldfähigkeit, seiner Kontingenz, ja eben auch in der unabschließbaren Spannung zwischen notwendiger Kultur und unantastbarer Natur mit der Aufgabe der nüchternen Kontrolle der menschlichen Freiheit, *von der die Ethik der Verantwortung zu reden versucht.* Die christliche Erfahrung der Eindeutigkeit menschlicher Geschichte in der trinitarischen Liebe Gottes macht damit die induktiv-wahrnehmende Wirklichkeitserfassung zur primären Gestalt sittlicher Hermeneutik. Die ethische Hermeneutik braucht im Horizont der Eindeutigkeit der Liebe Gottes die *letzte Geborgenheit* der Zweideutigkeit der menschlichen Existenz und Geschichte, den Konflikt zwischen menschlicher Freiheit und (empirischer) Natur, nicht mehr durch eine durchgehende transzendental-anthropozentrische Systematik oder phänomenologische bzw. ontologische 'Ganzheitsideologie' sicherzustellen. Es ist in diesem Sinne nicht mehr erforderlich, die zur Bewältigung verschiedener ethischer Fragestellungen (bezüglich konkreter Problemkreise oder grundsätzlicher Legitimation des sittlichen Sollens) bleibend notwendigen Denkbewegungen der Wesensintuition oder transzendental-subjektiver Autonomietheologie zu umfassenden alternativen Systemen ontologischer, phänomenologischer oder transzendentaler Bedingungs- oder Ermöglichungsstrukturen zu entfalten.

Und es ist somit auch kein Verrat an der Würde des Menschen, wenn die Moraltheologie den gewandelten (nichtmetaphysischen) Naturbegriff der Neuzeit auch für das Verständnis der Konstitution des Menschen übernimmt.[72] Im neuzeitlichen Denken muß der Begriff «Natur» für die anonymen Mächte und Kräfte des kausalen, empirisch erfaßbaren Naturzusammenhangs stehen, der für die menschliche Existenz Chancen und Desintegrationen zugleich mit sich bringt, weil er einerseits allen menschlichen personalen Selbstvollzug fundiert, aber andererseits das personale Leben in hohem Maße verletzlich und zerstörbar macht. Das ist die Konsequenz einer wirklich realistischen Anthropologie, die die konkrete Mehrdeutigkeit und Komplexität menschlicher Konstitution nicht verdrängt, sondern gelten läßt – nicht in einem positivistischen Sinn, sondern im Bemühen darum, die sachlichen Kriterien für den kulturellen Freiheitsvollzug und die personale Durchgestaltung der menschlichen Existenz zu gewinnen, die in Gestaltungsmacht und Einschwingen in die der Natur eigenen Dynamiken zugleich auf Gott hin die Aufgabe des eigenen Daseins bewältigt.[73]

72 Gegen RHONHEIMERs Vorwurf des Physizismus!

In der Ermöglichung dieser unverstellten Annahme menschlicher Zweideutigkeit innerhalb der ethischen Hermeneutik (und über sie hinaus) durch die Geborgenheit menschlicher Existenz in der trinitarisch engagierten Liebe Gottes wird aber schließlich deutlich: Der Realismus des Menschen gründet für die Theologie der Verantwortung im *Realismus Gottes.*[74] *Verantwortung ist zunächst eine Kategorie Gottes.* Sie wird auch für den Menschen möglich, weil der Mensch in der objektiven Wirklichkeit, im unbegreifbaren Kreuzesgeschehen der trinitarischen Liebe Gottes aufgehoben ist und in dieser Sicherheit zu dem Realismus reifen kann, der die Zweideutigkeit seiner Geschichte, seiner eigenen Freiheit in Naturgebundenheit ohne «Köder» und Utopismus wahrnehmen und so überhaupt erst bewältigen kann.

In diesem Sinne deutet Karl RAHNER die Erfahrung des unbedingten Ernstes der menschlichen Verantwortung gerade als Ort der Gotteserfahrung: Je mehr der Mensch einen Freiraum «gegenüber der unmittelbar andrängenden und ihn bedrohenden *Natur*»[75] gewinnt, um so offener, unbestimmter bleibt sein weiterer Weg: ein

73 Bei THOMAS findet sich durchaus ein Bewußtsein um die tiefere zweideutige Eingebundenheit des Menschen in die naturhaften Anlagen seiner Existenz. Denn die Kontingenz ist nach thomanischem Verständnis das 'Einfallstor' des Bösen in die Wirklichkeit (Vgl. STh I – II q. 77, a. 3.). THOMAS betont immer wieder, daß die Sünde ihren Ursprung primär im Willen des Menschen hat; aber in einer Ergänzung dazu räumt er ein, daß es äußere Gründe gibt, die diesen Willen beeinflussen: « ...peccatum principaliter consistit in actu voluntatis, qui non impeditur per corporis infirmitatem; potest enim qui est corpore infirmus promptam habere voluntatem ad aliquid faciendum; impeditur autem per passionem, ut supra dictum est, art. 1 huius quaest. Unde cum dicitur peccatum esse ex infirmitate, magis est referendum ad infirmitatem animae quam ad infirmitatem corporis. Dicitur tamen etiam ipsa infirmitas animae infirmitas carnis, in quantum ex conditione carnis passiones animae insurgunt in nobis, eo quod appetitus sensitivus est virtus utens organo corporali.» (Vgl. auch STh I – II, q. 77 a. 1 u. 2) So verbindet sich bei THOMAS die Ehrfurcht vor der personalen Würde und Freiheit des Menschen mit dem realistischen Wissen um die konstitutionelle Schwäche und Begrenztheit des Menschen (seinem «Elend» [vgl. P. RICOEUR: Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I. - München 1971, 21.23 – 33]).

Im Zuge des rationalistischen, spätscholastischen Denkens geht aber der Blick für den Zusammenhang zwischen der Kontingenz des Menschen und dem sittlichen Erkennen und Handeln verloren. Die rationale Wesensreflektion beschränkt sich in der Ethik auf das reine Erkenntnisproblem: Die rechte Erfassung der Wesensordnung ist die Bedingung des richtigen Handelns. Weil die Wesensordnung aber nicht mehr als wirkliche Seinsordnung verstanden wird (Nach G. SIEWERTH: Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger [Horizonte 6]. - Einsiedeln 1959, S. 133 f. ist das «Grundstürzende des 'logisch' abstrakten Seinsdenkens»: «Das Sein als 'universale ratio' wird zur Qualitas, zur allgemeinen 'Beschaffenheit' depotenziert»), gibt es auch keinen weiteren (ontologischen) Horizont mehr für das Problem moralischer Erkenntnis. Die Einheit von moralischem und ontologischem Verständnis der Wirklichkeit zerfällt. Das heißt: Der Blick für die Spannung menschlicher Existenz zwischen Freiheit und Kontingenz, personaler Würde und bleibender Determiniertheit ist aufgegeben.

74 Nach unserer Auffassung kann aufgrund dieser unmittelbaren ethischen Relevanz des «trinitarischen Ereignisses des Kreuzes» nicht von einer Ästhetisierung der Befreiung der konflikthaften, zweideutigen Existenz des Menschen gesprochen werden (vgl. zu diesem Problem H.-H. HENRIX: Zum Gottesverständnis bei Hans Jonas, 140 – 143).

«Gang in eine unabsehbare, überraschende und *ungeplante Zukunft*»[76]. Gerade in dieser Paradoxie menschlicher Freiheit – daß sie eine Aufgabe ist, «die um so mehr sich in ein Geheimnis hinein» zu entziehen scheint, je weiter der Mensch sie als «Tat seines Lebens vollbringt»[77], in diesen «ganz neuen Erfahrungen der *Last* der Verantwortung, des *Ernstes* des Daseins»[78], begegnet dem Menschen «jenes Geheimnis unendlicher, unsagbarer, bergender Fülle, das seinen Anfang gerufen, seine unverwaltbare Vielfalt zusammenhält und in ihrer Einheit garantiert und die dem Menschen selbst entschwindende Vollendung seines Daseins aufnimmt, wenn sie nur willig auf dieses Geheimnis hin getan worden ist»[79]: «Wo ... der Mensch erfährt, daß er mehr Verantwortung hat, weil er und seine Welt mehr als je in seine eigene Entscheidung gegeben werden, wo Freiheit als Verantwortung erlebt ist..., wo solche Verantwortung wirklich angenommen wird, wo diese angenommene Verantwortung als eine absolute erfahren wird..., als unentrinnbar und ewig gültig, da ist, wenn auch vielleicht ganz anonym und verhalten, ein echtes Gottverhältnis realisiert. Denn der letzte, absolute Grund aller Verantwortlichkeit der Freiheit und der Macht, jenes unsagbaren schweigenden Hörens darauf, wie wir uns verantworten, wird Gott genannt, und wenn wir von Gott sprechen, meinen wir eben diesen, dem wir, selbst wenn wir ihm keinen Namen geben und scheu von ihm wegblicken, dann begegnen, wenn wir die Macht und Weite unserer realen Freiheit wie eine ungeheure Last auf uns stürzend erkennen und dieser Wahrheit unseres Daseins nicht feig ausweichen.»[80]

4. Menschliche Verantwortung und Vergebungsmacht Gottes

Die *trinitarische Kreuzestheologie* hat gezeigt: Die Tiefe der *Geborgenheit* der Zweideutigkeit menschlicher Existenz enthüllt sich theologisch gesehen in der Einbergung gerade der menschlichen Sünde in die trinitarische Liebe Gottes. Das aber bedeutet: Nicht nur die Dimensionen menschlicher Zerrissenheit in Kontingenz, Tod und Ungesichertheit zwischen naturhafter Gebundenheit und freiheitlicher Würde, die die menschliche Existenz auf vielfältige Weise durchkreuzen, werden durch ihre Geborgenheit in der christlichen Identitätserfahrung des Kreuzes für den Menschen annehmbar. Gerade auch die Fehlbarkeit menschlicher Verantwortung, nicht nur als sachliche Fehlbarkeit, sondern als personale Schuld, – riskantester 'Faktor' der Zweideutigkeit des Menschen – findet einen Halt in der bergenden Macht der göttlichen Liebe.

75 K. RAHNER: Der Mensch von heute und die Religion, in: Schriften zur Theologie. Bd. 6. - Einsiedeln 1965, S. 26

76 Ebenda, S. 25

77 Ebenda, S. 33

78 Ebenda, S. 27. Aus dieser Unsicherheit kann die lähmende «Daseinsangst» (ebenda, S. 25) erwachsen: «Worin soll er [der Mensch] seine wagende, ins Dunkel [der Unsicherheit] fallende Freiheit geborgen wissen?» (Ebenda, S. 26)

79 Ebenda, S. 33

80 Ebenda, S. 27

a) Schuld als verfehlte Verantwortung

Im Kontext des Begriffs Verantwortung erhält der Begriff der Schuld – als komplementärer Begriff – einen neuen Ernst. Schuld wird zur Verfehlung menschlicher Freiheit gegenüber ihrer Verantwortung für die Bewahrung menschlich personalen Lebens in der Zweideutigkeit der Geschichte. Dabei geht es weniger um die Notwendigkeit einer alles beherrschenden Selbstverwirklichung und Selbstentfaltung menschlicher Freiheit. Das Anliegen der Verantwortung menschlicher Freiheit ist nach dem Verständnis der Ethik der Verantwortung eben gerade (nicht-utopisch) bescheidener: Es geht um die Wahrung und Bewahrung dieser Freiheit, in ständiger Auseinandersetzung mit der Bedrohung durch Abhängigkeit und Selbstzerstörung.[81] Der Ernst verfehlter Verantwortung wird auf dem Hintergrund dieser notwendigen Bewahrung erst deutlich, die Radikalität von Schuldmöglichkeit in verfehlter (Zukunfts-)Verantwortung erst bewußt: Im Sinne der Ethik der Verantwortung steht auf dem Spiel, ob es Mensch und Zukunft überhaupt noch geben wird.[82]

Gegenüber dem utopischen Freiheits- und Geschichtsverständnis, dem verfehlte Verantwortung allenfalls verhinderte Selbstentfaltung menschlicher Freiheit ist, gewinnt so der Begriff der *Schuld* eine Unbedingtheit und Radikalität, die ihr Gewicht aus der drohenden Selbstzerstörung menschlicher Freiheit erhält. Diese Unbedingtheit steht als konkrete 'Erfahrung' des kategorischen Imperativs, wie ihn Hans JONAS formuliert.[83]

b) Die Möglichkeit der Vergebung

Ist auf dem Hintergrund dieses radikalen Ernstes menschlicher Verantwortung Vergebung tatsächlich noch möglich?

Verantwortung erscheint als dauernder Kampf menschlicher Freiheit um die Bewahrung ihrer selbst im Geflecht der vielfältigen Abhängigkeiten und Bedrohungen. Nur wenn der Mensch gleichsam mit der Präzision exakter Wissenschaft die Gefahr eigenen Fehlverhaltens bannt, wird Menschheit überhaupt in ihrem Dasein und Sosein (als freie) überleben können. Ein

81 Das treibende Motiv der Ethik der Verantwortung ist nicht die Selbstentfaltung der Freiheit des Menschen in Veränderung der Welt, so daß «die Wünschbarkeit oder Gebotenheit einer zukünftigen Menschheit von den voraussichtlichen Bedingungen ihrer Existenz abhängig» gemacht ist, sondern umgekehrt die unbedingte Bewahrung des Daseins von Menschheit, so daß sich die Ethik «die Bedingungen von der unbedingten Gebotenheit solcher Existenz diktieren» lassen muß. (H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 88)

82 Vgl. H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 34

83 Vgl. ebenda, S. 91 f.

Fehlverhalten aber kann – aufgrund der unberechenbaren Macht der Fernwirkungen menschlichen Handelns – tatsächlich irreversibel diesen Kampf, zumindest in Teilbereichen, verlieren.

Auf dem Hintergrund der christlichen heilsgeschichtlichen Identitäts- und Sinnerfahrung und der in ihr begründeten theologischen Anthropologie erschließt sich ein Verständnis von der Geborgenheit auch solcher menschlicher Abgrund-Erfahrung, wie sie die menschliche Freiheit in der Einsicht in ihre eigene irreversible Schuldfähigkeit macht.

Wenn sich der Mensch «in einer Hoffnung, die sich nicht durch sich selbst ausweisen kann, sagt, es müsse die Möglichkeit geben, daß die unheimliche 'Ewigkeit' seiner Schuld aufgehoben werde, obwohl er z. B. die Erfahrung macht, er sei und bleibe in alle Ewigkeit einer, der seine Liebe und Treue verraten hat, dann appelliert eine solche Hoffnung wider alle Hoffnung gerade an jenes auch noch einmal alle menschliche Freiheit mit ihrer 'Ewigkeit' umfassende Geheimnis, das wir Gott nennen.»[84]

Es geht dabei nicht darum, daß die 'Ewigkeit' menschlicher Schuld dadurch «in dem Gedanken verharmlost werden» könnte, «ein Geschehenes könne zwar nicht ungeschehen gemacht werden, dies aber, das von allem Zeitlichen, Vergehenden gilt, sei auch nicht besonders aufregend»[85]. Vielmehr wird in der radikal irreversiblen Schuldfähigkeit des Menschen erfahrbar, daß «die hoffnungslose Unaufhebbarkeit der Schuld durch den Menschen allein ... [theologisch gesehen] begründet [ist] in der dialogischen Eigentümlichkeit der Existenz des Menschen auf Gott hin»[86]. Das heißt, weil die Verantwortung des Menschen in der Verantwortung Gottes für ihn selbst letztlich begründet ist, weil der Mensch «nur dort, wo die Unendlichkeit des Seins – sich entbergend und entziehend – waltet» den «Ort und Standpunkt» hat, «von dem aus ... [er] sich übernehmen und *verantworten* kann»[87], darum wird auch die Schuldbewältigung des Menschen notwendigerweise zum Dialog mit Gott.

Das Verhältnis zwischen dem Menschen und der ihn begründenden Transzendenz ist «freie Geschichte..., und zwar von beiden Seiten, also auch von Gott her». Dann aber ist «die heilbedeutende Liebe zwischen Gott und Mensch ... durch die freie Tat Gottes so sehr [mit]konstituiert, daß der Mensch sogar seine eigene Liebe zu Gott

84 K. RAHNER: Schuld, Vergebung und Umkehr im christlichen Glauben, in: A. GÖRRES/ /K. RAHNER: Das Böse. Wege zu seiner Bewältigung in Psychotherapie und Christentum. - Freiburg 1982, S. 220

85 Ebenda

86 Ebenda, S. 218

87 K. RAHNER: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. - Freiburg [10] 1978, S. 45. (Hervorhebung v. Verfasser)

trotz deren Freiheit nochmals als Geschenk der freien Liebe Gottes zu ihm verstehen muß»[88] und darf.

Das ist keine ideologische Ausflucht aus der sachlichen Bewältigung menschlicher Fehlbarkeit. Es wird nur noch einmal deutlich: Die transzendente Geborgenheit – auch der menschlichen Schuld – eröffnet die Bewältigung der Zweideutigkeit der menschlichen Geschichte: Denn schafft nicht die Verwobenheit der Geschichte Gottes mit der Geschichte des Menschen, die sich als Geschichte der die Zweideutigkeit des Menschen einbergenden lebendigen Liebe Gottes darstellt, auch den Raum der Geborgenheit, innerhalb dessen der Mensch auch *die Angst und Verzweiflung vor der Möglichkeit seiner radikalen Schuldfähigkeit* beherrschen und eindämmen kann? Wird nicht erst in diesem angstfreien Realismus auch der menschlichen Schuld gegenüber die «angemessene Furcht» erschließbar, von der die Ethik der Verantwortung spricht?

5. Theologie der Verantwortung

Die im Kreuzesgeschehen erfahrene trinitarische Liebe Gottes schenkt eine *Geborgenheit* der Geschichte des Menschen, die gerade nicht aus einem spekulativen Vermittlungsdenken stammt. Gottes leidende Liebe hebt die Zweideutigkeit des Menschen nicht auf, umfaßt sie vielmehr aufgrund ihrer ursprünglichsten trinitarisch-kenotischen Lebendigkeit.

In dieser Geborgenheit, die die Zweideutigkeit und Ambivalenz der menschlichen Geschichte nicht verdrängt, wird reife und realistische Verantwortung des Menschen erst ermöglicht. Induktive Suche nach der ausgewogenen und sachgerechten Balance zwischen menschlicher Gestaltungsmacht und unantastbarer Eigenwirklichkeit der Natur sowie «Heuristik der Furcht» werden innerhalb der ethischen Hermeneutik durch diese Geborgenheit nicht ersetzt. Und doch ist auch jede Möglichkeit genommen, «heilsame Furcht» in zerstörerische Daseinsangst umschlagen zu lassen. Der Mensch kann sich auch in seiner Gebundenheit an die Zwänge seiner psychophysischen Natur, ja sogar in seiner radikalen Schuldfähigkeit, unverstellt wahrnehmen und annehmen.

Menschliche Verantwortung erfährt sich so theologisch rückbezogen auf die umfassende Verantwortung Gottes selbst. Aus dieser Geborgenheit erwächst dem Menschen das Handlungsprinzip, das die Reife zu nüchternem Realismus und Kraft zur Bewältigung der Zweideutigkeit seiner Geschichte gleichermaßen aus sich entläßt – ein Prinzip, das in Gottes Sorge und Ver-

88 K. RAHNER: Schuld, Vergebung und Umkehr im christlichen Glauben, S. 218

gebung menschliches Dasein und Handeln vielfältig freisetzt, begleitet, aufrichtet und herausfordert.

6. Schluß

Was läßt sich aus der Auseinandersetzung mit dem philosophischen Prinzip Verantwortung zusammenfassend für die Theologie sagen?

Zunächst: Die *Theologie* – und besonders die Moraltheologie – muß von der induktiven Sachlichkeit und der radikalen nicht-spekulativen Selbstbeschränkung der Ethik der Verantwortung lernen. Sie darf sich auf dem Hintergrund der heilgsgeschichtlichen Sinnerfahrung nicht zu voreiliger theoretischer Deutung der Wirklichkeit und zu abstrakter, theologisch untermauerter Wirklichkeitsbeherrschung verleiten lassen. Sie muß den Mut haben, Heuristik zu bleiben, nüchtern mitzusuchen nach dem *konkreten* Weg, der im Kräftespiel von menschlicher Freiheit und Natur eine menschenwürdige Zukunft sichert. Ja, sie muß mit der Offenbarungserfahrung als unbedingter Sinn- und Einheitserfahrung in ihrem Rücken den Menschen bewegen, *sich seiner konfliktreichen, gerade nicht einheitlichen und von vielen Spannungen durchkreuzten Existenz aufrichtig und unverkürzt zu stellen.*

Wenn die Theologie aber ihrem nicht theoretisch erdachten, sondern geschenkten Wurzelgrund treu bleibt, der in der *lebendigen* Liebe Gottes erfahrenen Eindeutigkeit menschlich zweideutiger Geschichte, dann kann sie den Eckpfeilern der Heuristik der Zukunftsverantwortung wohl ein tragendes Grundfundament hinzufügen, der tastenden Suche nach dem unverzerrten Bild von Mensch und Natur ein unwiderrufliches Grundmerkmal geben: Es muß nicht nur feststehen, daß es in Zukunft Menschheit geben soll; der Mensch muß sich in der Zweideutigkeit der Geschichte – darüber hinaus und um einiges anspruchsvoller – eine Offenheit auf die begegnende Liebe Gottes bewahren. Unsere Verpflichtung gegenüber unseren Nachfahren und gegenüber der Zukunft der Menschheit wird – theologisch gesehen – erst dann in ihrem ganzen Ernst und ihrer Tragweite gesehen, wenn Geschichte und Kultur nicht nur als Aufgabe der Erhaltung der Existenz des Menschen, sondern als zu bewahrende Begegnung des Menschen mit der Natur, der Menschen untereinander und des Menschen mit Gott verstanden ist.

Damit soll die Forderung nüchterner, harter Arbeit an einer *menschenwürdigen Zukunft* nicht in eine theologisch-nebulöse Floskel aufgelöst werden. Vielmehr soll deutlich werden: Natur, menschliche Freiheit und Kul-

tur, menschliche Verantwortung voreinander und füreinander rücken erst dann in ein rechtes, sich gegen einen Sturz in absolute Sinnlosigkeit und Zerstörung bewahrendes Verhältnis zueinander, wenn die Geborgenheit der menschlichen Freiheit in Gottes Verantwortung vom Menschen angenommen wird. Denn Verantwortung des Menschen bedeutet aus theologischem Blickwinkel: Menschliches Handeln bleibt immer zweideutig, schillernd[89], und es ist dieses Handeln, das heute als technisches Handeln weitreichende Folgen hat. Der Mensch hat keine andere Möglichkeit, als sich selbst mit seiner Zweideutigkeit, die bis zur Fähigkeit zur Sünde reicht, einzubringen. Aber vom christlichen Glauben her gesehen geht der Mensch diesen Weg nicht allein. Es gibt eine Verantwortung, die die seine noch einmal umfaßt, die sogar sein Scheitern, seine Mißerfolge und Selbstzerstörung noch einmal trägt. Nach christlichem Verständnis ist erst aus dieser realen, mit dem *Tod am Kreuz* bezahlten *Geborgenheit* der Realismus möglich, der – auf dem Hintergrund der *Eindeutigkeit der Liebe Gottes* – die *Zweideutigkeit des Menschen* annehmen und bewältigen läßt!

89 Vgl. H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 382 f.

LITERATURVERZEICHNIS

ADORNO, Th. W.: Negative Dialektik (Wissenschaftliche Sonderausgabe). - Frankfurt 1970

ARNTZ, J.: Die Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus, in: Das Naturrecht im Disput. Drei Vorträge beim Kongreß der deutschsprachigen Moraltheologen 1965 in Bensberg. Hg. v. F. BÖCKLE. - Düsseldorf 1966, 87 – 120

AUER, A.: Autonome Moral und christlicher Glaube. - Düsseldorf (2) 1984
AUER, A.: Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin, in: Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamentalen Moraltheologie in der Diskussion. Hg. v. K. DEMMER/ /B. SCHÜLLER. - Düsseldorf 1977, 31 – 54

BALTHASAR, H. U. v.: Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister (HTB 393). - Freiburg 1971
BALTHASAR, H. U. v.: Theodramatik, Bd. 1. Prolegomena. - Einsiedeln 1973
BALTHASAR, H. U. v.: Theodramatik, Bd. 3. Die Handlung. - Einsiedeln 1980

BELMANS, T. G.: Der objektive Sinn menschlichen Handelns. Zur Ehemoral des hl. Thomas. - Vallendar-Schönstatt 1984

BLOCH, E.: Geist der Utopie, in: Gesamtausgabe in sechzehn Bänden, Bd. 3. Bearbeitete Neuauflage der zweiten Fassung von 1923. - Frankfurt 1977
BLOCH, E.: Avicenna und die Aristotelische Linke. - Frankfurt (2) 1963
BLOCH, E.: Naturrecht und menschliche Würde, in: Gesamtausgabe in sechzehn Bänden, Bd. 6. - Frankfurt 1977
BLOCH, E.: Das Prinzip Hoffnung (Wissenschaftliche Sonderausgabe in drei Bänden). - Frankfurt 1967

BÖCKLE, F.: Fundamentalmoral. - München 1977
BÖCKLE, F.: Wege analytischer Argumentation, in: Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 1. Hg. v. A. HERTZ u. a. - Freiburg 1978, 67 – 83
BÖCKLE, F.: Werte und Normbegründung, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 12. Hg. v. F. BÖCKLE u. a. - Freiburg 1981, 37 – 89
BÖCKLE, F.: Was bedeutet 'Natur' in der Moraltheologie? in: Der umstrittene Naturbegriff. Person – Natur – Sexualität in der kirchlichen Morallehre. Hg. v. F. BÖCKLE. - Düsseldorf 1987, 45 – 68

BREMER, Th.: Blochs Augenblicke. Anmerkungen zum Zusammenhang von Zeiterfahrung, Geschichtsphilosophie und Ästhetik, in: Ernst Bloch. Hg. v. H. L. ARNOLD. - Darmstadt 1985, 76 – 97

CASPER, B.: Zur Bedeutung und zum Gebrauch des Wortes Natur im abendländischen Denken, in: Der umstrittene Naturbegriff (siehe BÖCKLE [4]), 31 – 44

CHARGAFF, E.: Erforschung der Natur und Denaturierung des Menschen. - Marburg 1988

CÖSTER, H.: Das Reich der Freiheit gehört der Wirklichkeit, in: Ernst Blochs Vermittlungen zur Theologie. Hg. v. H. DEUSER/P. STEINACKER. - München/Mainz 1983, 45 – 60

CULLMANN, O.: Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung. - Zürich 1946

DAVID, J.: Das Naturrecht in Krise und Läuterung – Eine kritische Neubesinnung. - Köln (2) 1969

DEMMER, K.: Sein und Gebot. Die Bedeutsamkeit des transzendentalphilosophischen Denkansatzes in der Scholastik der Gegenwart für den formalen Aufriß der Fundamentalmoral. - Paderborn 1971
DEMMER, K.: Deuten und handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral (Studien zur theologischen Ethik 15). - Freiburg 1985

DÜRR, H. P./ZIMMERLI, W. Ch.: Geist und Natur. Über den Widerspruch zwischen naturwissenschaftlicher Erkenntnis und philosophischer Welterfahrung. - München 1989

ERIKSON, E. H.: Einsicht und Verantwortung. Die Rolle des Ethischen in der Psychoanalyse. - Stuttgart 1966

ERNST, S.: Hat die autonome und teleologische Ethik die Objektivität sittlichen Handelns vergessen? Marginalien zu M. Rhonheimers Buch 'Natur als Grundlage der Moral', in: ThGl (1988) 80 – 89

GRÜNDEL, J.: Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie. Erwägungen zur Moraltheologie an Hand des Axioms «agere sequitur esse». - Düsseldorf (2) 1971

GÜNTHÖR, A.: Kommentar zur Enzyklika «Humanae vitae» (Wort und Weisung 4). - Freiburg 1969

HÄRING, B.: Das Gesetz Christi, Bd. 1. - München (8) 1967
HÄRING, B.: Ethik der Manipulation. - Graz 1977

HEIDEGGER, M.: Sein und Zeit. - Tübingen (15) 1979

HEINZ, H.: Der Gott des Je-mehr. Der christologische Ansatz Hans Urs von Balthasars (Disputationes Theol. 3). - Frankfurt 1978

HENNIG, R.: Grundzüge der Organik. Notwendigkeit und Grundlagen einer neuen Sicht menschlichen Verhaltens gegenüber der Natur (Schriften zur Organik. Beiträge zum Ausbau einer Philosophie für das Überleben der Menschheit durch erhaltende Naturnützung 1). - Quickborn 1990

HENRIX, H.-H.: Auschwitz und Gottes Selbstbegrenzung. Zum Gottesverständnis bei Hans Jonas, in: TGA 32 (1989) 129 – 143

HILPERT, K.: Das Natürliche, das Kultürliche und das Verbindliche, in: Moraltheologisches Jahrbuch 1. Bioethische Probleme. Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der Deutschen Moraltheologen herausgegeben. - Mainz 1989, 202 – 223

HOLLENBACH, J. M.: Der Mensch der Zukunft. Anthropologische Besinnung in der Weltwende. - Frankfurt 1959

HOLZAMER, K.: Die Verantwortung des Menschen für sich und seinesgleichen. Reden und Aufsätze. Hg. v. R. WISSER. - Gütersloh 1966

JONAS, H.: Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie. - Göttingen 1973
JONAS, H.: Das Prinzip Verantwortung – Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. - Frankfurt 1979
JONAS, H.: Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung. - Frankfurt 1981
JONAS, H.: Auf der Schwelle der Zukunft: Werte von gestern und die Welt von morgen? in:
JONAS, H.: Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung. - Frankfurt 1985
JONAS, H.: Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme (st 1516). - Frankfurt 1987
JONAS, H.: Technik, Freiheit und Pflicht, in: ders.: Wissenschaft als persönliches Erlebnis. - Göttingen 1987, 32 – 46
JONAS, H.: Geist, Natur und Schöpfung: Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung, in: M. HIMMELHEBER: Scheidewege. Jahresschrift für skeptisches Denken 18 (1988/89), 17 – 33
JONAS, H./MIETH, D.: Was für morgen lebenswichtig ist. Unentdeckte Zukunftswerte. - Freiburg 1983

JUROS, H.: Die 'Objektschwäche' der Moraltheologie, in: Person im Kontext des Sittlichen. Beiträge zur Moraltheologie. Hg. v. J. PIEGSA/H. ZEIMENTZ. - Düsseldorf 1979, 13 – 21

KASPAR, W.: Der Gott Jesu Christi (Das Glaubensbekenntnis der Kirche 1). - Mainz 1982

KANTZENBACH, F. W.: Programme der Theologie. Denker, Schulen, Wirkungen. Von Schleiermacher bis Moltmann. - München (3) 1984

KIMMERLE, H.: Die Zukunftsbedeutung der Hoffnung. - Bonn 1966

KLUXEN, W.: Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin (Walberger Studien, Phil. Reihe 2). - Mainz 1964

KNAPP, A.: Soziobiologie und Moraltheologie. Kritik der ethischen Folgerungen moderner Biologie. - Weinheim 1989

KORFF, W.: Kriterien: Natur oder Vernunft?, in: Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik. - München 1985, 260 – 271

LÖW, R.: Anthropologische Grundlagen einer christlichen Bioethik, in: ders. (Hg.): Bioethik. Philosophisch-theologische Beiträge zu einem brisanten Thema. - Köln 1990, 10 – 27

MARSCH, W.-D.: Hoffen worauf? Auseinandersetzung mit Ernst Bloch (Stundenbuch 23). - Hamburg 1963
MARSCH W.-D.: Zukunft (Themen der Theologie 2). - Stuttgart 1969

METZ, J. B.: Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin. - München 1962
METZ, J. B.: Gott vor uns. Statt eines theologischen Arguments, in: Ernst Bloch zu ehren. Beiträge zu seinem Werk. Hg. v. S. UNSELD. - Frankfurt 1965, 227 – 241
METZ, J. B.: Verantwortung der Hoffnung. Vier Diskussionsthesen, in: StdZ 177 (1966) 451 – 462

MIETH, D.: Moral und Erfahrung. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik (Studien zur theologischen Ethik 2). - Freiburg (3) 1982
MIETH, D.: Was die Sinnkrise übersteht: Ethische Perspektiven für eine menschliche Zukunft, in: H. JONAS/D. MIETH: Was für morgen lebenswichtig ist, 33 – 80

MOLTMANN, J.: Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie. - München (5) 1966
MOLTMANN, J.: Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie. - München (2) 1973
MOLTMANN, J.: Das Experiment Hoffnung. Einführungen. - München 1974
MOLTMANN, J.: Christliche Trinitätslehre, in: P. LAPIDE/J. MOLTMANN: Jüdischer Monotheismus – christliche Trinitätslehre. Ein Gespräch (KT 39). - München 1979, 32 – 46
MOLTMANN, J.: Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre. - München 1980

MÜLLER, W. E.: Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas (Athenäums Monographien; Theologie 1). - Frankfurt 1988

NETHÖFEL, W.: Moraltheologie nach dem Konzil. Personen, Programme, Positionen. - Göttingen 1987

NIEWIADOMSKI, J.: Die Zweideutigkeit von Gott und Welt in J. Moltmanns Theologien (ITS 9). - Innsbruck 1982

PFÜRTNER, S. H.: Ethik der Verantwortung – zu einem Paradigmenwechsel in unserem Moralitätsverständnis und unserer ethischen Sprache, in: E. FUCHTMANN (Hg.): Identität und Sexualität. Süchtige zwischen Selbstheilung und Selbstzerstörung (13. Freiburger Sozialtherapiewoche). - Freiburg 1988, 42 – 54 (als Teil seines Aufsatzes: Sexualmoral als Verantwortungsethik – Zum Defizit überkommener ethischer Theorien, ebd. 33 – 56)

PICHT, G.: Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Philosophische Studien. - Stuttgart 1969

PIEPER, J.: Hoffnung und Geschichte. Fünf Salzburger Vorlesungen. - München 1967

RAHNER, K.: Der Mensch von heute und die Religion, in: Schriften zur Theologie. Bd. 6. - Einsiedeln 1965, 13 – 33
RAHNER, K.: Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in: MySal 2, 317 – 401

RENDTORFF, T.: Vom ethischen Sinn der Verantwortung, in: Handbuch der christlichen Ethik. Bd. 3. Wege ethischer Praxis. Hg. v. A. HERTZ u. a. - Freiburg 1982, 117 – 129

RHONHEIMER, M.: Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik. - Innsbruck 1987

ROTTER, H.: Grundlagen der Moral. Überlegungen zu einer moraltheologischen Hermeneutik. - Einsiedeln 1975

ROTTER, H.: Zwölf Thesen zur heilsgeschichtlichen Begründung der Moral, in: Heilsgeschichte und ethische Normen (QD 99). Hg. v. H. ROTTER. - Freiburg 1984, 99 – 127

SAUTER, G.: Zukunft und Verheißung. - Zürich/Stuttgart 1965

SCHELER, M.: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus (Gesammelte Werke 2). - Bern (5) 1966

SCHILLER, H.-E.: Jetztzeit und Entwicklung. Geschichte bei Ernst Bloch und Walter Benjamin, in: H. L. ARNOLD (Hg.): Ernst Bloch. - Darmstadt 1985, 175 – 193

SCHMIDT, W. (Hg.): Verantwortung für die Zukunft. Hoffnung und Verhängnis des Fortschritts (GTB 377). - Gütersloh 1980

SCHÜLER, A.: Verantwortung. Vom Sein und Ethos der Person. - Krailling vor München 1948

SCHÜLLER, B.: Gesetz und Freiheit. Eine moraltheologische Untersuchung. - Düsseldorf 1966

SCHÜLLER, B.: Der menschliche Mensch. Aufsätze zur Metaethik und zur Sprache der Moral (MThSt. S 12). - Düsseldorf 1982

SCHWAGER, R.: Der Sohn Gottes und die Weltsünde. Zur Erlösungslehre von Hans Urs. v. BALTHASAR, in: ZKTh 108 (1986) 5 – 44

SIEWERTH, G.: Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger (Horizonte 6). - Einsiedeln 1959

SPLETT, J.: Docta spes. Zu Ernst Blochs Ontologie des Noch-Nicht-Seins, in: ThPh 44 (1969) 383 – 394

STYCZEN, T.: Die Wahrheit über den Menschen als Schutz gegen einen Antipersonalismus in der Ethik, in: Internat. kath. Zeitschrift 12 (1983) 447 – 457

STYCZEN, T.: Das Problem der Allgemeingültigkeit ethischer Normen in epistemologischer Sicht, in: Universalité et permanence des Lois morales. Hg. v. S. PINCKAERS/C. J. PINTO de OLIVEIRA (Studien zur theologischen Ethik 16). - Freiburg (CH) 1986, 239 – 255

TOPITSCH, E.: Erkenntnis und Illusion. Grundstrukturen unserer Weltauffassung. - Tübingen (2) 1988

TROWITZSCH, M.: Technokratie und Geist der Zeit. Beiträge zu einer theologischen Kritik. - Tübingen 1988

UNGER, F./KÖNIG, F. (Hg.): Und wir haben doch eine Zukunft. Mensch und Natur an der Schwelle zum 3. Jahrtausend. - Freiburg 1990

WEIZSÄCKER, C. F. v.: Die Tragweite der Wissenschaft. Bd. 1: Schöpfung und Weltentstehung. Die Geschichte zweier Begriffe. - Stuttgart 1964

WOJTYLA, K.: Liebe und Verantwortung. Eine ethische Studie. - München 1979

WOJTYLA, K.: Person und Tat. - Freiburg 1981

WOJTYLA, K.: Die personalistische Konzeption des Menschen, in: E. WENISCH (Hg.): Elternschaft und Menschenwürde. Zur Problematik der Empfängnisregelung. - Vallendar-Schönstatt 1984, 27 – 43

WÜRTHWEIN, E./MERK, O.: Verantwortung (KTB 1009). - Stuttgart 1982

PERSONENREGISTER

Adorno, Th. W. 7, 43 – 46, 112 f., 121
Arnold, H. L. 20
Arntz, J. 55
Auer, A. 8, 57, 101

Balthasar, H. U. v. 13 f., 26, 114 – 116, 121, 122 – 126, 127
Bellini, G. 36
Belmans, T. G. 9, 53, 62, 81, 96, 99, 101
Benjamin, W. 20
Birnbacher, D. 40
Bloch, E. 17, 18 f., 20 – 29, 30 f., 32 – 34, 35 f., 47 – 49, 73, 95, 112 f., 127
Böckenförde, E. W. 8
Böckle, F. 8, 55, 57 f., 62, 65, 70, 79, 84
Bremer, Th. 20
Brugger, W. 59
Bujo, B. 8
Bultmann, R. 43, 127

Casper, B. 70
Cöster, H. 34
Cullmann, O. 128

David, J. 8, 56 f.
Demmer, K. 8, 52, 56 f., 64, 72, 111
Descartes, R. 25
Deuser, H. 34

Eid, V. 8
Erikson, E. H. 2
Ernst, S. 104

Funke, D. 51

Görres, A. 136
Gropp, B. O. 26
Gründel, J. 8
Günthör, A. 10, 93

Häring, B. 1, 4
Hegel, G. W. F. 46
Heidegger, M. 43, 46, 54, 133
Heinz, H. 123 – 125
Henrix, H.-H. 43, 48, 127, 133
Hertz, A. 1, 52, 57
Hollenbach, J. M. 30
Holzamer, K. 2, 25 f.

Jonas, H. 1, 2 – 7, 11, 14, 17, 19, 26 f., 30 – 47, 48, 52, 57, 65, 77 – 80, 88, 92, 94 f., 101 f., 105 f., 108, 112, 121, 127 f., 130, 133, 135, 139

Juros, H. 9, 81

Kant, I. 100
Kantzenbach, F. W. 127
Kasper, W. 124
Kimmerle, H. 35
Kluxen, W. 57
Kohut, H. 51
Komonchak, J. 52
Korff, W. 61, 63, 68 – 70
Kühn, U. 8

Lapide, P. 115
Leibniz, G. W. 39, 42
Lotz, J. B. 59, 61

Mahler, M. 51
Marsch, W. D. 20, 27 f., 33, 35, 47
Merk, O. 2
Merklein, H. 131
Merks, K. W. 8, 57
Metz, J. B. 54, 73, 112, 130 f.
Mieth, D. 1, 8, 31, 52, 106
Moltmann, J. 20, 22, 115 – 122, 123, 125, 127
Müller, W. E. 1, 39 f., 42 f., 48

Nethöfel, W. 9, 53
Niewiadomski, J. 20, 22, 117 – 121, 125, 127
Noller, G. 43

Oelmüller, W. 8

Pfürtner, S. H. 2
Picht, G. 2, 100
Piegsa, J. 9, 81
Pinckaers, S. 9, 91
Pinto de Oliveira, C. J. 9, 91
Pohier, J. 52

Rahner, K. 54, 81, 118, 133 f., 136 f.
Rauh, F. 8
Rendtorff, T. 1
Rhonheimer, M. 9 f., 57, 59, 61 f., 65 f., 69, 81, 85, 89, 96 – 105, 132
Ricoeur, P. 133
Römelt, J. 53
Rotter, H. 8, 130

Sauter, G. 35
Scheler, M. 82 – 85
Schiller, H.-E. 20
Schmidt, W. 2
Schüler, A. 1

Schüller, B. 8, 57 f., 62, 76 f., 79
Schwager, R. 14, 124 f.
Siewerth, G. 54, 133
Splett, J. 20, 23, 28
Steinacker, P. 34
Styczen, T. 9, 81, 84 f., 90 f.

Thomas von Aquin 54 f., 57 f., 63, 96, 99, 133
Topitsch, E. 111, 114
Trowitzsch, M. 2, 43

Unseld, S. 112

Vander Gucht, R. 52
Vorgrimler, H. 52

Weizsäcker, C. F. v. 25 f., 59, 60
Wenisch, E. 9, 91
Wisser, R. 2, 25
Wojtyla, K. 9 f., 81 – 84, 86 f., 91
Wuchterl, K. 59
Würthwein, E. 2

Zeimentz, H. 9, 81
Ziegler, J. G. 52
Zurutuza, J. M. Galparsoro 8, 57

SACHREGISTER

Angst 13, 42, 43, *47 f.*, 112, *129 – 131*, 137
Daseinsangst 13, 14, 130, 131, 134, 137
Zukunftsangst 13
antizipierendes Bewußtsein 20 – 24
Anthropozentrik 9, 51, 53, 54, 82
anthropozentrisch 3, 5, 9, 18 f., 20, 24, 26 f., 28 f., 30, 32, 38, 43, 44, 49, 50 f., 53, 54, 60, 67, 71, 75, 80, 94, 107, 113, 129, 132
anthropozentrische Illusion 18, 30 f., 32 f.
anthropozentrische Logik 6, 32 f., 44, 53, 64 f., 67 f., 71, *74*, 80, 88, 89, 109, 113, 129, 132
anthropozentrisches Vermittlungsdenken *18*, 20, 24, 27, 28, 29, 32, 52, 71, *74*, 107
anthropozentrische (anthropologische) Wende 25, 52, 58, *60*, *69*, 74 f., 84, 101, *106*, 107, 110
Anthropozentrismus 4, 11; 52, 65 f., 68, 71 f., 75, 89, 107
nachanthropozentrisch 41, 47, 86, 108
Autonomie 8, 48, 57, 69, 81, 82, 100, 109
Autonomietheologie 11, 109, 132

begriffslos 7, *44*, 116, *119*, *120 – 122*, 125, 129

Deduktionswissenschaft 6, 9, 53, 64
nicht-deduktiv 71
Denaturierung 30 f.

Eindeutigkeit 12, 35 f., 47, 49, 58, 80, 114, 117, *119 – 122*, 125
der Geschichte 12, 30, 47, 73, 112, 113, 114, 115, *126*, 127 f., 132, 138
Gottes 12, 14, 49, 115, *117*, *119 – 122*, 122, *123*, 127, 129, 131, 132, 139
Emanzipation der Freiheit (gegenüber der Natur) 5, 7, 50, 69
Eschatologie 18, 27, 30, 32, 34, 35 f., 48 f., 94, 112, 113, 128
eschatologisch 30, 35, 37, 116, 118, 127
christliche Eschatologie 115, *127 f.*
negative Eschatologie 47
transzendentaltheologische Eschatologie 73
uneschatologisch 37
utopische Eschatologie 32, 34, 35, 71 – 73
Ethik ohne geschlossenen Horizont 5, 18, 20, 29 f., *38 – 41*, 49, 51, 111, *129*

Fundierung 10, 40, 82, 83, 90, 92
des menschlichen Freiheitsvollzugs 10, 39, 40, 78, 81, 91, 132
fundierende Elemente des sittlichen Urteils (der ethischen Hermeneutik) 42, 63, 69, *98 – 100*, 103, 105, *110*
metaphysisch fundiert 41, 42, 48
ontologische Fundierung 48
fundierende Schichten menschlicher Existenz 9, 10, 83, 84, 90
Furcht 6, 14, 19, 42, 43, 45, *47 f.*, 95, 110, 112, *130 f.*, 137
begründete Furcht 48, 95, 112, 130
Ehrfurcht 5, 37, 133
Heuristik der Furcht 5, 6, 13, 14, 19, *38 – 41*, 42, 43, *45*, 46, *47 f.*, 63, 71, 103, 106, 108, 110, 112, *129 f.*, 137

Ganzheit (des Menschen) 6 f., 9, 10, 30, 53, 66, 67, 74, 82, 84, 86, 89, 92, 93, 94, 95, 99, 100, 101 f., 103, 105, 108, 109, 129
ganzheitliche Anthropologie 10, 85, 96, 100,

102 f., 132
ganzheitlicher Entwurf (der Ethik) 9, 11, 95, *109 f.*, 132
ganzheitliche(s) Fundament (Grundlage) menschlicher Natur 10, 100, 107
ganzheitliche Erfahrung 19, *101 f.*, 130
ganzheitliche Konstitution (Natur) des Menschen 9, 11, 67, 96, 97, 99, 100
ganzheitliche(s) Sein (Existenz / Person) 7, 10, 32, 35, 66, 81, *82 – 85*, 89, 91 – 94, 96, 102, 107, 108
ganzheitliche Verwirklichung menschlicher Person 59, 83
(objektiv)-ganzheitliches Denken 10, 11, 58, 60, 64, *82 f.*, 84, *86 – 89 f.*, 91, 92, 93, 96 – 106, 108, 132
(objektiv)-ganzheitlicher Personalismus 11, 92, 95

Geborgenheit 12 – 15, 48 f., 73, 106, 112 f., *115 – 126*, 127, *129 – 133*, 136 f., 137, 139

Geschichtsverständnis 34
anthropologisch gewendeter Moraltheologie *71 – 75*, 89, 93
anthropozentrisch 18, 43
der Ethik der Verantwortung *35 – 37*, 106
materialistisch 26
personalistisch-ganzheitlicher Moraltheologie 93, 94 f.
der Theologie der Verantwortung 121, 122 f., 125 f., *127 f.*, 132, 136 f.
urchristlich 128
utopisch 2, 17, 19, 24, 28, 30, 34, 49, 73, 79, 129, 135

Grenzerfahrung / Kontrasterfahrung (der technischen Kultur) 19, 30, 32, 34, 35, 37, 89, 101, 102

Hoffnung 6, 34, 35, 47 – 49, 50, 73, 113, 127, 128, 131, 136
Experiment Hoffnung 121
fundierte Hoffnung 28, 48
Hoffnungslosigkeit 47
Prinzip Hoffnung 17, 18, *20 – 29*, 32, 33, 34, 36 f., 42, 47, 49 – 51, 113, 127
Theologie der Hoffnung 116, 120 f.
wissende Hoffnung 18 f., *28 f.*, 38, 48, 49, 129

Humanisierung (der Natur) 24, 26, 29 f., *30 – 32*, 33, 34, 36, 66, 101, 102

Kreuz 12, 14, 115, *116 – 118*, 121 f., 122 – 125, 127 f., 129, 133, 134, 139
(trinitarische) Kreuzestheologie *115 – 126*, 127, 134, 137

Leid
Gottes 12, *13 f.*, 115, *117 – 122*, *124 – 126*, *127*, 128, 137
des Menschen (Unglück) 37, 47 – 49, *117*, 118, *121*

materialistischer Prozeß 18, 19, 24, 26, 29, 34, 35, 36, 49, 71, 73

Metaphysik 38 f., 50, 54, 73, 75, *92*, 102, 133
metaphysisch 6, 12, 18, 38 f., 40, 49, 53 f., 61, 66, 68, 73, 78, 91, 109, 115, 119
metaphysische Finalitäten 8, 59, 61, 68, 102
metaphysischer Objektivismus 41
metaphysische Wirklichkeitsinterpretation (Sicht) 11, 25, 43, 58, 60, 66, 85, 87, 90, 92, *96 – 106*, 108, 119, 128
nichtmetaphysisch / nachmetaphysisch 41, 47, 71, 132

Moraltheologie
anthropologisch gewendete *53 – 80*, 86, 89, 92, 96, 100, 101, 106, 107, 108 – 110, 111, 132
autonome 8 f., 10 f., 51, 57,, 100, 101, 104, 132
christozentrische 1
gegenwärtige *7 – 11*, *52 f.*, 63, 64, 66, 67, 68, 72, 75, 80 – 82, 88, 92, 96, 106, 108 – 110, 111
geschichtlich-hermeneutische 8, 52, 56, 58 63 f., 65, 67, 71 – 75, 130
naturrechtlich-deduktive 63, 104 f., 132
personalistisch-ganzheitliche 9, 10 f., 80, 82, *82 – 95*, 105, 108 – 110, 111, 132
der schöpferischen Vernunft 52, 53, *56 – 58*, 60, 61 f., 63, 64 – 67, 68 f., 71, 81, 96, 98, 105, 110
als Theologie der Verantwortung 12, 14 f., *109 f.*, *129 – 137*, 137 f., *138 f.*

Naturrecht 8, 28, 54 f., 56 f., 58, 61, 65, 95, 110
naturrechtliche(s) Logik (Denkmodell) 6, 44, 52, 105, 110, 129
naturrechtliche Deduktion (Wesensdeduktion / deduktive Normerkenntnis) 19 f., 27, 40, 50, 52, 53 f., 58, 60, 61, 63, 69, 93, 94, *103*, *104 f.*, 106, 107, 108 f., 113, 129, 132

negative Dialektik 7, *41 – 47*, 71, 80, 110, 112 f., 129

negative terminierende Funktion der Natur *68 – 71*, 107, 110

Noch-Nicht (als geschichtliche Kategorie)
christlich *128*
utopisch *23 f.*, 27, 28, 34, 35 f., 128

Ökologie 69

ökologisch 3, 4
ökologische Krise 4, 18, 30, 49
ontologisch 4, 5, 8, 9, 11, 39, 43, 49 f., 52 f., 54, 58, 59, 63, 68, 72, 73, 85, 92, 114, 132, 133
Ontologie des Noch-Nicht-Seins 20, 27, 38, 34, 35
ontologischer Imperativ 5, 92
ontologisches Ur-Ja 39
ontologische Konstitution des Menschen 59, 69, 85, 94, 95, *102 f.*, 105
ontologische Ordnung 60, 87, 108
ontologische Verantwortung 5
ontologisches Weltbild *59*, 64, 66, 67, 90
ontologische Wesensintuition 9, 38, 53, 59, 60, 66, 82, 85, 87, 92, 93, *94 f.*, *96 – 106*, 107
transzendentalontologisch 56, 72, 86
trinitarische Ontologie *116 – 118*, 119, 123 f.

phänomenologisch(e) (Wesensbestimmung) 9, 11, 20, 53, *82 – 85*, *87 f.*, 90 f., 92, 93, *94*, 95, 107, 109, 132
phänomenologische Anthropologie 86, 87
phänomenologisches Objekt 83, 84
phänomenologische Personlehre 82
phänomenologische Reduktion 82, 87
postmodern 51

Realismus (realistisch) 12 f., 33, 38, 50, 61, 70, 88, 94, 110, 111 – 113, 115, 128, *129 – 131*, 132, *133*, 137, 139
Ressourcen 30, 49, 69

Schuld 35, 125, 126, 132, 133, *134 – 137*
schuldig 13
menschliches Verschulden 14
Sinn des Ganzen (des Seinskosmos) 4 f., 35 f., 69, 106, 110, 111, 114 f., 126, 130
(heilsgeschichtliche) *Sinnerfahrung / Sinnerfahrung des Glaubens* 12, 62, 69, *114 – 116*, 118 f., 120, 122, *125*, 130 f., 131 f., 136, 138
Sinn menschlichen Handelns 6 f., 10, 53, 56, 61, 62, 63, 65, 71, 81, 96, 99, 101, 103, 109
(ethisches) *Sinnsystem* 109, *119*, 131 f.
Sünde 13, 14, 117, 118, *123*, 124, 125, 126, 133, 134, 139

Tatsachenwissenschaft 6, *38 – 41*, 45, 52, 63, 80, 110, 111
von den Fernwirkungen 5, 40, 43, 63, 70 f., 95
Technik (Technologie) 1, 4, 17, 18, 31, 40, 43, 65, 105, 108
Technikfeindlichkeit 40, 43
technische (technologische) Kultur 20, 26 f., 30 f., 32, 37, 40, 51, 75, 89, 91, 139
technisierte Natur 30, 72 f., 74, 107
technokratisches Denken 43, 70, *74*
technologisch 2, 19, 75, 105
technologische Zivilisation 5, 26, 40, 66
Tendenz / Latenz 22, 34

Utopie 2, 6, 12, 13, 20, *22*, *23*, *24*, 26, 31 f., 36, 44, 47, 49 f., 73, 80, 94, 125, 128
utopisch 2, 3, 6, 12, 15, 20, 21, 22, 23, 25, 27, 28, 29, 33, 34, 35 f., 38, 40, 42, 43, 49, 65, 66, 71, 73, 94, 108, 112 f., 115, 119, 126
utopisches Bewußtsein 24, 127
Utopie der Erkenntnis 44
utopische(r) Eschatologie, (Endzustand, utopisches Präsenz, Ziel) 23, 25, 28, 29, 32, 34, 127 f.
utopische Freiheit 33, 135
Geist der Utopie 28
Köder der Utopie 38, 49, 113, 133
utopische(s) Logik (Prinzip) 26 f., 32, 38, 44 f., 119
nichtutopisch 38, 115, *127 f.*, 135
utopische Politik 27

Verantwortung 1 f., 17, 38 – 41, 73, 83, 84, 91, 105, 106, 110, 126, *133 f.*, 139
Ethik der Verantwortung 2, 6 f., 9, 11, 12, 17, 18, 37, 38, 40, *41 – 47*, 48, 49, 50, 52 f., 60, 63, 67, 71, 73, 75, *77 – 80*, 81, 88, 91, 95, 105, 106 – 110, 111, 113, 121, 129 – 131, 132, 135, 137, 138
Fernverantwortung 3
menschliche Verantwortung 12 f., 17, 131, *133 f.*, 134 – 137, 139
Prinzip Verantwortung 1 f., 4 f., 8, 9, 17, 18 f., *29 – 47*, 48, 49 – 51, 53, 57, 60, 61, 65 f., 68, 70, 71, 75, 77, 80, 88, 90, 92, 94, 95, 102, 105, 106, 111, 112, 121, 128, 135, 138, 139
Theologie der Verantwortung 11 – 15, 47 – 49, 110, 114, 119, *126*, *131 – 134*, 137 f.
Verantwortung Gottes 12 – 15, 115, *126*, *131 – 134*, 136, 137, 139
verfehlte Verantwortung 134 – 137
Zukunftsverantwortung 2, 3, 5, 12, 45, 71, 95, 105, 106, 130, 135, 138

Wesensintuition 9, 10, 59, 60, 95, 108, 110, 111, 132

Zweideutigkeit (menschlicher Existenz und Geschichte) 12, 13, 17, 30, 34, *35 – 37*, 38, 41, 45, *47 – 49*, 50, 53, *58 – 60*, 63 f., 67, 81, 88, 94, 104, 106, 107, 110, 111 – 113, 114 f., *115 – 126*, 127 f., 129, 131, 132, 133, 134, 135, 137, 138 f.

VERÖFFENTLICHUNGEN

	öS	DM
Grenzgebiete der Wissenschaft (Jahresabo.)	430.–	60.–
Impulse aus Wissenschaft und Forschung	210.–	27.–

IMAGO MUNDI Sammelbände

Resch: Im Kraftfeld	z. Zt. vergriffen, Subskription	
Frei: Probleme der Parapsychologie, 306 S.,	250.–	32.–
Resch: Welt, Mensch u. Wissenschaft, 344 S.,	215.50	28.–
Resch: Der kosmische Mensch, 488 S.,	369.50	48.–
Resch: Mystik, 385 S.,	385.–	50.–
Resch: Paranormale Heilung, 679 S.,	500.–	64.–
Resch: Fortleben nach dem Tode, 787 S.,	600.–	77.–
Resch: Kosmopathie, 738 S., ln.	500.–	64.–
kart.	420.–	54.–
Resch: Geheime Mächte, 569 S.,	550.–	71.–
Resch: Psyche und Geist, 599 S.,	600.–	77.–
Resch: Gesundheit, Schulmed., And. Heilmethoden, 487 S.,	550.–	71.–
Resch: Veränderte Bewußtseinszustände, 608 S.,	600.–	77.–

GRENZFRAGEN

Sträter: Geheimnis v. Konnersreuth, 32 S.,	66.–	8.50
Mauritius: Der gesteuerte Mensch, 152 S.,	117.–	15.–
Heim: Der kosmische Erlebnisraum, 49 S.,	78.–	10.–
Heim: Elementarprozeß d. Lebens, 76 S.,	117.–	15.–
Heim: Postmortale Zustände, 121 S.,	195.–	25.–
Emde: Transzendenzoffene Theorie, 70 S.,	101.40	13.–
Resch: G. Walther – Leben u. Werk, 78 S.,	94.–	12.–
Schneider: Himmelserscheinungen, 121 S.,	140.–	18.–
Zahlner: Paraphänomene u. Glaube, 39 S.,	55.–	7.–
Beck: Wer ist Michael?, 35 S.,	55.–	7.–
Held-Zurlinden: Erlebnisse einer Seele, 91 S.,	94.–	12.–
Beck: Reinkarnation oder Auferstehung, 48 S.,	78.–	10.–
Schattenmann: Goethe und die Mystik, 54 S.,	78.–	10.–
Heim: Einheitl. Beschreib. d. Materiellen Welt, 75 S.,	156.–	20.–

PERSONATION AND PSYCHOTHERAPY

Resch: Depression	2. Aufl. i. Vorber., Subskription	
Srampickal: Conscience, 410 S.,	280.–	36.–
Kottayarikil: Freud on Religion and Morality, 399 S.,	265.–	34.–
Lenti: Sessualitá, 509 S.,	245.–	32.–

MONOGRAPHIEN

Imago Mundi Festschrift, 81 S.,	156.–	20.–
Zahlner: Kl. Lexikon, 92 S.,	60.–	7.80
Heim: Elementarstrukturen I, 309 S.,	1155.–	150.–
Heim: Elementarstrukturen II, 385 S.,	1155.–	150.–
Heim / Dröscher: Einführung i. B. Heim, 149 S.,	273.–	35.–

Resch Verlag, Maximilianstr. 8, Pf. 8, A-6010 Innsbruck
Tel. 0512 / 574772

Josef Römelt, geb. 1957 in Wilhelmshaven, Studium der Theologie in Hennef/Sieg. Promotion zum Dr. theol. 1987 in Innsbruck. 1987/88 Lehrauftrag am Institut für Moraltheologie in Innsbruck. Seit 1988 Dozent für Moraltheologie an der Phil.-Theol. Hochschule der Redemptoristen in Hennef/ /Sieg. Seit 1989 Schriftleiter der Fachzeitschrift «Theologie der Gegenwart». 1990 Habilitation für das Fach Moraltheologie in Innsbruck.

Die ökologische Krise, die Grenzen technischer Manipulation und des wirtschaftlichen Wachstums, die immer weiter fortschreitende Verfeinerung der Kriegstechnik beunruhigen heute viele Menschen. Das «Prinzip Verantwortung» von Hans Jonas hat genau diese Probleme vor Augen und versucht, dem technischen Fortschritt der vergangenen Jahrzehnte eine für den Menschen zum Überleben wichtige Ethik an die Seite zu stellen. In der Mitte dieser Ethik steht die «Heuristik der Furcht»: Die Angst vor der Selbstzerstörung soll dem Menschen seine Verantwortung für den Fortschritt radikal und realistisch bewußt machen. Braucht es aber nicht eine tiefere Geborgenheit menschlicher Angst als Instrument ethischer Selbstbesinnung? Die «Theologie der Verantwortung» macht deutlich, daß die Verantwortung des Menschen in der *Verantwortung Gottes für den Menschen* aufgehoben ist. Wenn der Mensch wirklich zur Kritik der ungebundenen selbstzerstörerischen Technokratie gelangen will, braucht er den größeren Horizont des Glaubens. Erst so kann er von der Utopie der Moderne, dem ewigen Fortschritt, Distanz gewinnen.

Umschlagbild: Johannes Römelt

Resch Verlag, A-6010 Innsbruck, Postfach 8 ISBN 3-85382-049-2