

## Das Gottesbild und die Moral innerweltlichen Handelns

Es geht in diesem Beitrag um Probleme der rechten Weltgestaltung. Natürlich hat diese Problematik mit Gott zu tun, soweit wir die Welt des Menschen als eine von ihm kommende Gabe und Aufgabe verstehen. Die Richtigkeit der Gestaltung der Welt des Menschen ist zweifellos der Wille ihres Schöpfers und Erlösers. Die Frage ist, *wie* Gott wollend, fordernd und wirkend in die Weltgestaltung durch den Menschen eingreift. Offensichtlich hängt hier vieles von unserem Gottesbild ab.

Theologisch gesehen ist die Weltgestaltung die dem Menschen durch seine Menschenwelt als Gabe aufgetragene Aufgabe. Es muß darum als theologisch verdächtig gelten, wenn Gott *neben* dem Menschen – also kategorial – irgendwie innerhalb der Frage nach der richtigen Weltgestaltung, das heißt dem richtigen Verhalten des Menschen in seiner Welt, auftaucht, zum Beispiel durch Auferlegung von Geboten, durch Einforderung partikulärer Rechte, durch gesondertes Eingreifen in das geschichtliche Werden und Gestaltwerden dieser Welt. Sicherlich, Gott fordert – in seiner Transzendenz – die jeweils *richtige* Weltgestaltung; sie ist sein Wille. Aber dieser Wille und seine Ermöglichung sind in den Menschen und in seine Welt eingestiftet. Steht nicht hinter manchen Versuchen, ein kategoriales Hineinreichen von Gottes Hand in die Weltgestaltung anzunehmen, im Grund ein extrem anthropomorphes Gottesbild?

Zwar ist alles menschliche Reden von Gott notwendig irgendwie anthropomorph. Will man jedoch bei solchem Reden zu theologischen oder ethischen Begründungen oder Folgerungen hinsichtlich menschlichen Verhaltens in dieser Welt kommen, ist unbedingt darauf zu achten, daß nicht ein spezifisch menschliches Element unseres Sprechens von Gott unbemerkt auch in Gott hineinprojiziert wird. Andernfalls kann es zur Konkurrenz zwischen den Rechten und Interessen des sich zur Weltgestaltung beauftragt erfahrenden Menschen und den Rechten und Interessen des gleichsam kategorial in dieser Welt wirkenden Gottes kommen. Es könnte zu Forderungen an den die Weltgestaltung betreibenden Menschen kommen, die sich aus der zu gestaltenden menschlichen Wirklichkeit selbst nicht ergeben, die darum auch Christen trotz großzügiger Bereitwilligkeit zu verantwortlicher Wirklichkeitsgestaltung vor ihrem Schöpfer und Erlöser nicht zu verstehen vermögen. Und es ist allzu offensichtlich, daß Nichtchristen und Nichttheisten ihre christlichen Mitarbeiter in der Weltgestaltung vor Probleme gestellt sehen, die ihnen unverständlich sind und die ihre Mitarbeit mit Christen erschweren.



Solche von einem überanthropomorphen Gottesbild stammenden Probleme gibt es zweifellos innerhalb der katholischen Moraltheologie. Wenn auch die Entwicklung der Theologie ein eindeutiges Abrücken von den angedeuteten Auffassungen aufweist, so darf es uns doch nicht wundern, daß Spuren solchen Denkens sich auch in kirchenamtlich vertretenen Auffassungen fanden und heute noch finden. Mit dieser Möglichkeit ist zu rechnen; sie kann und darf nicht beunruhigen und ein weiteres Bemühen um die Erhellung der anstehenden Fragen hindern. Das soll im folgenden im Bereich mehrerer konkreter heutiger Fragestellungen geschehen.

Es sei noch eigens bemerkt, daß die ganze Problematik, wie anfangs gesagt, nur die Frage der sachlichen (und daher sittlich verpflichtenden) *Richtigkeit* menschlicher Weltgestaltung – Kultur, Erziehung, Technik, Staat, Ehe, Geschlechtlichkeit usw. – betrifft, nicht also die Frage der personalen *Gutheit* des Menschen – Gewissenstreue, liebender Glaube, Wille zu echter Selbstgestaltung, Bereitschaft zu richtiger Weltgestaltung, Hingabe an Gott und seinen Willen usw. Es ist ja wohl klar, daß auch der persönlich sittlich gute Mensch nicht immer das an sich *richtige* Tun und Handeln in dieser Welt weiß, während auch der „böse“ Mensch vieles zur richtigen Gestaltung der Menschenwelt beitragen kann.

Auf zwei extrem anthropomorphe Gottesbilder und ihren Einfluß auf ethische Überlegungen und Begründungen soll im folgenden abgestellt werden: das Bild des Gebieter-Gottes und das Bild des Herrscher-Gottes. In einem dritten Teil soll kurz, aber grundsätzlich auf die Problematik „Gottesbild und Menschenbild“ im Bereich moraltheologischer Überlegungen zum innerweltlichen Verhalten des Menschen reflektiert werden.

## I. Ein Gebieter-Gott?

Die Formulierung Gebieter-Gott 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 aus. Es gibt verschiedene Weisen und Auswirkungen dieser Gottesauffassung.

### 1. Grundentscheidung und kategoriales Weltverhalten

Bei der letzten Bischofssynode in Rom (1983) tauchte bei der Behandlung der Themen „Sünde“ und „Beichte“ wie selbstverständlich der Begriff „Grundentscheidung“ (*optio fundamentalis*) auf. Selbstverständlich war dies insofern, als



einerseits dieser Begriff seit vielen Jahren in der Theologie (Dogmatik, Fundamentalthologie, Moraltheologie) Verwendung findet und andererseits die Erklärung „Persona humana“ der vatikanischen Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen sexualethischen Fragen (1975) in Nr. 10 zum ersten Mal, wenn auch eher zurückhaltend und apologetisch, sich zum Thema „Grundentscheidung und Sünde“ geäußert hat. Aus diesem Grund scheint es angebracht, die hier zu behandelnde Thematik weniger an Hand theologischer Veröffentlichungen zu reflektieren als vielmehr unter Berücksichtigung der vatikanischen Erklärung. Übrigens zeigte es sich auf der Synode, daß vielen Synodenmitgliedern das Problem „Grundentscheidung und Sünde“ nicht geläufig war.

Die vielen Theologen, die mit dem Begriff „Grundentscheidung“ arbeiten, verstehen darunter die in der innersten Mitte der Person (und darum letztlich athematisch und begrifflich nicht voll reflektierbar) vollzogene *Selbstverfügung* der menschlichen Person als solcher (das heißt als ganzer) vor einem im tiefsten erfahrenen Absoluten (*wir* sagen: Gott, Christus)<sup>1</sup>. Auf diese Begriffsfassung kann hier natürlich nicht näher eingegangen werden. Jene Theologen, die der Kongregation für die Glaubenslehre ihre Erklärung zugearbeitet haben, meinen dagegen irrtümlich, daß die Grundentscheidung als „unmittelbare und formelle“ Gewährung oder Ablehnung der Liebe zu Gott (und zum Nächsten) verstanden werde. Immerhin wird ausdrücklich zugestanden: „In der Tat, es ist die Grundentscheidung, die letztlich die sittliche Verfassung des Menschen bestimmt.“ Es wird auch richtig betont, daß die personale (Tod-)Sünde – sie ist das Problem in Nr. 10 der Erklärung – als der sich in sich selbst verschließende Rückzug der menschlichen Person in sich selbst (Gegensatz: liebendes Sich-Öffnen der Person), also als Verweigerung der Liebe zu verstehen ist.

Aber es wird, wie schon bemerkt, von den Theologen der Erklärung die wahre Persontiefe, die in der Lehre von der Grundentscheidung gemeint ist, nicht wirklich begriffen. Dennoch wird ausdrücklich und richtig betont, daß die Verweigerung der sich öffnenden Liebe im konkreten Handeln nicht notwendig in ausdrücklicher Weise geschehen muß (wogegen tatsächlich zeitweilig unter einigen Seelsorgern die Meinung bestand, nur eine „unmittelbare und formelle“ Verweigerung der Liebe könne ein sittlich unrichtiges Handeln zur Todsünde machen). Dieser Formulierung der Erklärung geht es offensichtlich um die Verteidigung einer bestimmten, in vielen Lehrbüchern der Moraltheologie einer nicht fernen Vergangenheit sich findenden Auffassung über das Ineinander des unrichtigen konkreten *Handelns* und der die sündhafte *Bosheit* konstituierenden Verweigerung der sich öffnenden Liebe.

Hier taucht nun das Problem auf, das die Fragestellung unserer Überlegungen angeht. In der römischen Erklärung wird defensiv und apologetisch betont, daß nicht nur die „formale und direkte Ablehnung des Gebotes der Liebe“ eine Todsünde begründet, sondern auch die in jeder Verletzung der sittlichen Ordnung



in einer wichtigen Sache *implizierte* Verweigerung der Liebe. Dies wird unter Berufung auf die Worte Jesu an den jungen Mann „Halte die Gebote“ (des Dekalogs) gesagt. Es wird hinzugefügt, daß es auch der Barmherzigkeit eines Seelsorgers nicht gestattet ist, „die *Gebote Gottes* auszuhöhlen“ oder „Abstriche an der heilsamen *Lehre Christi*“ zu machen. Allerdings wird nicht darüber reflektiert, *in welchem Sinn* überhaupt im Dekalog uns die (nur zehn) „Gebote Gottes“ erreichen (dazu müßten unter anderem die Bibelwissenschaften befragt werden) und ebenso *inwieweit* „die Lehre Christi“ konkrete Gebote für die rechte Weltgestaltung, zum Beispiel im Bereich der Geschlechtlichkeit, dem Thema der vatikanischen Erklärung, enthält (sie tut es nämlich in äußerst geringem Maß und wohl gar nicht zu den in der Erklärung behandelten Fragen).

Kurz, die Übersetzung von „sittliche Ordnung“ durch „Gebote Gottes“ oder „Gebote Christi“ muß den Eindruck erwecken, daß die einzelnen Verfehlungen in der Gestaltung der Welt des Menschen den *von Gott gegebenen Geboten* zuwiderlaufen und *eben darum* – wenigstens implizit – Verweigerung der Liebe zu Gott sind. Die hinlänglich bekannte Einschränkung, „insofern sich die Gebote auf eine wichtige Sache beziehen“, bestätigt eher diesen Eindruck; impliziert sie doch, daß ein Zuwiderhandeln gegen Gottes Gebote nicht notwendig – obwohl gegen Gottes Gebote – als Widerspruch zur Liebe Gottes verstanden ist: Gott selbst unterscheidet demnach zwischen Geboten und Geboten – obwohl sie alle *seine* Gebote sind.

Es ist zu befürchten, daß hinter diesen Formulierungen die Idee eines „von oben“ (also von außerhalb unserer Welt) uns Gebote hereinreichenden Gott-Gebieters steht, dessen mannigfache Gebote (die gesamte Gestaltung der Welt des Menschen betreffend) Gehorsam fordern und daß eben darum der je einzelne Ungehorsam (in wichtiger Sache) sich *direkt gegen Gott* richtet und sich somit als Verweigerung der Liebe zum Gott dieses Gebots erweist. Von daher versteht sich die Skepsis, mit welcher in der römischen Erklärung die theologische Lehre von der Grundentscheidung der Person betrachtet wird; es wird nahegelegt, doch lieber auf die einzelnen, den „Geboten Gottes“ widersprechenden Handlungen des personalen Menschen zu reflektieren.

Würde dagegen die Welt des Menschen als Gabe und Auftrag an den Menschen – und nicht so sehr als Welt des Menschen „unter Gottes Geboten“ – gesehen, ergäbe sich ein anderes Verständnis. Der Mensch wäre dann jemand, der (sicherlich: christlich begnadet und „im Lichte des Evangeliums“<sup>2</sup>) gewissenhaft herauszufinden hat, wie Gottes Menschenwelt – entsprechend dem durch die Schöpfung selbst vermittelten Auftrag – zum besten des Menschen gestaltet werden sollte. Der sich selbst öffnende, das heißt der liebende Mensch würde suchen und ausführen, was der Gestaltung und Entfaltung dieser Welt am besten entspricht. Wo er sich dieser Aufgabe in schwerwiegender Weise versagt, wird er im tiefsten seines Selbst erfahren können, daß sein Verhalten einem zutiefst gebrochenen Verhältnis zum Absoluten (zu Gott, Christus) entspringt, das heißt einer negativen Grundent-



scheidung. In diesem Fall wird Gott offensichtlich die Liebe verweigert; man erinnere sich des Wortes des Thomas von Aquin, daß Gott nur durch ein Handeln beleidigt wird, durch das der Mensch gegen sein eigenes Wohl verstößt<sup>3</sup>. Wie anders klingt das als die Formulierung von der Verweigerung der Liebe durch den Ungehorsam gegen ein von Gott gegebenes Gebot!

Es soll nicht geleugnet werden, daß man mit einiger Mühe die beiden dargelegten Auffassungen irgendwie zur Deckung bringen könnte. Doch läßt sich nicht übersehen, daß den beiden Auffassungen ein teilweise verschiedenes Gottesbild zugrunde liegt.

Es sei bemerkt, daß die Sprache des ersten Teils der vatikanischen Erklärung von 1975 (nicht notwendig vom gleichen Theologen wie Nr. 10 zubereitet) teilweise anders klingt. Dort ist weniger von „Gottes Geboten“ die Rede als von einem „Gesetz“, das der Mensch in seinem Gewissen entdeckt, das er also „nicht sich selbst gegeben“ hat. Vielmehr hat Gott es – gemäß Röm. 2 – „in sein Herz“ geschrieben; der Mensch muß ihm gehorchen. Es heißt, daß dieses „Gesetz“ im „ewigen, objektiven und universalen göttlichen Gesetz“ gründet; der Mensch kann es erkennen. Inhaltlich entspricht es der wesentlichen Ordnung der Natur des Menschen; eben von ihr her kann es erkannt werden. Viele Prinzipien dieser Ordnung werden als universal und unveränderlich und in folgedessen unabhängig von zeitbedingten und kulturellen Faktoren angesehen. Als solche Prinzipien gelten in der römischen Erklärung nicht nur die allgemeinsten sittlichen Aussagen, zum Beispiel daß man gewissenhaft, treu, gerecht, keusch usw. sein soll, sondern auch konkrete Handlungsnormen, wie zum Beispiel die in der Erklärung behandelten (außerehelicher Verkehr, homosexuelles Verhalten, Masturbation). Es ist also die Rede von einem von Gott ausgehenden und darum absolut geltenden „Gesetz“, das sich im Gewissen und in der Natur des Menschen äußert. Die Idee des Gott-Gebieters – auch hinsichtlich sehr konkreter (zum Beispiel sexualethischer) Normen – fehlt nicht, ist aber verbunden mit der Idee des Schöpfergottes, aus dessen Schöpfung (Gewissen und Natur des Menschen) sittliche Prinzipien und Normen erfahren werden können; doch kommt es nicht zu einer ausgeglichenen Formulierung (man vgl. die Nr. 3–5). – Die beigefügte Aussage: „Unter dem Beistand des Heiligen Geistes bewahrt sie (die Kirche) ununterbrochen und übermittelt sie ohne Irrtum die Wahrheiten der sittlichen Ordnung“ klingt – in geschichtlicher Sicht – nicht nur undifferenziert und triumphalistisch, sondern impliziert wohl auch stark den Charakter des „Gegebenseins“ des sittlichen „Gesetzes“. Es wird suggeriert, daß in diesem Sinn auch jede „authentische Interpretation“ des Sittengesetzes verstanden werden muß, wobei diese Interpretation sowohl das „geoffenbarte positive Gesetz“ umfaßt wie auch „die Prinzipien der sittlichen Ordnung, die aus dem Wesen des Menschen hervorgehen und die volle Entfaltung (sic! so also zum Beispiel die in der Erklärung behandelten Fragen der Sexualmoral) und die Heiligung des Menschen betreffen“ (Nr. 4).

## 2. Gesetz der Gradualität und Gradualität des Gesetzes

Noch deutlicher als in den Überlegungen zu Grundentscheidung und Gottes Gebot scheint sich die vorhin erarbeitete Auffassung von „Gebot Gottes“ herauszustellen in einer seit der Bischofssynode von 1980 (Thema: Ehe und Familie) langsam sich wiederholenden Aussage, die sich gegen eine „Gradualität des Gesetzes“ wendet. Diese Aussage war kurz formuliert in der Ansprache des



Papstes am Ende der Synode und wurde wiederholt sowohl in dem Apostolischen Schreiben „Familiaris consortio“ vom 22. November 1981 (Nr. 34) wie auch in der Ansprache des Papstes an ein Eheseminar am 17. September 1983<sup>4</sup>. D. Tettamanzi ist der Autor einer präzisen Darlegung und Verteidigung einer Absage an jede „Gradualität des Gesetzes“. Der Beitrag Tettamanzis<sup>5</sup> sei den folgenden Überlegungen zugrunde gelegt.

Anlaß für die Diskussion auf der Synode war die Problematik einer offensichtlich bestehenden und deutlich ausgesprochenen Diskrepanz zwischen einer offiziellen kirchlichen Ehelehre (Enzyklika „Humanae vitae“) und der gelebten Ehepraxis nicht weniger Christen. Die Problematik des Gesetzes der Gradualität war also auf einen bestimmten Fall angewandt, obwohl es von sich aus von allgemeiner Bedeutung ist. Einige Synodenmitglieder erinnerten sich dieses Gesetzes als einer – zumal von den Missionen her bekannten – Weise der pastoral klugen Hinführung der Christen zur Fülle christlicher Lebensführung. Sie glaubten, daß eine echte Anerkennung und Berücksichtigung solcher „Gradualität“ die de facto weithin gegebene innerkirchliche Situation einigermaßen verstehen lasse und es vermeide, sie als eine Katastrophe zu werten. Auch Tettamanzi bejaht in seinem Beitrag das Gesetz der Gradualität: Der Mensch sei als geschichtliches Wesen halt Tag für Tag „auf dem Weg“ und kenne auf diesem Weg zum Guten hin Stufen des Fortschreitens. Allerdings setze das voraus, daß er das Ziel des Weges bejahe und erstrebe und sich um die Bedingungen eines erfolgreichen Hinschreitens zum Ziel Sorge. Dieser Bejahung des Gesetzes der Gradualität fügt der Verfasser jedoch die Warnung bei, das Gesetz der Gradualität nicht in eine „Gradualität des Gesetzes“ umzudeuten. Darauf soll nun hier eingegangen werden – und zwar ohne die Einengung der Problematik auf die besondere Fragestellung der Synode (Eheproblematik).

Unter „Gradualität“ des Gesetzes wird die Auffassung verstanden, das man im „göttlichen Gesetz“ verschiedene Grade und verschiedene Gebotsformen für verschiedene Menschen und verschiedene Lebenssituationen annehmen müsse. Dagegen wendet nun Tettamanzi ein, daß in einer solchen Auffassung das „göttliche Gesetz“ im Grund nicht an Gott, sondern am Menschen sein Maß nehme. Damit aber stehe nicht im Einklang, daß doch gerade das „göttliche Gesetz“ die Erfordernisse der Wahrheit der menschlichen Person zum Ausdruck bringe. Woraus sich ergebe, daß alle konkret auftauchenden Schwierigkeiten in der menschlichen Wirklichkeitsgestaltung vom „Gesetz Gottes“ her ihre Lösung finden müssen – eben weil sie die Wahrheit und nur die Wahrheit gelten lassen dürfen. Wer anders denke, sehe entweder im „göttlichen Gesetz“ nur ein reines Ideal statt eines echten Befehls (dem zu gehorchen Christus uns auffordert) oder versuche es durch eine vom „göttlichen Gesetz“ verschiedene menschliche Ordnung zu ersetzen.

Die von Tettamanzi gegebene Darstellung könnte irgendwie überzeugen.



Insofern es sich nämlich wirklich um ein „göttliches Gesetz“ handelt, wird darin die Wahrheit des Menschen in sittlicher Hinsicht definiert. Weil *Gesetz*, kann es sich nicht nur um ein notwendig irreales und unrealisierbares reines Ideal handeln, sondern um eine echte Forderung. Weil von *Gott* stammende Forderung, kann es weder verschiedenen Erfüllungsgraden noch verschiedenen Erfüllungsweisen offenstehen. Weil Definition der *Wahrheit des Menschen*, muß die menschliche Wirklichkeitsgestaltung ihm unbedingt entsprechen.

Und doch scheint hinter der Darlegung des Autors ein eher schwieriges Problem, nämlich eine bestimmte unzureichende und verdächtige Gottesvorstellung verborgen zu sein. Die eigentliche Frage lautet, was das so selbstverständlich in die Diskussion eingeführte „göttliche Gesetz“ eigentlich ist und wo es sich finden läßt.

Wie ist also das vom Verfasser so oft zitierte „Gesetz Gottes“ von ihm verstanden? Wohl kaum (oder doch nur für eher seltene Fälle) als ein positiv gegebenes und geoffenbartes Gottesgebot; denn solche Gebote – für die unbegrenzte Vielfalt der Probleme menschlicher Wirklichkeitsgestaltung – gibt es nicht. Darum scheidet unter dieser Rücksicht die Auffassung eines Gott-Gebieters aus. Als „göttliches Gesetz“ kann also nur jene sittliche Ordnung gemeint sein, die Gott als „Gesetz“ in Herz und Natur des Menschen eingeschrieben hat – auch sittliches Naturgesetz genannt. Tettamanzi setzt nun durchgehend voraus, daß wir die Inhalte dieser sittlichen Ordnung in ihrer nicht begrenzbaren Vielfalt – als von Gott stammendes Gesetz – zweifellos kennen und wohl formuliert „haben“ – ähnlich wie man ein positiv gegebenes Gesetz „hat“. Liegt hier nicht im Grund ein im geheimen positivistisches Verständnis des natürlichen Sittengesetzes als „Gesetz Gottes“ vor, wobei der Gott-Gebietter stillschweigend mitgedacht ist? Oder wird – wovon aber nirgends gesprochen wird – ein „kirchliches Haben“ oder eine kirchliche „Positivierung“ naturgesetzlicher Ordnungen vorausgesetzt? (Obwohl ein solches „Haben“ und eine solche „Positivierung“ erstens nur einen sehr geringen Teil naturrechtlicher Wahrheiten betreffen können, zweitens solche „Gesetze“ ohne eine spezielle Offenbarung – wenn auch nicht ohne „das Licht des Evangeliums“ – von den Menschen, die die Kirche und das kirchliche Lehramt ausmachen, „autonom“ [in „theonomer“ Autonomie] erkannt werden müssen, drittens solche sittlichen Erkenntnisse und Urteile notwendig mit menschlichen und zeitgebundenen Ungenauigkeiten rechnen müssen.)

Sind aber die „Gesetze Gottes“, die wir haben, menschlicher Erkenntnis, Wertung und Beurteilung zu verdanken, so ergeben sich nicht wenige Probleme. Es ist ja doch möglich und auch sehr wahrscheinlich, daß manche unserer „göttlichen Gesetze“ von uns Menschen sehr unscharf formuliert worden sind, also die *wirklichen* „göttlichen Gesetze“ als die sittliche Wahrheit der menschlichen Person nur ungenügend zum Ausdruck bringen. Man darf befürchten, daß in manchen solchen (von Menschen stammenden) Formulierungen einseitig („deon-



tologisch“) *ein einzelnes* Element einer komplexeren konkreten menschlichen Wirklichkeit berücksichtigt und verabsolutiert wird; das aber heißt, daß verboten wird, die verschiedenartigen konkreten Verwirklichungsweisen des einen Elements in Personen und Situationen in die – „objektiv“ sein sollende – konkrete sittliche Beurteilung einzubeziehen. (Es ist klar, was das für die Eheproblematik der Bischofssynode bedeutete.) Ein so verstandenes „Gesetz Gottes“ würde der erforderlichen Objektivität und darum echter „Göttlichkeit“ ermangeln.

Eine andere Methode sittlicher Beurteilungen („Teleologie“) würde darum meinen – zwecks größerer Objektivität, das heißt Berücksichtigung auch der objektiven Verschiedenheiten in der Verwirklichung bestimmter menschlicher Gegebenheiten –, daß die Erfordernisse der Wahrheit der menschlichen Person unter Umständen eine größere Vielzahl objektiver „göttlicher Gesetze“ bedingen, als Tettamanzi anzunehmen bereit ist. Solche zahlreichere und detailliertere „Gesetze Gottes“ würden von ihrem Wesen her die Idee der „Gradualität des Gesetzes“ nicht so leicht aufkommen lassen. Wenn manche der allzu präzisen und eben darum zu wenig präzisen „Gesetze Gottes“ im geheimen einen (positiven) Gott-Gebietet vermuten lassen, so kann diese geheime Vermutung in der vorgeschlagenen Lösung des Problems entfallen. Nicht der oft undifferenzierte Buchstabe des „Gesetzes Gottes“, sondern der differenziertere Sinn (Geist) des undifferenziert formulierten Gesetzes bedingen echte Wahrheit und Radikalität des Handelns.

Geht man jedoch – mit dem Autor Tettamanzi – auf die eben angestellten Überlegungen nicht ein, so sind weitere Folgerungen zu befürchten. Erstens sind die „göttlichen Gesetze“, die man vor der „Gradualität des Gesetzes“ zu schützen sucht, im Grund vielleicht doch nur „reine Ideale“, der Konkretisierung menschlicher Wirklichkeit entzogen, darum aber unreal, nicht realisierbar<sup>6</sup> und eben infolgedessen der Gefahr einer „Gradualität des Gesetzes“ ausgesetzt.

Zweitens: Wo das einzelne „Gesetz Gottes“ sehr global verstanden und die Anerkennung verschiedener Nuancierungen abgelehnt wird, besteht die Gefahr, der innerhalb der lutherischen Ethik weitgehend angenommenen Lehre hinsichtlich der Lösung von Konfliktsituationen verfallen zu müssen. Diese Lehre wurde vor allem von H. Thielicke in seiner Theologischen Ethik vertreten. R. Mayer faßt sie in seinem Büchlein „Moral und christliche Ethik“ kurz so zusammen: „Eine Konfliktsituation ist ... gegeben, wenn das Gebot Gottes keine eindeutige Entscheidung mehr zuläßt, indem das Befolgen des einen Gebotes zum Verstoß gegen das andere führt und Passivität erst recht schuldig werden läßt.“<sup>7</sup> Insofern nun „das Gebot Gottes“ (und alle „Gebote Gottes“) eindeutig ist und infolgedessen einen – unmöglichen – Gehorsam verlangt – so heißt es –, kann es vom Menschen her kein rechtes und kein gerechtfertigtes Handeln geben, nur Gott kann den Menschen (nicht seine Tat) von außen her rechtfertigen. Daß es als „göttliche Gebote“ formulierbare ethische Forderungen gibt, die in concreto



miteinander inkompatibel sind, ist in den letzten Jahrzehnten auch unter Katholiken wiederholt betont worden. Die oft vertretene Lösung, die *nur einem* der im Konflikt befindlichen „Gesetze“ („deontologisch“) absolute, den anderen aber bloß relative Bedeutung beimessen will, läßt sich theoretisch wohl nicht vertreten, wenn man die den „Gesetzen“ zugrunde liegenden Werte beachtet.

Es ist in diesen Jahren von der Moraltheologie her immer wieder darauf aufmerksam gemacht worden, daß die von uns Menschen – also nicht von Gott – formulierten „Gesetze“ oft ungenau formuliert und gar nicht so absolut sind, wie ihre Formulierung sagen möchte (Tettamanzi: „*intrinsece malum*“), daß also das *wirkliche* „Gesetz Gottes“ gar nicht so eindeutig und „stufenfrei“ ist, wie es zunächst scheinen möchte. Wer die von uns Menschen so gut als möglich erkannten und formulierten „Gesetze Gottes“ so sieht, braucht nicht dem lutherischen Lösungsversuch für die sogenannten Konflikte zu verfallen. Eine der grundlegenden Schwächen dieses Versuchs liegt gerade darin, daß manche absolute „Gesetze Gottes“ angenommen werden, deren Herkunft und absolute Geltung im Grund gar nicht aufgewiesen wird und aufgewiesen werden kann. Den in solcher Lehre vorausgesetzten Gott-Gebieten gibt es nicht.

Um die gemeinte Problematik des „Gesetzes Gottes“ eines Gott-Gebieters deutlicher zu machen, sei folgende Frage gestellt: Wird die Verwerfung der „Gradualität des Gesetzes“ in der von Tettamanzi vorgenommenen Weise in den konkreten Überlegungen zur Sexualethik das „Gesetz der Gradualität“ oder die „Gradualität des Gesetzes“ am Werk sehen? Die deutschen Bischöfe machten in ihrem Hirtenbrief zu Fragen der menschlichen Geschlechtlichkeit (1973) darauf aufmerksam, daß voreheliche Beziehungen Verlobter zwar nicht in Ordnung sind, sich aber wesentlich von unpersönlichen und bindungslosen Sexualbeziehungen unterscheiden; nur die letzteren seien die eigentliche Form der Unzucht. Entgegen dieser Differenzierung und Graduierung kennt die Erklärung „*Persona humana*“ (1975) nur das eine undifferenzierte „Gesetz Gottes“: Geschlechtliche Beziehungen sind nur innerhalb der Ehe berechtigt. Gibt es zwischen den Partnern auf dem Weg zur Ehe eine Hinführung zur Ehe oder nur eine globale und undifferenzierte Einweisung jeglicher geschlechtlichen Erfahrung in die Ehe? Gibt es eine der phasenhaften Entwicklung der Geschlechtlichkeit je entsprechende differenzierte Sexualethik oder nur ein globales und uniformes „Gesetz Gottes“? Untersteht die Masturbation, in den verschiedenen Lebensstadien oder zu verschiedenen Zwecken provoziert, einem einzigen undifferenzierten „Gesetz Gottes“ (so „*Persona humana*“)?

### 3. Moraltheologie und evolutionistisches Menschenbild

Die Rede von „Gottes Gebot“ und „Gottes Gesetz“ hat zweifellos einen guten Sinn. Denn Gott erschafft und trägt ohne Unterlaß die menschliche Wirklichkeit, ihre Sinnhaftigkeit und somit auch den Grund für richtiges Verhalten in dieser Wirklichkeit und für sie. Das „richtige Tun“ ist somit Gottes Wille – in diesem Sinn „Gebot Gottes“, „Gesetz Gottes“. Aber die Formulierung „Gebot Gottes“, „Gesetz Gottes“ sagt nicht nur aus, daß Gott in seiner ewigen Weisheit – das „ewige Gesetz“ – sowohl allgemeinste Prinzipien wie auch die konkreten (auch von



zeit- und situationsbedingten Wirklichkeiten her begründeten) sittliche Normen und ebenso den Grund aller wahren konkreten sittlichen Forderungen in sich trägt. Vielmehr läßt diese Formulierung auch verstehen, daß Gott die „Gebote“, „Gesetze“ – in welcher Weise auch immer – „gegeben“ hat. So verstehen es doch wohl die Hörer solcher Formulierungen – und täuschen sich nicht wenig in diesem Verständnis. Es steht zu befürchten, daß auch manche von denen, die diese Formulierungen gebrauchen und dem christlichen Volk vortragen, kaum merken, daß sie diesem Verständnis unbemerkt anhängen. Daraufhin befragt, werden sie es vielleicht leugnen und sich zum durchaus menschlichen Entdecken und Finden – in Gnade und im „Licht des Evangeliums“ – sittlicher Normen menschlichen Verhaltens in dieser Welt bekennen. Aber möglicherweise bemerken sie nicht, daß menschliche Einsicht und Erkenntnis nicht nur zu sehr undifferenzierten und globalen sittlichen „Geboten“, „Gesetzen“ findet, sondern zu einem überaus differenzierten Reichtum sittlicher Normen und Urteile.

Schon ein echtes, das heißt nicht-statisches Naturrechtsverständnis begründet diese Überlegungen. Überdies gibt es „evolutionsorientierte“ Tendenzen, die ein häufiges Sprechen von (uns gegebenen) „Geboten Gottes“, „Gesetzen Gottes“ nicht gerade empfehlen. In den diskussionsreichen Jahren während des Konzils, nach dem Konzil und vor „*Humanae vitae*“ war es unter anderen der niederländische Naturphilosoph van Melsen, der die naturrechtlich argumentierenden Ethiker immer wieder mahnte: Gibt es denn eine so uns von Gott „gegebene“ Natur, durch die Gott uns Wege menschlichen Verhaltens und Wirkens geben will, oder ist die tatsächliche „menschliche Natur“ nicht weitgehend ein (zum Teil zufälliges) Evolutionsprodukt? Ist es demnach angebracht, stets von „Gottes Gebot“, „Gottes Gesetz“ zu reden? (van Melsen sprach dabei weder von der „geistigen“ Hominisation noch leugnete er die alle Entwicklung wissende und tragende Gegenwart Gottes.)

Hinsichtlich einer eher als global und statisch beurteilten „Wesensnorm“ einer überkommenen Sexualethik wird heute – wie schon angedeutet – häufig auf die große menschliche Verschiedenheit von materiell gleichartigen sexuellen Verhaltensweisen hingewiesen und dies vor allem aufgrund der allgemein zu beobachtenden geschlechtlichen Entwicklungsphasen, aber auch aufgrund feststellbarer individueller Entwicklungen menschlicher Sexualität. Die Frage, die gestellt wird, möchte wissen, ob diese vielfache Wirklichkeit von einigen „Wesensgesetzen“ – „Gottes Geboten“, „Gottes Gesetzen“ – genügend beurteilt wird.

Man spricht mit gutem Grund vom sittlich verpflichtenden Schutz menschlichen Lebens. Nun entfaltet sich menschliches Leben evolutiv, nicht nur als Hominisation in der Naturgeschichte, sondern auch im Werden und Vergehen individuellen Menschenlebens. Aber das Wort „Menschenleben“ muß mit einem durchaus analogen Gebrauch rechnen. Sollte auch die befruchtete Eizelle schon alle in Zukunft sich entfaltenden Möglichkeiten eines künftigen Menschen in sich tragen,



so ist damit noch nicht festgestellt, daß es sich dabei nicht nur um potentielles, sondern schon um aktuelles Leben einer individuellen Person handelt. Man kann es ja als problematisch ansehen, eine befruchtete Eizelle als individuellen „Menschen“ zu betrachten, solange diese sich durch Teilung (in 2 – 4 – 8 – 16 Zellen) selbst auflösen und danach auch wieder zu einer nicht mehr teilbaren Einheit – also zu einem Individuum – sich entwickeln kann; daß dem so ist, lehrt die heutige Biologie. Auch die Erklärung der vatikanischen Kongregation für die Glaubenslehre von 1974 zu Fragen des Schwangerschaftsabbruchs weigerte sich, zu dieser Frage eindeutig Stellung zu beziehen; so ausdrücklich in der Fußnote 19. Diese Überlegung hat eine Parallele in einer in der christlichen Kirche durch Jahrhunderte vertretenen, auf speziellen biologischen und philosophischen Voraussetzungen beruhenden Lehrmeinung über die „Beseelung“ des Menschen. In einer gewissen Analogie wird heute hinsichtlich des Lebensendes weitgehend angenommen, daß der feststellbare Hirntod als Zeichen des Endes individuell-personalen Lebens eines Menschen angesehen werden kann, obwohl noch einige Lebensfunktionen – also „Menschenleben“ – vorhanden sein mögen. Der analoge Gebrauch des Wortes „Menschenleben“, begründet im evolutiven Wesen des Menschen, dürfte ein eher undifferenziertes Sprechen von „Gottes Gebot“, „Gottes Gesetz“ weniger angebracht erscheinen lassen.

Bei einem internationalen Symposium von erstrangigen Biologen und Medizinern mit katholischen Philosophen und Moraltheologen wurde vor kurzem von einem katholischen Genetiker (der auch Theologe ist) die Vermutung geäußert, daß die Theologie der evolutiven und prozeßhaften Wirklichkeit des Menschen noch nicht genügend Rechnung trägt und allzu statisch und infolgedessen an statisch verstandene Gebote, Gesetze denkt. Es wurde hypothetisch der Formulierung der Vorzug gegeben: Welche Stufen des Entwicklungsprozesses menschlichen Lebens erfordern – und in welchem Grad – menschlichen Schutz? Diese Formulierung darf als Herausforderung gelten. Wer eine einigermaßen zu berücksichtigende Antwort – wie immer sie auch lauten mag – geben will, darf sicherlich nicht einfach mit „Gottes Gebot“, „Gottes Gesetz“ kommen; denn es geht ja gerade darum, diese zu präzisieren.

## II. Ein Herrscher-Gott?

Die Formulierung Herrscher-Gott will besagen, daß Gott oft in dem Sinn als Herr verstanden wird, daß er – obwohl 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. Auf zwei Weisen solchen – behaupteten – Herrseins Gottes soll hier hingewiesen werden.



## 1. Gottes Herrschaft und menschliche Selbstverfügung

Eine der Weisen des Hineingreifens Gottes in unsere Menschenwelt wird in einer langen theologischen Tradition und auch heute immer wieder angenommen. Im Hirtenbrief der deutschen Bischöfe über Euthanasie (1975) wird zum Beispiel die Unerlaubtheit der Euthanasie damit begründet, daß nicht der Mensch Herr über Leben und Tod ist, sondern Gott allein. Das Verbot der Euthanasie wird als „Gottes Gebot“ bezeichnet und auf das – theologisch völlig unkritisch verstandene – fünfte Gebot „Du sollst nicht töten“ des Dekalogs zurückgeführt. Ebenso sieht die entsprechende Erklärung der vatikanischen Kongregation für die Glaubenslehre (1980) in Euthanasie und Freitod eine „Zurückweisung der Oberherrschaft Gottes“ und eine „Verletzung eines göttlichen Gesetzes“ (offenbar des fünften Gebotes des Dekalogs).

Mit Recht hat Bruno Schüller schon vor Jahren (1973) festgestellt<sup>8</sup>, die genannte Formulierung der beiden Dokumente sage im Grund nur, daß der Mensch nicht Gott und infolgedessen auch nicht Herr seines Lebens sei in dem Sinn, in dem Gott Herr dieses Lebens ist. Ist doch Gott der „transzendente“ Herr über menschliches Leben und menschliche Existenz. Nun ist aber Gott in dieser Weise Herr nicht nur über menschliches Leben, sondern ebenso über die gesamte geschaffene Wirklichkeit. Wer in *irgendeinem* Wirklichkeitsbereich willkürlich handelt und so die dem Menschen anvertraute Schöpfung – entgegen ihrem Sinn und somit entgegen dem Wohl des Menschen – mißbraucht, handelt demnach gegen Gott und verletzt die „Rechte“ des „transzendenten“ Herrn seiner Schöpfung. Er tut das also nicht nur durch mißbräuchliche Verfügung über irdische menschliche Existenz.

Das aber bedeutet: Die spezifische Rede von Gott als dem alleinigen Herrn gerade über menschliches Leben – menschliche Existenz – wird oft anders verstanden als Gottes „transzendentes“ Herrsein über alle Schöpfung. Diese Rede meint somit nicht nur mißbräuchliches Verfügen über menschliches Leben – wie über jegliche Kreatur – und damit Widerspruch zu Gottes transzendente Herrsein. Vielmehr will sie sagen, daß Gott als hoher Souverän und als *innerhalb* unserer Menschenwelt (kategorial) „auftretend“ betrachtet wird, der im innerweltlichen Tätigkeits- und Rechtsbereich sich selbst bestimmte Rechte (nämlich die Verfügung über menschliches Leben und menschliche Existenz) reserviert. Entsprechend spricht man da, wo menschliches Tötungsrecht teilweise angenommen wird – zum Beispiel Todesstrafe, Tötung im „gerechten“ Krieg (Verteidigung) und in Notwehr, „indirekte“ Tötung –, von einer „Delegation“ des Rechtes Gottes an den Menschen. Wobei man wenig darüber reflektiert, wie und wann diese Delegation innerhalb unserer Menschenwelt erfolgt.

Offensichtlich handelt es sich hier um ein äußerst anthropomorphes und gleichzeitig irgendwie voluntaristisches Gottesbild. Der Hinweis auf das „Gebot Gottes“ (wie schon gesagt: in einem theologisch unkritischen Verständnis des



fünften Gebots des Dekalogs) soll wohl die äußerst anthropomorphe Auffassung von Gott als dem einzigen Herrn – in dieser Welt – über Leben und Tod (im Unterschied zum allumfassenden transzendenten Herrsein über die geschaffene Wirklichkeit) bestätigen.

Die Rede von Gott als dem Herrn jeder menschlichen Existenz ist mehrdeutig. Sie kann Gottes transzendentes Herrsein über alle Schöpfung meinen. Sie kann aber auch – fälschlich – einen super-anthropomorph verstandenen und überragenden „Rechtsstatus“ des transzendenten Gottes *innerhalb* der Menschenwelt besagen sollen. Die beiden Weisen, von Gott als dem Herrn menschlichen Lebens zu reden, sind demnach wohl zu unterscheiden. Es ist Gewicht darauf zu legen, daß richtiges und irriges Reden von Gottes Herrsein über menschliche Existenz auseinandergehalten werden.

Die genannte Unterscheidung muß praktische Folgerungen für die sittliche Beurteilung menschlichen Verfügens über menschliches Leben zeitigen. Wenn man nämlich nicht auf ein spezifisches reserviertes „Recht Gottes“ und ein entsprechendes uns „gegebenes“ „Gebot Gottes“ rekurrieren kann, muß die *sittliche Erlaubtheit* oder Unerlaubtheit tatsächlichen Gebrauchs des menschlichen Verfügenkönnens über menschliches Leben von unserer wertenden Reflexion (christlich: „im Lichte des Evangeliums“) über die Würde menschlichen Lebens und das innerweltliche Recht menschlicher Existenz her gefunden bzw. beurteilt werden, und zwar im Vergleich mit anderen konkurrierenden irdischen Werten und Gütern. Nur auf diese Weise kann die Gesellschaft und in ihr der einzelne zu einem Urteil kommen, ob *unter Umständen* Selbstverteidigung durch Tötung, Todesstrafe, Töten im „gerechten“ Krieg (Verteidigung), Schwangerschaftsabbruch, Selbsttötung des Trägers eines nationalen Geheimnisses, Euthanasie usw. *sittlich* berechtigt bzw. unberechtigt sind. Ein solches Urteil erfolgt, insofern wir unter dem „transzendenten Herrsein“ des uns Menschen stets „tragenden“ Schöpfers stehen. Eine undifferenzierte Berufung auf „Gottes Gebot“ und auf ein spezifisches „alleinigtes Herrsein Gottes über menschliches Leben“ ist dagegen theologisch nicht zu vertreten.

Die Rede von Gottes alleinigem Herrsein über Leben und Tod, obwohl theologisch nicht einfachhin falsch und doch theologisch so oft völlig falsch verstanden, hat ihre Folgen nicht nur in der normativen Moral, sondern auch im täglichen Glauben und Sprechen vieler Christen, Priester und Laien, über die Not des Sterbens in so verschiedenartiger Weise. Volker Eid hat darauf in seinem Buch über Euthanasie sehr deutlich hingewiesen<sup>9</sup>. Er erhebt Einspruch gegen „die m. E. bei vielen Menschen anzutreffende naive Vorstellung, Gott stehe konkret handelnd hinter jedem Sterben; er bestimme faktisch, ob einer in jugendlichem oder vorgerücktem Alter, durch einen Verkehrsunfall, im Krieg, ob einer durch Krebs oder durch Herzschlag, ob einer mit langem oder kurzem Sterbensleiden aus dem Leben gehe. Hier wird Gott in Folge eines anthropomorph und unkritisch gefaßten



theologischen Arguments die Rolle eines Vollstreckungsbeamten zugeschrieben.“ Der Verfasser fügt hinzu, daß die Rede von der Unerforschlichkeit des göttlichen Ratschlusses oder der Prüfung durch Gott zwar theologisch nicht einfachhin falsch sei und in einem Augenblick seelischer Not auch als eine Art „Hilfsbrücke“ dienen könne. Aber letztlich fungiere eine solche Rede doch eher als eine „Übertünchung der rätselvollen und angstbewirkenden Dimension der menschlichen Existenz“. Und wer darauf aufmerksam mache, daß Gott ja nur innerweltliche Wirklichkeiten als „Zweitursachen“ benütze, müsse doch hinzufügen, daß es dann konkret doch immer Gott selbst sei, der als Herr über Leben und Tod einen sinnlosen Verkehrsunfall, eine Hungerkatastrophe oder einen totalen Krieg „benütze“.

## 2. Gottes Transzendenz und menschliche Selbsttranszendenz

Ein weiteres Beispiel für ein überanthropomorphes Gottesverständnis mit entsprechenden Folgerungen für sittlich richtiges menschliches Verhalten in dieser Welt findet sich in einem neueren Versuch einer Beweisführung für die Hauptthese der Enzyklika „*Humanae vitae*“ vom Verbot empfängnisverhütender Mittel. Während der römischen Bischofssynode von 1980 und danach hatten Bischöfe und Papst die Theologen aufgefordert, nach neuen und einsichtigeren Argumenten, besonders biblischer und anthropologischer Art, für diese These zu suchen. Anstelle eines biblischen ist inzwischen der Versuch eines theologischen Arguments erarbeitet worden. Der Papst selbst trug dieses Argument im September 1983 vor einer Studiengruppe (Ehefragen) vor<sup>10</sup>. Der italienische Moraltheologe C. Caffarra hat es in einem Beitrag unternommen, den theologischen Sinn dieser Argumentation darzulegen<sup>11</sup>. Der hier folgenden Reflexion sei dieser – soweit zu sehen bisher ausführlichste – Beitrag Caffarras zugrunde gelegt. Es wird sich zeigen, daß in ihm ein typisches extrem anthropomorphes Gottesbild als Grundlage sittlicher Überlegungen sichtbar wird.

Der Ausgangspunkt der Überlegungen des Verfassers ist die in der kirchlichen Lehre allgemein vertretene Auffassung, daß das (geistige) Personsein (dies ist die Formulierung des Zweiten Vatikanums, während man sonst von „Seele“ zu sprechen pflegte) eines Menschen nicht direkt Produkt des menschlich-biologischen Zeugungsakts sein kann, sondern unmittelbar auf Gottes Schöpfertätigkeit zurückgeführt werden muß. Daraus folgert der Verfasser, ein neuer Mensch entstehe – als Person – nur dadurch, daß im Zeugungsakt nicht nur die Eltern, sondern auch die schöpferische Tätigkeit Gottes selbst – ko-operativ – am Werke sind. Jedoch setze diese Ko-Operation voraus, daß die beiden menschlichen Partner im Zeugungsakt biologisch zeugungsfähig sind. In diesem Fall allerdings, so interpretiert der Autor, wolle Gott als Schöpfer neuen personalen Lebens ko-operativ wirksam sein. Infolgedessen würde in diesem Fall Empfängnisverhütung



einen *Eingriff in die Rechte Gottes* bedeuten. Der Grund dafür wird darin gesehen, daß nicht die Eltern – weil als solche unfähig, personales Leben zu wecken –, sondern Gott selbst über das Werden neuen personalen Lebens zu entscheiden hat. Wer durch Empfängnisverhütung Gott an seiner aktiven Präsenz im Zeugungsakt hindere, verstehe menschliche Zeugung offensichtlich als eine rein menschliche Möglichkeit und hindere Gott daran, „Gott zu sein“, das heißt seinen Platz als Schöpfergott beim geschlechtlichen Vollzug der menschlichen Partner einzunehmen und so zu seinem Recht und seinem schöpferischen Wirken zu kommen. Caffarra hält dafür, daß diese seine Überlegung grundsätzlich, wenn auch weniger ausdrücklich, schon immer in der kirchlichen Tradition gegenwärtig war (wohl in der Lehre, daß allein Gott Schöpfer der menschlichen Seele sei) und daß sie die Wahrheit ist. Er fordert darum sehr kategorisch: „Und jeder ist gezwungen, ‚seine Karten aufzudecken‘; denn die Wahrheit ist entweder einfachhin anzunehmen oder abzulehnen; ein Drittes gibt es nicht.“

Caffarra setzt als Adressaten offensichtlich Theisten voraus; doch interessiert das hier nicht. Für die Problematik dieses Beitrags ist es auch unwichtig, ob Caffarras Argument unter seinen eigenen theologischen Voraussetzungen schlüssig ist. Ebenso sei hier nicht gefragt, warum die hier vorgelegte Interpretation des göttlichen Schöpferwillens nicht auch für die systematische (dauernde oder vorübergehende) Hinderung des göttlichen Schöpferwillens hinsichtlich des ehelichen geschlechtlichen Lebens durch (begründete oder unbegründete) Zeitwahl gelten soll, wenn auch Caffarra selbst ausdrücklich diese Parallele zu negieren versucht. Ebenso interessiert hier nicht die Frage, ob aufgrund der vorgelegten Interpretation man nicht sagen muß, daß bei tatsächlichem, aber aus wichtigen Gründen nicht sein sollendem ehelichen Vollzug, bei außer- und vorehelichem Geschlechtsverkehr sowie schließlich bei (unberechtigter) Befruchtung der menschlichen Eizelle außerhalb des geschlechtlichen Vollzugs Gott „widerrechtlich“ zu schöpferischer Tätigkeit „gezwungen“ wird.

Hier interessieren vielmehr grundsätzliche Überlegungen zum Beitrag von Caffarra: Welches ist das zugrunde liegende Gottesbild und inwieweit bedingt dieses sittliche Normen für innerweltliches Verhalten? Der Autor hat mit Recht die durch Jahrhunderte gebrauchte Rede von der Erschaffung der menschlichen Geistseele aufgegeben zugunsten der Formulierung des Zweiten Vatikanischen Konzils, indem er vom Wirksamwerden Gottes beim Werden eines personalen Menschenlebens spricht. Er geht mit vollem Recht davon aus, daß ein personaler Mensch weder durch Abspaltung vom geistigen Prinzip der Eltern noch als Produkt eines menschlich-biologischen Aktes entstehen kann. Somit ist ein spezifisches Wirksamwerden Gottes gefordert. Allerdings wäre es besser gewesen, nicht von einem Wirksamwerden Gottes *im* elterlichen Zeugungsakt selbst zu sprechen als vielmehr – wie Karl Rahner es tut – „im Zusammenhang mit dem biologischen Werden des Menschen“<sup>12</sup>; war doch die Frage, wann das Personsein der Frucht des Zeugungsaktes (also die „Beseelung“) stattfindet, in früheren Jahrhunderten und ist heute noch (wenn auch aus anderen Überlegungen heraus) in Diskussion und wird als diskutierbar auch von der Kongregation für die Glaubens-



lehre angesehen (1974)<sup>13</sup>; die Frage würde sich überdies in anderer Hinsicht im Fall künstlicher Befruchtung außerhalb der geschlechtlichen Begegnung stellen.

Caffarra stellt sich im Grund offenbar in die lange Tradition des Kreatianismus, das heißt der Lehre von der „Erschaffung der menschlichen Seele unmittelbar durch Gott“. Die Ko-Operation der zeugenden Eltern mit Gottes kreativem Wirken scheint in dem Sinn verstanden zu sein, daß Gott die Ursache des Personseins, die Eltern dagegen die Ursache des biologischen Substrats sind. So wäre das Wirken Gottes innerweltliche (also kategoriale) Ursache *neben* der (kategorialen) Ursächlichkeit der Eltern. Bei diesem Verständnis sind allerdings Konkurrenz und Konflikt zwischen den beiden (innerweltlichen) Wirkursachen nicht ausgeschlossen und kann man durchaus von (innerweltlichen) Rechten Gottes sprechen, die von den wirkenden Menschen verletzt werden können. Aber hier wird doch wohl nicht genügend die Eigenart göttlichen Wirkens von geschöpflicher Ursächlichkeit unterschieden; die ganze Konstruktion erhält den „Anstrich des Mirakulösen“<sup>14</sup>.

Man hat in der Theologie schon seit einiger Zeit die von Caffarra nicht genügend aufgearbeitete Problematik des Kreatianismus gespürt. Vor allem hat Karl Rahner (vielleicht als erster) im Zusammenhang mit der theologischen Erklärung der Evolution eine neue Interpretation vorgeschlagen, die inzwischen weithin Anklang zu finden scheint. Darin ist grundlegend die metaphysisch zwingende Unterscheidung zwischen *geschöpflicher Ursächlichkeit* in dieser Welt und der Wirksamkeit Gottes als dem *transzendenten Grund* aller geschaffenen Wirklichkeit (die also kein innerweltliches ursächliches Wirken ist). Gott als transzendenter Grund ist dennoch kein deistischer Gott; aber er ist innerweltliche Ursache nur *durch geschaffene Zweitursachen*, wie heutige Theologie gemeinhin annimmt. Wenn demnach personales Menschsein nur durch Gott werden kann, so muß er Grund dieses Werdens durch geschöpfliche Ursachen sein, das heißt durch die Eltern.

Damit ist gegeben, daß das elterliche Tun Ursache *personalen Seins* durch echte Selbsttranszendenz, Selbstüberbietung (das heißt echten Seinszuwachs) ist. Ermöglichung dieser Tatsache ist nicht die eigentlich menschlich-biologische elterliche Ursächlichkeit als solche, sondern die von *Gott selbst* – als bleibendem und stets aktuellem transzendentem Grund geschöpflichen Seins – den Eltern als Zweitursache über ihre eigene elterliche Wirklichkeit hinaus eingestiftete *Ermächtigung* zur Selbstüberbietung.

Wenn „göttliche Aktivität und menschliche *Weltentwicklung* sich innerlich bedingen, müssen transzendente und immanente Ursächlichkeiten dort zusammentreffen, wo die Welt sich in sich als sie selber schlechthin übersteigt. Die Selbsttranszendenz läßt sich als Schöpfung der Seele beschreiben“<sup>15</sup>. Die bei Caffarra sich ergebende Möglichkeit von Konflikt- und Konkurrenzsituationen bei geforderter Ko-Operation entfällt auf diese Weise, darum aber auch als Grundlage des moraltheologischen Arguments. „Gott und Geschöpflichkeit sind



nicht zwei Größen, die sich in die Arbeit teilen. Gott befähigt vielmehr das Geschöpf, über sich selbst hinauszuwachsen. Was auf diese Art wird, ist ganz der Initiative Gottes zu verdanken, aber es wird so verwirklicht, daß es ganz aus dem Geschöpf selber kommt.“<sup>16</sup>

### III. Gottesbild und Menschenbild

Ein bestimmtes Gottesbild, wie es in den wenigen behandelten Beispielen moral-theologischer Aussagen zum Ausdruck kommt, scheint vorauszusetzen, daß wir Gott sehr gut kennen: seine Gesetze und Gebote, seine Rechte und sein innerweltliches Intervenieren. Ist dieser Anschein begründet?

#### 1. Gott – das transzendente Geheimnis

Wir wissen um das uns gründende und uns tragende Geheimnis – wir nennen es Gott. Wir kennen weit besser unsere menschliche Weltwirklichkeit – aber als deren bleibenden und stets aktuellen Grund eben dieses Geheimnis. Zwar ist uns auch diese Welt und vor allem der Mensch ein reichlich unbekanntes Geheimnis, aber doch Geheimnis in einem ganz anderen Sinn als das transzendente Geheimnis, das wir Gott zu nennen pflegen.

Auch die göttliche Offenbarung und unser Glaube sprechen über Gott und Mensch bzw. über das dialogische Verhältnis Gott–Mensch. Zwar ist darin vieles ausgesagt und vieles impliziert über Gott und das Gott–Mensch–Verhältnis. Aber 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 einer überzeitlichen Sprache.

Alles Sprechen von Gott ist – weil es *unser* Sprechen ist – notwendig anthropomorph und entsprechend symbolhaft. Wir müssen zwar über Gott und das Verhältnis Gott–Mensch sprechen und können es doch nur in gebrochener, anthropomorpher und symbolhafter Weise. Unsere Rede dieser Art kann wahr sein, ohne jedoch die ganze Wahrheit auch nur einigermaßen zu sagen und ohne je Gott, sein Wirken, sein Gebieten, sein Herrschen, seine Rechte, sein Intervenieren direkt als Gegenstand unseres Erkennens haben zu können.

Der geschichtliche Hintergrund unseres heutigen Sprechens vom göttlichen Geheimnis ist ein extrem anthropomorphes und mythologisierendes Sprechen von Gott. Es kommt sehr stark vom Alten Testament her, in dessen tief religiöser Sprache Gott fortwährend im Weltgeschehen „dabei“ ist, interveniert, wirkt, spricht, urteilt, lobt und straft. Diese Denk- und Sprechweise setzt sich teilweise im Neuen Testament und durch manche christliche Jahrhunderte fort.



In der christlichen Morallehre hat der naturrechtliche Einfluß vergangener Jahrhunderte in einem gewissen Grad die Rede von „Gottes Geboten, Gesetzen“ und von „Gottes intervenierender Präsenz“ im Weltgeschehen in seiner Relevanz reduziert. Dagegen hat die naturrechtliche Renaissance des 19. Jahrhunderts eine starke Gegentendenz (im Gegensatz zu Thomas v. Aquin) gezeugt. Nicht nur das letztlich und zweifellos auf Gott als Urgrund zurückgehende *Gelten* sittlicher Normen und Urteile wird gelehrt, sondern es werden auch die zahllosen konkreten Normaussagen, obwohl *menschlicher Einsicht* entstammend, ohne eingehende Reflexion als „Gottes Gebot, Gesetz“ ausgegeben und verkündigt. Die gläubigen Christen sehen sich persönlich und ihre Realisierung des Menschen und seiner Welt mit „göttlichem“ Gebot, Gesetz, Recht, „göttlichem“ Wirken und „göttlicher“ Intervention konfrontiert. Gott wird – mehr oder weniger – als der zwar transzendent *über* (oder *in*) allem Seienden und doch als solcher *neben* uns in dieser kategorialen Welt Stehende erlebt. Ist das nicht eigentlich der Gott, den Nietzsche in der Vorstellung mancher Christen entdecken und eben darum als Konkurrenten des Menschen ablehnen zu müssen glaubte? Sicher ist es das Gottesbild, das auch heute vielfach Katechese, Predigt, frommes Schrifttum, manche Theologie und auch kirchenamtliche Intervention einimpft. Allerdings ist zuzugestehen, daß es nicht ganz leicht ist, von Gott (und Mensch) anthropomorph sprechen zu müssen, ohne ein falsches Gottesbild zu fördern.

Wichtiger ist es, daß ein solches Gottesbild und ein entsprechendes Reden von Gott (und Mensch) nicht die theologische – moraltheologische – Reflexion und Aussage bestimmt und so unter dem Schein von Wissenschaftlichkeit zu nicht begründeten Aussagen kommt. Volker Eid hat in seinem Beitrag „Befreiende Rede von Gott in der praktizierten Moraltheologie“ (1975) die entscheidende Frage so formuliert: „Die Frage ist, ob das jeweils praktisch leitende Gottesbild sittlich *entfremdende* Wirkung ausübt oder ob es den Menschen *befreiend* zu sich selbst und über sich hinausführt und ihn so bei der Entwicklung realistisch-reifer Sittlichkeit fördert.“<sup>17</sup> Unter dieser Rücksicht ist das Gottesbild und das entsprechende Menschenbild der oben überprüften moraltheologischen Aussagen zu reflektieren.

## 2. Ein überanthropomorphes Gottesbild

Trotz des ausdrücklichen Bekenntnisses zu „naturrechtlichem“ Denken in christlich-gläubigem Kontext zeugen die oben reflektierten moraltheologischen Formulierungen letztlich vom Bild eines Gottes, der recht starr äußerst globale „göttliche Gebote, Gesetze“ vertritt und sich um die sachliche (menschliche) Verschiedenheit und Differenziertheit nicht kümmert, der auf ihm (Gott) vorgehaltenen Rechten innerhalb der kategorialen Welt besteht, der allein und jeweils



direkt über das Werden neuen Menschenlebens entscheiden will. Dieser Gott wird zweifellos als ein transzendenter Gott anerkannt. Aber er wird nicht so sehr gesehen als ein Gott, *in* dem wir leben und wirken und der als innerster Grund unser Leben und unser Wirken trägt, sondern vielmehr als ein Gott, der in unserer kategorialen Welt immer und entschieden *neben* uns steht und uns fordert. Es handelt sich darum um das Bild eines Gottes, der in sittlicher Hinsicht im Grund nur eines fordert: Gehorsam; alle anderen sittlichen Werte und möglichen menschlichen Wertungen sind demgegenüber relativiert. Es ist weniger menschliche verantwortliche Mitwirkung mit ihm als transzendente Schöpfer gefordert als vielmehr Gehorsam. Darum nennt man „Sünde“ jeden ungenügenden Gehorsam gegenüber dem, was als „Gesetz Gottes“ und darum als „Wahrheit über den Menschen“ ausgegeben wird. Es sei wiederholt: Theoretisch wird menschliche Findung sittlicher Normen („Naturgesetz“) nicht geleugnet; aber die Weise der Darbietung der naturrechtlichen Inhalte hat sehr stark den Charakter eines positivistischen und voluntaristischen Verständnisses von Naturrecht. So aber ist es nicht das vom Schöpfergott durch die Schöpfung selbst begründete Naturrecht und die entsprechende sittliche Ordnung des Menschen. Wir sehen uns also eher mit dem Bild eines Gottes konfrontiert, der sich im Menschen nicht eigentlich einen irdischen ebenbildlichen Partner und Mitarbeiter geschaffen hat.

### 3. Ein „nicht gottebenbildliches“ Menschenbild

Im vorausgehenden ist somit auch Entscheidendes über das Menschenbild der oben gesichteten moraltheologischen Interpretationen gesagt. Gemäß dem gezeichneten Gottesbild erscheint der Mensch nicht als der dialogierende und kooperative Partner – in seinem Unterschiedensein von der übrigen geschaffenen Welt – gemäß dem ersten Buch des Alten Testaments. Er erscheint nicht als der wirkliche je *innerweltliche* Herr, sondern vielmehr „als ferngesteuerter Agent eines lebensfern und abstrakt gemachten ‚göttlichen Gesetzes‘“, während er doch in Wirklichkeit vom Schöpfer gesetzt ist als „Herr seiner selbst und (es bleibt) durch sein ganzes Dasein hindurch, weil die Herrschaft Gottes eine transzendente Herrschaft ist; Gott wirkt nicht in steter Intervention in die menschliche Geschichte hinein. Vielmehr hat er den Menschen für die ganze Dauer der Geschichte freigesetzt.“<sup>19</sup> Dazu sei noch einmal Thomas v. Aquin zitiert: „Gott wird nur dann vom Menschen durch sein Handeln beleidigt, wenn der Mensch gegen sein eigenes Wohl handelt.“<sup>20</sup> Dazu paßt nicht, daß (zum Beispiel beim Gut des menschlichen Lebens) der Mensch nur als Verwalter im Vergleich zum göttlichen Souverän als dem Eigentümer gesehen wird; dazu paßt nicht die mysteriöse Rede von göttlicher „Autorisierung“ oder „Delegation“ dort, wo menschliche Verfügung über menschliches Leben bejaht wird (während bei lebenserhaltender oder -verlängernd-



der oder die Sterilität überwindender menschlicher Intervention von solcher Autorisierung oder Delegation nicht gesprochen wird).

Ist der Mensch vom Schöpfer als dialogierender und kooperativer Partner und somit innerweltlicher Herr bestellt, dann haben weder solche Reden noch die wiederholte Berufung auf Gottes Gesetze und Rechte einen genügend begründeten Platz. Wie menschliche Autorität nicht dadurch wahre Autorität ist, daß Gott selbst menschlichen „autoritativen“ Verfügungen wahren Gesetzescharakter beifügt, sondern selbst wahre innerweltliche Autorität ist als geschaffene Teilhabe an Gottes transzendenter Autorität<sup>21</sup>, so hat auch menschliches Suchen und Finden sittlich richtigen Verhaltens und Wirkens in dieser Welt den Charakter sittlicher Normen auf Grund göttlicher Einsetzung in irdisches Herrsein, und zwar nicht nur hinsichtlich einiger globaler Gebote, sondern auch durch ins Detail gehende und damit sehr differenzierte „Einsichten“. Das wird noch leichter begreifen, wer versteht, daß es in concreto richtig sein kann, von „originärer Identität von Norm und Gewissen“ zu sprechen, so daß in diesem Sinne die – durchaus sinnhafte – Rede von der Anwendung „göttlicher Gesetze“ auf menschliche Einzelsituationen an Bedeutung verliert<sup>22</sup>.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vor allem spricht K. Rahner in seinen Schriften immer wieder über die Grundentscheidung als der „Selbstverfügung der Person über sich selbst als ganzer“.

<sup>2</sup> Vaticanum II, *Gaudium et spes*, Nr. 46 und 43.

<sup>3</sup> Thomas v. Aquin, *S. c. g.*, 3, 122.

<sup>4</sup> *L'Osservatore Romano*, 18. 9. 1983.

<sup>5</sup> D. Tettamanzi, *Verità ed ethos* (Wahrheit und Ethos), in: *L'Osservatore Romano*, 28. 9. 1983. Tettamanzi ist Professor für Moraltheologie am Mailänder Priesterseminar.

<sup>6</sup> Vgl. dazu A. Molinaro im ersten Band des von T. Goffi und G. Piana herausgegebenen „Corso di teologia morale“ (Brescia 1983) 461.

<sup>7</sup> R. Mayer, *Moral und christliche Ethik* (Stuttgart 1976) 58.

<sup>8</sup> B. Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie* (Düsseldorf 1973) 182–198. Schüllers Werk liegt inzwischen in zweiter erweiterter Auflage vor (1980).

<sup>9</sup> *Euthanasie oder Soll man auf Verlangen töten?*, hrsg. v. V. Eid (Mainz 1975) 82f.

<sup>10</sup> *L'Osservatore Romano*, 18. 9. 1983.

<sup>11</sup> C. Caffarra, *Diritti di Dio e bene dell'uomo* (Rechte Gottes und Wohl des Menschen), in: *L'Osservatore Romano*, 1. 10. 1983. Der Autor ist Direktor des von Johannes Paul II. begründeten Instituts für Ehe- und Familienfragen an der päpstlichen Lateranuniversität. Seine These findet sich in kurzer Form schon in einem Vortrag von 1982: *Demographic Policies from a Christian View Point*, hrsg. v. F. Biffi (Rom 1984) 41f.

<sup>12</sup> K. Rahner, in: P. Overhage – K. Rahner, *Das Problem der Hominisation* (Freiburg 1961) 80.

<sup>13</sup> So in der Fußnote 19 der Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre über die Schwangerschaftsunterbrechung, 1974.

<sup>14</sup> K. Rahner, a. a. O. 81.

<sup>15</sup> E. Klinger, Seele, in: *Herders Theol. Wörterbuch* 6 (Freiburg 1973) 397.

<sup>16</sup> H. Vorgrimler, *Wir werden auferstehen* (Freiburg 1981) 30f.

<sup>17</sup> V. Eid, *Befreiende Rede von Gott in der praktizierten Moraltheologie*, in: *Th. Qu.* 155 (1975) 117–131, hier 117.

<sup>18</sup> D. Seeber, *Personalismus: Der Papst und „Humanae vitae“*, in: *Herder-Korresp.* 37 (1983) 492–494, hier 494.

<sup>19</sup> A. Auer, *Die Unverfügbarkeit des Lebens und das Recht auf einen natürlichen Tod*, in: A. Auer, H. Menzel, A. Eser, *Zwischen Heilauftrag und Sterbehilfe. Zum Behandlungsabbruch aus ethischer, medizinischer und rechtlicher Sicht* (Köln 1977) 1–51, hier 32.

<sup>20</sup> S. Anm. 3.

<sup>21</sup> Vgl. J. Fuchs, *Menschliche Autorität – zwischen Sakralität und Säkularität*, in: *Gregorianum* 64 (1983) H. 4.

<sup>22</sup> So z. B. A. Molinaro (s. Anm. 6), 453.