

Gott und die Sittlichkeit innerweltlichen Handelns

Kritische philosophische Reflexionen über den Einfluß
anthropomorpher und agnostischer Gottesvorstellungen
auf Ethik und Moralthologie

Von Josef Seifert, *The International Academy of Philosophy, Irving, Texas*

Es geht in diesem Beitrag um eine grundsätzliche Frage der Ethik und zugleich der Metaphysik, nämlich um die Frage nach dem Verhältnis zwischen Gott und Moral, bzw. um den Einfluß wahrer und falscher Gottesbilder auf Ethik und Moralthologie.

Diese Frage, obgleich von zeitloser Bedeutung, besitzt angesichts der gegenwärtigen Diskussion über die sogenannte »teleologische Ethik« eine besondere Relevanz, die etwa in dem Aufsatz von Josef Fuchs: »Das Gottesbild und die Moral innerweltlichen Handelns«¹ deutlich hervortritt. Eine knappe Wiedergabe des Hauptinhalts dieses Aufsatzes und Andeutung der durch ihn aufgeworfenen Fragen und in ihm implizierten Konsequenzen soll als Einführung in unser Problem dienen.

I. Einführung

1. Liegt der klassischen Moralthologie und Ethik ein »anthropomorphes Gottesbild« zugrunde?

Fuchs behandelt die grundlegende Frage des Einflusses des jeweiligen Gottesbildes auf Ethik und Moralthologie. Er fragt nach dem Verhältnis zwischen Metaphysik (philosophischer und dogmatischer Theologie) und Ethik. Dabei erhebt er einen sehr ernsten Vorwurf gegen jüngere kirchenamtliche Dokumente Papst Johannes Pauls II. und der Glaubenskongregation sowie gegen die moralthologischen Ausführungen Tettamanzis und Caffarras, ja implizit gegen die gesamte ethische und moralthologische Tradition. Worin besteht dieser Vorwurf? Darin, daß alle diese ethischen Ansätze sich eines anthropomorphen oder, da es kein anderes gäbe, eines »über-anthropomorphen Gottesbildes« schuldig machten. Ein solches falsch anthropomorphes Gottesbild sieht Fuchs insbesondere in zwei Grundgedanken, die den besagten kirchlichen Dokumenten und theologischen Ausführungen gemeinsam sind, verkörpert, nämlich einmal in dem des Gebieter-Gottes,

¹ J. Fuchs SJ. »Das Gottesbild und die Moral innerweltlichen Handelns«. Stimmen der Zeit Bd. 202 Jg. 109 H 6 (Juni 1984). 363–382 (im folgenden abgek.: Fuchs).

sodann in jenem des Herrscher-Gottes². Im Laufe seiner Ausführungen fügt er dazu noch die Idee des Schöpfers, der unmittelbar in die Welt eingreife und die Seele (Person) des Menschen schaffe, als eine dritte anthropomorphe Vorstellung.

*a) Der »Gebietler-Gott« als anthropomorphe Vorstellung,
von der die Ethik und Moraltheologie sich befreien müsse*

Das erste Bild des Gebietler-Gottes, zumindest in seinen über-anthropomorphen Verunstaltungen, liege den Reden von göttlichen Geboten und Gesetzen, sowie den Auffassungen zugrunde, daß es keine »Gradualität des Gesetzes« und daß es innerweltliche Handlungen gäbe, die ein »intrinsece malum« darstellten. Die Vorstellung des Gebietler-Gottes, in ihrer über-anthropomorphen Interpretation, soll besagen, daß Gott in dem Sinn als Herr verstanden wird, daß er gleichsam von außerhalb der Welt her Gebote in die kategoriale Welt hineinreicht und den Menschen verpflichtet, seine Wirklichkeit gemäß eben diesen ihm zugereichten Geboten zu gestalten und zur Entfaltung zu bringen: Der Mensch nimmt die Gebote entgegen und führt sie in gewissenhaftem und liebendem Gehorsam aus³.

Fuchs legt nahe, daß trotz aller Versicherungen deontologischer Ethiker, daß sie die ethischen Normen und Gesetze aus der »Natur des Menschen« oder aus der »Wahrheit über den Menschen« ablösen, sich dies nicht wirklich aufrechterhalten ließe, da die Nichttheisten jene Forderungen nicht erblickten, die sich doch nach Meinung der Deontologen aus einem Betrachten der immanenten Natur der Welt ergeben sollen. Vielmehr zeige sich bei genauerem Zusehen, daß den von einer deontologischen Ethik behaupteten Geboten eine nicht-transzendente, also »kategoriale« Auffassung Gottes, die diesen in der Welt und mit und neben dem Menschen wirkend und ihm gebietend ansetze, zugrundeläge. Diese Gebote würden von der anthropomorph konzipierten Gottheit gleichsam von einem immanent gefaßten »Außen« zur Welt dem in dieser befindlichen Menschen zugereicht und interferierten mit dessen autonom-vernünftiger Weltgestaltung.

Eine transzendente Gottesvorstellung, wie Fuchs sie befürwortet, entlasse die säkulare Welt ganz in sich selbst und interferiere nicht mit der »menschlichen Weltbewältigung«, die jedem Menschen gleichermaßen aufgegeben sei. Nur in einem transzendenten Sinn werde hier Gott als »Gebietler« verstanden, nicht so, als kämen göttliche Gebote, die sich nicht einfach aus der immanenten Betrachtung der Welt und der Handlungskonsequenzen ergeben, konkret in der Welt als ein »zusätzlicher Faktor« vor.

Eine rein immanente Weltbetrachtung, die sich vom Anthropomorphismus des falsch verstandenen Gebietler-Gottes befreie, führe dann zu einer rein teleologischen Normenbegründung, die sich aus der vernünftigen und verantwortlichen Betrachtung der Welt und der Konsequenzen menschlichen Handelns ergäbe. Eine solche teleologische Ethik verlasse den Gedanken eines starren Naturrechts und

² Siehe ebd., 364 ff., 373 ff.

³ Ebd., 364.

göttlichen Gebots, meint Fuchs, und akzeptiere die Tatsache, daß innerweltliches, menschliches Handeln ausschließlich konkret auf Grund einer Betrachtung der Handlungskonsequenzen im Licht des Prinzips der Güterabwägung erfolgen solle⁴.

Die Behauptung eines starren statischen »Naturrechts«, das immer und überall gültige Normen (ut in omnibus) aus der menschlichen Natur ableiten wolle, widerspreche außerdem dem flexibleren evolutionistischen Menschenbild, das heute zu akzeptieren sei und von dem her einige wenige starre Wesensgesetze, Wesensnormen oder überhistorisch und übersituationär gültige Normen als undifferenziert abgelehnt werden müßten⁵.

*b) Vorwurf gegen eine sich im Sittlichen manifestierende
Herrschafts- oder Rechtsstellung Gottes als Anthropomorphismus*

Das zweite Merkmal eines anthropomorphen Gottesbildes, das Bild des Herrscher-Gottes, mache sich insbesondere darin geltend,

daß Gott oft in dem Sinn als Herr verstanden wird, daß er – obgleich transzendent – in die kategoriale Welt der Menschen hineingreift und *in dieser Welt durch Forderung und Wirksamwerden sich partikuläre Rechte innerhalb unserer Menschenwelt reserviert oder auch sie uns Menschen delegiert*⁶.

Von dieser angeblich über-anthropomorphen Gottesvorstellung hinge auch die Meinung ab, Gott allein sei Herr über Leben und Tod; Euthanasie, Freitod, Abtreibung usf. seien deshalb absolut unsittlich.

*c) Die Idee unmittelbarer Wirksamkeit Gottes in der Welt –
z. B. als Schöpfer jeder einzelnen Seele – sei anthropomorph*

An dieser Stelle führt Fuchs eine dritte von ihm als anthropomorph erachtete Auffassung über Gott ein, unter deren Voraussetzung Fuchs selbst geneigt zu sein scheint, den Gedanken der sich in innerweltlicher Sittlichkeit konkret manifestierenden Herrschaftsrechte Gottes über Leben und Tod akzeptabel zu finden, nämlich die kreationistische These, nach der der neue Mensch nicht aus einem evolutiven Prozeß hervorgehe, innerhalb dessen auch die geistige Person (»Seele«) des Menschen aus den Sekundarursachen (etwa in Form der von Rahner angenommenen »Selbsttranszendenz« derselben) zu erklären sei. Vielmehr stelle nach diesem anthropomorphen theistischen Gottesbild, das etwa auch Papst Johannes

⁴ Zu dieser von B. Schüller, F. Böckle, A. Auer, J. Fuchs und vielen anderen Autoren vertretenen Auffassung vgl. z. B. B. Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile, Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moralthologie*. 2. erw. Aufl. (Düsseldorf, 1980). Unter den kritischen Studien über diese Auffassung sei hier nur Andreas Laun, *Das Gewissen, Oberste Norm sittlichen Handelns* (Innsbruck – Wien, 1984) zitiert und neben C. Caffarra und D. Tettamanzi, T. Styczeń, G. Grisez, J. Finnis und R. Spaemann als einige prominente Kritiker dieser Auffassung genannt. Für eine Diskussion und Angabe anderer Literatur siehe J. Seifert, »Absolute moral Obligations towards finite Goods.« *Anthropos* I, 1 (Rom, April 1985).

⁵ Fuchs, 371–373.

⁶ Ebd., 373.

Paul II. und der Theologe Caffarra in ihrer Begründung der wesenhaften Unsittlichkeit der Antikonzeption zugrundelegen, der Zeugungsakt eine Kooperation des Ehepaars mit Gott dar, innerhalb derer Gott allein die »Beseelung« und Schöpfung der personalen Geistseele aus dem Nichts bewirken könne. Daraus ergäbe sich dann das absolute Verdikt gegen Antikonzeption. Dieses setze eben eine Gottesvorstellung voraus, gemäß der Gott, der die menschliche Seele unmittelbar erschaffe, auch ein alleiniges Recht über Leben und Tod besitze. Fuchs meint nun, dieser Auffassung entsprechend »wäre das Wirken Gottes innerweltliche (also 'kategoriale') Ursache *neben* der (gleichfalls kategorialen) Ursächlichkeit der Eltern«⁷. Jeder Gedanke eines solchen unmittelbaren Hineinwirkens Gottes in die Welt müsse nun als anthropomorph verworfen werden.

*2. Die Forderung der teleologischen Ethik nach einem:
»transzendenten« – oder agnostischen? – Gottesbild,
wissenschaftlicheren – oder deistischen? – Weltbild,
gottebenbildlicheren – oder materialistisch-anthropozentrischen? –
Menschenbild*

Mit welcher Gottesvorstellung ersetzt nun Fuchs die angeblich über-anthropomorphe, die er in der Kirche und Tradition findet? Was Gott wirklich und an sich ist, wissen wir nach dieser Auffassung, so scheint es, überhaupt nicht, wohl kaum mehr als wir nach der Fuchs Auffassung in wichtigen Punkten zugrundeliegenden Kantischen Philosophie den Inhalt des transzendenten Subjekts kennen. Der radikale Agnostizismus in Bezug auf Gott, den Fuchs zu implizieren scheint, wird angedeutet, indem Fuchs öfters den Begriff eines Absoluten oder eines Geheimnisses einführt, von dem er sagt, daß wir es Gott nennen, so als ob dieses absolute Geheimnis nicht objektiv und an sich Gott wäre, sondern nur vom Christen, Atheisten oder Vertreter anderer Religionen verschieden genannt werde.

Erhalten aber damit nicht alle Aussagen über Gott bloß den Charakter von Symbolen für ein absolut unaussagbar »Umgrenzendes«? So hat etwa Jaspers das Absolute bezeichnet und es als jenseits aller Gegensätze inklusive dessen zwischen Sein und Nichtsein gefaßt. Fuchs legt nahe, daß jedes Gottesbild, das Gott überhaupt bestimmte und bestimmbar Eigenschaften zuspricht, schon »anthropomorph« oder »über-anthropomorph« sei. Die Kritik am Bild des Gebieter-Gottes und Herrscher-Gottes wären dann nur Teile einer viel umfassenderen und radikaleren Kritik am klassischen Gottesbegriff, die Fuchs letztlich intendieren würde. Darauf deuten Äußerungen wie die folgenden hin:

Wir wissen um das uns gründende und uns tragende Geheimnis – wir nennen es Gott... auch die Rede der uns geschenkten Offenbarung ergeht an uns in menschlicher Sprache und Vorstellung, ja sogar in der Sprache und Vorstellung einer bestimmten Epoche und Kultur der Menschheit – also nicht in überzeitlicher Sprache.

⁷ Ebd., 378.

Alles Sprechen von Gott ist – weil es unser Sprechen ist – notwendig anthropomorph und entsprechend symbolhaft... Der geschichtliche Hintergrund unseres heutigen Sprechens vom göttlichen Geheimnis ist ein extrem anthropomorphes und mythologisierendes Sprechen von Gott. Es kommt stark vom Alten Testament her... (und) setzt sich teilweise im Neuen Testament und durch manche christlichen Jahrhunderte fort⁸.

Nicht nur der in dieser Stelle anklingende historische und kulturelle Relativismus, der alles menschliche Reden über Gott auf den Menschen, ja auf besondere geschichtliche und historische Bewußtseinslagen zu relativieren scheint, führt zu einem Agnostizismus in bezug auf Gott. Auch der Vorwurf, alles menschliche Denken und Reden über Gott sei notwendig anthropomorph, heißt ja letztlich nicht mehr und nicht weniger als, daß wir absolut nichts darüber wissen, was Gott in sich selber ist. Könnte aber dann Gott nicht ebensogut nichts sein, was wir kaum ausschließen dürften, da wir ja keine reine Vollkommenheit erkennen würden, die Gott in sich selber zukäme, nicht einmal das Sein selbst?

Welches Weltbild entspricht einem solchen Gottesbild? Fuchs schlägt, wie Karl Rahner vor ihm, eine vom alten Deismus verschiedene moderne Form des Deismus vor, der gemäß Gott zwar Ursache der Welt sei, »aber er ist innerweltliche Ursache nur *durch geschaffene Zweitursachen*, wie die heutige Theologie gemeinhin annimmt⁹.

Diese These stellt nicht nur die unmittelbare Schöpfung neuer geistiger Personen (Seelen) und jede andere Form unmittelbaren Eingreifens Gottes in die Welt, sondern auch – obzwar dies nur in letzter Konsequenz und gegen die erklärte Intention Rahners und Fuchs geschieht – den Sinn von Schöpfung überhaupt, und ihrer Fortdauer im »*concursus divinus*«, in Frage. Denn gerade Schöpfung im klassischen Sinn schließt ein radikales, freies, unmittelbares und *beständiges* Einwirken Gottes in die Welt ein, das jedes weitere personale – und irreführenderweise von Fuchs und Rahner als »innerweltlich« bezeichnete – unmittelbare Einwirken Gottes auf die Welt metaphysisch begründet und verständlich macht. Deshalb muß wohl »Schöpfung« von Fuchs oder Rahner, vermutlich in einem kantisch-transzendentalen Sinn, gänzlich neu interpretiert werden, wenn sie als Gegensatz, anstatt als intelligibler Grund, weiteren schöpferischen, providentiellen oder in anderer Weise direkten Eingreifens der Erstursache in die Welt gefaßt werden soll.

Direkt jedoch wird der Anthropomorphismus-Vorwurf von Fuchs nicht gegen das unmittelbare göttliche, schöpferische Hervorbringen und Erhalten der Welt gerichtet, sondern dahingehend verstanden, daß jede Form eines gegenwärtigen unmittelbaren Eingreifens Gottes in die Welt ausgeschlossen sei. Der Mensch finde sich daher in einer radikal säkularisierten, immanenten und Gott-losen Welt, wie sie insbesondere Rahner und Metz, wohl nicht ohne Einfluß Kants und Bultmanns, als Wirkung des Christentums, das Welt-immanente Götter verbannt, gesehen haben. Alles Geschehen in dieser Welt müsse rein natürlich-historisch erklärt werden, die Entstehung des Menschen durch Evolution, usf.

⁸ Ebd., 379.

⁹ Ebd., 378. Siehe auch P. Overhage – K. Rahner. Das Problem der Hominisation (Freiburg, 1961).

Gott kann unter diesen Voraussetzungen nur als radikal transzendenter, geheimnisvoller und letztlich durchaus unbekannter »transzendentaler Weltgrund« gefaßt werden. Welches Menschenbild entspricht nun diesem Gottes- und Weltbild?

Es folgt daraus ein Menschenbild, das dem eines radikalen, materialistischen Evolutionismus bemerkenswert nahekommt, da der Mensch, entsprechend einem solchen Gottes- und Weltbild, Produkt der Materie und biologischer Evolution sein muß. Daß daran auch die übrigens in ihrem Sinn äußerst unklare Rahnersche These von der »Selbsttranszendenz der Sekundärursachen« nichts Wesentliches ändern kann, zeigt sich insbesondere aus dem prometheischen Menschenbild, das Fuchs aus dieser Theologie und philosophischen Kosmologie folgert. Die Ausführungen von Fuchs kulminieren in seiner These, daß das herkömmliche Menschenbild, das er bei Caffarra und anderen vermutet, ein »nicht gottebenbildliches Menschenbild« sei, vermutlich seiner Meinung nach eine Auswirkung des »extrem anthropomorphen« Gottesbildes. Dieses Menschenbild, das Gott als souveränen Herrn über Leben und Tod ansieht und ihm absolute Rechte über innerweltliche Bereiche wie das Leben, sowie die Urheberchaft von Geboten und die gebietende Anwesenheit in allen sittlichen Verpflichtungen zuschreibt, verkenne, daß gerade das wirklich zum Wesen des Menschen gehöre, was Atheisten, wie etwa Nietzsche (der im Grunde nur ein »über-anthropomorphes Gottesbild« abgelehnt hätte) im Ideal des Übermenschen, ihm zuschreiben wollten: nämlich das Recht auf Souveränität der Weltgestaltung, Normenschöpfung und Autonomie des Gewissens. Auf diesen Aspekt der rein teleologischen Ethik ist Laun in einer wichtigen kritischen Studie eingegangen¹⁰.

II. Kritische Reflexionen

1. Radikale Konsequenzen und Widersprüche der Behauptung des Anthropomorphismus in allem menschlichen Denken über Gott: Notwendige Unterscheidungen und Klarstellungen

a) Was heißt »Anthropomorphismus«?

Kriterien der Unterscheidung zwischen anthropomorphen und nicht-anthropomorphen Gottesbildern

Um den vollen Inhalt der These, alles menschliche Reden und Denken über Gott sei anthropomorph, und das Ausmaß ihrer Konsequenzen zu bestimmen und kritisch zu untersuchen, muß man zunächst einen klaren Begriff von Anthropomorphismus zugrundelegen. Unter »anthropomorphen Reden« oder Vorstellungen über Gott verstehen wir solche, in denen Gott Attribute beigelegt werden, die als solche im Menschen und der Welt vorkommen, aber objektiv *nicht* in Gott sind. Wenn etwas der Vorsokratiker Xenophanes die griechischen Gottesvorstellungen kritisiert, weil sie Gott weiße Hautfarbe und verschiedene Verbrechen zuschreiben, so kritisiert er eine falsche Rede- und Vorstellungsweise von Gott. Wenn er

¹⁰ Siehe A. Laun, Das Gewissen.

und Platon (im II. Buch der *Politeia*) hingegen Gott, Gutheit, Geist usf. zuschreiben, so meinen sie selbstverständlich, daß diese Attribute nicht anthropomorph sind, sondern in einem objektiven metaphysischen Sinne Gott tatsächlich zukommen.

Zwar verstehen wir auch ihrer Meinung nach diese objektiven göttlichen Eigenschaften nur in einer menschlichen, begrenzten Weise, aber deshalb sei es keineswegs der Fall, daß die Aussage, daß Gott diese Attribute besitze, »anthropomorph« sei. Ohne uns hier auf die Frage der Korrektheit dieser historischen Interpretation einzulassen, soll jedenfalls die Unterscheidung zwischen anthropomorpher und nicht-anthropomorpher Prädikation Gottes im folgenden diskutiert werden. Läßt sich ein menschlich-begrenztes Verstehen Gottes von anthropomorphem Denken über Gott abgrenzen?

Anthropomorphismus liegt nicht darin begründet, daß der Mensch ein erkanntes Attribut Gottes nur in menschlicher und nicht in göttlich-allumfassender Erkenntnis erkennt, was selbstverständlich ist, sondern vielmehr darin, daß das erkannte Attribut selbst eine wesenhaft begrenzte Vollkommenheit ist und deshalb nicht selbst dem absoluten Sein zugeschrieben werden darf. So sind alle Spezies und Genus der Tier- und Pflanzenwelt, die menschliche oder angelische Natur, Zeitlichkeit oder die schrittweise diskursive Denkweise des Menschen in sich begrenzt. Wir sehen ein, daß diese Dinge, wie auch Materialität, notwendig unvollkommen und metaphysisch begrenzt sind.

Daher wäre es anthropomorph, wenn wir solche Attribute Gott zuschrieben. Denn sie können dem absolut-unendlichen Gott, über den hinaus nichts Größeres möglich ist oder auch nur gedacht werden kann, unmöglich zukommen. Wesenhaft begrenzte (menschliche) Attribute den Göttern zugeschrieben zu haben bildet eben den radikalen Anthropomorphismus der griechischen Götterwelt.

Andere Eigenschaften hingegen, wie das Sein als solches, Wirklichkeit, Leben, aber auch Personalität, Erkenntnis, Glück, können als nicht wesenhaft begrenzt eingesehen werden. Es müßte durch jeweils unmittelbare Einsicht und aus dem Widerspruch der Leugnung reiner Perfektionen evident gemacht werden, daß es etwas unmöglich ist, vollkommener als Seiendes zu sein, ohne selbst zu sein, vollkommener als »gut«, ohne selbst gut zu sein, vollkommener als ein bewußt sich selbst besitzendes personales Sein, ohne sich selbst bewußt in personaler Weise zu besitzen.¹¹

Ja noch mehr, es kann erkannt werden, daß die »ratio formalis« (Duns Scotus), das reine Wesen dieser Attribute absolute Unendlichkeit erlaubt, und daß es absolut gesprochen besser ist, diese Attribute zu besitzen als sie nicht zu besitzen, ja daß sie erst wahrhaft Weisheit, Erkenntnis, Sein, usf., also sie »selber« sind, wenn sie unbegrenzt sind. Wenn wir deshalb diese Attribute Gott zusprechen, sagen wir nicht bloß etwas objektiv Wahres und nicht-Anthropomorphes aus,

¹¹ Von den klassischen und mittelalterlichen Philosophen hat wohl Duns Scotus das Wesen der reinen Vollkommenheiten am tiefsten erforscht. Vgl. eine ausführliche phänomenologisch-metaphysische Untersuchung reiner Vollkommenheiten in Josef Seifert. *Verso una Fondazione fenomenologica della metafisica classica*, Ricerche di Metafisica, ed. Giovanni Reale, III (Mailand, 1986). Kap. V.

sondern es ist viel wahrer, wenn wir das einsichtig erfaßte Grundwesen reiner Vollkommenheiten dem absoluten Sein zuschreiben als wenn wir reine Vollkommenheiten von endlichen Seienden aussagen, sodaß man sogar sagen kann:

Das, was Sein, Erkenntnis, Weisheit, Gerechtigkeit, Macht, Freiheit, Glück usf. ihrer »ratio formalis« nach sind, kommt ausschließlich Gott zu. Er allein IST wahrhaft, lebt wahrhaftig, ist weise, erkennt und weiß wirklich, ist im vollsten Sinne frei und selig und einfach das Sein, nicht als ob diese Attribute in der Welt überhaupt nicht existieren, doch in dem Sinne, daß sie in ihrer begrenzten Form nur unvollkommen und nicht wahrhaft das sind, was wir als ihr Wesen und ihre »ratio formalis« erfassen. Sie sind sogar nicht nur *in* Gott wirklich, sondern dieser *ist* diese reine Vollkommenheiten selbst, ist *das* Sein, *die* Gerechtigkeit, *die* Weisheit, *die* Seligkeit selbst.

Also nicht nur das, was die reinen Vollkommenheiten in sich sind, sondern auch das *was* wir von ihnen verstehen und was Sein, Erkenntnis, usf. in ihrer von unserem Erkennen unabhängigen Wesensnatur, die wir jedoch als solche verstehen, sind, kommt Gott objektiv und wirklich zu. Auf dieser Erkenntnis, daß eben gerade nicht alle menschlichen Reden über Gott anthropomorph sind, beruht die eben erörterte anselmische Unterscheidung¹² zwischen reinen und gemischten Vollkommenheiten und die Einsicht Anselms, daß die reinen Vollkommenheiten eben deshalb wirklich und buchstäblich in Gott sind, weil sie zu besitzen (wie insbesondere Duns Scotus tiefsinnig ausführte) absolut besser ist als sie nicht zu besitzen bzw. als eine mit ihnen inkompatible Natur zu haben und weil sie Unendlichkeit zulassen¹³. Damit unterscheiden sich die nicht-anthropomorphen Attribute Gottes von anthropomorphen, die Gott in menschlich allzumenschlicher Redeweise das zuschreiben, was er nicht wirklich besitzt.

Dennoch können auch wesenhaft begrenzte Eigenschaften Gott legitimerweise zugesprochen werden, dann aber nur in einem symbolisch-analogen Sinn, der eine besondere Bedeutung supereminenter und analoger Prädikation einschließt. Wenn solche Eigenschaften wie Bereuen, Ändern der Entschlüsse, Spaziergehen im Garten, Gott zugeschrieben werden, wie im Alten Testament oder in den Gleichnissen Jesu, dann sind sie metaphorisch zu verstehen, indem in einer korrekten Interpretation die reinen, durch die Gleichnisse hindurch intendierten Vollkommenheiten (etwa die Barmherzigkeit oder Gerechtigkeit Gottes) von den gemischten Perfektionen selbst, die in metaphorischen Reden auftreten, getrennt werden müssen, etwa vom Kommen in den Weinberg, vom Anhören menschlicher Reden und dem dadurch erst erfolgenden Lernen der Wahrheit usf.

Der Wert und die Möglichkeit aller Gotteserkenntnis, sogar der metaphorischen, hängt also von der Erkennbarkeit jener Vollkommenheiten ab, die Gott objektiv und in einem nicht-anthropomorphen Sinne zukommen.

Von diesen Einsichten und dem evidenten Unterschied zwischen reinen und gemischten Vollkommenheiten, sowie von einer präzisen Unterscheidung zwi-

¹² Siehe Anselm von Canterbury. Monologion. Kap. XV.

¹³ Duns Scotus weist auch nach, daß alle reinen Vollkommenheiten mit einander verträglich und irreduzibel einfach (simpliciter simplex) sein müssen. Siehe die in Anm. 11 zitierte Arbeit.

schen anthropomorphen Aussagen (wesenhaft endlicher Attribute) vom Absoluten und menschlich-begrenzten, doch wahren, Verstehen einer reinen Vollkommenheit, sowie von der zentralen Unterscheidung zwischen *Begrenzung* und *Abgrenzung*¹⁴, *her gewinnen wir die nötigen Kriterien, um anthropomorphe von nicht-anthropomorphen Theologien und Gottesbildern klar abzugrenzen.*

*b) Die These, alle Aussagen über Gott seien anthropomorph
als Agnostizismus*

Wenn dies so ist, muß jetzt die Frage erhoben werden, ob nicht die von Fuchs an die Stelle dieser klassischen Gotteslehre gestellte Rede von »absoluter Transzendenz«, über die von uns nichts Inhaltliches erkannt werden kann, einen radikalen Agnostizismus impliziert. Schließt nicht ein solcher Agnostizismus in bezug auf Gott zugleich einen Widerspruch zur von Fuchs geübten, jedoch nur durch die Erkenntnis reiner Vollkommenheiten möglichen, Kritik am (Johannes Paul II. und Caffarra zugeschriebenen) Anthropomorphismus sowie auch zu den von Fuchs noch zugelassenen Äußerungen über Gott ein? Fällt nicht mit diesem Sinn der Transzendenz Gottes, auf die sich kein Begriff (keine Kategorie) menschlichen Denkens objektiv anwenden läßt, viel mehr als bloß die absoluten Normen und der Begriff eines »intrinsic malum«?

Denn daß überhaupt kein Gott existiert oder daß er nicht, wenn er ist, total unerkennbar ist, kann ausschließlich dann ausgeschlossen werden, wenn wir von Gott transzendente Proprietäten und reine Vollkommenheiten aussagen können, die ihm wahrhaft, ja die ihm allein in ihrer unendlichen Form, in der Sein, Erkennen, Seligkeit, usf. erst sie selber sind, zukommen. Ja, selbst sinnvolle metaphorische (und in diesem vageren Sinn anthropomorphe) Redeweisen über Gott und jede Kritik am Anthropomorphismus im Namen eines »transzendenten Gottesbildes« sind nur sinnvoll, wenn es auch reine Perfektionen gibt, die Gott im wörtlichen Sinne zugesprochen werden dürfen, wenn es etwa objektiv so ist, daß Gott existiert, lebt, personal ist, erkennt, usf.

¹⁴ Für eine tiefere Untersuchung des Unterschiedes zwischen wesenhaft begrenzten und reinen Vollkommenheiten und der Gotteslehre Rahners wäre es sehr wichtig, diesen entscheidenden Unterschied herauszuarbeiten. Dies würde einen eigenen Aufsatz nötig machen, da man zunächst absolute Unendlichkeit als reine Vollkommenheit allen Arten endlicher Unendlichkeit von Zahlen, Raum usf. gegenüberstellen müßte, die ontisch und axiologisch begrenzt sind und überhaupt von jener absoluten Unendlichkeit verschiedene Wesensprädikate besitzen. Sodann müßte man zeigen, daß zwar jedes endliche Wesen begrenzt ist, daß dies aber nicht daherrührt, daß es ein Wesen und nicht reines *esse* ohne Wesen (Gilson) hat, sondern darin, daß die betreffenden Wesen begrenzt sind. Wenn auch schlechthin *jedes* bestimmte Wesen in sich und gegenüber anderen Wesen abgegrenzt ist, ist es deshalb doch nicht notwendig *begrenzt*. Gerade diese unbegründete Identifizierung von Wesensabgegrenztheit und Begrenzung scheinen auch K. Rahner und J. Fuchs vorauszusetzen und aus diesem Grund die Allumfassendheit Gottes nur dadurch zu wahren, daß sie bestimmte (als kategorial erachtete) transzendente Attribute und Inhalte Gottes (sowie seine kausale Einwirkung auf Welt und personale Bezogenheit auf je einzelne Personen) leugnen und für Begrenzungen halten.

Für eine kritische Auseinandersetzung mit dieser These siehe J. Seifert, »Esse, Essence, and Infinity: A Dialogue with Existential Thomism.« *The New Scholasticism*. LVIII, 1, Winter 1984, pp. 84–98.

Damit folgt aus der These des anthropomorphen Charakters *jeder* menschlichen Rede von Gott nicht nur der alte Deismus, sondern ein radikalerer Agnostizismus über Gott, der sich nicht mehr mit irgendeinem objektiven Erkenntnisanspruch vom Atheismus und erst recht nicht vom Agnostizismus abgrenzen kann und für den alle Aussagen über Gott nicht bloß symbolhaften Wert haben, sondern möglicherweise überhaupt total irreführend sein könnten, wenn es nämlich keinerlei reine Attribute gäbe, die Gott tatsächlich zukommen und denen die »anthropomorphen« ähnlich wären. Nur wenn dies der Fall ist, läßt sich der Wert symbolisch-gleichnishafter Redeweisen über Gott behaupten. Analogie kann also Fuchs von seiner These her, daß alle Aussagen über Gott anthropomorph seien, zumindest dann nicht begründen, wenn er mit einem präzisen Begriff von »anthropomorph« arbeitet.

*c) Innere und äußere Widersprüche der Gründung der
Moraltheologie auf ein radikal neues Welt- und Menschenbild*

Betrachten wir nun die tiefgreifenden Umwälzungen von einem klassischen und christlichen Menschenbild zu einem »modernen« und deterministischen, die sich aus der von Fuchs und Rahner nahegelegten Vorstellung einer rein säkularen immanenten Welt und eines radikal »transzendenten« Gottes, dem kein nicht-anthropomorphes objektives Attribut zugesprochen werden darf und der in die »kategoriale« Welt nicht unmittelbar hineinwirkt, zwangsläufig ergeben. Denn aus einer solchen Konzeption folgt etwa, daß die menschliche Person aus evolutionären biologischen Prozessen hervorgeht, wie der Materialismus behauptet, auch wenn diese transzendental von Gott abhängen. Wie läßt sich aber unter dieser Voraussetzung die Autonomie und Freiheit der Person, die die Geistigkeit und Substantialität ihrer Seele voraussetzt, begründen¹⁵? Wie läßt sich aus dieser Auffassung die geistige Erkenntnis einer objektiven Wirklichkeit und Wahrheit erklären, wenn Erkenntnis bloßes Produkt von evolutiv entstandenen Gehirnprozessen ist und damit inhaltlich von materiellen Prozessen und Naturgesetzen kausal bestimmt ist und nicht in rational-geistiger Abhängigkeit von der objektiven Intelligibilität ihrer Gegenstände geformt sein kann? Wie läßt sich erst recht die Erkenntnis übergeschichtlicher Wahrheiten rechtfertigen und begründen, wenn der Mensch nicht entweder, wie Platon meint, ewig als geistiges Wesen existiert, oder von einer Geistperson des Schöpfers unmittelbar geschaffen ist? Wenn jedoch objektive Wahrheitserkenntnis und Freiheit fallen, fällt damit personale Verantwortung, Ethik überhaupt, Geistigkeit der Person, Unsterblichkeit, Gewißheit in der Erkenntnis objektiver Wahrheit usf.¹⁶ Dann ist es in der Tat auch schwer, ja

¹⁵ Siehe dazu J. Seifert, *Leib und Seele. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie* (Salzburg, 1973); ders., *Das Leib-Seele-Problem in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion* (Darmstadt, 1979).

¹⁶ Dies ist so aus zwei Gründen: einmal, weil ohne objektive Wahrheitserkenntnis diese Wirklichkeiten nicht erkannt werden können, sodann, weil Sittlichkeit, Unsterblichkeit usf. in ihrem Sinn das Fundament objektiver Wirklichkeitserkenntnis und Werterkenntnis voraussetzen.

unmöglich zu begründen, wie eine übergeschichtlich gültige Natur des Menschen als Grund sittlicher Forderungen erkannt werden soll, und erst recht, wie sich aus der Kooperation zwischen göttlicher und menschlicher Tätigkeit im Hervorgehen neuer menschlicher Personen eine Basis für das Verbot der Kontrazeption finden lassen soll.

Daraus folgen aber auch innere und äußere Widersprüche einer solchen Position: äußere, weil Fuchs und Rahner die meisten dieser mit ihrer Grundposition hinfälligen Inhalte an anderer Stelle voraussetzen; innere, weil die Geistigkeit und Objektivität der Wahrheitserkenntnis und die Erkenntnis zeitlos gültiger logischer und anderer Wesensgesetze von jeder Position notwendig vorausgesetzt werden.

Zugleich folgt unter der Voraussetzung der beschriebenen Position ein radikal historisches Menschenbild, dessen transzendenter, gott-ebenbildlicher Bezug nur noch Kraft eines Widerspruchs behauptet werden kann.

Neben diesen philosophischen (erkenntnistheoretischen, anthropologischen, ethischen und epistemologischen) Konsequenzen und Widersprüchen folgt aus der Fassung Gottes als radikale Transzendenz und aus der Leugnung jedes unmittelbaren Eingreifens Gottes in die Welt (als Ausdruck eines »anthropomorphen Gottesbildes«) auch, daß die theologischen Grundbegriffe sinnlos werden. Denn mit Schöpfung setzt ja gewiß »im Anfang« ein unmittelbares Einwirken Gottes auf die Welt ein, und setzt notwendig voraus, daß Gott beständig in der Welt, und also nicht ausschließlich durch »Zweitursachen«, sondern unmittelbar wirkt. Dies gilt besonders von der unmittelbaren Schöpfung der Engel und der menschlichen Seele. Mit der These einer Welt, in der ausschließlich Sekundärursachen unmittelbar wirken, müssen ferner auch Erlösung und Gnadenwirkungen der Sakramente, die Gründung und göttliche Leitung der Kirche, die Inspiration der Schrift und damit die Grundinhalte des Glaubens fallen. Denn wie soll deren Annahme begründet werden, wenn es kein freies und unmittelbares Eingreifen Gottes in die geschichtliche Welt gibt?

Auch der von K. Rahner und P. Overhage in *Das Problem der Hominisation* (ebd. III 2 a) implizierte Ausweg aus dieser Schwierigkeit, daß nämlich ein unmittelbares Eingreifen Gottes in die Welt ausschließlich für die Sphäre der Übernatur reserviert sei (und deshalb seine Behauptung für die Natur den Unterschied zwischen Natur und Übernatur einebnen würde), stellt eher einen glatten Widerspruch als eine Lösung dieser Probleme dar. Denn wie soll, erstens, in der Ordnung der Übernatur das möglich sein, was aus ganz prinzipiellen Gründen (der absoluten Transzendenz Gottes) und allgemein ausgeschlossen wurde, nämlich ein unmittelbares Eingreifen Gottes in die Welt? Wie kann einerseits (ebd. III 3 a) behauptet werden, Gott »wirke *alles* durch Zweitursachen«, und andererseits ein unmittelbares Eingreifen im Reich der Übernatur festgehalten werden? Zweitens schließt ein unmittelbares göttliches Eingreifen in die Ordnung der Übernatur (Wunder, Inkarnation, Wirkung der Gnade im Leben und den Taten der Menschen usw.) auch eine unmittelbare Einwirkung auf die Ordnung der Natur ein (durch Heilung, leibliche Auferstehung, leibliche Handlungen usw.); dies läßt sich also unmöglich mit dem

Prinzip vereinbaren, daß Gott auf die Natur und Geschichte ausschließlich durch Sekundärsachen wirke. Ein solcher radikaler Dualismus zwischen Natur und Übernatur ist auch aus rein philosophischen Gründen unhaltbar.

Unter der Voraussetzung, daß der Mensch in seiner Totalität Produkt der materiellen Sekundärursachen sei, die kraft der ihnen innewohnenden Potenzen mehr zu geben vermögen als in ihnen ist, muß ferner auch die Geistigkeit der Person in Frage gestellt werden. Denn wie soll die wesenhaft teilbare und ausgedehnte Materie aus sich eine einfache, unteilbare, geistige Substanz hervorbringen? Dies kann wohl unmöglich durch die »Selbsttranszendenz« der materiellen Sekundärursachen erklärt werden. Aus diesem Grund, wie aus einer Reihe expliziter Bemerkungen Rahners über Geist und Materie, liegt nahe, daß Rahner und Overhage den Geist als eine Art Epiphänomen der Materie ansehen.

Mit der Behauptung von Fuchs und Rahner, daß auch die menschliche Seele Produkt der Sekundärursachen und (durch Selbst-Transzendenz erklärten) evolutiven Höherentwicklung des Lebens sei, fallen mit der geistigen Substantialität der Seele (Person) auch personale Freiheit und Verantwortung. Wie soll ein Produkt evolutiver biologischer Prozesse ernsthaft als frei bezeichnet werden? Wird jedoch die Unfreiheit der Person – als unausweichliche Folge des evolutionären Entstehens der ganzen Person aus einer immanenten Entwicklung der Materie und des nicht-personalen Lebens – impliziert, fallen ferner auch Sünde, Erlösung, Rechtfertigung, Verantwortung, Gericht, die Letzten Dinge.

Darf man jedoch annehmen, daß die Vertreter der teleologischen Ethik und eines radikal säkularen Weltbildes all diese Inhalte der menschlichen philosophischen Erkenntnis und der Offenbarung leugnen oder radikal umdeuten wollen?

Dies soll hier keineswegs behauptet werden, ja wir finden bei diesen Autoren (zumindest verbal, aber gewiß auch der Intention nach) die Versicherung des Gegenteils; es soll vielmehr nur festgestellt werden, daß sich diese Konsequenzen objektiv aus der These von Fuchs, über Gott seien ausschließlich anthropomorphe Aussagen möglich und die Vorstellung einer unmittelbaren Schöpfung der Seele durch Gott sei überanthropomorph, ergeben. Wenn die diskutierten Konsequenzen und Widersprüche nicht aus dieser Position folgen sollen, müssen deren Grundpositionen radikal revidiert oder zurückgezogen werden.

2. Kritische Prüfung der These, das Gottesbild des Gebierter-Gottes, Herr-Gottes und Schöpfer-Gottes sei anthropomorph

Aus dem Ergebnis des vorhergehenden Abschnitts folgt bereits, daß keineswegs alles Reden oder Denken über Gott »anthropomorph« ist. Dies soll nun gerade an jenen Beispielen erhärtet werden, die Fuchs zur Illustration seiner These heranzieht.

a) *Anthropomorphe und nicht-anthropomorphe
Elemente im Gedanken des Gebieter-Gottes*

Es ist ohne Zweifel wahr, daß der Gedanke des Gebieter-Gottes leicht anthropomorphe Elemente enthält. Dies zeigt sich zunächst an jener positivistischen Idee, die Fuchs in erster Linie und völlig zu Recht angreift, nämlich der Idee, daß die göttlichen Geboten einerseits völlig von außen an die Dinge herangetragen würden im Sinne rein willkürlicher positiver Satzungen und daß, andererseits, ethische Erkenntnis ausschließlich durch einen Glaubensakt möglich sei, also fideistisch gedeutet werden müsse. Ebenso anthropomorph ist die Meinung, daß vernünftiges sittliches Handeln ausschließlich durch die starre Anwendung der uns durch die Schrift mitgeteilten positiven Gebote, unabhängig von allem natürlichen Erkennen und unbeschadet aller konkreten Situationen und Umstände möglich sei. In derartigen Vorstellungen liegen gewiß infantile und anthropomorphe Projektionen: Gottes als des Vaters eines Kleinkindes, das nichts versteht, und dem alles von außen vorgeschrieben werden muß: eines diktatorischen Willkürherrschers, der ohne Rücksicht auf die konkrete Realität gebietet, und ähnliche menschlich-allzumenschliche Vorstellungen. Von solchen Vorstellungen hat man sich in der Tat als von falschen anthropomorphen Elementen zu befreien. Auch darin geben wir Fuchs völlig recht, daß nicht nur die Umstände und Situationen, die die Tugend der Klugheit beachten muß, sondern auch die allgemeinen ethischen Wesensgesetze selbst unerhört viele sind und sich nicht auf ein paar enge Regeln reduzieren lassen.

Sehr wir Fuchs in dieser seiner Analyse und Kritik folgen, so wenig können wir seiner eigenen Lösung des Anthropomorphismusproblems beipflichten.

Fuchs scheint nämlich nahezulegen, daß ein nicht-fideistisches Nachdenken über die Welt, wie sie uns gegeben ist, uns niemals zur Erkenntnis einer Wesensnatur des Menschen und der Dinge zu führen vermöchte, von der her in autonom-vernünftiger Weise, d. h. ohne Rekurs auf positive göttliche Satzungen, absolute sittliche Imperative erkannt werden könnten, die wesentlich gute innerweltliche Akte vorschrieben und wesentlich schlechte ausschlossen. Vielmehr führe ein wirklich ehrlicher Gebrauch menschlicher Vernunft dazu, nebst gewaltsam in menschliche Weltgestaltung und Selbstverfügung eingreifenden göttlichen Gesetzen auch absolut und ut in omnibus gültige Forderungen abzulehnen. Es sei uns nur eine flexible, evolutionär-elastische Natur des Menschen und die Abhängigkeit der sittlichen Qualität innerweltlicher Handlungen von deren Konsequenzen gegeben. Daher sei der natürlichen Vernunft eine rationale Erkenntnis sittlicher Forderungen in bezug auf innerweltliches Handeln ausschließlich durch Betrachtungen der Konsequenzen und Anwendung des Prinzips der Güterabwägung zugänglich. Die »deontische« Ethik verfare folglich in reinem fideistischen Festhalten an menschlich gesprochen unintelligiblen »Gesetzen«, die der Atheist nicht einsehen könne und deren Irrationalität, durch die die souveräne Selbstverfügungsgewalt des Menschen gefährdet werde, eine Zusammenarbeit zwischen Theisten und Atheisten unnötig erschwere.

Außer dem natürlichen Vernunft nicht Gegebensein absoluter Forderungen und »in sich unsittlicher Handlungen« gäbe es auch keine natürliche Gegebenheit Gottes als Herrn und Gebieters.

Diese Thesen widersprechen nun schlechtweg der elementarsten sittlichen Erfahrung und der metaphysischen Erkenntnis der natürlichen Vernunft. Wenn der Mensch auf die Stimme seines Gewissens lauscht und mit den sittlichen Gegebenheiten moralischer Verantwortung und Schuld konfrontiert ist, sieht und erfährt er, daß in sittlichen Forderungen ein kategorisches Sollen, und damit auch, in Hinblick auf die Kontingenz des sittlichen Subjekts und seine mögliche Abweichung von absoluten sittlichen Gebührensbeziehungen, ein objektiver Gebotcharakter, liegt. Ohne diesen zu begreifen, kann man das Sittliche überhaupt nicht in seiner phänomenologisch zugänglichen Eigenart und Wesensstruktur erfahren und erfassen. Dieses etwa von Newman¹⁷ so tief analysierte Datum ist gerade eine Begegnung mit einem personalen und absolut seienden Herrn und Richter des Gewissens und der endlichen Person, vor der er sich zu verantworten hat. Es ist evident, wie auch Kant trotz seiner immanentistischen Verzerrung dieser Tatsache sah, daß gerade keine Projektion menschlicher Personen ausreicht, um den Gott, der als Richter oder Lohner sittlich guter Taten erfaßt wird, zu erklären. Denn dieser ist sowohl in der sittlichen Grunderfahrung selbst als auch in der metaphysischen Reflexion auf die Kontingenz des Menschen einerseits und die Unendlichkeit der Vollkommenheit Gottes in seiner Allmacht, Allwissenheit und Allgüte andererseits, als der *einzig mögliche* metaphysische Adressat letzter sittlicher Verantwortung und als der einzige legitime Lohner und Bestrafer für rein sittliche Verdienste und Schuld erkennbar. Also geht es beim Gedanken Gottes als supremen sittlichen Herrn und Gebieters, ja als Personifizierung der sittlichen Weltordnung, um das Gegenteil von anthropomorpher Übertragung menschlicher Attribute auf eine Götterwelt, sondern vielmehr um eine Einsicht in exklusiv göttliche Eigenschaften, wie sie sich niemals aus einer Steigerung menschlicher Qualitäten ergeben könnten.

Auch enthüllt sich gerade aus dem erkennbaren Wesen endlicher Güter und der sittlichen Bejahung, die sie in nicht-willkürlicher Weise fordern, ein personaler Urgrund und Gebieter, der uns in dieser Forderung ruft. Gerade in Relation zum absoluten Du erwacht das Selbst¹⁸. Der nicht-anthropomorphe Gegenstand dieser Erfahrung ist metaphysisch-ethischer Einsicht zugänglich.

¹⁷ Siehe J. H. C. Newman, *The Grammar of Assent*. 2nd Printing (New York, 1958), 303 ff.

¹⁸ Die falsche Auffassung, die etwa für Kants Begriff des ethischen Autonomismus entscheidend ist und der zufolge jede außerhalb des Menschen liegende Quelle sittlichen Sollens den Menschen seiner selbst entfremdet und einer ethischen Heteronomie unterwirft, wird anscheinend von Fuchs in einem neuen, Kant fernliegenden, Sinn gedeutet. Während Kant überhaupt jede Quelle sittlichen Sollens außer dem formalen Prinzip des selbstgegebenen kategorischen Imperativs (also auch das Gut des Menschen) für unfähig hält, die sittliche Integrität und Autonomie der Moral zu wahren, sieht Fuchs eine solche Gefährdung nur in der Abhängigkeit des Menschen von einem Gott oder Gut außerhalb der Welt und seiner selbst. (Wir sehen bei dieser Bemerkung über den ethischen Formalismus Kants von jenen Formulierungen ab, die den sittlichen Imperativ auf die Person und die ihr um ihrer selbst willen gebührende Achtung sowie auf ihren von Neigung unabhängigen »absoluten Wert« gründen, weil dort

In dieser reinen Erkenntnis Gottes als Herrn und Gebieter liegt also keinerlei Anthropomorphismus noch ein Positivismus, der die sittlichen Gebote in eine positive Setzung göttlichen Willens verlegen würde.

Es darf jedoch auch nicht als anthropomorphe Fehldeutung abgelehnt werden, daß Gott, wenn er als personales Wesen erfaßt wird (was sich etwa auch daraus begründen läßt, daß die Wirkursache eines *freien* und *geistigen* endlichen Wesens ausschließlich eine freie und personale Erstursache sein kann), die Autorität besitzt, kraft seiner höchsten Autorität positive Gebote zu erlassen, und deshalb etwa wirklich Abraham positive Befehle erteilt haben kann.

Ja gerade die Erkenntnis der unendlichen Vollkommenheit und Absolutheit Gottes läßt uns sowohl seine Autorität, positive Gebote zu geben, erkennen als auch die anthropomorphen Vorstellungen zurückweisen, die die göttliche Autorität mit einer diktatorischen Willkürherrschaft oder seine metaphysische und notwendige Verbindung mit den dem Wesen endlicher Güter entspringenden sittlichen Forderungen mit der Beziehung eines positiven Gesetzgebers zu positiven Geboten verwechseln.

*b) Anthropomorph und nicht-anthropomorph verstandene
Gottesherrschaft und unmittelbares schöpferisches Eingreifen*

Aus dem Gesagten ergibt sich bereits, daß gewiß jede anthropomorphe Vorstellung, derzufolge Gott willkürlich Herrschaftsbereiche für sich aussondert, um mit der rationalen Weltgestaltung des Menschen zu konkurrieren, falsch ist. Doch kann es keineswegs überzeugen, wenn Fuchs jeden Gedanken Gottes als Herrscher und als Herrn über Leben und Tod als Anthropomorphismus brandmarkt und verwirft. Es geht hier nicht um Anthropomorphismus, sondern um echte, sich am Gegebenen ausweisende Analogie, sogar Analogie per eminentiam.

Wenn schon der Mensch, der ein bestimmtes Amt bekleidet, und durch seine Natur anderen vorgesetzt ist (wie die Eltern den Kindern), auf Grund geringfügiger Überlegenheiten und Verschiedenheiten von anderen Menschen, Autorität und

Kant – in Gegensatz zu seinem Formalismus – eine personalistische und materiale Wertethik... wie sie auch für Wojtyłas Ethik bestimmend wurde, entwirft).

Im angegebenen anthropozentrischen Sinn deutet Fuchs das Wort des Thomas von Aquin, daß der Mensch nur sündige, wenn er seinem eigenen Gut schade. Dabei wird verkannt, was Kierkegaard tief ausführte in seinen Reflexionen über das *Selbst* der Person, das ausschließlich aus ihrem Gottesverhältnis erwache, daß gerade das Gefordertsein von objektiven Gütern und Werten eine einzigartige Transzendenz und zugleich ein Erwachen der Person als Person möglich macht. Diese Erkenntnis steht im Zentrum der Philosophie Hildebrands und auch Wojtyłas, der in dem Akt freier Selbstschenkung einer Person an die andere, weil diese um ihrer selbst willen Liebe verdient, die Vollendung der Selbstfindung der Person erblickt. Damit wäre auch die Liebe zu Gott und der Gehorsam Ihm gegenüber, wenn deren axiologische Quelle in ethisch-metaphysischer Erkenntnis angeeignet wird, in keiner Weise eine Entfremdung der Person, sondern vielmehr deren tiefste Selbstfindung und superabundante Erfüllung, indem durch das »sich Verlieren der Seele« und das »zuerst die Gerechtigkeit Suchen« die Seele gewonnen und alle eigene Erfüllung »dazugegeben« wird.

¹⁹ Siehe die Apostolische Exhortatio von Johannes Paul II., *Familiaris Consortio*, und besonders: »Il Papa ai Sacerdoti Partecipanti al Seminario di Studio su 'La Procreazione Responsabile'« *L'Osservatore Romano* 18. X. 1984, die Stelle:

gewisse exklusive Rechte besitzt, um wieviel mehr, wenn auch in einem radikal verschiedenen Sinn, muß die absolute göttliche Person exklusive Rechte besitzen, etwa jenes des sittlichen Richterseins. So ist gerade der Gedanke, aus dem heraus der platonische Sokrates die wesenhafte Unsittlichkeit des Selbstmordes behauptet hat, daß nämlich der Mensch von einem Gott ins Leben und an seine Stelle gesandt wurde und diese seine Mission aus eigenen Stücken zu verlassen nicht das Recht besitzt, keineswegs anthropomorph.

Ebensowenig ist der metaphysische Sachverhalt, aus dem Papst Johannes Paul II., Caffarra und andere Autoren¹⁹ eine Quelle der Unsittlichkeit von Abtreibung, Euthanasie oder auch Kontrazeption ableiten, daß nämlich ausschließlich Gott eine endliche Person (menschliche Seele) erschaffen kann, ein Anthropomorphismus, sondern dessen gerades Gegenteil. Denn das Verstehen des unendlichen Unterschieds zwischen Gott als absolutem Sein und endlicher Welt, sowie die Einsicht in die geistige, substantielle Einfachheit der Person, erlauben die Erkenntnis, daß die hervorbringende Ursache einer Person keine Sekundärursache sein kann. Daher liegt gerade im Gedanken Rahners einer Selbsttranszendenz weltlicher Ursachen, die schöpferisch-ausreichender Grund einer neuen Person sein sollen, eine mythologisierende und anthropomorphe Verfälschung der theonomen und theomorphen Ursächlichkeit, die allein eine geistige Person hervorbringen und die ausschließlich dem absolut-göttlichen Wesen zugesprochen werden darf.

Der Kreationismus läßt sich auch philosophisch begründen und ist das genaue Gegenteil einer anthropomorphen Erklärung des Ursprungs der Seele, wie hier nicht näher ausgeführt werden kann²⁰.

»Am Ursprung jeder menschlichen Person steht ein schöpferischer Akt Gottes: kein Mensch beginnt durch Zufall zu existieren: er ist immer die Frucht (il termine) der schöpferischen Liebe Gottes. Von dieser fundamentalen Wahrheit des Glaubens und der Vernunft rührt es her, daß die der menschlichen Sexualität eingeschriebene Fähigkeit zur Prokreation – ihrer tiefsten Wahrheit nach – eine Mit-Wirkung mit der Schöpfermacht Gottes ist. Von dieser Wahrheit her ist es auch bedingt, daß Mann und Frau über diese prokreative Potenz nicht Richter und Herren sind, sind sie doch berufen, in und durch sie an der schöpferischen Entscheidung Gottes teilzuhaben.«

(S. 3, meine Übersetzung des italienischen Textes). Siehe auch ebd., S. 4, die Stelle:

»(In der Praktik der Kontrazeption) maßen sie (Mann und Frau) sich eine Macht und ein Recht an, die nur Gott zugehören: nämlich das Recht, *in letzter Instanz* zu entscheiden, ob eine menschliche Person existieren soll. Sie schreiben es sich zu, nicht mehr Mitwirkende an Gottes Schöpfermacht, sondern die letzte Instanz (Autorität) über die Quellen menschlichen Lebens zu sein. In dieser Perspektive zeigt es sich, daß die Kontrazeption, objektiv, als so tief unsittlich beurteilt werden muß, daß sie *niemals, aus keinem Grunde*, berechtigt sein kann.«

Siehe auch Caffarra's Interpretation dieses Textes, in: »Diritti di Dio e bene dell' uomo«, in: *L'Osservatore Romano*, 1. 10. 1983. Dort interpretiert Caffarra den Akt der Kontrazeption als objektive Absage an die Wahrheit, daß Gott (durch einen seiner besonderen personalen Liebe zu Personen und sich in einem *unmittelbaren* schöpferischen Eingreifen manifestierenden Akt) der Schöpfer der menschlichen Person ist. Caffarra deutet Kontrazeption auch als Ausschließen Gottes aus dem »Raum«, den Gott selbst sich beim fruchtbaren ehelichen Akt für seine Schöpferat reserviert hat. Er führt aus, daß der Antikonzeption eine Mentalität, bzw. eine Metaphysik und philosophische Anthropologie, zugrundeliege, der gemäß der Mensch von sich aus neue Menschen hervorbringt und Gott damit nichts zu tun hat.

²⁰ Siehe die in Anm. 15 zitierten Arbeiten.

c) Die nicht-anthropomorphe Evidenz des »intrinsic malum«
in innerweltlichen Handlungen

Ebenso ließe sich zeigen, daß es zum objektiven Datum natürlicher Sittlichkeit gehört, daß Akte, und zwar auch solche, deren Gegenstand endliche Güter sind, existieren, die von ihrem Wesen her und unter allen Umständen unsittlich (*intrinsic malum*) oder auch geboten sind.

Dabei geht es auch nicht an, diese Akte nur auf die Evidenz der Existenz eines personalen Gottes zurückzuführen und mit Fuchs zu meinen, diese in sich selbst schlechten Akte müßten aufgegeben werden, sobald anthropomorphe oder überhaupt theistische Gottesbilder fallengelassen würden. Zwar gibt es wirklich solche Akte, wie den des Nichtzerreißen des Bandes, das menschliche Zeugung innigst mit göttlicher Schöpfertätigkeit verbindet (wobei es irrelevant ist, ob sich die Schöpfung der Person im Augenblick der Konzeption oder später ereignet), die erst dann einsichtig werden, wenn die Existenz und besondere Wirksamkeit Gottes in der Welt und beim Entstehen von Personen erkannt wird.

(Da übrigens diese Erkenntnis weder anthropomorpher Irrtum noch rein positiv geoffenbart, sondern eine metaphysisch-philosophische ist, liegt im Aufdecken ihrer theistischen Voraussetzungen selbstverständlich keine Widerlegung weder dieser Erkenntnis selbst noch der Position, daß die Unsittlichkeit der Antikonzeption der *lex naturalis* zugehört und nicht aus dem Glauben oder gar fideistisch-positiv begründet zu werden braucht.)

Es gibt jedoch auch viele andere Beispiele von Akten, deren Objekt endliche Güter sind und die doch von ihrem innersten Wesen und in intelligibler Weise absolut unsittlich sind, ohne daß dabei Gottes unmittelbares Schöpferwirken oder überhaupt Gott vorausgesetzt zu werden brauchte.

Nur aus diesem Grunde kann übrigens in der sittlichen Mißachtung endlicher sittlich relevanter Güter in anonymer und einem atheistischen Handlungssubjekt nicht notwendig bekannter Weise auch eine objektive Ablehnung des absoluten Gutes liegen, dem alle endlichen Güter, insbesondere die sittlich relevanten, analog sind.

So ist schon der Akt der Ehrfurcht und liebenden Bejahung der Person wesentlich und immer gefordert. Aus der Endlichkeit des Aktobjektes, dem keine absolute Unterordnung im Sinne der Anbetung gebührt, kann nicht abgeleitet werden, daß es nicht im moralischen Sinne absolut und unbedingt gefordert sei, einer endlichen Person die ihr als Person gebührende Achtung und Liebe zu erweisen. Daraus folgt, daß Ehrfurchtslosigkeit, Mißgunst, Scheelsucht, Lieblosigkeit, Grausamkeit, Indifferenz und Gleichgültigkeit, Hartherzigkeit *intrinsic mala* sind, sowohl, insofern sie Momente der bösen Fundamentaloption sind, als auch wenn sie die kategororiale Struktur von Einzelhaltungen besitzen.

Es leuchtet gleichfalls ein, daß die ungerechte Verurteilung eines Unschuldigen, die Empfehlung unsittlicher Taten und Haltungen, Pornographie und vieles andere in sich und absolut sittlich verwerfliche äußere innerweltliche Handlungen sind, die

sich niemals aus den Konsequenzen rechtfertigen lassen. Denn wenn man nicht einem unhaltbaren Dualismus des Auseinanderreißen äußerer leiblicher Handlungen und innerer Haltungen zum Opfer fallen will, muß man erkennen, daß solche äußeren Handlungen absolut mit der sittlich guten Grundstellung zu Gott und Nächstem und mit den sittlichen Einzeltugenden unverträglich sind.

Daß all dies nicht eine Funktion anthropomorpher Gottesbilder ist, läßt sich gerade daraus erkennen, daß etwa Sokrates die Einsicht in das intrinsece malum, das in manchen Handlungen liegt, zum evidenterweise berechtigten Anlaß dafür nimmt, die griechische Religion überhaupt und insbesondere die anthropomorphen Götter zu kritisieren. Gerade weil ihnen in sich schlechte Handlungen und Haltungen zugeschrieben werden, sieht Sokrates, wie Heraklit vor ihm, ohne jede Berufung auf eine positive Religion, und gerade in Ablehnung anthropomorpher Gottesbilder, daß jede in sich Böses tuende Gottheit eine falsche Fiktion sein muß, weil es aus der wesenhaften Unsittlichkeit dieser Akte und dem absoluten Gutsein der Gottheit einleuchtet, daß Gott jene Akte nicht begehen kann.²¹ Zu behaupten, diese Erkenntnis entspringe einer anthropomorphen Gottesvorstellung, erweist sich also als haltlos.

3. Richtig und falsch verstandene Autonomie in der Grundlegung der Ethik

Aus dem eben Gesagten ergibt sich auch bereits die recht zu verstehende Autonomie der Ethik. Philosophische Ethik und auch die Moraltheologie können nämlich nicht auf einem blinden Glauben auf göttliche Offenbarung beruhen, da ja die Annahme der Offenbarung bereits elementare ethische Einsichten in Gutheit, Gerechtigkeit usf. voraussetzt. Ohne solche autonome ethische Erkenntnisse wäre göttliche Offenbarung von Aberglauben selbst der schlimmsten Art nicht zu unterscheiden. Die entscheidenden ethischen Sachverhalte zeigen sich also vom menschlicher evidenten Erkenntnis zugänglichen Wesen der Sachen selbst her und werden nicht im von Fuchs zurecht kritisierten positivistischen Extrinsezismus der Vorstellung eines von außen befehlenden Gebieter-Gottes in diese hineinprojiziert.

Doch ergibt sich vom Gesagten her ebenfalls, daß eine autonomistische Ethik im Sinne der von uns kritisch untersuchten Position, die Gott für radikal unerkennbar hält und agnostisch eine »rein weltliche Welt« behauptet, in der die Kontingenz und Geschaffenheit jeder einzelnen menschlichen Person durch unmittelbare göttliche Kausalität als anthropomorpher Mythos bezeichnet und die sittliche Relevanz der Kontingenz der Person abgelehnt wird, eine falsche Autonomie proklamiert. Dasselbe gilt für eine Ethik, die die vielfachen positiven Beziehungen zwischen sittlichem Sein des Menschen und Gott leugnet oder eine Indifferenz des »Geheimnisses, das wir Gott nennen« gegenüber menschlicher Moral behauptet.

²¹ Siehe Platon, Eutyphron, Politeia II, Apologie.

Hier sei nur noch einmal hervorgehoben, daß jene Rolle in der Begründung sittlicher Forderungen, die durch die unendliche Gutheit und Herrschaft Gottes grundlegt wird, radikal von derjenigen verschieden ist, die der ethische Positivismus voraussetzt, demnach sittliche Forderungen bloß willkürliche Satzungen von außen kommender göttlicher Autorität wären.

4. Der Mensch – Ebenbild eines extrinsezistischen Gebieter-Gottes? Zerstörung des gottebenbildlichen Charakters in der rein teleologischen Ethik trotz Behauptung des Gegenteils

Es kann schließlich nur überraschen, Fuchs behaupten zu sehen, daß der Mensch gerade dadurch gottebenbildlich sei, daß nun *er* jener von Fuchs selbst in Gott zurecht als äußerlich und unwürdig zurückgewiesenen Urheber schaft sittlicher Normen entspricht, deren Kritik den Ausgangspunkt des Aufsatzes von Fuchs bildet. Diese widersprüchliche Konklusion ist jedoch nicht zufällig.

Denn, da sich nach Auffassung der teleologischen Ethik einerseits aus keiner objektiven Wesensnatur des Menschen sittliche Normen gewinnen lassen, müssen diese durch ein schöpferisch gedeutetes Gewissen gesetzt werden, und da andererseits die unendlichen zukünftigen Folgen menschlichen Handelns niemals auch nur mit Wahrscheinlichkeit vorhergesehen werden können, muß die teleologische Ethik mit einer radikal voluntaristischen Auffassung enden, die die in Gott abgelehnte Willkürherrschaft auf den Menschen überträgt. Dieser Position gemäß schafft der Mensch sittliche Normen und findet sie nicht, bringt sie in einem Willensakt hervor, der nicht aus einem rezeptiv-erkennenden Eingehen auf die Eigenart der Welt hervorwächst. Diesen Aspekt der teleologischen Ethik hat Laun scharfsinnig analysiert und kritisiert.²²

Hier sei nur noch einmal ausdrücklich auf den inneren Widerspruch hingewiesen, der zwischen dieser Position und dem Ausgangspunkt der Fragestellung von Fuchs liegt. Denn dieser bestand darin, daß es unwürdig sei, daß Gott »von außen Gebote an die Welt heranreiche«. Gerade diesem legitimen Anliegen der teleologischen Ethik, das durch deren eigene Konklusionen verraten wird, versucht eine tief in rezeptivobjektiver Wirklichkeits- und Werterkenntnis begründete Ethik, wie Johannes Paul II. und Caffarra sie vertreten, gerecht zu werden.

Auch in anderen Hinsichten wird die rein teleologische Ethik ihrem Anspruch kaum gerecht, die Gottebenbildlichkeit der endlichen Person ernst zu nehmen. Diese beruht ja gerade, wie Platon, Thomas von Aquin, Bonaventura und Duns Scotus besonders hervorhoben, in der Teilhabe der endlichen Person am unendli-

²² Siehe A. Laun, Das Gewissen.

chen Gott. Gerade diese wird jedoch in verschiedenen entscheidenden Schritten von der dargelegten Position in Frage gestellt²³:

Da ist erstens die Leugnung objektiver und überhistorischer Wahrheiten und Prinzipien, ohne deren Erkenntnis der Mensch nach Bonaventura gar nicht Person wäre. Da ist ferner die Reduktion der Person auf ein endliches und kalkulierbares Objekt, das nach Handlungswirkungen verrechnet werden kann und, dem keine absolut geforderten Haltungen und Handlungen entsprechen, die kategorisch (*ut in omnibus*) und nicht in hypothetischer Abhängigkeit von Handlungswirkungen gefordert sind. Gerade in ihrer sittlich-metaphysischen und axiologischen Unantastbarkeit jedoch liegt eine der hervorragenden Manifestationen der Gottebenbildlichkeit der menschlichen Person. Ferner stellt die diskutierte Position auch die Erkennbarkeit der Attribute und reinen Vollkommenheiten des göttlichen Seins in Frage, auf deren Erkenntnis erst der reale anthropologisch-religiöse und sittliche Bezug des Menschen auf Gott und die Gottebenbildlichkeit der endlichen Person beruhen können. Weiterhin liegt in der inneren Erkenntnis der Begründung sittlicher Forderungen in den Dingen selbst und ihren Werten sowie in der freien Bejahung absolut und unter allen Umständen zu respektierender Güter eine Gottähnlichkeit und Ewigkeitsdimension der Person begründet, die durch eine radikale Historizität und Situationsgebundenheit, in der kein inhaltlich bestimmbarer Akt absolut gut oder schlecht wäre, aufgelöst wäre.

Hier sei auf eine spezifisch moraltheologische Konsequenz der kritisierten Auffassung hingewiesen. Sie stellt nämlich auch jene spezifisch durch Christus geoffenbarte Gottebenbildlichkeit des Menschen in Frage, die sich daraus ergibt, daß dem Gottmenschen »selbst all das getan wird«, was der endlichen Person getan wird, und unser Verhalten zu dieser daher wesentlich mit unserer Stellung zu Gott verknüpft ist. Dieser Bezug der »innerweltlichen« Handlungen auf Gott geschieht nicht in bloß akzidenteller Weise durch ihre Wirkungen, sondern dadurch, daß sie wesentlich mit einer der endlichen Person gebührenden oder sie mißachtenden Stellungnahme verknüpft sind und sich *eo ipso* auch für oder wider Gott, dem nicht nur die endliche Person ähnlich, sondern der auch seinerseits mit ihr solidarisch ist, entscheiden. In dieser Dimension des Sittlichen ist eine einzigartige Gottebenbildlichkeit des Menschen in sittlicher und axiologischer Hinsicht begründet, deren klare Herausstellung und zugleich völlig neue, in Christus erfolgte, tiefere Offenbarung gerade zum Kern der Christlichen Offenbarung gehört.

²³ Zur klassischen Darlegung des *imago Dei* Charakters der Person, siehe insbesondere Augustinus, De Trinitate, VII–XV. Duns Scotus, Ordinatio, I, 3; Bonaventura, Quaestiones Disputatae de Scientia Christi, q. 4; Thomas v. Aquin, Summa Theologica, Ia q. 3,1,2; q. 4,3; q. 35, 2, 3; q. 91, 4, 1; q. 93, 1. c.

Bonaventura beruft sich (ebd., q. IV. c) auf Augustinus (De Trinitate XIV, XV), der sagt, daß auch die Gottlosen noch von dem Licht unwandelbarer Wahrheit, von dem sie sich abwendeten, in gewisser Weise berührt werden. Dann schreibt er den bemerkenswerten Satz:

»Quod autem mens nostra in certitudinali cognitione aliquo modo attingat illas regulas et incommutabiles rationes, requirit necessario *nobilitas cognitionis et dignitas cognoscentis.*«

Sogar der Teufel müsse – Kraft seines Personseins und als Bedingung selbst des Bösen – unwandelbare und überhistorisch-ewige, notwendige Wahrheiten erkennen.

Kehren wir zur philosophischen Eben der Diskussion zurück. Es liegt gerade in der geistigen Substantialität der Seele und Person, die ihr unmittelbares Hervorgehen aus göttlicher Erstursächlichkeit erheischt und nicht durch Sekundärursachen erklärbar ist, die metaphysische Verankerung der Absolutheit und Gottähnlichkeit sowie der Unreduzierbarkeit jeder einzelnen Person und jedes »Visage« auf anonyme biologisch-genetische Prozesse und konsequentialistische Kalküle. Durch ihre Lehre von der »Selbsttranszendenz der Sekundärursachen« (und zwar spezifisch biologischer evolutiver Gesetze) unterminiert die erörterte Auffassung auch das ontologische Fundament der Personwürde des Menschen.

In der erwähnten und in anderen Hinsichten greift die in diesem Beitrag kritisch untersuchte Theorie die Grundlage der Gottebenbildlichkeit der endlichen Person an, obwohl sie dieselbe tiefer zu begründen beansprucht.

Schluß

Die kritischen Überlegungen dieses Aufsatzes haben kein höheres Ziel als die Wahrheitserkenntnis und einen dieser dienenden Dialog zu fördern. Was immer darin von der Gegenseite als ungerecht oder falsch erkannt wird, möge freimütig widerlegt werden. Nur wenn die Auseinandersetzung über die Grundlegung der Ethik sachlich und in aller Offenheit geführt wird, mag sie Aussicht haben, der fortschreitenden ethischen Erkenntnis aller Teilnehmer am Dialog zu dienen.

Vielleicht läßt sich primär nicht von kritischen Auseinandersetzungen und Anregungen zum Dialog zwischen Vertretern einer teleologischen und jenen einer klassisch-deontischen Ethik, sondern gerade auch von den zentralen gemeinsamen Anliegen her eine Annäherung der verschiedenen Positionen an die Wahrheit und damit an einander erreichen, obwohl diese beiden Positionen in ihrer jetzigen Form innerhalb der Ethik und Moraltheologie radikale Gegensätze darstellen, von denen ebensowenig schönfärberisch Abstriche gemacht als die Hoffnung auf eine *unitas* in der Wahrheit fallen gelassen werden darf. Was sind diese gemeinsamen Grundanliegen?

Die teleologischen Ethiker, wie deren Kritiker, versuchen, die Würde der menschlichen Person und ihre wahre Gottebenbildlichkeit zu begründen. Beide suchen die Autonomie der Ethik in einer nicht der Welt äußerlichen Grundlegung sittlicher Normen zu wahren und den Pharisäismus sowie die Oberflächlichkeit eines blossen Legalismus und ethischen Positivismus zu vermeiden.

Möge in dem kritischen Dialog und dem Versuch, diesen und anderen bedeutsamen gemeinsamen Anliegen Rechnung zu tragen, nicht logische oder sprachliche Schärfe, sondern allein die Überzeugungskraft der »Sachen selbst« wirken, und deren eigene Intelligibilität mehr und mehr zum Durchbruch kommen, so daß der ethischen Wahrheitsfindung und insbesondere der Erkenntnis der Eigenart und Fundierung sittlicher Normen und deren metaphysischer Fundamente gedient werde.