

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 42 (1995)

Heft: 3

Artikel: Die appräsentive Funktion des Naturrechts

Autor: Römelt, Josef

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761428>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 18.02.2026

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

JOSEF RÖMELT

Die appräsentative Funktion des Naturrechts

Naturrechtliche Ethik geht davon aus, daß es für die Ethik unverzichtbar bleibt, sich die Wertmaßstäbe des Handelns nicht etwa nur von empirischen Einsichten und positiven Tatsachen geben zu lassen¹, aber auch nicht nur von den Funktionen des moralischen Selbstvollzugs des Menschen selbst. Es geht ihr darum, moralisches Urteilen in das größere Ganze der gesamten Wirklichkeit einzuordnen. Naturrecht ist in diesem Sinne alles andere als schlichter naturalistischer Fehlschluß, Deduktion des Sollens aus dem faktischen Sein, das ist oft genug gegenüber sprachanalytischer Einsicht in die korrekte Logik moralischer Sprache und gerade in Verantwortung vor ihr deutlich gemacht worden.² Es ist als metaphysische Reflexion Bestandteil einer umfassenden ethischen Hermeneutik, in der die Schichten des moralischen Urteils bis in ein letztes Fundament hinein verfolgt werden, das im Sinne eines vorausgesetzten und eingebrachten umfassenden Deutungshorizontes von Wirklichkeit (sie umschließt den Menschen und seine ihn umgebende, gesamte Realität) jedes konkrete ethische Werten mit prägt.

¹ «Die Entdeckung der Natur ist weder eine Sache des gesunden Menschenverstandes noch der empirischen Wissenschaft, sondern das <Werk der Philosophie>». WIELAND, Georg, «Secundum naturam vivere. Über den Wandel des Verhältnisses von Natur und Sittlichkeit», in: FRALING, Bernhard (Hg.), *Natur im ethischen Argument*. Freiburg i. Ue. 1990, 13–31; hier: 13 (Studien zur theologischen Ethik 31) (Das Zitat, das die Stelle anführt, ist aus STRAUSS, Leo, *Naturrecht und Geschichte*. Frankfurt 1977, 83).

² «Wenn es durchgängig in der Manualistik heißt, die Moralität einer Handlung werde <primo et per se> durch den <finis operis> bestimmt, dann nicht im Sinne eines naturalistischen Fehlschlusses, sondern einer reduzierten metaphysischen Ausgangsposition, hinter der sich eine bestimmte erkenntnistheoretische Option – nämlich die eines unkritischen Realismus – verbirgt.» DEMMER, Klaus, «Natur und Person. Brennpunkte gegenwärtiger moraltheologischer Auseinandersetzung», in: FRALING, *Natur im ethischen Argument*, 65 (s. Anm. 1); vgl. auch: DEMMER, Klaus, *Moraltheologische Methodenlehre*. Freiburg i. Ue. 1989, 190 (Studien zur theologischen Ethik 27); GRÜNDEL, Johannes, *Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie. Erwägungen zur Moraltheologie an Hand des Axioms «agere sequitur esse»*. Düsseldorf 1967, 34.

Verzicht auf Metaphysik innerhalb der Ethik ist deshalb gefährlich.³ Im Grunde ist er gleichzusetzen mit Ideologie: Verschweigen der letzten Ursprünge und Gründe des eigenen Urteilens und Verdrängung ihrer notwendigen Rechtfertigung. In diesem Sinne wird naturrechtliche, metaphysische Reflexion in der gegenwärtigen Moraltheologie wieder verstärkt gefordert.⁴ Aber dennoch gilt es, genau darüber Rechenschaft abzulegen, was solche metaphysische und naturrechtliche Argumentation in der Ethik der Kirche exakt bedeutet, wenn die historische Rede vom «Ende der Metaphysik» in Philosophie und Kultur nicht einfach ignoriert werden soll. Denn sie prägt das geistige Umfeld der Gegenwart.⁵ Theologische Ethik gerät sonst allzu leicht ins Ghattodasein, d. h. in einen Zustand, aus dem sie nach dem Zweiten Vatikanum glücklich herausgefunden hat und in den sie nun nicht unversehens wieder zurückkehren sollte.

Zu klären bleibt in diesem Sinne, 1. was eigentlich mit der Metaphysik gemeint ist, die im Hintergrund naturrechtlicher Interpretationen moralischer Wahrheit stehen soll. Auch muß 2. genau angegeben werden, wie dieser umfassende Interpretationshorizont von Wirklichkeit für moralische Bedeutungsbildung hermeneutisch wirksam wird. Es soll hier 3. in diesem Sinne von einer «appräsentativen Funktion» des Naturrechts in der Ethik die Rede sein, die innerhalb der Systembildungen der Moral die Begrenztheit jeder kosmologischen und anthropologischen Legitimationslogik zu zeigen versucht, d. h. letztendlich jede positivistische, anthropozentrische, aber auch ontologisch-ästhetische Systematik in den größeren Horizont unabschließbarer Wirklichkeit hineinstellt. Die Unabschließbarkeit moralischer Wahrheit findet ihren letzten Halt nur in der Beziehung zu Gottes für Schöpfung und Mensch entschiedener Freiheit.

1. Das vorausgesetzte Verständnis von Metaphysik

Der Begriff «Metaphysik» ist aufgrund seiner wechselhaften Geschichte nicht mehr eindeutig. Seine Bedeutungsbreite reicht von den antiken Lehren von den Prinzipien innerhalb des Seienden und des Seins im Kontext der Annahme vom ewigen Kosmos über die scholastisch-theologische Umdeutung dieser Lehren zur partizipativen ontologischen Kommunikation zwischen dem heilsgeschichtlichen Gott, dem vernunftbegabten Menschen und der Natur als

³ «Nicht zuviel, sondern zuwenig Metaphysik verfremdet ... den normativen Anspruch der Vernunftnatur.» DEMMER, Natur und Person, 63 (s. Anm. 2).

⁴ «Andernfalls wird man allzusehr das Opfer eines ideologisierten und unhinterfragten Begriffs von Natur ...» SCHALLENBERG, Peter, Naturrecht und Sozialtheologie. Die Entwicklung des Naturrechts der späten Neuscholastik im deutschen Sprachraum (1900–1960). Münster 1993, 9; vgl. ebd. 3–8: «Wissenschaftstheoretische Überlegungen».

⁵ Vgl. TOPITSCH, Ernst, Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik. Wien 1958; OELMÜLLER, Willi (Hg.), Metaphysik heute? Paderborn 1987 (Kolloquien der Gegenwartsphilosophie 10).

Schöpfung bis hin zum existentialistischen Seinsbegriffs als fundamental-ontologischem Grund menschlicher Sinngeschichte. Metaphysik ist deshalb sowohl kosmozentrische Seinsmetaphysik als auch theozentrische Schöpfungs- und Erkenntnismetaphysik⁶ sowie existentialistische Person- und Geschichtsmetaphysik.⁷ Innerhalb der verschiedenen Denkformen, denen diese metaphysischen Konzeptionen angehören, hat dabei die in ihnen zum Ausdruck kommende umfassende Wirklichkeitsinterpretation ethische Begriffe wie «Tugend», «praktisches Urteil», «Gewissen» usw. tief beeinflusst. Verstand z. B. Thomas von Aquin das konkrete praktische Urteil des Menschen als interpretierenden Akt in formaler ontologischer Offenheit auf das Sein und aktiv sammelnder Deutung der das menschliche Handeln positiv (*inclinatio*) und negativ (*determinatio*) bestimmenden natürlichen Neigungen⁸, so erscheint in Heideggers Entwurf das Gewissen als «Ruf der Sorge»⁹, das die unreduzierbare existentielle Seinsgegründetheit menschlichen Daseins gegen seine Verlorenheit in determinierende Mechanismen von Welt und Umwelt (gegen das «Man») zur Geltung bringt und damit existentielle Würde und Freiheit des Menschen als Ziel ethischer Verantwortung begründet: «*Das Dasein ruft im Gewissen sich selbst.*»¹⁰

1.1. Transzendente und nachexistentialistische Metaphysikkritik

Die Frage ist, welchen Begriff von Metaphysik und welche ethischen Desiderate daraus eine heutige verantwortete metaphysisch-naturrechtliche Argumentation innerhalb der Moralthologie verwenden kann. Und diese Frage stellt vor einige Schwierigkeiten. Denn wenn ein metaphysischer Ansatz innerhalb der Ethik den Versuch darstellen soll, irgendwie Rechenschaft über das Ganze der Wirklichkeit zu geben, um die Voraussetzungen ethischer Hermeneutik zu entfalten, dann bleibt der Einwand Kants bis heute unvermeidlich: sein Eingeständnis, daß der Mensch selbst wohl den Begriff einer umfassenden Einheit von Wirklichkeit in sich trägt, aber über die Reichweite dieser transzendentalen Struktur seiner Erkenntnis nichts mehr zu sagen weiß:

«Frägt man denn also ...: ob es etwas von der Welt Unterschiedenes gebe, was den Grund der Weltordnung und ihres Zusammenhanges nach allgemeinen Gesetzen enthalte, so ist die Antwort: *ohne Zweifel*. Denn die Welt ist eine Summe von Einrichtungen, es muß also irgend ein transzendentaler, d. i. bloß dem reinen Verstande denkbarer, Grund derselben sein. Ist *zweitens* die Frage, ob dieses Wesen Substanz, von der größten

⁶ Kaulbach, Friedrich, Einführung in die Metaphysik. Darmstadt (5) 1991.

⁷ Vgl. HEIDEGGER, Martin, Einführung in die Metaphysik. Tübingen (2) 1958.

⁸ Vgl. ARNTZ, Josef, «Die Entwicklung des naturrechtlichen Denken innerhalb des Thomismus», in: Das Naturrecht im Disput. Drei Vorträge beim Kongreß der deutschsprachigen Moralthologen 1965 in Bensberg. Hg. Franz BÖCKLE. Düsseldorf 1966, 87–120; hier: 93–100.

⁹ HEIDEGGER, Martin, Sein und Zeit. Tübingen (9) 1960, 274f.

¹⁰ Ebd. 275.

Realität ... sei: so antworte ich, *daß diese Frage gar keine Bedeutung habe*. Denn alle Kategorien, durch welche ich mir einen Begriff von einem solchen Gegenstande zu machen versuche, sind von keinem anderen als empirischen Gebrauche und haben gar keinen Sinn, wenn sie nicht auf Objecte möglicher Erfahrung, d. i. auf die Sinnenwelt, angewandt werden. Außer diesem Felde sind sie bloß Titel zu Begriffen, die man einräumen, dadurch man aber auch nichts verstehen kann. ... Was dieser Urgrund der Welteinheit an sich selbst sei, hat dadurch nicht gedacht werden sollen, sondern wie wir ihn, oder vielmehr seine Idee relativ auf den systematischen Gebrauch der Vernunft in Ansehung der Dinge der Welt brauchen sollen.»¹¹

Diese transzendental-kritische Infragestellung der traditionellen ontologischen Metaphysik mit ihrer unmittelbaren Korrespondenz zwischen menschlicher Rationalität und «objektiver Realität» – hier an der Frage nach einem «höchsten Wesen», einer «Substanz, von der größten Realität» als Gegenüber zum transzendentalen Verstandesbegriff eines Urgrundes der Welteinheit thematisiert und verhandelt – ist der Beginn der neuzeitlichen Erschütterung der metaphysischen «Ästhetik», die dem Ganzen der Wirklichkeit von Kosmos und Mensch mit Hilfe des ontologisch-partizipativen Seinsbegriffs eine tiefe unmittelbare Einheit abgewinnen konnte. Zwar erneuert sich über Hegel bis in den Existentialismus Heideggers hinein die Hoffnung, daß es auch nach dem Verlust antiker und mittelalterlicher ontologischer Einheitsschau einen Zugang zu einem umfassenden Verständnis des Wirklichen, und zwar *in der Geschichte* des Subjekts, gäbe. In Heideggers Seinserschlossenheit des Subjekts wird noch einmal eine umfassende, metaphysische Sinneinheit erschlossen: in der im Menschen offenbar werdenden Geschichte des Seins wird Geschichte als Kairos erfahrbar, in dessen Horizont alles Wirkliche, auch die Naturgeschichte als äußerster Bestandteil des In-der-Welt-seins ein sinnvolles Gesicht erhält.

Nach Heidegger sah «Kant ... das Phänomen der Welt nicht und war konsequent genug, die «Vorstellungen» vom apriorischen Gehalt des «Ich denke» fernzuhalten. Aber damit wurde das Ich ... auf ein *isoliertes* Subjekt, das in ontologisch völlig unbestimmter Weise Vorstellungen begleitet, zurückgedrängt.» Heidegger betont dagegen im Sinne der phänomenologischen Korrektur des Idealismus: «*Im Ich-sagen spricht sich das Dasein als In-der-Welt-sein aus.*»¹² Damit ist zugleich die existential-ontologische Wendung der Daseinsanalyse angedeutet: «Das Schon-sein-in-einer-Welt als Sein-bei-innerweltlich-Zuhandenen besagt aber gleichursprünglich Sich-vorweg. «Ich» meint das Seiende, dem es *um* das Sein des Seienden, das es ist, geht.» D. h. im menschlichen Dasein als In-der-Welt-sein und Selbstbewußtsein wird ein Zugang zu ontologischer Qualität erreicht, der ein ganzheitlicher Zugang

¹¹ KANT, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft. Zweite Auflage 1787, in: Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 3, Berlin 1911, 457f.

¹² HEIDEGGER, Sein und Zeit, 321 (s. Anm. 9).

zum Sein als existentielltem Sein ist: «Das Dasein wird «wesentlich» in der eigentlichen Existenz, die sich als vorlaufende Entschlossenheit konstituiert. Dieser Modus der Eigentlichkeit ... enthält die ursprüngliche Selbstständigkeit und Ganzheit des Daseins.»¹³ Darin ist nach Heidegger ein umfassendes Wirklichkeitsverständnis erschlossen, als das Seinsverständnis aller Wirklichkeit von Freiheit (Dasein) und empirischer Realität (Seiendes): «Das sich selbst erschlossene In-der-Welt-sein versteht mit dem Sein des Seienden, das es selbst ist, gleichursprünglich das Sein des innerweltlich entdeckten Seienden, wenngleich unthematisch»: «Alle ontische Erfahrung von Seiendem, das umsichtige Berechnen des Zuhandenen sowohl wie das positiv wissenschaftliche Erkennen des Vorhandenen ...»¹⁴

Was «dieses eigentliche Ganzsein des Daseins hinsichtlich der Einheit seines gegliederten Strukturganzen», die Freiheits- und Naturwirklichkeit umfaßt, aber «ermöglicht», das ist «formal existential gefaßt, ohne jetzt den vollen Strukturgehalt zu nennen, ... die vorlaufende Entschlossenheit», «das *Sein zum* eigensten ausgezeichneten Seinkönnen». Und Geschichtlichkeit zeigt sich als Grundkategorie solchen Ganzseinkönnens und solcher umfassender Sinnerfahrung der Einheit des Wirklichen: «Dergleichen ist nur so möglich, daß das Dasein *überhaupt* in seiner eigensten Möglichkeit auf sich zukommen kann. ... Das die ausgezeichnete Möglichkeit aushaltende, in ihr sich auf sich *Zukommenlassen* ist das ursprüngliche Phänomen der *Zukunft*.»¹⁵

Gegenüber diesem neuerlichen, jetzt existential-ontologisch begründeten Optimismus einer umfassenden metaphysischen Wirklichkeitsinterpretation (hier als existential-geschichtliche ganzheitliche Sinnerfahrung) wird aber in der Ambivalenz der Erfahrung ökologischer Konflikte und Sackgassen technologischer Kultur heute über das Ganze der Wirklichkeit deutlich: Freiheitsgeschichte des Menschen und Naturgeschichte sind nicht einfachhin aufeinander abgestimmt, die Ziele der Natur und die Ziele des Menschen sind radikal different, tausendfach gebrochen, konträr, antagonistisch. Auch der Begriff der Geschichte verliert dabei seine Integrationskraft, die existentielle Metaphysik vermag den Gegensatz von Freiheits- und Naturgeschichte letztlich nicht mehr zu fassen, ja sie polarisiert sogar die subjektive Differenz des Menschen gegenüber aller anderen Wirklichkeit: «Nie hat eine Philosophie sich so wenig um die Natur gekümmert wie der Existentialismus, für den sie keine Würde behalten hat.»¹⁶ «Existenz, Sichvorwegsein, Sorge, Entwurf, Entschlossenheit ... sind existentielle Modi der Zukunft.» «Es liegt aber ein Rätsel in dieser Verflüchtigung der Gegenwart als des Ortes echter Gehalte, in seiner Reduktion zum ungastlichen Nullpunkt bloßer formaler Entschlossenheit. Welche metaphysische Lage steht dahinter? ... Es gibt doch außer der

¹³ Ebd. 322f.

¹⁴ Ebd. 324.

¹⁵ Ebd. 325.

¹⁶ Vgl. JONAS, Hans, *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Göttingen 1973, 314.

existentialen <Gegenwart> des Augenblicks auch die Gegenwart von Dingen. Gewährt nicht ihre Anwesenheit, meine Mitgegenwart mit ihnen, auch mir eine Gegenwart anderer Art? Aber wir lernen von Heidegger, daß Dinge primär <zuhanden> sind.»¹⁷ Der existentielle Optimismus, daß der Mensch selbst in seiner Freiheitsgeschichte den Sinn des Ganzen erfahren und erfassen könnte (der Mensch als «Hirte des Seins»), erscheint angesichts des technischen Raubbaus an der außermenschlichen und innermenschlichen Natur, der eben durch diesen Menschen verursacht wurde, geradezu als zynisch: «Der Mensch sei der Hirte des Seins – nicht etwa seiender Geschöpfe, sondern des Seins! Abgesehen von dem lästerlichen Klang, den dieser Gebrauch des geheiligsten Titels für christliche und jüdische Ohren haben muß, ist es schwer verdaulich, den Menschen als Hirten des Seins gefeiert zu hören, wenn er eben so kläglich versagt hat ...»¹⁸ Die Frage stellt sich heute im Horizont der auf ihrem Höhepunkt angekommenen neuzeitlichen Spaltung zwischen existentieller Subjektivität und Freiheit des Menschen auf der einen Seite und empirischer, evolutiver Natur auf der anderen radikaler denn je: Hat der Begriff des Seins, einer umfassenden Sinnbestimmung der Wirklichkeit überhaupt noch einen Sinn? Ist nicht alles Ambivalenz, Zerrissensein, Spaltung – ohne Hoffnung auf eine versöhnende Einheit?

«Der Philosoph, der das Riesenpanorama des Lebens auf unserem Planeten überblickt und sich selbst als einen Teil davon versteht, wird sich nicht mit der Antwort zufriedengeben (so brauchbar sie als Arbeitshypothese der Naturwissenschaft ist), daß dieser unaufhörliche und weitläufige Prozeß, der mit umwegiger Folgerichtigkeit durch Äonen fortschreitet und sich in immer kühneren und subtileren Schöpfungen versucht, in dem Sinne <blind> gewesen sein soll, daß sich seine Dynamik in der mechanischen Permutation indifferenter Elemente erschöpft, die Zufallsergebnisse als Artformen längs des Weges ablagert und mit ihnen ebenso zufällig die Erscheinungen des Subjektiven veranlaßt ...»¹⁹ «Daß nach kosmischem Maßstab der Mensch nur ein Atom ist, ist eine quantitative Unerheblichkeit: seine innere Weite kann ihn zu einem Ereignis von kosmischer Bedeutung machen.»²⁰ Aber es geht dabei nicht um den «evolutionären Optimismus eines Teilhard de Chardin», nicht um eine der «metaphysischen <success stories>». Es wird «vielmehr das Leben als ein Experiment mit steigenden Einsätzen und Risiken betrachtet», «das in der schicksalhaften Freiheit des Menschen ebensosehr zu Katastrophe wie zu Erfolg führen kann.»²¹

¹⁷ Ebd. 313.

¹⁸ JONAS, Hans, «Heidegger und die Theologie», in: NOLLER, Gerhard, (Hg.), Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion. München 1967, 336 (Theologische Bücherei 38).

¹⁹ JONAS, Organismus und Freiheit, 11 (s. Anm. 16).

²⁰ Ebd. 341.

²¹ Ebd. 4.

1.2. *Metaphysik des <zweideutigen> Seins*

Hans Jonas versucht im Sinne dieser gegenwärtigen, radikal zwiespältigen Wirklichkeitserfahrung noch einmal einen metaphysischen <Mythos>, ein Verständnis des Ganzen, das die Zerspaltenheit des Wirklichen aber im Sinne der zweiten, nun nachexistentialistischen Metaphysikkritik nur noch im Zustand des «Wartens» in unsicherer Naturentwicklung und menschlicher Geschichte geschlossen zu denken wagt. Es ist ein Mythos des <zweideutigen> Seins. Das Sein hat sich dem Werden überantwortet – in der unüberschaubar offenen und unreduzierbar auf der Waage stehenden Spannung von Naturgeschichte und Freiheitsgeschichte, die sich heutigem phänomenologisch nüchternen Blick auf Evolution und Menschheitsentwicklung zugleich darbietet: «Im Anfang, aus unverkennbarer Wahl, entschied der göttliche Grund des Seins, sich dem Zufall, dem Wagnis und der endlosen Mannigfaltigkeit des Werdens anheimzugeben. Und zwar gänzlich»: eingegangen «in das Abenteuer von Raum und Zeit» blieb «kein unergriffener und immuner Teil» von ihm, «um die umwegige Ausformung ... in der Schöpfung von jenseits her zu lenken, zu berichtigen und letztlich zu garantieren»²². Und in diesem wartenden Bangen, in Angst und unvollendeter Offenheit der doppelten Geschichte des Kosmos und der menschlichen Freiheit, die sich als technische agiert, bleibt ohne eigentliches Versprechen, daß es ein gelungenes versöhnendes Ziel gäbe: «Auf dieser bedingungslosen Immanenz besteht der moderne Geist. Es ist sein Mut oder seine Verzweiflung, in jedem Fall seine bittere Ehrlichkeit, unser In-der-Welt-Sein ernst zu nehmen: die Welt als sich selbst überlassen zu sehen, ihre Gesetze als keine Einmischung duldend, und die Strenge unserer Zugehörigkeit als durch keine außerweltliche Vorsehung gemildert.»²³ Nur eine hoffende Erwartung der Zukunft des Ganzen bleibt: «Transzendenz» «begleitet hinfort ... mit angehaltenem Atem, hoffend und werbend» das «Tun» des Menschen²⁴ (in der eigenen Dynamiken folgenden Natur).

«In solcher Selbstpreisgabe ... [der] Integrität um des vorbehaltlosen Werdens willen kann kein anderes Vorwissen zugestanden werden als das um die *Möglichkeiten*, die kosmisches Sein durch seine eigenen Bedingungen gewährt: eben diesen Bedingungen lieferte Gott seine Sache aus, da er sich entäußerte zugunsten der Welt.»²⁵

Das aber heißt, daß die Gebrochenheit des Seins, der Einheit von Wirklichkeit, der Überschaubarkeit des Ganzen immanenter Wirklichkeit von Mensch und Kosmos durch die Evolution und Geschichte viel radikaler ist, als es noch in der existentialistischen Deutung erschlossen wird. Der <Glaube> an einen Sinn der ganzen konfliktreichen Entwicklung von Natur und

²² Ebd. 331.

²³ Ebd. 331f.

²⁴ Ebd. 334f.

²⁵ Ebd. 332.

Mensch, die heute in pluralistischer human- und naturwissenschaftlicher Forschung erschlossen wird, ist sicher innerste existentielle Hoffnung menschlicher Erfahrung selbst, auch wenn man bar aller Illusionen die nackte Realität des Daseins, so wie es ist, von außen betrachten will. Wer alles in blinden antagonistischen Kampf zwischen Evolution und menschlicher Emanzipation, in letzte positivistisch ambivalente Schicksalshaftigkeit und kontradiktorische Anonymität empirischer Determinationen auflösen will, der beendet nicht nur die Frage nach einer umfassenden Deutung alles Wirklichen, sondern auch die Frage nach der Würde des Menschen, nach Sinn und Freiheit. Aber die Erfahrung des Umfassenden, der Sinnbegriff, die Erfahrung letzter Gültigkeit von Freiheit machen heute im Horizont modernen Standes von Wissen, Welterfahrung und -interpretation eine Verwandlung zu einer Geduld durch, die vielleicht nicht einmal mehr mit Hans Jonas im bloßen Verständnis des Wartens, «Werdens» und «Werbens» beschrieben werden kann. Es bleibt in den widersprüchlichen Einsichten in die Abhängigkeit und Freiheit des Menschen, in determinierte Evolution und gleichzeitiger unvertretbarer Verantwortung des Menschen für sich und die Umwelt (als Biosphäre) darin, die Dimension der Hoffnung auf etwas Ausgleichendes, Befreiendes, Erfüllendes. Aber mehr als bisher wird spürbar, daß die Erfahrung von Ohnmacht, von Unerfülltsein, von Gebrochensein nicht nur als Durchgang zu dieser letzten Einheit dazugehört. Nicht daß es um bloße polare dualistische Welterfahrung ginge, oder um psychische archetypische Pluralität, um asiatische Mystik. Nicht daß billige Dialektik die Gebundenheit zur Umkehrseite letzter Freiheit macht. Sondern es geht darum, daß in den unversöhnlichen Spannungen heutigen Daseins, wie sie in dem Widerspruch zwischen zerstörbarer Natur und unvertretbarer Verantwortung des Menschen für Freiheitsgeschichte und Naturgeschichte auf der einen Seite sowie bleibender Ohnmacht des Menschen in naturhaft-determinierter Bindung und faktischer Anonymität nackter kausaler Abhängigkeit auf der anderen radikal erfahrbar werden, nichts anderes mehr zu denken bleibt als: In allem Ringen, das gefordert ist, in allem Verändern, das möglich ist, bleibt etwas Unüberwindbares, das tatsächlich zerstört, bleibt etwas Verhärtetes, das Möglichkeiten unwiderruflich beendet, und doch muß es realistisch ringend um der realen Würde der Freiheit und um der Zukunft der Menschheit willen angegangen werden. Es ist nicht mehr der Trotz, nicht mehr das «Dennoch» Camus', nicht mehr bloß die verzweifelte Freude Nietzsches, wenigstens radikal realistisch und ohne Illusionen den Menschen in seiner Einsamkeit und faktischen Stellung im Ganzen der Evolution zu sehen, sondern es ist Bescheidung: die Bescheidung, im Paradoxon unversöhnlicher Realität vielfach bedingter menschlicher und kosmischer Existenz etwas ausdrücken zu müssen, das mit und in seiner Gebrochenheit tatsächlich immer noch einen unwiderruflichen Sinn der unvertretbaren Verantwortung des Menschen in dieser Entwicklung hat. Dieser Sinn erscheint nicht mehr als etwas Absolutes im Sinne allumfassender Sinntransparenz der Wirklichkeit. Es bleibt eine

Gültigkeit menschlicher Freiheit mitten in der Gebrochenheit und Bedrohtheit, eine gebrochene Gültigkeit, aber mitten in ihrer unwiderruflichen, weil unvertretbar herausgeforderten Würde.²⁶

In diesem Sinn gibt es etwas Umfassendes, aber weder eine Umfassendheit der Natur noch des Menschen noch der Geschichte beider. Das Wunder ihres Seins wird zu hart von der Brutalität der vielfachen Antagonismen faktischen Lebens heute in Frage gestellt. Natur, Mensch und Geschichte bleiben durch ihr ambivalentes Sein Verweis als Frage: Sein als Frage, aber mehr als die Frage, die bloße Schönheit geschenkten Daseins aufwirft, mehr als die Frage, die bloße Unendlichkeitssehnsucht im Menschen erhebt, die beide durch die Absurditäten des Wirklichen außerhalb und im Menschen, deren sich heutige Kultur in Subjektphilosophie und Erforschung tausendfacher empirischer Determinationen immer radikaler bewußt geworden ist, schrecklich verzerrt werden. Schönheit und Freiheit sind wirklich, ja. Aber sie entgehen nach dem heutigen Wirklichkeitserleben nicht der Ohnmacht vielfach zerstörter determinierter Existenz. Es ist die Hoffnung in der Frage, was es bedeutet, daß Freiheit in bleibender, unüberwindbar determinierter Abhängigkeit tatsächlich *ist*, was es bedeuten mag, daß es dem Menschen faktisch aufgegeben ist, in unentwirrbarer Abhängigkeit von und Symbiose mit der ihre eigenen unabhängigen <Ziele> verfolgenden und existierenden Natur etwas im existentiellen und moralischen Sinne Gültiges, weil unvertretbar Geschaffenes und Gestaltendes zu sein.

2. Die Bedeutung der Metaphysik des <zweideutigen> Seins für die ethische Hermeneutik

Was kann ein solches Verständnis des Seins, eine solche Metaphysik des bleibend zweideutigen Seins, die sich gegenwärtigem Bewußtsein um das Paradox von menschlicher Existenz in kosmischer Abhängigkeit und gleichzeitiger unabwählbarer Verantwortung darin erschließt, für die Ethik heute bedeuten? Welche Folgen hat ein solcherart vorausgesetztes Vorverständnis des Ganzen der Wirklichkeit für die vieldimensionale ethische Hermeneutik?

Um noch einmal auf heute versuchte verschiedene neue Ansätze metaphysischen Denkens in moralontologischer Interpretation zurückzukommen: Es wird einerseits der ontologische Status des menschlichen Daseins im Sinne der scholastischen Partizipationslehre als Seiendes unter Seienden (passive Partizipation) und in seiner Eigenart als mit natürlichen, an

²⁶ Postmoderne Hermeneutik spricht von der De-zentrierung des Subjekts, um die heutige Erfahrung der psychischen, sozialen, ökologischen und kulturellen Zerspaltetheit und Gebrochenheit menschlicher Existenz in natürlichen und geschichtlichen Determinationen zum Ausdruck zu bringen. Vgl. TRACY, David, *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik*. Mainz 1993 (Welt der Theologie); WILS, Jean-Pierre, *Die große Erschöpfung. Kulturethische Probleme vor der Jahrtausendwende*. Paderborn 1994.

der Seinswirklichkeit partizipierenden Akten ausgestattete Ratio (aktive Partizipation) geklärt. Aus dieser Metaphysik erschließt sich eine Hermeneutik, die die biologische Struktur des Menschen ontologisch als *inclinatio*-Fundament der *ut natura* interpretierenden Ratio versteht.²⁷ Natur als ontologisch vorgedeutete natürliche Strebung und aktive Sinninterpretation menschlicher Vernunft werden einander ergänzend verstanden, wobei der Metaphysikbegriff die interpretative Leistung <ontologisch-ästhetisch> stark begrenzt.²⁸ Die Lösung scheint aufgrund des vorausgesetzten ontologischen Einheitsdenkens irgendwie anachronistisch. Sie überspielt die tiefen Spannungen zwischen Natur und Mensch, die in den Konflikten heutiger Kultur zwischen *notwendiger* technischer Emanzipation und seiner bleibenden Einbindung in die Natur deutlich werden. Kann eine ontologisch vorgedeutete natürliche Teleologie die Balance zwischen Freiheit und Natur tatsächlich realistisch gewährleisten?

Andererseits wird im Sinne existentialistischer Interpretation von Person, Geschichte und Wahrheit innerhalb theologischer Ethik zunehmend Personmetaphysik betrieben: Ein gnoseologischer und geschichtsontologischer Status menschlicher Wahrheitsintuition wird erarbeitet, der empirisches Faktenwissen, interpretatives Sinnwissen, ja auch diskursives Konsenswissen in die umfassende Perspektive einer Sinngeschichte ethischer Wahrheitserfahrung im Menschen stellt.²⁹ Transzendente, ontologische und hermeneutische Kategorien werden verarbeitet.³⁰ Die einzelnen ethischen Urteile des Menschen erscheinen gemäß den empirischen, konsensuellen und persontranszendentalen Strukturen als Entwurf im Horizont der ontologischen Geschichtsmächtigkeit der Wahrheit und der ontologischen Stellung des Menschen darin.³¹ Geschichtliche Deutung als Ursprung moralischer Wahrheit spielt hier eine große Rolle. Die Fakten der empirischen Natur werden diesem Deutungshorizont zugeordnet. Hier herrscht der existentialistische Optimismus vor, daß die menschliche Sinnerfahrung stark genug ist, um die historischen Konflikte zwischen Determination und Freiheit zu bewältigen.

Gegenüber diesen Entwürfen ist die Metaphysik des zweideutigen Seins sehr viel schwieriger in ihrer Bedeutung als letztes Fundament ethischer Hermeneutik auszuweisen. Weder als ontologisches Prinzip der passiven Partizipation der Seienden und der aktiven Partizipation menschlicher

²⁷ Vgl. RHONHEIMER, Martin, *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*. Innsbruck 1987.

²⁸ Vgl. ebd. 121–136.

²⁹ Vgl. DEMMER, Klaus, *Die Wahrheit leben. Theorie des Handelns*. Freiburg 1991; DERS., *Gottes Anspruch denken. Die Gottesfrage in der Moraltheologie*. Freiburg i. Ue. 1993 (Studien zur theologischen Ethik 50).

³⁰ Vgl. DEMMER, *Moraltheologische Methodenlehre*, 164–177 (s. Anm. 2).

³¹ Empirische Einsichten gehen in Sinnhorizonte als anthropologische Leitvorstellungen ein, vermitteln sich mit philosophischen Einsichten in die Wirklichkeit des Menschen: vgl. DEMMER, *Moraltheologische Methodenlehre*, 186–192 (s. Anm. 2).

Vernunft, des darin geäußerten Vertrauens in eine wesentliche harmonische einheitliche Zielbestimmung von Natur und Mensch, noch als Prinzip umfassender Sinnwahrheit der Geschichte und ihrer existentiellen Integration kann hier die vorausgesetzte Ganzheit dienen. Innerhalb der antagonistischen Offenheit von Natur- und Freiheitsgeschichte bleibt der letzte Horizont für den Menschen heute tatsächlich zunächst ambivalent, ungeklärt. Was als Hoffnung in der Frage aufschien, die der Mensch als faktische Freiheit in Determination und in faktischer Gemeinschaft mit existierender Natur *ist*, ist kein geschlossener Horizont, auf den sich moralische Hermeneutik einfachhin zurückbeziehen könnte und von der sie unmittelbar Legitimation und Grund erhielte.³²

Metaphysik der unschließbar zweideutigen Wirklichkeit, der bloßen unentschiedenen Hoffnung in der Faktizität der Ambivalenz von Naturevolution und unfreier Freiheit des Menschen darin verweist deshalb den Menschen zunächst auf sich selbst zurück. Der Mensch muß in seine Verantwortung treten, seine Position tatsächlich übernehmen, das realisieren, was er ist: abhängige Freiheit im größeren Ganzen natürlicher Balance. Wenn ethisches Urteil dem Ganzen der Wirklichkeit entsprechen will, dann muß es das Urteil einer Freiheit sein, die gerade diese Verantwortung übernommen hat: Freiheit in ihrer bleibenden Gebundenheit an das unsichere Gleichgewicht der Natur als evolutionären Zusammenhang, also in Unfreiheit und Determination zur Sprache zu bringen. Das heißt konkret: Der Mensch kann sich auf keine andere Instanz mehr berufen, wenn es darum geht, die realistische Balance zwischen freier Kreativität technologischer Kultur und notwendiger bindender Achtung natürlicher Gleichgewichte und Abhängigkeiten zu finden. Er muß genau das Zueinander von Emanzipation und Verzicht gestalten, das den Bedürfnissen seiner freien Entfaltung *und* der zerbrechlichen ökologischen ›Intimität‹ der Natur entspricht. Er muß selbst die Auseinandersetzung mit den verzerrenden psycho-physisch und sozial-determinierenden Zwängen führen, die das Innere seiner Freiheit selbst als Auswirkungen ihrer Rückbindung ins Determinative-Kontingente durchweben, ohne diese Rückbindung je ganz hinter sich zu lassen. Kein größerer Sinnzusammenhang nimmt dem Menschen diese Aufgabe ab als allein die Realität, daß er wirkliche gültige Freiheit in unüberwindbarer Kontingenz und Bindung an seine (Um-)Welt ist.³³

³² Vgl. RÖMELT, Josef, *Theologie der Verantwortung. Zur theologischen Auseinandersetzung mit einem philosophischen Prinzip*. Innsbruck 1991, 5–7 (Wissenschaft und Verantwortung 1): «Ethik ohne geschlossenen Horizont».

³³ Um hier noch einmal an das Zitat aus JONAS, *Organismus und Freiheit*, 331f. (s. Anm. 16) zu erinnern: Es «kann kein anderes Vorwissen zugestanden werden als das um die *Möglichkeiten*, die kosmisches Sein durch seine eigenen Bedingungen gewährt.» «Auf dieser bedingungslosen Immanenz besteht der moderne Geist. Es ist sein Mut oder seine Verzweiflung, in jedem Fall seine bittere Ehrlichkeit, unser In-der-Welt-Sein ernst zu nehmen: die Welt als sich selbst überlassen zu sehen, ihre Gesetze als keine Einmischung duldend, und die Strenge unserer Zugehörigkeit als durch keine außerweltliche Vorsehung gemildert.»

Hier zeigt sich eine stärkere Relativierung – und das heißt: Bindung – der Freiheit, als durch irgendwelche Ganzheitsintuition von ontologischer Natur oder von existentieller Geschichte. Die Gültigkeit menschlicher Freiheit wird nicht mehr als Partizipation an irgendeiner größeren Absolutheit bestimmt, als sie der Wirklichkeit entspricht: dem Paradox, daß der Mensch in unüberspringbarer Abhängigkeit sein Gültiges gestalten muß, in all der Gebrochenheit, die mit dieser Abhängigkeit verbunden ist, nicht unabhängig davon, nicht jenseits, nicht immer schon ontologisch-partizipativ, nicht nur rein transzendental-ermöglicht, sondern konkret faktisch in Symbiose und Verwobenheit. Dieses Paradox, das der Mensch in der Natur ist, läßt sich nicht auflösen oder erklärend hintergehen, nur übernehmen. Und menschliche Freiheit kommt in dieser Übernahme an ihre konkrete Grenze, die bedingungsloser nicht sein kann: die Grenze faktischer Rücksicht auf die Zerstörbarkeit der Natur, die sie trägt; die Grenze faktischer Auseinandersetzung mit der eigenen inneren Kontingenz, die sie bleibend begleitet, die sie aber – seien es psychische Verzerrungen, ökonomische Zwänge oder sozial-determinierende, alle Freiheit unterdrückende Mechanismen – immer neu bekämpfen muß, denn auch ihre Würde als Freiheit ist wirkliche, gegebene Realität.

Ethik im Horizont des zweideutigen Seins wird darin zur radikalen Verpflichtung auf die bescheidene, ihre eigenen Möglichkeiten und Grenzen frei und realistisch übernehmende Freiheit. Man könnte pointiert vielleicht formulieren: Naturrechtliche, d. h. metaphysisch begründete Ethik wird im Horizont des in der Offenheit von Natur- und Freiheitsgeschichte bleibend zweideutigen Seins zur Heuristik einer aktiven Achtung von Rechten der Natur durch den Menschen (Verhältnis der menschlichen Freiheit zur Natur) und zur Heuristik einer aktiven Achtung von Bedingungen des menschlichen Freiheitsvollzugs inmitten der bedrohenden psycho-physischen und sozialen Zwänge der Wirklichkeit (Verhältnis der menschlichen Freiheit zu sich selbst). Naturrechtliches Denken wird somit zur «Ethik der <Rechte> der Natur» und zur «Ethik der Menschenrechte» zugleich. In den Proklamationen der Menschenrechte hat eine ethische Tradition begonnen, die sich um das Verhältnis der Freiheit zu sich selbst bemüht, indem sie jede menschliche Freiheit an die Bedingungen möglichst ungehinderter Freiheitsvollzüge im bedroht-determinierten Dasein bindet (soziale Menschenrechte als subjektive Rechte des Menschen als Person, aber auch als bindender Maßstab gesellschaftlicher Mitverantwortung). Im Zueinander zur Natur befindet sich die konkrete Geschichte menschlicher Freiheit noch ganz am Anfang der realistischen Bindung. In beiden Bindungen aber steht offene Natur- und Freiheitsgeschichte auf der Waage.

3. Appräsentation³⁴

Die ethische Hermeneutik im Horizont der Zweideutigkeit des Seins ist in ihrer Bindung menschlicher Freiheit an unverfügbare Wahrheit und aller Willkür entzogener Verpflichtung radikaler als alle ontologische oder existentielle Hermeneutik: Im ontologischen oder existentialen Erkennen drückt sich die Abhängigkeit des menschlichen moralischen Urteils von der Unendlichkeit des partizipierten Seins oder des intuitierten Sinns der Geschichte aus. Partizipierend bzw. im Sinngeschehen der Geschichte existentiell aufgehoben ist der Mensch objektiver Wahrheit ontologischer bzw. existentialer Tiefendimension verpflichtet, zugleich aber auch mächtig. Im Horizont der Metaphysik des zweideutigen Seins bleiben Seinshorizont und menschliche Freiheit unsicher, begrenzt, bedingt. Das aber bedeutet keinen Relativismus, sondern das unhintergehbare Eingeständnis der Gebrochenheit menschlicher Freiheitsfähigkeit und ethischer Wahrheitsfähigkeit inmitten ihrer dennoch zu übernehmenden unbedingten Verpflichtung. Der Mensch muß in seiner Freiheit aktiv Verantwortung übernehmen, er darf um seiner eigenen Realität willen nicht resigniert davon ablassen; aber in dieser unvertretbaren unbedingten Verantwortung muß er sich zugleich in seiner Freiheitsmacht beschränken, um des größeren Ganzen des Zueinanders mit der für sich und über den Menschen hinaus existierenden Natur willen, seine Unbedingtheit wird nicht zum Selbstzweck.³⁵ Der Mensch muß die Pflicht übernehmen, «die seine Stellung in der Ordnung der Dinge ihm auferlegt»³⁶. Seine Freiheit muß ihr Unwiderrufliches in der Gebrochenheit der Wirklichkeit vollziehen. Das ist ihr Sinn, ein unendlicher, aber zugleich gebrochener, endlicher. So erlebt der Mensch eine Kontingenz, die er selbst in seiner Welt ist, die auch im eigenen Denken nicht mehr übersteigbar ist, nur

³⁴ Der Begriff wird hier in Anlehnung an Niklas Luhmann gebraucht, der mit seiner systemrationalen, soziologisch funktionalen Analyse der Bedeutung von Religion im modernen Gesellschaftskontext auf die appräsentative Dimension von Glauben hingewiesen hat. Innerhalb der komplexen pluralistischen Gesellschaft bedarf es der rationalen Bewältigung der letzten Unabschließbarkeit aller Systembildungen. Religion, die auf das Unfaßbare mit konkret faßbaren Symbolen verweist, codiert die Unendlichkeit der Welt der Systeme und macht sie so rational verfügbar. Vgl. LUHMANN, Niklas, *Funktion der Religion*. Frankfurt 1977; dazu: DEUSER, Hermann J., «Religion, Kontingenz und christlicher Glaube. Zu Niklas Luhmanns <Funktion der Religion>», in: EBERT, Klaus (Hg.), *Alltagswelt und Ethik. Beiträge zu einem sozialetischen Problemfeld* (FS Adam Weyer). Wuppertal 1988, 273–301.

³⁵ «Denn dies sei jetzt gesagt: Das Subjekt-Objekt-*Verhältnis*, das in jener Scheidung gründet, sie offen hält und durchsteht, ist nicht ein Fehltritt, sondern das Privileg, die Bürde und die Pflicht des Menschen. ... Es ist der Zustand des Menschen, wie er nach der Bibel *gemeint* war, ihm auferlegt durch seine Geschöpflichkeit und von ihm zu übernehmen, durchzuvollziehen – und zu transzendieren nur in gewissen Begegnungen mit Seinesgleichen und Gott, d. h. in existentiellen Beziehungen sehr besonderer Art. Niemand und kein waltendes Sein nimmt uns die Verantwortung ab für das, was wir denken und sprechen.» JONAS, Heidegger und die Philosophie, 337 (s. Anm. 18).

³⁶ JONAS, Hans, *Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*. Frankfurt 1993, 41.

durch das Hoffen, das sich im Vollzug des eigenen Paradoxes ausdrückt, in der Frage, die er selbst als unwiderruflich Gültiges in bleibender Determination und in existierender Natur ist.

Thomas von Aquin differenziert in seiner theologischen Interpretation metaphysischen Denkens zwischen Sein und Gott. Das Sein ist nach ihm nicht mehr, aber auch nicht weniger als das «Licht» Gottes (im Sinne des «Seinslichtes» als Formalobjekt menschlichen Geistes)³⁷. Im Eindringen heilsgeschichtlicher Erfahrung biblischer Kultur ins antike metaphysische Denken wird darin eine Relativierung des Seinsbegriffs ansichtig, die letztlich eine Relativierung der bloß immanenten Wirklichkeit von Mensch und Kosmos auf dem Hintergrund theologischer Gegenüberstellung von Gott und Schöpfung meint.

Ist nicht die Metaphysik der bleibenden Zweideutigkeit des Seins ein umgekehrter philosophisch-rationaler Ausdruck dieser theologischen Einsicht seit Thomas von Aquin? Die immanente Wirklichkeit der antagonistischen offenen Natur- und Freiheitsgeschichte läßt sich letztlich nicht absolut systematisieren, in ihrer ambivalenten Gegebenheit in dem Sinne abschließend begründen, daß die Offenheit ihres Risikos und ihrer bleibenden Gefährdung in irgendeinem umfassend (im Menschen oder im Kosmos) abstrahierten Grundbezug harmonisierend zurückgelassen werden könnte. Metaphysik wird zur stummen Appräsentanz der Unabschließbarkeit der Hoffnung innerhalb der Frage, die das faktische Dasein immanenter Wirklichkeit in ihrer Spaltung zwischen Natur und Freiheit, in ihrer gleichzeitigen Symbiose von Freiheit in Determination ist. Indem «Naturrecht» als ethische Reflexion die Freiheit bis an diese Grenze der Erfahrung vortreibt, nach den Rechten der Natur zu fragen und sich in einer Rechtsgeschichte selbst an äußerste Bedingungen eigener Möglichkeit zu binden, dafür Verantwortung zu übernehmen, aber zugleich zu erfahren, daß die letzte Unübersichtlichkeit dieser Verantwortung offen bleiben muß, wird metaphysische Begründung innerhalb der Ethik zum Verweis über sich hinaus.³⁸ Man kann die Analogie vom Willen Gottes in diesem Sinne auch heute noch auf die Ethik beziehen, in dem Sinn: Ob Gott nicht Verantwortung für die für sich und die Rechte der Natur aufs äußerste verantwortliche menschliche Freiheit übernimmt, damit der Mensch erfährt, daß es geht, gültige Freiheit in Determination zu sein? Diese Frage, ob es tatsächlich geht, unfreie Freiheit zu vollziehen, vermag Metaphysik des zweideutigen Seins nicht mehr zu entscheiden (denn kein «System» der Immanenz, weder kosmische Natur, deren bedingende Kausalität alles relativiert, noch menschliche Freiheit, deren transzendente unbedingte Würde in

³⁷ SIEWERTH, Gustav, *Das Sein als Gleichnis Gottes*. Heidelberg 1958 (Thomas im Gespräch 2).

³⁸ «Die Achtung des Philosophen vor der biblischen Tradition beruht gerade auf der Anerkennung der Rolle, welche sie bei der Einprägung dieses ontologischen Schemas mit seiner mühevollen Spannung in den westlichen Geist gespielt hat.» JONAS, Heidegger und die Theologie, 337 (s. Anm. 18).

natürliche Kontingenz eingebunden bleibt, trägt eine Absolutheit in sich, die zu solcher Entscheidung ermächtigte), nur als Hoffnung in der faktischen Existenz von Natur- und Freiheitsgeschichte benennen. Hier öffnet sich die metaphysische Fragestellung der Theologie.³⁹

³⁹ Nach christlichem trinitarischen Erfahren Gottes entspricht der Überantwortung des Seins in die unberechenbare Zweideutigkeit des Werdens von Natur- und Freiheitsgeschichte die heilsgeschichtliche Antwort Gottes: «*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» (RÖMELT, *Theologie der Verantwortung*, 126 [s. Anm. 32]). Die theologisch-phänomenologische Wahrnehmung dieser Wahrheit Gottes ist keine metaphysische Spekulation mehr, sondern geschichtlich-konkrete Erfahrung im Schicksal des Volkes Israels und Jesu. Sie ist nicht Abnahme der Verantwortung des Menschen durch das Engagement Gottes; sondern Gottes Solidarität macht erlittene Ohnmacht in Hinrichtung und Tod Jesu, in der Begegnung mit der Haßgeschichte des Menschen, zum Ausdruck unwiderruflich entschiedener Freiheit. Gottes Verantwortung für den Menschen bedeutet, daß er am Schicksal seiner eigenen Freiheit in der Begegnung mit dem Menschen zeigt, daß es geht, in der Ohnmacht des Todes – eines durch die Zwänge menschlicher Haßgeschichte erlittenen Todes – das unzerstörbar Gültige unwiderruflich (für den Menschen) entschiedener Freiheit zu sagen.