

## Moraltheologie kompakt: ein theologisch-ethisches Lehrbuch für Schule, Studium und Praxis

Alexander Merkl, Kerstin Schlögl-Flierl

### Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Merkl, Alexander, and Kerstin Schlögl-Flierl. 2017. *Moraltheologie kompakt: ein theologisch-ethisches Lehrbuch für Schule, Studium und Praxis*. Münster: Aschendorff.

### Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

**Deutsches Urheberrecht**

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



# THEOLOGIE

ALEXANDER MERKL  
KERSTIN SCHLÖGL-FLIERL

## KOMPAKT

EIN THEOLOGISCH-ETHISCHES  
LEHRBUCH FÜR SCHULE,  
STUDIUM UND PRAXIS

01

8

213 910

.....



Aschendorff  
Verlag



0118 212 810

Alexander Merkl, Kerstin Schlögl-Flierl

MORALTHEOLOGIE KOMPAKT

**UB Augsburg**



**08800043638991**

**Universitätsbibliothek Augsburg**





Alexander Merkl, Kerstin Schlögl-Flierl

# **MORALTHEOLOGIE KOMPAKT**

Ein theologisch-ethisches Lehrbuch  
für Schule, Studium und Praxis

 **Aschendorff**  
Verlag

2017

*Unserem gemeinsamen Lehrer  
Prof. Dr. Herbert Schlögel OP*



© 2017 Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster

[www.aschendorff-buchverlag.de](http://www.aschendorff-buchverlag.de)

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54 Abs. 2 UrhG werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Printed in Germany 2017

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier<sup>∞</sup>

ISBN 978-3-402-13232-6

K-1714743

# Inhaltsverzeichnis

Einführung .....	7
<b>I. Allgemeine Moraltheologie .....</b>	<b>9</b>
1. Moraltheologie – Grundbegriffe und Fachverständnis .....	9
2. Methodik – wie arbeitet die Theologische Ethik? .....	19
3. „Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst [...]?“ (Ps 8,5) – Anthropologie als unabdingbare Basis für die Moraltheologie ..	30
4. Das Gewissen – Inbegriff personaler Verantwortungsfähigkeit ..	36
5. Von der Vergebung her zu begreifen – Schuld und Sünde heute ..	45
6. Das Naturrecht – vom Menschen unabhängig, Kulturen übergreifend .....	54
<b>II. Bioethik .....</b>	<b>63</b>
1. Die Vermessung der Welt bzw. der Zukunft des Kindes – pränatale, prädiktive und Präimplantationsdiagnostik .....	63
2. Reproduktionsmedizin /Assistierte Fortpflanzung – ethische Grenzziehungen im Angesicht (nahezu) grenzenloser Machbarkeit .....	73
3. Schwangerschaftsabbruch – rechtswidrig, straffrei, moralisch abzulehnen .....	83
4. Organtransplantation – Für und Wider .....	92
5. Suizidbeihilfe/Assistierter Suizid – zwischen individuellem Gewissensentscheid und gesellschaftlicher Signalwirkung .....	99
6. Sterbehilfe – Sterben ist Leben, Leben vor dem Tod .....	108
<b>III. Beziehungsethik und Sexualmoral .....</b>	<b>117</b>
1. Ehe – zeichenhaftes Lebensprojekt und gemeinsames Wagnis in Liebe und Treue .....	117
2. Nichteheliche Lebensgemeinschaften – Unterscheidung durch Differenzierung .....	129
3. Künstliche Empfängnisverhütung – Methodenfrage oder eine Frage der Haltung? .....	137

<b>IV. Weitere Themenbereiche der Speziellen Moralthologie – Zugänge</b>	<b>147</b>
1. Friedensethik – ‚vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden‘ ..	147
2. Medienethik – authentische Entfaltung des Menschseins zwischen Virtualität und Inszenierung .....	157
3. Umweltethik – kümmere dich um das ‚gemeinsame Haus‘ ....	166
4. Zum Abschluss: Spiritualität und Moralthologie – Glauben und Handeln .....	174
 <b>Abkürzungsverzeichnis</b> .....	 <b>183</b>
<b>Grundlagenliteratur</b> .....	<b>185</b>
<b>Glossar</b> .....	<b>189</b>

## Einführung

„Moraltheologie kompakt“ richtet sich primär an eine *LeserInnenschaft*, die sich im Rahmen von Schule (SchülerInnen höherer Jahrgangsstufen und Lehrende), Studium, Prüfung und (pastoraler) Praxis (erstmalig und kompakt) mit der Moraltheologie auseinandersetzen möchte. Das Lehrbuch hat den Anspruch, den *Erstkontakt* mit den Voraussetzungen, Fragen und Argumentationen der Moraltheologie themenorientiert zu erleichtern und die nötigen Grundlagen hierfür zu schaffen. Dennoch wird nicht (gänzlich) auf fremdsprachige Formulierungen, Fremdworte oder Fachbegriffe verzichtet, um auch hierfür in ersten Schritten zu sensibilisieren.

Inhaltlich behandelt das Lehrbuch die unverzichtbaren *Grundlagen der Fundamentalmoral bzw. der Allgemeinen Moraltheologie* (es reflektiert die Grundbegriffe und Methoden des Faches) sowie einige zentrale *Themen der Speziellen Moraltheologie* (es bedenkt den sittlichen Anspruch innerhalb konkreter Handlungsfelder). Die Schwerpunkte liegen auf der Bio- und Sexualethik. Zugleich sollen erste Zugänge zu weiteren speziellen Ethiken wie der Umwelt-, Friedens- und Medienethik sowie der Spiritualität eröffnet werden. Die Auswahl und Aufbereitung der Themen basiert auf den Erfahrungen mehrjähriger universitärer Lehr- und Prüfungstätigkeit.

Das Buch versteht sich als *Hinführung, Brücke und Ergänzung zu den im Fach etablierten Grundlagenwerken und Handbüchern*, die sowohl formal als auch inhaltlich zumeist umfangreicher gestaltet und im Grundlagenliteraturverzeichnis (im Anhang) zu finden sind. Um zur weitergehenden Vertiefung und eigenständigen Lektüre zu motivieren, werden am Ende jedes Kapitels ausgewählte *Literaturempfehlungen* an die Hand gegeben.

Dabei ist zu konstatieren, dass nicht alle der gewählten Themen erschöpfend behandelt werden können. Die Kennzeichnung (►) weist auf diese *inhaltlichen Grenzen* hin und empfiehlt weitergehende sowie eigenständige Recherchen über Universitäts- und Zeitschriftenkataloge ([www.ixtheo.de](http://www.ixtheo.de)) sowie kirchliche Angebote ([www.dbk.de](http://www.dbk.de); [www.vatican.va](http://www.vatican.va)). Das Buch versucht *inhaltlich* Wegmarken aufzuzeigen und bleibt daher im Fragmentarischen. Kapitel zu Befreiungs- und Politischer Theologie, zur Diskursethik und zu modernen Theorien der Anerkennung hätten unserer Meinung nach den Umfang eines Einführungsbuches gesprengt.

Ein weiteres Ziel von ‚Moraltheologie kompakt‘ ist es, für einen angemessenen *methodischen Umgang* zu sensibilisieren: sowohl durch die exemplarische Gliederung und inhaltliche Kommentierung von Originaltexten als auch durch die Systematisierung der einzelnen Themen mithilfe eingefügter Teilüberschriften. Dadurch sollen die unterschiedlichen Ebenen formaler, inhaltlicher und problemorientierter Betrachtung vor Augen geführt werden.

Die Autorin und der Autor greifen auf medizinische, rechtliche, lehramtliche, traditionelle und aktuelle Textquellen zurück, sodass ein Gefühl für den *Facetten- und Voraussetzungsreichtum der Moralthologie* entsteht. Um dabei den Rahmen eines Einführungsbuches nicht zu sprengen, orientiert sich das Buch an klar definierten *formalen Vorgaben*. Hauptkriterien sind Prägnanz, Kompaktheit und Nachvollziehbarkeit. Dies verleiht den Texten zweifellos eine gewisse Dichte. Um die Lesbarkeit zu erhöhen und den Umfang zu begrenzen, wird auf bisweilen übliche Zitiergewohnheiten innerhalb des Fließtextes (kein Vgl., keine Seiten- oder Werkanlagen) ebenso wie auf Fußnoten gänzlich verzichtet. Die Länge der einzelnen Kapitel umfasst nie mehr als neun DIN A4 Seiten. Die zusätzlich für die Behandlung eines Themas verwendete Literatur ist am Ende des jeweiligen Kapitels nach den Literaturempfehlungen zu finden. Mehrfach herangezogene Quellen lassen sich gesammelt dem kompakten Grundlagenliteraturverzeichnis am Ende des Buches entnehmen.

Als Hilfestellung sind im Anhang ein *Abkürzungsverzeichnis* und ein *Glossar* beigelegt, sowohl um den Lesenden die genannten Personen, Begriffe und Werke in einigen zentralen Aspekten nahezubringen als auch um das Lesen durch die Verwendung der etablierten Abkürzungen zu erleichtern.

Zu danken ist Claudia Wißmiller, Nina Wehr, Kristina Kieslinger, Anett Hohenleitner, Sophie Pichler und dem ‚Book-Workshop‘ am Institut für Theologie und Frieden in Hamburg.

Augsburg/Hildesheim  
im Mai 2017

Alexander Merkl  
Kerstin Schlögl-Flierl

# I. ALLGEMEINE MORALTHEOLOGIE

## 1. Moraltheologie – Grundbegriffe und Fachverständnis

### Grundbegriffe

Als theologisch-ethisches Basisvokabular stellen die im Fach verwendeten Grundbegriffe das unverzichtbare Handwerkszeug für jede Form ethischen Nachdenkens dar. Allen voran gilt es, die Begriffe Ethik – Moral – Ethos zu unterscheiden. Die *Ethik* im Allgemeinen – ihre Ursprünge liegen v. a. in sokratischem, platonischem und aristotelischem Denken (► Nikomachische Ethik) – lässt sich als praxisorientierte Reflexionstheorie von Moral und Ethos mithilfe der Vernunft bestimmen. Die *Moral* meint dabei die von Menschen bzw. einer Gesellschaft als richtig und wichtig anerkannten Normen und Haltungen des guten und richtigen Verhaltens. Nicht selten synonym dazu verwendet, beschreibt das *Ethos* die gelebte Moral als Gesamt der persönlichen Lebenseinstellungen und Grundhaltungen von Einzelnen oder Gruppen. Wolfgang Kluxen präzisiert dies: „Ethos meint die konkrete Gestalt sittlichen Lebens: objektiv den Inbegriff sittlicher Normen und normativer Gehalte [...]; subjektiv die entsprechende Einstellung und Gesinnung, den sittlichen Charakter des einzelnen.“ Hier scheint die fundamentale Ausdifferenzierung der Ethik in ihre beiden Grundtypen, die Tugendethik (subjektiv) und die Normethik (objektiv), durch (siehe Kapitel zur Methodik).

Um moraltheologische Überlegungen nachvollziehen oder ausformulieren zu können, bedarf es des sicheren Umgangs mit einigen weiteren zentralen Grundbegriffen. Deren Verwendung innerhalb der wissenschaftlichen Diskussionen ist jedoch keineswegs einheitlich, bisweilen sind die Grenzen zwischen den Begriffen fließend, so dass bspw. bestimmte Werte ebenfalls als Prinzipien und Kriterien oder umgekehrt auftreten. Eine grundlegende Vergewisserung über einige definitorische Eckdaten ist jedoch unabdingbar.



*Prinzipien* (lt. *principium* = Anfang) beschreiben die letzten und grundlegendsten Orientierungsmaßstäbe ethischer Urteilsbildung. Neben dem vor allem mit Thomas von Aquin verbundenen Urprinzip – das Gute ist zu tun, das Böse ist zu vermeiden (*bonum faciendum, malum vitandum*) – zählen hierzu weitere Grundprinzipien wie das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe oder die Goldene Regel. Für Fragen der medizinischen Ethik wären beispielhaft nach Beauchamp/Childress zu nennen: Autonomie, Nichtschaden, Fürsorge, Gerechtigkeit. Von ihnen her lässt sich die Gültigkeit einzelner Normen beurteilen. Prinzipien dienen dann als oberste Kriterien.

Als Unterscheidungsmerkmale unterstützen *Kriterien* eine differenzierte und zugleich objektive ethische Urteilsbildung. Sie helfen, Handlungen und somit die Praktikabilität von Normen zu prüfen und verhindern einseitige Verallgemeinerungen und Nivellierungen. Dadurch tragen sie dazu bei, eingeschlagene Wege möglicherweise zu korrigieren. Neben allgemeinen Kriterien wie Geeignetheit, Angemessenheit und Erforderlichkeit können für die Beziehungsethik beispielhaft Treue, Dauer und Entschiedenheit, für die Medienethik Authentizität und Transparenz genannt werden (siehe dazu die entsprechenden Kapitel im Folgenden).

*Normen* (lt. *norma* = Richtschnur) sind „handlungsbezogene präskriptive Setzungen“ (W. Korff). Ethische Normen tragen als Handlungsregeln einen moralischen Verbindlichkeitsanspruch an den Handelnden heran, der unabhängig von sozialer Akzeptanz oder juridischer Festlegung Gültigkeit besitzt, wobei Kongruenzen nicht ausgeschlossen sind. Sie versuchen dem Anspruch der Verallgemeinerbarkeit, allgemeinen Einsichtigkeit und Objektivität gerecht zu werden. Normen tragen dazu bei, menschliches Verhalten vorhersehbar zu machen sowie nach seiner Wünschbarkeit oder Zulässigkeit zu bewerten. Aufgrund ihrer zumeist prägnanten Formulierung wirken sie entlastend für die Menschen. Als konkrete theologisch-ethische Normen wären das Verbot abzutreiben oder Menschen zu foltern zu nennen, die grundsätzlich ohne Ausnahmen gelten. Weitere, allgemeiner formulierte Normen stellen die im Dekalog belegten Verbote zu stehlen, zu lügen oder zu töten dar. Insbesondere für die Letztgenannten ist der Hinweis auf einen verantwortungsvollen Umgang mit Normen wichtig, der Umstände, Ziel und Absicht (sog. ‚Quellen der Moralität‘) der jeweiligen Handlung berücksichtigt (► Epikie, Unterscheidung der Geister).

Eng mit dem Normbegriff verbunden ist der Terminus der *Pflicht*. Allgemein spricht man heute von Pflichten „im Sinne verbindlicher Aufgaben, die mit der spezifischen Funktion einer Person in einer Gruppe oder Gesellschaft verbunden sind“ (O. Höffe). Mit Immanuel Kant kann

die Pflicht näherhin als ein „unbedingtes Sollen“ beschrieben werden, „in dem sich die freie Person an das moralische Gesetz der praktischen Vernunft gebunden erfährt.“ Pflichten meinen damit die objektive Gebotenheit einer Handlung und den subjektiv als unbedingt empfundenen Anspruch (der sich gegen die faktischen Bedürfnisse und Wünsche des Subjekts richten kann) aufgrund eines vorgegebenen Gesetzes. Im Weiteren wird zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten, zwischen Rechts- und Tugendpflichten sowie zwischen Pflichten gegen sich selbst und gegenüber anderen Menschen unterschieden (►). Bei einer Pflichtenkollision bedarf es sowohl der genauen Situationsanalyse, der Vergewisserung über die Dringlichkeit der relevanten Pflichten sowie der Anwendung von Vorzugsregeln (z. B. Vorrang von Verboten vor Geboten). Oftmals sind dann Kompromisse oder die Wahl des geringeren Übels gefordert.

Hiervon zu unterscheiden ist die *Maxime*. In seinem Werk ‚Kritik der praktischen Vernunft‘ (1788) definiert Immanuel Kant sie als „subjektives Prinzip des Wollens“. Maximen beschreiben in erster Linie subjektive und praktische Lebensgrundsätze, d. h. allgemeine Handlungsregeln eines Menschen, vor deren Horizont dieser sein Leben plant und führt. In seinem Kategorischen Imperativ verlangt Kant die Verallgemeinerbarkeit solcher Maximen: „Handle so, dass die *Maxime* deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“

*Werte* wie Frieden, Sicherheit und Glück sind orientierende Leitvorstellungen von Individuen oder Gruppen bei deren Handlungswahl und Weltgestaltung. Sie fungieren als motivierender Bestimmungsgrund menschlichen Tuns und Leistens und sollen zumeist durch Normen geschützt werden. Ihre Festlegung ist abhängig von sozialen, kulturellen, subjektiven und situativen Faktoren. Unterschieden wird mitunter zwischen moralischen und vormoralischen, subjektiven und objektiven, intrinsischen und extrinsischen sowie religiösen und kulturellen Werten (►).

Insofern die Tugendethik als Pendant zur Normethik gilt, ist auf den Tugendbegriff hinzuweisen, der durch Aristoteles und dessen Rezeption bei Thomas von Aquin nachhaltig Eingang in die Theologie und Philosophie gefunden hat. *Tugenden* beschreiben in der Moraltheologie Grundhaltungen wie Hoffnung, Tapferkeit oder Wahrhaftigkeit, die gnadenhaft von Gott geschenkt der steten Einübung auf der Seite des Menschen bedürfen, um zu einer festen Disposition (arist. *hexis*, thom. *habitus*) zu werden. Thomas beschreibt in seinem theologischen Hauptwerk, der ‚Summa theologiae‘, die Tugend als das, „was den, der sie besitzt, in seinem Sein und Handeln gut macht“ (STh I-II 55,3).

Dies wirft jedoch die schwierige Frage auf, was ‚gut‘ bzw. ‚das Gute‘ meint. Dessen Bedeutung ist keineswegs eindeutig bestimmt. Dem englischen Philosophen George E. Moore (1873–1958) nach ist es gar gänzlich unmöglich, ‚gut‘ zu definieren. In einer Analogie zur Farbe Gelb stellt er in seinem Werk ‚Principia Ethica‘ fest, dass einer Person, welche die Farbe Gelb nicht kenne, diese auch nicht erklärt werden könne. In der Tradition haben sich in der Konsequenz unterschiedliche Interpretationen des Guten und zuletzt des höchsten Guten (*summum bonum* – Macht, Freiheit, Glück) herausgebildet. Heute wird das moralisch Gute im Wissen um die semantische Vielfalt der Verwendungsweisen zumeist als das in sich selbst Gute und nicht lediglich als das für jemanden oder für etwas Gute definiert.

Zu unterscheiden hiervon ist die Rede von einem *Gut* bzw. von Gütern. Dazu zählen neben Grundgütern (Leben, Gesundheit) auch Bedarfsgüter (Nahrung, Grundversorgung) sowie allgemeine Güter (► Güterabwägung). Der Begriff ‚Gut‘ wird oft synonym zum Begriff ‚Wert‘ verwendet. Jedoch lassen sich feinnuancierte Unterschiede festmachen, wie folgendes Beispiel zeigt.

„Wenn man also sagt, Gesundheit ist ein Gut, betrachtet man sie als einen Gegenstand, den man als gut beurteilt. Sagt man dagegen, Gesundheit ist ein Wert, betrachtet man sie als einen Gesichtspunkt, unter dem man etwas anderes, z. B. seine Lebensgewohnheiten, bewertet.“ (Ch. Schröer)

### Fachverständnis – was ist und will Moraltheologie?

Zu fragen bleibt im Anschluss an diese ersten begrifflichen Klärungen, was die Moraltheologie als theologische Disziplin ausmacht. Mithilfe der folgenden Begriffsbestimmungen sollen drei definitorische Kernelemente herausgestellt werden. Die Moraltheologie ...

- reflektiert „das sittliche Handeln des Christen im Licht des Glaubens“. (KEK II, 21)
- „erschließt die Bedeutung des christlichen Glaubens für das Handeln der Menschen in der Welt von Heute. Die leitende Perspektive ist eindeutig theologisch.“ (G. Marschütz)
- hat „den Anspruch des Glaubens an die sittliche Lebensführung zum Gegenstand.“ (K. Hilpert)

(1) Der *Adressatenkreis* moraltheologischen Denkens erstreckt sich in besonderer Weise auf die Christgläubigen selbst, jedoch ohne darauf beschränkt zu bleiben. Vielmehr richtet sich die Moraltheologie mit ihren Überlegungen an *alle Menschen guten Willens*. Der Mensch als Per-

son bildet die Mitte der Ethik. Moraltheologie will nicht eine christliche Sondermoral sein, sondern beansprucht Relevanz über einen kirchlichen Binnenraum hinaus.

(2) Ihr primäres Ziel liegt folgerichtig darin, das *sittliche Handeln und die Lebensführung des Menschen anzuleiten* und derart zu formen, dass diese glücken können. Es geht um die möglichst optimale Realisierung menschlicher Handlungspotentiale. Dies kann nur dann gelingen, wenn die Moraltheologie Einsicht und Verständnis beim Handelnden erzeugt, keinesfalls jedoch in Gestalt von Indoktrination oder Instruktion.

„Tatsächlich will sie [die Moraltheologie] deren eigenes Urteil nicht ersetzen, indem sie ihnen vorschreibt, wie sie handeln sollen, sondern sie zu eigener Einsicht befähigen. An die Stelle eines doktrinären Instruktionsmodelles, das die Aufgabe der Moraltheologie als Belehrung über das sittlich richtige Handeln definiert, tritt ein maieutisches Verständnis der Ethik. Nach diesem Ansatz versteht sich die Moraltheologie als eine Art Hebammenkunst, die auf das eigene Urteilsvermögen der Gläubigen baut und diesen zu einem reflektierten Verständnis ihres eigenen Lebensentwurfes verhelfen möchte.“ (E. Schockenhoff)

Nur in der Gestalt dieser ‚Hebammenkunst‘ kann die Moraltheologie menschliches Handeln nachhaltig motivieren und dieses (gerade in strittigen Fragen) verlässlich orientieren sowie normieren.

(3) Die Moraltheologie hat den Anspruch, die Moral sowohl in vernunftgemäßer Weise als auch *im Lichte des Glaubens* zu reflektieren. Sie will den Zusammenhang von Glaube und Vernunft (*fides et ratio*) veranschaulichen. Durch ihren christlichen Glaubenshorizont unterscheidet sie sich ganz wesentlich von anderen (säkularen) Ethikformen. Die Moraltheologie bestimmt demzufolge die Richtigkeit und Angemessenheit sittlichen Verhaltens vom Welt-, Menschen- und Gottesbild des christlichen Glaubens her. Theologische Eckpunkte wie Schöpfung, Sünde, Menschwerdung, eschatologische Hoffnung, Beziehungshaftigkeit menschlicher Existenz und Erlösung bestimmen ihre Wirklichkeitssicht. Das spezifisch Christliche einer Ethik hat ihren primären Bezugspunkt demnach in den Worten, Taten und Zeichen Jesu Christi. Sittliches Handeln wird so zum Zeichen recht verstandener Christus-Nachfolge. Von ebenso grundlegender Qualität wie die Person Jesu Christi ist das durch das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) festgelegte Offenbarungsverständnis (►). Offenbarung ist demzufolge nicht mehr als bloße Instruktion, denn vielmehr als wahre Selbstmitteilung Gottes zu verstehen, auf die der Mensch als schöpferischer Hörer in seinem Tun Antwort gibt. Diese hier angezeigten theologischen Vorentscheidungen und Fundamente hat

die Moraltheologie im Diskurs stets offenzulegen. Als Allgemeine und Spezielle Moraltheologie, welche moraltheologische Einzelfragen spezifischer Themenfelder wie der Bioethik, Umweltethik etc. behandelt, macht sie diese für ihr Nachdenken fruchtbar.

### Theologische Ethik und/oder Moraltheologie?

Im Wissen um die Grundzüge des Faches lassen sich die Begriffe der ‚Theologischen Ethik‘ und der ‚Moraltheologie‘ in ihrem Zueinander beschreiben. Zwei unterschiedliche Anwendungsweisen sind zu beachten: Zum Ersten werden beide Termini innerhalb der Fachdiskussion mitunter *synonym* verwendet. Zum Zweiten begegnet die Theologische Ethik vermehrt als *Brückenbegriff* zwischen Moraltheologie und Christlicher Sozialethik, wobei die Moraltheologie dem individualetischen, die Sozialethik dem sozialetischen Bereich (Gerechtigkeitsfragen, Strukturen, Institutionen) zugeordnet wird. Aufgrund der Komplexität neuer Problembereiche sowie der Tatsache, dass individualetische Fragestellungen zumeist auch eine sozialetische Komponente beinhalten und umgekehrt, ist eine trennscharfe Abgrenzung nicht immer einfach und sinnvoll.

### Moraltheologie in Kirche und Gesellschaft

Als dem christlichen Glauben verpflichtete theologische Wissenschaft bleibt die Moraltheologie stets auf die Kirche und ihr universalkirchliches (Weltkirche: z. B. päpstliche Lehrschriften, Konzilien) wie partikularkirchliches (Ortskirchen: z. B. bischöfliche Hirtenworte) Lehramt verwiesen. Sie leistet einen unverzichtbaren *Dienst in und an der Kirche*, indem sie deren Traditionen und Lehren immer wieder neu durchdringt und vermittelt. Umgekehrt stellt das kirchliche Lehramt ein zentrales Fundament moraltheologischer Reflexion und Selbstvergewisserung dar. Die Adjektive ‚theologisch-ethisch‘ und ‚kirchlich‘ sind demnach zwar gewiss wechselseitig aufeinander verwiesen, jedoch keineswegs *synonym* zu verwenden. Es besteht eine *grundsätzliche Unterschiedenheit und Eigenständigkeit von Moraltheologie und kirchlichem Lehramt*. Überlegungen und Urteile müssen nicht immer deckungsgleich sein. Nicht selten manifestieren sich unterschiedliche inhaltliche Nuancierungen. Dies schließt Zustimmung ebenso ein wie konstruktive Kritik. Die Beziehung von kirchlichem Lehramt und Moraltheologie kann daher durchaus Spannungen ausbilden, weiß sich jedoch stets von Loyalität und Solidarität um der gemeinsamen Sache willen getragen.

Die Reichweite der Moraltheologie ist aber nicht nur auf den kirchlichen Bereich beschränkt. Sie will auch *gesellschaftliche Relevanz und Wirkung* entfalten und die Anliegen der heute lebenden Menschen wahrnehmen und deuten. Das setzt voraus, Konkurrenz neben sich zu ertragen und durch eigenständige Beiträge in den öffentlichen Diskursen hörbar zu werden, diese zu stimulieren, aber auch zu kritisieren. Eberhard Schockenhoff spricht anschaulich von der „kritischen Zeitgenossenschaft“ der Moraltheologie. Dies kann sowohl im Blick auf die Kirche als auch auf die Gesellschaft gesagt werden. Der Moraltheologie kommt somit die Aufgabe einer Vermittlung in zwei Richtungen zu.

„(1) Sie hat die moraltheologische Tradition und Lehre der Kirche wissenschaftlich zu durchdringen und für die Menschen der heutigen Zeit fruchtbar zu machen bzw. sie so darzustellen, dass sie als Orientierung wahr- und angenommen und in ihrer Verbindlichkeit erkannt werden kann. (2) Andererseits muss sie aber auch über die Lebensbedingungen des Menschen reflektieren sowie deren persönliche sittliche Erfahrungen in ihre Reflexion integrieren und auf diese Weise kirchliche Lehre kritisch darauf hin hinterfragen, ob sie verständlich gemacht werden kann, ob es inhaltlich und formal begründete Akzeptanzschwierigkeiten gibt und ob sie eine effektive Antwort auf die tatsächlichen Nöte und Probleme der Menschheit darstellt.“  
(M. Lintner)

### Quellen der Moraltheologie

Um ihre Argumente und Urteile rational zu begründen, ist die Moraltheologie auf verschiedenste Quellen verwiesen. Als integrative Wissenschaft steht sie dabei *nach innen* (intradisziplinär) ebenso wie *nach außen* (interdisziplinär) in einem beständigen Dialog, der von wechselseitigem Respekt und authentischer Toleranz gegenüber dem Gesprächspartner geprägt ist.

Aus intradisziplinärer Sicht ist an exponierter Stelle an die *Heilige Schrift* zu denken. In seinem Dekret über die Ausbildung der Priester ‚Optatum totius‘ hält das Zweite Vatikanische Konzil dies wie folgt in der Nummer 16 fest.

„Besondere Sorge verwende man auf die Vervollkommenheit der Moraltheologie, die, reicher genährt aus der Lehre der Schrift, in wissenschaftlicher Darlegung die Erhabenheit der Berufung der Gläubigen in Christus und ihre Verpflichtung, in der Liebe Frucht zu tragen für das Leben der Welt, erhellen soll.“

Damit dies gelingt, bedarf es eines verantwortlichen Umgangs mit den biblischen Texten. Eine tragfähige Bibelhermeneutik hat neben den

kulturellen und zeitgeschichtlichen Hintergründen auch die Intertextualität, d. h. den Bezug der Einzeltexte zur Gesamtheit der anderen biblischen Schriften, zu berücksichtigen. Beide Testamente sind als kontextuell bedingte Bezeugungen des christlichen Glaubens zu begreifen. Nur so sind falsche und voreilige Verkürzungen, zu kurz gegriffene Übertragungen sowie daraus resultierende ethische Fehltritte zu vermeiden. Die Heilige Schrift darf nicht zum ‚Steinbruch‘ ethischer Normbegründung verkommen.

Eine weitere höchst bedeutsame Quelle der Moraltheologie repräsentiert das weite Feld kirchlicher und theologischer *Tradition* (Überlieferung). Tradition meint die Weitergabe von erworbenen Einsichten, Glaubensvorstellungen und Handlungsmustern zur Bewahrung von Kontinuität und Identität. Zu denken ist aus moraltheologischer Sicht vor allem an Kirchenväter bzw. -lehrer wie Augustinus (354–430) oder Thomas von Aquin (1225–1274), deren Denken die moraltheologische Systematik in weiten Teilen bis heute prägt und durchzieht.

Daneben gilt es, an die *weiteren theologischen Disziplinen* in ihren vielfältigen Synergien mit der Moraltheologie zu erinnern. Zu nennen sind insbesondere die Dogmatik (bspw. Anthropologie, Christologie), die Fundamental- und die Pastoraltheologie, die Sozialethik sowie die Spirituelle Theologie (bspw. Gebet, Sakramente, Biographie). Grundsätzlich lassen sich inhaltliche Verbindungen zu allen Disziplinen des theologischen Fächerkanons erkennen.

Das Feld interdisziplinärer Gesprächspartner der Moraltheologie ist nahezu grenzenlos. Eine besondere geistesgeschichtliche Bedeutung kommt der *Philosophie* zu. Gleichfalls relevant sind (insbesondere für die Fragestellungen der Speziellen Moraltheologie) die vielfältigen Erkenntnisse der *empirischen Forschungen*, der *Natur-* (bspw. Biologie, Medizin), der *Geistes-* (bspw. Geschichts- und Kulturwissenschaft) und der *Humanwissenschaften* (bspw. Psychologie, Soziologie). Jedes verantwortungsvolle ethische Urteil setzt die sachbezogene Auseinandersetzung mit den jeweils themenrelevanten Wissenschaftsfeldern unbedingt voraus.

## Schluss

Zusammenfassend bleibt damit zu konstatieren: Als systematischer, ethischer und theologischer Disziplin geht es der Moraltheologie um eine stimulierende, motivierende, integrierende und kritische Reflexion des sittlichen Handelns des Menschen vor einem christlichen Sinnhorizont. Als normative und praxisorientierte Wissenschaft schöpft sie aus einer Vielzahl an inter- und intradisziplinären Quellen, um auf der Basis ra-

tionaler Argumentation ihren Dienst in und an der Kirche zu erfüllen, Nachfolge Jesu Christi zu ermöglichen und gesellschaftliche Relevanz zu entfalten.

## Zur Vertiefung

HILPERT, KONRAD, Die Fragestellung der Moraltheologie, in: Hilpert, Konrad/Leimgruber, Stephan (Hrsg.), *Theologie im Durchblick. Ein Grundkurs*, Freiburg i. Br. 2008, 134–147.

LINTNER, MARTIN M., Wie theologisch muss/darf die Theologische Ethik sein?, in: Platzer, Johann/Zissler, Elisabeth (Hrsg.), *Bioethik und Religion. Theologische Ethik im öffentlichen Diskurs*, Baden-Baden 2014, 175–195.

## Verwendete Literatur

BEAUCHAMP, TOM L./CHILDRESS, JAMES F., *Principles of biomedical ethics*, New York u. a. 2013.

BREITSAMETER, CHRISTOF, Handeln verantworten, in: Baranzke, Heike u. a. (Hrsg.), *Handeln verantworten. Grundlagen – Kriterien – Kompetenzen* (Theologische Module 11), Freiburg i. Br. 2010, 7–45.

ERNST, STEPHAN, Einführung in die Moraltheologie, in: Ruhstorfer, Karlheinz (Hrsg.), *Systematische Theologie. Theologie studieren – Modul 3*, Paderborn 2012, 189–232.

ERNST, STEPHAN, Moraltheologie als Theologische Ethik. Die Bedeutung des christlichen Glaubens für das ethische Handeln, in: Garhammer, Erich (Hrsg.), *Theologie, wohin? Blicke von außen und von innen*, Würzburg 2011, 161–178.

HILPERT, KONRAD, Art. Moraltheologie, in: LThK<sup>3</sup> 7 (2009), 462–467.

HÖFFE, OTFRIED, *Lexikon der Ethik*, München 2008.

KANT, IMMANUEL, *Kritik der praktischen Vernunft*, hrsg. von Otfried Höffe, Berlin 2002.

KORFF, WILHELM, Art. Norm, in: LThK<sup>3</sup> 7 (2009), 907–909.

KLUXEN, WOLFGANG, Art. Ethos, in: LThK<sup>3</sup> 3 (2009), 939–940.

MARSCHÜTZ, GERHARD, *theologisch ethisch nachdenken. Band 1: Grundlagen*, Würzburg 2014.

MOORE, GEORGE E., *Principia Ethica*, Stuttgart 1970.

MÜLLER, SIGRID, Die Kirchlichkeit der Moraltheologie. Impulse aus katholisch-theologischer Perspektive, in: Platzer, Johann/Zissler, Elisabeth (Hrsg.), *Bioethik und Religion. Theologische Ethik im öffentlichen Diskurs*, Baden-Baden 2014, 197–216.



- SCHLÖGEL, HERBERT, Kirche und theologische Ethik: mehr als Lehramt und Moraltheologie, in: Guggenberger, Wilhelm/Ladner, Gertraud (Hrsg.), Christlicher Glaube. Theologie und Ethik (StdM 27), Münster 2002, 175–186.
- SCHOCKENHOFF, EBERHARD, Theologische Ethik, in: Sajak, Claus Peter (Hrsg.), Christliches Handeln in Verantwortung für die Welt. Theologie studieren – Modul 12, Paderborn 2015, 113–168.
- SCHOCKENHOFF, EBERHARD, Vom Ethos der Moraltheologie, in: Sautermeister, Jochen (Hrsg.), Verantwortung und Integrität heute. Theologische Ethik unter dem Anspruch der Redlichkeit. FS für Konrad Hilpert, Freiburg i. Br. 2013, 54–69.
- SCHRÖER, CHRISTIAN, Gebot, Tugend, Pflicht, in: Korff, Wilhelm/Vogt, Markus (Hrsg.), Gliederungssysteme angewandter Ethik. Ein Handbuch, Freiburg i. Br. 2016, 39–71.
- THOMAS VON AQUIN, Grundlagen der menschlichen Handlung (DThA 11), Graz u. a. 1940.
- WILDFEUER, ARMIN G., Art. Wert, in: NHpG 3 (2011), 2484–2504.

## 2. Methodik – wie arbeitet die Theologische Ethik?

Wie arbeiten MoralthnologInnen? Dies stellt eine grundsätzliche Frage dar, da sowohl aus der theologischen Warte an die einzelnen Themen methodisch herangegangen werden kann (z. B. Bezug zur Bibel, Tradition, Lehramt) als auch im Dialog mit philosophischen Ethikansätzen (z. B. Vertragstheorie, Diskursethik, Interessenfundierte Ethik). Den einen oder anderen Weg einzuschlagen, führt natürlich zu unterschiedlichen Schwerpunktbildungen. In diesem Kapitel sollen grundsätzliche Möglichkeiten aufgezeigt und heutige moraltheologische Strömungen veranschaulicht werden. Im Grunde geht es um die Frage, wie man *das Theologische im ethischen Diskurs zur Geltung* bringt.

Vorauszuschicken ist, dass in der Moralthnologie *kognitivistisch* gearbeitet, also auf die Rationalität der Urteile, die als Ergebnis eines Prozesses der praktischen Vernunft verstanden werden, abgehoben wird, und non-kognitivistische Ansätze wie Emotivismus (► Begründung durch Gefühle) und Dezisionismus (► Entscheidung ohne Begründung) in Deutschland nicht weiter verfolgt werden. Diese kommen häufig auch bei ethischen Debatten, besonders bei emotional geführten, mit hinein, sind aber nicht Gegenstand dieser Reflexionsebene.

### Ausgangspunkt(e) moraltheologischer Überlegungen

„Ihre [der Moralthnologie] wissenschaftliche Methodik ist daran orientiert, die in Gottes Herrschaft hineinführende christliche Nachfolgepraxis als Ausrichtung menschlichen Handelns am gemeinsamen Guten auszulegen und vernünftig auszuweisen – und dies auf mindestens vier einander überschneidenden Diskursfeldern.“ (J. Werbick)

Als vier Felder des ‚Moralthologietreibens‘ nennt der Theologe Jürgen Werbick die diskursiv-ethische Auseinandersetzung um die unabdingbaren Verpflichtungen, die Diskussion um Prinzipien, das Feld der ethischen Modellbildung und die gesellschaftlich-politische Meinungs- und Urteilsbildung.

Die Auslegung und die vernünftige Ausweisung der *Nachfolgepraxis* hat Jürgen Werbick der Moralthnologie ins Aufgabenbuch geschrieben. Nachfolge meint hierbei aber nicht die einfache Übernahme bereits vorliegender Weisungen, sei es in der Bibel und/oder der Offenbarung. Hier bedarf es

aneignender, aber dadurch nicht verfremdender Interpretation. Auch der Rekurs, dies sei doch der Wille Gottes und deswegen müsse so und nicht anders gehandelt werden, muss erst moraltheologisch durchdacht werden.

Wenn sich jemand auf den *Willen Gottes* beruft, um seine Norm zu begründen oder sein Urteil zu bilden, ist dies im ersten Moment und dem ersten Anschein nach eine legitime Begründung: man vollbringe den Willen Gottes – für eine Lebensberufung, sei es diejenige in der Ehe oder diejenige im Orden, auf jeden Fall eine bedeutsame Orientierung. Beim Thema der Normen aber muss noch genauer untersucht werden, auf was sich diese Orientierung am Willen Gottes genau bezieht. Im Grunde handelt es sich um eine autoritative Normsetzung.

Vor allem an einem Beispiel soll die Problematik noch einmal deutlich gemacht werden: Es entspreche nicht dem Willen Gottes, sich selbst das Leben zu nehmen, sondern Gott allein verfüge über Leben und Tod. Wie ist dieses Hoheitsrecht Gottes zu deuten? Allein aus dem (mutmaßlichen) Willen Gottes auf eine Norm zu schließen, ist für eine Begründung dürftig. Bei aller Schwierigkeit ist aber der Rekurs auf den Willen Gottes nicht einfach vom Tisch zu wischen, da in der Bibel bereits vom Willen Gottes und seinem *Eingreifen in das Heilsgeschehen* berichtet wurde. Wie kann der Wille Gottes seinen legitimen Platz im Diskurs vor allem auch mit der säkularen Vernunft behalten? Dies kann geschehen, indem man den Ort der Berufung auf den Willen Gottes reflektiert, nicht in der jeweiligen Lebensentscheidung, sondern im Rückgriff auf ihn. Nicht aus dem Willen Gottes sollte die Normbegründung abgeleitet, sondern sie sollte im Normbildungsprozess auf ihn zurückgeführt werden.

Neben der Frage nach dem Willen Gottes gelten als *grundlegende Quellen* der theologisch-ethischen Urteilsbildung die bereits angesprochene Orientierung an der Bibel, an der Tradition und dem kirchlichen Lehramt (siehe einleitendes Kapitel zum Fachverständnis). Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist im Zuge der Erkenntnis und Einbeziehung der ‚Zeichen der Zeit‘ der Rekurs auf weitere wissenschaftliche Bezugsquellen, die bei den jeweiligen Themen notwendig sind, nach vorne gebracht worden, um zu einer theologisch-ethischen Urteilsbildung, die dem *zeitgenössischen Stand der Wissenschaften* entspricht, zu gelangen. Vor allem bei Themen aus der Speziellen Moraltheologie ist die Bedeutung des Expertenrates nicht von der Hand zu weisen. So finden sich in den verschiedenen Kapiteln des vorliegenden Buches Einrichtungen wie die Bundesärztekammer, der Deutsche Ethikrat oder auf europäischer Ebene die European Group on Ethics, deren Richtlinien, Empfehlungen und Stellungnahmen als eine mögliche Erkenntnisquelle, aber auch als Ort inhaltlicher Auseinandersetzung dienen.

Im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde sehr ausdauernd u. a. um die Reihenfolge des Rückbezugs auf die verschiedenen Quellen gerungen.

„Die ‚Glaubensethiker‘ betrachten die Theologie als Grundlage, um daraus moralische Normen abzuleiten. Unter Berücksichtigung hermeneutisch- und historisch-kritischer Methoden der Auslegung der Quellen des Glaubens sollten moralische Normen durch differenzierte, argumentative Deduktion gewonnen werden. Um der Forderung nach vernunftgemäßer Nachvollziehbarkeit moralischer Normen entsprechen zu können, galt es, die jeweiligen Ebenen zu unterscheiden und die entsprechenden Methoden der Argumentation einzusetzen, wenn aus den Quellen des Glaubens ein christliches Ethos herausgearbeitet und mit philosophischen Mitteln plausibilisiert werden sollte.

Die ‚autonome Moral im christlichen Kontext‘ griff moralische Fragen der Lebenswelt auf und bearbeitete diese vor dem Hintergrund sozial- und naturwissenschaftlicher Erkenntnisse mit philosophischen Methoden. Die christlichen *Propria* bzw. die Theologie kamen zu einem methodisch späteren Zeitpunkt im Sinne einer ‚Subsidiarität‘ ins Spiel.“ (M. Bobbert/D. Mieth)

Monika Bobbert und Dietmar Mieth fassen diese vergangene Auseinandersetzung sehr gut ins Wort. Ist die Theologie Ausgangspunkt der moraltheologischen Überlegungen oder kommen theologische Erkenntnisse zu einem späteren Zeitpunkt hinzu, nachdem andere Quellen wie die Lebenswelt, sozial- und naturwissenschaftliche Studien und philosophische Überlegungen bearbeitet wurden?

Ähnliches kann am Rückbezug auf die Bibel exemplarisch veranschaulicht werden. Ist die Bibel Ausgangspunkt meiner Überlegungen oder stütze ich meine Argumentation erst im Nachhinein auf biblische Aussagen? Nicht bei allen moraltheologischen Themen ist der Bezug zur Bibel auch sofort evident (z. B. Präimplantationsdiagnostik), aber z. B. durch den Einbezug der Theologischen Anthropologie (siehe das folgende Kapitel) samt ihrer biblischen Fundierung durchaus machbar.

„Theologie hat sich ihrem Gegenstand, der Offenbarung Gottes in der Geschichte, zu stellen und von daher nach Methoden zu fragen, mit denen sie ihre Erkenntnisse vor dem heute fragenden Menschen überzeugend vermitteln kann. Da dieser Mensch unausweichlich von wissenschaftlichen Erwartungen mitgeprägt wird, muss sie diesen Erwartungen die gebührende Beachtung schenken.“ (F. Böckle)

Mit Franz Böckle kann also sowohl der Rückbezug auf die Theologie als Wesenskennzeichen einer *Moraltheologie* als auch das Erfassen und Deu-

ten des heutigen Menschseins anhand wissenschaftlicher Erkenntnisse in ihrer Komplementarität und beiderseitigen Notwendigkeit deutlich gemacht werden.

### Grundsätzliche Klärungen

Um die Bewertung einer *Handlung* vornehmen zu können, müssen verschiedene Bestandteile einer Handlungsstruktur unterschieden und jeweils einzeln betrachtet werden: Ziel, Umstände, Gegenstand. Auf der Zielebene sind *Intention* (was wird mit der Handlung direkt angestrebt/intendiert?) und *Motiv* (welchen Grund bzw. welche Gründe gibt es für die Handlung?) voneinander zu trennen. Betrachtet man diese beiden, so geht man von einer willentlichen und vernunftgeprägten Handlung aus (im Gegensatz zu einer von Affekten oder Leidenschaften geprägten). Bei den Umständen sind folgende Fragen leitend: Wie sind die *Mittel* zu bestimmen? Welche (Neben-)Folgen ergeben sich? Sind diese intendiert oder nicht? Wie wird die Handlung ausgeführt?

Bei den Handlungen selbst kann unterschieden werden zwischen *in sich schlechten* (verbotenen), *sittlich neutralen* (erlaubten), *pflichtgemäßen* (gebotenen) oder *supererogatorischen* (über Gebühr, geratenen) Handlungen, was einen je unterschiedlichen Anspruch bedeutet. Eine typische supererogatorische Handlung ist z. B. die Lebendorganspende (siehe Kapitel zur Organtransplantation), eine in sich schlechte Handlung Folter.

Um für die moralische Bewertung ein Raster zu bekommen, wird von folgenden *Vorzugsregeln* (►) gesprochen: Unterlassungspflichten vor Handlungspflichten, Handlungspflichten vor Verbot. Es geht um Regeln zur Bewertung von ethischen Dilemmata. Einer Unterlassungspflicht kommt Vorrang vor einer Handlungspflicht zu (d. h. man darf nicht einem Menschen schaden, um einem anderen zu helfen). Es muss einem verletzten Menschen geholfen werden (Handlungspflicht), auch wenn Verkehrsregeln gebrochen werden.

### Ethikansätze

Zunächst muss zwischen zwei unterschiedlichen Ethikansätzen unterschieden werden: *Norm- und Tugendethik*. Geht es der Normethik um Aufstellung und Begründung von Normen, so beschäftigt sich die Tugendethik bzw. deren Vertreter wie Aristoteles und vor allem Thomas von Aquin mit Haltungen wie den Kardinaltugenden (Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maß, Klugheit) oder den drei theologischen Tugenden (Glaube, Liebe, Hoffnung).

Ist die Normethik in einer *Dritte-Person-Perspektive* mehr mit dem Sollen zugange („was soll ich tun?“), so fokussiert sich die Tugendethik in einer *Erste-Person-Perspektive* mehr auf das Können einer Person („wie soll ich sein?“). Die Tugendethik ist demgemäß eher akteurzentriert, während die Normethik eher aktzentriert arbeitet. Sind die Kategorien für eine Normethik *richtig und falsch*, arbeitet die Tugendethik mit denjenigen von *gut und schlecht*.

### Tugendethik

Bezüglich einer Tugendethik muss auch zwischen verschiedenen Ansätzen unterschieden werden: Es gibt diejenigen mehr philosophischer Herkunft wie bei Aristoteles und diejenigen mehr theologischer Herkunft wie bei Thomas von Aquin. Bei Aristoteles ist die Tugend das Beste, das ein Mensch besitzen kann, um selbst gut zu sein und ein gutes Leben zu führen. Er unterscheidet zwischen intellektuellen Tugenden (durch Bildung theoretisch erlernt) und Charaktertugenden (durch Gewöhnung und Übung erlernt). Tugend ist dabei eine Haltung in Bezug auf die Mitte, nicht aber Mittelmäßigkeit: als Mitte zwischen zwei Extremen in Bezug auf uns. Das meint: Die Tugend der Tapferkeit liegt zwischen Feigheit und Tollkühnheit, wobei sich diese individuell je unterschiedlich ausdrücken kann.

Bei Thomas von Aquin kommt in seiner Tugendethik vor allem die Frage nach dem Gottesbezug mit hinein, um die systematisch angemessene Vermittlung der philosophischen mit den theologischen Tugenden zu erreichen. Der mittelalterliche Kirchenlehrer entwickelt in seiner ‚Summa theologiae‘ die Lehre der von Gott eingegossenen Tugenden (►). *Habitus* versteht er als eine durch Gott erst ermöglichte Haltung, Glaube, Liebe und Hoffnung als Gnadengeschenk Gottes. Tugend ist somit ein *Habitus*, den der Mensch sich letztlich nicht aus eigenen Kräften heraus erwirbt, sondern ein Geschenk Gottes. Durch die Zustimmung des Menschen zu diesem Geschenk wird gutes Handeln möglich.

Tugendethik im 21. Jahrhundert, die sowohl in der philosophischen als auch in der theologischen Debatte eine Renaissance erfährt, hält diverse Entwürfe einer moralischen ‚Lebenskönnerschaft‘ bereit. Tugenden zeigen an, was zur „optimalen Ausführung des Eigenseins des Menschen und seiner Eigenheiten“ (H.-J. Höhn) dienen könnte. Sie sind durch Einübung erlangte Grundhaltungen, die helfen, einen dauerhaften, nicht nur zufälligen und punktuellen, sondern auch klugen und moralisch richtigen Umgang mit inneren (Affekte, Begierden, Leidenschaften) und äußeren (widrige und weniger widrige Umstände, gerade auch, wenn Normen in Konflikt geraten) Einflüssen auf die Lebensführung zu erlangen.

Um ein ausgewogenes Bild der Tugendethik zu erhalten, sollen die kritischen Positionen nicht unerwähnt bleiben. Schon ein Blick in die Ereignisgeschichte zeigt, dass mit Hilfe von Tugenden als Verhaltensschablonen autoritäre Gemeinschaften das Verhalten ihrer Mitglieder disziplinieren können sowie ein spießbürgerlicher Moralkanon sich in Tugenden entladen kann (Pflichtbewusstsein). Hierbei werden unter Tugenden eher Verhaltensnormierungen und weniger Haltungen gefasst, die im Laufe eines Lebens, einer moralischen Lebensführung, immer mehr ausgebildet werden. Der prozesshafte Charakter, der gerade dem Tugendgedanken als Haltung eigen ist, wird ins *Schablonenhafte* verkehrt, also verkommen Tugenden zu Normen.

Aber nicht nur grundlegende Missverständnisse hinsichtlich des Tugendgedankens sind als bleibende Anfragen zu benennen. In der Tugendethik sind *Anthropologie* (die Frage nach dem Menschen) und *Ethik* enger miteinander verbunden, als dies bei der Normethik der Fall ist. Im 21. Jahrhundert, in einer pluralistischen Gesellschaft, ist dieser Ausgangspunkt einer allgemein geteilten Lehre vom Bild des Menschen und einer damit zusammenhängenden Frage nach der Universalisierung eines guten Lebens, einer von allen geteilten Vorstellung vom gelingenden und glückenden Leben, nicht mehr in gleicher Weise bestimm- und handhabbar, verglichen mit früheren Zeiten.

Aufgrund dieser Gemengelage erstarkte lange Zeit eher die Linie von Sollen und Pflicht (Kantsche Ethik mit dem Kategorischen Imperativ), von Nutzen (► Utilitarismus: der größtmögliche Nutzen der größtmöglichen Zahl als Handlungsziel, J. Bentham) und von Interesse (► Interessenfundierte Ethik, N. Hoerster) als Hauptreferenzpunkt. Seit den 1980er Jahren besteht – ausgehend von Arbeiten aus dem angelsächsischen Raum (► A. MacIntyre, M. C. Nussbaum, Ph. Foot) – jedoch ein *neues Interesse* am Format der Tugendethik.

## Normethik

Nach aller Differenzierung sei aber angesprochen, dass Norm- und Tugendethik *nicht dichotomisch* gesehen werden können und sollen, d. h. kein Gegensatz zwischen beiden aufgebaut werden sollte. Normethische Überlegungen fließen in tugendethische mit hinein und umgekehrt. Normen können sozialer, rechtlicher oder moralischer Natur sein; sie sind Übereinkünfte bzw. Richtschnüre für sittlich richtiges Verhalten und werden auf unterschiedliche Weise begründet: teleologisch und deontologisch. Hinzu kommt noch die hermeneutische Normbegründung. Normen sind Ankerpunkte der Orientierung in sittlichen Fragen.

Diese drei sollen nunmehr an einem Beispieltext aus der Süddeutschen Zeitung illustriert werden.

Christian Endt, „Dogmatiker bevorzugt. Einen Menschen opfern, um fünf zu retten? Wer das moralische Dilemma mit pauschalen Prinzipien löst, genießt mehr Vertrauen“, 7.4.2016.

„Unter der Brücke verlaufen Straßenbahnschienen. Ein Stück weiter stehen fünf Menschen auf den Gleisen. Keiner von ihnen bemerkt die sich nähernde Straßenbahn. Auch der Fahrer bremst nicht. Kommt es zum Unfall, bedeutet das den sicheren Tod der fünf. Auf der Brücke steht ein großer beliebter Mann. Würde man den Mann von der Brücke auf die Gleise stürzen, würde ihn zwar die Straßenbahn überfahren. Die anderen Menschen wären allerdings gerettet. Was tun? [...]“

Wer mehr Leute sterben lässt, genießt unter seinen Mitmenschen größere Beliebtheit. Das oben genannte Beispiel ist eine Variante des Weichenstellerfalls, eines klassischen Dilemmas der Ethik. Philosophen verwenden es gerne, um zwei Schulen moralischen Handelns zu unterscheiden. Auf der einen Seite stehen die Utilitaristen. Sie sind der Meinung, man müsse sich so entscheiden, dass dem Wohlergehen aller Beteiligten am besten gedient ist. Im Beispiel der Straßenbahn bedeutet dies, nach kalter Arithmetik vorzugehen: Ein Toter ist besser, als dass fünf Menschen ums Leben kommen. Demnach müsste man den dicken Mann auf die Gleise stürzen, um die anderen zu retten.

Eine andere Haltung vertritt die deontologische Ethik, die sich an Kant orientiert. Demnach soll der Mensch bei moralischen Entscheidungen nicht zwischen Kosten und Nutzen abwägen, sondern klar definierten Regeln folgen. Die wohl wichtigste: Du sollst nicht töten. Die Deontologen sehen sich daher zum Nichtstun verpflichtet, wodurch im Beispielfall fünf Menschen sterben würden. [...] Wer sich grundsätzlich vorstellen kann, von moralischen Regeln auch mal abzuweichen, steht im Verdacht, das vielleicht auch für den eigenen Vorteil zu tun.“

### Unterschiedliche Normbegründungsverfahren

Bei der teleologischen Normbegründung (Position 1) geht es um die Frage nach dem Ziel oder Zweck oder auch den Folgen (streng gedacht als Konsequentialismus) einer Handlung und diese fließen in ihrer Wertung in die Begründung mit hinein. Als typischer Vertreter wird im Zeitungsartikel ein Utilitarist genannt, der die Folgen einer Handlung nach dem größtmöglichen Nutzen der größtmöglichen Zahl bewertet.

Eine deontologische Normbegründung (Position 2) konzentriert sich demgegenüber auf die Handlung selbst und die Folgen werden in der Be-



urteilung und Begründung ausgespart. Dies passiert, da bestimmte hohe Werte unbedingt geschützt werden wollen (z. B. Menschenwürde, Leben). Hier im Zeitungsartikel würden sich die Deontologen auf das Unterlassen berufen, da sie ja selbst keine Tötungshandlung vornehmen dürfen.

Die dritte Möglichkeit, eine hermeneutische Normbegründung (Position 3), taucht in dieser Untersuchung der unterschiedlichen Normbegründungsverfahren gar nicht auf, da sie noch relativ neuen Datums ist.

### Deontologie: unabwägbar Handlungen

Im Rahmen einer *deontologischen Normbegründung* wird von unabwägbar, in der lehramtlichen Diktion ‚in sich schlechten‘, Handlungen ausgegangen, die ausnahmslos als falsch beurteilt werden wie z. B. Folter oder Glaubensverleugnung. Bei der Beurteilung ist weder der Gegenstand des Willens (Motive) entscheidend, noch Umstände und Folgen. Klassischerweise werden sie mit der *Naturwidrigkeit* (etwas widerstrebe der Natur) oder mit der *mangelnden Berechtigung* (z. B. bei Suizid) begründet. In der Tradition kam es aber zu berechtigten und tiefgreifenden Anfragen (Naturbegriff, Souveränität Gottes), so dass der Geltungsbereich der deontologischen Normen immer mehr eingeschränkt wurde (Vorreiter war Bruno Schüller): auf den Bereich der wesensgemäßen Entfaltung des Menschen (Menschenwürde) oder Grundbedingungen intersubjektiver Kommunikation (Lüge). Bestimmte Handlungen (z. B. ► Folter) werden weiterhin als ‚in sich schlecht‘ betrachtet wegen der Bedeutung der damit geschützten Werte (z. B. der Würde des Menschen). Zu den sog. moralischen Absoluta zählt das Folterverbot u. a. deswegen, da der Gefolterte völlig erniedrigt und gebrochen wird.

### Teleologie: Güterabwägung

Das Ziel, das mit einer Handlung verfolgt wird, ist Beurteilungsgrundlage der Handlung. Gemessen wird das Ziel an der Folgenbilanz. Es kommt statt zur ausschließlichen Betrachtung als ‚in sich schlechter‘ Handlung in der teleologischen Normbegründung zu einer Güterabwägung. Vor allem in Bereichsethiken wie Bio-, Medizin- oder Technikethik bietet sich ein solches teleologisches Vorgehen an.

Oft wurde in der Vergangenheit zwischen den beiden Normbegründungsverfahren *polarisiert*, da hinter einer Güterabwägung (Ziele, Mittel, Folgen) wie in einer teleologischen Vorgehensweise üblich ein Relativismus, also ein Aufgeben von übergreifenden Werten, vermutet wur-

de. Eine teleologische Güterabwägung überfordere zudem, könne man doch nicht alle Konsequenzen einer Handlung überblicken. Das deontologische System wurde als starr und wenig dem Menschen und seinen Umständen gerecht werdend betrachtet. So sei der Mensch weitgehend aus der Eigenverantwortung entlassen, denn die Beurteilung einzelner Handlungen ist vorgegeben.

### Hermeneutische Normbegründung: Grundlegender Zusammenhang von Normanspruch und Sinneinsicht

Einen Schritt, um diese Frontstellung zu verlassen, wie sie vor allem in der Moralthologie der 1970er und 1980er Jahre betrieben wurde, macht eine *hermeneutische* Normbegründung, die als weitere und voraussetzungsreiche Weise ins Feld geführt wird. Handlungen werden in einer hermeneutischen Normbegründung danach bewertet, ob sie dem wahren Glück und der Selbstentfaltung des Menschen dienen. In diesem verstehend-auslegenden Denken soll der Zusammenhang von Normanspruch und Sinneinsicht geschaffen werden. Im Hintergrund steht eine Strebensethik mit dem Leitgedanken eines guten Lebens und weniger die Betrachtung der Mindestanforderungen der Gerechtigkeit. Die *personale Dimension* wird in einer hermeneutischen Normbegründung stark gemacht: sie geht aus von bestimmten Voraussetzungen der Natur, des Menschen, der Beziehung zur Gesellschaft und dem Verhältnis zum personalen Gott. *Bei der hermeneutischen Normbegründung geht es um ein weniger Handlungen noch Folgen oder Wirkungen betrachtendes Procedere, sondern um ein den Menschen in seinen Seinsdimensionen auslegendes Verfahren.*

Eberhard Schockenhoff hat, um die Unterschiede zu illustrieren, auf die ethische Bewertung des *Suizids* abgehoben. Deontologisch gesehen ist der Suizid rein aus fehlender Berechtigung abzulehnen. Teleologisch könnte bei der Beurteilung auf die Folgen für die Anderen verwiesen werden. Schockenhoff macht bei einer hermeneutischen Normbegründung stark, dass mit dem Vollzug eines Suizids eine völlige Absage an die Hoffnung auch im Leiden verbunden sei.

### Schluss

Die Moralthologie ist in Bewegung und steht vor großen Herausforderungen. Es gilt, das Gesamtbild der dargestellten Theorien und Prinzipien sowie der Kriterien zur ethischen Urteilsbildung im Blick zu hal-

ten, die verschiedenen Argumente zu sammeln, zu strukturieren und zu präsentieren, das Theologische zu benennen. Wie dies in den einzelnen Feldern jeweils erfolgt, sei an den unterschiedlichsten Themen der Bio-, Beziehungs-, Medienethik usw. in diesem Buch illustriert.

## Zur Vertiefung

- BOBBERT, MONIKA/MIETH, DIETMAR, Das Proprium der christlichen Ethik. Zur moralischen Perspektive der Religion, Luzern 2015.
- ENDT, CHRISTIAN, „Dogmatiker bevorzugt. Einen Menschen opfern, um fünf zu retten? Wer das moralische Dilemma mit pauschalen Prinzipien löst, genießt mehr Vertrauen“, in: SZ, 7.4.2016 (Onlineausgabe).
- HILPERT, KONRAD (Hrsg.), Christliche Ethik im Porträt. Leben und Werk bedeutender Moraltheologen, Freiburg i. Br. 2012.

## Verwendete Literatur

- BÖCKLE, FRANZ, Fundamentalmoral, München 1985.
- DEMME, KLAUS, Moraltheologische Methodenlehre (SThE 27), Freiburg/Schweiz 1989.
- GOERTZ, STEPHAN, Begründen und Erzählen. Lektüren des Alten Testaments in der gegenwärtigen Moraltheologie, in: Frevel, Christian (Hrsg.), Mehr als Zehn Worte? Zur Bedeutung des Alten Testaments in ethischen Fragen (QD 273), Freiburg i. Br. u. a. 2015, 393–414.
- GOERTZ, STEPHAN/STRIET, MAGNUS (Hrsg.), Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip, Freiburg i. Br. 2014.
- HÖHN, HANS-JOACHIM, Das Leben in Form bringen. Konturen einer neuen Tugendethik, Freiburg i. Br. 2014.
- HOLDEREGGER, ADRIAN/WOLBERT, WERNER (Hrsg.), Deontologie, Teleologie. Normtheoretische Grundlagen in der Diskussion (SThE 135), Freiburg/Schweiz 2012.
- KORFF, WILHELM/VOGT, MARKUS (Hrsg.), Gliederungssysteme angewandter Ethik. Ein Handbuch, Freiburg i. Br. 2016.
- MÜLLER, SIGRID, 50 Jahre nach dem II. Vatikanum – Reflexionen zu aktuellen Aufgaben der Moraltheologie im deutschsprachigen Kontext, in: Sautermeister, Jochen (Hrsg.), Verantwortung und Integrität heute. Theologische Ethik unter dem Anspruch der Redlichkeit. FS für Konrad Hilpert, Freiburg i. Br. 2013, 141–164.
- SCHOCKENHOFF, EBERHARD, Grundlegung der Ethik, Freiburg i. Br. 2014.

## 2. Methodik – wie arbeitet die Theologische Ethik?

SCHOCKENHOFF, EBERHARD, Die Moraltheologie zwischen Glaubensethik und autonomer Moral. Wege zur Überwindung einer falsch gestellten Alternative, in: L' Antropologia della Teologia morale secondo l'enciclica 'Veritatis splendor', Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Rom 2003, 120–143.

SCHÜLLER, BRUNO, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie, Düsseldorf<sup>3</sup>1987.

WERBICK, JÜRGEN, Theologische Methodenlehre, Freiburg i. Br. 2015.

### 3. „Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst [...]?“ (Ps 8,5) – Anthropologie als unabdingbare Basis für die Moraltheologie

Warum muss in diesem Einführungsbuch auch noch ein dogmatisches Traktat, die Anthropologie, besprochen werden, fragen sich jetzt sicherlich viele LeserInnen. Die Frage nach dem Menschen ist aber in mehreren ethischen Urteilen und Entscheidungen, seien sie bio-, umwelt- oder medienethischer Natur, die Basis. Im weiteren Verlauf des Buches wird auf verschiedene anthropologische Einzelaspekte (Autonomie bei Fragen der medizinischen Ethik, Authentizität in der Medienethik oder bei fundamentalmoralischen Themen wie der Sünde) immer wieder rekurriert, so dass an dieser Stelle die grundsätzliche Klärung einer Theologischen Anthropologie – die *anthropologische Wende in der Theologie des 20. Jahrhunderts* wurde in ein Traktat gegossen – vorgelegt wird, um deutliche Wegmarken für eine ethische Betrachtung zu präsentieren.

Liegt ein *reduktionistisches Menschenbild* vor, d. h. wird der Mensch nur auf einen Aspekt, sei es z. B. als Geistwesen, reduziert, so kommt man zu anderen Schlussfolgerungen, als würde der Mensch in seiner Gesamtheit gesehen werden (siehe die Frage nach dem Hirntodkriterium im Kapitel zur Organtransplantation). Ähnlich gelagert ist der Fall, wenn nur nach biologischen Grundlagen geurteilt oder vornehmlich die Frage nach der Wahrnehmung von Interessen (► Peter Singer) gestellt wird. Um einem solch reduktionistischen Menschenbild z. B. durch den Naturalismus oder Empirismus zu begegnen, wird das Menschenbild in einer Theologischen Anthropologie in diesem Kapitel inhaltlich gefüllt. Mit der neuzeitlichen anthropologischen Wende wird der Mensch sich selbst zur Frage.

Aber diese Grundfrage, was ist der Mensch, zu beantworten, ist bereits Immanuel Kant und auch Denkern vor und nach ihm nicht leicht gefallen. Deutlich stellt sich außerdem heute die Frage nach dem Menschen, da wir mittlerweile im *Anthropozän* (►) – eine umstrittene Definition unseres geologischen Erdzeitalters – angelangt sind, in dem der Mensch als Macher immer stärker Einfluss auf seine Umwelt nimmt, bis hin zu dauerhafter Schädigung und Zerstörung. Daraus erwächst eine besondere Verantwortung des Menschen und umso mehr und präziser gilt es, ihn als Verantwortungssubjekt verstehen zu lernen.

Klassischer Ort der systematisch-theologischen Reflexionen auf den Menschen ist die *Schöpfungslehre*. Dem wird aber auch kritisch begegnet.

„Eine im Rahmen der Schöpfungstheologie behandelte Anthropologie verfällt immer stärker dem Verdacht, mit einem ungeschichtlich-statischen Erkenntnisinteresse nach einem abstrakten Wesensbegriff vom Menschen statt nach dem konkreten Menschen in seiner heilsgeschichtlichen Situiertheit zu fragen.“ (U. Lievenbrück)

Um den Vorwürfen der Ungeschichtlichkeit und ‚Statizität‘ zu begegnen, kommen zur schöpfungstheologischen Betrachtung des Menschen verstärkt *eschatologische, hamartiologische, gnadentheologische* Dimensionen hinzu. Ursula Lievenbrück zählt unterschiedliche Zugänge (►) für eine heutige Theologische Anthropologie auf: freiheitstheoretischer Zugang mit Thomas Pröpper, personalistisch-handlungstheoretischer Zugang mit Papst Johannes Paul II., symboltheoretischer Zugang mit Knut Wenzel, feministisch-theologischer Zugang oder befreiungstheologischer Zugang. In dieser Einführung soll kein einzelner Zugang favorisiert bzw. näher erläutert, sondern, ohne essentialistisch zu werden, Grundzüge einer Theologischen Anthropologie dargestellt werden, die alle in unterschiedlicher Weise für eine moraltheologische Betrachtung des Menschen unabdingbar sind. So gilt es zusammenfassend festzuhalten:

„Die theologische Anthropologie ist also der Ethik unmittelbar benachbart, sie hat aber auf der anderen Seite mit der Schöpfungslehre und mit der Gotteslehre zu tun. Es ist keine Anthropologie ohne Gott, und es ist keine Anthropologie ohne die Lehre von der Endlichkeit und Sündenanfälligkeit des Menschen.“ (D. Mieth)

#### Was ist der Mensch?

Unterschiedliche Angangswege sind auf diese Frage möglich, sei es der biblische, der rein philosophische oder ein biologischer. Eine Theologische Anthropologie wird sich ganz grundsätzlich um den theologischen Aussagegehalt bemühen. Dies ist v. a. vor dem Hintergrund anzumerken, „daß auch die empirischen Wissenschaften, trotz ihres vielfältigen Wissens über den Menschen, die Frage nach dem Menschen als solchem unbeantwortet lassen“ (T. Pröpper). Ob die Frage nach dem Menschen an sich überhaupt beantwortet werden kann, sei dahingestellt. In diesem Abschnitt geht es darum, den Mehrwert im Diskurs um den Menschen, den eine Theologie und Moraltheologie in den säkularen Diskurs einbringen kann, zu verdeutlichen.

Der Mensch wird in einer Theologischen Anthropologie mit seiner *Existenz als Antwort auf Gottes anrufendes Wort* verstanden.

„Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst – dieses Psalmwort, als *Frage* gelesen, bezeichnet den *Weg*, auf dem theologische Anthropologie ihre Antwort findet: im nachdenkenden Fragen nach den Gedanken *Gottes* über den Menschen, nicht den mutmaßlichen oder anderweitig erschlossenen, sondern denen, die er nach der Erfahrung des Glaubens selbst kundgetan hat – auf den geschichtlichen Wegen seiner Selbsterschließung und Selbstmitteilung nämlich. Dasselbe Psalmwort, als staunenerfüllter *Ausrufesatz* gelesen, bezeichnet zugleich schon die grundlegende *Aussage* theologischer Anthropologie: Der Mensch ist der Mensch Gottes, bevorzugter Inhalt seiner Gedanken und Ziel seines erwählenden Handelns. Es ist dasselbe Ereignis, das die Frage des Menschen nach sich selbst anstößt und auch schon die Grundauskunft für sie enthält.“ (T. Pröpfer)

Konkrete ethische Folgerungen ergeben sich aus den anthropologischen Grundaussagen nicht, sie bringen aber die Erwähltheit des Menschen im Angesicht Gottes zum Ausdruck.

### (Ethisch relevante) Anthropologische Grunddaten

Der Mensch wird als *Person* (►) verstanden (eine Äquivalenzsetzung, die diskutiert werden müsste), im Theologischen als *Geschöpf Gottes*, was zugleich seine Bezogenheit auf Gott als auch seine Begrenztheit und Vergänglichkeit in seinem Sein und Handeln ausdrückt. Grundlegend ist dabei die biblisch fundierte *Gottebenbildlichkeit* (Gen 1,26f; Kol 1,15) des Menschen. Diese Gottebenbildlichkeit ist ein Begründungszusammenhang für die Frage nach der Menschenwürde, einem grundlegenden Maßstab des menschlichen Handelns, dessen Wahrung laut Grundgesetz einen zentralen Wert in politischen, gesellschaftlichen und sozialen Zusammenhängen darstellt.

„Zweitens gewinnen in der neueren Ausdeutung des Gottebenbildlichkeitsgedankens auch Ansätze an Raum, die eine relationale Ontologie und ein soziales Trinitätsmodell für die Anthropologie fruchtbar zu machen suchen. [...] Der Zentralgedanke ist es, knapp zusammengefasst, dass der Mensch auch in seinem unhintergehbaren Verwiesensein auf Gemeinschaft und Miteinander, ja, in seinem allererst relational, durch die Zuwendung des Anderen sich konstituierenden Personsein als Gottes Abbild erscheint, insofern auch für das Miteinander der trinitarischen Personen eine relationale Personkonstitution, ein wesentliches Verwiesensein auf das personale Gegenüber angenommen wird.“ (U. Lievenbrück)

Mit dem Begriff der Gottebenbildlichkeit ist, wie dargestellt, zudem ein Aspekt verbunden, der Relationalität über die Mensch-Gott-Beziehung hinaus denkt. Der Mensch wird in einer Theologischen Anthropologie vornehmlich als *Beziehungswesen* gesehen, das in Beziehung zu sich, zu Anderen, zur Gesellschaft und zu Gott steht, sich durch Individualität sowie Sozialität auszeichnet, was sich gerade für eine Beziehungsethik als wichtig erweist. Hierbei ist aber nicht nur eine zwischenmenschliche Beziehung gemeint, sondern auch die Beziehung zu Gott. Dem wird im Kapitel zu Moralthologie und Spiritualität am Ende des Buches Rechnung getragen, wie auch dem Aspekt, den Menschen in seiner *Sündhaftigkeit* zu verstehen, die ebenfalls eigens behandelt wird, da sie einen grundlegenden Aspekt einer Theologischen Anthropologie darstellt und lange Zeit der Moralthologie als Disziplin die Aufgabe zukam, die Kriterien für die Erlaubtheit und Unerlaubtheit von Handlungen zur Verfügung zu stellen. Eberhard Schockenhoff spricht mit Blick auf die bleibende Sündhaftigkeit des Menschen prägnant von einer „prekären Ausgangssituation“, die idealistische Ethiken (►) oftmals übersähen. Die Moralthologie versucht „die Verlockungen des Bösen, die Versuchung der Sünde, die Reize der Begierde und alle der Vernunft entgegenstehenden Erwägungen“ ernst zu nehmen. Genau für diese Gegebenheiten steht in der Moralthologie des 21. Jahrhunderts das Gelingen des menschlichen Lebens im Mittelpunkt, das jedoch nicht ohne einen wesentlichen Charakterzug des Menschen, die Sünde, gedacht werden kann. Als Konsequenz hieraus ist der Gedanke der *Freiheit* des Menschen und seines Tuns und Handelns nicht unbedeutend für eine Theologische Anthropologie. Seine Freiheit ist jedoch begrenzt. Sie findet ihre Grenze an der Freiheit des Anderen.

Gott „erschafft ein mit Autonomie und Freiheit ausgestattetes Gegenüber zu sich, das ihm in freier Gegenliebe antworten und Teilhaber seiner Liebe werden kann“ (E. Schockenhoff).

Ähnlich ambivalent ist auch der damit einhergehende Themenkomplex der Autonomie, der *Selbstbestimmung*, die theologisch nicht als Autarkie, sondern als relationale Autonomie gedeutet wird. D. h. der Mensch ist nie vollständig gekappt von seinen Beziehungen und sei es schlussendlich seine Beziehung zu Gott. Es bleibt zu sagen, dass es sich bei der relationalen Autonomie um einen *umbrella term* (►) handelt, unter dem sehr vieles gefasst wird. In der Ethik gilt es, den Einfluss dieser Beziehungen auf Autonomie und daraus resultierende Entscheidungen anzusprechen. Die Relevanz wird sich vor allem in den Kapiteln zum Schwangerschaftsabbruch, zur Sterbehilfe und zur Suizidbeihilfe zeigen und darin markiert werden.



Bei aller Fokussierung auf die Frage der Sündhaftigkeit des Menschen darf jedoch ein Aspekt auf keinen Fall vergessen werden: der Mensch ist zugleich *Erlöster* und *Vollendeter*. Das Christusgeschehen hat zu einer Befreiung geführt, die das Scheitern miteinschließt und vom Druck des perfekten Gelingens befreit. Christus hat alle Sünder gerettet, was aber nicht völlige Gleichgültigkeit jedem Handeln gegenüber impliziert.

Aus der philosophischen Anthropologie gilt es zuletzt noch einen grundsätzlichen Zug für das Verständnis des Menschen mitzunehmen. Alle Menschen sind *Naturwesen*, über die die Wissenschaften immer mehr und weitergehende Erkenntnisse gewinnen. Zugleich erleben wir uns selbst als freie *Geistwesen*, die vernünftige Einsichten haben, Entscheidungen treffen und nach ihnen handeln (können). Der Mensch ist ein ‚animal rationale‘, wie Aristoteles betont, der damit diese zwei Seiten erstmals auf den Begriff brachte. Weder die eine noch die andere Seite darf dabei das Übergewicht gewinnen, um den Menschen in einer Anthropologie, die die Leib-Seele-Einheit (►) des Menschen ernst nimmt, zu fassen.

## Schluss

Es sind grundsätzlich zwei Gründe, warum die Anthropologie wieder verstärkt für die Ethik bedeutsam wird: Damit zeigt sich zum einen eine Reserviertheit gegenüber eher formalistisch-prozeduralistischen (►) modernen Ethikkonzepten. Zum anderen erfordert es die Hinwendung der Ethik zu verschiedenen Bereichen, so auch zu der Ethik der Medizin.

„Die Ethik der Medizin muß sich um ein angemessenes Verständnis der menschlichen Situation am Anfang und am Ende des Lebens bemühen sowie um eine Klärung wesentlicher Grundaspekte des Menschseins wie Personalität und Autonomie, Krankheit und Gesundheit, Schmerz, Leiden und Sterben, Leiblichkeit, Lebensqualität usw.“ (T. Rehbock)

Genau solche Erfordernisse werden im Laufe des Buches immer wieder reflektiert werden.

## Zur Vertiefung

BOHLKEN, EIKE/THIES, CHRISTIAN (Hrsg.), Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik, Stuttgart/Weimar 2009.

JOAS, HANS, Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin 2011.

## Verwendete Literatur

- DIRSCHERL, ERWIN, Grundriss theologischer Anthropologie. Die Entscheidung des Menschen angesichts des Anderen, Regensburg 2006.
- HABER, WOLFGANG/HELD, MARTIN/VOGT, MARKUS (Hrsg.), Die Welt im Anthropozän. Erkundigungen im Spannungsfeld zwischen Ökologie und Humanität, München 2016.
- ILLIES, CHRISTIAN, Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter. Zur Konvergenz von Moral und Natur, Frankfurt a. M. 2006.
- LIEVENBRÜCK, URSULA, Theologische Anthropologie, in: Marschler, Thomas/Schärtl, Thomas (Hrsg.), Dogmatik heute. Bestandsaufnahme und Perspektiven, Regensburg 2014, 173–230.
- MIETH, DIETMAR, Anthropologie und Ethik, in: Graf, Michael/Mathwig, Frank/Zeindler, Matthias (Hrsg.), „Was ist der Mensch?“ Theologische Anthropologie im interdisziplinären Kontext, Stuttgart 2004, 351–367.
- PRÖPPER, THOMAS, Theologische Anthropologie. Erster Teilband, Freiburg i. Br. 2011.
- REHBOCK, THEDA, Warum und wozu Anthropologie in der Ethik, in: Wils, Jean-Pierre (Hrsg.), Anthropologie und Ethik. Biologische, sozialwissenschaftliche und philosophische Überlegungen, Tübingen/Basel 1997, 64–109.
- SCHOCKENHOFF, EBERHARD, Grundlegung der Ethik, Freiburg i. Br. <sup>2</sup>2014.
- SCHOCKENHOFF, EBERHARD, Erlöste Freiheit. Worauf es im Christentum ankommt, Freiburg i. Br. 2012.

## 4. Das Gewissen – Inbegriff personaler Verantwortungsfähigkeit

### Gaudium et spes 16 – die Würde des sittlichen Gewissens

In der Nummer 16 der Pastoralkonstitution ‚Gaudium et spes‘ (Zweites Vatikanisches Konzil) äußern sich die Konzilsväter in für die Moraltheologie wirkmächtiger und konstitutiver Weise zum Gewissen.

„Im Innern seines Gewissens entdeckt der Mensch ein Gesetz (3), das er sich nicht selbst gibt, sondern dem er gehorchen muss und dessen Stimme ihn immer zur Liebe und zum Tun des Guten und zur Unterlassung des Bösen anruft und, wo nötig, in den Ohren des Herzens (2) tönt: Tu dies, meide jenes (5).

Denn der Mensch hat ein Gesetz, das von Gott seinem Herzen eingeschrieben ist, dem zu gehorchen eben seine Würde ist und gemäß dem er gerichtet werden wird (3). Das Gewissen ist die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme (4) in diesem seinem Innersten (1) zu hören ist.

Im Gewissen erkennt man in wunderbarer Weise jenes Gesetz, das in der Liebe zu Gott und dem Nächsten seine Erfüllung hat. Durch die Treue zum Gewissen sind die Christen mit den übrigen Menschen verbunden im Suchen nach der Wahrheit und zur wahrheitsgemäßen Lösung all der vielen moralischen Probleme, die im Leben der Einzelnen wie im gesellschaftlichen Zusammenleben entstehen. Je mehr also das rechte Gewissen sich durchsetzt, desto mehr lassen die Personen und Gruppen von der blinden Willkür ab und suchen sich nach den objektiven Normen der Sittlichkeit zu richten (6). Nicht selten jedoch geschieht es, dass das Gewissen aus unüberwindlicher Unkenntnis irrt, ohne dass es dadurch seine Würde verliert (7). Das kann man aber nicht sagen, wenn der Mensch sich zu wenig darum müht (6), nach dem Wahren und Guten zu suchen, und das Gewissen durch Gewöhnung an die Sünde allmählich fast blind wird.“

Innerhalb dieses moraltheologischen Kerntextes werden zentrale inhaltliche Aspekte und historische Wegmarken der heutigen theologischen Gewissenslehre erkennbar. Traditionelle Anklänge lassen sich an mehreren Stellen des Konzilstextes aufzeigen.

ad 1) Innerlichkeit stellt ein *zentrales Merkmal der Gewissenserfahrung* dar. Um die Stimme des Gewissens zu vernehmen, muss der Mensch in sich gehen, sei es in der Erfahrung eines guten und schlechten Gewissens,

des direkten persönlichen Betroffenseins oder seines plötzlichen Auftretens. Das Gewissen macht sich als eine Art inneres Gegenüber selbst geltend. In einer Linie mit dieser anthropologischen Grunderfahrung wird das Gewissen durch das Zweite Vatikanische Konzil im Inneren des Menschen verortet. Das Gewissen ist die ‚verborgenste Mitte‘, das ‚Heiligtum im Menschen‘. Es ist ein „Unruheherd nach Art eines Epizentrums“ (K. Demmer) und genuiner Ort menschlicher Moralfähigkeit, an dem sich ein unbedingter Anspruch manifestiert.

ad 2) In der Sicht des Alten Testaments lebt der Mensch im unmittelbaren Angesicht und Gehorsam gegenüber Gott und seinem Wort, dessen Anspruch in den Gesetzen der Tora aufscheint. Die Tora ersetzt einen moralischen Gewissensbegriff. Ethische Erkenntnis ist nicht vom Menschen selbst zu leisten. Es geht primär um die Übereinstimmung von eigenem und göttlichem Willen. Erste bedeutsame Anklänge für die einsetzende Entwicklung einer Gewissensvorstellung verbinden sich mit dem Bild des Herzens. Das ‚Herz‘ fungiert alttestamentlich als eine Art Ersatzwort für das Gewissen, das als spezifischer Ausdruck dort nicht zu finden ist. Als bedeutungsreicher anthropologischer Zentralbegriff umfasst das Herz sowohl die emotionale als auch die intellektuelle Sphäre des Menschseins und gilt als der Ort, an dem Jahwes Wort dem Menschen am nächsten kommt (Dtn 30,14).

ad 3) Im Neuen Testament kehrt der Begriff ‚Herz‘ im Zusammenhang mit dem Gewissen wieder. Zwar appelliert Jesus selbst an keiner Stelle an ein bzw. das Gewissen, jedoch finden sich in der paulinischen Literatur erste systematische Eckpunkte einer Gewissenslehre. Paulus verwendet hierfür den griechischen Begriff *syneidesis*. Wie aus seiner Auseinandersetzung mit den Heiden und deren Verhältnis zum Gesetz in Röm 2,15 deutlich wird, versteht er das Gewissen als *anthropologische Größe*, die mit dem Menschsein gegeben ist: „Sie [die Heiden] zeigen damit, dass ihnen die Forderung des Gesetzes ins Herz geschrieben ist; ihr Gewissen legt Zeugnis davon ab, ihre Gedanken klagen sich gegenseitig an und verteidigen sich.“ Daraus wird auch deutlich, dass das Gewissen eine *prüfende Instanz* im Menschen ist, die danach fragen lässt, ob und inwieweit das konkrete und geplante Handeln dem Anspruch Gottes entspricht. Paulus beruft sich mitunter selbst auf sein Gewissen (Röm 9,1). Damit wird deutlich, dass der Mensch seiner Verantwortung gegenüber Gott in besonderer Weise im Gewissen innewird, wobei zu präzisieren ist:

„Für Paulus ist das Gewissen weder einfachhin die innere Stimme des Menschen noch die Stimme Gottes in ihm; sie ist vielmehr eine personalisierte objektive Instanz, die über ihm steht und ihm gegenüber die

Wahrheit seines Tuns bezeugt, die endgültig erst im eschatologischen Urteil Gottes offenbar wird.“ (E. Schockenhoff)

Eine letztgültige Bewertung des menschlichen Handelns obliegt Gott selbst. Das Gewissen steht demzufolge unter einem *eschatologischen Vorbehalt*. So schreibt Paulus selbst, dass der in seinem Gewissen erfahrene Freispruch bis zu jenem Tag gilt, „an dem Gott, wie ich es in meinem Evangelium verkünde, das, was im Menschen verborgen ist, durch Jesus Christus richten wird“ (Röm 2,16).

Die besondere Bedeutung des Gewissens für Paulus spiegelt sich in der Behandlung konkreter gemeindlicher Missstände wider. Beispielhaft steht die Problematik rund um das Essen von Götzenopferfleisch in Korinth (► 1 Kor 8,1–12), im Zuge dessen Paulus u. a. dazu mahnt, weder die eigene Gewissensentscheidung zu verabsolutieren noch die der Anderen geringzuschätzen oder sie gar zu zwingen, gegen ihr Gewissen zu handeln.

ad 4) Anders als für Paulus fallen bei Augustinus die Begriffe ‚im Inneren‘ und ‚vor Gott‘ zusammen. Das Gewissen ist der Ort der Gottesbegegnung, an dem der Mensch die *Stimme Gottes* vernimmt. Im Gewissen zeigt sich der ethische Anspruch als unmittelbare Forderung des göttlichen Willens. Dies stellt den Transzendenzcharakter des Gewissens heraus. Die Rede von der Stimme Gottes im Menschen wurde nicht nur in GS 16, sondern auch in den Katechismus der Katholischen Kirche aufgenommen: „Wenn er auf das Gewissen hört, kann der kluge Mensch die Stimme Gottes vernehmen, die darin spricht“ (KKK 1777). Nicht selten jedoch positionierten sich philosophische Entwürfe in bewusster Abgrenzung zu dieser theologischen Konzeption. So beschreibt Sigmund Freud das Gewissen als verinnerlichte Autorität, als ‚Über-Ich‘. Friedrich Nietzsche bestimmt das Gewissen als ‚Stimme von Menschen im Menschen‘ und damit primär als Produkt von Erziehung (►).

ad 5) Im Mittelalter führte Thomas von Aquin einige weitere, bis heute maßgebliche Unterscheidungen ein. Er differenziert im Rahmen seiner Zwei-Ebenen-Konzeption zwischen der *synderesis*, die für ihn das habituelle (im Menschen fest verankerte) Urgewissen darstellt, sowie der *conscientia* als aktuellem Situationsgewissen und konkretem Gewissensspruch. Das unfehlbare Urgewissen beinhaltet für Thomas prinzipielle Einsichten, allen voran jene irrtumsfreie und angeborene Einsicht, dass das Gute zu tun und das Böse zu meiden sei. Die *synderesis* beschreibt somit die grundlegende Moralfähigkeit des Menschen, indem sie ihn an ersten Prinzipien ausrichtet. Diese Prinzipien liegen jedoch auf einer Ebene höchster Abstraktion und bedürfen daher der weiteren (situativen) Konkretion. Im Situationsgewissen wendet der

Mensch diese ersten Handlungsprinzipien mittels der praktischen Vernunft unter der Leitung der Klugheit auf eine konkrete Entscheidungssituation hin an. Wie auch für Augustinus sind für Thomas dabei einige ethische Urteilsmaßstäbe in besonderer Weise für das Gewissen bindend: z. B. das Prinzip der Goldenen Regel oder die Dekalog-Gebote und deren Auslegung in der Bergpredigt Jesu. Insofern die *conscientia* damit auf der menschlichen Interpretation des Urgewissens mittels der (kulturell, erzieherisch etc. beeinflussten) Vernunft beruht, ist sie fehlbar. Thomas weist jedoch ausdrücklich daraufhin, dass auch das irrende Gewissen verpflichtet.

Im weiteren Prozess der systematischen Reflexion des theologischen Gewissensbegriffs wurde der englische Theologe und spätere Kardinal John Henry Newman (1801–1890) bedeutsam. Newman führte das augustinische und das thomanische Modell zusammen und ging in seiner grundlegenden Differenzierung der Gewissenserfahrung – *moral sense* (Sinn für das Sittliche) und *sense of duty* (Sinn für die Pflicht) (►) – zugleich über diese hinaus und in entscheidender Weise auf die Neuzeit zu. In augustinischer Tradition bezeichnet er das Gewissen als ‚Echo der Stimme Gottes‘ und als ‚ursprünglichen Platzhalter Christi‘. In seinem bekannten ‚Brief an den Herzog von Norfolk‘ bringt Newman den Primat des Gewissens wie folgt zum Ausdruck: „Wenn ich [...] einen Toast auf die Religion ausbringen müsste, würde ich auf den Papst trinken. Aber zuerst auf das Gewissen. Dann erst auf den Papst.“ Newman will damit deutlich machen, dass das Gewissen durch keine andere Instanz ersetzbar ist. Zugleich schließt er an thomanisches Denken an, indem er das Gewissen sowohl als eine dem Individuum aufgegebenen, entwicklungsbedürftige Anlage als auch als naturgegebenes und damit universales menschliches Vermögen charakterisiert, das über sich selbst auf Gott hinausweist. Es ist daher nur folgerichtig, dass Newman im Gewissen einen Weg zur Gotteserkenntnis sieht.

ad 6) Dort, wo sich auf das Gewissen berufen wird, ist der Unterschied zwischen einem *authentisch gebildeten Gewissen* und bloßer Willkür bzw. einem ‚bloßen Gefühl‘ relevant. Der Mensch nämlich hat sich nach Kräften um ein angemessenes Urteil und um Gewissheit zu bemühen. Hierbei ist die grundlegende Einsicht bedeutsam, dass der Prozess der Gewissensbildung von vielen Faktoren abhängt. Er ist ebenso eingebettet in ein plurales und offenes Gesellschaftsumfeld mit einem Überangebot an Wahl- und Entscheidungsmöglichkeiten (woraus nicht selten Überforderung resultiert) wie in biographische ‚Risiken‘ (Vorurteile, Erziehung, Wertungsschemata). Diese psychologischen und biographischen Faktoren klammert der Konzilstext jedoch aus.

Ferner bedarf das authentisch gebildete Gewissen (aufgrund der Irrtumsmöglichkeit) lebenslanger Erziehung und verantworteter Bildung, die sich an einigen *Kriterien* zu orientieren hat. Neben der grundsätzlichen Rechenschaftspflicht (gemeint ist die argumentative Verdeutlichung der eigenen Position) zählen hierzu die Glaubwürdigkeit und die Ernsthaftigkeit des Urteils, Dialog- und Lernbereitschaft, Korrekturoffenheit, die Inbetrachtnahme handlungsrelevanter Folgen sowie die Berücksichtigung objektiver (kirchlicher) Normen.

Gerade aber das Mit- bzw. Zueinander von subjektivem Gewissensurteil und objektiver Norm bildet nicht selten Spannungen oder Widersprüche aus. Papst Johannes Paul II. wendet sich diesbezüglich in seiner Enzyklika *Veritatis splendor* (VS 1993) ausdrücklich *gegen allzu subjektivistische Konzeptionen des Gewissens*.

„Dem Gewissen des einzelnen werden die Vorrechte einer obersten Instanz des sittlichen Urteils zugeschrieben, die kategorisch und unfehlbar über Gut und Böse entscheidet. Zu der Aussage von der Verpflichtung, dem eigenen Gewissen zu folgen, tritt unberechtigtweise jene andere, das moralische Urteil sei allein deshalb wahr, weil es dem Gewissen entspringt.“ (VS 32)

Die dem Gewissen vorgegebenen Normen müssten demgegenüber vielmehr als unbedingt bindende objektive Kriterien und nicht nur als allgemeine Orientierung für das Gewissensurteil verstanden werden, so der Papst.

„Das Gewissen ist keine autonome und ausschließliche Instanz, um zu entscheiden, was gut und was böse ist; ihm ist vielmehr ein Prinzip des Gehorsams gegenüber der objektiven Norm tief eingeprägt, welche die Übereinstimmung seiner Entscheidungen mit den Geboten und Verboten begründet und bedingt, die dem menschlichen Verhalten zugrundeliegen.“ (VS 60)

ad 7) Nur im Falle eines entlang der benannten Kriterien gebildeten Gewissens verliert dieses auch dann, wenn es aus unüberwindlicher Unkenntnis irrt, nicht seine Würde. Die Problematik des irrenden Gewissens macht deutlich, dass der Mensch nicht nur *vor* seinem, sondern auch *für* sein Gewissen verantwortlich ist. Irrtum kann dabei nicht ausgeschlossen werden, jedoch wird zwischen dessen prinzipieller Überwindbarkeit und Unüberwindbarkeit – bspw. durch die Berücksichtigung oder Unkenntnis objektiver Normen – differenziert. Weiter gilt: Irrt das recht gebildete Gewissen, so ist ihm dennoch zu folgen. Das Gewissensurteil ist (in Konfliktfällen) stets das *letztverbindliche praktische Urteil des menschlichen Handelns*. Es ist

eine produktive und kreative Instanz, die Selbstkontrolle ebenso zumutet wie kritisches Potential gegenüber bestehenden Regelungen entfaltet.

#### **Das Gewissen in der Moraltheologie der Gegenwart – Klaus Demmer**

Klaus Demmer entwirft im Anschluss an GS 16 eine Theologie des Gewissens „als Hort der Freiheit“, die normative und theologische Einseitigkeiten vermeidet und die Lebenswirklichkeit des Handelnden entschieden berücksichtigt. Er beschreibt das Gewissen insgesamt als jenen „privilegierten hermeneutischen Ort, an dem Selbstbewusstsein und Gottesbewusstsein untrennbar ineinander verschränkt sind.“ Vor dem Hintergrund dieses *doppelten Bewusstseins* erfolgt die Gewissensbildung und Handlungsentscheidung. *Implikationen des Glaubens* und die *eigene Lebensgeschichte* gehen eine untrennbare *Synthese* ein – das Gewissen hat synthetischen Charakter. Beide bilden den Rahmen für Einzelentscheidungen. Gewissensbildung orientiert sich somit für Demmer an der Grundausrichtung der eigenen Grundentscheidung, der individuellen Biographie, den damit verbundenen Lebensidealen und dem erworbenen Lebenswissen. Dies erfolgt jedoch stets „im Denkhorizont Gottes“, dessen Gegenwart und Unbegreiflichkeit im Gewissen, als Schnittpunkt von Immanenz und Transzendenz, erfahren wird. So sorgt das Gewissen im Denken Demmers dafür, dass Normen nicht zum Selbstzweck erstarrten. Das Gewissen „agiert nicht in der dünnen Luft ethischer Normsätze, sondern in der dichten Wirklichkeit gelebter und bedachter Erfahrung“. Es ist der Ort personaler Sittlichkeit und Verantwortlichkeit.

#### **Die Erklärung ‚Dignitatis humanae‘ – Gewissens- und Religionsfreiheit**

Von vergleichbarer Relevanz für die Gewissensthematik sind neben der Passage GS 16 die Nummern 2 und 3 der Erklärung über die Religionsfreiheit ‚Dignitatis humanae‘ (DH) des Zweiten Vatikanischen Konzils. Hier steht neben der Religionsfreiheit auch die Gewissensfreiheit, die beide in der Würde des Menschen gründen, im Zentrum. Sie sind eng miteinander verbunden. Die Religionsfreiheit (►) stellt sozusagen einen Anwendungsfall der Gewissensfreiheit dar. Deren heute unumstrittene grundgesetzliche (Art. 4 Abs. 1 GG) und menschenrechtliche (Art. 18 AEMR) Verankerung sowie kirchliche Akzeptanz verstellt jedoch leicht den Blick für das jahrzehntelange kirchliche Ringen ausgehend von der Französischen Revolution um eben diese Ansprüche. Lange Zeit in aller Deutlichkeit abgelehnt, werden beide Freiheitsrechte erst durch das Zweite Vatikanische Konzil ausdrücklich positiv aufgenommen.



„[...] es wächst die Zahl derer, die den Anspruch erheben, dass die Menschen bei ihrem Tun ihr eigenes Urteil und eine verantwortliche Freiheit besitzen. [...] Diese Forderung nach Freiheit [...] bezieht sich [...] am meisten auf das, was zur freien Übung der Religion in der Gesellschaft gehört.“ (DH 2)

„Das Vatikanische Konzil erklärt, dass die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat. Diese Freiheit besteht darin, dass alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang [...], so dass in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, [...] nach seinem Gewissen zu handeln.“ (DH 3)

Gewissensfreiheit meint somit, dass der Mensch zum Schutz seiner persönlichen Integrität in seinem Gewissen gemäß dem „Grundsatz größtmöglicher Toleranz“ (D. Witschen) frei ‚von jedem Zwang‘ ist, d. h.: Niemand darf *gezwungen* werden, gegen sein Gewissen zu handeln (negative Dimension, Bsp.: Wehrdienst, ärztliche Mitwirkung an Abtreibung). Ebenso darf niemand daran *gehindert* werden, „innerhalb der gebührenden Grenzen“ nach seinem Gewissen zu handeln (positive Dimension). Diese Grenzen der Gewissensfreiheit finden sich „am fundamentalen Bestand gemeinsamer sittlicher Grundwerte, an der Verfassungsordnung und an fremden Gemein- und Individualgütern. Die Berufung auf die Gewissensfreiheit darf niemals dazu führen, dass man in die Rechte anderer eingreift oder gar anderen Schaden zufügt.“ (KEK II, 143)

Das bedeutet, dass Personen durchaus gehindert werden dürfen, entsprechend ihrer Gewissensüberzeugung zu handeln, wenn sie diese Grenzen überschreiten und ihr Handeln gravierende negative Konsequenzen zeitigen würde.

### Gewissensentscheidung konkret

1) An den *persönlichen Zeugnissen und Gewissenskonflikten* eines Franz Reinisch, Dietrich Bonhoeffer oder Franz Jägerstätter wird in besonders radikaler Weise greifbar, dass und wie eine (insbesondere christlich motivierte) Gewissensentscheidung – für die genannten Personen waren dies die Kriegsdienstverweigerung und der Widerstand gegen die nationalsozialistische Herrschaft aus Gewissensgründen – über Leben und Tod entscheiden kann. In der Treue zu ihrem Gewissen entschieden sie sich gegen den ‚einfachen Weg‘. Niemals könne ein Christ an einem ungerechten Krieg teilhaben, so Bonhoeffer. Franz Jägerstätter erklärte am 1. März 1943, dass er gegen sein Gewissen handeln würde, wenn er für den nationalsozialistischen Staat kämpfe. Franz Reinisch begründete seine Entscheidung ähnlich, als er den Fahneneid auf Hitler verweigerte:

„So oft ich auch mein Gewissen prüfe, ich kann zu keinem anderen Urteil kommen. Und gegen mein Gewissen kann und will ich mit Gottes Gnade nicht handeln.“

2) Einen zweiten Aspekt möglicher Konkretion stellt die Tatsache dar, dass der *Rekurs auf das Gewissen bei politischen Entscheidungen* in den letzten Jahren wiederholt relevant wurde. Dies galt insbesondere für die Debatten (►) medizinethischer Themen im Deutschen Bundestag: Stammzellforschung (2008), Präimplantationsdiagnostik (2011) oder Suizidbeihilfe (2015). Für die jeweiligen Abstimmungen wurde der Fraktionszwang aufgehoben, um den Abgeordneten eine persönliche Gewissensentscheidung zu ermöglichen. Dieses Vorgehen regte überdies immer wieder neue Diskussionen an, sei es über das im Hintergrund stehende Gewissensverständnis, über die Notwendigkeit, die Gewissensbildung der Abgeordneten zu unterstützen, oder über die Frage nach Möglichkeit und Schwierigkeit stellvertretender Gewissensentscheidungen.

3) Zuletzt bildet die Freiheit der Gewissensentscheidung ein unverzichtbares *Kernstück des ärztlichen Ethos*. Im Rahmen des medizinischen Handelns am Lebensanfang und -ende manifestieren sich zahlreiche ethische Herausforderungen (z. B. Schwangerschaftsabbruch, Suizidbeihilfe, Sterbehilfe). Nicht selten brechen Gewissensfragen und -konflikte von existentieller Tragweite auf, die sowohl der Forderung nach einem authentisch gebildeten, d. h. an klaren Kriterien orientierten Gewissensurteil, als auch der notwendigen Wahrung der grundsätzlichen Freiheit der ärztlichen Gewissensentscheidung besondere Dringlichkeit verleihen.

#### Zur Vertiefung

HILPERT, KONRAD, Die Anerkennung der Religionsfreiheit, in: StZ 223 (2005), 809–819.

PATENGE, MARKUS, Grundrecht Gewissensfreiheit. Genese, Funktion und Grenzen aus moraltheologischer und rechtlicher Perspektive (StdM Neue Reihe 1), Münster 2013.

SCHOCKENHOFF, EBERHARD, Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung, Freiburg i. Br. 2003.

#### Verwendete Literatur

BOBBERT, MONIKA, Stellvertretende Entscheidungen als Frage des Gewissens, in: Ethica 22 (2014), 9–28.

BREITSAMETER, CHRISTOF, Gewissen. Einheit oder Differenz von Regelbefolgung und Regelabweichung?, in: ThG 48 (2005), 211–218.

- DEMME, KLAUS, Fundamentale Theologie des Ethischen (SThE 82), Freiburg 1999.
- FONK, PETER, Das Gewissen. Was es ist – wie es wirkt – wie weit es bindet, Kevelaer 2004.
- GOERTZ, STEPHAN, Von der Religionsfreiheit zur Gewissensfreiheit. Erwägungen im Anschluss an ‚Dignitatis humanae‘, in: TThZ 119 (2010), 235–249.
- HILPERT, KONRAD, Art. Gewissen II. Theologisch-ethisch, in: LThK<sup>3</sup> 4 (2009), 621–626.
- NIEDERSCHLAG, HERIBERT, Franz Reinisch. Märtyrer der Treue zum Gewissen, in: IKaZ Communio 43 (2014), 244–251.
- RATZINGER, JOSEPH, Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, Freiburg i. Br. 2005.
- RATZINGER, JOSEPH, Kommentar zu ‚Gaudium et spes‘ Nr. 11–22, in: LThK Erg. III (1968), 313–354.
- RÖMELT, JOSEF, Das Grundrecht auf Gewissensfreiheit in seiner ethischen Bedeutung, in: ThG 50 (2007), 31–41.
- SCHLÖGEL, HERBERT, Gewissensentscheidung in der Medizinethik aus katholischer Sicht, in: Bormann, Franz-Josef/Wetzstein, Verena (Hrsg.), Gewissen. Dimensionen eines Grundbegriffs medizinischer Ethik. FS für Eberhard Schockenhoff, Berlin/Boston 2014, 347–355.
- SCHOCKENHOFF, EBERHARD, Normative Funktion des Gewissens?, in: BThZ 27 (2010), 250–274.
- SCHOCKENHOFF, EBERHARD/FLORIN, CHRISTIANE, Gewissen – eine Gebrauchsanleitung, Freiburg i. Br. 2009.
- SCHOCKENHOFF, EBERHARD, Art. Gewissensfreiheit I. Ethisch, in: LThK<sup>3</sup> 4 (2009), 628–629.
- WITSCHEN, DIETER, Grenzen der Gewissensfreiheit aus ethischer Sicht, in: TThZ 102 (1993), 189–214.

## 5. Von der Vergebung her zu begreifen – Schuld und Sünde heute

Der Moralthologie ureigen, aber aufgrund starrer Fixierungen auf Schuld tatbestände in der Vergangenheit überzogen, ist das Thema Schuld und Sünde in unterschiedlicher Weise vorbelastet und ein gewisser Grad an Fremdheit für die heutigen LeserInnen ist zu konstatieren. Wie kann man heute noch von den Kategorien Schuld und Sünde in theologischer Hinsicht sprechen? Wie kann für das Thema Schuld und – unter theologischem Horizont – Sünde dem Menschen zugewandt sensibilisiert werden? Wie kann dabei die Frage nach der *Gnade* (Gottes), der Vergebung, ausreichend berücksichtigt werden? Wie hängen ganz grundsätzlich Gottesbild, Freiheit und Anthropologie zusammen? Es stellen sich somit die großen Fragen der Vermittlung des vielschichtigen Themenkomplexes Schuld, Sünde und Vergebung in das Heute. Im ‚YouCat‘, dem Jugendkatechismus, steht zur Sünde geschrieben:

„Sündigen bedeutet mehr, als gegen irgendwelche von Menschen vereinbarte Regeln zu verstoßen. Die Sünde wendet sich frei und bewusst gegen die Liebe Gottes und ignoriert ihn. Sünde ist letztlich die ‚bis zur Verachtung Gottes gesteigerte Selbstliebe‘ (Augustinus), und im Extremfall sagt das sündige Geschöpf: ‚Ich will sein wie Gott‘ (Gen 3,5). Wie die Sünde mich selbst mit Schuld belastet, verwundet und in ihren Folgen zerstört, so vergiftet und beeinträchtigt sie auch meine Lebenswelt. In der Nähe Gottes wird Sünde und deren Schwere erkennbar.“

Die Existenz von Schuld setzt grundlegend eine objektiv geltende Moral voraus, um diesen oder jenen Gedanken, dieses oder jenes Wort oder diese oder jene Handlung als Übertretung zu fassen. Aber da genau diese objektiv geltende Moral in einer pluralistischen Gesellschaft nicht mehr von allen geteilt wird bzw. weil unterschiedliche, ineinander greifende und nebeneinander stehende Moralkonzepte im *Konsens über zu verurteilende Handlungen und Gedanken nur mehr schwer zu finden sind*, ist ebenso der Tatbestand der Schuld unsicher geworden.

Außerdem ist zu beobachten, dass persönliche Schuld immer mehr verdrängt, aber die öffentliche Suche nach Schuldigen umso heftiger angegangen wird; dass das eigene Schuldigwerden und -sein immer weniger akzeptiert werden, aber mediale Hetzkampagnen zunehmen. Die

Gründe hierfür können unterschiedlicher Natur sein, leitend ist die Beobachtung, dass Schuld und Schuldgefühl am *Subjektsein des Einzelnen* hängen und dieser Verständnisszusammenhang zwischen Subjektwerden und dem möglicherweise damit einhergehenden ‚Sündig werden‘ immer mehr abnehmen. Schuld und damit verbunden auch Scham sind universale Emotionen, die jedoch kulturspezifische Züge tragen.

### Schuld ... und doch nicht schuldig

Bevor auf das Schuld- und Sündenverständnis eingegangen werden soll, sei noch vorausgeschickt, dass dieses Thema nicht nur von seinem Verständnisszusammenhang her wieder zu entwickeln ist, sondern überhaupt auf die Frage der Schuldfähigkeit und weiterhin des *Schuldig-werden-Könnens* eingegangen werden muss. Wird dem Menschen in verschiedenen *deterministischen* (den Menschen festlegenden) *Strömungen* wie bei einigen VertreterInnen der Verhaltensforschung, der Soziobiologie oder auch der Neurowissenschaft die Schuldfähigkeit ganz grundsätzlich abgesprochen, so hat dies Konsequenzen: Wenn es gar keinen freien Willen mehr gäbe, wie es nun scheinbar empirisch nachgewiesen werden kann (► Benjamin-Libet-Experiment), so kann der Mensch auch nicht mehr schuldig gesprochen werden. Ist der menschliche Wille insofern vorherbestimmt, indem eine Handlung vorhergesagt bzw. abgerufen werden kann, ist die Kategorie der Schuld überholt. „Gestützt auf diese ‚neuen neurowissenschaftlichen Gewissheiten‘ sind manche Wissenschaftler und Journalisten schnell mit dem Schluss bei der Hand, man müsse nun dringend auch das Strafrecht ändern“ (G. Souvignier). Hält man aber weiterhin daran fest, dass der Mensch über sich verfügen und es gute Gründe für mitunter komplexes Handeln geben kann, so ist zwar eine allgemeine Schuldfähigkeit postuliert, aber die je individuelle Verantwortung noch nicht abgeklärt.

Die Ebene, die in einem nächsten Schritt eingezogen werden soll, ist jene zwischen individuell zurechenbarer Schuld einerseits und Hilflosigkeit angesichts schuldhafter Strukturen andererseits. Mit verschiedenen Päpsten des 20. Jahrhunderts kann von *Strukturen der Sünde* (►) und sozialer Sünde die Rede sein, die aber nicht aus der Verantwortung entlassen. Es sind mitunter derartige Strukturen vorherrschend, die nur schuldhaftes und damit letztlich sündiges Handeln zulassen.

„Die persönliche Sünde entsteht erst dadurch, dass soziale Sünde akzeptiert wird. Die falsche Einstellung zu den Vorbedingungen menschlicher Existenz wie auch zu den Möglichkeiten, sie zu verän-

dern oder wenigstens offenzulegen, wird dadurch auf Dauer genährt und führt zu einer Gleichgültigkeit, die keinen Ausweg aus der Situation kennt.“ (S. Dluhoš/S. Müller)

Bei der Schuld ist darüber hinaus noch mit unterschiedlichen Attributen zu operieren, sei es juristische Schuld, empfundene Schuld (auch bei objektiver Unschuld) oder ethische Schuld. Ist das *delictum* der objektivierbare Verstoß gegen positive Rechtsnormen, so versteht man *culpa* als das Verfehlen eines vorgegebenen Handlungsziels von unbedingter Gültigkeit. Der Blebschaden am benachbarten Auto bleibt so lange moralisch indifferent, solange er sich nicht mutwillig und/oder betrunken oder fahrlässig ereignet hat. In die Kategorie der Sünde wird dieses Verhalten so lange nicht fallen, so lange davon die Gottesbeziehung nicht berührt ist.

Bei aller Unterscheidung lässt sich festhalten, dass Schuld und Schuldigwerden zur *menschlichen Grunderfahrung* dazugehören, sei es im Handeln oder im Unterlassen. Zur Sünde wird die Schuld, insofern der Mensch im Missbrauch seiner Freiheit und in eigener Verantwortung dem Willen Gottes entgegen handelt. Die ZeitgenossInnen scheinen möglicherweise somit immer weniger Bewusstsein für das eigene Sündensein zu haben, sobald die Gottesbeziehung gekappt ist, sie können jedoch immer noch schuldig werden.

### „In der Nähe Gottes wird Sünde und deren Schwere erkennbar.“ (YouCat)

Sünde ist nicht gleich Sünde. Klassischerweise wird zwischen den *Todsünden* und den *lässlichen Sünden* unterschieden. Der Schweregrad der Sünden zeigt sich vor allem darin, dass bei ersterer faktisch und objektiv die Zurücknahme der Taufentscheidung (▷) vollzogen wird, während man bei den lässlichen hinter dem der Taufentscheidung zugrunde liegenden Anspruch zurückbleibt. Ist bei der Todsünde das Sakrament der Versöhnung, die Einzelbeichte, für die Vergebung notwendig und von Seiten des Kirchenrechts vorgeschrieben, so werden für die lässlichen Sünden Wege der Vergebung wie Almosengeben, Fasten und Gebet vorgeschlagen.

Um eine Grenzziehung zwischen diesen beiden nicht immer strikt zu trennenden Kategorien von Sünde zu erlangen, werden für die Todsünde z. B. vom Katechismus der Katholischen Kirche folgende drei Momente festgehalten: *schwerwiegender Sachverhalt* (1), *klare und volle Erkenntnis* (2) und *freie und vollumfängliche Zustimmung* (3). Als Beispiel für eine lässliche Sünde können Nachlässigkeiten und Lieblosigkeiten des Alltags genannt werden, durch die der getaufte Christ Gott, den Menschen oder sich selbst die geschuldete Liebe schuldig bleibt.

Mit Thomas von Aquin kann die Todsünde vornehmlich in der *aversio a deo*, in der Abkehr von Gott und in der Hinwendung zum Geschaffenen gesehen werden, d. h. Todsünde wird als Abbruch der Beziehung mit Gott verstanden: Sünde, die zum Tod dieser Beziehung führt. Damit ist auch der subjektiven Dimension der Todsünde Rechnung getragen, die – bei aller Wichtigkeit des Objekts der Handlung (Todsünde in der Tradition als Trias von Glaubensabfall, Ehebruch, Mord) – nicht vergessen werden sollte, um den dahinter stehenden Menschen zu betrachten.

Als hilfreich, um die eigene Disposition zum Sündigwerden zu prüfen, können die *sieben Hauptlaster*, besser bekannt als die sieben Tod- und Wurzelsünden, in Anspruch genommen werden: Völlerei, Unkeuschheit, Habsucht, Trägheit, Zorn, Hochmut, Neid. Welches Grundlaster liegt der je konkreten Einzelsünde zugrunde? Woran muss schlussendlich gearbeitet werden? Bei allem Zusammenbruch der objektiven Moral kann dieses Erforschen der Grundlaster doch mögliche Fehlentwicklungen aufzeigen und in aktuelle Formen wie Mobbing und Selbstüberhebung weitergedeutet werden.

### Theologische Dimensionen von Schuld und Sünde und die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen

Die Rede von Schuld und Sünde bleibt hinter ihren Vermittlungsmöglichkeiten zurück, so lange nur diese oder jene Handlung, dieser oder jener Gedanke und dieses oder jenes Wort kategorisiert wird und nicht grundlegende, weiterführende Dimensionen eines theologischen Sprechens benannt werden. Dies soll im Folgenden immer im Übertrag auf das 8. Gebot „Du sollst nicht lügen“ passieren.

#### a) Die existentielle Dimension von Schuld und Sünde stark machen

Wie schon im letzten Absatz deutlich wurde, sind weniger die konkreten und mitunter kleinen Einzelsünden für die Menschen bedeutsam, sondern die zugrunde liegende Haltung bzw. das tiefer liegende Laster: eine die Existenz umgreifende Dimension von Sünde, in der Fachsprache der Moraltheologie als Rede von der *optio fundamentalis* (►) bekannt.

„Die Moraltheologie der letzten Jahrzehnte hat die Theorie von der Grundentscheidung oder Fundamentaloption entwickelt. Mit ihrer Hilfe konnte das gängige Verständnis von Sünde und Schuld vertieft und differenziert werden. Mit Grundentscheidung ist eine Verfasstheit der Freiheit gemeint, die sich auf Gott und das Gute gleichsam wie ein Kompass ausrichtet. Eine innere Dynamik ist in ihr am Werk, die in jede Einzelentscheidung in je unterschiedlicher Intensität und

Weise eingeht. Da es sich um eine Verfasstheit der Freiheit handelt, ist sie verletzlich. Sie kann von innen her aushöhlen und so an Schwungkraft verlieren.“ (K. Demmer)

Mit der Theorie der Grundentscheidung werden maßgeblich *Haltungs- und Handlungsethik* verknüpft. Im Zitat von Klaus Demmer sind die Grundentscheidung und die Einzelentscheidungen angesprochen. Aber nicht in jeder Einzelentscheidung bricht bspw. die persönliche Grundentscheidung durch. So geht man von einer mittleren Ebene, von Vorentscheidungen, aus, die zwischen der Konkretheit der Einzelentscheidung und der Grundsatzentscheidung Scharniere bilden.

Übertragen auf das Beispiel des Lügenverbotes bedeutet dies, nicht jede kleinste Lüge – oft im Alltag unüberlegt passiert oder den Konventionen gemäß, aber nicht der Sachwahrheit angemessen – als Lüge im Vollsinne zu deklarieren, sondern nach großen Lebenslügen, das Vertrauen zerrüttenden Lügen oder den Anderen diffamierenden Lügen zu suchen. Wo und wann bleibt man der Tugend der Wahrhaftigkeit treu und wo und wann übertritt man gewichtig das Lügenverbot? Als Vorentscheidung könnte bspw. gelten, sich der Wahrhaftigkeit Anderen gegenüber verpflichtet zu fühlen und damit Höflichkeitslügen (Einzelentscheidungen) nicht als Aushöhlung der Grundentscheidung zu betrachten. Aber der Gewöhnungsaspekt darf als Gefahr nicht verschwiegen werden.

Mithilfe der Theorie der Grundentscheidung ist im Letzten keine eindeutige Kategorisierung der vielfältigen Lügen möglich. Was aber gerade erreicht werden kann, ist die existentielle Dimension von Schuld und Sünde stark zu machen und auf das Beispiel angewandt die Lüge im grundsätzlichen Vertrauensbruch zu betrachten und zu bewerten.

#### **b) Den Beziehungsabbruch betonen: Beziehungen unterschiedlicher Extensionen**

Nicht nur beim spezifischen Thema Lüge kommt es zum Bruch, auch bei der Thematik Schuld und Sünde ist dies insgesamt der Fall. Sünde ist nicht nur das Übertreten von Gesetzen, sondern mehr ein *gefährdendes Verhalten* zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst bis dahingehend, dass die Todsünde zum Bruch dieser Beziehung mit Gott führt. „Wie die Sünde mich selbst mit Schuld belastet, verwundet und in ihren Folgen zerstört, so vergiftet und beeinträchtigt sie auch meine Lebenswelt“ (YouCat).

Beim 8. Gebot können ebenso verschiedene Beziehungsrichtungen markiert werden: Ist es zu Beginn nur der Nächste, der von einer Lüge betroffen ist, somit hintergangen wird, ist es ebenso Gott, dem gegenüber mit jeder Lüge immer weniger Nähe entgegengebracht wird. Auch



sich selbst gegenüber kann man unglaublich werden. Lüge bedeutet also ein Unglaublich-werden gegenüber sich selbst, den Anderen und im Letzten Gott. Relativ schwierig sind in dieses Themenfeld Not- oder Höflichkeitslügen einzuordnen, die gerade zur Aufrechterhaltung einer Beziehung herangezogen werden.

c) Sünde als Tat und Entscheidung wahrnehmen – auch das Unterlassen kann Sünde sein

Zu einem umgreifenden Sündenverständnis gehört es ebenso, neben dem Tun der Sünde auch das *Unterlassen* als Sünde zu betrachten: Seine Talente nicht zum Einsatz bringen, keine Zivilcourage zeigen, nicht hinschauen. Sünde ist damit die Entscheidung, nichts zu tun angesichts zu bewältigender Herausforderungen oder auch bezüglich der Berufung, die in einem vernehmbar ist, dieser nicht zu entsprechen und andere Gründe vorzuschieben. Fast schon könnte man sagen, dass das Selbst sich verfehlt.

Auf das Beispiel der Lüge gewendet bedeutet es hier, nichts zu sagen, zu schweigen, obwohl negative Konsequenzen für den Anderen damit verbunden sind. Diese Hereinnahme könnte aber das Konzept der Lüge aushöhlen, wenn das Schweigen schon Lüge ist. Woran kann sich also orientiert werden, wenn ein Verhalten in das Lügenhafte abzudriften droht? Es könnte eine Hilfe sein, zu fragen, ob der Andere das Recht hat, die Wahrheit zu kennen.

d) Die Vergebung als Ankerpunkt leben

„Christen sprechen von Schuld immer aus der Perspektive der Vergebung: Vergebung, die erbeten, und Vergebung, die gewährt wird: Darin drückt sich nicht nur die christliche Heilsgewissheit aus, dass in Christus die Vergebung Wirklichkeit geworden ist; es zeigt sich auch, dass man Schuld nur bekennen, ja überhaupt nur wahrnehmen kann, wenn man sie aus der Perspektive der Vergebung – und sei es nur im Modus der Hoffnung – in den Blick nimmt. Denn wo es keine Vergebung gibt, muss Schuld zwangsläufig verdrängt, verharmlost, rationalisiert oder auf andere abgeschoben werden.“ (G. Prüller-Jagenteufel)

Es gilt bei allem Sprechen über Sünde und Schuld die Vergebung als Ankerpunkt aller hamartiologischen Überlegungen zu sehen. Die von Jesus Christus geschenkte Vergebung lässt einen Schuld und Sünde weder auf die leichte Schulter nehmen, noch lässt es die ganze Thematik in eine extreme Fixierung abgleiten. Die Vergebung der Sünden, symbolisiert durch das Kreuz, bedeutet zum einen die Verantwortung für das eigene Tun und Handeln übertragen bekommen zu haben und

zum anderen auch dieser Verantwortung gerecht zu werden und dies zu können: Sünden als solche benennen, bereuen, sich und anderen vergeben, auch wenn dies schwer fällt. Die größte Sünde würde dann in *Verantwortungslosigkeit* bestehen.

### Tägliche Umkehr und Versöhnung als Gabe und Aufgabe eines jeden Menschen

In diesem letzten Punkt soll, um der zuletzt stark gemachten Vergebungsdimension alltägliche Impulse zu geben, auf die Vielfalt der Formen von Umkehr und Versöhnung rekuriert werden, wie sie die deutschen Bischöfe bereits 1997 nannten.

1) So ist zum einen bei dem Beziehungsabbruch mit Gott auf den Weg der *zwischenmenschlichen Versöhnung* aufmerksam zu machen: es „geschieht nicht nur etwas zwischen den Menschen. Es ist Gott, der Menschen zur Versöhnung bewegt und befähigt. Und wo Menschen einander vergeben, beginnt auch die Beziehung zwischen Gott und ihnen heil zu werden.“ Um eigene Schuld und die Notwendigkeit der Vergebung zu begreifen, ist nicht zuletzt das Mittel der *geschwisterlichen (brüderlichen) Zurechtweisung (correctio fraterna)* (►) aus der Tradition zu nennen: als „gegenseitiges einander Aufmerksam-Machen auf schuldhaftes Versagen und Einfordern von Bekehrung [...]. Sie geschieht aus Liebe und aus mitmenschlicher Sorge um das Heil des Nächsten sowie als Ausdruck der Zugehörigkeit zur Gemeinde.“ Um der je eigenen Schuld und Sünde nicht nur durch den Nächsten, den Bruder und die Schwester auf die Spur zu kommen, sei dem Einzelnen die persönliche Gewissenserforschung und das bereuende Gebet anheimgestellt: so „können sich Gläubende mit ihrem Versagen der Barmherzigkeit und der Vergebung Gottes anvertrauen.“

2) Hilfreich sind hierbei das *Hören und Lesen der Hl. Schrift ebenso wie Übungen des geistlichen Lebens*.

„Askese, Verzicht, Werke der Nächstenliebe, tätige Solidarität mit Menschen in Not- und Unrechtssituationen sowie Taten der Versöhnung. [...] Die Heilige Schrift und die Väter sprechen vor allem von drei Formen der Buße: Fasten, Gebet und Almosen als Ausdruck der Buße gegenüber sich selbst, gegenüber Gott und gegenüber den Mitmenschen.“

3) Neben alltäglichen Formen der Umkehr und Versöhnung seien zuletzt auch die liturgischen genannt und in ihrer Bedeutung für das Vergabungsgeschehen erfasst. So ist die *Feier der 40 Tage vor Ostern* als „Weg der gemeinsamen Tauferneuerung“ zu verstehen.



„Christliche Bußzeit ist Zeit neuer Offenheit für die Taufberufung und Bitte um die Erneuerung der ‚ersten Liebe‘ (Offb 2,4). Zeichenhaft wird dies ausgestaltet durch die Feier des Aschermittwochs mit der Segnung und Auflegung der Asche zum Beginn dieser Bußzeit und durch die Tauffeier mit der Erneuerung des Taufversprechens und der Besprengung mit dem Taufwasser in der Feier der Osternacht.“

In *Bußfeiern* versammeln sich die Gläubigen, um sich gemeinsam zu ihrem Sündersein zu bekennen und bitten dabei um neues Leben aus der Vergebung. „Der glaubende Mitvollzug dieser Feiern schenkt wirksame Vergebung der alltäglichen Sünden.“

Bei der *Feier der Eucharistie* als grundsätzlicher Versöhnungsfeier treten auch noch einzelne Elemente der Versöhnung zu Tage: im Allgemeinen Schuldbekenntnis bzw. im sonntäglichen Taufgedächtnis, in vielen Tages-, Gaben- und Schlussgebeten, in der Verkündigung des Evangeliums, in den Worten des Einsetzungsberichts, im Vaterunser, im Friedensgebet und im Friedensgruß, im Gebet ‚Herr, ich bin nicht würdig...‘ und in der persönlichen Bitte um Vergebung und Versöhnung beim Empfang der Kommunion. Als *weitere Formen gottesdienstlicher Sündenvergebung* sind die gemeinsame Lesung und Meditation der Heiligen Schrift, das fürbittende Gebet in der Gemeinde und das Stundengebet der Kirche, besonders die in der Komplet empfohlene Gewissenserforschung noch zu nennen. Nach dieser langen Liste regt sich die Frage, warum so wenig an Umkehr und Vergebung in der Alltagspraxis vollzogen wird. Dies kann allerdings keine Aufgabe dieses Einführungsbuches sein.

## Schluss

„Denn Sünde ist ein religiöser Relationsbegriff, der sinnvoll nur innerhalb einer Anthropologie zu verstehen ist, die den Menschen als Glaubenssubjekt bzw. als zum Glauben berufenen Subjekt coram Deo deutet. Damit ist innerhalb einer theologischen Bestimmung der transzendentalen Struktur des Menschen diese als individuell bestimmte Bezogenheit auf Gott, als verdankte Autonomie gedeutet.“ (J. Knop)

Wird also weiterhin an der Schuld- und Sündhaftigkeit des Menschen festgehalten, ist auch das Menschenbild und seine Lehre (siehe Kapitel zur Anthropologie) bedeutsam: der Mensch ist in Freiheit zu verstehen, als von Gott verdankte Autonomie, die Sündigen zulässt, aber auch die Vergebung verbunden mit tätiger Reue beinhaltet. Sünde bedeutet also theologisch gesprochen im Letzten, die durch den Kreuzestod und die Auferstehung bezeugte Vergebung nicht als Ausgangspunkt der eigenen Vergebung zu denken und zu glauben.

## Zur Vertiefung

- LITZ, RAIMUND, „... und verstehe die Schuld“. Zu einer Grunddimension menschlichen Lebens im Anschluß an Dieter Henrichs Philosophie der Subjektivität, Regensburg 2002.
- WOLFERS, MELANIE, Die Kraft des Vergebens. Wie wir Kränkungen überwinden und neu lebendig werden, Freiburg i. Br. 2013.

## Verwendete Literatur

- BENEDIKT XVI., YouCat Deutsch. Jugendkatechismus der katholischen Kirche, München 2011.
- BERKENKOPF, CHRISTIAN, Sünde als ethisches Dispositiv. Über die biblische Grundlegung des Sündenbegriffs, Paderborn u. a. 2013.
- BORMANN, FRANZ-JOSEF, Schuld, Vergebung, Sühne aus moraltheologischer Sicht, in: Brachtendorf, Johannes/Herzberg, Stephan (Hrsg.), Vergebung. Philosophische Perspektiven auf ein Problemfeld der Ethik, Münster 2014, 217–234.
- DEMME, KLAUS, Die Sünde – eine Lebensverfehlung, in: TThZ 118 (2009), 201–211.
- DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, Umkehr und Versöhnung im Leben der Kirche. Orientierungen zur Bußpastoral (Die deutschen Bischöfe 58), hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 1997.
- KNOP, JULIA, Sünde – Freiheit – Endlichkeit. Christliche Sündentheologie im theologischen Diskurs der Gegenwart (ratio fidei 31), Regensburg 2007.
- LÜKE, ULRICH/SOUVIGNIER, GEORG (Hrsg.), Schuld – überholte Kategorie oder menschliches Existential? Interdisziplinäre Annäherungen (QD 272), Freiburg i. Br. 2015.
- MÜLLER, SIGRID/DLUGOŠ, SLAVOMÍR, Was ist Sünde?, in: ThPQ 160 (2012), 31–39.
- PRÜLLER-JAGENTUEFEL, GUNTER, Schuld als Beziehungsgeschehen. Eine verantwortungsethische Perspektive, in: Diakonia 37 (2006), 90–96.
- SCHLÖGEL, HERBERT, Und vergib uns *meine* Schuld. Wie auch wir... Theologisch-ethische Skizzen zu Versöhnung und Sünde, Stuttgart 2007.

## 6. Das Naturrecht – vom Menschen unabhängig, Kulturen übergreifend

Das Naturrecht stellt eine grundlegende und traditionelle moraltheologische Normbegründungstheorie von hoher Aktualität dar. Daher kann auf dessen Erörterung, im Wissen um die teils harsche Kritik innerhalb der wissenschaftlichen Diskussion, in einem Lehrbuch auf keinen Fall verzichtet werden.

Die Entwicklungen und Debatten rund um die Bischofssynoden der Jahre 2014 und 2015 zu den Themen von Ehe und Familie führten deutlich vor Augen, dass sich das Naturrecht – insbesondere in sexualmoralischen Kontexten – nicht nur gesellschaftlich, sondern auch innerkirchlich in einer Verständnis- und vielfach auch in einer Plausibilitätskrise befindet. Die Antworten auf die durch den Heiligen Stuhl initiierten und den Synodenprozess begleitenden Fragebögen (►) für die Ortskirchen verdeutlichen dies. In den von der Deutschen Bischofskonferenz veröffentlichten Ergebnissen des ersten Fragebogens zur Außerordentlichen Synode 2014 heißt es beispielhaft: „Der Begriff ‚Naturrecht‘ ist in der Gesellschaft kaum bekannt. Er spielt auf institutioneller und erzieherischer Ebene sowie in der Alltagskultur praktisch keine Rolle. Auch in der akademischen Ethik- und Rechtsbegründung wird der Naturrechtsbegriff nur noch selten gebraucht“. Obgleich also das Naturrecht nach wie vor die argumentative Grundlage kirchlicher Lehrmeinung, insbesondere (aber keineswegs ausschließlich) zu Ehe und Sexualität, bildet sowie innerhalb der Moraltheologie durchaus positiv rezipiert wird, werden sein Anliegen und seine Argumentationsweise von vielen Menschen oftmals nicht mehr verstanden. Nicht selten wird deutlicher Widerspruch laut und das Naturrecht als überkommene katholische Besonderheit abgetan. Dabei liegen die Wurzeln des Naturrechts in der griechischen Antike und damit in philosophischem Denken.

### Grundidee: Das Naturrecht als vor-positives Recht

Der Begriff des Naturrechts wird für gewöhnlich synonym zum Begriff des natürlichen Sittengesetzes (*lex naturalis*) verwendet. Die Lehre vom natürlichen Sittengesetz und die auf ihr fußende naturrechtliche Normbegründung gehen von der grundlegenden Unterscheidung zwischen einem *vor-positiven* und einem *positiven Recht* aus. Diese Differenzie-

rung verdankt sich vor allem der sophistischen Philosophie des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr. und findet sich z. B. auch bei Aristoteles wieder: „Das Gerechte [...] ist teils von Natur aus gegeben, teils durch das Recht gesetzt“ (NE V 10). Während das positive (lt. *ponere*, *positum* = setzen), vom Menschen gesetzte Recht veränderbar ist, gilt dies für das von Natur aus geltende Recht nicht. Seit seinen antiken Ursprüngen ist damit für das Naturrecht die Idee leitend, dass es dem Menschen vorgegebene, eben präpositive Normen zur Verfügung stellt. Die dem Ansatz eigene Attraktivität liegt in der Annahme einer möglichen *objektiven Normbegründung mit universalem Geltungsanspruch fernab kultureller oder religiöser Unterschiede sowie unabhängig von jeder menschlichen Setzung*: „Von Natur aus gerecht ist, was überall mit gleicher Kraft gilt und nicht davon abhängt, was die Menschen für richtig halten oder nicht“ (NE V 10).

Die Rede von einem Naturrecht wurde insbesondere in der Philosophie der Stoa weitergeführt und ausgebaut. Ausgehend vom stoischen Weltbild, nach dem die gesamte Wirklichkeit Ausdruck des Göttlichen sei, in die sich der Mensch kraft seiner Vernunft einfügen habe, werden folgende Grundsätze stoischer Ethik aufgestellt: Richtig zu handeln heißt gemäß der Natur (*secundum naturam vivere*) und gemäß der Vernunft zu leben (*secundum rationem vivere*). Zusammengefasst bedeutet dies, dass sich naturgemäßes und vernunftgemäßes Handeln entsprechen: Naturgesetz ist Vernunftgesetz.

## Tradition: Die christliche Rezeption des Naturrechts bei Thomas von Aquin

Die einsetzende Rezeption des Naturrechts innerhalb eines christlichen Kontextes hatte mehrere Gründe. Man erhoffte sich nicht nur, bisherige Lücken der biblischen Moral mithilfe des Naturrechts als Ausdruck der göttlichen Schöpfungsordnung zu schließen, sondern ebenso eine Erklärung für die ethischen Einsichten und für das gute Handeln auch bei den Heiden gefunden zu haben (Röm 2,14). Bei Thomas von Aquin erfährt die Naturrechtslehre ihre wohl wirksamste Entfaltung innerhalb der christlichen Tradition, ohne damit die breite theologische und (rechts-)philosophische Naturrechtstradition der Folgezeit auszublenden (► Francisco Suárez, Hugo Grotius, Samuel Pufendorf, Immanuel Kant).

Die thomanische Naturrechtsvorstellung, für die bei aller Systematik kein einheitliches Verständnis vorliegt, geht davon aus, dass es einen Schöpfungsplan, ein ewiges Gesetz (*lex aeterna*) Gottes gibt. An diesem hat der Mensch mittels seiner Vernunft aktiv Anteil: „Und eben diese Partizipation des ewigen Gesetzes in der vernünftigen Natur wird

das natürliche Gesetz genannt“ (STh I–II 91,2). Das natürliche Gesetz, die *lex naturalis*, ist die Teilhabe an der *lex aeterna* in der Vernunft des Menschen. Das natürliche Sittengesetz ist somit im ewigen Gesetz Gottes grundgelegt.

In der weiteren Entfaltung des Naturrechts orientiert sich Thomas an den Prinzipien der praktischen Vernunft: „Hinsichtlich des moralischen *Inhalts* verdeutlicht sich das natürliche Gesetz zunächst allein darin, was die Vernunft in ihrer schöpfungsmäßig gegebenen Grundlage gleichsam naturnotwendig erkennt und anerkennt“ (G. Marschütz). Als oberstes Prinzip benennt Thomas, dass das Gute zu tun, das Böse jedoch zu meiden sei – *bonum faciendum, malum vitandum* (STh I–II 94,2). Ebenso bedeutsam sind für Thomas die sog. *inclinationes naturales*, die natürlichen Neigungen des Menschen: die Neigung zur Arterhaltung, zur Selbsterhaltung und zum Erkenntnisstreben. Jede weitergehende ethische Normierung hat sich an diesen natürlichen Vorgaben zu orientieren. Insofern diese zwar vorgegebene, jedoch entwurfsoffene (Mindest-)Bedingungen des menschlichen Handelns darstellen, bedürfen sie des Weiteren stets der Vernunft zur Konkretion. Konkrete naturrechtliche Forderungen behandelt Thomas u. a. im Bereich der Sexualethik, wo er im Bezug auf die Unkeuschheit ausdrücklich von Sünden wider die Natur spricht (STh II–II 154,11).

### Gegenwart: Beispiele naturrechtlicher Normbegründung

Wie eingangs angedeutet, begegnet die naturrechtliche Normbegründung wiederholt im Kontext der kirchlichen Lehraussagen zu ethischen Themen. Kontrovers diskutiert wird das naturrechtliche Argument dabei in Fragen der kirchlichen Sexualmoral, so beispielhaft in der Diskussion um die ethische Qualität *homosexueller Partnerschaften* (►). Insofern der menschliche Geschlechtsakt von Natur aus auf Fortpflanzung hingeordnet ist und dies bei gleichgeschlechtlichen Paaren aus biologischen Gründen zweifellos nicht möglich ist, müssen diese Beziehungen als wider die Natur und damit als sittlich ungeordnet sowie moralisch falsch beurteilt werden, wenn an der naturrechtlichen Argumentation festgehalten wird. Auf Grundlage der (geschichtlich v. a. durch Augustinus geprägten) Vorannahme, dass Sexualität streng im Dienst der Fortpflanzung steht, findet sich eine sehr ähnliche Argumentation auch im Bezug auf die Erlaubtheit *künstlicher Empfängnisverhütung*. Sie ist aus lehramtlicher Sicht deswegen verwerflich, da durch sie der von Natur aus auf Fortpflanzung angelegte Geschlechtsakt künstlich unfruchtbar gemacht und damit eines wesentlichen Sinngehaltes beraubt wird (HV 11/12).

Auch innerhalb anderer thematischer Kontexte, so im Bezug auf das bereits biblisch belegte *Lügenverbot* (Ex 20,16; Dtn 5,20), wird (mitunter) naturrechtlich argumentiert. Der argumentative Duktus verläuft dabei wie folgt: Der natürliche Zweck der menschlichen Sprachfähigkeit liegt in Verständigung und Kommunikation. Dieser wird jedoch durch falsche Aussagen gestört und verfremdet. Wiederum gilt daher analog zu Vorherigem: Zu lügen ist wider die Natur (der Sprache) und damit moralisch falsch.

Nun aber lassen sich durch das Naturrecht nicht nur negative Normen begründen. Im Kontext des ethischen Grundprinzips der *Menschenwürde* begegnet – neben der Begründung über die biblisch bezeugte Gottebenbildlichkeit in Gen 1,26f oder Kol 1,15 – auch eine naturrechtlich inspirierte Argumentation, nach der alle Menschen unabhängig von Hautfarbe und Herkunft von Natur aus gleich seien. Menschenwürde kommt dem Menschen nicht durch Zuschreibung, sondern von Natur aus zu. Daran schließt nicht selten der Hinweis an, dass es, um diese natürliche Würde nachhaltig zu schützen, festgeschriebener Rechte, der sog. *Menschenrechte* bedürfe. Sie gründen in der Menschenwürde und ermöglichen es dem Menschen seine naturhafte Grundbestimmung zu entfalten. Der Argumentationsrichtung folgend wird von der Menschenwürde auch als primärem Naturrecht, von bestimmten (nicht allen) Menschenrechten als sekundärem Naturrecht (▷) gesprochen. Damit wird zum Ausdruck gebracht, dass es sich bei den Menschenrechten zwar um grundlegende, jedoch nicht um die fundamentalsten Bezugspunkte und Prinzipien naturrechtlicher Reflexion handelt. Über diese allgemeinen Hinweise hinaus seien zwei weitere Konkretionen des Naturrechts beispielhaft näher ausgeführt.

### **Konkretion I: Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland**

Obgleich das Naturrecht innerhalb der Rechtswissenschaften gegenwärtig nicht sehr intensiv erörtert wird, zeigt es seine Stärke gerade dann, „wenn es darum geht, weltliche Gewalt durch den Rekurs auf objektive sittliche Ansprüche in die Schranken zu weisen“ (S. Goertz). Dies lässt sich im Rekurs auf das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland verdeutlichen. Nach dem Zweiten Weltkrieg und in Erinnerung der allein positivistischen Rechtsauffassung der nationalsozialistischen Herrschaft sowie der daraus resultierenden Folgen diskutierte der Parlamentarische Rat, der das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland erstellt hat, die Frage nach der Vorstaatlichkeit der Menschenrechte: Müsse es nicht Rechte geben, die von einer ‚Mehrheit‘ nicht außer Kraft gesetzt werden können? In Bezug auf die Grundrechte konnte das Naturrecht somit seine Stärke entfalten.



„Es war [...] allgemeiner Konsens im Parlamentarischen Rat, dass die positiv-rechtlich zu gewährleistenden Grundrechte auf vorstaatlichen Menschenrechten beruhen, also auf Rechten, die dem Menschen von Natur aus unverlierbar und unentziehbar zustehen, Rechten, die nicht der Staat verleiht, sondern die ihm vorausliegen, die er nur anerkennen kann, aber nicht schafft und nicht abschaffen darf.“ (Ch. Hillgruber)

Obgleich der Verweis auf ein explizit christliches Naturrechtsverständnis unterblieb, bildete sich doch ein Bewusstsein dafür heraus, dass es basale natürliche Rechte gibt; dass diese jedoch, um durchsetzbar zu sein, auch der Übersetzung in positives Recht bedürfen. Die Grundrechte der Bundesrepublik Deutschland haben somit ein ihnen vorausliegendes vor-positives Fundament, mit dem sie bleibend verknüpft sind.

„Mit dem Bekenntnis nach Art. 1 Abs. 2 GG ‚zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt‘ wurde eine Verbindung geschaffen zwischen den vor-positiven (naturrechtlichen) Menschenrechten und den (positiv geltenden) Grundrechten.“ (H. Schlögel/A. Merkl)

## Konkretion II: Die Rezeption des Naturrechts bei Papst Benedikt XVI.

Auf die Stärken des Naturrechts verweist auch die für viele Außenstehende unerwartete Renaissance und überraschende Wertschätzung des Naturrechtsgedankens während des Pontifikates von Papst Benedikt XVI., obgleich der Theologe Joseph Ratzinger dem Naturrecht lange Zeit sehr skeptisch und kritisch gegenübergestanden war. Nicht nur innerhalb seiner Enzykliken ‚Deus caritas est‘ (2005) und ‚Caritas in veritate‘ (2009) rekurriert Benedikt XVI. auf das Naturrecht, sondern auch in mehreren Ansprachen, sei es beispielhaft vor der Päpstlichen Akademie für das Leben (2007/2010) oder der Internationalen Theologenkommission (2007). Darin profiliert er das Naturrecht wiederholt als *Basis der Menschenwürde und des gemeinsamen Dialogs* mit anderen Religionen und Wissenschaften. Dem emeritierten Papst geht es darum, das Naturrecht als gemeinsamen Bezugspunkt zu allen Menschen guten Willens herauszustellen. Seine *orientierende Funktion* unterstreicht er vor allem in bio- und sexualethischen Fragen.

Diese Position vertrat Benedikt XVI. auch in außerkirchlichen Kontexten. In seiner *Ansprache vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen* im Jahr 2008 aus Anlass der 50-Jahr-Feier der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte betonte er wiederum mit Nachdruck den Zusammenhang von Naturrecht, Menschenwürde und Menschenrechten.

„Diese Rechte haben ihre Grundlage im Naturrecht, das in das Herz des Menschen eingeschrieben und in den verschiedenen Kulturen und Zivilisationen gegenwärtig ist. Die Menschenrechte aus diesem Kontext herauszulösen, würde bedeuten, ihre Reichweite zu begrenzen und einer relativistischen Auffassung nachzugeben, für welche die Bedeutung und Interpretation dieser Rechte variieren könnten und derzufolge ihre Universalität im Namen kultureller, politischer und sogar religiöser Vorstellungen verneint werden könnte.“

Gegen die bereits hier angesprochenen ‚relativistischen Auffassungen‘ wandte sich Benedikt XVI. insbesondere in seiner *Rede vor dem Deutschen Bundestag* im Jahr 2011. In Zeiten einer vielfach wahrzunehmenden Orientierungskrise stellte er das Naturrecht als unentbehrliche Orientierungshilfe für die Parlamentarier dar. Das Naturrecht fungiere als Korrektiv zu einem verkürztem Rechtspositivismus und relativistischen Tendenzen.

Papst Franziskus schließt hier an. Dies zeigt sich beispielhaft darin, dass er sowohl in seiner Enzyklika ‚*Laudato si*‘ (Nr. 6) als auch in seiner Ansprache vor den Vereinten Nationen im September 2015 den von Benedikt XVI. vor dem Deutschen Bundestag geäußerten Gedanken aufgenommen hat, dass der Mensch sich nicht selbst mache. „Er ist Geist und Wille, aber er ist auch Natur.“

### Grenzen und Chancen des naturrechtlichen Arguments

Um sich in der beispielhaft nachgezeichneten Spannung von kritischer Skepsis und bleibend positiver Würdigung gegenwärtig weiter in verantwortlicher Weise auf das Naturrecht zu beziehen, ist es nötig, sowohl die Grenzen des Ansatzes aufzuzeigen und Fehldeutungen vorzubeugen als auch Chancen methodisch fundiert zu profilieren.

Im Blick auf mögliche Missverständnisse ist unbedingt die fälschliche und folgenschwere Vorannahme zurückzuweisen, die Natur selbst leiste eine naturrechtliche Normbegründung. Aus einem natürlichen Sein lässt sich im Sinne des sog. ‚*naturalistischen Fehlschlusses*‘ (►) nicht unmittelbar ein moralisches Sollen ableiten. Dazu kommt: „Mit dem Zerbrechen der Vorstellung einer Zielgerichtetheit der Natur ist [...] die Einsicht verbunden, dass sich aus Aussagen über die Wirklichkeit der Natur keine Aussagen über das ethisch richtige Verhalten ableiten lassen“ (S. Ernst). Es gibt also *nicht die Ziele der Natur*, aus denen konkrete Folgerungen für das Handeln gezogen werden könnten. Weitere Probleme gehen mit den Begriffen von Natur und Vernunft einher. Nicht selten herrscht definitorische Unklarheit, was mit dem vieldeutigen Begriff ‚Natur‘ gemeint ist. Entsprechend

weisen Vorstellungen von einem naturgemäßen Leben oftmals große (kulturell bedingte) Differenzen auf. Ebenso ist die Vernunft, mithilfe derer der Mensch (thomanisch gedacht) am ewigen Gesetz Gottes partizipiert, stets geschichtlich, kulturell und sozial geprägt. Die reine Vernunft gibt es nicht.

Dennoch und gerade dort, wo diese Fehldeutungen erkannt werden, lassen sich die bleibenden Chancen des naturrechtlichen Arguments positiv wahrnehmen. Wie dies gelingen kann, zeigt Eberhard Schockenhoff in seinem Entwurf eines ‚material bescheidenen Naturrechts‘ auf.

„Eine kritische Überprüfung der wichtigsten Einwände gegen das Naturrecht führt keineswegs zu dem Ergebnis, dass dessen grundlegende Forderungen ihre Geltung in einer pluralistischen Gesellschaft eingebüßt hätten. Naturrechtliche Grundnormen, die jedem Menschen unabhängig von Geschlecht, Hautfarbe, biologischem Alter oder sozialem Status den notwendigen Schutzraum personaler Freiheit und eigenverantwortlicher Lebensgestaltung garantieren, sind rational begründbar und von jedem Standpunkt aus anerkennungsfähig, sofern sie nicht mehr als die Anfangsbedingungen des Menschseins beanspruchen, die jeder Entwurf gelingenden Lebens voraussetzt. [...] Denn nur ein material bescheidenes Naturrecht, das sich auf die unerlässlichen Mindestvoraussetzungen des Menschseins beschränkt, lässt genügend Freiraum für individuelle Lebenserfahrungen und kulturelle Unterschiede unter den Menschen.“

Schockenhoff empfiehlt von der Natur des Menschen auf der Basis einer bescheidenen Anthropologie zu sprechen, die den Menschen vorrangig als freies und sittlich eigenverantwortliches Wesen versteht und so Deutungsraum für individuelle und kulturelle Unterschiede lässt. Folglich lassen sich nur jene Grundnormen, die den Schutz und die Entfaltung dieser personalen Freiheit und Eigenverantwortlichkeit gewährleisten, als naturrechtliche Vorgaben, gleichsam als *Mindestvoraussetzungen des Menschseins* begreifen und vernünftig begründen. Naturrechtliche Forderungen beziehen sich somit auf einen „Kernbestand an Daseinsbedingungen, die zum Menschsein des Menschen gehören und sittlich Handeln erst ermöglichen“ (G. Marschütz). Dies sind dann vor allem Basisgüter leib-seelischer, geistiger und sozialer Entfaltung (z. B. Nahrung, Arbeit). In dieser ‚bescheidenen‘ Auslegung des naturrechtlichen Arguments geht es zusammengefasst nicht (mehr) darum, normative Einzelanweisungen mit einem universalen normativen Anspruch festzuhalten. Vielmehr sollen *ethisch relevante Grundeinsichten* gewonnen werden, die nicht nochmals mit Verweis auf kulturelle Bindungen relativiert oder in Frage gestellt werden können.

## Zur Vertiefung

- SCHLÖGEL, HERBERT, Das Naturrecht – bleibendes Thema der Theologischen Ethik, in: IKAZ Communio 30 (2010), 186–197.
- SCHOCKENHOFF, EBERHARD, Stärken und innere Grenzen. Wie leistungsfähig sind naturrechtliche Ansätze in der Ethik? In: HerKorr 62 (2008), 236–241.

## Verwendete Literatur

- BENEDIKT XVI., Ansprache im Deutschen Bundestag, in: Apostolische Reise seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach Berlin, Erfurt und Freiburg (VAS 189), hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 2011, 30–38.
- BENEDIKT XVI., Ansprache vor der UN-Vollversammlung 2008, in: [www.vatican.va](http://www.vatican.va).
- BORMANN, FRANZ-JOSEF, ‚Natur‘ als Prinzip ethischer Orientierung? Zu einigen zeitgenössischen Reformulierungsversuchen des naturrechtlichen Denkansatzes, in: Böttigheimer, Christoph u. a. (Hrsg.), Sein und Sollen des Menschen. Zum göttlich-freien Konzept vom Menschen, Münster 2009, 335–356.
- ERNST, STEPHAN, Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung, München 2009.
- GOERTZ, STEPHAN, Autonomie im Disput. Moraltheologische Überlegungen zum Anspruch auf Selbstbestimmung, in: JCSW 55 (2014), 105–129.
- HILLGRUBER, CHRISTIAN, Grundgesetz und Naturrecht, in: IKAZ Communio 39 (2010), 167–177.
- HÜBENTHAL, CHRISTOPH, Naturrecht oder moderne Ethik? Was wirklich nottut, in: Essen, Georg (Hrsg.), Verfassung ohne Grund? Die Rede des Papstes im Bundestag, Freiburg i. Br. 2012.
- MARSCHÜTZ, GERHARD, theologisch ethisch nachdenken. Band 1: Grundlagen, Würzburg 2014, v. a. 199–214.
- SCHLÖGEL, HERBERT/MERKL, ALEXANDER, Menschenwürde und Menschenrechte – naturrechtlicher Rückbezug und Konkretion, in: Ethica 24 (2016), 233–251.
- SCHOCKENHOFF, EBERHARD, Ein transzendentaler Zugang zur Naturrechtslehre des Thomas von Aquin, in: Conc 46 (2010), 272–279.
- SCHOCKENHOFF, EBERHARD, Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, Mainz 1996.
- THOMAS VON AQUIN, Maßhaltung (2. Teil) (DThA 22), Graz u. a. 1993.
- THOMAS VON AQUIN, Das Gesetz (DThA 13), Graz u. a. 1977.



## II. BIOETHIK

### 1. Die Vermessung der Welt bzw. der Zukunft des Kindes – pränatale, prädiktive und Präimplantationsdiagnostik

Zu Beginn mögen diese drei Attribute (pränatal, -diktiv und -implantativ) verwirren: Was mag sich dahinter jeweils verbergen? Gemeinsam ist allen dreien, die Zukunft eines Kindes bzw. eines Erwachsenen diagnostizieren zu wollen, in je unterschiedlicher Tiefe (d. h. phänotypisch oder genetisch): Unter diese Diagnosemöglichkeiten fallen Ultraschalluntersuchungen in der Schwangerschaft ebenso wie Genomsequenzanalysen in unterschiedlichen Stadien der menschlichen Entwicklung, von Arbeiten in der Petrischale (Verschmelzung von Ei- und Samenzelle außerhalb des Mutterleibes) bis hin zu Fruchtwasseruntersuchungen. In verschiedener Weise dreht es sich immer um die Frage nach dem *Wohl des Kindes* (und des erwachsenen Menschen) und inwiefern und auf welche Weise die Eltern(teile) diesem Ziel nachkommen müssen, wollen, sollen und dürfen. Damit ist auch eine ethisch brisante Frage angedeutet. Anzumerken ist zuvor, dass nicht aus jeder Diagnostik eine bestimmte Handlung folgt oder folgen muss.

Um bei den zu unterschiedlichen Zeitpunkten das Kind vermessen-den Möglichkeiten zu einem Urteil zu gelangen, ist vor allem eine Unterscheidung ganz grundsätzlicher Natur für die Eltern weiterführend: Will ich alles über mein Kind wissen, wenn es ein Embryo in der Petrischale ist oder wenn es im Mutterleib ist und mache ich die Annahme des Kindes bzw. die Fortführung der Schwangerschaft von einem diagnostischen Befund abhängig? Diese *Grundsatzfragen* wären bestenfalls bereits im Vorfeld zu klären, um sich der eigenen grundsätzlichen Position zur Frage zu versichern: Was mache ich mit der durch die neuen Diagnosemöglichkeiten gewonnenen Erkenntnis? Kommt ein Schwangerschaftsabbruch als Konsequenz oder ein Nichteinsatz eines künstlich erzeugten

Embryos in die Gebärmutter theoretisch in Frage, oder nicht? Inwiefern würden sich meine Lebensführung und die Sichtweise auf mein Leben durch das Wissen um noch nicht ausgebrochene Krankheiten, wie es die prädiktive (vorhersagende) Diagnostik bereitstellt, ändern?

Wenn ca. 90 % (die Angaben schwanken hier, aber es scheint aussagbar, dass es sich um die Mehrheit handelt) aller heutigen Frauen (und Männer) beim vorgeburtlichen Befund von Trisomie 21, also einer pränatalen (vorgeburtlichen) Diagnostik, einen Schwangerschaftsabbruch vornehmen lassen, braucht es ein erhebliches Maß an Selbstbestimmung und Durchsetzungskraft der Mutter und des Vaters, um sich dagegen zu entscheiden.

Mehrere *individuelle Faktoren* sind nach sozialwissenschaftlichen Analysen ausschlaggebend für eine mögliche Entscheidung gegen den Schwangerschaftsabbruch nach einem ‚auffälligen‘ Befund: Frauen und Männer, die durch die eigene Biographie schon Menschen mit Behinderungen kennen, beruflich mit gehandikapt Menschen zu tun haben und hatten oder selbst zu einer gesellschaftlichen Minderheit gehören, sind eher bereit, das gesellschaftlich vorgegebene Verständnis des ‚Normalen‘ in Frage zu stellen und entscheiden sich in der Konsequenz für das Kind. Auch bei denjenigen Frauen (und Männern) ist dies eher der Fall, die einen lange ersehnten Kinderwunsch haben. Ganz grundsätzlich ist zu konstatieren, dass eine *entschiedene Gegen-Positionierung zur Behinderung als negativem Selektionskriterium* für eine Entscheidung für ein (mutmaßlich) behindertes Kind maßgeblich ist.

Die Einleitung führt vor Augen, wie sehr die Möglichkeiten der Diagnose bzw. der damit einhergehenden Prognose und die *Entscheidungsoptionen* für die Eltern, gestiegen sind und wie stark sich somit die Rolle der Eltern, wie es auch im Kapitel zur Reproduktionsmedizin angesprochen wird, verändert hat (» von der natürlichen Elternschaft hin zum Projekt Elternschaft). Die Zukunft des Kindes, aber auch die eigene, wie anhand der zu besprechenden prädiktiven, vorhersagenden Diagnostik aufgezeigt wird, kann vermessen werden. Aber mit welchen Parametern wird vermessen und im ethischen Diskurs gearbeitet? Dies soll im nächsten Punkt für die pränatale Diagnostik, die der Mehrheit der Bevölkerung geläufig ist, referiert werden. Weniger üblich und bekannt sind Methoden der prädiktiven und präimplantativen Diagnostik, was aber nicht heißt, dass sich diese Tatsache nicht in Zukunft ändern könnte.

## Pränataldiagnostik (PND) – neue Bluttests auf dem Vormarsch

Bei der PND handelt es sich um Methoden der vorgeburtlichen Diagnostik, die von der Niedrigschwelligkeit des Angebots her als Möglichkeit jeder Schwangeren (und dem beteiligten Elternteil) zugänglich sind, z. B. in Form der üblichen, d. h. von der Krankenkasse übernommenen, dreimaligen Ultraschalluntersuchung während der Schwangerschaft. Über diese übliche Maßnahme hinaus gibt es noch weitere *nicht-invasive* (nicht in die Gebärmutter eingreifende) Verfahren wie die Nackenfaltentransparenzmessung und darüber hinaus *invasive* wie die Fruchtwasseruntersuchung oder die Nabelschnurpunktion (►).

Geht man auf der Seite der Sachanalyse weiter, so ist die Ebene der *Therapiechancen* zu berücksichtigen.

„Es bestehen – abgesehen etwa von Herzfehlern, Spina bifida [„offener Rücken“], Lippen-Kiefer-Gaumenspalten – für einen nicht unbedeutenden Anteil pränatal festgestellter Anomalien (insbes. Chromosomenanomalien, monogene Erb-leiden) keine Behandlungsmöglichkeiten (weder pränatal in utero noch postnatal) zur ursächlichen bzw. vollständigen Heilung der Erkrankung oder Behinderung. Das durchschnittliche Risiko, ein Kind mit Behinderung zu bekommen, liegt für ein Elternpaar ohne spezifische Wahrscheinlichkeitserhöhung bei ca. 3%, wobei dies eher auf mögliche Geburtskomplikationen (2–3%) als auf eine genetisch bedingte Erkrankung (0,3–1%) zurückzuführen ist.“ (B. Irrgang/C.-P. Heidel)

Die therapeutische Wirkung der pränataldiagnostischen Methoden per se ist gering, vornehmlich geht es darum, sich auf das Anstehende und auf die Eltern Zukommende vorzubereiten.

Um zu Aussagen bezüglich genetisch bedingter Krankheiten für das Kind im Mutterleib zu gelangen, ist als neue Möglichkeit der *PraenaTest*<sup>®</sup> auf den deutschen Markt gekommen. Mit diesem einfach zu handhabenden Test ist die Möglichkeit eröffnet, ab der 9. Schwangerschaftswoche im Blut der Schwangeren DNA-Fragmente des kindlichen Fötus zu isolieren (durch risikolose Blutabnahme, kein Fehlgeburtsrisiko durch einen invasiven Eingriff) und zu untersuchen, z. B. auf Trisomie 21. Dabei handelt es sich um einen nicht-invasiven Test, der eine fast *hundertprozentige Sicherheit bezüglich der Prognose* bieten kann, wie das bei den bisher üblichen Testverfahren nicht machbar gewesen war. Somit können Eltern vor der 12. Schwangerschaftswoche (siehe Kapitel zum Schwangerschaftsabbruch) über Aberrationen auf der Chromosomenebene, vererbte genetische Erkrankungen usw. informiert werden.



Nach der ethischen Bewertung ist hierbei wichtig für die elterliche Urteilsbildung, ob und welche diagnostischen Verfahren man heranziehen will, die Klärung der *Ziele* zu leisten, die Rechtfertigung der *Mittel* anzugehen und die Verantwortung für die *Folgen* zu überlegen und zu übernehmen. Ist das Ziel bei der Inanspruchnahme dieser oder jener Maßnahme ein therapeutisches, *schwangerschaftserhaltendes*, bspw. um eventuelle Risiken bei der Geburt abzuklären, so werden vom katholischen Lehramt prinzipiell die Maßnahmen befürwortet. Liegt aber der Fall vor, dass der *Schwangerschaftsabbruch* als Folge *miteinkalkuliert* wird, d. h. es ist also bereits vor der Diagnose ein Entschluss gefasst worden, bei einem bestimmten Ergebnis die Schwangerschaft abubrechen, so wird den diagnostischen Möglichkeiten bzw. ihren Konsequenzen von Seiten des Lehramts ablehnend gegenüber gestanden. Auf der Ebene der Mittel soll dasjenige gewählt werden, welches weder Mutter noch Kind gefährdet (zwar geringes, aber vorhandenes Fehlgeburtsrisiko bei der Fruchtwasseruntersuchung z. B.).

Bei einem unauffälligen Befund der vorgeburtlichen Maßnahmen kommt es zu einer Beruhigung der werdenden Eltern (die Schwangerschaft bleibt Zustand guter Hoffnung), bei einem auffälligen stehen viele zu treffende Entscheidungen an, die nicht losgelöst vom sozialen Kontext zu betrachten sind. Es wird sich zeigen, ob der PraenaTest\* aufgrund seiner Risikolosigkeit, Sicherheit und leichten Handhabbarkeit zum zukünftigen Standardtest werden wird, sozusagen als *Screeningmethode*, um Selektionszwecken zu dienen. Es könnte das Szenario entstehen, dass, bevor man sich richtig auf das Kind freut bzw. bevor man die Nachricht an Andere weitergibt, untersucht werden wird, ob man dieses spezielle Kind will oder nicht. Auf gesellschaftlicher Ebene müsste die Debatte geführt werden, was diese Vermessung der Kinder für das eigene und das gesellschaftliche Selbstverständnis mit sich bringt.

Bevor die Eltern diese neuen, sich auf immer mehr Krankheiten (weiter ist die Feststellung des Geschlechts möglich) ausweitenden Bluttests in Anspruch nehmen, sollten sie sich über deren Aussagekraft informieren. Z. B. wird beim PraenaTest\* der *Schweregrad der Behinderung* nicht festgestellt, also die je individuelle Ausprägung bspw. bei Trisomie 21. Es ist sich vor Augen zu führen, dass ein unauffälliger genetischer Befund nicht automatisch garantiert, dass das Kind gesund ist (Geburtskomplikationen). Stellt sich – in die Zukunft gedacht – nicht mit den immer mehr sich bietenden Möglichkeiten ein Anspruch auf ein gesundes Kind ein? Wird hier nicht das Konzept des Kindeswohls (►) eigentlich überstrapaziert?

Auch wenn die genetischen Testverfahren allen Eltern angeboten werden müssen, um die Selbstbestimmung der Eltern zu wahren, darf niemand zu ihrer tatsächlichen Nutzung gedrängt werden. Ebenso ist ein Verzicht auf den Einsatz pränataler Diagnostik aufgrund der *Selbstbestimmung* der Eltern (►) ethisch vertretbar und darf nicht gesellschaftlich belangt werden.

### Prädiktive Diagnostik – der Einzelne ist gefragt

In der prädiktiven Diagnostik geht es im Unterschied zur PND um Untersuchungen, die bei bereits geborenen Menschen durchgeführt werden und deren Befund auf mögliche Erkrankungen im späteren Leben hinweist bzw. auf mögliche Erkrankungen von noch nicht gezeugten Kindern. Viele Erkrankungen treten familiär gehäuft auf, folgen aber keinem Mendelschen Erbgang, d. h. statistischen Regeln der Vererbung. Im dritten Gentechnologiebericht (2015) der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften wird erklärt, dass die Bedeutung der *molekulargenetischen Diagnostik* für die medizinische Praxis weiter zugenommen hat. So wurde die komparative genomische Hybridisierung (►) seit 2013 als anerkannte diagnostische Methode in den Leistungskatalog der gesetzlichen Krankenkassen aufgenommen. Die erbliche Komponente kann sehr unterschiedlich sein und häufig ist die jeweilige Erkrankung das Resultat mehrerer interagierender Gene (polygen).

Da dieses Themenfeld sehr komplex ist, bleibt die Bedeutsamkeit der humangenetischen Beratung zu unterstreichen. In ihr wird *erkrankungsfo-kussiert* gearbeitet (Betroffenheitsabklärung bei in der Familie aufgetretenen genetischen Erkrankungen) und bei Bedarf auch *psychosozial* erweitert. Hierbei kommen lebensweltlich-lebenspraktische Klärungsaspekte hinzu. Auf der Basis von körperlicher Betroffenheit wird auf Fragen reproduktiver Entscheidung abgehoben, so auf die ‚Schicksalsentscheidung Kind‘.

„Sie ist für Beratungssituationen maßgeblich, in denen das Hauptaugenmerk auf solchen familienplanerischen Fragen liegt, bei denen eine mehr oder minder dringliche Entscheidung darüber im Raum steht, ob und unter welchen Umständen ein Kind ‚gewagt‘ werden soll. Die Frage soll auf Basis der Einschätzung des Risikos der Weitervererbung eines genetischen Defektes an ein zukünftiges Kind geklärt werden. Da das Kind jedoch noch nicht gezeugt ist, ist hier für das Kind freilich keine direkte diagnostische Klärung möglich, sondern nur eine Risikoeinschätzung. Diese betrifft dabei nicht nur die somatisch-phänotypische Ebene, sondern auch die molekulargenetische.“  
(D. Hadolt/M. Lengauer)

Verschiedene *Risiken* sind mit dem prädiktiven Wissen verbunden: *In der Regel lassen gendiagnostische Untersuchungen keine absoluten Aussagen zu.* Ungewiss bleiben bspw. der genaue Zeitpunkt und die Schwere der Symptome. Zwar können viele Dispositionen identifiziert werden; zuverlässige präventive und therapeutische Maßnahmen existieren jedoch häufig nicht. Auch kann es sein, dass das Wissen über die persönliche genetische Konstitution – unter Umständen nicht gewünschte – Rückschlüsse auf die Erbanlagen Verwandter zulässt.

Die ermittelte Diagnose behält ihre Aussagekraft über die gesamte Lebensspanne und kann mit einem veränderten Selbstverständnis einhergehen; so werden äußerlich gesunde Menschen zu ‚präsymptomatischen PatientInnen‘ (in einem Zwischenzustand zwischen nicht mehr vorhandener Gesundheit und noch nicht ausgebrochener Krankheit, Gene werden zu Krankheitsdeterminanten) und dieses Wissen kann Ängste und Ohnmachtsgefühle erzeugen. Auf den gesellschaftlichen Kontext bezogen wird die *Stigmatisierung* und Diskriminierung von Menschen mit nachgewiesener Disposition befürchtet. Eine gewisse Missbrauchsgefahr (bspw. durch ArbeitgeberInnen, Versicherer usw.) dieses Wissen betreffend ist nicht von der Hand zu weisen.

In ethischer Hinsicht werden angesichts dieser Beobachtungen und Befürchtungen die Frage der eigenen *Selbstbestimmung* und ihrer Grenze bzw. die Verantwortungsebenen ventiliert. Bleibt genetisches Wissen nur auf mich bezogen? Was macht Wissen über genetische Dispositionen mit meinem Leben und mit dem Leben Anderer? Was mache ich, wenn der Diagnoseverzicht Schaden für Dritte bedeutet?

Auch *Gerechtigkeitsfragen* treten wie bei allen Maßnahmen der Hochleistungsmedizin auf: Hängt es von eigenen monetären Ressourcen ab, ob ich mir eine Maßnahme, einen genetischen Test leisten kann? Was übernehmen die Krankenkassen? Es stellen sich also weitergehende Fragen der Allokation (►) in der Diskussion.

Der Deutsche Ethikrat verweist in seiner Stellungnahme ‚Die Zukunft der genetischen Diagnostik – von der Forschung in die klinische Anwendung‘ (2013) darauf, dass sich ein *Trend zunehmender Verantwortungszuschreibung* (►) an den Einzelnen als Herausforderung für die Solidarität abzeichnet. Wie bei der PND könnte es zu einer schleichenden Entsolidarisierung im Krankheitsfall kommen, da die Verantwortung beim Einzelnen liege. Man habe zu wenig vorgesorgt, getestet usw. Müsste jemand mit genetischer Disposition mehr Krankenkassenbeiträge zahlen? Bekommt jemand, der trotz genetisch bedingter Krankheiten in der Familie keine Diagnostik beansprucht, die nötige Therapie nicht bezahlt? Dies sind Fragen, die geklärt werden müssten.

## Präimplantationsdiagnostik (PID) – im Einzelfall

Bei der PID handelt es sich um *diagnostische Untersuchungen an Embryonen*, die bei *künstlicher Befruchtung* (siehe Kapitel zur Reproduktionsmedizin) gewonnen wurden. Die Untersuchung findet vor dem Transfer in die Gebärmutter statt. Das Erbgut wird hierbei auf krankheitsrelevante Merkmale wie bestimmte Erbkrankheiten oder signifikante Veränderungen des menschlichen Genoms untersucht. Es handelt sich dabei um die, verglichen mit den anderen beiden Möglichkeiten, am frühesten einsetzende Diagnosemöglichkeit, sofern der Embryo schon gezeugt ist.

Bis zum Jahr 2010 hat das seit 2001 geltende Embryonenschutzgesetz diese diagnostische Möglichkeit verboten. Am 6. Juli 2010 gab es ein Urteil des Bundesgerichtshofes zur Frage der Zulässigkeit der PID, nachdem sich ein Berliner Gynäkologe selbst angezeigt hatte, dass er in drei Fällen jeweils einem genetisch vorbelasteten Paar zu einer Schwangerschaft mit einem gesunden Kind durch PID verholfen habe. Im Urteil wurde der Arzt freigesprochen, da die PID insofern straffrei sei, als sie dem Zwecke diene, schwere erbliche Erkrankungen des Embryos festzustellen. Zwei Aspekte waren für den Freispruch des Arztes leitend: Er hatte die *Absicht eine Schwangerschaft herbeizuführen*. Es wurden nur pluripotente Zellen (►) herangezogen.

EthikerInnen stellt sich hierbei die Frage: Kann mit diesem Verweis auf die Absicht auch die ethische bzw. die theologisch-ethische Vertretbarkeit des entsprechenden Handelns begründet werden? Grundsätzlicher hat der Deutsche Ethikrat im März 2011 zur PID gearbeitet. Die *BefürworterInnen* haben ins Feld geführt, dass die PID unter bestimmten Bedingungen ethisch gerechtfertigt sei, nämlich für diejenigen Paare, die aus genetischen Gründen wiederholte Fehl- oder Totgeburten haben (können), und die mittels der PID Hilfe bekommen können. Gründe des Gesundheitsschutzes der Frau spielen dabei mit hinein. Außerdem eröffne die PID laut ihren BefürworterInnen einen Weg, einen Schwangerschaftsabbruch nach PND, gemäß medizinischer Indikation, zu vermeiden. Auch sei damit die elterliche Fortpflanzungsfreiheit gewahrt.

Die *GegnerInnen* der PID haben argumentiert, dass die PID ethisch nicht gerechtfertigt sei, da der in vitro erzeugte Embryo gerade aufgrund seiner künstlichen Erzeugung besonderer Verantwortung bedürfe. Die PID führe die embryopathische Indikation wieder ein, was zu einer ‚eugenischen‘ Selektion führe. Die bedeutendste Folge der Praxis der PID stelle die Veränderung und Diskriminierung bezüglich des Begriffs der Menschenwürde dar, d. h. der menschliche Embryo wird als Laborma-

terial behandelt. Kranke und behinderte Menschen würden als unerwünscht angesehen.

Auf beiden Seiten könnten noch mehr Argumente (Dammbruch, Mitleidsfrage, moralischer Status des Embryos) angebracht werden. Nach einer langen politischen und gesellschaftlichen Debatte gab am 23. September 2011 der Bundesrat grünes Licht für die begrenzte Zulassung der PID; am 21. November 2011 trat das Gesetz zur Regelung der PID (PräimpG) in Kraft. Dabei ist eine Beratung der Eltern Pflicht, dem jeweiligen Fall muss eine Ethikkommission zustimmen und bei den AntragstellerInnen muss eine genetische Disposition auf ein hohes Risiko einer schwerwiegenden Erbkrankheit bzw. eine hohe Wahrscheinlichkeit zu Tot- oder Fehlgeburt vorliegen. In diesen *speziellen Einzelfällen*, die an entsprechenden Zentren (mit einem positiven Votum einer Ethikkommission ►) durchgeführt werden, ist die PID nunmehr gesetzlich nicht strafbar.

Unter den theologischen EthikerInnen wird vor allem eine tutoristische (die sicherere und vorsichtigere) Position, d. h. in diesem bioethischen Feld die generelle Ablehnung der PID, vertreten, die jedoch nicht umhin kommt, sich *vom Einzelfall anfragen zu lassen*, wenn eine genetische Disposition auf ein hohes Risiko einer schwerwiegenden Erbkrankheit vorliegt. Der damalige Vorsitzende der DBK, Robert Zollitsch, hat folgendermaßen Stellung genommen.

„[...] umso mehr drängen wir nun mit Nachdruck darauf, die im Gesetz erwähnten Ausnahmefälle, in denen die PID nicht rechtswidrig sein wird, eng zu umgrenzen, um die willkürliche Anwendung und die Gefahr einer immer weiteren Ausdehnung der Anwendungsfälle der PID auszuschließen.“

Vor allem bedarf es einer umfassenden Beratung, wie Stephan Ernst es fordert.

„Allerdings müsste dann vor der Durchführung einer PID eine intensive Beratung stattfinden, in der nicht nur die genetischen und medizinischen Risiken und Komplikationen zur Sprache kommen, sondern in der auch das Zutreffen der Kriterien für eine Indikation zur PID überprüft wird. Darüber hinaus müssten in dieser Beratung sowohl die Möglichkeiten und Hilfsangebote vor Augen gestellt werden, um mit einem Kind mit Behinderungen leben zu können, als auch die Frage angesprochen werden, ob nicht der Verzicht auf ein (weiteres) eigenes Kind oder die Adoption eines Kindes verhältnismäßigere Mittel sind, um den bestehenden Kinderwunsch zu erfüllen.“

## Schluss: Recht auf Nicht-Wissen

Die diagnostische Vermessung der Welt und unseres Lebens steht uns immer mehr offen. Viele Freiheiten und Möglichkeiten sind sicherlich ein Segen. Trotz allem sollte ein Recht auf Nicht-Wissen (►) zugestanden werden. Weder sozialer Druck noch gesellschaftliche Rahmenbedingungen noch versicherungsrechtliche Fragen noch politische Entscheidungen sollten das mögliche Wissen aufoktroyieren. In ethischer Hinsicht muss weiter diskutiert werden zum Thema Lebensrecht (wer entscheidet über das Leben des Embryos?), zur Frage des Mit-Leidens und zum Wert von behindertem/krankem Leben. Ankerpunkt hierbei ist immer wieder die Menschenwürde, die laut Grundgesetz unantastbar ist. Es bedarf Beratung, Information und ethischer Bildung, um dem primordialen Wunsch nach einem Kind zu entsprechen.

## Zur Vertiefung

- BRANTL, JOHANNES, Reproduktive Gesundheit. Theologisch-ethische Überlegungen zu einem umstrittenen Begriff, in: TThZ 124 (2015), 85–103.
- STURMA, DIETER/HEINRICHS, BERT (Hrsg.), Handbuch Bioethik, Stuttgart/Weimar 2015.
- ZIMMERMANN-WOLFE, CHRISTOPH, In kleinen Schritten die Angst entmachten. Seelsorge im Umfeld von Pränataldiagnostik, in: Ernst, Stephan/Gäde, Gerhard (Hrsg.), Glaubensverantwortung in Theologie, Pastoral und Ethik. FS für Peter Knauer SJ, Freiburg i. Br. 2015, 456–486.

## Verwendete Literatur

- BALDUS, MARION, Von der Diagnose zur Entscheidung. Eine Analyse von Entscheidungsprozessen für das Austragen der Schwangerschaft nach der pränatalen Diagnose Down-Syndrom, Bad Heilbrunn 2006.
- DEUTSCHER ETHIKRAT, Die Zukunft der genetischen Diagnostik – von der Forschung in die klinische Anwendung, in: [www.ethikrat.org](http://www.ethikrat.org).
- ERNST, STEPHAN, Pränataldiagnostik ohne Risiko?, in: StZ 230 (2012), 520–528.
- ERNST, STEPHAN, ... in der Absicht, eine Schwangerschaft herbeizuführen. Das Urteil des Bundesgerichtshofs zur Präimplantationsdiagnostik aus theologisch-ethischer Sicht, in: StZ 229 (2011), 301–312.
- HADOLT, BERNHARD/LENGAUER, MONIKA, Genetische Beratung in der Praxis. Herausforderungen bei präsymptomatischer Gendiagnostik am Beispiel Österreich, Frankfurt/New York 2009.

- HAKER, HILLE, Hauptsache gesund? Ethische Fragen der Pränatal- und Präimplantationsdiagnostik, München 2011.
- IRRGANG, BERNHARD/HEIDEL, CARIS-PETRA (Hrsg.), Medizinethik. Lehrbuch für Mediziner, Stuttgart 2015.
- MAIO, GIOVANNI, Einfach, aber gefährlich: der Bluttest auf Trisomie 21 und die Pränataldiagnostik, in: HerKorr 67 (2013), 358–362.
- MÜLLER-RÖBER, BERND u. a., Dritter Gentechnologiebericht. Forschungsberichte der interdisziplinären Arbeitsgruppen der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Baden-Baden 2015.
- REITER, JOHANNES, Ethische Gestaltungsoptionen. Aktuelle Herausforderungen im bioethischen Bereich, in: HerKorr 66 (2012), 29–32.
- ZOLLITSCH, ROBERT, Pressemeldung, 07.07.2011: Deutsche Bischofskonferenz bedauert Entscheidung des Deutschen Bundestages zur Präimplantationsdiagnostik, in: [www.dbk.de](http://www.dbk.de).

## 2. Reproduktionsmedizin/Assistierte Fortpflanzung – ethische Grenzziehungen im Angesicht (nahezu) grenzenloser Machbarkeit

### Reproduktionsmedizinische Grundlegung – Motive, Methoden, Recht und Entwicklung

„Als assistierte Fortpflanzung wird die ärztliche Hilfe zur Erfüllung des Kinderwunsches eines Paares durch medizinische Hilfen und Techniken bezeichnet“ (Richtlinie der BÄK). Da der (erfüllte) Kinderwunsch für viele Menschen einen zentralen Bestandteil gelingender Identitätsfindung und Paarbeziehung bildet, Fortpflanzung in diesem Sinne ein hochrangiges individuelles Gut darstellt und das biologisch eigene Kind als Ideal zahlreicher Partnerschaften begriffen wird, markiert eine *ungewollte Kinderlosigkeit* den motivischen Ausgangspunkt für die Inanspruchnahme und Entwicklung medizinischer Techniken der assistierten Fortpflanzung. Ziel der Reproduktionsmedizin ist es, durch medizinische und technische Maßnahmen Fruchtbarkeit zu konservieren oder (genetische sowie altersbedingte) Sterilität zu überbrücken, um Paaren die ‚Normalität‘ eines erfüllten Kinderwunsches zu ermöglichen. Auf eine diesbezügliche Spannung macht die theologische Ethikerin Hille Haker aufmerksam.

„Die Fruchtbarkeit, die eine so geringe Rolle in der Liebe und Sexualität zu spielen scheint und mit allen Mitteln zurückgedrängt wird, bis ein Kind ins Leben ‚passt‘, ist dennoch nach wie vor ein Symbol für die physische und psychische Stärke, für Gesundheit, und, nicht zuletzt, für Normalität.“

Die Technik der so genannten *In-vitro-Fertilisation* (IVF) wurde 1978 erstmals erfolgreich praktiziert und stellt mittlerweile ein in Fruchtbarkeitskliniken und Kinderwunschzentren routinemäßig angewandtes Verfahren dar. Dem deutschen IVF-Register zufolge wurden bis 2014 in Deutschland nach dem Einsatz von IVF oder *Intracytoplasmatischer Spermieninjektion* (ICSI) insgesamt 225.625 Kinder geboren, allein im Jahr 2014 wurden 52.988 Frauen behandelt. Das Verfahren der ICSI stellt ein Verfahren der IVF dar und wird mittlerweile am häufigsten praktiziert. Während bei der IVF die Spermien die Eizelle im Kulturgefäß (*in vitro*) selbst befruchten, wird die Samenzelle bei der ICSI mit einer Ka-



nüle direkt in die Eizelle injiziert. In beiden Verfahren werden die zuvor von Mann und Frau gewonnenen Keimzellen außerhalb des weiblichen Körpers (extrakorporal) kultiviert und ohne jede sexuelle Beziehung zur Zeugung eines Embryos zusammengeführt. Zuletzt erfolgt der Transfer von i. d. R. zwei Embryonen in die Gebärmutter.

Da aus juristischer Perspektive die Konzeption eines ‚Fortpflanzungs-medizingesetzes‘ ein bleibendes Desiderat darstellt, steht die Reproduktionsmedizin „am Schnittpunkt des ärztlichen Berufsrechts, des Familienrechts, des Sozialrechts sowie des Embryonenschutzgesetzes und des Strafrechts“ (Richtlinie der BÄK). Einige *Verbote* sind in Deutschland klar geregelt. So sind gendiagnostische (weitgehend) und gentherapeutische Verfahren an Embryonen, die Eizellspende, die Leihmutterschaft, der Single-embryo-Transfer (►) ebenso wie embryonenverbrauchende Forschungen untersagt. Zulässige Methoden der assistierten Reproduktion sollen zwar grundsätzlich nur bei Ehepaaren angewendet werden, sie stehen jedoch auch nichtverheirateten Frauen, abhängig von der ärztlichen Einschätzung, offen. Entsprechende Behandlungen können als Leistung der Krankenkasse übernommen werden. Diese Praxis sieht sich durch die Weltgesundheitsorganisation (WHO) bestätigt, die Unfruchtbarkeit als Krankheit definiert. Die Reproduktionsmedizin ist eine Form der assistierenden Therapie, bietet jedoch keine Heilung.

Heute sind die Möglichkeiten reproduktiver Medizin nicht mehr nur auf ungewollt kinderlose Paare beschränkt. *Ausweitungstendenzen* wie die assistierte Aufschiebung des Kinderwunsches aus sozialer Indikation heraus (► social (egg) freezing) etablieren sich zunehmend in der klinischen Routine. Damit verbunden zeichnen sich zwei für die Reproduktionsmedizin insgesamt bedenkenswerte Tendenzen ab: a) Eine zunehmende Marktorientierung verändert das medizinische Selbstverständnis. Maßnahmen kurativer Medizin, in deren Zentrum die Heilung und Gesundung kranker PatientInnen ist, stehen neben Maßnahmen wunscherfüllender Medizin, wodurch die ÄrztInnen gleich einem Dienstleister Ansprüche gesunder KundInnen erfüllen. b) Die Sorge scheint nicht unbegründet, dass eine Mentalität entsteht, die Kinder nicht nur als Produkte, sondern sogar als teuer erkaufte Konsumgut mit z. B. gewünschter Augenfarbe versteht.

### Medizinethische Grundlegung – Richtlinie der Bundesärztekammer

Der Prozess der Fortpflanzung wird durch die Reproduktionsmedizin modular unterteilbar. Aus medizinethischer, kirchenlehramtlicher und

moraltheologischer Perspektive ist eine Vielzahl an Themen hinsichtlich des Umgangs mit Eizellen (Kryokonservierung, Eizellspende), Spermien (heterologe und homologe IVF) und allen voran mit Embryonen (Kryokonservierung, Forschung) in diesem Prozess zu beleuchten. Machbarkeit darf nicht das einzige Handlungskriterium sein, denn technischer Fortschritt ist nicht gleichbedeutend mit humanem Fortschritt.

Einen ersten möglichen Referenzpunkt einer dezidiert medizinethischen Betrachtung, die zunächst ohne genuin theologische Argumente auskommt, bildet die Richtlinie der Bundesärztekammer (BÄK) zur Durchführung der assistierten Reproduktion aus dem Jahre 2006. Von ethischer Relevanz sind insbesondere die vier in der Präambel formulierten Kriterien, an denen sich reproduktionstechnologisches Handeln messen lassen muss.

„In ethischer Hinsicht hat die Reproduktionsmedizin ferner die Selbstbestimmungsrechte von Paaren (I) mit Kinderwunsch zu berücksichtigen, sich am Gesundheitsschutz der Schwangeren (II) und des erhofften Kindes (III) zu orientieren und ein hohes Niveau der Gesundheitsversorgung (IV) sicherzustellen.“

### a) Kriterium I: Reproduktive Autonomie

In einem grundlegenden Sinne meint reproduktive Autonomie die Freiheit selber zu entscheiden, zu welchem Zeitpunkt und mit wem Kinder gezeugt und somit eine Familie gegründet werden soll. Der Deutsche Ethikrat unterscheidet in seiner Stellungnahme zur Embryooption (2016) zwischen einer negativen (Abwehrrecht) und einer positiven Dimension (Anspruchsrecht) der Fortpflanzungsfreiheit.

„Die negative Freiheit bewahrt das Paar bzw. die fortpflanzungswilligen Personen vor Eingriffen insbesondere des Staates. [...] Positive Fortpflanzungsfreiheit gewährt dem Individuum oder dem Paar einen Anspruch gegen den Staat, die notwendigen Mittel zur Verfügung zu stellen oder die Voraussetzungen zu schaffen, selbstbestimmte Entscheidungen über die eigene Fortpflanzung tatsächlich treffen zu können.“

Ebenfalls bleibt zu betonen, dass es sich hierbei nicht um ein absolutes und grenzenloses Freiheitsrecht handeln kann, sondern immer auch die soziale Wünschbarkeit einer Praxis, das Kindeswohl sowie die im Hintergrund stehenden (Kontra-)Indikationen und Einflussfaktoren zu berücksichtigen sind.

## b) Kriterium II: Gesundheitsschutz der Schwangeren

Mit Blick auf dieses Kriterium ist anzumerken, dass im Rahmen der assistierten Fortpflanzung zweifellos Risiken provoziert werden, die in weiten Teilen nie vollends kalkulier- und kontrollierbar sind. Insgesamt handelt es sich um eine höchst *belastende Praxis sowohl in psychischer als auch in physischer* (Frühgeburten, Überstimulationen, Mehrlingschwangerschaften) *und sozialer* (Abgrenzung und Schweigen gegenüber Nahestehenden, Belastung der Paarbeziehung) Hinsicht. Neben den (oft als beschämend empfundenen) Eingriffen in die tiefste Intimsphäre von Paaren muss auf die relativ geringe Erfolgsrate der Behandlungen hingewiesen werden. Da viele verschiedene Faktoren (Lebensalter, Qualität der Keimzellen) den Erfolg mitbestimmen, besteht die Gefahr des wiederholten Scheiterns von Behandlungszyklen. Nur in etwa einem Drittel der Fälle kommt es zu einer Schwangerschaft. Die Geburtenrate (sog. ‚Baby-Take-Home-Rate‘) liegt bei ca. 20%, wobei auf die Altersabhängigkeit dieser Zahl hinzuweisen ist. Die daraus resultierende psychische Belastung ist erheblich. Ausdrücklich wird vor dem Risiko falscher Hoffnung (‚risk of false hope‘) und übersteigerter Erwartung gewarnt.

## c) Kriterium III: Gesundheitsschutz des Kindes

Dieses Kriterium rückt das *umfassende (physische, psychische, soziale) Wohl des Kindes* in das Zentrum der ethischen Betrachtung. Eine Vielzahl an Fragen muss hier (auf Zukunft hin) diskutiert werden: Treten Behinderungen im Vergleich zur natürlichen Zeugung vermehrt auf? Können tendenziell ältere Eltern – viele MedizinerInnen nennen 55 Jahre als Altersobergrenze für reproduktionsmedizinische Behandlungen – ihrem Erziehungsauftrag vollends gerecht werden? Lassen sich negative Folgen für die Identität und das Selbstverständnis des künstlich gezeugten Kindes aufgrund seiner reproduktionsmedizinischen Vergangenheit wahrnehmen? Manifestieren sich diesbezüglich Unterschiede je nach Prozedere im Einzelfall (z. B. wenn nur eine IVF-Behandlung durchgeführt wird oder wenn diese in Verbindung mit einer heterologen Samenspende oder social (egg) freezing erfolgt)? In vielen für diese Fragen relevanten Teilbereichen steckt die Datenerhebung, aufgrund der relativen Neuheit vieler Verfahren, jedoch noch in den Kinderschuhen. Erste Befragungen (Siegel u. a.) von jungen Erwachsenen mit reproduktionsmedizinischer ‚Vorgeschichte‘ (IVF-Behandlung) zeigen aber, dass das als sehr positiv empfundene Wissen darum, ein absolutes Wunschkind zu sein, in der Mehrzahl andere Faktoren überwiegt.

**d) Kriterium IV: Ein hohes Niveau der Gesundheitsversorgung**

Das vierte Kriterium fordert die Einhaltung der *medizinischen, ärztlichen und pflegerischen Standards* in Vorsorge, Durchführung und Nachsorge der Behandlungen sowie deren Dokumentation. Ein zentrales Element, das in diesem Zusammenhang wiederholt diskutiert wird, bildet die Zielvorstellung einer (wertorientierten) *Beratung*: „Zu einer guten Reproduktionsmedizin gehört nicht nur die technische Versiertheit, sondern auch eine gute Beratung“ (G. Maio). Sie soll angepasst an den Einzelfall, in zeitlich ausreichender Weise (vor, während und nach der Behandlung), ergebnisoffen, interdisziplinär (z. B. eingebettet in eine klinische Ethikberatung), verständlich, dialogisch und umfassend aufklärend (Kosten, Folgen, Risiken, Alternativen) erfolgen, potentielle Kontraindikationen offenlegen und so die Entscheidung der Behandelten nachhaltig unterstützen (► informed consent). Trotz der weithin akzeptierten Relevanz und der ausreichenden theoretischen Fundierung des Beratungskonzepts gelingt eine adäquate Einbindung tragfähiger Beratungsstrukturen in die medizinische Praxis (auch aufgrund der Faktizität einer marktorientierten Praxis) oftmals nur mangelhaft.

**Lehramtliche Grundlegung – ‚Donum vitae‘ (1987) und ‚Dignitas personae‘ (2008)**

Das kirchliche Lehramt weist überdies auf einige weitere Kriterien für die ethische Bewertung hin. Grundsätzlich wird das Leiden an ungewollter Kinderlosigkeit als „harte Prüfung“ (DV 36) angesehen. Für den Fall eines unerfüllten Kinderwunsches zeigt das Apostolische Schreiben ‚Familiaris consortio‘ beispielhaft Handlungsalternativen auf.

„Man darf jedoch nicht vergessen, dass das eheliche Leben auch dann nicht seinen Wert verliert, wenn die Zeugung neuen Lebens nicht möglich ist. Die leibliche Unfruchtbarkeit kann den Gatten Anlass zu anderen wichtigen Diensten am menschlichen Leben sein, wie Adoption, verschiedene Formen erzieherischer Tätigkeit, Hilfe für andere Familien, für arme oder behinderte Kinder.“ (FC 14)

Für die theologisch-ethische Bewertung der reproduktionsmedizinischen Techniken sind folgende Kriterien in besonderer Weise zu berücksichtigen.

**a) Kriterium I: Die Ehe als einzig würdiger Ort der Fortpflanzung**

Die Frage der ethischen Zulässigkeit reproduktiver Techniken, die immer im Dienst der menschlichen Person (der Eltern wie des Kindes)

zu stehen haben, stellt sich lehramtlich, ungeachtet der abschließenden Bewertung, nur für Ehepaare. Bei der *Ehe* handelt es sich um „den einzig würdigen Ort einer wahrhaft verantwortungsvollen Fortpflanzung“ (DV 25).

Deshalb und auf der Basis weiterer Argumente lassen sich reproduktionsmedizinische Verfahren wie die Eizellspende oder eine heterologe IVF als ethisch annehmbare Optionen ausschließen. Als ausschlaggebende Gründe werden bei der *Eizellspende* die Fremdheit der Eizellspenderin sowie die daraus folgende Abstammung von zwei Frauen (die genetische Mutter einerseits und die biologische sowie soziale Mutter andererseits) benannt. Im Falle einer *heterologen IVF*, der Befruchtung der weiblichen Eizelle durch ein Spenderspermium eines fremden Mannes (fremde Vaterschaft), kann das gezeugte Kind nicht mehr als das Ergebnis eines zwischenmenschlichen Beziehungsgeschehens begriffen werden, da seine Eltern zueinander nicht in Beziehung stehen: „Was also im Zuge der heterologen Samenspende geschieht, ist eine Umformung eines elementaren Beziehungsgeschehens in einen technischen Prozess“ (G. Maio). Der biologische (und zugleich genetische) Vater übernimmt keine elterliche Verantwortung.

Somit fordern die beschriebenen Behandlungsmöglichkeiten nicht nur das lehramtlich vorgegebene Kriterium heraus, sondern machen überdies deutlich: a) Elternrollen vervielfältigen sich. Entsprechend kontrovers werden Kriterien diskutiert, die Elternschaft (►) begründen. b) Die (eheliche) Beziehungsebene stellt keine *Conditio sine qua non* mehr dar. Eine persönliche Beziehung ist bei der reproduktionstechnologisch unterstützten Zeugung bisweilen gänzlich überflüssig. c) Das Kriterium des Kindeswohls wird immer bedeutsamer. Dies gilt insbesondere für das Recht auf die Kenntnis der eigenen Abstammung. Exemplarisch werden diese Tendenzen in Bezug auf die Embryospende/Embryooption (►) sichtbar.

#### **b) Kriterium II: Trennung der Sinngehalte von liebender Vereinigung und Fortpflanzung**

Ein weiteres zentrales Kriterium von theologischer Seite gegen die ethische Erlaubtheit assistierter Fortpflanzung, das auch im Zusammenhang mit dem Verbot der künstlichen Empfängnisverhütung begegnet, ist die unzulässige *Entkopplung von Fortpflanzung und ehelichem Sexualakt*, die sich spätestens seit der in den 1950er Jahren entwickelten Verhütungsmethoden (DP 17) durchsetzte und durch die neuen technischen Möglichkeiten verschärfte. Das kirchliche Lehramt betont dementsprechend die

Lehre von der Untrennbarkeit der beiden Sinngehalte liebender ehelicher Vereinigung und Fortpflanzung: „Diese Verknüpfung darf der Mensch nicht eigenmächtig auflösen“ (HV 12). Es bleibt aber anzumerken: Reproduktionsmedizinische Techniken dürfen den ehelichen Akt zwar *keinesfalls ersetzen*, ihn jedoch *erleichtern* (DV 34/35). Die Unterstützung des ehelichen Aktes wird somit bejaht, eine Beherrschung der Fortpflanzung wird ausdrücklich verneint.

### c) Kriterium III: Schutz des „embryonalen Menschen“ (DP 4)

Das fundamentale ethische Kriterium ist der *Schutz des Embryos*. Für die Beurteilung der Reproduktionsmedizin haben die Vorannahmen zum moralischen Status des Embryos normative Qualität. Entgegen einer gestuften Schutzwürdigkeit des Embryos muss ein tutoristischer Zugang (siehe Kapitel zum Schwangerschaftsabbruch) dessen Würde- und damit Lebensschutz entschieden stärken.

„Der Mensch muss von seiner Empfängnis an als Person geachtet und behandelt werden und infolgedessen muss man ihm von diesem Augenblick an die Rechte der Person zuerkennen und darunter das unverletzliche Recht jedes unschuldigen Menschen auf Leben.“ (DP 4)

Aufgrund der „besondere[n] Schwere der freiwilligen Zerstörung der menschlichen Embryonen“ (DV 20) sind embryonenverbrauchende *Forschungen und Experimente* (z. B. ► embryonale Stammzellforschung), auch wenn sie zu therapeutischen Zwecken betrieben werden, ethisch unbedingt abzulehnen (DV 18). Hier greift nicht nur das seit 1990 festgeschriebene Embryonenschutzgesetz, sondern auch die ethische Vorzugsregel, dass einer negativen Unterlassungspflicht (Zerstörung von Embryonen) der Vorrang vor einer positiven Handlungspflicht (Therapie von Krankheit bspw. über embryonale Stammzellen) zukommt.

Vor dem Hintergrund des unbedingten Schutzes von Embryonen muss auch deren *Kryokonservierung*, d. h. das Einfrieren in flüssigem Stickstoff für weitere Behandlungszyklen oder einen prospektiven Kinderwunsch, als „unvereinbar mit der Achtung, die den menschlichen Embryonen geschuldet ist“ (DP 18), gelten. Die Kryokonservierung stellt „eine Beleidigung der dem menschlichen Wesen geschuldeten Achtung“ (DV 22) dar und führt zur Verwaisung zahlreicher Embryonen, wenn diese nicht mehr gebraucht werden. Sie begründet somit eine „faktisch irreparable Situation der Ungerechtigkeit“ (DP 19).

**d) Die Methoden künstlich assistierter Fortpflanzung (IVF)  
sind sittlich unerlaubt**

Da die IVF-Behandlung die Sinngehalte von liebender Vereinigung und Fortpflanzung trennt, den ehelichen Akt ersetzt und den Embryo außerhalb des Körpers in eine äußerst vulnerable Lage versetzt, die eine bewusste und extreme Vitalgefährdung darstellt, muss sie aus der Sicht des kirchlichen Lehramtes grundsätzlich als *sittlich unerlaubt* bewertet werden. Zwischen homologen und heterologen Verfahren wird in der Endbewertung nicht unterschieden. Explizit wird der Hinweis formuliert, dass die Techniken assistierter Fortpflanzung nicht deswegen Ablehnung erfahren, weil sie künstlich sind (DV 11). Der Wunsch nach einem Kind, also die gute Absicht, ist vor dem Hintergrund der genannten Kriterien für eine positive Bewertung nicht ausreichend.

**Moraltheologische Schlussfolgerungen –  
„prekäre Weggefährtschaft“**

Das Miteinander von Moraltheologie und Reproduktionsmedizin bezeichnet Klaus Demmer als „prekäre Weggefährtschaft“. Vor dem Hintergrund der klaren lehramtlichen Vorgaben sieht er die Moraltheologie verstärkt als Brückenbauerin gefragt, d. h.: In ihrer Auseinandersetzung mit den vielfältigen reproduktionsmedizinischen Fragen hat sie sowohl die (nicht theologisch argumentierenden) medizinethischen als auch die kirchenlehramtlichen Kriterien unvoreingenommen aufzunehmen, konstruktiv aufzuarbeiten und kritisch zu vermitteln. Im Ergebnis kann sie Verfahren wie die Eizellspende, die heterologe IVF, embryonenverbrauchende Praktiken oder das Einfrieren von Eizellen und Embryonen nicht fraglos als ethisch erlaubte Verfahren anerkennen. Hier steht sie auf einer Linie mit den lehramtlichen Verlautbarungen. Während für das kirchliche Lehramt jedoch beide Verfahren, sowohl die homologe, obgleich „nicht von all der ethischen Negativität belastet“ (DV 32), als auch die heterologe IVF sittlich unerlaubt sind (DP 12/DV 26–27), wird in der moraltheologischen Literatur, unter Beibehaltung des ethischen Verbots der heterologen Form, bisweilen für eine *bedingte Bejahung der homologen IVF* plädiert. Dies gilt dann, wenn die homologe IVF sich zwischen den Ehepartnern verantworten lässt, recht motiviert ist und keine Vernichtung von Embryonen zur Folge hat. Als grundlegendes ethisches Kriterium wird benannt, dass die involvierten Personen hinsichtlich ihrer personalen Beziehungen identifizierbar bleiben müssen (►).

### Zur Vertiefung

- MAIO, GIOVANNI/EICHINGER, TOBIAS/BOZZARO, CLAUDIA (Hrsg.), Kinderwunsch und Reproduktionsmedizin. Ethische Herausforderungen der technisierten Fortpflanzung, Freiburg i. Br./München 2013.
- MERKL, ALEXANDER, ‚Fruchtbarkeitsversicherung‘: *Social (egg) freezing?* Zur medizinethischen Vertretbarkeit eines neuen reproduktionstechnologischen Verfahrens unter theologisch-ethischer Perspektive, in: *Ethica* 22 (2014), 291–314.
- WALSER, ANGELIKA, Ein Kind um jeden Preis? Unerfüllter Kinderwunsch und künstliche Befruchtung. Eine Orientierung, Innsbruck 2014.

### Verwendete Literatur

- BUNDESÄRZTEKAMMER, (Muster-)Richtlinie zur Durchführung der assistierten Reproduktion, Novelle 2006, in: [www.bundesaezrtekammer.de](http://www.bundesaezrtekammer.de).
- DEMME, KLAUS, Moralthologie und Reproduktionsmedizin – eine prekäre Weggefährtschaft. Nachdenkliches und Bedenkliches im Rückblick, in: *FZPhTh* 58 (2001), 62–85.
- DEUTSCHER ETHIKRAT, Embryospende, Embryooption und elterliche Verantwortung, in: [www.ethikrat.org](http://www.ethikrat.org).
- DEUTSCHES IVF-REGISTER E.V., Deutsches IVF-Register für 2014, in: [www.deutsches-ivf-register.de](http://www.deutsches-ivf-register.de).
- HAKER, HILLE, Hauptsache gesund? Ethische Fragen der Pränatal- und Präimplantationsdiagnostik, München 2011.
- KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Instruktion *Dignitas personae* über einige Fragen der Bioethik (VAS 183), hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 2008.
- KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Instruktion *Donum vitae* über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung. Antworten auf einige aktuelle Fragen (VAS 74), hrsg. vom Sekretariat der DBK, fünfte, redaktionell überarbeitete Auflage, Bonn 2000, Erstauflage 1987.
- MAIO, GIOVANNI, Wenn die Technik die Vorstellung bestellbarer Kinder weckt, in: Maio, Giovanni u. a. (Hrsg.), *Kinderwunsch und Reproduktionsmedizin. Ethische Herausforderungen der technisierten Fortpflanzung*, Freiburg i. Br./München 2013, 11–37.
- MAIO, GIOVANNI, Auf dem Weg zum Kind als erkaufte Dienstleistungsprodukt? Eine ethische Kritik der modernen Reproduktionsmedizin, in: *ZEE* 54 (2010), 194–205.



- MARSCHÜTZ, GERHARD, Wenn der Kinderwunsch unerfüllt bleibt ... Reproduktionsmedizin als ethische Herausforderung, in: *Ethica* 9 (2001), 115–147.
- SAUTERMEISTER, JOCHEN, Identität im Werden – Herausforderungen der Fortpflanzungsmedizin aus theologisch-ethischer Sicht, in: *ZfmE* 62 (2016), 91–106.
- SIEGEL, STEFAN u. a., Ethische Bewertung und persönliche Einstellungen von in-vitro-gezeugten jungen Erwachsenen zur künstlichen Befruchtung. Ergebnisse einer qualitativen Interviewstudie, in: Vollmann, Jochen/Schildmann, Jan (Hrsg.), *Empirische Medizinethik. Konzepte, Methoden und Ergebnisse*, Berlin 2011, 113–124.

### 3. Schwangerschaftsabbruch – rechtswidrig, straffrei, moralisch abzulehnen

Die rechtliche, kirchliche und theologisch-ethische Bewertung des Schwangerschaftsabbruchs weisen durchaus Diskrepanzen auf. Es empfiehlt sich daher eingangs, mit den §§ 218 und 218a des deutschen Strafgesetzbuches sowie der entsprechenden Stelle aus dem Katechismus der Katholischen Kirche die themenrelevanten Primärtexte (in ausgewählten Auszügen) einzubringen, zu erläutern und ethisch weiter zu bedenken. Darin soll auch das spannungsvolle Verhältnis von Recht und Moral (►) zum Ausdruck gebracht werden.

#### Bezugspunkt I: Deutsches Strafgesetzbuch

„(1) Wer eine Schwangerschaft abbricht, wird mit Freiheitsstrafe bis zu drei Jahren oder mit Geldstrafe belegt.“ (§ 218 StGB)

„(1) Der Tatbestand des § 218 ist nicht verwirklicht, wenn 1. die Schwangere den Schwangerschaftsabbruch verlangt und dem Arzt durch eine Bescheinigung nach § 219 Abs. 2 Satz 2 nachgewiesen hat, dass sie sich mindestens drei Tage vor dem Eingriff hat beraten lassen, 2. der Schwangerschaftsabbruch von einem Arzt vorgenommen wird und 3. seit der Empfängnis nicht mehr als zwölf Wochen vergangen sind.“ (§ 218a StGB)

#### Bezugspunkt II: Katechismus der Katholischen Kirche

„Seit dem ersten Jahrhundert hat die Kirche es für moralisch verwerflich erklärt, eine Abtreibung herbeizuführen. Diese Lehre hat sich nicht geändert und ist unveränderlich. Eine direkte, das heißt eine als Ziel oder Mittel gewollte, Abtreibung stellt ein schweres Vergehen gegen das sittliche Gebot dar. [...] Die formelle Mitwirkung an einer Abtreibung ist ein schweres Vergehen. [...] Die Kirche will dadurch die Barmherzigkeit nicht einengen; sie zeigt aber mit Nachdruck die Schwere des begangenen Verbrechens und den nicht wieder gutzumachenden Schaden auf, der dem unschuldig getöteten Kind, seinen Eltern und der ganzen Gesellschaft angetan wird.“ (KKK 2271/2272)

## Bezugspunkt I: Die gesetzliche Regelung – §§ 218 und 218a StGB

Nicht nur vereinzelt begegnet die Meinung, die Abtreibung bzw. der Schwangerschaftsabbruch sei vom Gesetzgeber grundsätzlich erlaubt. Diese Annahme trägt jedoch. Korrekt ist dagegen folgende, obgleich paradox anmutende Formulierung: Der Schwangerschaftsabbruch ist *einerseits rechtswidrig und andererseits straffrei*. Es handelt sich um eine Kompromisslösung, die sich in den ausschnittsweise zitierten §§ 218 und 218a des StGB, in Gestalt ihrer zuletzt im Jahr 1995 geänderten Fassung, niederschlägt.

§ 218 (1) hält die Rechtswidrigkeit fest. Ferner wird in Absatz 2 von besonders schweren Fällen gesprochen, die dann vorliegen, wenn entweder gegen den Willen der Schwangeren gehandelt oder die Gefahr des Todes in Kauf genommen bzw. eine Gesundheitsschädigung verursacht wird. Der Versuch ist ebenfalls strafbar – dies gilt nicht für die Schwangere selbst. § 218a (1) formuliert in Gestalt einer Indikationenregelung jene *Kriterien*, welche die Straffreiheit begründen. So sei der eben skizzierte Tatbestand in § 218 nicht verwirklicht, wenn der Schwangerschaftsabbruch a) von der Schwangeren verlangt wird, b) von einem Arzt durchgeführt wird, c) gemäß dem Prinzip ‚Hilfe vor Strafe‘ eine Beratung (mindestens drei Tage vor dem Eingriff) erfolgte und d) zuletzt nicht mehr als zwölf Wochen seit der Empfängnis verstrichen sind (sog. Fristenregelung). Eine medizinische Indikation muss nicht vorliegen: „Es handelt sich hier also um eine Tötung ungeborenen Lebens auf Wunsch“ (G. Maio). Dies ist für das ärztliche Selbstverständnis nicht ohne Probleme.

Ferner ist der Abbruch laut Absatz 2 dann rechtmäßig, wenn a) eine Gefahr für das Leben oder die Gefahr einer schwerwiegenden Beeinträchtigung (nur auf diese Weise) abzuwenden ist oder b) die Schwangerschaft aus einer Vergewaltigung hervorgeht. Man spricht hier von a) medizinischer und b) kriminologischer Indikation. Für derart indizierte Schwangerschaftsabbrüche gibt es keine Frist (► Problematik: Spätabtreibung). Eine vorauszusehende Erkrankung oder Behinderung des Kindes (sog. embryopathische bzw. eugenische Indikation) begründet die Zulässigkeit des Schwangerschaftsabbruchs dagegen nicht. Es besteht aber die Möglichkeit und Praxis, die embryopathische Indikation als medizinische Indikation zu ‚verschleiern‘. Dagegen wird der Vorwurf vorgeburtlicher Eugenik geäußert.

In der Gesamtbetrachtung der Gesetzgebung wird von ethischer Seite neben dieser tendenziellen *Ausweitung* der medizinischen Indikation bemängelt, dass die *Unrechtmäßigkeit* des Schwangerschaftsabbruchs nicht in ausreichendem Maße betont und der intendierte Lebensschutz dadurch nicht in umfassender Weise zum Ausdruck gebracht werde. Dies

führe zu „einem sich abschwächenden Unrechtsbewusstsein“ (G. Maio). Eine Formulierung des Bundesverfassungsgerichts aus dem Jahr 1993 ist hier deutlicher: „Der Schwangerschaftsabbruch muss für die ganze Dauer der Schwangerschaft grundsätzlich als Unrecht angesehen werden.“ Am Ende ist die Lücke zwischen dem ethisch Wünschbaren (moralische Zielvorstellung: Schutz des Lebens) und dem politisch bzw. rechtlich Machbaren (Mehrheits- und Kompromissentscheide) jedoch wohl nie ganz zu schließen.

### **Kriterium: Beratung – ethischer Ernstfall und kirchliches Konfliktfeld**

Die gesetzlich (detailliert im § 219 StGB) vorgeschriebene Beratung fordert nicht nur aus moraltheologischer, sondern auch aus kirchlicher Sicht heraus. Aus ethischer Sicht ist es wichtig die Kriterien gelingender, d. h. helfender Beratung zu klären. Schwangerschaftskonfliktberatung muss grundsätzlich ergebnisoffen sein. Nur so kann ein wirklicher Dialog entstehen, dessen Ergebnis nicht von vornherein feststeht. Zugleich aber hat sich das Beratungsgespräch stets am Lebensschutz zu orientieren und ihm zu dienen. Die Beratenden sollen die Frauen ermutigen, sich für das Kind und die Fortführung der Schwangerschaft zu entscheiden. Diese *normative Spannung zwischen Ergebnisoffenheit und Zielorientiertheit* gilt es auszuhalten.

Gelingende Beratung setzt voraus, Alternativen ebenso wie Perspektiven aufzuzeigen, Unterstützung anzubieten und (Kurz- sowie Langzeit-)Folgen (► ‚Post-Abortion-Syndrom‘) möglicher Entscheidungen vor Augen zu führen. Emotionale und biographische Faktoren sind zu thematisieren. Es gilt, die Motive für den angedachten Schwangerschaftsabbruch offenzulegen. Dazu zählen empfundene Ausweglosigkeit (Abbruch als letzter Ausweg), äußerste (finanzielle/soziale) Not, persönliche Lebenskrisen (Arbeitslosigkeit, alleinerziehend, Krankheit) oder sozialer Druck (Familie, Partner, Arbeitgeber). Neben medizinischer Aufklärung sind zuletzt auch die Kosten eines Abbruchs und die bestehende Rechtsgrundlage transparent zu machen. Nur so kann sich ein vorurteilsfreier Raum für die betroffenen Frauen und Paare eröffnen.

Innerhalb dessen sollte die besondere Spannung zwischen dem *Selbstbestimmungsrecht der Mutter und dem Lebensrecht des Kindes* thematisiert werden, ohne jedoch Kind und Mutter in Opposition zueinander zu stellen. Beide bilden eine Lebensseinheit. Dennoch sind hier auch weitere ethisch relevante Fragen zu stellen. Hat das Leben (des ungeborenen Kindes) im Sinne einer Güterabwägung nicht als das fundamentalere Gut im

Vergleich zur Selbstbestimmung der Mutter zu gelten? Wird das Leben des Kindes nicht vernichtet, während die mütterliche Persönlichkeitsentfaltung ‚nur‘ beeinträchtigt wird?

Um die Jahrtausendwende entzündete sich eine Kontroverse um die *kirchliche Schwangerschaftskonfliktberatung*, die bis dahin von kirchlichen Stellen mit staatlicher Anerkennung geleistet wurde. Das heißt, es wurden die für einen Schwangerschaftsabbruch notwendigen und in manchen Fällen zur Tötung des Kindes führenden Beratungsscheine ausgestellt. Durch ein Schreiben von Papst Johannes Paul II. an die deutschen Bischöfe im Jahr 1998 wurde schließlich der Ausstieg der Kirche aus dem gesetzlichen System der Schwangerschaftskonfliktberatung verfügt. Begründet wurde dieser vor allem mit der augenscheinlichen Diskrepanz des kirchlich verkündeten absoluten Schutzes ungeborenen, unschuldigen Lebens einerseits und der Praxis andererseits, jene Beratungsscheine auszustellen, die im letzten Schritt Schwangerschaftsabbrüche ermöglichen. Ohne die prinzipiell mögliche Ausstellung des Beratungsscheins konnten nun jedoch viele Frauen, die sich zuvor im Zuge der Beratung für die Fortführung einer Schwangerschaft entschlossen hatten, nicht mehr erreicht werden.

Eine Folge des kirchlichen Rückzugs und der sinkenden Erreichbarkeit von Frauen in Konfliktlagen ‚ohne Schein‘ war die Gründung des Vereins *donum vitae* (▷). Er versteht sich als Zusammenschluss katholischer ChristInnen, die das Beratungsangebot inklusive der Ausgabe eines Beratungsscheins an gegenwärtig über 200 Orten in Deutschland professionell weiterführen. Die Deutsche Bischofskonferenz reagierte hierauf im Jahr 2006 mit einem kirchlichen Abgrenzungsbeschluss.

## Bezugspunkt II: Die moraltheologische Bewertung im Anschluss an den Katechismus

Während im moralphilosophischen Diskurs mitunter versucht wird, ein moralisches Recht auf einen Schwangerschaftsabbruch durch die Herabstufung des moralischen Status des Embryos oder das Zugestehen eines mütterlichen Verfügungsrechtes über die Schwangerschaft zu begründen, ist die moraltheologische Positionierung eindeutig. *Der Schwangerschaftsabbruch ist sowohl aus theologisch-ethischer als auch aus kirchlicher Sicht sittlich verwerflich, unerlaubt und damit verboten.* In mehrfacher Wiederholung hebt der Katechismus die Schwere des Vergehens hervor. Begründet wird dies mit dem unbedingten Schutz ungeborenen, unschuldigen Lebens. Schon das Zweite Vatikanische Konzil hält hierzu unmissverständlich fest:

„Was ferner zum Leben selbst in Gegensatz steht, wie jede Art Mord, Völkermord, Abtreibung, Euthanasie und auch der freiwillige Selbstmord; [...] all diese und andere ähnliche Taten sind an sich schon eine Schande; sie sind eine Zersetzung der menschlichen Kultur, entwürdigend weit mehr jene, die das Unrecht tun, als jene, die es erleiden. Zugleich sind sie in höchstem Maße ein Widerspruch gegen die Ehre des Schöpfers.“ (GS 27)

Im Hintergrund dieses Urteils steht das biblische Tötungsverbot (Ex 20,13; Dtn 5,17), welches wiederum in der Gottebenbildlichkeit des Menschen gründet. Zwar wird das Leben nicht als das höchste Gut verstanden, verlangt jedoch als das fundamentalste aller Güter, da es die Voraussetzung zur Realisierung aller anderen Güter ist, einen besonderen moralischen und rechtlichen Schutz.

Ausgehend von den eingangs zitierten Textpassagen bleiben drei Fragen zu reflektieren: a) Handelt es sich um ein absolutes Verbot oder gibt es theologisch-ethisch begründbare Ausnahmen von dieser Norm, die einen Schwangerschaftsabbruch objektiv rechtfertigen könnten? b) Wann beginnt menschliches Leben? c) Was bedeutet der Begriff der ‚formellen Mitwirkung‘, mit dem im Text des Katechismus argumentiert wird?

#### a) Schwangerschaftsabbruch – absolutes Verbot?

Der moraltheologischen Bewertung stellt sich die Frage, ob es sich bei einem Schwangerschaftsabbruch um ein absolutes Verbot im Sinne einer deontologischen Norm handelt oder ob etwaige Ausnahmen denkbar sind. Diskutiert werden die eugenische, psychosoziale, kriminologische und vitale Indikation.

Die beiden erstgenannten können einen Schwangerschaftsabbruch in keinem Fall rechtfertigen. Weder eine (mögliche oder sichere) Behinderung noch eine psychische oder soziale Notlage gelten theologisch-ethisch als tragfähige Indikationen. Gleiches gilt auch für die kriminologische Indikation, die Schwangerschaften, die aus Vergewaltigungen resultieren, in den Blick nimmt. Die Abtreibung stellt „keinen ethisch vertretbaren Ausweg aus diesem Konflikt“ (E. Schockenhoff) dar. Dennoch gilt es, sowohl das existentielle Drama und die psychische Belastung der betroffenen Frauen, die nicht selten im Kind den Vergewaltiger wiedererkennen, im Blick zu halten als auch darauf hinzuweisen, dass ein solch abscheuliches Verbrechen nicht die Tötung unschuldigen Lebens rechtfertigt. Im tragischen Falle eines Schwangerschaftsabbruchs aus kriminologischer Indikation ist zu vermeiden, den betroffenen Frauen einseitig die Schuld zu geben. Sie sind vielmehr „ohne zurechenbare *persönliche Schuld*“ (E. Schockenhoff). Ihre persönliche Entscheidung ist zu respektieren.

**Exkurs:** Im Jahr 2013 entstand in diesem Zusammenhang eine kontroverse Diskussion. Sie nahm ihren Ausgang bei dem Fall einer jungen Frau, der nach einer Vergewaltigung von einem katholischen Krankenhaus in Köln die ‚Pille danach‘ aufgrund der geltenden kirchlichen Vorgaben verwehrt wurde. In Reaktion darauf kristallisierte sich in der ethischen und kirchlichen Diskussion (►) die Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen abortiven und nicht-abortiven Wirkpräparaten der ‚Pille danach‘ heraus. Sie seien ethisch entsprechend unterschiedlich zu bewerten. In einer Pressemitteilung bekräftigte die Deutsche Bischofskonferenz im Rahmen ihrer Frühjahrsvollversammlung in Trier 2013, „dass in katholischen Krankenhäusern Frauen, die Opfer einer Vergewaltigung geworden sind, selbstverständlich menschliche, medizinische, psychologische und seelsorgliche Hilfe erhalten. Dazu kann die Verabreichung einer ‚Pille danach‘ gehören, insofern sie eine verhütende und nicht eine abortive Wirkung hat. Medizinisch-pharmazeutische Methoden, die den Tod eines Embryos bewirken, dürfen weiterhin nicht angewendet werden.“

Im engen Sinne lässt sich der Schwangerschaftsabbruch moraltheologisch nur durch eine *vitale Indikation* begründen, d. h. bei bestehender Lebensgefahr für die Mutter und für das Kind wird der Schwangerschaftsabbruch als ethisch vertretbar erachtet. Daher kann genau betrachtet zwar von der absoluten Geltung, nicht aber von einem absoluten Verbot des Schwangerschaftsabbruchs gesprochen werden. Das kirchliche Lehramt äußert sich hiervon jedoch abweichend, bisweilen auch zwiespältig. Universalkirchliche Verlautbarungen lassen nicht erkennen, dass die vitale Indikation einen Schwangerschaftsabbruch objektiv rechtfertigen kann. Ihre inhaltliche Behandlung wird ausgespart. Vielmehr wird darauf hingewiesen, dass der Schwangerschaftsabbruch „in sich unerlaubt“ (EV 61) sei. Im Unterschied dazu gehen die deutschen Bischöfe ganz explizit auf die vitale Indikation ein und halten fest, dass „in diesem extremen Ausnahmefall [...] von zwei sonst unrettbaren Leben wenigstens eines gerettet werden dürfe“ (KEK II, 292).

In ihrem gemeinsamen Hirtenwort ‚Menschenwürde und Menschenrechte von allem Anfang an‘ (1996) weisen die Bischöfe ergänzend darauf hin, dass ein Schwangerschaftsabbruch als „vorsätzliche Tötung eines unschuldigen Menschen“ keinesfalls „durch die Berufung auf die persönliche Gewissensentscheidung gerechtfertigt werden“ kann. Dennoch ist es ethisch betrachtet wichtig, neben diesen normativen Vorgaben auch die „vielen Bedingtheiten“ (EV 99) und die „starke soziale Dimension“ (EV 59) bei diesem Thema nicht aus den Augen zu verlieren. Insbesondere die Rolle des Vaters (►) bedarf der ethischen Aufmerksamkeit.

**b) Entschiedener Lebensschutz: aber wann beginnt menschliches Leben?**

Vor dem Hintergrund des Gesagten wird deutlich, dass der Schutz des *Fundamentalwertes ‚Leben‘* im Zentrum des kirchlichen Verbots des Schwangerschaftsabbruchs steht. Die wissenschaftlichen Theorien zum Beginn des menschlichen Lebens (und die daraus resultierenden Folgerungen zum moralischen Status des Embryos und zu seiner entsprechenden Schutzwürdigkeit) sind jedoch vielfältig: a) Im Augenblick der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle, b) nach Abschluss der Einnistung in die Gebärmutter, c) am Ende der Möglichkeit zur Mehrlingsbildung, d) mit der Entwicklung des Gehirns, e) mit der Geburt oder f) während der ersten Lebensjahre mit Ausprägung eines Selbstbewusstseins. Gemeinsam mit dem kirchlichen Lehramt folgt die Moralthologie der erstgenannten Theorie.

„Die Frucht der menschlichen Zeugung erfordert ab dem ersten Augenblick ihrer Existenz, also von der Bildung der Zygote an, jene unbedingte Achtung, die man dem Menschen in seiner leiblichen und geistigen Ganzheit sittlich schuldet. Der Mensch muss von seiner Empfängnis an als Person geachtet und behandelt werden und infolgedessen muss man ihm von diesem Augenblick an die Rechte der Person zuerkennen und darunter vor allem das unverletzliche Recht jedes unschuldigen Menschen auf Leben.“ (DP 4)

Menschliches Leben beginnt *mit der Verschmelzung der Keimzellen bzw. der Bildung der Zygote, besitzt von diesem Zeitpunkt an Würde und ist zu schützen*. Dieses willkürärmste Urteil folgt dem sog. tutoristischen (lt. *tutus* = sicher) Prinzip. Bei einer empirisch nicht zu behebenden Unbestimmbarkeit (hier: mehrere alternative Theorien des Lebensbeginns) besagt dieses, dass die sicherere Variante zu wählen ist. Um daher Eingriffe zu legitimieren, bedarf es im Sinne einer Beweislastumkehr eines *vorangehenden zweifellosen Beweises*, dass kein schützenswertes menschliches Leben vorliegt.

**Exkurs:** Ein derart begründetes Recht des Embryos auf Leben von der Kernverschmelzung an und dessen Schutz stellt der australische Philosoph *Peter Singer* in Frage. Im Zuge des von ihm vertretenen Präferenzutilitarismus und im Rahmen seiner Theorie der gegenseitigen Interessenerwägung (►) knüpft Singer ein Recht auf Leben an bestimmte geistige Fähigkeiten (Selbstbewusstsein, Kommunikationsfähigkeit, Vernunftgebrauch) und das grundsätzliche Vorhandensein von Interessen. Die Konsequenzen daraus sind evident: Nicht nur Embryonen, sondern auch neugeborenen Kindern (bis zum Erwachen des Ich-Bewusstseins) und Menschen mit fortgeschrittener Demenz käme kein unbedingter Lebensschutz zu.



Somit ist der Embryo ab dem Zeitpunkt der Kernverschmelzung wie zu allen späteren Phasen seiner Entwicklung zu schützen. Diese Schutzpflicht wird durch die sog. *SKIP-Argumente* unterstrichen. (1) Der Embryo zählt zur Spezies Mensch. Ihm kommt daher Würde und das Recht auf Leben zu (Speziesargument). (2) In der Entwicklung des Embryos gibt es keine moralisch relevanten Einschnitte (Kontinuitätsargument). (3) Der Mensch ist als Embryo, Fötus, Geborener, Kind, Jugendlicher, Erwachsener stets ein und derselbe (Identitätsargument). (4) Der Embryo besitzt das aktive Potential, sich zu einem Subjekt zu entwickeln (Potentialitätsargument). Diese SKIP-Argumente sind jedoch umstritten (►). Von naturwissenschaftlicher Seite wird mitunter (und gegen das Argument aktiver Potentialität) darauf hingewiesen, dass „der menschliche Embryo definitiv nicht über das Vermögen [verfügt], aus sich selbst heraus und ohne epigenetischen maternalen Informationsinput von außen die normale Geburtsreife realisieren zu können“ (J. Seidel).

c) In Grundzügen: Die Lehre von der (formellen und materiellen) Mitwirkung (►)

Die biblisch fundierte (Röm 1,32; Eph 5,11), traditionelle moraltheologische Lehre von der Mitwirkung erscheint im Text des Katechismus zum Thema recht unvermittelt. Es wird zudem nur auf die formelle, nicht jedoch auf die materielle Mitwirkung rekurriert.

Der Intention nach geht es darum, ein Bewusstsein dafür zu schaffen, dass auch *Mitwirkende* (AssistenzärztInnen, Pflegepersonal) *sich durch ihre Teilnahme an einem Schwangerschaftsabbruch schuldig machen können*. Eine formelle Mitwirkung liegt dann vor, wenn die Unrechtstat des Anderen ausdrücklich innerlich bejaht wird. Gleiches gilt, wenn die eigene Handlung von ihrer Natur her bereits eine Bejahung der schlechten Tat des Anderen miteinschließt. Formelle Mitwirkung ist in jedem Fall ethisch schlecht und begründet eine Mitschuld. Materielle Mitwirkung meint dagegen:

„Der Mitwirkende macht sich die Intention des Haupthandelnden nicht zu eigen, er bejaht sie nicht, sondern bleibt dieser äußerlich. Er leistet einzig und allein eine materielle Hilfestellung, sei diese technischer oder auch finanzieller Art. Um sie zu rechtfertigen, bedarf es eines hinreichenden Grundes.“ (K. Demmer)

Sind derartige Gründe (z. B.: ultima ratio/letztes Mittel, Unmöglichkeit der Situation zu entkommen) gegeben, so liegt keine Mitschuld vor.

## Zur Vertiefung

- ERNST, STEPHAN, Implikationen der traditionellen Mitwirkungslehre für die Gewissensentscheidung, in: Bormann, Franz-Josef/Wetzstein, Verena (Hrsg.), *Gewissen. Dimensionen eines Grundbegriffs medizinischer Ethik*, Berlin/Boston 2014, 311–326.
- REITER, JOHANNES, Abtreibung im säkularen Staat. Moraltheologische Überlegungen zum neuen § 218 StGB, in: StZ 213 (1995), 730–744.
- SCHUSTER, JOSEF, Dienst am Rand der Kirche. Zur Diskussion um *Donum vitae* und die Schwangerenkonfliktberatung, in: HerKorr 68 (2014), 576–580.

## Verwendete Literatur

- DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, Pressebericht anlässlich der Pressekonferenz zum Abschluss der Frühjahrs-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Trier am 21. Februar 2013, in: [www.dbk.de](http://www.dbk.de).
- DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, Menschenwürde und Menschenrechte von allem Anfang an. Gemeinsames Hirtenwort der deutschen Bischöfe zur ethischen Beurteilung der Abtreibung (Die deutschen Bischöfe 57), hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 1996.
- DEMME, KLAUS, Bedrängte Freiheit. Die Lehre von der Mitwirkung – neu bedacht (SThE 127), Freiburg i. Br. 2010.
- ERNST, STEPHAN, Der Status des Embryos aus theologisch-ethischer Sicht, in: Arnold, Norbert (Hrsg.), *Biowissenschaften und Lebensschutz. Wissenschaft und Kirche im Dialog*, Freiburg i. Br. 2015, 95–112.
- HILPERT, KONRAD, Problemfeld Spätabtreibung, in: MThZ 57 (2006), 175–178.
- MAIO, GIOVANNI, *Mittelpunkt Mensch: Ethik in der Medizin. Ein Lehrbuch*, Stuttgart 2012.
- ROSENBERGER, MICHAEL/SCHAUPP, WALTER (Hrsg.), *Ein Pakt mit dem Bösen? Die moraltheologische Lehre der ‚cooperatio ad malum‘ und ihre Bedeutung heute* (StdM Neue Folge 5), Münster 2015.
- SCHOCKENHOFF, EBERHARD, *Ethik des Lebens*, Freiburg i. Br. 2013.
- SEIDEL, JOHANNES, Embryonale Entwicklung und anthropologische Deutung. Neun ‚Katechismusfragen‘ zum ontologischen Status des Vorgeburtlichen, in: Hilpert, Konrad (Hrsg.), *Forschung contra Lebensschutz? Der Streit um die Stammzellforschung* (QD 233), Freiburg i. Br. 2009, 76–98.
- WOLBERT, WERNER, Die medizinische Ethik und das Tötungsverbot, in: SaThZ 6 (2002), 12–24.

## 4. Organtransplantation – Für und Wider

Mit dem Thema der Organtransplantation sind sehr viele Ängste und *Vorurteile* verbunden: nur MotorradfahrerInnen kommen als OrganspenderInnen in Frage (nein) ... wenn man einen Organspendeausweis besitzt, wird nicht mehr alles medizinisch Mögliche versucht (nein) ... irgendwann ist man zu alt für eine Organspende (nein) usw. Die Organtransplantation ist ein emotional stark besetztes Thema und in den Medien ist immer wieder von Skandalen (z. B. Organspendeskandal an den Universitätskliniken Regensburg und Göttingen, wo bspw. die Reihenfolge auf der Warteliste manipuliert wurde) und ‚noch lebenden‘ postmortalen OrganspenderInnen zu lesen.

Umso herausfordernder ist es, in diesem Themenfeld sachlich zu bleiben. Moraltheoretisch besteht die Schwierigkeit, in einem Feld zu einer Norm zu gelangen, in dem *ethische* (Motiv der Nächstenliebe) und *rechtliche* (z. B. gesetzliches Verbot des Organhandels) Aspekte mit natur- und humanwissenschaftlichen *Sachfragen* (z. B. Hirntoddiagnostik oder psychische Belastungen) einhergehen und schließlich wie in jeder ethischen Urteilsbildung nicht voneinander getrennt werden können. Das Fachwissen vieler unterschiedlicher Professionen ist gefragt, ohne das nicht zu einer (vorläufigen) Normierung gelangt werden kann.

### Sachanalyse

In Deutschland sterben jeden Tag ca. drei Menschen von der Warteliste an ihrer Ursprungserkrankung, die mit einer Organtransplantation weiterleben hätten können. Für die Warteliste werden all diejenigen Kranken, die für das weitere Überleben eines Organs bedürfen, gemeldet und nach verschiedenen Kriterien gereiht. Für genauere Daten kann jeweils auf der Homepage der DSO (» Deutsche Stiftung Organtransplantation) das *Datenmaterial* eingesehen werden. Auch die mittlerweile hohen Überlebensraten dank Immunsuppressiva (Medikamente, die helfen, Abstoßungsreaktionen zu unterdrücken) nach einer erfolgreichen Organtransplantation sind hier je nach gespendetem Organ dokumentiert.

Grundsätzlich gespendet werden können *Organe* wie Herz, Lunge, Leber, Niere, Bauchspeicheldrüse, Darm sowie *Gewebe* wie Haut, Herzklappen, Blutgefäße, Knochen, Hornhaut der Augen, Knorpel, Sehnen. Insgesamt steigt der *Bedarf* an Organen, da die Organtransplantation

bei immer mehr Krankheiten als effektivste Therapie gilt und da Organe (besonders von nicht verwandten SpenderInnen) trotz aller Erfolge mit Immunsuppressiva zumeist wieder abgestoßen werden (mehrfache Organtransplantationen an den PatientInnen), was den Gesamtbedarf vervielfacht. Auch behalten Transplantationskrankenhäuser nur mit einem Mindestmaß an Transplantationen diesen Status, so dass allgemein festgehalten werden kann, dass der Organbedarf steigt, je *expansiver die Transplantationsmedizin* sich selbst generiert.

Generell ist die Bereitschaft in der deutschen Bevölkerung zur Organtransplantation nicht gering, die faktische Spendenbereitschaft, festzumachen am Tragen eines Organspendeausweises, jedoch schon. Insgesamt muss zwischen *postmortalen und Lebendorgantransplantation* unterschieden werden. Bei der postmortalen Organtransplantation werden im Eurotransplantraum (Deutschland, Österreich, Ungarn, Kroatien, Slowenien, Belgien, Luxemburg, Niederlande) die Organe nach Kriterien wie z. B. Dringlichkeit und Erfolgsaussicht vergeben. Bei der Lebendorgantransplantation erfolgt die Transaktion nach dem Transplantationsgesetz (TPG) von 1997 (aktualisiert 2012) zwischen sich Nahestehenden (z. B. Verwandtschaft 1. und 2. Grades). Beide (postmortale Organtransplantation und Lebendorganspende) sind aufgrund der unterschiedlichen Konstellationen in ethischer Hinsicht verschieden zu bewerten.

Bevor diese ethische Bewertung erfolgen kann, muss jedoch in einem weiteren Schritt die rechtliche Lage in Deutschland, aber auch in den anderen Ländern im Eurotransplantraum besprochen werden, da die Vergabe der Organe nicht länder-, sondern empfängerabhängig abläuft und je unterschiedliche rechtliche Regelungen eine je verschiedene Zahl an Organen bedingen. So war Deutschland aufgrund seines TPG bislang ein ‚Nehmerland‘, da bei der bis 2012 favorisierten *erweiterten Zustimmungslösung* entweder die SpenderInnen mit der Unterschrift auf dem Organspendeausweis oder (da erweiterte Lösung) die nächsten Angehörigen bei Fehlen des Organspendeausweises die Zustimmung oder auch Ablehnung bekunden mussten. So muss in einer sehr belastenden Situation nach dem mutmaßlichen Willen (►) der hirntoten PatientInnen gefahndet werden. Dies bedeutet eine erhebliche psychische Belastung der Trauernden, was ein nicht geringer Grund war, die Gesetzgebung zur postmortalen Organtransplantation zu überdenken.

Ab 1.11.2012 ist nach langer politischer und gesellschaftlicher Diskussion die *Entscheidungs-/Erklärungslösung* im TPG in Kraft getreten, deren Ziel es ist, die Bereitschaft zur Organspende in Deutschland zu fördern: Alle Versicherten, die das 16. Lebensjahr vollendet haben, er-

halten mit der Ausstellung der elektronischen Gesundheitskarte Aufklärungsmaterial zur Organ- und Gewebespende und einen Vordruck des Organspendeausweises. Dies soll dann alle paar Jahre wiederholt werden, indem die Krankenkassen Informationsmaterial zuschicken. Die Angehörigen haben auch weiterhin ein Mitspracherecht. Die Evaluation dieser Maßnahme steht noch aus bzw. diese Maßnahme kann nicht valide überprüft werden, vor allem auch, da die eingangs genannten Organspendeskandale das Vertrauen der Bevölkerung in die Organtransplantation erschüttert haben.

Ein anderes rechtliches Modell favorisiert z. B. Österreich, nämlich das *Widerspruchsmodell*. Die Organentnahme ist grundsätzlich zulässig, es sei denn, die SpenderInnen haben zu Lebzeiten (Widerspruchsregister oder mündlich) widersprochen. Diese rechtliche Regelung ist unter ethischer Hinsicht nicht unumstritten, da die Freiwilligkeit der Organspende, ein noch zu diskutierendes Kriterium, nicht gewahrt zu sein scheint bzw. ein Akt des Widerspruchs, der getätigt werden muss, und nicht die Zustimmung für die Organtransplantation notwendig ist.

### Die ethische Bewertung

Die grundsätzliche ethische Bewertung der Organtransplantation kann nur unter der grundlegenden Feststellung vorgenommen werden, dass *Organe immer Ausdruck von Identität* (►) sind und die Schwierigkeit besteht, vor allem bei der Lebendorganspende, dass das ärztliche Gebot des Heilauftrags verletzt bzw. anders gewendet das ärztliche Nicht-Schadens-Prinzip aufgrund eines größeren Nutzens, der (nur) geschätzt werden kann, zugunsten der EmpfängerInnen aufgehoben wird.

Die ethische Bewertung der Handlung der Organspende hängt ganz allgemein von folgenden Kriterien ab: *Feststellung der therapeutischen Sinnhaftigkeit* als medizinischer Indikator (Diskussion um die Dauer der Karenz bei Alkoholkranken, die auf eine Leberspende warten), *Minimierung der finanziellen Interessen* (Verbot des Organhandels im TPG) und *Wahrung der Freiwilligkeit* der Organspende. Um möglichst keine Abhängigkeiten entstehen zu lassen, erfahren die EmpfängerInnen die Identität der spendenden Person nicht, nur die Familien der SpenderInnen werden zumeist über den Erfolg oder Nicht-Erfolg der Transplantation informiert. Ein für die postmortale Organtransplantation kontrovers diskutiertes Kriterium ist die *Sicherheit der Todesfeststellung*: Das Hirntodkriterium wurde 1968 vom Ad-Hoc-Committee der Harvard Medical School festgelegt, als die ersten Transplantationen vorgenommen worden waren.

##### a) Postmortale Organtransplantation

Die Hirntoddiagnostik betrifft nicht die Lebendorganspende, dafür aber die ethische Bewertung der postmortalen Organtransplantation umso mehr. Das Hirntodkriterium, nach deutschem TPG ist es das *Ganzhirntodkriterium* (der vollständige und irreversible Ausfall von Groß-, Kleinhirn und Hirnstamm, durch zwei ÄrztInnen unabhängig voneinander festgestellt), ist deswegen umstritten, da der künstlich beatmete Mensch für die Angehörigen und das Pflegepersonal ihrem Anschein nach noch ‚lebt‘ (warme Körpertemperatur, rosige Hautfarbe). Das Konzept Hirntod muss deswegen insoweit verstanden werden, dass der Hirntod im Sterbeprozess einen Punkt markiert, an dem mit Hilfe von Apparaturen der unwiederbringliche (irreversible) Tod zu einem Zeitpunkt für eine gewisse Zeit gestoppt werden kann. Würden keine apparativen Möglichkeiten (Herz-Lungenmaschine) zur Verfügung stehen, dann wäre das Herz- und Kreislaufversagen an diesem Punkt die natürliche Konsequenz. 2015 wurde von der Bundesärztekammer in Deutschland das Verfahren (klinische und apparative Diagnostik) der Hirntodfeststellung weiter überarbeitet und präzisiert, um Sicherheit und Vertrauen auf allen Seiten zu mehren.

In der ethischen Bewertung spielen vor allem die Gründe für eine Organtransplantation eine große Rolle. Z. B. wird das *Motiv der Nächstenliebe* in einem nicht unerheblichen Maße in die Diskussion um die postmortale Organtransplantation miteingebracht. Hier gilt es aber zu differenzieren, denn die Beziehung wird keine persönliche werden, da die SpenderInnen zum Zeitpunkt der Spende hirntot sind. Darüber hinaus ist anzuerkennen, dass die Organspende insoweit immer spannungsreich ist, denn die Pietätspflicht gegenüber dem Leichnam und die Unversehrtheit des Körpers können keinen absoluten Wert mehr haben, um die postmortale Organtransplantation zu ermöglichen. Aber da nicht, wie bei der noch vorzustellenden Lebendorgantransplantation, das Nicht-Schadens-Gebot verletzt wird, ist die postmortale Organtransplantation insofern als Überlegung geboten.

##### b) Lebendorgantransplantation

Eine Lebendorgantransplantation wird generell bei Leber (ein Teil davon wird transplantiert) und Niere durchgeführt. Da in vielen Fällen aufgrund medizinischer Kriterien die geeignetsten SpenderInnen nahverwandte Personen sind, ergeben sich in ethischer Hinsicht verschiedene Forderungen. Die vordringlichste ist, die Freiwilligkeit zu wahren bzw. keine Abhängigkeiten entstehen zu lassen (nach dem TPG durch eine Kommission geprüft).

Deswegen wird die Lebendorganspende als *supererogatorische Handlung* klassifiziert: Sie ist kein Werk der Gerechtigkeit, sondern ein Werk der Übergebühr, das über das Verpflichtende hinausgeht und deswegen auch nicht eingefordert werden kann. Man kann dafür gelobt, aber bei Unterlassen nicht getadelt werden, da die Handlung das ‚normale‘ Maß übersteigt. Die SpenderInnen unterziehen sich einer Operation, die nur den EmpfängerInnen dient.

### Lehramtliche Haltung

Zum Thema Organtransplantation hat sich die Haltung der katholischen Kirche gewandelt. Zwar stand das Lehramt der postmortalen Organtransplantation positiv gegenüber (Zeichen der Solidarität und Hilfsbereitschaft), nachdem sich die ersten Unsicherheiten gelegt hatten, bei der Lebendorganspende war dies jedoch anders. Obwohl der Spendecharakter ja noch augenscheinlicher ist, war im damaligen neuscholastischen Denken das *Verstümmelungsverbot* (zurückgehend auf Thomas von Aquin) gepaart mit dem Ganzheits-/Totalitätsprinzip (ein Teil steht für das Ganze) und rekurrierend auf das Tötungsverbot im Dekalog bestimmend in der abschlägigen Beurteilung der Lebendorgantransplantation. Im Zuge der Entwicklung der Moralthologie zu einer Verantwortungs- und Entscheidungsethik veränderte sich ebenso die Beurteilung dieser Spende zwischen Lebenden, die nunmehr als Beurteilungskriterium das Motiv der Nächstenliebe mehr in den Vordergrund rückte. Dies geschah auf mehreren Ebenen, die aber hier nicht ausgeführt werden können (► J. Sautermeister).

Heutige lehramtliche Aussagen, sowohl ortskirchlicher wie auch weltkirchlicher Provenienz, sehen in der Organtransplantation eine Spende, ein *Geschenk*, getragen vom Motiv der Nächstenliebe (Punkt 1 markiert im unten stehenden Text) unter ‚Hintanstellen‘ eigener Interessen und Befindlichkeiten.

„Für den Christen steht auch die Frage der Organspende im Horizont des Glaubens an Gott als den Schöpfer, Erlöser und Vollender des Lebens. Der christliche Glaube besteht im dankbaren Bekenntnis, dass Gott uns das Leben geschenkt hat, vor allem aber auch in der vertrauenden Gewissheit, dass wir Menschen durch keine Macht der Welt, auch nicht durch den Tod, von der Liebe Gottes getrennt werden können, die in Jesus Christus offenbar geworden ist (vgl. Röm 8,38f.). Diese Gewissheit, in allen Situationen des Lebens von Gott unverlierbar gehalten zu sein, drückt sich in der Hoffnung aus, dass Gott uns Menschen nicht im Tod lassen, sondern zur ewigen Gemeinschaft mit sich auferwecken wird.“

Für die Haltung gegenüber der Transplantationsmedizin ergibt sich daraus zunächst, dass die Organspende eine Möglichkeit darstellen kann, wie jemand das empfangene Geschenk des Lebens und die erfahrene Zuwendung Gottes anderen weiterschenken kann. Organspende ist für den Christen eine Erscheinungsform der (1) *Nächstenliebe*, die auch im eigenen Tod noch Lebensmöglichkeiten für einen Mitmenschen eröffnet. Als nicht selbstverständliche Tat freier Nächstenliebe kann eine solche Handlung allerdings nicht als generelle Pflicht erwartet oder gar durch moralischen Druck erzwungen werden (2).

Christen, die sich aus altruistischen Motiven hierzu entscheiden, müssen auch vom Glauben an die leibliche Auferweckung her keine Vorbehalte gegenüber der Organspende haben. Der Glaube an die leibliche Auferstehung beinhaltet nicht den unveränderten Fortbestand unseres irdischen Leibes, sondern dessen Verwandlung (vgl. dazu 1 Kor 15,52; Phil 3,21). Deshalb hängt auch die Erwartung der Auferweckung der Toten und des ewigen Lebens nicht an der Unversehrtheit des Leichnams. Vielmehr vertraut der Glaube darauf, dass Gott uns aus dem Tod zu neuem Leben erweckt. Trotz möglicher gefühlsmäßiger Vorbehalte muss deshalb der Glaube an die leibliche Auferweckung kein Grund sein, Organspende generell abzulehnen.“ (Die deutschen Bischöfe, Hirntod und Organspende)

#### Schluss

Ob die Organtransplantation als kostenintensive Hochleistungsmedizin auch weiterhin der Königsweg sein wird, um den Menschen, deren Organe versagen bzw. irreversibel geschädigt sind, zu helfen, sei dahingestellt. Mittlerweile sind verschiedene Alternativen wie die Entwicklung und Verwendung künstlicher Organe (► ‚Tissue engineering‘ und Stammzelltherapie) oder auch die Transplantation von Organen und Geweben tierischen Ursprungs denkbar bzw. auf dem Weg.

Außerdem wird der in Deutschland nun geltenden rechtlichen Regelung der Entscheidungs-/Erklärungslösung ebenso skeptisch entgegengetreten und die Frage nach dem Charakter der Spende für diese Handlung gestellt: Wird diese Gabe nicht eher zur BürgerInnenpflicht, wenn alle Versicherten angeschrieben werden? Wie kann der außergewöhnliche Gabecharakter (►) der Organspende weiterhin bewahrt bleiben?

Das gesamte Kapitel hätte unter der Überschrift ‚Hat man als Christin und Christ die Pflicht, Organe zu spenden?‘ stehen können. Abhebend auf den Pflichtcharakter kann gesagt werden, dass damit keine Rechtspflicht gemeint ist, sondern die sittliche Pflicht, sich wohlüberlegt zum Thema Organspende zu positionieren (Punkt 2 im oben stehenden Text). Es gilt also, das Für und Wider abzuwägen.



## Zur Vertiefung

- HACKER, JÖRG u. a. (Hrsg.), Transplantationsmedizin und Organallokation in Deutschland. Probleme und Perspektiven (Leopoldina. Nationale Akademie der Wissenschaften Diskussion 5), März 2015.
- SAUTERMEISTER, JOCHEN/HILPERT, KONRAD (Hrsg.), Organtransplantation – Herausforderung für den Lebensschutz (QD 267), Freiburg i. Br. u. a. 2014.

## Verwendete Literatur

- BUNDESÄRZTEKAMMER, Richtlinie gemäß § 16 Abs. 1 S. 1 Nr. 1 TPG für die Regeln zur Feststellung des Todes nach § 3 Abs. 1 S. 1 Nr. 2 TPG und die Verfahrensregeln zur Feststellung des endgültigen, nicht behebbaren Ausfalls der Gesamtfunktion des Großhirns, des Kleinhirns und des Hirnstamms nach § 3 Abs. 2 Nr. 2 TPG, in: Deutsches Ärzteblatt, 30. März 2015.
- DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, Hirntod und Organspende (Die deutschen Bischöfe – Glaubenskommission 41), hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 2015.
- DEUTSCHER ETHIKRAT, Hirntod und Entscheidung zur Organspende, Stellungnahme 24. Februar 2015, in: [www.ethikrat.org](http://www.ethikrat.org).
- DEUTSCHE STIFTUNG ORGANTRANSPLANTATION, in: [www.dso.de](http://www.dso.de).
- MAIO, GIOVANNI, Von der Gabe zur Bürgerpflicht? Zur gesetzlichen Regelung der Organspende, in: HerKorr 66 (2012), 303–307.
- MANZEL, ALEXANDRA, Organmangel als strukturelles Problem der Transplantationsmedizin, in: zur debatte 2013, 3, 26–29.
- REPORT OF THE AD HOC COMMITTEE OF THE HARVARD MEDICAL SCHOOL to Examine the Definition of Brain Death. A Definition of Irreversible Coma, in: JAMA 205, 6 (1968), 85–88.
- SCHLÖGEL, HERBERT, Organspende im Widerstreit. Theologisch-ethische Aspekte, in: StZ 231 (2013), 597–606.

## 5. Suizidbeihilfe/Assistierter Suizid – zwischen individuellem Gewissensentscheid und gesellschaftlicher Signalwirkung

„(1) Wer in der Absicht, die Selbsttötung eines anderen zu fördern, diesem hierzu geschäftsmäßig die Gelegenheit gewährt, verschafft oder vermittelt, wird mit Freiheitsstrafe bis zu drei Jahren oder mit Geldstrafe bestraft.

(2) Als Teilnehmer bleibt straffrei, wer selbst nicht geschäftsmäßig handelt und entweder Angehöriger des in Absatz 1 genannten anderen ist oder diesem nahesteht.“

Mit der Verabschiedung des hier zitierten § 217 StGB über die „Geschäftsmäßige Förderung der Selbsttötung“ durch den Deutschen Bundestag endete im November 2015 (zumindest vorläufig) eine kontroverse (gesellschafts-)politische und ethische Debatte, die in Deutschland über das Für und Wider eines Verbots der Suizidbeihilfe bzw. der assistierten Selbsttötung geführt wurde.

### Ausländische Perspektive: Die Praxis der Suizidbeihilfe im US-Bundesstaat Oregon

Eine im August 2015 durchgeführte Infratest-Umfrage der Deutschen PalliativStiftung legte den überraschenden Befund offen, dass 87% der mehr als 1000 Befragten (über 18 Jahre) die Überzeugung vertraten, der assistierte Suizid, also die Bereitstellung einer tödlich wirkenden Substanz (meist Natrium-Pentobarbital) durch eine zweite Person (v. a. ÄrztInnen) zur Selbsttötung, stehe in Deutschland unter Strafe. Die bis dato gültige deutsche Gesetzgebung sah dagegen vor, dass die Suizidbeihilfe im Sinne des rechtlichen Grundsatzes der Akzessorietät straffrei blieb. Das meint: Ist die Haupthandlung (Suizid) straffrei, so kann auch die Nebenhandlung (Suizidbeihilfe) nicht strafbar sein.

Im Unterschied dazu stellt eine Mitwirkung am Suizid in Österreich nach § 78 des Österreichischen Strafgesetzbuches einen eigenständigen Straftatbestand (*delictum sui generis*) dar. In der Schweiz ist die Suizidbeihilfe durch Organisationen wie Exit und Dignitas sowie durch einzelne ÄrztInnen – bei Beachtung gewisser Kriterien (Urteilsfähigkeit, wohlwogenes Urteil) – zugelassen. Insbesondere die Praxis der Schweiz, aber auch die der Benelux-Staaten und des US-Bundesstaates Oregon werden

daher immer wieder als Exempel für die rechtliche Ermöglichung des assistierten Suizids genannt. Die unterschiedlichen medizinischen, sozialen und kulturellen Voraussetzungen (im Vergleich zu Deutschland) müssen hierbei im Blick behalten werden.

In Oregon, dessen Praxis zum Modellfall für weitere US-Bundesstaaten (z. B. Washington, Vermont) wurde, ist mit dem Inkrafttreten des ‚Death With Dignity Act‘ (DWDA) der ärztlich assistierte Suizid seit dem Jahr 1997 unter strengen Vorgaben erlaubt.

„To request a prescription for lethal medications, the DWDA requires that a patient must be:

- An adult (18 years of age or older),
- A resident of Oregon,
- Capable (defined as able to make and communicate health care decisions), and
- Diagnosed with a terminal illness that will lead to death within six months.“

Vor dem endgültigen Erhalt des Rezepts für das zur Selbsttötung erforderliche Medikament sind noch zusätzliche Prozessschritte in Absprache mit dem betreuenden Arzt, z. B. weitere mündliche und schriftliche Anträge oder Aufklärungsgespräche, bei Einhaltung gewisser Fristen zu durchlaufen (► [www.public.health.oregon.gov](http://www.public.health.oregon.gov)). Entgegen der oftmals vorherrschenden Meinung ist es somit überaus voraussetzungsreich, Suizidbeihilfe zu beanspruchen. Die in Oregon ermittelten Daten zeigen überdies, dass nicht alle ärztlich ausgestellten Rezepte auch tatsächlich verwendet werden (2015: 132 von 218 Rezepten). Die Mehrzahl der Suizidwilligen leidet an Krebs (2015: 68.6%) oder ALS (2015: 16.2 %).

Zwar werden die erhobenen Statistiken nicht selten und je nach Blickwinkel unterschiedlich interpretiert, jedoch spricht belastbares Datenmaterial des National Violent Death Reporting System und der Oregon Health Authority für einen signifikanten Anstieg der Todesfälle durch Suizidbeihilfe zwischen 1998 und 2015 von 16 auf 132. Dies stellt nicht zuletzt aufgrund der geringen Bevölkerungszahl des Bundesstaates Oregon einen erheblichen proportionalen Zuwachs dar. In einem Report aus dem Jahr 2012 heißt es vielsagend: „Suicide is one of Oregon’s most persistent yet largely preventable public health problems.“

## Politische Perspektive: Die Diskussion um die Suizidbeihilfe im Deutschen Bundestag

Vor dem Horizont der ausländischen Praktiken setzte in Deutschland das wiederholte Bemühen um eine gesetzliche Neuregelung der Suizidbeihilfe ein. Seinen Ausgang nahm dieser Prozess zum einen bei den uneinheitlichen Vorgaben zur Suizidbeihilfe in den Landesärztekammern sowie zum anderen bei der Aktivität von Sterbehilfevereinen (Sterbehilfeverein Deutschland e.V.).

Zwei Fragerichtungen waren damit leitend: (Wie) Kann die organisierte und kommerzielle Sterbehilfe erschwert/verboten werden? (Unter welchen Bedingungen) Kann die Suizidbeihilfe zum Portfolio ärztlichen Handelns zählen? Die von ihrer Fraktionspflicht befreiten Bundestagsabgeordneten hatten sich zwischen vier Gesetzentwürfen zu entscheiden. Im Blick auf diese war begrifflich zwischen der geschäftsmäßigen, das meint die organisierte und auf Wiederholung ausgerichtete, sowie der gewerbsmäßigen Suizidbeihilfe zu unterscheiden, die zusätzlich die Absicht der Gewinnerzielung voraussetzt.

**Exkurs:** Die Gesetzentwürfe veranschaulichen, wie unterschiedlich die Antwortversuche auf ein und dieselbe Fragestellung ausfallen können. Ihrer Grundidee nach lassen sie sich wie folgt zusammenfassen:

1) Peter Hintze (CDU)/Carola Reimann (SPD) plädierten zusammen mit ihren Unterstützern für eine zivilrechtliche Regelung im BGB, die ÄrztInnen die Beihilfe zum Suizid bei Einhaltung festgeschriebener Kriterien (u. a. irreversible Krankheit, bestehendes Vertrauensverhältnis zwischen ÄrztInnen und PatientInnen) erlauben sollte.

2) Renate Künast (Die Grünen)/Petra Sitte (Die Linke) sprachen sich für ein Verbot der gewerbsmäßigen Suizidbeihilfe aus, wollten die geschäftsmäßige Beihilfe unter gewissen Rahmenbedingungen (u. a. Beratungsgespräch) jedoch zulassen.

3) Patrick Sensburg (CDU)/Thomas Dörflinger (CDU) folgend sollte die Suizidbeihilfe generell unter Strafe gestellt werden.

4) Michael Brand (CDU)/Kerstin Griese (SPD) stellten die prinzipielle und bislang geltende Straflosigkeit von Suizid und Suizidbeihilfe nicht in Frage. Sie formulierten jedoch das Ziel, die geschäftsmäßige Form der Suizidbeihilfe gesetzlich zu verbieten. Dieser Entwurf konnte sich in der abschließenden Abstimmung im Deutschen Bundestag in der eingangs zitierten Form durchsetzen.

## Ärztliche Perspektive: Praktische Unsicherheit und standesrechtliche Uneinheitlichkeit

Neben den grundsätzlichen Anfragen an die Vereinbarkeit von Suizidbeihilfe und ärztlichem Ethos war und ist innerhalb der direkt betroffenen Ärzteschaft die eigene (einheitliche) Positionierung zur Suizidbeihilfe ein beherrschendes Thema. In den Grundsätzen der Bundesärztekammer zur ärztlichen Sterbebegleitung aus dem Jahr 2011 ist zu lesen: „Die Mitwirkung des Arztes bei der Selbsttötung ist keine ärztliche Aufgabe“. Der Deutsche Ärztetag verabschiedete demgegenüber noch im Mai desselben Jahres eine *Musterberufsordnung*, die in § 16 deutlich klarer und weniger deutungsoffen formuliert: „Sie [die ÄrztInnen] dürfen keine Hilfe zur Selbsttötung leisten.“ Ein Verstoß gegen diese Richtlinie kann durch das ärztliche Standesrecht nach sorgfältiger Prüfung entweder gebilligt oder sanktioniert (z. B. Entzug der Approbation) werden.

Vor dem Hintergrund dieser Entwicklung und trotz der schließlich eindeutig formulierten berufsrechtlichen Norm haben sich in den 17 Landesärztekammern unterschiedliche Detailregelungen herausgebildet. Nur zehn Kammern haben die Vorgabe der Musterberufsordnung übernommen. Abweichend äußert sich z. B. die Landesärztekammer Westfalen-Lippe, deren Formulierung durchaus Deutungsspielraum eröffnet: „Sie sollen keine Hilfe zur Selbsttötung leisten.“

Den bleibenden Diskussionsbedarf innerhalb der Ärzteschaft spiegelt auch eine Umfrageerhebung der Deutschen Gesellschaft für Hämatologie und Medizinische Onkologie unter ihren Mitgliedern und im Kontext der angestrebten Gesetzesänderung wider. Sie wurde 2015 der Öffentlichkeit vorgestellt und legte offen, dass nur 41% der Befragten das in der Musterberufsordnung formulierte Verbot der ärztlichen Assistenz befürworteten. Im Zuge derselben Befragung zeigte sich auch, dass 13% der befragten MedizinerInnen im Laufe ihres Berufslebens konkrete, 43% lose Anfragen zur grundsätzlichen Bereitschaft zu einer möglichen Suizidbeihilfe erhalten haben. Professor Carsten Bokemeyer vom Universitätsklinikum Hamburg-Eppendorf deutet die Ergebnisse wie folgt:

„Die Umfrage konnte zeigen, dass es sich um kein Alltagsphänomen handelt. [...] [G]emeinsam mit meinen Kollegen behandle ich tagtäglich unter anderem auch Patienten, die eine ungünstige Prognose haben. Dennoch werde ich pro Jahr sicherlich seltener als fünf Mal auf eine mögliche Assistenz angesprochen. Auch unter den Patienten unserer Palliativstation sprechen weniger als 5 Prozent dieses Thema an. Augenscheinlich schlägt sich in der öffentlichen Debatte eine ‚gefühlte Realität‘ nieder, die der tatsächlichen Datenlage nicht entspricht.“

Neben der festzustellenden standesrechtlichen Heterogenität im Bezug auf die Suizidbeihilfe lässt sich damit aus der Perspektive der Ärzteschaft darauf hinweisen, dass der Suizidwunsch gewiss, aber nicht in dem oftmals suggerierten Maße zur ärztlichen Alltagsrealität zählt. Eine bleibende Unzufriedenheit mit den bisherigen rechtlichen Vorgaben bleibt ebenfalls wahrzunehmen. Hier ist auf Zukunft hin mehr (Rechts-)Sicherheit für das Handeln und die Gewissensbildung (v. a. in Ausnahme- und Einzelfällen) der ÄrztInnen herzustellen, ohne die ärztliche Suizidbeihilfe per se zu kriminalisieren.

### Moraltheologische Perspektive I: Traditionelle Argumentationslinie

Aus moraltheologischer Sicht ist zunächst darauf hinzuweisen, dass der Suizid generell (gleichwie die aktive Sterbehilfe) nicht als eine ethisch vertretbare Option erachtet wird. Die traditionelle moraltheologische Argumentation beruft sich hierfür (im Rückgriff auf Thomas von Aquin) auf eine dreifache Begründung, die jedoch nicht ohne Kritik (→) geblieben ist (bspw. David Hume): 1) Gott ist der Herr über das Leben. Dem Menschen kommt in seiner Geschöpflichkeit keine Verfügungsmacht zu. Der Suizid widerspricht der Liebe zu Gott (*theologisches Argument*). Hier muss jedoch unbedingt angemerkt werden, dass dieses sog. 'Souveränitätsargument' auch theologische Kritik erfährt, die sowohl am damit verbundenen Gottesbild ansetzt als auch auf das daraus resultierende und problematische Konkurrenzverhältnis göttlicher und menschlicher Rechte hinweist. Auch eine abgeschwächte Form der Argumentation, die weniger auf die Autorität Gottes abhebt und stärker den Geschenkscharakter des Lebens in den Mittelpunkt rückt, bleibt als ausreichende Begründung eines normativen Verbotes anzufragen, denn es gilt: „Ein Geschenk bleibt im Unterschied zu einer Leihgabe nicht im Besitz des Gebenden, sondern geht vollständig in den Besitz und die Verfügungsgewalt des Beschenkten über“ (M. Zimmermann-Acklin). 2) Im Anschluss an die Lehre von den *inclinationes naturales* (natürliche Neigungen) wird der Suizid als ein Verstoß gegen die natürliche Selbsterhaltung und die Selbstliebe des Menschen betrachtet (*individualethisches Argument*). 3) Zuletzt ist der Suizid ein Verstoß gegen die menschliche Gemeinschaft, der jeder Mensch als ein Teil angehört, und damit gegen die Nächstenliebe (*sozialethisches Argument*). Entsprechend dieser dreiteiligen Argumentation lautet es im Katholischen Erwachsenen-Katechismus:

„Bewusste und freiwillige Selbsttötung, auch wenn sie aus hohen Motiven geschieht, ist sittlich nicht gerechtfertigt. Frei gewollte Selbsttötung,

durch die jemand bewusst seine Autonomie dokumentieren will, ist ihrer ganzen Natur nach eine Absage an das Ja Gottes zum Menschen. Sie ist auch eine Verneinung der Liebe zu sich selbst, zum natürlichen Streben nach Leben und zur Verpflichtung der Gerechtigkeit und Liebe gegen den Nächsten und gegen die Gemeinschaft.“ (KEK II, 283)

Im Übertrag auf die Suizidbeihilfe bedeutet dies: Wegen der *gleichgerichteten Intention* von Assistent und Suizident und aufgrund der *kausalen Beteiligung des Assistenten* an der Suizidhandlung – er ermöglicht den Suizid – ist die Suizidbeihilfe im Grundsatz ethisch ebenfalls nicht zu rechtfertigen: „Freiwillige Beihilfe zum Suizid verstößt gegen das sittliche Gesetz“ (KKK 2282). Mit Nachdruck ist zu betonen, dass die Beihilfe unabhängig von der ethischen Bewertung des Suizids vom Mitwirkenden selbst bewertet, gerechtfertigt und verantwortet werden muss. Es handelt sich um eine „formelle Mitwirkung, die moralisch dem Handeln des Hauptakteurs gleichzustellen ist“ (E. Schockenhoff) und ein zentrales Element in der Kausalkette des intendierten Suizids darstellt.

## Moraltheologische Perspektive II: Weitere Argumente im gegenwärtigen Diskurs

Über die Darlegung und Entwicklung der traditionellen Argumentationslinien zur Suizidbeihilfe hinaus hat sich die Moraltheologie stets auch mit jenen Argumenten auseinanderzusetzen, die in den ethischen Debatten um die Suizidbeihilfe, aber auch im Kontext der weiteren Sterbehilfeformen (siehe Kapitel zur Sterbehilfe), beständig wiederkehren: z. B. Gefahren der praktischen Ausweitung (Dammbruch), (negative) Implikationen für das ärztliche Ethos, Tötungsverbot und Lebensschutz. Ein weiteres zentrales Argument der Debatten, das auch die moraltheologische Positionierung rezipierte, spricht Reinhard Kardinal Marx beispielhaft und stellvertretend für die katholische Kirche an:

„Das bedeutet, dass wir eine nachhaltige Verbesserung der Palliativ- und Hospizversorgung genauso brauchen wie eine klare Absage an jene, die im assistierten Suizid eine normale Behandlungsoption am Ende des Lebens sehen. Das menschliche Leben in all seinen Phasen zu schützen, verlangt die unantastbare Würde eines jeden Menschen.“

Ausgehend von der besonderen Würde des Menschen, der daraus resultierenden Pflicht des unbedingten Lebensschutzes und der notwendigen Förderung der im Kontext der Sterbehilfe noch zu behandelnden Alternativen („Palliative Care“) betont Marx damit: *Es darf für den assistierten Suizid nicht der Anschein sozialer Normalität und öffentlicher Akzeptanz*

entstehen. Dies ist jedoch nicht zu verhindern, wenn die organisierte Suizidbeihilfe infolge rechtlicher Duldung aus der Sphäre des Privaten in einen öffentlich-gesellschaftlichen Raum tritt. Die damit verbundene Signalwirkung wäre fatal. Die Suizidbeihilfe würde zur legitimen Behandlungsoption. Sie nicht in Anspruch zu nehmen, bedürfte der Begründung. In der Konsequenz entstünde ein *Rechtfertigungsdruck*, dem insbesondere Kranke und Schwache zumeist nicht mehr gewachsen sind. Nicht selten artikulieren sich hier Sterbewünsche, um Anderen nicht (finanziell, emotional, zeitlich etc.) zur Last zu fallen (sog. ‚altruistischer Suizid‘).

Hier lässt sich mit dem Argument der BefürworterInnen anschließen, dass sich in der Suizidbeihilfe der Respekt vor der *autonomen Entscheidung* eines Menschen ausdrücke, sein Leben beenden zu wollen. Die *Tragfähigkeit dieser Willensentscheidung wird an den Kriterien der Urteilsfähigkeit und Informiertheit festgemacht*, wobei fraglich bleibt, ob diese bereits hinreichende oder nicht nur grundsätzlich notwendige Kriterien darstellen. Aus moraltheologischer Sicht muss angemerkt werden, dass ein Sterbewunsch ein sehr vielschichtiges, inkonstantes und variables Phänomen ist. In Antwort auf das vorgebrachte Argument autonomer Willensentscheidung lässt sich mit dem Deutschen Ethikrat stattdessen auf eine „prekäre Selbstbestimmung“ in dieser Lebenssituation hinweisen, die insbesondere von sozialen Faktoren beeinflusst wird.

Gegen Positionen, die versuchen, die Suizidbeihilfe mit dem Verweis auf die drohende Gefahr einer würdelosen Existenz am Lebensende zu plausibilisieren, muss aus der Perspektive der Theologie, aber auch des deutschen Grundgesetzes, unbedingt die *Mitgift-Theorie der Menschenwürde* unterstrichen werden. Im Gegensatz zu einer Leistungs- oder Anerkennungstheorie, welche die Menschenwürde z. B. an bestimmte Fähigkeiten gebunden sieht, spricht sich die Mitgift-Theorie dafür aus, dass die Menschenwürde „einen mit dem Menschsein selbst gegebenen, inneren, nicht graduierbaren Wert darstellt, gegen dessen soziale Implikationen zwar verstoßen werden kann, der als schlechthin unveräußerliche intrinsische Größe dadurch aber nicht in seiner Substanz zerstört wird“ (F.-J. Bormann).

## Schluss

Auf der Basis der genannten traditionellen Positionen und in Aufnahme gegenwärtiger Argumentationen kann die Suizidbeihilfe für die Moraltheologie keine ethisch vertretbare Handlungsoption darstellen. Gewiss erkennt sie die Intimität und Unverfügbarkeit der in tragischen Ausnahmesituationen und Konstellationen größter Vulnerabilität getrof-



fenen existentiellen und individuellen Gewissensentscheidungen (auch der ÄrztInnen) für einen Suizid oder die Suizidbeihilfe an. Diese sind zu respektieren, nicht aber gutzuheißen. Die Suizidbeihilfe ist mit dem ärztlichen Ethos unvereinbar und darf daher nicht generell als gleichsam legitime Behandlungsoption am Lebensende in das Spektrum ärztlicher Tätigkeiten aufgenommen werden.

Im Blick auf eine rechtliche Regelung gilt es, den erforderlichen Freiraum für Einzelentscheidungen an den Grenzen des Strafrechts offen zu halten, nicht jedoch ein Anspruchsrecht zu formulieren. Das Verbot der auf Wiederholung angelegten, öffentlich erfolgenden und organisierten Suizidbeihilfe ist aus moraltheologischer Sicht, insbesondere aufgrund des damit verbundenen sozialen Signalcharakters, unumstößlich. Alternativen wie die Hospiz- und Palliativversorgung sind um des Lebensschutzes willen entschieden auszuschöpfen und flächendeckend weiter auszubauen. Gleiches gilt für Maßnahmen und Strukturen der Suizidprävention und -intervention (z. B. Beratungsangebote).

## Zur Vertiefung

- BORMANN, FRANZ-JOSEF, Ärztliche Suizidbeihilfe aus Sicht der katholischen Moraltheologie, in: ZfmE 61 (2015), 199–215.
- HILPERT, KONRAD/SAUTERMEISTER, JOCHEN (Hrsg.), Selbstbestimmung im Sterben? Streit um den assistierten Suizid, Freiburg i. Br. 2015.
- MAIO, GIOVANNI, Handhabbarer Tod? Warum der assistierte Suizid nicht die richtige Antwort ist, in: HerKorr 68 (2014), 567–572.

## Verwendete Literatur

- BORMANN, FRANZ-JOSEF, Ärztliche Suizidbeihilfe – für und wider, in: StZ 233 (2015), 3–14.
- BUNDESÄRZTEKAMMER, (Muster-)Berufsordnung für die in Deutschland tätigen Ärztinnen und Ärzte, in: [www.bundesaeztekammer.de](http://www.bundesaeztekammer.de).
- DEUTSCHE GESELLSCHAFT FÜR HÄMATOLOGIE UND MEDIZINISCHE ONKOLOGIE, Ärztlich assistierte Selbsttötung. Umfrage zur ärztlichen Versorgung von Krebspatienten. Ethische Überlegungen und Stellungnahme, in: [www.dgho.de](http://www.dgho.de).
- DEUTSCHE PALLIATIVSTIFTUNG, Das Thema ‚Suizidassistent‘ in Deutschland. Eine Studie von infratest dimap im Auftrag der Deutschen PalliativStiftung, in: [www.palliativstiftung.de](http://www.palliativstiftung.de).
- DEUTSCHER ETHIKRAT, Ad-hoc-Empfehlung zur Regelung der Suizidbeihilfe in einer offenen Gesellschaft, in: [www.ethikrat.org](http://www.ethikrat.org).

- ERNST, STEPHAN/BRANDECKER, THOMAS, Beihilfe zum Suizid. Anfragen aus theologisch-ethischer Sicht, in: ZfmE 55 (2009), 271–288.
- LUTZ, RALF, Wie wollen wir sterben? Der assistierte Suizid aus moralpsychologischer Perspektive, in: ZfmE 61 (2015), 325–340.
- MARX, REINHARD, Pressebericht vom 24. September 2015, in: [www.dbk.de](http://www.dbk.de).
- MERKL, ALEXANDER, Ärztliches Ethos – gegenwärtige Herausforderungen ärztlichen Handelns, in: ZfmE 62 (2016), 203–218.
- NATIONAL VIOLENT DEATH REPORTING SYSTEM, Suicides in Oregon. Trends and Risk Factors. 2012 Report, in: [www.cdc.gov](http://www.cdc.gov).
- OREGON HEALTH AUTHORITY, Oregon Death With Dignity Act: 2015 Data Summary, in: [www.public.health.oregon.gov](http://www.public.health.oregon.gov).
- SCHOCKENHOFF, EBERHARD, Stellungnahme zur Anhörung des Ausschusses für Recht und Verbraucherschutz zur rechtlichen Regelung der Suizidbeihilfe, in: [www.bundestag.de](http://www.bundestag.de).
- ZIMMERMANN-ACKLIN, MARKUS, Euthanasie. Eine theologisch-ethische Untersuchung, 2., erweiterte und überarbeitete Auflage (SThE 79), Freiburg/Schweiz 2002.

## 6. Sterbehilfe – Sterben ist Leben, Leben vor dem Tod

„Der Arzt

- 1) ist zur Überzeugung gelangt, dass der Patient seine Bitte freiwillig und nach reiflicher Überlegung gestellt hat.
- 2) ist zur Überzeugung gelangt, dass der Zustand des Patienten aussichtslos und sein Leiden unerträglich ist.
- 3) hat den Patienten über dessen Situation und über dessen Aussichten aufgeklärt.
- 4) ist gemeinsam mit dem Patienten zu der Überzeugung gelangt, dass es für dessen Situation keine andere annehmbare Lösung gibt.
- 5) hat mindestens einen anderen, unabhängigen Arzt zu Rate gezogen, der den Patienten untersucht und schriftlich zu den unter den Buchstaben 1) bis 4) genannten Sorgfaltskriterien Stellung genommen hat.
- 6) ist bei der Lebensbeendigung oder bei der Hilfe bei der Selbsttötung mit medizinischer Sorgfalt vorgegangen.“

Die zitierte Textpassage stammt aus dem niederländischen ‚Gesetz zur Kontrolle der Lebensbeendigung auf Verlangen und der Hilfe bei der Selbsttötung‘, das seit dem Jahr 2002 in Kraft ist. Darin wird die Euthanasie (gr. *eu* = gut; *thanatos* = Tod), d. h. die absichtliche Lebensbeendigung durch eine andere als die betroffene Person auf deren Gesuch, zwar nach wie vor als ein Straftatbestand gefasst, jedoch werden konkrete Strafausschließungsgründe – ähnlich der deutschen Gesetzgebung zum Schwangerschaftsabbruch – benannt: Neben der Einhaltung der sechs zitierten ‚Sorgfaltskriterien‘ besteht eine Meldepflicht und die Vorgabe, dass die Euthanasie von einem Arzt durchzuführen ist. Der niederländische Gesetzgeber nahm mit dieser ‚Lösung‘ eine europäische ‚Vorreiterrolle‘ ein. Seine Regelung wurde zum Vorbild für die Regelungen der Folgejahre in Belgien und Luxemburg (►). Vor dem Horizont der besonderen Prägung der niederländischen Gesellschaft – geringe religiöse Bindung, liberale Ausrichtung, Kultur der Duldung und Toleranz –, einer Vielzahl an Präzedenzfällen seit den 70er Jahren und der Absicht, die auftretenden Fälle von Euthanasie aus der Grauzone und der Illegalität in die öffentliche Kontrolle hervorzuholen, bildete die gesetzliche Neuregelung nicht nur einen ‚Meilenstein‘, sondern den vorläufigen Ab-

schluss eines langwierigen Entwicklungsprozesses (►). Die niederländischen Bemühungen, die sich in dem entsprechenden Gesetzestext niederschlagen, sind dabei keineswegs vorschnell und von vornherein rein negativ zu bewerten.

Dies gilt auch für die dargelegten Sorgfaltskriterien. Dennoch zeigen sich bei näherer Betrachtung Schwächen, die Anfragen aufwerfen. So ist die geforderte Freiwilligkeit der PatientInnen (1) nach der Durchführung der Euthanasie nicht mehr überprüfbar. Fraglich ist zudem, wie das Adjektiv ‚reiflich‘ inhaltlich zu füllen ist. Handelt es sich um eine Frist von Tagen, Wochen oder Monaten, während derer sich der Entschluss verfestigt? Ähnlich offen bleibt, wann ein Zustand (2) als ‚aussichtslos‘ zu bestimmen ist: Ist dies der Fall, wenn keine oder nur noch wenige bzw. finanziell unrentable oder marginal wirksame Therapiealternativen zur Verfügung stehen? Ferner: Wann ist Leiden unerträglich? Ist nur an körperliches oder auch an psychisches Leid zu denken? Inwieweit lässt sich dieses objektiv (und auch subjektiv) bestimmen? Die hier nur beispielhaft aufgezeigten Anfragen ließen sich auch auf die weiteren Sorgfaltskriterien übertragen. Ethisch relevant ist die Einsicht, dass die gewählten Formulierungen sehr offen sind und dementsprechend viel Interpretationsspielraum eröffnen. In der Summe aber bietet die niederländische Gesetzgebung eine anschauliche Konkretion dafür, wie mit der Herausforderung ‚Sterbehilfe‘ in der Praxis umgegangen wird, welche Konzepte damit verbunden sind und welche ethischen Anfragen sich stellen.

### ‚Sterbehilfe‘ – Hilfe im Sterben

Im Blick auf Deutschland lassen sich zunächst zwei Unterschiede gegenüber den Niederlanden festmachen. Zum einen ist die aktive Sterbehilfe gesetzlich (§ 216 StGB) durch ein klares Verbot geregelt. Zum anderen wird der Begriff ‚Euthanasie‘ aufgrund seiner historischen Belastung (nationalsozialistische Euthanasieprogramme) weitgehend vermieden. Stattdessen ist oftmals wenig trennscharf von Sterbehilfe die Rede. Der Begriff ist nicht unumstritten. Aus moraltheologischer Sicht ist zu präzisieren, dass Sterbehilfe nur als *Hilfe für den Sterbenden im Sterben*, die „zur bewussten Annahme des Todes und zur persönlichen Gestaltung seiner letzten Lebensphase befähigt“ (E. Schockenhoff), und nicht als Hilfe zum Sterben richtig verstanden ist.

Außerdem wird eine Antwort auf die Frage nötig: (ab) wann stirbt ein Mensch? Der Sterbeprozess wird definiert als „durch Krankheit oder Unfall ausgelöster irreversibler Desintegrationsprozess der Organsysteme, der den zeitlich absehbaren Todeseintritt zur Folge hat“ (G. Mar-

schütz). Obgleich zu dessen Feststellung konkrete medizinische Kriterien (u. a. ungünstige, sog. infauste Prognose; drohende Organkomplikation; Desorientierung) an die Hand gegeben sind, ist das definitive Einsetzen des Sterbeprozesses weder immer objektiv eindeutig noch stets zeitlich präzise zu bestimmen.

### Bleibende Aktualität

Zweifellos ist die Sterbehilfe seit Jahren ein Streitthema von gesellschafts-politischer Relevanz und ungebrochener Aktualität. Die „Attraktivität“ des Themas gründet 1) in einem *gegenwärtig verbreiteten Lebensideal*, das sich durch Aktivität, Leistungsfähigkeit, Vergnügen, Wohlbefinden und Produktivität auszeichnet. Leid und Schmerz haben in diesem Konzept kaum Platz. Sie werden vielmehr häufig als „unerträgliche Niederlage“ (EV 64) empfunden, als etwas Vermeidbares und Unakzeptables. Insbesondere Passivität und Heteronomie, mit denen sich der Mensch im Falle von Krankheit konfrontiert sieht, erscheinen vielfach als paradigmatisches Feindbild menschlicher Selbstbestimmung. 2) Der unaufhaltsame *medizinische Fortschritt* verstärkt dieses Empfinden. Bisherige Grenzen am Lebensende werden immer weiter nach hinten verschoben. Dadurch wird der Sterbeprozess zeitlich entgrenzt und erscheint kontrollierbar. Daraus resultiert die ernste Sorge vieler Menschen, dass im Falle eines eigenen Unfalls oder von Krankheit jener neuralgische Zeitpunkt verpasst wird, an dem aus Sterben ein *würdeloses Dahinvegetieren* wird und an dem eine künstliche Lebenserhaltung – im schlimmsten Fall gegen den eigenen Willen (► Patientenverfügung) – das als sinnvoll und zumutbar erachtete Maß übersteigt. 3) Das Thema ‚Sterbehilfe‘ betrifft damit die gesamte Bevölkerung. Durch die zunehmende Medikalisierung des Alterns und die daraus resultierende *wachsende Lebenserwartung* gewinnt es zusätzlich an Dringlichkeit. Innerhalb des komplexen Gesellschaftsprojektes ‚Alter und Altern‘ repräsentiert der Umgang mit Sterben und Tod eine höchst bedeutsame Facette. 4) Verstärkt spielen in diesem Zusammenhang *ökonomische Nützlichkeitsabwägungen und Einsparungszwänge* innerhalb des Pflege- und Gesundheitswesens eine zentrale Rolle, entfällt doch statistisch betrachtet das Gros der Gesundheitskosten auf die letzten Lebensjahre.

### Begriffliche Differenzierungen – aktiv, passiv, indirekt

Zuvorderst ist die pauschale und stark verkürzende Rede von ‚Sterbehilfe‘ zu präzisieren. Es lassen sich vier Formen differenzieren: die ak-

tive, passive und indirekte Sterbehilfe sowie die Suizidbeihilfe, die das vorangehende Kapitel vertieft behandelt. Stets sind dabei Intention und Kausalursache als relevante Kriterien zur Unterscheidung im Blick zu halten.

1) Die *aktive Sterbehilfe* – meist als Tötung auf Verlangen bezeichnet (wobei auch der negative Fall zu denken ist, dass kein faktisch geäußertes Verlangen vorliegt) – wird durch den Arzt vorgenommen (bspw. durch eine Injektion) mit der Absicht, den Tod des Behandelten herbeizuführen. Sie ist in Deutschland nicht nur rechtlich (§ 216 StGB) verboten, sondern auch aus moraltheologischer Sicht als ethisch unerlaubt zu bestimmen.

2) Die *passive Sterbehilfe* lässt einem bereits begonnenen Sterbeprozess durch Therapiereduktion oder -abbruch seinen natürlichen Lauf. Ursächlich für den Tod ist die Krankheit, nicht aber das ärztliche Handeln. Hierunter fallen das Abstellen von Geräten zur künstlichen Lebenserhaltung sowie der Abbruch von Sondennahrung oder Dialysebehandlung, was fälschlicherweise oft als aktive Sterbehilfe bezeichnet wird. Kennzeichnend ist die Intention, das Sterben mit der (mutmaßlichen) Zustimmung des Betroffenen zuzulassen, nicht aber, wie bei der aktiven Sterbehilfe, den Tod herbeizuführen. Die passive Sterbehilfe ist dann ethisch sowie rechtlich erlaubt.

3) Von *indirekter Sterbehilfe* wird gesprochen, wenn durch die Gabe eines Medikaments (bspw. Morphin) durch den Arzt zwar eine Lebensverkürzung in Kauf genommen, dadurch jedoch die Schmerzen der Behandelten gelindert werden. Sie ist ethisch erlaubt. Diese Bewertung gründet auf der ethischen Argumentationsfigur der *Handlung mit Doppelwirkung* (▷). Ihr zufolge sind Handlungen als sittlich erlaubt zu betrachten, wenn bei ihrer Durchführung vier Kriterien berücksichtigt werden: a) Beide Folgen (hier: Lebensverkürzung und Schmerzlinderung) müssen gleichursächlich aus der Handlung (Medikamentengabe) hervorgehen. Die schlechte Wirkung darf nur Folge der guten Wirkung sein, nicht aber umgekehrt. b) Die Handlung muss sittlich gut oder indifferent sein. c) Es muss ein schwerwiegender Grund vorliegen. d) Intendiert ist die gute Folge (Schmerzlinderung), die schlechte Folge (Lebensverkürzung) wird dagegen lediglich in Kauf genommen.

4) Hiervon ist zuletzt die *Suizidbeihilfe* – zumeist in ärztlicher Assistenz – abzugrenzen. Es wird eine tödlich wirkende Substanz bereitgestellt, um einem Menschen die Selbsttötung zu ermöglichen. Der Sterbewillige behält jedoch bis zuletzt Entscheidung und Ausführung in seinen eigenen Händen.

## Argumente pro aktive Sterbehilfe

Während über die ethische Vertretbarkeit von passiver und indirekter Sterbehilfe weitgehend Einigkeit herrscht, wird die aktive Sterbehilfe kontrovers diskutiert. Ihre BefürworterInnen führen dabei folgende Argumente an:

1) Einem qualvollen und langsamen Sterbeprozess ist infolge einer *Mitleids- und Hilfspflicht* vor- bzw. rechtzeitig ein Ende zu setzen. Dies ist ein Gebot der Humanität. Die jeweilige Lebensqualität wird zum bestimmenden Kriterium. Lebenswertes und lebensunwertes Leben werden unterschieden.

2) Es entspricht zudem der (meist über die Menschenwürde begründeten) *Autonomie* des Menschen, selbstbestimmt über sein Leben (und dann auch Sterben) entscheiden zu können. Dies beinhaltet den Entschluss über Zeitpunkt und Art des Todes im konkreten Fall.

3) Im Sinne der sog. *Äquivalenzthese* (lt. *aequus* = gleich) kann nicht von einem moralisch relevanten Unterschied zwischen aktiver und passiver Sterbehilfe gesprochen werden. Das Ergebnis, der Tod, ist immer gleich.

4) Die aktive Sterbehilfe soll als Ausnahme vom Tötungsverbot, das hinter die Selbsteinschätzung der betroffenen Person zurücktritt, anerkannt werden, um *illegalen Praktiken*, die sich in (gesetzlichen) Grauzonen abspielen, den Nährboden zu entziehen.

## Argumente contra aktive Sterbehilfe

Die GegnerInnen aktiver Sterbehilfe und damit auch die Moralthologie stellen sich der Position der BefürworterInnen entgegen. 1) Der theologische Argumentationshorizont ist im Besonderen durch *zwei biblische Kerndaten* gekennzeichnet. Der Mensch ist als Abbild Gottes mit dem Leben beschenkt. Er ist jedoch nicht Herr über Leben und Tod. Ebenso ist das fünfte Gebot des Dekalogs, das Tötungsverbot, zu beachten, dessen Ausnahmen klassischerweise auf Notwehr- und Kriegssituationen beschränkt sind. Um im außerkirchlichen Diskurs hörbar zu werden, bedarf es jedoch weiterer argumentativer Begründungen.

2) So wird ferner auf die Gefahr eines Dammbbruchs bzw. einer *schiefen Bahn* (sog. Slippery-Slope-Argument) hingewiesen, sollte die aktive Sterbehilfe auch nur für Ausnahmefälle erlaubt werden. Aufweichungen bestehender Verbote und damit verbundene Ausweitungen auf weitere Krankheitsbilder (bspw. von physischen auf psychische Erkrankungen, von Euthanasie am Lebensende auf Frühformen im Kindes- und Jugendalter wie in den Niederlanden) sind denkbare Folgen. Derartige Dammbbruchszenarien bedürfen jedoch, um diskursfähig zu sein, der

empirischen Fundierung. In den Niederlanden weisen erste, nach 2002 erhobene Daten auf signifikante Probleme und unerwünschte Folgewirkungen der dortigen Gesetzgebung hin (►).

3) Neben dem Plädoyer für ein *relationales Autonomieverständnis* (im Gegensatz zu einem individualistisch verkürzten), das die mögliche soziale Bedingtheit vermeintlich selbstbestimmter Sterbewünsche als „zweideutige Signale“ (H. Schlögel/M. Hoffmann) ins Bewusstsein hebt, wenden sich die GegnerInnen noch gegen ein zweites Argument der BefürworterInnen – das *Mitleidsargument*. Eine Tötung aus Mitleid ist nicht nur unbedingt zu vermeiden, sondern verkehrt auch den Mitleidsbegriff. Im eigentlichen Sinne des Begriffs geht es um ein wirkliches ‚Mit-leiden‘ mit dem Kranken. ärztespersonal und Angehörige handeln demnach aus falschem Mitleid, wenn sie den Kranken samt seinem Leiden ‚abschaffen‘. Papst Johannes Paul II. stellt diesem einen „Weg [...] des echten Mitleids“ (EV 67) gegenüber, der hilft und dazu herausfordert, den schweren Weg des Leidens am Lebensende mitzugehen, ohne ihn abzukürzen. Es geht um Wahrnehmung, Zuhören, Verstehen, aber auch darum, loslassen zu können. Dementgegen bleibt eine Tötung aus Mitleid immer verdächtig, Tötung aus verweigertem Mit-leiden zu sein.

Daneben werden im Blick auf die konkrete Gesundheitspraxis zwei weitere Aspekte akzentuiert: 4) Zum einen besteht die Gefahr der *Instrumentalisierung und Kommerzialisierung* aktiver Sterbehilfe, die nicht grundsätzlich auszuschließen ist. 5) Zum anderen darf die direkt betroffene Ärzteschaft und damit das ärztliche Ethos, bei aller rechtmäßiger Konzentration auf den Erkrankten, nicht aus den Augen verloren werden. Alle ärztInnen verpflichten sich darauf (Hippokratischer Eid), ihren PatientInnen nicht zu schaden (gemäß dem Grundsatz: *nil nocere*) und sich deren Gesundheit zum höchsten Anliegen (gemäß dem Grundsatz: *salus aegroti suprema lex*) zu machen. Die Bundesärztekammer in Deutschland hält in ihren ‚Grundsätzen zur ärztlichen Sterbegleitung‘ (2011) daher eindeutig fest: „Die Tötung des Patienten ist strafbar, auch wenn sie auf Verlangen des Patienten erfolgt.“ Die Selbstbestimmung des Sterbewilligen findet ihre Grenze an der ärztlichen Autonomie.

6) Gegen die von den BefürworterInnen vorgebrachte Äquivalenzthese formuliert (nicht nur) die Moralthologie in Gestalt der sog. ‚*Signifikanzthese*‘ einen Einwand. Sie besagt, dass es einen unverkennbaren moralischen Unterschied zwischen aktiver und passiver Sterbehilfe gibt. Der Weg zum Tod ist mit Blick auf die kausale Rolle des Arztes und die intentionale Struktur seines Handelns ein gänzlich anderer. So ist das ärztliche Handeln bei der passiven Sterbehilfe im Unterschied zur aktiven Sterbe-



hilfe ein nicht hinreichender Grund für den Tod der PatientInnen. Die ärztliche Absicht ist darauf gerichtet, die PatientInnen sterbenzulassen, nicht aber deren Tod direkt herbeizuführen.

In der Summe der Pro- und Contra-Argumentation wird deutlich, dass sich die BefürworterInnen und die GegnerInnen innerhalb der höchst kontroversen und emotional geführten Debatten auf eine Vielzahl an Argumenten stützen. Dabei gehen sie in Teilen von den gleichen begrifflichen Prämissen aus (bspw. Mitleid, Autonomie). Hinsichtlich der Ausrichtung und des Vorverständnisses markieren sich jedoch eklatante Unterschiede mit den entsprechenden Folgen für die Urteilsfindung. *Aus moraltheologischer Warte stellt die aktive Sterbehilfe im Ergebnis keine ethisch vertretbare Option dar*, ohne damit einem falschen „therapeutischen Übereifer“ (EV 65) Tür und Tor zu öffnen. Passive und indirekte Sterbehilfe gelten als ethisch vertretbare Optionen.

Es scheint überdies bedeutsam, Ethik nicht ausschließlich oder primär vor dem Horizont schlimmster Einzelschicksale zu entwerfen, was nicht heißt, diese nicht zu berücksichtigen. Sie hat zunächst das Handeln im ‚Normalfall‘ zu reflektieren. Erst auf einem soliden ethischen Fundament können dann auch die höchst voraussetzungsreichen und herausfordernden tragischen Einzelfälle in verantworteter und angemessener Weise beurteilt werden (Einzelfallanalyse). Zugleich bleibt die Suche nach Alternativen zur aktiven Sterbehilfe von ungebrochener Bedeutung.

## Alternativen: Hospizwesen und Palliativmedizin

Von kirchlicher und staatlicher Seite wird wiederholt auf das Hospizwesen und die Palliativmedizin sowie deren notwendigen Ausbau aufmerksam gemacht. Bedeutsam hierfür war das im November 2015 durch den Deutschen Bundestag beschlossene und im Dezember desselben Jahres in Kraft getretene Gesetz zur Verbesserung der Hospiz- und Palliativversorgung (►).

Beide Bereiche werden vermehrt unter dem Oberbegriff ‚Palliative Care‘ gefasst. Deren Hauptziel ist die möglichst umfassende Begleitung der Kranken und Sterbenden ebenso wie deren Angehöriger (Trauerbegleitung). Orientiert am Leitsatz ‚Sterben ist Leben – Leben vor dem Tod‘ zählt es zu den Zielvorstellungen der Hospiz- und Palliativarbeit, die vielfältigen Schmerzen und Krankheitssymptome zu lindern, ein Sterben in der gewohnten Umgebung zu ermöglichen sowie eine ganzheitliche Betreuung der Kranken zu gewährleisten (► Leitsätze des deutschen Hospiz- und PalliativVerbandes e.V.).

Dies erfolgt im Anschluss an den von Cicely Saunders (1918–2005; Mitbegründerin der modernen Hospiz- und Palliativbewegung) geprägten Begriff ‚total pain‘. Dieser beschreibt eine Multidimensionalität von Schmerz. Demnach umfasst eine ganzheitliche palliative Betreuung keineswegs nur Maßnahmen der medizinischen Schmerztherapie, sondern baut gemäß einer Definition der Weltgesundheitsorganisation aus dem Jahr 2002 auf vier Säulen auf: *medizinische, pflegerische, psycho-soziale und spirituelle Betreuung*. Für die Praxis der Sterbebegleitung kann dies bedeuten: 1) Schmerzen sind mithilfe von Therapien und Medikamenten zu lindern. Dort, wo die palliativmedizinische Versorgung an ihre Grenzen gelangt, ist eine (terminale) Sedierung der PatientInnen in Betracht zu ziehen. 2) Pflegende erhalten die Selbstbestimmung der Kranken so weit wie möglich. Sie übernehmen keine Stellvertretungs-, sondern eine Assistenzfunktion. 3) Neben psychologischer Unterstützung gilt es durch gezielte Maßnahmen, sozialer Vereinsamung vorzubeugen und die Kranken in ein soziales Umfeld einzubinden. 4) Zuletzt sind angemessene seelsorgliche Formen zu finden, um jener am Lebensende oftmals auftretenden Sehnsucht nach letzten Antworten auf die existentiellen Sinnfragen des Lebens zu begegnen. An diesem Punkt sind Theologie und Kirche in besonderer Weise angesprochen.

## Zur Vertiefung

EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND/DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, Sterbebegleitung statt aktiver Sterbehilfe. Eine Sammlung kirchlicher Texte (GT 17), hrsg. vom Kirchenamt der EKD und dem Sekretariat der DBK, Hannover/Bonn 2011.

SCHLÖGEL, HERBERT/HOFFMANN, MONIKA, Passive und aktive Sterbehilfe. Neuere Definitions- und Unterscheidungsprobleme, in: StZ 225 (2007), 89–99.

Woche für das Leben. Eine Initiative der katholischen und der evangelischen Kirche, in: [www.woche-fuer-das-leben.de](http://www.woche-fuer-das-leben.de).

## Verwendete Literatur

BUNDESÄRZTEKAMMER, Grundsätze zur ärztlichen Sterbebegleitung, in: [www.bundesaerztekammer.de](http://www.bundesaerztekammer.de).

DEUTSCHER ETHIKRAT (Hrsg.), Selbstbestimmung und Fürsorge am Lebensende. Stellungnahme, Berlin 2006.

GÖTZ, CHRISTOPH, Medizinische Ethik und katholische Kirche. Die Aussagen des päpstlichen Lehramts zu Fragen der medizinischen Ethik seit dem Zweiten Vatikanum (StdM 15), Münster 2000.

- JANS, JAN, „Sterbehilfe“ in den Niederlanden und Belgien. Rechtslage, Kirchen und ethische Diskussion, in: ZEE 46 (2002), 283–300.
- MARSCHÜTZ, GERHARD, theologisch ethisch nachdenken. Band 2: Handlungsfelder, Würzburg 2016.
- MERKL, ALEXANDER, Die Niederlande als Beispielfall für die anhaltende Debatte um die ‚Euthanasie‘ – Zur möglichen normativen Kraft moraltheologischer Reflexion für die pastorale Praxis, in: Schlögl-Flierl, Kerstin/Prüller-Jagenteufel, Gunter M. (Hrsg.), Aus Liebe zu Gott – im Dienst an den Menschen. Spirituelle, pastorale und ökumenische Dimensionen der Moraltheologie. FS für Herbert Schlögl, Münster 2014, 239–252.
- REMENYI, MATTHIAS, Selbstbestimmtes Sterben und medizinische Entscheidungen am Lebensende – eine ethische Problemexposition, in: ZfmE 54 (2008), 115–134.
- SCHOCKENHOFF, EBERHARD, Ethik des Lebens, Freiburg i. Br. 2013.

### III. BEZIEHUNGSETHIK UND SEXUALMORAL

#### 1. Ehe – zeichenhaftes Lebensprojekt und gemeinsames Wagnis in Liebe und Treue

Trotz sinkender Heiratszahlen, hoher Scheidungsraten, der unverkennbaren Pluralisierung im Bereich der Lebensformen und zahlreicher Modernisierungszwänge (berufliche Mobilität/Flexibilität, gesteigerter Zeitdruck, Leistungsgesellschaft) sowie den damit verbundenen Problemen und Herausforderungen hält die katholische Kirche am Ideal des unlöslichen Ehebundes zwischen Mann und Frau fest. Obgleich diese „Idealisierung von Ehe“ (M. Heimbach-Steins) gegenwärtig angefragt wird, tut sie dies, weil sie die Ehe in ihrer besonderen sozialen Wirksamkeit als personalen, stabilen und vorbehaltlosen Schutzraum, als verlässlichen Ort gemeinsamer Lebensbewältigung und der Weitergabe des Lebens sowie als sakramentales Abbild des Bundes Gottes mit seinem Volk und Jesu Christi mit seiner Kirche sieht. Die nachfolgend zitierte Passage der Pastoralkonstitution ‚Gaudium et spes‘ Nr. 48 (Zweites Vatikanisches Konzil) bietet eine komprimierte Darstellung der kirchlichen Ehelehre und gibt als solche einige systematische Eckdaten für einen moraltheologischen Erstkontakt an die Hand.

„Die innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe in der Ehe, vom Schöpfer begründet (1a) und mit eigenen Gesetzen geschützt, wird durch den Ehebund (3), d. h. durch ein unwiderrufliches personales Einverständnis, gestiftet. So entsteht durch den personal freien Akt, in dem sich die Eheleute gegenseitig schenken und annehmen, eine nach göttlicher Ordnung feste Institution (1a), und zwar auch gegenüber der Gesellschaft. Dieses heilige Band unterliegt im Hinblick auf das Wohl der Gatten und der Nachkommenschaft sowie auf das Wohl der Gesellschaft nicht mehr menschlicher Willkür. Gott selbst ist Urheber der Ehe (1a), die mit verschiedenen Gütern und Zielen (2) ausgestattet ist; sie alle sind von größter Bedeutung für den Fortbe-

stand der Menschheit, für den persönlichen Fortschritt der einzelnen Familienmitglieder und ihr ewiges Heil; für die Würde, die Festigkeit, den Frieden und das Wohlergehen der Familie selbst und der ganzen menschlichen Gesellschaft.

Durch ihre natürliche Eigenart sind die Institution der Ehe und die eheliche Liebe (4) auf die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft hingeeordnet und finden darin gleichsam ihre Krönung (5). Darum gewähren sich Mann und Frau, die im Ehebund (3) nicht mehr zwei sind, sondern ein Fleisch (Mt 19,6), in inniger Verbundenheit der Personen und ihres Tuns gegenseitige Hilfe und gegenseitigen Dienst und erfahren und vollziehen dadurch immer mehr und voller das eigentliche Wesen ihrer Einheit (1b).

Diese innige Vereinigung als gegenseitiges Sichschenken zweier Personen wie auch das Wohl der Kinder verlangen die unbedingte Treue (4) der Gatten und fordern ihre unauflösliche Einheit (1c).

Christus der Herr hat diese Liebe, die letztlich aus der göttlichen Liebe hervorgeht und nach dem Vorbild seiner Einheit mit der Kirche (1d) gebildet ist, unter ihren vielen Hinsichten in reichem Maße gesegnet. Wie nämlich Gott einst durch den Bund (1d/3) der Liebe und Treue seinem Volk entgegenkam, so begegnet nun der Erlöser der Menschen und der Bräutigam der Kirche durch das Sakrament der Ehe (6) den christlichen Gatten. Er bleibt fernerhin bei ihnen, damit die Gatten sich in gegenseitiger Hingabe und ständiger Treue lieben (4), so wie er selbst die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat. Echte eheliche Liebe (4) wird in die göttliche Liebe aufgenommen und durch die erlösende Kraft Christi und die Heilsvermittlung der Kirche gelenkt und bereichert, damit die Ehegatten wirksam zu Gott hingeführt werden und in ihrer hohen Aufgabe als Vater und Mutter (5) unterstützt und gefestigt werden. So werden die christlichen Gatten in den Pflichten und der Würde ihres Standes durch ein eigenes Sakrament (6) gestärkt und gleichsam geweiht.“

### ad 1) Biblisch-theologische Fundierung

An mehreren Stellen greift der Konzilstext explizit auf Inhalte und Gedanken biblischer Ehe-theologie zurück. Vier Kernaussagen lassen sich herausstellen:

a) Es wird auf die göttliche Urheber-schaft und damit auf den *göttlichen Ursprung der Ehe als Institution* hingewiesen. Biblisch lässt sich dies reich belegen (Gen 1/2; Mk 10,7f; Mt 19,4–6). In der Ehe antworten Mann und Frau auf den von Gott ergangenen Ruf zur Liebe: Die Ehe ist daher ganz wesentlich eine *Berufung*.

b) Ein zweites Charakteristikum ist die *Einheit* von Mann und Frau in der Ehe als Lebens- und Liebesgemeinschaft. Sie sind „ein Fleisch“

(Gen 2,23f), d. h. sie sind einander gleichwertig, „ebenbürtig und ganz nahestehend“ (KKK 1605).

c) Diese eheliche Einheit kann nicht aufgelöst werden. Dies belegen die Stellen Mk 10,9 und Mt 19,6: „Was aber Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen.“ Die im mosaischen Recht zugestandene Ausnahmeregelung der Scheidungsurkunde (Dtn 24,1–4) betrachtet Jesus nur als Zugeständnis aufgrund der Herzenshärte des Mannes, als Gebot der Fürsorge für die Frau und sieht sie nicht als gottgewollte Möglichkeit an (Mt 5,31f). Die Kirche hält bis heute, herausgefordert insbesondere in den Kontroversen um die wiederverheiratet Geschiedenen (➤), an der *Unauflöslichkeit der Ehe* fest (KEK II, 350).

d) Zuletzt machen die Konzilsväter auf die besondere *sakramentale Bildhaftigkeit der Ehe* aufmerksam. Sie ist (im analogen Sinne) Abbild sowohl der alttestamentlich bezeugten Liebe Gottes zu seinem Volk Israel (Hos 1–2; Jes 54) als auch der Liebe Jesu Christi zu seiner Kirche (Eph 5,25). Beides setzt den Gedanken der Monogamie sowie der Unauflöslichkeit voraus und prägte allen voran den konziliaren Bundesbegriff (siehe 3) sowie das konziliare Verständnis des Ehesakraments (siehe 6).

## ad 2) Theologiegeschichtliche Entwicklung – die Lehre von den Ehegütern

Die Rede von den „verschiedenen Gütern“ rekurriert auf ein breites theologiegeschichtliches Fundament der kirchlichen Ehelehre. Augustinus betrachtet die Ehe auf der Basis ihrer biblisch bezeugten Gutheit grundsätzlich – grundgelegt mitunter in seiner Schrift ‚De bono coniugali‘ – als von Gott gewollten ‚heiligen Stand‘. Insgesamt steht seine Ehelehre in enger Verbindung zu seinen biographischen Erfahrungen und seiner Sexualmoral (➤), die wiederum eng mit seiner Theorie des Sündenfalls und der menschlichen Begierlichkeit, der *concupiscentia*, verknüpft ist. Für das augustinische Eheverständnis bedeutet dies, dass zwar nicht die Ehe als solche, jedoch die sexuelle Betätigung in der Ehe wegen der damit verbundenen Lustempfindung als höchst problematisch erachtet wird. Von zentraler Bedeutung für Augustinus ist dabei die Unterscheidung, ob der Geschlechtsakt zur Fortpflanzung dient oder lediglich aus einem Luststreben heraus erfolgt. Für den ersten Fall begreift er die Ehe als Heilmittel gegen die Begierlichkeit (*remedium concupiscentiae*) und als theologische sowie soziale Zweckinstitution. In diesem Zusammenhang formuliert Augustinus seine Lehre von den Ehegütern aus, die er allein als negative Entschuldigungsgründe für das Übel des sexuellen Begehrens versteht: *bonum prolis* (das Gut der Nach-

kommenschaft), *bonum fidei* (das Gut ehelicher Treue), *bonum sacramenti* (das Gut der Sakramentalität der Ehe). Letzteres weist darauf hin, dass „die schöpfungsmäßig beabsichtigte Verbundenheit zwischen Mann und Frau und die heilsgeschichtliche Zuwendung Gottes zu den Menschen einander darstellen und zu konkreter, gegenwärtiger Erfahrung bringen“ (K. Hilpert).

Thomas von Aquin rezipierte die augustinische Ehegüterlehre. Beide Kirchenväter sehen in der Weitergabe des Lebens den Hauptzweck der Ehe, wobei Thomas das Moment der Erziehung stärker hervorhebt. Insgesamt betrachtet er die Sexualität weniger negativ als Augustinus und versteht die Ehegüter auf dieser Linie nicht als negative Entschuldigungsgründe, sondern als positive Rechtfertigungsgründe der Ehe.

### ad 3) Die Ehe als Bund

Als *Leitbegriff des konziliaren und erneuerten Eheverständnisses* wird der biblische Begriff des ‚Bundes‘ und die damit verbundene Bundestheologie in den Text aufgenommen. Schon aus zwei Gründen handelt es sich um einen moraltheologisch höchst bedeutsamen Einschnitt. Zum Ersten löst der Bundesgedanke und das damit verbundene *personale Eheverständnis* die lange Zeit prägende rechtliche Sicht der Ehe als Vertrag mit spezifischen Rechten oder Pflichten und damit ein eher äußerlich-statistisches Ehebild ab. Jedoch bleibt zu beachten, dass das Verhältnis zwischen dem Ehebund und dem Bund Gottes mit seinem Volk sowie Jesu Christi mit seiner Kirche ein analoges ist.

„Neben den Ähnlichkeiten der beiden Bünde ist die größere Unähnlichkeit theologisch und pastoral zu beachten. Während nämlich der Ehebund ein symmetrisches Verhältnis von zwei Menschen gleicher Würde bezeichnet (vgl. GS 49), ist der Bund zwischen Gott und seinem Volk oder zwischen Christus und seiner Kirche ein asymmetrischer Bund. Der Bund Gottes mit seinem Volk ist sodann ein ewiger Bund. Im Licht des Neuen Testaments zeigt sich die Bundestreue Gottes nicht zuletzt in der Auferweckung der Toten: Gottes Treue überwindet den Tod. Der Ehebund ist hingegen ein zeitlicher Bund, der mit dem Tod eines Partners endet (vgl. 1 Kor 7,39). [...] Wenn die Unähnlichkeit zwischen dem Bund Gottes mit seinem Volk und dem Ehebund theologisch nicht beachtet wird, droht in der kirchlichen Verkündigung und Pastoral ein moralischer Rigorismus, der die Bundestheologie um wichtige Einsichten verkürzt.“ (Deutsche Bischofskonferenz 2014)

Zum Zweiten ist die Ausrichtung der Ehe am Kriterium der Fortpflanzung weniger stark leitend. Die alte, von Augustinus her tradierte und hierarchisch strukturierte Ehe zweckordnung wurde fallengelassen: „Die Kirche hat sich endgültig von der augustinischen Tradition befreit, gemäß der der eheliche Akt nur ein notwendiges Übel zum Zweck der Fortpflanzung und zur Verhinderung der Unzucht war“ (B. Häring). Der Konzilstext geht stattdessen von der *Gleichrangigkeit der Eheziele* von ehelicher Liebe und Fortpflanzung aus. Die eheliche Liebe wird so zur zentralen Wesenseigenschaft des ehelichen Bundes.

#### ad 4) Eheliche Liebe und Treue

Die eheliche Liebe umfasst mehrere Dimensionen. In GS 49 wird sie als *in sich wertvoll, selbstlos und ganzheitlich* beschrieben (personale Dimension). Das meint, die Ehegatten nehmen sich als Personen in freier Bejahung ganzheitlich an. Innerhalb der ehelichen Sexualität, die damit nicht mehr nur in Verbindung mit der Fortpflanzung steht, wird sie „in besonderer Weise ausgedrückt und verwirklicht“. Sie *vereint Menschliches und Göttliches* in sich (theologische Dimension), indem sie aus der göttlichen Liebe hervorgeht, um wieder in dieser aufgenommen zu werden (GS 48). Zuletzt weist eheliche Liebe eine *soziale Dimension* auf, insofern die Ehe als Grundlage der Familie (►) gilt. In diesen drei Dimensionen entfaltet sich die eheliche Liebe, wächst sie und „vollendet sich in der lebenslangen Treue“ (KEK II, 348). Eheliche Liebe und Treue sind also untrennbar miteinander verknüpft. Die Treue zwischen den Ehepartnern wird als wesentliche Ehe-eigenschaft verstanden und verlangt (GS 47). Wie aber lässt sich diese ‚eheliche Treue‘ näher beschreiben?

Der Wunsch nach Treue ist zuallererst *Ausdruck einer Hoffnung* und Sehnsucht danach, im Leben eines anderen Menschen eine exklusive Bedeutung zu haben. Dabei geht es nicht nur um Treue im Bereich der Sexualität.

Treue „ist die Bitte an einen anderen, zu einem zu stehen, auch in Zukunft, und einen zu bejahen, und zwar bedingungslos und ohne Vorbehalte, durch alle Lebenswandlungen und möglichen Schicksalsschläge hindurch. Sie ist die Hoffnung, dass der andere meiner nicht müde wird. Sie spiegelt das Bedürfnis nach Beständigkeit und Verlässlichkeit in einer Beziehung wider, nach Orientierung und Sicherheit angesichts einer unvorhersehbaren Zukunft, danach, seinem Leben eine Richtung und einen bleibenden Sinn zu geben“. (K. Schlögl-Flierl/M. Lintner)



Sodann will sich Treue *zeichenhaft vergegenwärtigen*. Das Sichtbarmachen, die soziale Kundgabe ist ein wesentlicher Aspekt ehelicher Treue, denn die soziale Natur des Menschen verlangt nach Zeichen, welche die Treue offenbaren und feiern. Dies kann in vielen Formen geschehen (mündliches Bekenntnis, Symbolhandlung). Für die katholische Kirche ist dies das wechselseitige und unwiderrufliche Treueversprechen der Ehepartner vor Gott als tiefster Ausdruck personaler Wahrheit und Unbedingtheit. Obgleich ein solches Versprechen Handlungsoptionen einschränkt, stellt es einen beispielhaften Akt menschlicher Freiheit dar. Die Beziehung erhält eine neue Qualität.

Mit Blick auf das Treueversprechen verdeutlicht sich zudem: authentische Treue *bindet*. Sie ist Ausdruck einer unwiderruflichen Bindung an eine Person für eine ganze gemeinsame Zukunft. Die Kirche hält „an der Fähigkeit des Menschen zu lebenslanger Liebe und Treue fest“ (EuF I. 4.). Hier lässt sich nochmals der Unterschied eines Verständnisses von Ehe als Bund und als Vertrag deutlich machen. Die Treuebindung zu einem Lebensbund liegt auf der Ebene des Seins, des Füreinanders, während Vertragsabschlüsse auf einer anderen Ebene, zwar der Mitverantwortlichkeit, primär jedoch des Habens und Leistens zu finden sind. Bei Verträgen geht es um genau bestimmte Leistungen und Gegenleistungen, die sich leicht kontrollieren und einfordern lassen. Für eine Treuebindung zu einem Lebensbund gilt dies nicht in gleicher Weise. Um diese besondere Art der Bindung immer wieder neu zu stärken, bedarf es einer Vielzahl an Tugenden (z. B. Geduld, Wahrhaftigkeit, Wachsamkeit), des gegenseitigen Vertrauens, einer Kultur des Streitens, Vergessens und Verzeihens.

Dies zeigt: Eheliche Treue ist *dynamisch*, keineswegs statisch. Sie zeichnet sich durch ein stetes Wachstum aus, ein Wachsen aneinander und miteinander, durch ständige Erneuerung und Vertiefung der ursprünglichen, einmaligen Wahl, gleichwie durch Warten und Verzichten. Trägheit und Wiederholung dagegen sind Trugbilder der ehelichen Treue, die nicht selten Furcht vor Treuebindungen schüren. Unterstützung tut Not (u. a. in Gestalt von Seelsorge und Ehebegleitung). Entsprechend ist die auf ihr aufbauende Ehe keineswegs als ein fertiger Zustand zu begreifen, sondern als ein stets wachsender Raum. Sie ist nicht nur eine Lebensentscheidung, sondern auch Lebensprojekt und Wagnis zugleich.

Zuletzt weiß die eheliche Treue um ihren verlässlichen *Grund in der absoluten Treue Gottes*. Hier scheint das Auszeichnende christlicher Ehen durch, das vor allem in dem Bewusstsein der Gatten liegt, dass ihr Liebes- und Lebensbund ein Zeichen des Bundes Gottes ist, den er in Jesus Christus der Kirche geschenkt hat. Das Wissen um diese göttliche Treue

liegt der ehelichen Treue als stärkendes Fundament und Rückzugsort nicht nur zu Grunde, sondern geht ihr immer schon voraus.

#### ad 5) Kinder als ‚krönendes‘ Geschenk der Ehe

Schon aus der Sicht des Alten Testaments lag ein entscheidender Wert der Ehe in der Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft. Sie galt nicht nur als Segen Gottes, sondern war überdies von existentieller Bedeutung (Überleben der Sippe, wirtschaftliche Produktivität). Das Konzil akzentuiert deren theologiegeschichtlich noch weiter reflektierte Bedeutung als einen *zweiten, wesentlichen, mit der ehelichen Liebe unabdingbar verbundenen und im Eheversprechen bejahten Sinngehalt*. Jedoch wird auch deutlich, dass die Ehe nicht ausschließlich zum Zweck der Fortpflanzung eingesetzt worden ist. Der Bund der Ehe ist seinem Wesen nach in gleicher Weise getragen von der ehelichen Liebe und der Hinordnung auf Nachkommenschaft als deren „Krönung“. Die Konzilsväter betonen die *Eigenverantwortung der Eheleute* (GS 50) bei der Bestimmung der Kinderzahl und heben die Bedeutung des Gewissens bei der Bildung eines sachgerechten Urteils hervor. In der Folgezeit blieb dies jedoch nicht ohne Rückfragen (► ‚verantwortete Elternschaft‘, ‚Humanae vitae‘). **Exkurs:** Warum Kinder zeugen? Immer wieder wird die positive Notwendigkeit der Zeugung von Nachkommenschaft in Kirche und Moraltheologie (nicht selten einseitig) auf naturrechtlichem Wege mit der natürlichen Anlage des Geschlechtsaktes auf Fortpflanzung hin begründet. Jedoch werden noch weitere Motive reflektiert, die für die Weitergabe des Lebens sprechen.

„Kinder gehören ganz wesentlich zur ehelichen Lebensgemeinschaft von Mann und Frau, denn wahre Liebe will nicht für sich allein bleiben. Kinder sind eine ‚Gabe des Herrn‘ (Ps 127,3), ein Geschenk und ein Segen, sie sind die natürliche Frucht und Vollendung ehelicher Liebe.“ (EuF 10)

„Das Leben miteinander zu lieben heißt, Leben geben zu wollen: Die Fruchtbarkeit vervollständigt die erotische und zwischenmenschliche Dimension der Liebe.“ (F.-X. Amherdt)

#### ad 6) Die Ehe als Sakrament

Anders als in der evangelischen Kirche zählt die Ehe in der katholischen Kirche zu den (sieben) Sakramenten. Die christlichen Eheleute, die sich dieses Sakrament gegenseitig spenden, werden an einem Knotenpunkt

ihres Lebens gnadenhaft beschenkt zu *Zeichen und Werkzeug der Liebe Christi*: „Durch das Sakrament der Ehe werden die Gatten fähig, diese Treue [Gottes und Christi] zu leben und sie zu bezeugen. Durch das Sakrament erhält die Unauflöslichkeit der Ehe einen neuen, tieferen Sinn“ (KKK 1647). Die Ehe wird zum Abbild, zum Realsymbol der Verbindung Jesu Christi mit seiner Kirche und zum Zeichen seiner Gegenwart. Sie stellt somit eine besondere Weise der *Christusnachfolge* dar. Als Teil der Schöpfungs- und Erlösungsordnung ist sie keine rein menschliche Institution oder irdische Wirklichkeit (anders Martin Luther: ‚die Ehe ist ein weltlich Ding‘). Sie verweist auf eine transzendente Dimension und lässt an ihr teilhaben.

Gegenwärtig stellen sich jedoch viele (junge) Menschen immer wieder die Frage, warum sie noch kirchlich heiraten sollten. In ihrem Schreiben ‚Auf dem Weg zum Sakrament der Ehe‘ gehen die deutschen Bischöfe auf diese Frage ein und stellen heraus, dass die sakramentale Feier der kirchlichen Trauung die Einordnung des gemeinsamen Lebens in Gottes Welt hinein sichtbar machen und der Ehe so ein festes Fundament verleihen will. Zugleich verdeutliche die Trauungsfeier, „dass die Eheleute nicht alleine stehen, sondern dass ihre Bindung in die Gesellschaft und die Gemeinschaft der Kirche eingefügt ist.“

### ‚Amoris laetitia‘ (2016) – Aspekte einer Theologie der Liebe nach Papst Franziskus

In seinem nachsynodalen Apostolischen Schreiben zu den beiden Bischofssynoden zu Ehe und Familie (2014/2015) spricht Papst Franziskus schon im Titel von der ‚Freude der Liebe‘ – ‚Amoris laetitia‘. Im vierten Kapitel wendet er sich der Liebe in der Ehe zu (AL 89–164). Ausgehend von seiner Auslegung des Hohelieds der Liebe (1 Kor 13,4–7) füllt er das oft entstellte Wort ‚Liebe‘, wie er selbst sagt, mit neuem Leben.

Er macht deutlich: Zu lieben ist nicht nur ein Gefühl. Die Liebe ist eine Haltung, eine (theologische) Tugend, eine Entscheidung und ein Versprechen. Sie ist langmütig, das meint sie ist nicht aufbrausend, aggressiv oder verletzend, sie ist ‚langsam zum Zorn‘, so der Papst. Die Liebe kommt dem Anderen vielmehr zugute, sie fördert ihn. Zu lieben heißt, *dem Anderen Gutes zu tun*. Sie ist zutiefst altruistisch, ohne zu verlangen, die eigenen Bedürfnisse aus dem Blick zu nehmen. Der Liebende aber stellt sich nicht in den Mittelpunkt, er macht sich nicht übergebürlich groß. Er ist maßvoll und räumt dem Anderen einen bevorzugten Platz ein. Der Liebende exponiert sich, er ‚liefert sich aus‘ und macht sich angreifbar, indem er, anstatt sich auf sein eigenes Selbst zu fokussieren, über

sich selbst hinausgeht, die Erfolge und das Wohl des Anderen würdigt und will, sich mit und für ihn freut. Mit Thomas von Aquin gesprochen: Zu lieben meint, dem Anderen Gutes zu wollen – *amare est velle alicui bonum* (STh II–II 26,3).

Im Umkehrschluss bedeutet dies aber auch, dass *die Liebe mit der Unvollkommenheit lebt*. Sie nimmt den Partner in allen Phasen des Lebens als den an, der er ist, auch wenn er nicht (immer) den eigenen Vorstellungen, Ansprüchen und Erwartungen entspricht. Sie hält sich nicht an dessen Begrenzungen auf, ist nicht nachtragend. Sie versteht die Schwäche des Anderen und stützt ihn in seiner Schwäche zu jeder Zeit: Sie bleibt standhaft, sie ist „Liebe trotz allem“ (AL 119).

Ohne gegenseitiges Vertrauen ist dies kaum möglich. *Lieben heißt daher auch vertrauen*: „Die Liebe vertraut, lässt Freiheit, verzichtet darauf, alles zu kontrollieren, darauf zu besitzen, zu beherrschen“ (AL 115). Dieses Vertrauen kann sich in vielerlei Gestalt Ausdruck verleihen. In einem würdigenden, vertrauensvollen Blick, in den kleinen Gesten des Alltags und in wohl bedachten Worten. Dies zeichnet vor allem die *freundschaftliche Dimension* der (ehelichen) Liebe aus. Die Ehe „ist eine Vereinigung, die alle Merkmale einer guten Freundschaft hat: Streben nach dem Wohl des anderen, Gegenseitigkeit, Vertrautheit, Zärtlichkeit, Festigkeit“ (AL 123) und um das Element der unauflöslichen Ausschließlichkeit ergänzt wird. Eng mit ihr verbunden ist die *erotische Dimension* ehelicher Liebe, denn „Geschlechtlichkeit steht untrennbar im Dienst dieser ehelichen Freundschaft“ (AL 156). Die in eine personale und dauerhafte Beziehung eingebettete erotische Liebe, die sich in der Sexualität als einer Form „zwischenmenschlicher Sprache“ (AL 151) äußert, ist keineswegs ein Übel, sie ist vielmehr Geschenk Gottes. Sie ist leidenschaftlich, nicht aber grenzenlos und ungezügelt.

### Der Spagat zwischen Ideal und Realität – Gelingen, Ringen und Scheitern in der Ehe

Nach dieser Zeichnung der Ehe-theologie des II. Vatikanums, die durchaus ein Ideal von Ehe vermittelt, das manche Menschen abschrecken mag, sollen am Schluss dieses Kapitels auch die *Spannungen und Krisen*, welche die eheliche Wirklichkeit zweifelsohne prägen, das alltägliche *Ringen* innerhalb der Ehen sowie die zahlreich belegten Möglichkeiten des *Scheiterns* nicht verschwiegen werden. Wie kann dieses Ideal eines lebenslangen, treuen, unauflöslichen Bundes noch guten Gewissens eingegangen werden angesichts hoher Scheidungszahlen und einer generellen gesellschaftlichen Tendenz zur Unverbindlichkeit? Kann man wirklich versprechen,

den Partner ein Leben lang zu lieben? Kann man dem kirchlichen Eheideal gerecht werden oder überfordert dies die Liebe nicht? Umso bedeutsamer ist hier, dass Papst Franziskus, wie gerade vorgestellt, die Liebe nicht nur als Gefühl konturiert, sondern die Hilfe Gottes beim Eingehen und Durchtragen dieses Ehebundes darstellt. Dies verstellt nicht den Blick auf die Dimensionen des ehelichen Ringens und Scheiterns, stellt der Ehebund doch einen Bund zwischen zwei (fehlbaren) Menschen dar.

*Die Situationen sind im Einzelnen sehr unterschiedlich, ein besonderes Urteilsvermögen ist unerlässlich* (AL 242). Dies gilt es wahrzunehmen. Vielleicht gibt ein Partner den Bund auf, ohne dass der andere etwas dazu tut. Möglicherweise beschließen beide, dass es so nicht mehr weitergehen kann, auch zum Wohle des Kindes oder der Kinder. Eine Trennung kann im Extrem auch um der eigenen körperlichen und geistigen Unversehrtheit willen und damit zum eigenen Schutz angestrebt werden. In manchen dieser Fälle, die der Skepsis, einen lebenslangen Bund einzugehen, Nachdruck verleihen, kann die menschliche und eheliche Vergebungsbereitschaft gewiss überstrapaziert werden.

„In einigen Fällen verlangt die Geltendmachung der eigenen Würde und des Wohls der Kinder, dass den übertriebenen Ansprüchen des anderen, einer großen Ungerechtigkeit, der Gewalt oder einem chronisch gewordenen Mangel an Achtung eine unverrückbare Grenze gesetzt wird. Man muss zugeben, „dass es Fälle gibt, in denen die Trennung unvermeidlich ist. Manchmal kann sie sogar moralisch notwendig werden, wenn es darum geht, den schwächeren Ehepartner oder die kleinen Kinder vor schlimmeren Verletzungen zu bewahren, die von Überheblichkeit und Gewalt, von Demütigung und Ausbeutung, von Nichtachtung und Gleichgültigkeit verursacht werden.“ (AL 241)

Soll das Ideal der Ehe also fallen gelassen werden, um eine menschlichere Kirche zu sein? Ist die Ehe eine Überforderung, die nur mehr fern aller Lebensrealität existiert und von einigen Wenigen gewagt wird?

Im Ringen um Antworten auf diese Fragen kann es hilfreich sein, ganz grundlegend die Funktion eines Ideals zu reflektieren: *Ein Ideal ist etwas, das am Ende des Weges steht*. Man ist unterwegs zu diesem Ideal. Ohne dieses wäre die Richtung nicht klar. Den Weg aus Furcht, man könne dem Ideal nicht genügen, nicht zu beschreiten, stellt sicherlich eine mögliche Handlungsoption dar. Eine andere Option ist, die Elemente des kirchlichen Eheideals in den Blick zu nehmen, den Weg ohne übertriebene Erwartungen als einen gemeinsamen Weg der Reifung und als dynamischen Prozess zu sehen, ihn als Einladung und Herausforderung zu begreifen, „in guten wie in schlechten Zeiten“.

Dass das Ideal der Ehe im Sturm ist, mag auch daran liegen, dass der Umgang mit wiederverheiratet Geschiedenen und die damit verbundene Lösungssuche bereits sehr lange andauern. Betroffene fühlen sich vom hohen Ideal überfordert, von der Gemeinschaft ausgeschlossen und ohne (geistliche) Hilfe. Umso dringlicher erscheint die bleibende *Suche nach theologischen und pastoralen Lösungen* (AL 241–246).

## Zur Vertiefung

AUGUSTIN, GEORGE/PROFT, INGO (Hrsg.), Ehe und Familie. Wege zum Gelingen aus katholischer Perspektive (Theologie im Dialog 13), Freiburg i. Br. 2014.

DEUTSCHE BISCHOFSSKONFERENZ, Trauen Sie sich! Zehn gute Gründe für die Ehe. Ein Denkanstoß der katholischen Kirche, Bonn 2014, in: [www.dbk.de](http://www.dbk.de).

LINTNER, MARTIN M., Geschieden und wiederverheiratet. Zur Problematik aus theologisch-ethischer Perspektive, in: Graulich, Markus/Seidnader, Martin (Hrsg.), Zwischen Jesu Wort und Norm. Kirchliches Handeln angesichts von Scheidung und Wiederheirat (QD 264), Freiburg i. Br. u. a. 2014, 193–215.

## Verwendete Literatur

AMHERDT, FRANÇOIS-XAVIER, Sexualität als Ausdruck von Liebe. Überlegungen zu einer Theologie der Liebe, in: Langendörfer, Hans u. a. (Hrsg.), Theologie der Liebe. Zur aktuellen Debatte um Ehe und Familie, Freiburg i. Br. 2015, 44–53.

DEUTSCHE BISCHOFSSKONFERENZ, Die Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute. Texte zur Bischofssynode 2015 und Dokumente der DBK (Arbeitshilfen 276), hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 2015.

DEUTSCHE BISCHOFSSKONFERENZ, Theologisch verantwortbare und pastoral angemessene Wege zur Begleitung wiederverheiratet Geschiedener (2014), in: [www.dbk.de](http://www.dbk.de).

DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, Auf dem Weg zum Sakrament der Ehe. Überlegungen zur Trauungspastoral im Wandel (Die deutschen Bischöfe 67), hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 2000.

DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, Ehe und Familie – in guter Gesellschaft (Die deutschen Bischöfe 61), hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 1999.

HÄRING, BERNHARD, Frei in Christus II. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens in drei Bänden, Sonderausgabe Freiburg i. Br. 1989.

- HEIMBACH-STEINS, MARIANNE, Das moralische Gebäude der Kirche – „ein Kartenhaus“? Tendenzen der Idealisierung, Ontologisierung und restriktiven Normierung in den lehramtlichen Weisungen zu Ehe und Familie, in: Hilpert, Konrad/Laux, Bernhard (Hrsg.), Leitbild am Ende? Der Streit um Ehe und Familie, Freiburg i. Br. 2014, 131–145.
- HILPERT, KONRAD, Liebe und Selbstverwirklichung. Das Verhältnis zwischen heutigem Partnerschaftsideal und christlichem Eheverständnis, in: Hilpert, Konrad (Hrsg.), Selbstverwirklichung. Chancen, Grenzen, Wege, Mainz 1987, 95–137.
- KOCH, HEINER, Amoris Laetitia. Eine Erläuterung, in: StZ 234 (2016), 363–373.
- SCHLÖGL-FLIERL, KERSTIN/LINTNER, MARTIN M., So halbwegs treu. Eine tugendethische Betrachtung über die Treue in der Ehe und im Ordensleben, in: Ethica 24 (2016), 159–187.
- SCHOCKENHOFF, EBERHARD, Die Unauflöslichkeit der Ehe und die zivilen Zweitehen von Getauften, in: StZ 234 (2016), 99–114.
- SCHOCKENHOFF, EBERHARD, Sexualität als Ausdruck von Liebe. Überlegungen zu einer Theologie der Liebe, in: Langendörfer, Hans u. a. (Hrsg.), Theologie der Liebe. Zur aktuellen Debatte um Ehe und Familie, Freiburg i. Br. 2015, 33–43.
- THOMAS VON AQUIN, Die Liebe (1. Teil) (DThA 17A), Graz u. a. 1959.

## 2. Nichteheleiche Lebensgemeinschaften – Unterscheidung durch Differenzierung

Mit wachsender Tendenz prägen nichteheliche Lebensgemeinschaften das gesellschaftliche Bild. Dabei sind keineswegs nur (zumeist kinderlose) Partnerschaften im jungen Erwachsenenalter zwischen 20 und 35 Jahren in den Blick zu nehmen, sondern auch Beziehungen (mit Kindern) in höherem Lebensalter bspw. nach Scheidung oder Verwitwung. Infolge vielfältiger gesellschaftlicher Veränderungen (z. B. in der Erwerbsorientierung) und gestiegener sozialer Akzeptanz kann laut Statistischem Bundesamt gegenwärtig von etwa 2,8 Millionen nichtehelichen Lebensgemeinschaften ausgegangen werden (► [www.destatis.de](http://www.destatis.de)).

Per Definition zeichnet sich diese Lebensform durch einen gemeinsamen Haushalt und somit durch einen fortgeschrittenen (jedoch nicht endgültigen) Bindungscharakter bei fehlender Institutionalisierung und relativer Offenheit für die Möglichkeit einer Trennung aus. Weitgehend synonym begegnen alternative Begriffe wie ‚flexiblere Ehe‘, ‚wilde Ehe‘, ‚Ehe ohne Trauschein‘ oder ‚Ehe auf Probe‘.

### Kirchliche Bewertung und Argumentation: Unzucht

Obleich aus dem gegenwärtigen Wortschatz kirchlicher Stellungnahmen weitgehend verschwunden, ist für die kirchliche Bewertung die unmissverständliche (jedoch oftmals als pauschal und herabsetzend empfundene) Bestimmung von nichtehelichen Lebensgemeinschaften als *Unzucht* normativ.

„Unzucht ist die körperliche Vereinigung zwischen einem Mann und einer Frau, die nicht miteinander verheiratet sind. Sie ist ein schwerer Verstoß gegen die Würde dieser Menschen und der menschlichen Geschlechtlichkeit selbst, die von Natur aus auf das Wohl der Ehegatten sowie auf die Zeugung und Erziehung von Kindern hingeordnet ist.“ (KKK 2353)

Nur konsequent ist daher die ethische Schlussfolgerung, dass eine katholische Ethik nichteheliche Lebensgemeinschaften nicht gutheißen könne: „Die Kirche kann solche Gemeinschaften nicht billigen, aber sie will mit Menschen, die in nichtehelichen Gemeinschaft leben, im Gespräch bleiben“ (KEK II, 383).



Das zentrale Argument für dieses Urteil ist, dass a) allein die ehe-lich gelebte Sexualität als moralisch geordnet und legitim erachtet wird. Nichteheliche Lebensgemeinschaften widersprechen der christlichen Lehre, „nach der jeder Geschlechtsakt des Menschen nur innerhalb der Ehe erfolgen darf“ (PH 8). Des Weiteren b) stellen sie zerbrechliche Beziehungen dar, die entgegen der Ehe als beständiger Verbindung aufgrund ihrer geringeren institutionellen Verbindlichkeit deutlich offener für eine Trennung sind. c) Ihnen fehlt nicht nur die Entschlossenheit und die Kraft einer klaren Entscheidung, sondern auch ein öffentliches Bekenntnis, für immer in Treue miteinander verbunden sein zu wollen, sowie der Schutz der Rechtsgemeinschaft, der für die Ehe unerlässlich ist. d) Vor dem Hintergrund dieser Defizite läuft eine allzu positive Bewertung von nichtehelichen Lebensgemeinschaften Gefahr, nachteilige Auswirkungen auf die Modelle von Ehe und Familie als christliche Zielvorstellung gelingender Partnerschaft zu haben. Dass nicht-institutionalisierte Beziehungen tragfähiger sind als Ehen, konnten nichteheliche Lebensgemeinschaften bislang nicht erweisen.

#### **Papst Franziskus: Unterscheidung und Gradualität**

Die Antworten auf die vorbereitenden Fragebögen an die Ortskirchen sowie die Diskussionen auf den Bischofssynoden zu Ehe und Familie (2014/2015) hatten die bleibende Relevanz einer ethischen und pastoralen Reflexion von nichtehelichen Lebensgemeinschaften aufgezeigt. In seinem nachsynodalen Apostolischen Schreiben ‚Amoris laetitia‘ (2016) wendet sich Papst Franziskus daher auch den außerehelichen Lebensformen zu. Er ordnet sie den „sogenannten ‚irregulären‘ Situationen“ (AL 297) zu, will jedoch zugleich jeden moralischen Rigorismus und jede Pauschalisierung im Umgang mit ihnen vermeiden. „Daher darf ein Hirte sich nicht damit zufrieden geben, gegenüber denen, die in ‚irregulären‘ Situationen leben, nur moralische Gesetze anzuwenden, als seien es Felsblöcke, die man auf das Leben von Menschen wirft“ (AL 305). Das kirchliche und pastorale Handeln habe sich im Blick auf solch irreguläre Situationen vielmehr um deren *Eingliederung*, nicht um deren Ausgrenzung zu bemühen. Dabei sei die Komplexität der verschiedenen Beziehungen zu berücksichtigen, was eine besondere „Unterscheidung“ (AL 296–301) erfordere.

Denn obgleich eine Lebensform (noch) nicht dem objektiven Ideal entspreche, für die nichteheliche Lebensgemeinschaft ist das die Ehe, sei es möglich und nötig, so der Papst, diese als eine *prozesshafte Bewegung auf eine immer vollkommeneren Verwirklichung des Ideals* zu begreifen und sie dementsprechend unterschiedlich zu würdigen (AL 301–303). Er weist

in diesem Zusammenhang auf die theologisch-ethische Grundfigur der „Gradualität“ (AL 295) hin, die jedoch keinesfalls mit einer Gradualität des Gesetzes verwechselt werden dürfe. Mit dem Grundsatz der Gradualität soll vielmehr die „Prozesshaftigkeit in der [...] Lebensführung“ bzw. die Möglichkeit der „stufenweisen Annäherung [...] an das moralische Ideal“ (J. Sautermeister) in den Blick genommen werden. Die objektiven Forderungen bleiben bestehen. Sie verpflichten weiterhin als ein verbindlicher Maßstab, dem die Menschen in ihrer gegenwärtigen Situation jedoch oftmals nur teilweise und noch nicht in vollem Umfang entsprechen (können).

### Herausgeforderte Moraltheologie: Unterscheidung ermöglichen

Die Aufgabe der Moraltheologie ist es, vor dem Horizont der kirchlichen Lehre die Partnerschaftsform der nichtehelichen Lebensgemeinschaft in ihrer unverkennbaren gesellschaftlichen Realität und als einen Weg des Wachstums, der zur sakramentalen Ehe führen kann, kritisch-konstruktiv weiter zu reflektieren sowie die von Franziskus geforderte Unterscheidung zu ermöglichen. Dies fordert die Moraltheologie in besonderer Weise heraus, befindet sie sich doch „in einer nicht geringen Verlegenheit, weil sie sich schwertut, die Anerkennung eines ehrlichen und suchenden Bindungswillens [...] mit der Aufrechterhaltung eines prinzipiellen Vorbehalts zu verbinden“ (E. Schockenhoff). Die Moraltheologie hat diese *Spannung* auszuhalten und zu fragen, wie im Blick auf die gesellschaftliche Realität nichtehelicher Lebensgemeinschaften eine ethisch verantwortbare Differenzierung gelingen kann, ohne die kirchliche Lehre ihrem Gehalt nach zu verwässern, ohne die komplexe Vielfalt der Lebensformen schlichtweg zu nivellieren, aber auch ohne jede Form nichtehelicher Partnerschaft qualitativ pauschal ‚über einen Kamm zu scheren‘ oder herabzusetzen.

Diese Beobachtung setzt zwei erste Arbeitsschritte unbedingt voraus: a) die Selbstvergewisserung über das spannungsvolle Verhältnis von Sexualität und Beziehung, von Sexualmoral und Beziehungsethik und b) die begründende Darlegung tragfähiger ethischer Kriterien zur Unterscheidung und Urteilsfindung.

#### a) Sexualität und Beziehung – Verhältnisbestimmung

Von zunehmend unverzichtbarer Bedeutung ist die Einordnung von sexualmoralischen Fragen in ein größeres Gesamt der Beziehungsethik. ‚Von der Sexualmoral zur Beziehungsethik‘ (►), mit diesen Worten

wird jener ethische Paradigmenwechsel der jüngeren Vergangenheit bezeichnet, der die *Qualität von Beziehungen zwischen zwei Menschen* entschiedener in den Blick nehmen will und von einer „*versagens- und verbotsorientierten Denkweise* hin zu einer *fähigkeits- und gelingensorientierten Betrachtung*“ (F.-J. Bormann) zu gelangen versucht. Markus Büchel, Bischof von St. Gallen, bringt dies, wenn auch in leicht abweichendem Kontext, in einem Schreiben aus dem August 2015 anschaulich in Worte:

„Der Mensch ist kein Einzelwesen, sondern er ist immer auf Beziehungen angelegt. [...] Menschliche Beziehungen haben viele Dimensionen, wie jede Person in sich viele Dimensionen trägt. Eine davon ist die Sexualität. Für die Förderung des Wohls der Person ist nun weniger die hetero- oder homosexuelle Neigung entscheidend als vielmehr der verantwortungsvolle Umgang mit Sexualität und allen anderen Dimensionen in einer Beziehung (wie Achtsamkeit, Sorgfalt, Respekt oder Treue).“

Die zitierte Passage macht vor allem zwei Einsichten für das Verhältnis von Sexualmoral und Beziehungsethik deutlich. Zum einen dürfen Beziehung und Partnerschaft nicht ausschließlich auf die Ebene der Sexualität und dann zumeist in negativer Abgrenzung gegenüber der ehelichen Sexualität reduziert werden. Büchel hebt hervor, dass Sexualität gewiss eine wichtige, jedoch nicht die einzige und allein zentrale Dimension von Beziehung darstellt. Das bedeutet in der Folge: „Ein sexueller Akt erhält die sittliche Qualität auch von der Beziehung, in die er integriert ist“ (M. Lintner).

Zum anderen lässt Büchel durch die Art seiner Formulierung erkennen, dass auch nichteheliche Lebensgemeinschaften, die verantwortungsvoll mit ihrer Sexualität und ihrer Beziehung umgehen, unter Berücksichtigung bestimmter Kriterien Wertschätzung erfahren können, ohne damit die Vielzahl ethisch notwendigerweise zu unterscheidender Partnerschaftsformen undifferenziert auf eine moralische Stufe zu stellen. Aus moraltheologischer Sicht ist es daher nötig, bei aller qualitativer Unterschiedenheit, ein gewisses Maß an positiver Wertschätzung gegenüber nichtehelichen Lebensgemeinschaften auf der Basis einer an klaren Kriterien orientierten Differenzierung zu ermöglichen.

„Auch wenn das kirchliche Lehramt daran festhält, dass die Ausübung der Sexualität ihren legitimen und rechtmäßigen Ort in einer für Kinder offenen Ehebeziehung hat und andere Formen gelebter Sexualität als sittliches Übel wertet, gilt es zu differenzieren.“ (M. Lintner)

### b) Kriterien ethischer Reflexion – wertschätzende Differenzierung

Im Sinne eines ersten Kriteriums zur Bestimmung der sittlichen Qualität einer Beziehung ist zu reflektieren, welche *Haltung* im Hintergrund der Entscheidung der Partner (für eine nichteheliche Lebensgemeinschaft) steht. Papst Johannes Paul II. unterscheidet drei mögliche Haltungen, die ethisch in jeweils unterschiedlicher Weise zu bewerten sind.

„Manche halten sich (1) aus wirtschaftlichen, kulturellen oder religiösen Schwierigkeiten zu solchen freien Verbindungen gleichsam genötigt, weil sie bei Eingehen einer regulären Ehe Schaden zu befürchten hätten, den Verlust wirtschaftlicher Vorteile, Diskriminierungen usw. Bei anderen hingegen begegnet man einer (2) Haltung der Verachtung, des Protestes oder der Ablehnung gegenüber der Gesellschaft, der Familie als Institution, der gesellschaftlich-politischen Ordnung oder einer Haltung, die nur auf Lebensgenuss ausgeht. Wieder andere werden dazu getrieben (3) durch äußerste Unwissenheit und Armut, manchmal infolge wirklich ungerechter Verhältnisse oder auch durch eine gewisse seelische Unreife, die sie mit Unsicherheit und Furcht vor einer dauerhaften und endgültigen Bindung erfüllt.“ (FC 81)

Ein zweites Kriterium lässt sich mit der Frage formulieren, *wie der jeweilige Partner in der Beziehung gewürdigt wird*: „Behandelt einander so, dass die Würdigung des Partners möglichst umfassend zur Entfaltung gelangen und somit Formen der Entwürdigung des Partners möglichst unterlassen bleiben“ (G. Marschütz). Es macht einen wesentlichen Unterschied, ob der Partner, gleichsam zum Objekt degradiert, bloß als Mittel der Triebbefriedigung gesehen wird, oder ob er, in seiner personalen Subjektivität anerkannt, als Mitte einer personalen Lebensgemeinschaft begriffen wird. Dies fragt auch, ob Sexualität als „zwischenmenschliche Sprache“ (AL 151) in eine personale Beziehung integriert oder lediglich „ver-sach-licht‘ konsumiert“ (B. Fraling) wird. Ferner verlangt das genannte Kriterium, den Partner nicht andauernd auf den Prüfstand zu stellen und ihm gegenüber wahrhaftig zu sein. Es geht um einen Prozess gegenseitigen Kennenlernens, um den Aufbau von Vertrautheit und Intimität, um die Annahme von Unvollkommenheit. Dies ist überaus voraussetzungsreich. Es bedarf der Fähigkeit zu Geduld und Empathie ebenso wie der Bereitschaft, Partnerschaft gemeinsam zu lernen und den Anderen in seinem Tun und Sein zu verstehen.

Ein drittes Kriterium ist das der *Entschiedenheit*. Basiert die Beziehung auf einer festen Grundentscheidung für den Partner oder auf unsicherer Unentschiedenheit? Der Grad der Entschiedenheit der Partner prägt nicht nur die Zukunftsperspektive ihrer Lebensgemeinschaft, son-

dern auch deren ethische Bewertung. Sie lässt sich allem voran an der Heirats- und Bindungsabsicht sowie dem Kinderwunsch festmachen. Es ist theologisch-ethisch höchst bedeutsam, ob eine nichteheliche Lebensgemeinschaft von dem entschiedenen Streben nach Institutionalisierung, dem Bewusstsein des Ernstes einer Lebensentscheidung und dem Wunsch nach Familie und Kindern durchdrungen ist, oder ob diese Perspektiven kaum bis gar nicht im Hintergrund des Zusammenlebens stehen. Während solche Unentschiedenheit das Trennungsrisiko und damit ein Scheitern der Beziehung nachhaltig erhöht, stellen entschiedene nichteheliche Lebensgemeinschaften als Vorformen eine „erste Bewährungsprobe“ (K. Demmer) und ernsthafte Übergangsphase zur Ehe dar, die im Ehesakrament münden kann. In ihnen werden dann, im Sinne der „Denkform eines moralisch gestuften Zugehens“ (K. Hilpert), erste moralisch wertzuschätzende Schritte hin auf die Vollform der Ehe vollzogen.

Überdies hinaus ist noch an weitere Kriterien zu denken. Rein quantitativ kann auf die bisherige *Dauer der Beziehung* hingewiesen werden. Es gilt zu berücksichtigen, ob eine Beziehung erst wenige Wochen anhält oder bereits mehrere Jahre andauert und damit oftmals bereits eheähnliche Züge zeigt. Für diesen Fall ließe sich dann auch das Argument hinterfragen, dass nichteheliche Lebensgemeinschaften leichter aufzulösen und daher ehelicher Institutionalisierung vorzuziehen seien. Aufgrund der fehlenden rechtlichen Fixierung mag dies rein formell betrachtet der Fall sein. In emotionaler Hinsicht dürften jedoch Zweifel an dieser Annahme bestehen. Das Verlassen einer eheähnlichen nichtehelichen Lebensgemeinschaft nämlich, die von einer gemeinsamen Lebensgeschichte und von dauerhafter partnerschaftlicher Nähe geprägt ist, ist gewiss ähnlich emotional wie die Auflösung einer Ehe.

„Ein Verzicht auf Eheschließung bringt nicht die Freiheit einer Partnerschaft, die sich viele vielleicht davon erhoffen. Ehe wird ja nicht nur durch Eheschließung. Wer ein eheähnliches Verhältnis auflöst, spart sich zwar einige rechtliche Schritte, er spart sich jedoch nicht das, was er sich vor allem ersparen möchte: die seelische Erschütterung beim Verlust eines Menschen, mit dem man gewachsen ist und zusammengelebt hat. Es müsste also Kirche, Christen und Gesellschaft gelingen, zu zeigen, dass Ehe durch Umgehung der Eheschließung nicht zu verhindern ist und eine Ehe ohne Heirat bei eventuellem Scheitern nur scheinbar vor seelischen Krisen bewahren kann.“ (I. Kopp)

Ebenso lässt sich fragen, wie die *Treue* der Partner zueinander zu qualifizieren ist. Denn auch hier hat es Folgen für die sittliche Qualität der nichtehelichen Lebensgemeinschaft im Einzelfall, ob sich die Partner in

unbedingter, ausnahmsloser Treue annehmen oder ihre Beziehung in promiskuitiver, ungebundener und in (für andere Partner) offener Weise leben. Dies rief bereits 1973 die Würzburger Synode in ihrem Arbeitspapier ‚Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität‘ (4.2.4) ins Bewusstsein.

„Es ist offensichtlich, dass der wahllose Geschlechtsverkehr mit beliebigen Partnern anders zu bewerten ist, als intime Beziehungen im Rahmen eines Liebesverhältnisses oder intime Beziehungen zwischen Partnern, die einander lieben und zu einer Dauerbindung entschlossen sind.“

Ein letztes Kriterium geht von der Frage aus, in welchem Maße die Partner bereit sind, *füreinander Verantwortung zu übernehmen*. Stehen sie füreinander ein? Sind sie in der Lage das Wohl des Anderen vor das eigene zu stellen oder sind sie primär am Wohl der eigenen Person interessiert und orientiert?

Von Partnerschaft zu Partnerschaft verschieden werden dieses und die anderen benannten Kriterien zu unterschiedlichen Antworten führen, die wiederum auf unterschiedliche Beziehungsqualitäten schließen lassen und somit ethisch entsprechend differenziert zu bewerten sind. Je für sich betrachtet bringen die genannten Kriterien die nötige Schärfe für eine ethisch verantwortliche, differenzierte und wertschätzende Einzelbewertung der sittlichen Qualität von nichtehelichen Lebensgemeinschaften (► in Teilen aber auch für andere Beziehungsformen) ein, ohne damit etablierte Lehrinhalte zu verwässern und angesichts der Vielfalt an gegenwärtigen Lebensformen diese einfachhin zu nivellieren oder zu pauschalisieren. Zusammengefasst heißt das: Nichteheliche Lebensgemeinschaften können in theologisch-ethischer Sicht nicht als prinzipiell gleichwertige Alternativen zu Ehe und Familie betrachtet werden, jedoch als ein unter bestimmten Bedingungen sittlich gangbarer Weg.

### Zur Vertiefung

ERNST, STEPHAN, „Irreguläre Situationen“ und persönliche Schuld in Amoris laetitia. Ein Bruch mit der Lehrtradition?, in: Goertz, Stephan/Witting, Caroline (Hrsg.), Amoris laetitia – Wendepunkt für die Moraltheologie? (Katholizismus im Umbruch 4), Freiburg i. Br. 2016, 136–159.

HILPERT, KONRAD, Ehe, Partnerschaft, Sexualität. Von der Sexualmoral zur Beziehungsethik, Darmstadt 2015.

OHLY, LUKAS, Ethik der Liebe. Vorlesungen über Intimität und Freundschaft, Leipzig 2016.

## Verwendete Literatur

- BORMANN, FRANZ-JOSEF, Von der ‚Verbotsmoral‘ zur christlichen ‚Liebeskunst‘, in: Hilpert, Konrad (Hrsg.), Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik (QD 241), Freiburg i. Br. 2011, 454–472.
- FRALING, BERNHARD, Sexualethik. Ein Versuch aus christlicher Sicht, Paderborn u. a. 1995, 187–198.
- GEMEINSAME SYNODE DER BISTÜMER IN DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND, Arbeitspapier ‚Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität‘, in: www.dbk.de.
- HILPERT, KONRAD, Sorge für gelingende Beziehungen. Entwicklungstendenzen in der katholischen Sexualethik, in: ÖR 61 (2012), 262–274.
- KELLY, KEVIN T., Cohabitation: Living in Sin or Occasion of Grace?, in: Curran, Charles E./Rubio, Julie Hanlon (Hrsg.), Marriage (RMT 15), New York 2009, 337–344.
- KOPP, ISABELL LIESELOTTE, Nichteeliche Lebensgemeinschaften versus Ehe? Eine theologisch-ethische Auseinandersetzung mit der Sinnhaftigkeit angemessener Lebensformen der Geschlechterbeziehung (StdM Beihefte 7), Münster 2000.
- LAUX, BERNHARD, Nichteeliche Partnerschaften und Ehe – Oder: Kann man Lebensformen bewerten?, in: Hilpert, Konrad/Laux, Bernhard (Hrsg.), Leitbild am Ende? Der Streit um Ehe und Familie, Freiburg i. Br. 2014, 149–166.
- LINTNER, MARTIN M., Den Eros entgiften. Plädoyer für eine tragfähige Sexualmoral und Beziehungsethik, Brixen 2012.
- MARSCHÜTZ, GERHARD, theologisch ethisch nachdenken. Band 2: Handlungsfelder, Würzburg 2016.
- MOLINSKI, WALDEMAR, Art. Nichteeliche Lebensgemeinschaften IV. Ethisch, in: LThK<sup>3</sup> 7 (2009), 807–808.
- SAUTERMEISTER, JOCHEN, Das Prozesshafte in der Lebensführung. Zum Prinzip der Gradualität im Kontext der Familiensynode, in: HerKorr 69 (2015), 229–233.
- SAUTERMEISTER, JOCHEN, Verantwortlich betriebene Beziehungsethik, in: Sautermeister, Jochen (Hrsg.), Verantwortung und Integrität heute. Theologische Ethik unter dem Anspruch der Redlichkeit. FS für Konrad Hilpert, Freiburg i. Br. 2013, 269–281.
- SCHOCKENHOFF, EBERHARD, Ehe – nichteeliche Lebensgemeinschaften – Ehelosigkeit, in: Gründel, Johannes (Hrsg.), Leben aus christlicher Verantwortung. Ein Grundkurs der Moral, Düsseldorf 1992, 31–49.

### 3. Künstliche Empfängnisverhütung – Methodenfrage oder eine Frage der Haltung?

„Die Synodenväter haben angemerkt: ‚Es ist nicht schwer, festzustellen, dass sich (2) eine Mentalität ausbreitet, welche die Weitergabe des Lebens auf eine Variable in der Planung eines Einzelnen oder eines Paares verkürzt.‘ (*Relatio Synodi* 2014, 57.) Die Lehre der Kirche ‚verhilft dazu, die Gemeinschaft unter den Ehepartnern in all ihren Dimensionen und mit generativer Verantwortung harmonisch und bewusst zu leben. (1) Es gilt, die Botschaft der Enzyklika *Humanae vitae* Papst Pauls VI. wiederzuentdecken, die hervorhebt, dass (3) bei der moralischen Bewertung der Methoden der Geburtenregelung die Würde der Person respektiert werden muss [...].‘ (*Ebd.*, 58.).“ (AL 82)

Sehr kurz nur geht Papst Franziskus im nachsynodalen Schreiben ‚*Amoris laetitia*‘ (2016) auf das hier zu behandelnde Thema der Geburtenregelung, Empfängnisregelung und -verhütung (►) ein. Vor allem dieses war u. a. in der Befragung der Gläubigen im Vorlauf der Bischofssynoden ein oftmals kritisierter Punkt, an dem der Graben zwischen Praxis – dem Leben der Gläubigen – und Theorie – der lehramtlichen Position – angemerkt wurde. Um die Position von Papst Franziskus hierin ausmachen zu können, braucht es sowohl eines geschichtlichen Rückblicks als auch Kriterien für die ethische Urteilsbildung.

Vorauszuschicken ist außerdem, dass dieses Thema eher dem privaten Ermessen anheimgegeben zu sein scheint bzw. es gilt, in diese ‚Dinge‘ lasse man sich von der katholischen Kirche nicht ‚hineinreden‘. Umso wichtiger ist es, die inhaltlichen Argumente für die Gläubigen zu ‚übersetzen‘, um den ‚*Verstehenshintergrund*‘ zu liefern, auch dafür, wie sich Papst Franziskus in AL zu diesem Thema äußert. Als wichtiger Horizont insgesamt soll, bevor dieses Kapitel zur Durcharbeitung angeraten wird, jenes zur Ehe aus diesem Buch gelesen werden, um die Bedeutung der Nachkommenschaft für ein katholisches Eheverständnis zu begreifen.

#### ad 1) „Es gilt, die Botschaft der Enzyklika *Humanae vitae* Papst Pauls VI. wiederzuentdecken [...]"

Im Grundsatz wird in ‚*Humanae vitae*‘ (1968) von Papst Paul VI. die Ehelehre des Zweiten Vatikanischen Konzils vertieft. Wie und ob danach Minderheitenvotum (gegen künstliche Mittel der Empfängnisverhütung) gegen Mehrheitsvotum (Pro-Position) stand, bleibt umstritten (M.



Barberi/J. Selling), und auch wie HV entstanden ist. Eine tiefer schürfende Analyse der historischen Ereignisse dient nicht der Klärung der dahinter stehenden Frage, welche Argumente das katholische Lehramt in dieser Thematik zur Ablehnung hat kommen lassen und in der weiteren Entwicklung immer noch kommen lässt (►).

Oftmals wird HV als ‚Pillenenzyklika‘ deklariert. Dies ist sicherlich der Tatsache geschuldet, dass in der Rezeption der Enzyklika vor allem auf den diese Thematik betreffenden Passus abgehoben wurde. Viele Bischofskonferenzen weltweit gaben zu HV eine Stellungnahme ab (►). Zu nennen wäre bspw. die nach ihrem Abfassungsort benannte ‚Königsteiner Erklärung‘. Viele dieser Positionspapiere sahen bei der Frage nach der Erlaubtheit der künstlichen Empfängnisverhütung vor allem die *von den Eltern zu verantwortende Gewissensentscheidung* an der Reihe, in deren Urteilsfindung die kirchliche Lehre miteinbezogen werden müsste. Eine solche Gewissensentscheidung könnte letztlich zur Entscheidung pro künstliche Verhütung führen. Der Anlass für die Einlassungen war u. a. folgender Passus aus HV:

„Ebenso ist jede Handlung verwerflich, die entweder in Voraussicht oder während des Vollzugs des ehelichen Aktes oder im Anschluß an ihn beim Ablauf seiner natürlichen Auswirkungen darauf abstellt, die Fortpflanzung zu verhindern, sei es als Ziel, sei es als Mittel zum Ziel.“ (HV 14)

Die Argumente, die laut HV gegen eine künstliche Empfängnisverhütung sprechen, finden sich vor allem auf der Folgenebene.

„Verständige Menschen können sich noch besser von der Wahrheit der kirchlichen Lehre überzeugen, wenn sie ihr Augenmerk auf die Folgen der Methoden der künstlichen Geburtenregelung richten. Man sollte vor allem bedenken, wie bei solcher Handlungsweise sich ein breiter und leichter Weg einerseits zur ehelichen Untreue, andererseits zur allgemeinen Aufweichung der sittlichen Zucht auf tun könnte. Man braucht nicht viel Erfahrung, um zu wissen, wie schwach der Mensch ist, und um zu begreifen, daß der Mensch – besonders der jugendliche, der gegenüber seiner Triebwelt so verwundbar ist – anspornender Hilfe bedarf, um das Sittengesetz zu beobachten, und daß es unverantwortlich wäre, wenn man ihm die Verletzung des Gesetzes selbst erleichterte. Auch muß man wohl befürchten: Männer, die sich an empfängnisverhütende Mittel gewöhnt haben, könnten die Ehrfurcht vor der Frau verlieren, und, ohne auf ihr körperliches Wohl und seelisches Gleichgewicht Rücksicht zu nehmen, sie zum bloßen Werkzeug ihrer Triebbefriedigung erniedrigen und nicht mehr als Partnerin ansehen, der man Achtung und Liebe schuldet.“ (HV 17)

Um der Sachanalyse gerecht zu werden, wurde auch die therapeutische Funktion von künstlichen Mitteln angesprochen.

„Die Kirche hält [...] jene therapeutischen Maßnahmen, die zur Heilung körperlicher Krankheiten notwendig sind, nicht für unerlaubt, auch wenn daraus aller Voraussicht nach eine Zeugungsverhinderung eintritt. Voraussetzung dabei ist, daß diese Verhinderung nicht aus irgendeinem Grunde direkt angestrebt wird.“ (HV 15)

Steht also die therapeutische Funktion in der Absicht des Handelnden, der sich künstlicher empfängnisverhütender Mittel bedient, so spricht der Text von einer ‚Nicht-Unerlaubtheit‘.

In der Königsteiner Erklärung (KE) wurde von Seiten der deutschen Bischöfe versucht, HV aufzunehmen. Enzykliken seien amtliche Lehräußerungen der Kirche, denen man *religiösen Gehorsam* schulde.

„Wer glaubt, in seiner privaten Theorie und Praxis von einer nicht unfehlbaren Lehre des kirchlichen Amtes abweichen zu dürfen – ein solcher Fall ist grundsätzlich denkbar –, muß sich nüchtern und selbstkritisch in seinem Gewissen (2) fragen, ob er dies vor Gott verantworten kann.“ (KE 3)

„Auf der anderen Seite wissen wir, daß viele der Meinung sind, sie könnten die Aussage der Enzyklika über die Methoden der Geburtenregelung nicht annehmen. [...] Soweit wir sehen, werden vor allem folgende Bedenken geltend gemacht: Es wird gefragt, ob die Lehrtradition in dieser Frage für die in der Enzyklika getroffene Entscheidung zwingend ist, ob gewisse neuerdings besonders betonte Aspekte der Ehe und ihres Vollzuges, die von der Enzyklika auch erwähnt werden, nicht ihre Entscheidung zu den Methoden der Geburtenregelung problematisch erscheinen lassen (1). Wer glaubt, so denken zu müssen, muß sich gewissenhaft prüfen, ob er – frei von subjektiver Überheblichkeit und voreiliger Besserwisserei – vor Gottes Gericht seinen Standpunkt verantworten kann. Im Vertreten dieses Standpunktes wird er Rücksicht nehmen müssen auf die Gesetze des innerkirchlichen Dialogs und jedes Ärgernis zu vermeiden trachten. Nur wer so handelt, widerspricht nicht der rechtverstandenen Autorität und Gehorsamspflicht. Nur so dient auch er ihrem christlichen Verständnis und Vollzug.“ (KE 12)

Auf zwei Beobachtungen der deutschen Bischöfe sei verwiesen: die mögliche Inkompatibilität der Ehelehre mit dem Verbot der künstlichen empfängnisverhütenden Mittel (1) und die Rolle des Gewissens (2). Für Karl Kardinal Lehmann bleibt jedoch eine ernsthafte Frage offen, da der Text darauf keine eindeutige Antwort gibt, nämlich die Frage nach dem *Verständnis des Gewissensurteils*. „Es geht um das Problem, ob das abwei-

chende Gewissensurteil das Ergebnis eines ‚schuldlos irrigen Gewissens‘ ist oder ob es eine sittliche Ermächtigung zu einem solchen abweichenden Gewissensurteil geben kann.“ Hier gehen die Positionen auseinander. Das Zweite Vatikanische Konzil hatte die ‚verantwortete Elternschaft‘ nach vorne gebracht. *Die Frage bleibt, ob zu diesem Konzept der ‚verantworteten Elternschaft‘ eine eigenständige Gewissensentscheidung bezüglich der Einnahme von künstlichen empfängnisverhütenden Mitteln mit hinzugehört.*

#### ad 2) „[...] eine Mentalität ausbreitet, welche die Weitergabe des Lebens auf eine Variable in der Planung eines Einzelnen oder eines Paares verkürzt“

Um die kirchlichen und theologischen Debatten nachvollziehen zu können, bedarf es zunächst des Wissens um die zugrunde liegenden Argumentationsmodelle der katholischen Sexualmoral über Jahrhunderte hinweg. Für sie, die sich in den letzten 50 Jahren seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu einer Beziehungsethik gewandelt hat, kann mit Stephan Ernst von *drei Argumentationsmodellen* (►) ausgegangen werden: das naturrechtliche, das personalistische und das humanwissenschaftlich-hermeneutische.

Beim *naturrechtlichen* Argumentationsmodell spielt das Kriterium der Natur bzw. Natürlichkeit eine herausgehobene Rolle: Ist ein sexueller Vollzug gemäß der Natur oder widerspricht er ihr? Im *personalistischen* Argumentationsmodell liegt der Bewertung die Frage zu Grunde, wie das jeweilige Handeln in die Beziehung der personalen Liebe integriert wird. Kann in der sexuellen Begegnung die Ganzhingabe (gedacht mit Papst Johannes Paul II.) vollzogen werden, d. h. kann ein bedingungsloses, sich gegenseitiges Schenken erfolgen? Im dritten Argumentationsmodell, dem *humanwissenschaftlich-hermeneutischen*, wird im Zuge der Würzburger Synode (1970er Jahre) kein deduktiver (aus Prämissen ableitender) Zugang mehr gewählt, sondern ein induktiver: über den Weg der Erfahrung. Humanwissenschaftliche Erkenntnisse liefern einen ‚Verstehensschlüssel‘ für die menschliche Sexualität, die in vier Sinndimensionen gezeichnet wird: Lust-, Beziehungs-, Identitäts- und Fruchtbarkeitsaspekt.

Mit Hilfe der beiden erstgenannten Modellbildungen – das humanwissenschaftliche ist bislang noch in keinem lehramtlichen Text aufgeschieden – kann die Argumentationslinie Pro und Kontra künstliche empfängnisverhütende Mittel geordnet werden.

Vor allem das naturrechtliche Argumentationsmodell ist bei der Frage der Natürlichkeit einer Empfängnisregelung in Anschlag gebracht worden. „[D]as heißt etwas zu wollen, was seiner Natur nach

die sittliche Ordnung verletzt und deshalb als des Menschen unwürdig gelten muss“ (HV 14). Es wird dabei ein wesentlicher Zusammenhang zwischen dem *Willen Gottes und den Gesetzen der Natur bzw. den biologischen Gesetzen* hergestellt.

Entscheidend war in HV: Jeder sexuelle Akt muss auf Zeugung hin offen bleiben. Die Begründung erfolgte im Verweis auf die von Gott verfügte *unlösbar Verknüpfung der beiden Sinngehalte von liebender Vereinigung und Fortpflanzung*. Anfragen an diese Argumentation ergeben sich bezüglich des Gegenstands Natur und damit verbunden der Distinktion zwischen Natürlichkeit und Künstlichkeit (ist es natürlich, wenn man auf die unfruchtbaren Tage der Frau wartet?) zwischen Künstlichkeit und Willentlichkeit sowie an den möglichen Sein-Sollen-Fehlschluss (aus einem natürlichen Sein wird auf ein Sollen geschlossen).

Im Rahmen des personalistischen Argumentationsmodells, das sich dem naturrechtlichen anschließt, kommt es ebenso zu einem Verbot der künstlichen empfängnisverhütenden Mittel. Als prägender lehramtlicher Text kann ‚Familiaris consortio‘ (1981) gelten.

„Wenn die Ehegatten durch Empfängnisverhütung diese beiden Sinngehalte, die der Schöpfergott dem Wesen von Mann und Frau und der Dynamik ihrer sexuellen Vereinigung eingeschrieben hat, auseinanderreißen, liefern sie den Plan Gottes ihrer Willkür aus; sie ‚manipulieren‘ und erniedrigen die menschliche Sexualität – und damit sich und den Ehepartner –, weil sie ihr den Charakter der *Ganzhingabe* nehmen. Während die geschlechtliche Vereinigung ihrer ganzen Natur nach ein vorbehaltloses gegenseitiges Sichschenken der Gatten zum Ausdruck bringt, wird sie durch die Empfängnisverhütung zu einer objektiv widersprüchlichen Gebärde, zu einem Sich-nicht-ganz-Schenken. So kommt zur aktiven Zurückweisung der Offenheit für das Leben auch eine Verfälschung der inneren Wahrheit ehelicher Liebe, die ja zur Hingabe in personaler *Ganzhingabe* berufen ist.“ (FC 32)

Papst Johannes Paul II. versteht die Mittel der künstlichen Empfängnisverhütung als Vorbehalt in der gegenseitigen ehelichen Hingabe und deutet sie damit sowohl als *Minderung der ehelichen Liebe selbst als auch der ehelichen Liebe der Ehepartner*. In Bezug auf die göttliche Dimension ist im Text zu lesen, dass der *Vorbehalt*, ausgedrückt in den künstlichen empfängnisverhütenden Mitteln, gegenüber dem göttlichen Willen einen Akt der Zurückweisung Gottes darstelle. Fruchtbarkeit wird sowohl der Schöpfungsordnung gemäß als auch als Entsprechung zum Heilswillen Gottes gesehen.

Anzufragen ist dieses Argumentationsmodell bezüglich des Vorgangs: Ist gezieltes Ausweichen und Unterdrücken der Ovulation hinsichtlich

des damit gesetzten Vorbehalts wirklich zu unterscheiden? Muss und kann jeder sexuelle Akt immer *Ganzhingabe* sein (S. Ernst)?

In der Moralthologie wurde das Thema Künstliche Empfängnisverhütung sehr ausführlich diskutiert.

„Viele Moralthologen bis auf unsere Zeit und auch die Eheenzyklika Pius' XI. ‚Casti Connubii‘ konzentrieren sich ausschließlich auf die Methodenfrage, ohne zuerst die Grundentscheidung über verantwortliche Weitergaben des Lebens zu beachten. Es schien, als ob die Methode durch sich allein die Moralität entscheide. Infolgedessen verurteilt man in gleicher Weise die Entscheidung jener, die z. B. schon fünfzehn Kinder hatten und schließlich durch unterbrochenen Verkehr einen nicht mehr tragbaren Zuwachs ausschlossen, ebenso wie jene, die sich von absolut selbstischen Motiven bestimmen ließen.“ (B. Häring)

Zu dieser Aussage kam Bernhard Häring schon vor über 30 Jahren. Statt über die Methoden zu diskutieren, sei die *Grundentscheidung* über die verantwortliche Weitergabe des Lebens zu treffen. In AL hat es Papst Franziskus als Mentalität bezeichnet, welche die Weitergabe des Lebens verkürzt denkt, nämlich wenn sie als eine Variable in der Entscheidung eines Einzelnen oder eines Paares verkümmert. *Die dahinterstehende Haltung ist also bedeutend, die oft durch die Fokussierung auf die Methodenwahl verdeckt wird.* Es stellt sich die Frage, ob von der Wahl der Mittel auf die grundsätzliche Haltung Kindern gegenüber geschlossen werden kann und es nicht umgekehrt gedacht werden sollte: Durch welche Mittel können wir als Partner die Entscheidung für das Kind ausdrücken?

Nichtsdestotrotz muss die *Unterschiedlichkeit* der Methoden an sich doch bedacht werden. Papst Franziskus weist als Kriterium der Beurteilung die Würde der Person aus, was der folgende Punkt am Ende veranschaulichen wird.

ad 3) „[...] bei der moralischen Bewertung der Methoden der Geburtenregelung die Würde der Person respektiert werden muss“

Nach diesen Argumentationsmodellen und der vornehmlichen Frage der Erlaubtheit oder Unerlaubtheit der künstlichen Mittel sollen die Pro-Argumente für *natürliche Familienplanung* veranschaulicht, also der Gegenstand von der ‚vermeintlich‘ anderen Seite betrachtet werden. Der Mainzer Moralthologe Johannes Reiter hat die theologisch-ethische Sichtweise auf dieses Thema zusammengefasst, bzw. diejenigen Regeln benannt, die bezüglich einer eigenen Entscheidung unter moralthologi-

scher Hinsicht ins Feld geführt werden können bzw. sich als bedenkenswert erweisen könnten.

Zuerst ist in einer Sachanalyse zu sagen, dass die verschiedenen künstlichen Methoden der Empfängnisverhütung *nicht ethisch gleichwertig* sind. Von vornherein scheiden alle abortiv wirkenden (Spirale) medikamentösen und operativen Maßnahmen aus, verstoßen sie doch gegen das Tötungsverbot bzw. die grundlegende Offenheit für den Zeugungsakt, die bei einer Sterilisation irreversibel abgelehnt wird.

Um der lehramtlichen Linie gerecht zu werden, wird der natürlichen Familienplanung bei der theologisch-ethischen Betrachtung die Priorität eingeräumt. Als der Gesamtheit der Handlung entsprechendes Argument führt Reiter die Übernahme eines *partnerschaftlichen Lebensstils* ins Feld, der mit der natürlichen Familienplanung durch Gesprächs- und Abstimmungsbedarf als miteinhergehend angesehen wird.

Johannes Reiter konzidiert aber auch, dass die natürlichen Methoden *nicht frei von Einschränkungen* sind. So ist nicht für jedes Paar die Zeit des sexuellen Umgangs frei wählbar (z. B. sind berufliche Gründe, aber ebenso vielfältige innere Umstände denkbar). „Die Zeiten der sicheren Fruchtbarkeit der Frau, die es zu ermitteln und beachten gilt, fallen überdies nicht immer mit den Zeiten der sexuellen Ansprechbarkeit der Frau zusammen.“ Weitergehend ist auch die Geeignetheit der natürlichen Empfängnisregelung für jedes Paar zu prüfen, sind doch die biologischen Abläufe nicht bei jeder Frau gleich. Somit können Unsicherheitsfaktoren bleiben.

Wenn solche gewichtigen Einschränkungen auftreten, ist es erforderlich, dass sich um andere verantwortliche Methoden (auch künstliche) bemüht wird. Für die anstehende Entscheidung bezüglich der Methodenwahl können *folgende Kriterien* herangezogen werden: keine Gesundheitsschädigung für einen Partner und/oder für das mögliche Kind; nicht von einem der Partner aus physischen und psychischen Gründen abgelehnt; nicht übermäßig den harmonischen Ablauf der Liebesbegegnung störend oder mechanisierend; reversible Methoden haben Vorrang vor irreversiblen; die Enthaltsamkeit als Methode der Empfängnisverhütung sei zu bedenken.

In AL erinnert Papst Franziskus daran, dass „bei der moralischen Bewertung der Methoden der Geburtenregelung die Würde der Person respektiert werden muss.“ *Die Würde der Person werde besonders durch einen partnerschaftlichen Stil und eine partnerschaftliche Entscheidung verwirklicht.* Es muss auch hier die Frage offen bleiben, ob nicht ebenso durch das Entscheiden für künstliche empfängnisverhütende Mittel ein partnerschaftlicher Stil gepflegt werden kann.

## Schluss

Bei diesem Thema handelt es sich um ein sehr schwieriges. Einem klaren, v. a. naturrechtlich begründeten lehramtlichen Verbot stehen Anfragen gegenüber, die am Gewissensverständnis im Rahmen verantworteter Elternschaft ansetzen. Viele Argumente müssen daher bedacht werden. Allgemein kann gesagt werden, dass es weniger um eine Fixierung auf die Methodenwahl (siehe Zitat von B. Häring) gehen sollte, sondern darum, dass in allem Tun und Handeln eine Haltung der Offenheit gegenüber Nachkommenschaft aufgrund ihrer besonderen Bedeutung zum Ausdruck kommen sollte (HV 16) und dass eine Kultur geschlechtlicher Liebe, in der sich die Partner nicht (gegenseitig) zum Objekt egoistischer Begierden machen, zu befürworten ist. Es bleibt die Anfrage, ob die angesprochenen Mittel dieser Mentalität einer Verobjektivierung Vorschub leisten, indem sie den sexuellen Akt einer Willkür (►) aussetzen oder nicht.

## Zur Vertiefung

- LINTNER, MARTIN M., Den Eros entgiften. Plädoyer für eine tragfähige Sexualmoral und Beziehungsethik, Brixen 2012, 73–89.
- REIJER, PIET, Zum Beispiel Indien. Wie reagiert die Kirche auf HIV/AIDS und die Lage der ‚discordant couples‘, in: HerKorr Spezial 2 (2014), 53–57.
- REITER, JOHANNES, Sexualität im Wertepluralismus. Was gilt noch in der katholischen Sexualmoral?, in: NOrd 63 (2009), 416–428.

## Verwendete Literatur

- BARBERI, MICHAEL J./SELLING, JOSEPH, Die Entstehung von Humanae Vitae und die Sackgasse in der theologischen Fundamentalmoral, in: Ruh, Ulrich/Wijlens, Myriam (Hrsg.), Zerreißprobe Ehe. Das Ringen der katholischen Kirche um die Familie, Freiburg i. Br. 2015, 79–117.
- DEUTSCHE BISCHOFSSYNODE, Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung. Texte zur Bischofssynode 2014 und Dokumente der DBK (Arbeitshilfen 273), Bonn 2014.
- DOKUMENTE DER DEUTSCHEN BISCHOFSSYNODE, Bd. 1 (1965–1968), hrsg. vom Sekretariat der DBK, Köln 1998.
- ERNST, STEPHAN, Argumentationsmodelle in der theologischen Sexual- und Beziehungsethik, in: Hilpert, Konrad (Hrsg.), Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik (QD 241), Freiburg i. Br. u. a. 2011, 162–184.
- HÄRING, BERNHARD, Frei in Christus II. Moralthologie für die Praxis des christlichen Lebens in drei Bänden, Sonderausgabe Freiburg i. Br. 1989.

- LEHMANN, KARL, Verantwortete Elternschaft zwischen Gewissenskonflikt, pastoraler Verantwortung und lehramtlichen Aussagen – Versuch einer Standortbestimmung 25 Jahre nach der „Königsteiner Erklärung“ der Deutschen Bischofskonferenz (1993), in: Lehmann, Karl (Hrsg.), Zuversicht aus dem Glauben. Die Grundsatzreferate des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz mit den Predigten der Eröffnungsgottesdienste, Freiburg i. Br. u. a. 2006, 175–200.
- SCHALLENBERG, PETER, Zum katholischen Verständnis menschlicher Sexualität, in: Buttiglione, Rocco/Spangenberg, Michael (Hrsg.), Gott ist treu. FS für Paul Josef Kardinal Cordes. Mit einem Geleitwort von Papst Benedikt XVI., Augsburg 2012, 240–248.





## IV. WEITERE THEMENBEREICHE DER SPEZIELLEN MORALTHEOLOGIE – ZUGÄNGE

### 1. Friedensethik – ‚vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden‘

#### Das traditionelle Lehrstück vom ‚gerechten Krieg‘

Neben der biblisch tradierten Gewaltfreiheit stellt die Lehre vom ‚gerechten Krieg‘ (*bellum iustum*) eine von zwei zentralen moraltheologischen Traditionslinien zu den Fragen von Krieg und Frieden dar. Erste Elemente finden sich bereits in antikem Denken (► Cicero). Durch seine Rezeption bei Augustinus und Thomas von Aquin fand das Lehrstück nachhaltigen Eingang in die christliche Friedensethik. Intendiert war die Eindämmung von Krieg und Gewalt: „The just-war tradition consists of a body of ethical reflection on the justifiable use of force“ (HJP 12). Bedeutsam sind insbesondere die darin formulierten Kriterien: So kann von einem ‚gerechten Krieg‘ nur dann gesprochen werden, wenn er durch eine legitime Autorität (*legitima auctoritas*) erklärt, aus gerechtem Grund (*iusta causa*) unternommen, mit der rechten Absicht (*recta intentio*) verfolgt und unter Berücksichtigung der Verhältnismäßigkeit der Mittel (*debitum modum*) lediglich als letztes probates Mittel (*ultima ratio*) geführt wird.

Bis in die Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil prägte und bestimmte dieses Lehrstück die friedensethischen Abhandlungen in der Moraltheologie (v. a. in deren Handbüchern, den sog. Manualen) nahezu vollständig. Genau betrachtet war die Friedensethik mehr eine Kriegsethik, da sie primär vom Krieg (v. a. in seinen Ausprägungen als Verteidigungs- und Angriffskrieg) her dachte. Durch die Erfahrungen zweier Weltkriege und angesichts des enormen Zerstörungspotentials nuklearer Waffen stellte sich jedoch zunehmend die Frage, ob es einen ‚gerechten Krieg‘ überhaupt noch geben könne. Vor dem Hintergrund einer sich stetig ändernden weltpolitischen Lage setzte Ende des 19., Anfang des 20. Jahrhunderts – beginnend mit den Päpsten Leo XIII., Benedikt XV. und Pius XII. (►) – das kirchliche und moraltheologische Bestreben ein, in der Friedensethik entschiedener vom und auf den Frieden hin zu denken

und sich von der Lehre des ‚gerechten Krieges‘ zu distanzieren. *Paradigma und Perspektive in der Friedensethik* begannen sich zu ändern.

### Die Enzyklika ‚Pacem in terris‘ – Meilenstein moderner katholischer Friedensethik

Die Enzyklika ‚Pacem in terris‘ von Papst Johannes XXIII. aus dem Jahr 1963 stellte in Zeiten politischer Spannungen (Kuba-Krise, Kalter Krieg) und innerkirchlichen Aufbruchs (Zweites Vatikanisches Konzil) eine höchst wirkmächtige Neubesinnung auf eine christliche Friedensethik dar. Ihr universaler Anspruch wird dadurch deutlich, dass erstmals eine Enzyklika an einen erweiterten Adressatenkreis gerichtet war („an alle Menschen guten Willens“) und nicht mehr nur an Bischöfe, Priester und Gläubige. Die Hauptausrichtung des Dokuments ist klar ersichtlich: Der Krieg als Mittel der Politik ist zu ächten. Dazu bedarf es der Konzentration auf das internationale Gemeinwohl (PT 139), der Beendigung des Rüstungswettlaufs (PT 112), der Einrichtung einer internationalen Schiedsgerichtsbarkeit (PT 183) sowie einer politischen, supranationalen Weltautorität (PT 137). Die *Menschenrechte*, die in der dem Menschen von Natur aus zukommenden Würde gründen und deren Anerkennung in der katholischen Kirche ein langes Ringen vorausgegangen war (►), sowie die mit ihnen korrespondierenden Pflichten werden zur normativen Grundlage friedensethischer Überlegungen.

„Jedem menschlichen Zusammenleben, das gut geordnet und fruchtbar sein soll, muss das Prinzip zugrunde liegen, dass jeder Mensch seinem Wesen nach Person ist. Er hat eine Natur, die mit Vernunft und Willensfreiheit ausgestattet ist; er hat daher aus sich Rechte und Pflichten, die unmittelbar und gleichzeitig aus seiner Natur hervorgehen.“ (PT 9)

Ein Katalog dieser Menschenrechte findet sich im ersten Abschnitt der Enzyklika. Dieser rekurriert in wesentlichen Teilen auf die Allgemeine Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen aus dem Jahr 1948. Neben deutlichen inhaltlichen Schnittpunkten lassen sich ebenso eigenständige Akzentuierungen wahrnehmen. So werden die Rechte auf aktive Teilhabe am öffentlichen Leben, auf freie Wahl des Lebensstandes und auf ungehinderte Familiengründung (PT 15/16) gleichwie das Recht auf Asyl (PT 25) in besonderer Weise betont. Gleiches gilt für die Rechte auf Gewissens- und Religionsfreiheit (PT 14). Die inhaltliche Verbindung zur konziliaren Erklärung über die Religionsfreiheit ‚*Dignitatis humanae*‘ ist klar ersichtlich. Der sich dort durchsetzende Paradigmenwechsel von ei-

nem ‚Recht der Wahrheit‘ zu einem ‚Recht der Person‘ (▷), der wesentlich für die Begründung des Rechts auf Religionsfreiheit war, deutete sich in ‚Pacem in terris‘ bereits an.

### Die Pastoralkonstitution ‚Gaudium et spes‘ – Konturen eines theologischen Friedensbegriffs

Viele, wenn auch nicht alle Impulse, die von ‚Pacem in terris‘ ausgingen, wurden in der Pastoralkonstitution ‚Gaudium et spes‘ nur zwei Jahre später mit Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils rezipiert. In seiner Rede von einem „wahren Frieden“ (GS 77) legt der Konzilstext einige charakteristische Elemente eines theologisch-ethischen Friedensbegriffs dar.

In GS 78 wird der Sache nach zwischen einem *negativen Frieden* und einem *positiven Frieden* unterschieden. Meint ersterer schlichtweg die Abwesenheit von Krieg, so geht ein positives Verständnis von Friede darüber hinaus und betont zusätzlich die „Abwesenheit indirekter, struktureller oder kultureller Gewalt und die Verwirklichung von sozialer Gerechtigkeit, Pluralismus, Freiheit und Menschenrechten“ (M. Weingardt/V. Brenner). Weder darf aber im Zuge dieser begrifflichen Gegenüberstellung der Anfangszustand eines Nicht-Krieges geringgeschätzt, noch davor zurückgescheut werden, das komplexe und multidimensionale Konzept eines positiven Friedens zu skizzieren. Konkretem Friedenshandeln muss es um den beständigen Übergang von einem negativen zu einem positiven Frieden gehen. Dadurch wird deutlich, dass der Friede kein Zustand sein kann, sondern *ein kontinuierlicher gleichwie dynamischer Prozess zunehmender und gelingender Konfliktbearbeitung ist*, der gewiss nicht immer ohne Brüche verläuft, um den jedoch mit allem Einsatz gerungen werden muss.

Deutlich wird dies auch, wenn zwischen *einem messianischen und einem irdischen Frieden* unterschieden wird: „Der irdische Friede [...] ist aber auch Abbild und Wirkung des Friedens, den Christus gebracht hat und der von Gott dem Vater ausgeht“ (GS 78). In der eschatologischen Spannung von Schon-Jetzt und Noch-Nicht wird der Friede sowohl als bereits empfangenes Geschenk als auch als stets aufzubauendes Werk verstanden. Der Gedanke eines messianischen, d. h. endzeitlichen Friedens, macht das Friedenshandeln in der Welt dabei nicht hinfällig, sondern fordert als regulative Idee dazu heraus, sich ihm immer mehr anzunähern. Das augenscheinliche Gegenpaar ‚irdisch – messianisch‘ zeichnet den Frieden zwar als *spannungsvollen Prozess*. Es entlastet und motiviert jedoch zugleich das gegenwärtige Friedenshandeln, indem es hilft mit innerweltlichem Scheitern und Rückschlägen umzugehen.

An diese Einsichten schließt in aktuellerem Zusammenhang Papst Franziskus an. In seinem Apostolischen Schreiben ‚*Evangelii gaudium*‘ legt er vier *friedensethische Grundorientierungen* (►) vor. Mit dem Prinzip ‚Die Zeit ist mehr wert als der Raum‘ (EG 222–225) weist er nachdrücklich auf den Prozesscharakter und die bleibende Offenheit eines gegenwärtig nie vollständig erreichbaren Friedens sowie auf die entsprechende Notwendigkeit eines auf Dauer hin ausgerichteten Einsatzes für den Frieden hin.

„Dieses Prinzip erlaubt uns, langfristig zu arbeiten, ohne davon besessen zu sein, sofortige Ergebnisse zu erzielen. [...] Dem Raum Vorrang geben bedeutet sich vormachen, alles in der Gegenwart gelöst zu haben [...]. Der Zeit Vorrang zu geben bedeutet sich damit zu befassen, Prozesse in Gang zu setzen anstatt Räume zu besitzen.“ (EG 223)

An eine weitere konziliare Bestimmung des Friedens als „*Werk der Gerechtigkeit*“ (GS 78 im Rückgriff auf Jes 32,17) knüpfte in der Folgezeit die deutschsprachige Friedensethik an. Dort hat sich mittlerweile die Rede von einem ‚gerechten Frieden‘ als Zielperspektive sowohl innerhalb der evangelischen als auch der katholischen Hirtenworte etabliert (GF 1; AGFL 80). Der Endpunkt eines bemerkenswerten friedensethischen Paradigmenwechsels wird greifbar.

### **Das Hirtenwort ‚Gerechter Friede‘ (2000) – vom ‚gerechten Krieg‘ zum ‚gerechten Frieden‘**

Der von ‚*Pacem in terris*‘ initiierte, durch ‚*Gaudium et spes*‘ in weiten Teilen weitergeführte und durch die Enzyklika ‚*Populorum progressio*‘ – 1967 von Papst Paul VI. veröffentlicht und getragen von dem Leitsatz: „Entwicklung, der neue Name für Frieden“ (PP 76) – vertiefte Paradigmenwandel mündete aus deutschsprachiger Perspektive im Jahr 2000 im Leitbild vom ‚gerechten Frieden‘. Das gleichnamige Dokument der deutschen Bischöfe bildet den vorläufigen Schlusspunkt einer friedensethischen Entwicklung, die zumeist knapp auf die *Formel* ‚vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden‘ gebracht wird. Im Zentrum stehen der Aufbau, die Erhaltung und die Förderung des Friedens, nicht Gewaltanwendung und Kriegsführung. Dies sei in drei Gesichtspunkten weiter verdeutlicht.

#### **a) Das Leitbild vom ‚gerechten Frieden‘**

Nachdem die Bischöfe in ihrem Vorgängerdokument ‚Gerechtigkeit schafft Frieden‘ von 1983 noch mehrere Seiten auf das Thema des ‚gerechten Krieges‘ verwendet hatten, verzichteten sie nun scheinbar voll-

ständig auf eine Behandlung: „Mit der notwendigen Überwindung der Institution des Krieges kommt auch die Lehre vom gerechten Krieg [...] an ein Ende“ (GF 1). Die Idee des ‚gerechten Friedens‘ als Gegenentwurf und neue Zielperspektive ist von der Grundeinsicht geleitet, dass, „[w]er eine friedlichere Welt will, [...] die tiefliegenden Ursachen des Krieges bekämpfen [muss]. Aus der Perspektive des gerechten Friedens bedeutet das, durch eine Politik der Gewaltvorbeugung Gewaltverhältnisse auszutrocknen, die stets neue Gewalt provozieren und produzieren“ (GF 60).

Zu den zentralen Leitlinien des Dokuments wie des darin entfalteten Leitbildes zählt somit mitunter 1) die wiederholte Forderung nach *Gewaltprävention* (GF 69/198). Sie erscheint als zentrales Desiderat. 2) Ebenfalls stärken die Bischöfe die Bedeutung eines „Ethos der Gewaltfreiheit“ (GF 204), das im ersten Teil ausführlich biblisch begründet und als Hauptmotiv des Dokuments beständig wiederaufgenommen wird. Die Bischöfe, denen es um ein „Mehr an Gewaltlosigkeit“ (GF 55) geht, beschreiben die *Gewaltfreiheit* als eine aktive und konstruktive Kraft (GF 69), die ihr ursprüngliches Exempel in der Person Jesu Christi findet. 3) Ebenso werden zahlreiche Möglichkeiten *praktischen Friedenshandelns* thematisiert (►): die Friedensarbeit in der Zivilgesellschaft (GF 122–128), interreligiöser Dialog (GF 189), das Gebet um den Frieden (GF 206), der Schutz der Menschenrechte (GF 70–82) sowie die vielfältigen Praktiken der Versöhnung (GF 115/178).

Ungeachtet der primären Ausrichtung des Leitbildes vom ‚gerechten Frieden‘ am Frieden im Sinne entschlossener *Ursachenorientierung* – „Friedensfähigkeit steht im Zentrum, nicht Kriegsbefähigung“ (S. Sailer-Pfister) –, bleibt, wenn auch allenfalls zweitrangig, die Möglichkeit eines gewaltbewehrten Friedens, d. h. die *Symptomorientierung*, im Blick. Dies wirft die Frage auf: Ist Gewalt als christliche Option auch in einem Leitbild vom ‚gerechten Frieden‘ denkbar?

#### b) Gewalt als (un-)christliche Option?

Eine theologische Friedensethik, die den Krieg grundsätzlich ächtet, verneint die Frage legitimer Gewaltanwendung nicht per se. Dies entspräche einer naiven Sicht auf die gegenwärtig erfahrbaren Wirklichkeiten. Es geht daher keineswegs darum, eine Art absoluten und unbedingten Pazifismus zu proklamieren, den es auch dann einzuhalten gelte, wenn er schlimmste Folgen zeitigte. Vielmehr steht es im Einklang mit der christlichen Friedenslehre, dass Gewalt im äußersten Fall unumgänglich sein kann. Dabei aber bleibt zu betonen, dass Gewalt, gerade auch militärische Gewalt, „niemals ein selbstverständliches und unhinterfragtes Mittel der Friedens- und Sicherheitspolitik sein“ (Ständiger Rat der DBK) darf.

Allerdings schließt dies nicht die Möglichkeit aus, dass es Situationen geben kann, in denen die Anwendung von Gewalt *begründet* und nicht mehr kategorisch ausgeschlossen werden kann, in denen (ein zumindest zeitweiser) Friede nicht mehr ohne Waffen geschaffen werden kann und in denen die Gewaltanwendung selbst im *Dienst der Überwindung der Gewalt* steht. Unter diesen Umständen ist es für eine christliche Positionierung kennzeichnend, Gewalt (nur) als *ultima ratio*, als letztes gegebenes Mittel des Handelns zu akzeptieren, sie *auf ein Minimum zu reduzieren* und darauf zu beharren, dass Gewalt – auch wenn offensichtlich unumgänglich – zu jeder Zeit ein erhebliches, manchmal aber ein geringeres Übel darstellt. Eine Gewöhnung an die Gewalt als probates Mittel der Friedenssicherung darf niemals erfolgen, denn sie perpetuiert Leid und Unrecht nur, anstatt ihnen nachhaltig entgegenzuwirken. Die primären Zielsetzungen katholischer Friedensethik müssen daher ursachenorientierte Gewaltprävention sowie die strukturelle und institutionelle Überwindung von Gewalt und Krieg durch Versöhnung und Recht sein.

Wiederholt wird daher die rechtsethische Forderung ‚Frieden durch (internationales) Recht‘, dem eine pazifizierende Funktion zugeschrieben wird, stark gemacht. Auf der normativen Basis des Völkerrechts und der Menschenrechte sollen Krieg, Konflikt und Gewalt dem Bereich des Beliebens entzogen werden. Von einer effektiven internationalen Rechtsdurchsetzung kann jedoch bis heute nicht gesprochen werden. Zum einen mangelt es vielfach an der Bereitschaft, auf nationale Souveränität zu verzichten und Partikularinteressen hintanzustellen. Zum anderen fehlt es bislang immer noch an einer durchsetzungsfähigen globalen und öffentlichen Autorität. Die von Papst Benedikt XV. schon 1917 angedachte Institution der Vereinten Nationen stellt gewiss einen wichtigen Schritt, wenn man so will eine Keimzelle einer global-öffentlichen Autorität dar. Zugleich sind Defizite bzgl. ihrer Durchsetzungsgewalt unüberschbar. Zu oft werden die Vereinten Nationen übergangen (Irak-Krieg 2003) oder in ihrem Entscheidungsprozess gehemmt (Veto-Praxis im UN-Sicherheitsrat). Im Sinne einer fortgeführten Weiterentwicklung ihrer Friedenslehre betont die katholische Kirche daher mit Nachdruck die Notwendigkeit einer internationalen Gerichtsbarkeit (►).

#### c) Die Kriterien des ‚gerechten Krieges‘ als Elemente einer zeitgemäßen Friedensethik

Wie eben gesehen gilt es, den möglichen Einsatz von Gewalt anhand vorgegebener Kriterien zu bemessen und zu begründen. Hierfür greift das Hirtenwort ‚Gerechter Friede‘ auf ethisches Traditionsgut, nämlich auf die in GF 1 verabschiedete Lehre vom ‚gerechten Krieg‘ zurück, die damit

innerhalb des Hirtenwortes in der Spannung von Überwindung (GF 1) einerseits und Aufnahme (GF 153–161) andererseits steht. Obgleich die Begrifflichkeit des ‚gerechten Krieges‘ offensichtlich vermieden wird und die Denkrichtung eine andere geworden ist, so ist eine *Renaissance wichtiger Theorieelemente des traditionellen Lehrstücks in Form seiner Kriterien* nicht von der Hand zu weisen. Eberhard Schockenhoff erachtet dies sogar als unverzichtbar für eine zeitgemäße Friedensethik: „Die Lehre vom gerechten Krieg soll nicht mehr als Gegensatz, sondern als komplementäre Ergänzung eines erweiterten friedensethischen Paradigmas verstanden werden“. Dies zeigt sich beispielhaft in den aktuellen Debatten um die Schutzverantwortung der Staatengemeinschaft (Responsibility to Protect) und in der ethischen Beurteilung humanitärer Interventionen (▷).

### Spezifische Themenfelder der Friedensethik – Konkretion:

#### „Terrorismus als ethische Herausforderung“ (2011)

Gegenwärtig ist in der friedensethischen Diskussion eine *Vielzahl an Themenfeldern* (▷) wahrzunehmen: Die Gestaltung von Versöhnungsprozessen, die Herausforderung der Migrationspolitik, die ethische Bewertung gezielten Tötens bspw. mithilfe unbemannter Drohnen (sog. ‚targeted killing‘) oder die Sicherung des Friedens durch rechtliche Vorgaben (Völkerrecht) und durch Institutionalisierungen innerhalb der Vereinten Nationen oder der Europäischen Union.

Infolge der terroristischen Bedrohungen rückte in den letzten Jahren zudem die Frage in den moraltheologischen Fokus, wie mit dem vielschichtigen Phänomen des nicht-staatlichen, internationalen Terrorismus umzugehen sei. Die deutschen Bischöfe haben sich dieser weitläufigen Fragestellung ausführlich in ihrem prägnanten Schreiben ‚Terrorismus als ethische Herausforderung‘ von 2011 angenommen. Darin entwickeln sie einige zentrale ethische Leitlinien.

Allem voran ist anzumerken, dass im Falle des *Einsatzes von Gewaltmitteln* im Anti-Terrorkampf – der sich immer auch an den oben dargelegten Kriterien zu bemessen hat – „das Risiko künftiger schwerer Anschläge durch deren Einsatz signifikant reduziert“ (H.-G. Justenhoven) werden muss. Ebenso gilt es unbedingt an den *demokratischen und freiheitlichen Rechtsgrundsätzen* westlicher Staaten sowie an den damit verbundenen Werten (Freiheit, Demokratie, Menschenwürde) festzuhalten. Ein hiervon abweichendes Handeln würde nicht nur bedeuten, sich auf ein Niveau mit den Terroristen zu begeben, sondern auch den terroristischen Aktivitäten dadurch zum Erfolg zu verhelfen. Die westlichen Staaten dürfen sich hier nicht „in die Falle eines Transformationsprozesses“



(TeH 26) locken lassen, so dass sie selbst jene Grundsätze, die sie zu verteidigen vorgeben, als Hindernisse der nun erforderlichen Schutzmaßnahmen erachten, sie im Zuge dessen relativieren oder den Umständen geschuldet letztlich gar gänzlich beseitigen. Kontrovers geführte Diskussionen über Rechtsfiguren wie das sog. ‚Feindrecht‘ – eine Revidierung staatlicher Rechtsbindung im Kampf gegen Terroristen (TeH 50) –, aber auch die mögliche Lockerung des menschenrechtlich verbürgten, absoluten Folterverbots (►) stellen diese gefährliche Tendenz unübersehbar vor Augen. Die deutschen Bischöfe, aber auch ihre US-amerikanischen Amtskollegen, machen in diesem Gesamtzusammenhang und im Geiste von ‚Pacem in terris‘ nachdrücklich darauf aufmerksam, dass „der Schutz der Menschenwürde und die Garantie der Menschenrechte in ihrer zentralen Bedeutung für das Legitimitätsgefüge politischer Ordnungen“ (TeH 27) keinesfalls relativiert werden dürfen. Die Menschenwürde ist ein „Seismograph, der anzeigt, was für eine demokratische Rechtsordnung konstitutiv ist“ (J. Habermas). Den sie schützenden menschenrechtlichen Standards kommt universale Geltung zu. Sie stellen „vorstaatliche Rechte“ (GF 72) dar und bilden den normativen, d. h. richtungsgebenden Referenzrahmen jeder Form der Terrorbekämpfung.

Anstatt demnach Gewalt mit Gewalt zu beantworten und etablierte Rechtsstandards zu hinterfragen, scheint es dringlicher, vorhandene *Sicherheitsstrukturen* zu überprüfen und weiter auszubauen. Hierbei gilt es, die erforderliche Balance zu halten zwischen dem zunehmenden Bedürfnis nach einem Mehr an Sicherheit und der damit einhergehenden wachsenden Einschränkung individueller und gesellschaftlicher Freiheitsrechte: Mehr denn je steht zur Debatte, „wie Sicherheit verwirklicht werden kann, ohne dass sich das kontraproduktiv auf die Bewahrung von Freiheitsrechten auswirkt“ (K. Klöcker). Zu denken ist hier vor allem an die vielen, noch nicht oder erst in Ansätzen geklärten, ethisch hochvirulenten Fragen der informationellen Selbstbestimmung (Datenspeicherung, Videoüberwachung, Rasterfahndung). Für eine verantwortete Urteilsfindung in diesen Bereichen ist die Berücksichtigung ethisch klar definierter Kriterien immer unverzichtbar, so z. B.: Ist eine (geplante) sicherheitspolitische Maßnahme (auch auf Zukunft) geeignet, erforderlich und den Umständen angemessen (TeH 40)?

Wo von Terrorismus, zumeist in seiner radikalisierten Gestalt die Rede ist, dort ist es ferner nötig, eine grundlegende Differenzierung stets aufs Neue zu betonen. Dies nehmen auch die deutschen Bischöfe beispielhaft in den Blick (TeH 35): Der *Islam als Weltreligion* dürfe in keiner Weise mit terroristischen Gruppierungen wie bspw. der radikal sunnitischen Terrorgruppe des Islamischen Staates gleichgesetzt werden. Ne-

ben anderen Unterschieden zeigt sich die Notwendigkeit einer solchen Differenzierung schon darin, dass es im Islam ethisch verboten ist, Unschuldige zu foltern und zu töten. Das aber steht in einem unverkennbaren Widerspruch zu den tatsächlichen Praktiken des islamistischen Terrorismus, dem daran gelegen ist, „unschuldige Personen [zu] treffen, die mit den von den Terroristen verfolgten Zielen überhaupt nichts zu tun haben“ (Johannes Paul II.). Auch die US-amerikanischen Bischöfe äußern sich hierzu unmissverständlich: „[T]errorism in the name of religion profanes religion“ (LFH 2). Vielmehr bedarf es eines tieferen Verständnisses für den Islam und einer entsprechenden Auseinandersetzung mit ihm.

### Zur Vertiefung

- BOCK, VERONIKA u. a. (Hrsg.), Christliche Friedensethik vor den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts (Studien zur Friedensethik 51), Münster 2015.
- DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, Gerechter Friede (Die deutschen Bischöfe 66), hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 2013, Erstauflage 2000.
- MERKL, ALEXANDER, Syrienkonflikt und IS-Terror vor dem Horizont christlicher Friedensethik, in: StZ 234 (2016), 159–168.
- SCHOCKENHOFF, EBERHARD, Mutiges Lehramt. Die Enzyklika Pacem in terris, in: StZ 231 (2013), 219–231.

### Verwendete Literatur

- DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, Terrorismus als ethische Herausforderung. Menschenwürde und Menschenrechte (Die deutschen Bischöfe 94), hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 2011.
- DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, Gerechtigkeit schafft Frieden. Neuauflage erweitert um die Erklärungen zum Golfkonflikt (Die deutschen Bischöfe 48), hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 1991.
- EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND, Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2007.
- HABERMAS, JÜRGEN, Zur Verfassung Europas. Ein Essay, Berlin 2011.
- JOHANNES XXIII., Die Friedenszyklika Pacem in terris. Über den Frieden unter allen Völkern in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit, in: [www.vatican.va](http://www.vatican.va).
- JOHANNES PAUL II., Botschaft zum Weltfriedenstag 2002, in: [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

- JUSTENHOVEN, HEINZ-GERHARD, Frieden durch Recht. Zur Relevanz des internationalen Rechtes in der Friedensethik der katholischen Kirche, in: Delgado, Mariano u. a. (Hrsg.), Friedensfähigkeit und Friedensvisionen in Religionen und Kulturen (Religionsforum 9), Stuttgart 2012, 259–276.
- JUSTENHOVEN, HEINZ-GERHARD, Ultima ratio. Muss der neue Terrorismus militärisch bekämpft werden?, in: HerKorr 56 (2002), 129–133.
- KLÖCKER, KATHARINA, Zur Moral der Terrorbekämpfung. Eine theologisch-ethische Kritik, Ostfildern 2009.
- MERKL, ALEXANDER, Catholic peacebuilding – Annäherungen an ein friedensethisches Konzept, in: ThG 59 (2016), 127–138.
- MERKL, ALEXANDER, „Si vis pacem, para virtutes“. Ein tugendethischer Beitrag zu einem Ethos der Friedfertigkeit (Studien zur Friedensethik 54), Münster 2015.
- NOTHELLE-WILDFEUER, URSULA, „Frieden ist möglich“ – Ist Frieden möglich?, in: NOrd 57 (2003), 181–193.
- SAILER-PFISTER, SONJA, ‚Schwerter zu Pflugscharen‘ – Auf dem Weg zu einem gerechten Frieden, in: IKaZ Communio 43 (2014), 51–61.
- SCHOCKENHOFF, EBERHARD, Vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden? Zum Paradigmenwechsel in der jüngeren kirchlichen Friedensethik, in: Hoff, Gregor Maria (Hrsg.), Konflikte um Ressourcen – Kriege um Wahrheit (Grenzfragen 37), Freiburg i. Br. 2013, 289–345.
- STÄNDIGER RAT DER DBK, Erklärung zur Situation im Mittleren Osten, in: [www.dbk.de](http://www.dbk.de).
- SUTOR, BERNHARD, Vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden? Stationen und Chancen eines geschichtlichen Lernprozesses, Schwalbach 2004.
- UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, The Harvest of Justice Is Sown in Peace, third printing and redesign Washington, D.C. 2002.
- UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, A Pastoral Message: Living With Faith and Hope After September 11, in: [www.usccb.org](http://www.usccb.org).
- WEINGARDT, MARKUS A./BRENNER, VERENA, Verpasste Chancen. Hindernisse für religiöse Friedensinitiativen (Religion – Konflikt – Frieden 3), Baden-Baden 2010.
- WERKNER, INES-JACQUELINE/EBELING, KLAUS (Hrsg.), Handbuch Friedensethik, Wiesbaden 2017.

## 2. Medienethik – authentische Entfaltung des Menschseins zwischen Virtualität und Inszenierung

### Ausgangslage: Digitalisierung der Mediengesellschaft

Die Digitalisierung im Bereich Medien und Kommunikation lässt sich in theologischer Diktion treffend als ein „Zeichen der Zeit“ (GS 4) bezeichnen. Ihr Für und Wider wird ethisch vielfältig reflektiert. Vorteile und Nutzen werden gegen Probleme und potentiellen Schaden abgewogen. Der erweiterte Zugang zu nahezu unerschöpflicher Information, die Überwindung kultureller und lokaler Schranken, die Entgrenzung und Demokratisierung von (bisherigem) Herrschaftswissen und die damit verbundene Infragestellung festgefahrener Hierarchien sowie die Ermöglichung neuer Formen der Partizipation, des Austausches und der Gemeinschaft sind zunächst gewiss positiv und als Chancen zu honorieren. Auf der anderen Seite bilden sich Infrastrukturen der Überwachung und Vorhersage heraus, „mit deren Hilfe einige sich ausrechnen, was viele andere morgen wollen, tun und benötigen“ (A. Filipović). Überdies produzieren die digitalen Medien erheblichen Datenmüll, wirken nicht selten überfordernd und unüberschaubar, schließen in der Konsequenz bestimmte Personenkreise von der Teilhabe an den neuen Möglichkeiten aus und sind keineswegs immun gegen Instrumentalisierung, Missbrauch und Verfälschung gerade dort, wo Wettbewerbs- und Inszenierungsdruck vorherrschen: „Medien erschließen und vermitteln Wirklichkeitsdeutungen. Durch sie vollzieht sich die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Dies führt zu weitreichenden Folgen für die öffentliche Moral einer Gesellschaft und ihre Selbstverständigungsdebatten“ (VuI 3).

Vor diesem ambiguen Hintergrund ist es die Grundmotivation einer theologisch inspirierten Medienethik (auch in ihren spezifischen Ausprägungen bspw. als Internetethik) in kritisch-solidarischer Zeitgenossenschaft und vor dem Horizont des Evangeliums einen substantiellen Beitrag zur Deutung der digitalen Medien als „Zeichen der Zeit“ zu leisten. Die Medienethik, die in einer sich rasant entwickelnden digitalisierten Welt als eine höchst zeitgebundene Ethik zu begreifen ist, lässt sich näher definieren „als Beobachtung von Entwicklungen und Veränderungen, die durch die Medien ausgelöst und beschleunigt werden.“ Es ist ihre ureigene Aufgabe, „solche Prozesse aufzuzeigen und auf mögliche Konsequenzen für den Menschen und die Gesellschaft hinzuweisen“ (VuI Vorwort) sowie zu fragen, ob die Produktion, Verbreitung und Rezeption

von Medien „zur wahrhaften menschlichen Entfaltung beiträgt“ (Eil 1). Im Mittelpunkt jeder medienethischen Erwägung hat damit die *Entfaltung des Menschseins* sowohl im Hinblick auf die individuelle Identitätsbildung als auch das gesellschaftliche Zusammenleben zu stehen.

„Christliche Medienethik nimmt ihren Ansatz bei der menschlichen Person als Vernunft- und Freiheitswesen. Ihr Grundprinzip verpflichtet in Anlehnung an GS 25,1 den medialen Prozess auf Ermöglichung, Wahrung und Förderung menschlichen Personseins.“ (T. Hausmaninger)

### Medienethische (kirchliche) Dokumente

Die katholische Kirche hat sich in jüngerer Vergangenheit mehrfach zu medienethischen Themen geäußert. Neben einem gemeinsamen Dokument von EKD und DBK mit dem Titel ‚Chancen und Risiken der Mediengesellschaft‘ (1997) ist auf die Schreiben ‚Ethik der sozialen Kommunikationsmittel‘ (2000) und ‚Ethik im Internet. Kirche und Internet‘ (2002) des Päpstlichen Rates für die Sozialen Kommunikationsmittel sowie auf das medienethische Impulspapier ‚Virtualität und Inszenierung‘ (2011) und die Arbeitshilfe ‚Medienbildung und Teilhabegerechtigkeit‘ (2016) der Publizistischen Kommission der DBK hinzuweisen.

Darüber hinaus ist ebenfalls auf eine lesenswerte Stellungnahme („Opinion“) der European Group on Ethics (EGE) aufmerksam zu machen, die als unabhängiges Beratungsgremium der Europäischen Kommission in ethischen Fragen fungiert. Im Rahmen der sog. ‚Digital Agenda for Europe‘ und auf Anfrage des damaligen Präsidenten der Europäischen Kommission José Manuel Barroso gab die EGE im Jahr 2012 ein Orientierungspapier mit dem Titel ‚Ethics of Information and Communication Technologies‘ heraus. Dieses behandelt die rasche Ausbreitung der Informations- und Kommunikationstechnologien aus ethischer Sicht, wobei der hauptsächliche Fokus auf dem Bereich des Internets liegt, und gibt entsprechende Empfehlungen („recommendations“) an die Hand. Die im europäischen Vertrag (Art. 2/3) aufgeführten Werte und Rechte werden von der EGE als Basis jeder medienethischen Reflexion benannt.

„Human dignity: The Charter of Fundamental Human Rights of the European Union states that ‚Human dignity is inviolable. It must be respected and protected‘ (Article 1);

Respect of freedom which secures, inter alia, the right to uncensored communication and agency in the digital era (4);

Respect for democracy, citizenship and participation which includes, inter alia, protection against unjustified exclusion and protection against unlawful discrimination (2);

Respect of privacy which secures, inter alia, the personal private sphere against unjustified interventions (3);

Respect of autonomy and informed consent which secures, inter alia, the right to information and consent to the use of data or actions that are based on the data-processing (3);

Justice which secures, inter alia, the equal access to ICT [Information and Communication Technologies], and a fair sharing of its benefits (2);

Solidarity among European citizens aims, inter alia, at the inclusion of everyone who wishes to participate in ICT, but also aims to secure the social inclusion of those who, for example, either cannot participate in online practices or wish to maintain alternative social interactions (1/3).“ (Opinion 10)

Die vor dem Horizont dieser ethischen Grundausrichtung formulierten medienethischen Empfehlungen der EGE lassen sich ihrem Kern nach unter vier Gesichtspunkten zusammenfassen und mit den inhaltlichen Anliegen der kirchlichen Dokumente in weiten Teilen zusammenführen.

### Medienethische Leitlinien

ad 1) Als ein erstes grundlegendes medienethisches Kriterium lässt sich das Prinzip und die Tugend (inter-)nationaler *Solidarität* benennen, konkret die „Praxis der Solidarität im Dienst am Gemeinwohl“ (EiI 5). Solidarität steht somit in enger Verbindung zum sozialetischen Grundprinzip des Gemeinwohls (►) und wird in Anlehnung an SRS 38 entsprechend definiert als „die feste und beständige Entschlossenheit, sich für das ‚Gemeinwohl‘ einzusetzen, das heißt für das Wohl aller und eines jeden, weil wir alle für alle verantwortlich sind.“ Diese auffällige Orientierung am Gemeinwohl gibt sodann ein zweites relevantes Kriterium an die Hand, die *Gemeinwohlförderlichkeit und -verträglichkeit* medialen Handelns sowohl in nationalen als auch in internationalen Kontexten: „Der Mensch und die Gemeinschaft der Menschen sind Ziel und Maßstab für den Umgang mit den Medien. Kommunikation sollte von Mensch zu Mensch und zum Vorteil der Entwicklung des Menschen erfolgen“ (Ethik in der sozialen Kommunikation 21).

ad 2) Oft jedoch ist dies nicht der Fall, insbesondere dann, wenn bestimmte Personengruppen aus lokalen, kulturellen oder persönlichen

Gründen vom Zugang zur digitalen Medienwelt ausgeschlossen werden. Die Rede ist dann von einem sog. ‚digital divide‘, einer trennenden *digitalen Kluft*, die es medienethisch betrachtet unbedingt zu überbrücken gilt. Als weitere medienethische Leit- und Zielvorgabe wird daher sowohl von kirchlicher wie auch von Seiten der EGE formuliert, dass der technische Zugang zu den digitalen Medien, insbesondere dem Internet, im Sinne der *Teilhabegerechtigkeit* („participatory justice“) sichergestellt und stetig weiter ausgebaut werden muss: „The EGE recommends that the EU secure and promote the right of access to the Internet“ (Opinion 60). Dem kommt innerhalb der weniger stark entwickelten Weltregionen zweifellos große Dringlichkeit zu, damit „die Kluft zwischen Nutznießern der neuen Informationsmedien und -technologien und jenen, die noch keinen Zugang zu ihnen haben, nicht zu einer weiteren ständigen Quelle von Ungerechtigkeit und Diskriminierung wird“ (Johannes Paul II.).

Es reicht jedoch nicht aus, nur den technischen Zugang bereitzustellen. Vielmehr geht es vom Aspekt der *Befähigungsgerechtigkeit* her gedacht auch darum, Menschen zur Nutzung der digitalen Möglichkeiten zu befähigen. Teilhabe und Befähigung sind medienethisch eng miteinander verbunden. Es gilt, *Medienkompetenz*, d. h. verantwortete und menschen-dienliche mediale Handlungsfähigkeit, als Bildungsziel zu fördern. Die Publizistische Kommission der DBK versteht darunter näherhin den Erwerb von Sachkompetenz, medienkritischer Kompetenz, medialer Handlungs- und Gestaltungskompetenz sowie ethischer Kompetenz, vor allem die der Unterscheidungsfähigkeit (VuI 86–89). Dies kann durch Bildungsprogramme („educational programmes“) gelingen, welche die effektive Anwendung und verantwortliche Gestaltung medialer Potentiale unterstützen, deren kritischen Gebrauch schulen, technisches Knowhow vermitteln und die Ausbildung differenzierter Inhaltsbewertungen begleiten.

Für jene Fälle aber, in denen Menschen sich bewusst und willentlich gegen eine Nutzung moderner Medien und Kommunikationsmittel entscheiden, müssen im Sinne der eben genannten Solidarität unbedingt alternative Maßnahmen eröffnet werden. Es darf kein Zwang zur Partizipation entstehen.

„[I]t is important, that such ‚digital recluses‘ should not be excluded from accessing essential services or from meeting their societal obligations (e.g. voting, paying taxes) on the basis of their decision to eschew digital technologies.“ (Opinion 62)

ad 3) Ein drittes wichtiges medienethisches Leitprinzip ist das immer wieder von Einschränkungen bedrohte *Recht auf Privatsphäre und auf den Schutz persönlicher Daten*. Entsprechend fordert die EGE: „Individu-

als need *sufficient control of their online data*“ (Opinion 61). Nicht zuletzt wird dies deswegen immer wichtiger, da Daten „inzwischen zu einer Art Leitwährung der digitalen Medien geworden“ (G. Zurstiege) sind. Für den Begriff der ‚persönlichen Daten‘ besteht jedoch bleibender Klärungsbedarf (►).

Bei der Verwendung persönlicher Daten durch Dritte ist das Basis-kriterium des *informed consent* (informierte Zustimmung) zu berücksichtigen. Das heißt zur Nutzung persönlicher Daten bedarf es der expliziten und aktiven Zustimmung und Einwilligung des jeweiligen Nutzers. „Silence or inactivity should therefore not constitute consent“ (Opinion 62). Das Einverständnis in die Weitergabe und Verwendung vertraulicher Daten ist entsprechend dem Recht auf informationelle Selbstbestimmung (►) transparent und klar ersichtlich („simple and transparent“) einzuholen.

„Transparency is a fundamental condition for enabling individuals to exercise control over their own data and to ensure effective protection of personal data“ (Opinion 61). Im Sinne solcher *Transparenz* müssen erforderliche Informationen für die Nutzenden leicht zugänglich und möglichst einfach zu verstehen sein. Zudem muss stets deutlich werden, von wem, wofür und für wie lange die Daten gesammelt und weitergegeben werden. Auch sollte es ohne negative Folgen für den Nutzer möglich sein, die Verwendung von Datenmaterial zu widerrufen oder gänzlich zu verweigern. Beispielhaft ist hier die Einrichtung des Deutschen Datenschutzzrates Online-Werbung im Jahr 2012, der es sich zum Ziel gesetzt hat, Transparenzanforderungen, Datenschutz und Selbstbestimmung der VerbraucherInnen durch einheitliche Marktstandards zu stärken.

Die *Verfügbarkeit persönlicher Daten und der Zugriff auf sie* ist zu jeder Zeit zu gewährleisten. Unberührt von der tatsächlichen Schwierigkeit, digitale Inhalte und ihre bestehenden Kopien in Gänze zu tilgen, sollte die Möglichkeit, Daten zu löschen, bestehen. Hier wird oft von einem ‚right to be forgotten‘ gesprochen. Insgesamt gilt: „Menschenwürde und Freiheit geraten in Gefahr, wenn der Mensch nicht mehr über seine Daten bestimmen kann“ (MuT).

Die *Daten von Kindern und Erwachsenen* („vulnerable adults“), deren Bewusstsein weniger stark ausgeprägt ist und die für Fremdsteuerungsversuche besonders empfänglich sind, müssen mit entsprechenden Mechanismen („additional safeguards“) geschützt werden.

ad 4) Es ist medienethisch aber nicht nur gefordert, persönliche Daten und die Privatsphäre verschiedener Nutzerkreise zu schützen, sondern auch weiteren *Schaden und etwaigen Missbrauch* beim Einsatz von Medien zu verhindern. Zwei Beispiele mögen dies illustrieren:



Die *Balance von Arbeit und Freizeit* („work life balance“) darf nicht zugunsten einer medialen Kultur der andauernden Verfügbarkeit („always-on-culture“) gestört werden. Insbesondere Unternehmen stehen hier gegenüber ihren ArbeitnehmerInnen in der Verantwortung („corporate responsibility“).

Im Interesse der Wahrung der menschenrechtlich verbürgten Meinungsfreiheit, aus der heraus die neuzeitlichen Medien ursprünglich entstanden sind, ist jede Form der *Daten- und Informationszensur*, vor allem jene, die aus Willkür und von manipulativen Absichten geleitet erfolgt, zu untersagen. Dies gilt auch für das bewusste Blockieren des Zugangs zu Informationen. Die ethische Zielvorgabe der EGE lautet: „keeping the Net a free and neutral space“. Dass dies jedoch nicht immer einfach möglich ist, zeigt sich, wenn über den Umgang mit offensichtlichen Hassparolen, Falschmeldungen und Verleumdungen sowie deren Verbreitung über die sozialen Kommunikationsmittel debattiert wird. Die EGE fügt daher ergänzend an: „This freedom must not contravene the fundamental ethical values of the EU“ (Opinion 63).

### Ergänzung: Authentizität als Leitbegriff

Die Mitglieder der Publizistischen Kommission der DBK machen überdies auf ein weiteres grundlegendes Kriterium aufmerksam, das als Leitbegriff ihres medienethischen Impulspapieres fungiert: *Authentizität*. Geleitet von der Ausgangsfrage ‚Wann sind Medien authentisch und wahrhaftig, wann nicht?‘ soll damit auf die Notwendigkeit hingewiesen werden, die Authentizität, d. h. die Echtheit und Wahrhaftigkeit des digital Gezeigten und Aufbereiteten stets kritisch zu hinterfragen.

Die Kommission reagiert hierin auf die unzweifelhafte Entwicklung, mediale Potentiale zu nutzen, um Identitäten zu verbergen oder (neu) zu gestalten. Sie kennzeichnet diese Tendenz innerhalb der modernen Mediengesellschaft mithilfe zweier Schlüsselkategorien: *Inszenierung und Virtualisierung*. Beide tragen dazu bei, authentische Identitäten zu verschleiern und eigene, eben virtuelle Wirklichkeiten zu inszenieren. Realität und Virtualität verschmelzen nicht selten. In Reaktion darauf gibt das Impulspapier als leitende Orientierung das Kriterium an die Hand, Wirklichkeit trotz der gegebenen Möglichkeiten im Bereich der Inszenierung und Virtualisierung im medialen Bereich authentisch wiederzugeben. Aus dem Anspruch der Authentizität entwickelt die Kommission drei weitere ethische Leitideen:

*Die moralische Qualität menschlicher Kommunikation*: Auf der Basis der anthropologischen Grundeinsicht, dass sich Menschsein immer

kommunikativ verwirklicht, wird festgehalten: „Authentizität steht hier nicht nur für den Anspruch, das Leben selbstbestimmt führen zu können und für die Unversehrtheit von Wert und Würde des Einzelnen. Authentizität steht hier ebenso für Aufrichtigkeit und Redlichkeit im menschlichen Miteinander, für die Stimmigkeit sozialer Beziehungen“ (VuI 47). Authentizität also ist unabdingbar dafür, dass menschliches Leben in der kommunikativen Vielfalt seiner Beziehungen, sei es öffentlich oder privat, medial vermittelt oder von Angesicht zu Angesicht, gelingen kann.

*Ethik und Ästhetik des Bildes:* „Die Digitalisierung hat Bilder zu Objekten beliebiger Manipulierbarkeit gemacht“ (VuI 41). So lautet die Ausgangsbeobachtung. Die „Macht des Bildes“ und damit verbundene Manipulationen dürfen in ihrer Wirkkraft nicht unterschätzt werden. Bilder stiften als spezifisches ästhetisches Format Sinn und erhalten Sinn. Es ist nicht nur von Bedeutung, was Bilder zeigen, sondern auch, wie sie es zeigen. Im Wettbewerb um Aufmerksamkeit werden (Bild-)Wirklichkeiten verfügbar. Entgegen den daraus resultierenden Tendenzen zum Voyeurismus und zur Instrumentalisierung von Bildern (aus Profitgier etc.) ist es wichtig, das Bewusstsein um die Beschränktheit und Relativität von Bildern zu stärken. Die unterschiedliche Perspektivität (bspw. die des Bildgebers und des Bildbetrachters) bei der Gestaltung, Bereitstellung und Deutung von Bildern ist zu beachten. Wiederum wird das Kriterium der Transparenz bedeutsam. Aber auch virtuelle und sprachliche Diskretion werden verlangt: „In ästhetischer Perspektive fordert das Leitkriterium Authentizität eine visuelle und sprachliche *Diskretion*, die darauf verzichtet, alles zu zeigen und zu benennen, was gezeigt und benannt werden könnte“ (VuI 54).

*Öffentlichkeit und Demokratie:* Beide Größen hängen eng zusammen. Demokratie kann nicht auf Öffentlichkeit verzichten. Ihr gelingendes Zusammenspiel ist abhängig von öffentlicher Information und Meinungsbildung, gerade auch durch digitale Medien (allen voran durch den informierenden Journalismus). Diese nehmen Ereignisse stellvertretend für die Öffentlichkeit wahr. Dabei stehen sie in der Pflicht, die erfahrene Wirklichkeit, die sie in Gestalt medialer Ausdrucksformen (re-)konstruieren, wahrheitsgetreu, transparent und nachvollziehbar zu bezeugen. Nur so kann Vertrauen entstehen.

### Spezifische Themenfelder der Medienethik – Konkretion: Journalismus

Die exemplarisch dargelegten Leitlinien werden gegenwärtig innerhalb einer Vielzahl medienethischer Themenfelder (►) weiterführend diskutiert. Erheblicher ethischer Reflexionsbedarf besteht hierbei u. a. bei Fra-

gen der medialen Gewalt (Cybermobbing), des Cyber-Terrorismus, der Werbung, der Entwicklung des Internets von einem Web 2.0 zu einem Web 3.0, der jüngsten Ausspähaktivitäten nationaler Geheimdienste, des Umgangs mit medienethischen Grenzbereichen (Kriegsberichterstattung, Gewaltdarstellungen) sowie des (professionellen) Journalismus.

Gerade im Bereich des Journalismus lassen sich im Zuge der medialen Entwicklungen deutliche Veränderungen festmachen. Der Moraltheologe Adrian Holderegger spricht von einem „Wandel der journalistischen Kultur“, der ethisch zu reflektieren sei. Dieser zeichne sich aus 1) durch einen verschärften ökonomischen und dann auch journalistischen Wettkampf um die besten (d. h. ausgefallensten, skurrilsten, grausamsten, aktuellsten) Nachrichten, 2) durch ein verändertes Selbstverständnis weg vom beschreibend-beobachtenden hin zum Meinungsjournalismus, 3) durch enormen Aktualitätsdruck infolge des Überangebots an stets verfügbaren Nachrichten, der nicht selten Sorgfalt, Vollständigkeit und Genauigkeit und somit Authentizität vermissen lässt, sowie 4) durch die Verschiebung etablierter Grenzen, insbesondere im Bereich der Darstellung von Gewalt und der Beschaffung von Informationen. Für die medienethische Bewertung journalistischer Moral werden neben den benannten Kriterien (Transparenz, Datenschutz, Authentizität) noch weitere Leitlinien wie Augenzeugenschaft, Objektivität, Differenziertheit, Unvoreingenommenheit und Überprüfbarkeit der Informationen relevant. Die Selbstverpflichtung auf grundlegende ethische Standards, bspw. in Gestalt eines journalistischen Berufsethos, ist heute unverzichtbar.

## Zur Vertiefung

PÄPSTLICHER RAT FÜR DIE SOZIALEN KOMMUNIKATIONSMITTEL, Ethik im Internet. Kirche und Internet (Arbeitshilfen 163), hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 2002.

PUBLIZISTISCHE KOMMISSION DER DBK, Virtualität und Inszenierung. Unterwegs in der digitalen Mediengesellschaft. Ein medienethisches Impulspapier (Die deutschen Bischöfe – Publizistische Kommission 35), hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 2011.

SCHLÖGL-FLIERL, KERSTIN, Web 3.0. Eine neue und andere Herausforderung für die theologische Ethik, in: *Ethica* 22 (2014), 55–72.

## Verwendete Literatur

FILIPOVIĆ, ALEXANDER, Die Datafizierung der Welt. Eine ethische Vermessung des digitalen Wandels, in: *ComSoc* 48 (2015), 6–15.

- HAUSMANNINGER, THOMAS, Art. Medien III. Theologisch-ethisch, in: LThK<sup>3</sup> 7 (2009), 37–39.
- HAUSMANNINGER, THOMAS, Kritik der medienethischen Vernunft. Die ethische Diskussion über den Film in Deutschland im 20. Jahrhundert, München 1993.
- HOLDEREGGER, ADRIAN, Kommunikations- und Medienethik. Interdisziplinäre Perspektiven (SThE 84), Freiburg 1999.
- JOHANNES PAUL II., Botschaft zum 31. Welttag der sozialen Kommunikationsmittel 1997, in: [www.vatican.va](http://www.vatican.va).
- KIRCHENAMT DER EKD/SEKRETARIAT DER DBK, Chancen und Risiken der Mediengesellschaft. Gemeinsame Erklärung der DBK und des Rates der EKD (GT 10), Bonn 1997.
- PÄPSTLICHER RAT FÜR DIE SOZIALEN KOMMUNIKATIONSMITTEL, Ethik in der sozialen Kommunikation (Arbeitshilfen 153), hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 2000.
- PUBLIZISTISCHE KOMMISSION DER DBK, Medienbildung und Teilhabegerechtigkeit. Impulse zu den Herausforderungen der Digitalisierung (Arbeitshilfen 288), hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 2016.
- STEINACKER, PETER, Die ethische Herausforderung der modernen Medien und die Kirchen, in: Dräger, Christian/Schneider, Nikolaus (Hrsg.), Medienethik. Freiheit und Verantwortung. FS für Manfred Kock, Stuttgart/Zürich 2001, 447–462.
- THE EUROPEAN GROUP ON ETHICS IN SCIENCE AND NEW TECHNOLOGIES, Ethics of Information and Communication Technologies (Opinion 26), Brüssel 2012.
- ZURSTIEGE, GUIDO, Sittenbilder der Konsumgesellschaft. Ethik der Werbung in Zeiten der freiwilligen Aufgabe unserer Grundrechte, in: ComSoc 48 (2015), 250–264.

### 3. Umweltethik – kümmere dich um das ‚gemeinsame Haus‘

Die Umweltethik ist eine dynamische und multidisziplinäre Bereichsethik, die verschiedene Disziplinen wie z. B. Geographie, Ökonomie, Jura zusammenschließt und in engem Zusammenhang zur Friedensethik steht. Der Begriff Umwelt oder auch derjenige der Umweltpolitik sind relativ jung. Dass der *Umgang mit der natürlichen wie der kultivierten Umwelt* ethisch relevant sei, ist in der Mitte unserer Gesellschaft angekommen. Aber wie wird die Umweltethik begründet und wie tiefgreifend verändert der jeweilige Ansatz den eigenen Lebensstil? Diese persönliche Veränderung ist nicht das einzige Thema dieses Einführungsbuches, die theoretische Modellierung und die inhaltliche Füllung des Feldes Umwelt und Ethik stehen ebenso im Fokus, zumal in einer globalisierten Welt, in der die Relevanz der Änderung der persönlichen Lebensführung immer wieder augenscheinlich wird (vgl. Umweltkatastrophen wie Überflutungen und Sturmschäden).

Dass verschiedene Ansätze einen je unterschiedlichen Verpflichtungsgrad für die Sorge um die Natur bzw. Umwelt nach sich ziehen und man das Mensch-Natur-Verhältnis individuell je anders betrachtet, sei vorausgeschickt. Zuerst werden die relevanten philosophischen Ansätze einer ökologischen Ethik in ihrem normativen Zuschnitt vorgestellt, bevor auf den theologischen Beitrag eingegangen wird. Nicht selten ist dabei der Kulturauftrag der Bibel ‚Macht euch die Erde untertan‘ (Gen 1,28) noch als *Herrschaftsauftrag* (►) interpretiert worden und weniger als Auftrag, sich um die Umwelt zu *kümmern* und zu *sorgen*, z. B. wie ein Hirte. Der Schöpfungsgedanke, Gott habe die Welt erschaffen, und die dazu gehörige Theologie (Abbildhaftigkeit des Menschen z. B.) sind immer mit Ambivalenzen verbunden.

Die Umweltethik neu aufgestellt hat Papst Franziskus 2015, als er *Franz von Assisi und dessen gelebte Naturverbundenheit* (Sonnengesang) leitmotivisch in den Mittelpunkt der Betrachtung des Mensch-Natur-Verhältnisses gerückt hat. Die entsprechende Enzyklika ‚Laudato si‘ (LS) soll in diesem Einführungskapitel eine ausführliche Besprechung erfahren, geht an ihr doch keine zukünftige theologische Umweltethik vorbei und ebenso nicht dahinter zurück. So heißt es mit Papst Franziskus nunmehr: Kümmere dich um das ‚gemeinsame Haus‘.

## Philosophische Modelle

Je nachdem wie das Verständnis des Mensch-Natur-Verhältnisses bestimmt ist, ergeben sich unterschiedliche Konsequenzen hinsichtlich des Verpflichtungsgrades des Menschen bezüglich der Natur. Generell kann man zwei grundlegende Positionen unterscheiden: *anthropozentrisch* und *physiozentrisch*. Steht bei erster Position, sei sie radikale oder gemäßigte Anthropozentrik, der Mensch im Zentrum, ist es bei zweiter die noch näher zu bestimmende Umwelt.

Als *radikal anthropozentrisch* sind diejenigen Denkweisen und Ansätze zu bezeichnen, bei denen die Natur auf den Menschen hingeeordnet ist. Sie sei nur sinnvoll, wenn sie dem Menschen nütze. Aber angesichts der Umweltkrise kam es zu Relativierungen gegenüber diesem Modell (so hängt die Befriedigung von Grundbedürfnissen auch von den natürlichen Bedingungen ab): Die Sorge um den Menschen ist Grund für die Sorge um die Natur. Die *gemäßigte oder relationale Anthropozentrik* geht damit weiterhin vom Menschen als Zentrum (Sonderstellung) aus, erkennt aber der Natur eine abgestufte Eigenwertigkeit zu. Zur Verdeutlichung ist eine Unterscheidung zwischen moralischem Subjekt und moralischem Objekt hilfreich: Ersteres kann Verantwortung übernehmen (Mensch), wohingegen dem zweiten Verantwortung zuteilwird (Natur).

Eine radikale Umwälzung im Mensch-Natur-Verhältnis und damit verbunden im Denken darüber ist durch verschiedene physiozentrische Ansätze vorangetrieben gegangen, auch bedingt durch die Umweltkrisen der letzten Jahrzehnte. Drei in ihrer Reichweite immer weitergehende Ansätze sind in einem Überblick zu nennen. Zum Ersten sind dies die *pathozentrischen* Ansätze (gr. *pathos* = Leiden): VertreterInnen erkennen allen empfindungs- (und leidens-)fähigen Wesen einen moralischen Eigenwert zu, weshalb diese in moralischer Hinsicht um ihrer selbst willen zu berücksichtigen sind (in neuer Diktion Sentientismus). Zum Zweiten dehnen *biozentrische* Ansätze (gr. *bios* = Leben) darüber hinaus den moralischen Eigenwert auf alle *Lebewesen* aus. Am umfassendsten sind zum Dritten die *holistischen* Ansätze (gr. *holos* = ganz) konzipiert, die der gesamten Natur einen eigenen moralischen Wert zusprechen. In allen drei Spezifizierungen von physiozentrischen Ansätzen finden sich wiederum radikale und gemäßigte Ansätze (►).

Bleiben die pathozentrischen Ansätze auf alle empfindungsfähigen Lebewesen, also jene Tiere, die über eigene Wahrnehmungen, Interessen oder Gefühle verfügen und demnach in der Lage sind, Lust und Unlust sowie Wohlergehen und Schmerz oder Leid zu erleben, beschränkt bzw. erfahren diese nach dem Gleichheitsgrundsatz eine möglichst an den

Menschen angelehnte gleiche Behandlung, so sind biozentrische Ansätze auf alle Lebewesen fokussiert. Ein berühmter Vertreter ist der evangelische Theologe und Arzt Albert Schweitzer (►) mit seiner Ethik der *Ehrfurcht vor dem Leben*: Allem Willen zum Leben solle die gleiche Ehrfurcht vor dem Leben entgegengebracht werden wie dem eigenen.

Der spezifische Ausgangspunkt von holistischen Ansätzen ist, den Menschen als Teil der Natur zu betrachten: jeder Teil existiert nur aufgrund des Zusammenhangs und in der Verbindung mit anderen Teilen im gemeinsamen Ganzen der Natur. Was der Mensch ist, verdankt er sich im *Mitsein mit anderen Menschen wie auch im Mitsein mit der Natur*. Somit kommt dem Menschen keine Sonderstellung zu, die gesamte Natur hat einen moralischen Eigenwert, muss also um ihrer selbst willen beachtet werden.

Bei aller dadurch erreichten Systematisierung sind die Modelle umstritten und werden weiter unter- oder neu eingeteilt, denn das damit einhergehende *Schubladendenken* und die die Hintergrundfolie bildende menschliche Vorstellung von Gleichheit und Gerechtigkeit werden dem Objekt der Betrachtung, der Umwelt, nicht genügend gerecht. So kommt es immer mehr zu einer konzeptionellen Neuausrichtung der Umweltethik anhand grundlegender Kategorien wie z. B. Wert (Skala von Eigenwerten) oder v. a. Nachhaltigkeit (►).

Nicht zu unterschätzen für die Entwicklung und für heutige ‚Ohren und Augen‘ selbstverständlich, ist die *Kategorie der Verantwortung* in der Mensch-Natur-Beziehung, die auch von Seiten der Theologie stark gemacht wird. Impulsgebend hierbei war Hans Jonas mit seinem Werk ‚Das Prinzip Verantwortung‘ (1979). Als Verantwortungsobjekte haben sich in der weiteren Diskussion in besonderer Weise Tiere und Pflanzen herauskristallisiert und mit der Frage nach deren moralischem Status wurden neue Wege beschritten. Letztere wurden u. a. angestoßen vom australischen Philosophen Peter Singer (►).

## Theologisch-ethische Betrachtung

Der Knackpunkt in der theologisch-ethischen Betrachtung zur Umwelt ist die anthropologische Grundsatzfrage, wo der Mensch steht: Ist er oder sie die *Krone der Schöpfung* oder handelt es sich, anders gefragt, bei der den Menschen umgebenden Natur zumindest um Mitgeschöpfe (►)? Wie stark wird die biblisch begründete Ebenbildlichkeit des Menschen in den Vordergrund gestellt, wie wenig weitgehend z. B. auf die Tiere rekurriert, die genauso wie die Menschen als Gottes gute Schöpfung gelten?

Für die Theologie, seien es vornehmlich die Fächer Sozialethik und Moraltheologie, ergeben sich daraus unterschiedliche Positionen, die

von anthropo- bis hin zu biozentrischen Positionen reichen. Lehramtlich, besonders auf ortskirchlicher Ebene in Deutschland, ist vor allem der *anthropo-relationale* Ansatz vertreten worden, d. h. der Mensch wurde weiterhin in seiner Bedeutsamkeit für die Umwelt angenommen, aber auch die wechselseitige Beziehung (*relatio*) von Mensch und Umwelt als wichtig anerkannt. Als Beispiel kann der Expertentext ‚Der Schöpfung verpflichtet. Anregungen für einen nachhaltigen Umgang mit Energie‘ (2011) zu den ethischen Grundlagen einer nachhaltigen Energieversorgung genannt werden.

Nähert man sich dem Thema nochmals schöpfungstheologisch, so kann man vom Menschen und den ihn umgebenden *Mitgeschöpfen* keine so große substantielle Verschiedenheit aussagen, die nicht wiederum „von der jeweils größeren Gemeinsamkeit des Geschaffenseins von Gott übertroffen wird“ (H.-J. Höhn): „Das einigende Band der Mitgeschöpflichkeit zwischen allen Geschaffenen verbiete daher eine den Menschen und seine Bedürfnisse absolut setzende Anthropozentrik.“

### Ein neues Kapitel: ‚Laudato si‘ (2015) von Papst Franziskus

„Es ist ein großes Anliegen des Papstes, ökologische und soziale Probleme, den Einsatz für die Umwelt und die Armen, auf keinen Fall zu trennen. Insofern greift die im Vorfeld gerne benutzte Bezeichnung einer Umwelt- und Klimaenzyklika zu kurz. Es geht vielmehr um eine Verschränkung der Problematik Umwelt und Entwicklung.“ (Würdigung durch die DBK)

Nicht nur unter den hier erwähnten inhaltlichen Gesichtspunkten wurde 2015 für die Umweltethik ein neues Kapitel aufgeschlagen, sondern auch im Vorgehen und in der Zusammenarbeit mit den verschiedenen Ortskirchen, wobei bereits vorhandene Dokumente der lehramtlichen Diskussion des Umweltthemas in LS eingespeist wurden. Bezüglich der Methode wurden insoweit noch deutlichere Schritte vollzogen, wie sie bereits in der Vergangenheit aufgrund des Dreischritts (►) Sehen (1) – Urteilen (2) – Handeln (3) angedacht waren, nämlich die *Bezugnahme auf verschiedene Wissenschaften* in der ethischen Urteilsbildung und -findung. In Bezug auf LS ging es soweit, dass ein Klimaforscher bei der Vorstellung der Enzyklika maßgeblich beteiligt war sowie auf deren Erstellung Einfluss hatte. Übertragen auf die Enzyklika kann der traditionelle Dreischritt in *Empiriebasiert* (1) – *Kontextuell* (2) – *Praxisbezogen* (3) (M. Vogt) übersetzt werden.

1) So steht im I. Teil der Enzyklika eine ausführliche, empirisch fundierte Situationsanalyse, in der ein intensiver Dialog mit verschiedenen



Umweltwissenschaften geführt wird. Die „Vermüllung des Planeten Erde“ (LS 20–22) kann als plakative Zeichnung genannt werden.

Daneben wird im Dokument immer wieder auf ortskirchliche Stellungnahmen unterschiedlichster Herkunft rekurriert, was auch die mittlerweile globale Dimension des Themas unterstreicht und das Verlautbaren einfacher Lösungen unterbindet. Die Kontextualität hat nicht nur diese Rekurse erreicht, sondern auch unter inhaltlicher paradigmatischer Akzentsetzung wird in LS vom *gemeinsamen Haus* (LS 13) gesprochen. Die Natur ist nicht nur Schwester und Mutter Erde, sondern auch gemeinsames Haus. Die ökologische Titelmetapher ‚Haus der Erde‘ wird dabei in der Enzyklika zu einem vielschichtigen Wortspiel: Das Wort ‚Haus‘ (gr. *oikos*) ist zugleich Wortstamm für Ökologie, Ökonomie wie Ökumene. Und genau mit dieser Vernetzung arbeitet Papst Franziskus in der Enzyklika: Das ökologische Anliegen wird mit ökonomischen Fragen sowie der Bewegung weltweiter Ökumene verbunden, so dass nicht mehr von einer reinen Umweltenzyklika geredet werden kann.

2) Nach der Situationsanalyse steht im zweiten großen Teil die theologisch-ethische Urteilsbildung an, die, ähnlich vernetzt wie der Grundduktus, die Verknüpfung von Schöpfungstheologie, Ethik und Ökologie schafft. Dabei entwickelt die Enzyklika nach Markus Vogt auf ökosoziale Fragen folgende spezifische Züge und Merkmale. Ausgangspunkt ist ein *katastrophentheoretischer Ansatz* für sie: die ökologischen Kapazitäten sind weitgehend überlastet, die Stabilität der ökologischen Systeme gefährdet und die Lebensräume zahlloser Menschen akut bedroht. Darauf aufbauend arbeitet Papst Franziskus im Rahmen des sich abzeichnenden *sozioökologischen Ansatzes* den grundlegenden Zusammenhang zwischen Umwelt- und Gerechtigkeitsfragen heraus: Globale und intergenerationelle Gerechtigkeit seien nicht ohne Umweltschutz erreichbar. Um diesen Herausforderungen begegnen zu können, wird in der Enzyklika des Weiteren ein *ökoth theologischer Ansatz* formuliert, d. h. der Schrei der Schöpfung und die damit verbundene Not der Armen wird als Herausforderung für die Kirche und für eine Revision des christlichen Naturverständnisses gesehen und bearbeitet. Dafür maßgeblich ist ein *befreiungstheologischer Ansatz*, der die Enzyklika durchzieht. So werden nicht nur ethische Postulate bekanntgegeben, sondern programmatisch auch Fragen von Macht, Korruption und systemischen Fehlentwicklungen von Papst Franziskus aufgeführt.

Als konzeptionelle Basis ist die Humanökologie auszumachen, so hieß auch der ursprüngliche Titel der Enzyklika ‚Ökologie des Menschen‘. Dies ist vor allem konfliktreich, denn Humanökologie wurde bisher dazu benutzt, das Konzept der traditionellen Anthropozentrik zu verteidigen.

Aber Papst Franziskus modifiziert diesen Begriff, indem er darunter die ‚Sorge für das gemeinsame Haus‘ versteht und quasi eine „Hausordnung für den solidarischen Umgang mit den globalen Ressourcen“ vorlegt. *Das Klima und einige grundlegende Umweltressourcen werden damit als Kollektivgüter der Menschheit aufgefasst, d. h. alle Menschen müssen dafür Verantwortung tragen*, auch für das weltweite Klima und nicht nur für den Müll im eigenen Haushalt. Die Auffassung des Klimas als Kollektivgut (►) hat darüber hinaus weitreichende Konsequenzen für staatliche und gesellschaftliche Pflichten zum Klimaschutz (LS 170).

3) Als letzter Schritt des zu Beginn genannten Dreischritts wurde die Praxisorientierung angeführt, die politisch-gesellschaftliche und pädagogisch-spirituelle Impulse bereithält. Bei allen in LS konkret vorgeschlagenen Maßnahmen ist es vor allem das Thema der *Schöpfungsspiritualität* (►), welches Franziskus stark macht.

„Man kann die Enzyklika auch in die Tradition jesuitischer Frömmigkeit einordnen, die sich mit dem ignatianischen Motto ‚Gott in allen Dingen finden‘ umschreiben und als Spiritualität der weltzugewandten Aufmerksamkeit charakterisieren lässt.“ (M. Vogt)

Genau diese lebensweltliche Verankerung wird auch ersichtlich, betrachtet man die Enzyklika in tugend- und normethischer Perspektive. Bei aller Wichtigkeit der Normsetzung, um das gemeinsame Haus zu retten, ist auch ca. 50 mal in LS von einer Erneuerung des Lebensstils die Rede, von Tugenden, die ausgeprägt werden müssen. Dem gängigen Verschieben dieser Entscheidungen in die Privatsphäre stellt Papst Franziskus die gesamtgesellschaftliche ‚ökologische Umkehr‘ entgegen (LS 191), die aber immer von individuellen Tugenden wie z. B. Genügsamkeit und Demut (►) (LS 224) getragen werden muss. In theologischer Hinsicht programmatisch und pointiert formuliert Gerhard Kruip die Zielsetzung des Papstes:

„Auch wenn er das so explizit nicht sagt, kann man insbesondere seine theologischen Ausführungen so interpretieren, dass das Doppelgebot von Gottes- und Nächstenliebe eigentlich zu einem Dreifach-Gebot erweitert werden müsse: Gottes-, Nächsten- und Schöpfungsliebe.“

### Spezifische Themenfelder der Umweltethik – Konkretion: Tierethik

Die *Schöpfungsliebe* kann abschließend noch am Beispiel der Tierethik konkretisiert werden und dies nicht nur in LS. Für die philosophische Ethik insgesamt kann ein verstärktes Sich-in-Beziehung-Setzen mit den Tieren, seien es Nutz- oder Haustiere, konstatiert werden: So werden Tie-

re als Träger von Rechten (► T. Regan) oder als Bürger (► W. Kymlicka) moralphilosophisch fundamental gedacht und auf der Ebene der angewandten Moral die Fragen des Pro und Contra von Massentierhaltung diskutiert.

Michael Rosenberger als Moraltheologe hat verstärkt die Frage nach dem *Würden-Träger* (►) Tier und danach, wie ihm auch die ihm gemäße Gerechtigkeit entgegengebracht werden kann, gestellt. Kein generelles Tötungsverbot, sondern die *artgerechte Tierhaltung* beschäftigt ihn. Er betrachtet die Frage in einem weiteren Kontext der Spiritualität des *Essens* und der *Ernährung*.

In LS begegnet man der Frage nach der Beziehung zu den Tieren an unterschiedlicher Stelle (sei es bspw. bei der Frage nach Tierexperimenten). Als leitender Aspekt der Betrachtung ist dabei die *Schöpfungsgemeinschaft* herauszudestillieren, d. h. das Wohnen und Leben im gemeinsamen Haus der Schöpfung. Die sich daraus ergebenden normativ-ethischen Konsequenzen wären dann im Sinne der Enzyklika weiterzudenken.

## Schluss

Neben aller (positiven) Würdigung sei ebenso die Kritik an der Enzyklika genannt, die aber nicht so sehr am Grundduktus ansetzt, sondern im Detail Rückfragen stellt: So wird bei der Ursachenforschung den Finanzmärkten, dem Konsumismus und dem technokratischen Paradigma etwas pauschal die Schuld zugeschrieben (G. Kruip). Das Thema Nachhaltigkeit wird nicht explizit bearbeitet, sondern bleibt im Hintergrund, was dem Stellenwert des Leitbegriffs der *Nachhaltigkeit* in der zeitgenössischen theologisch-ethischen Diskussion aber nicht entspricht (M. Vogt). Da die Enzyklika so viele verschiedene Themenfelder anspricht und auch konkret und kleinteilig (umstrittene Einschätzung von Emissionszertifikaten) wird, bleibt solche Kritik nicht aus.

Ob mit LS ein neues Kapitel der Lehre der katholischen Kirche, also der kirchlichen Verkündigung zu sozialen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Fragen, aufgeschlagen wurde, sei dahingestellt. Bedeutsam und wirkmächtig auch für die säkulare Gesellschaft ist der Aufruf zur ‚Sorge um das gemeinsame Haus‘.

## Zur Vertiefung

DEMKO, DANIELA u. a. (Hrsg.), Umweltethik interdisziplinär, Tübingen 2016.

ROSENBERGER, MICHAEL, „Salz der Erde“ (Mt 5,13). Der Beitrag der Schöpfungsspiritualität zu einer säkularen ökologischen Ethik, in: Schlögl-Flierl, Kerstin/Prüller-Jagenteufel, Gunter M. (Hrsg.), *Aus Liebe zu Gott – im Dienst an den Menschen. Spirituelle, pastorale und ökumenische Dimensionen der Moralthologie*, FS für Herbert Schlögel, Münster 2014, 139–148.

SCHMITZ, FRIEDERIKE, *Tierethik. Grundagentexte*, Berlin 2014.

## Verwendete Literatur

HÖHN, HANS-JOACHIM, *Verwundbare Natur? Thesen zum Ethos der Mitgeschöpflichkeit*, in: ThG 56 (2013), 173–183.

JONAS, HANS, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a. M. 2003.

KRUIP, GERHARD, *Ein dramatischer Appell. Die neue Umwelt-Enzyklika des Papstes*, in: HerKorr 69 (2015), 13–16.

LORENZ, URSULA, *Umweltethik – ein evangelisch-katholischer Vergleich*, Regensburg 2013.

MARX, REINHARD, *Würdigung der neuen Enzyklika ‚Laudato si‘ – Über die Sorge für das gemeinsame Haus durch den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, bei der Pressekonferenz am 18. Juni 2015 in München*, in: [www.dbk.de](http://www.dbk.de).

MÖHRING-HESSE, MATTHIAS, *Gelobt seist Du, nicht aber die ‚jetzige Wirtschaft‘. Zur Wirtschaftskritik in Franziskus’ Öko-Sozial-Enzyklika*, in: AMOSinternational 9 (2015), 26–35.

ROSENBERGER, MICHAEL, *Der Traum vom Frieden zwischen Mensch und Tier. Eine christliche Tierethik*, München 2015.

ROSENBERGER, MICHAEL, *Im Brot der Erde den Himmel schmecken. Ethik und Spiritualität der Ernährung*, München 2014.

SCHLÖGEL, HERBERT, *Umwelt und Ökologie. Theologisch-ethische Aspekte*, in: Arntz, Klaus u. a., *Orientierung finden. Ethik der Lebensbereiche*, Freiburg i. Br. 2008, 127–165.

VOGT, MARKUS, *Eine neues Kapitel der katholischen Soziallehre. Ganzheitliche Ökologie – eine Frage radikal veränderter Lebensstile und Wirtschaftsformen*, in: AMOSinternational 9 (2015), 3–10.

VOGT, MARKUS/OSTHEIMER, JOCHEN/UEKÖTTER, FRANK (Hrsg.), *Wo steht die Umweltethik? Argumentationsmuster im Wandel*, Marburg 2013.

VOGT, MARKUS, *Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Sicht*, München 2013.

## 4. Zum Abschluss: Spiritualität und Moraltheologie – Glauben und Handeln

Zum Schluss des Buches soll ein Inhaltsbereich der Moraltheologie vorgestellt werden, der – die Geschichte des Faches seit seinen Anfängen im 16. Jahrhundert betrachtend – zur Disziplin ursprünglich dazu gehörte: die traditionell getrennten, aber in der heutigen Diktion der *Spiritualität* zusammengeführten Linien von Aszetik (►) und Mystik (►). Mittlerweile hat sich ein eigener Bereich, 'Theologie der Spiritualität' oder auch 'spirituelle/geistliche Theologie' genannt, etabliert.

Aber *warum* sollte dieser Konnex zwischen Moraltheologie und Spiritualität überhaupt wieder ins Bewusstsein gerufen werden? Um Gottes und des Menschen willen: Weil im Nachdenken über unser Verhalten und Verhältnis zu uns selbst auf Gottes Ruf geantwortet wird. Weil es mit uns selbst zu tun hat und etwas mit uns macht. *Weil es dem inneren Vollzug Gehalt gibt, ohne den die äußeren Handlungen nur Hülle sind.*

War vor dem 20. Jahrhundert die Verbindung von Sakrament(en) und Ethik noch selbstevident, denn es standen vor allem Anleitungen zum Empfang und zur Spendung des Bußsakramentes (sog. ► Bußbücher) im Fokus der Moraltheologen, so muss dieser *Konnex* heute erst wieder wachgerufen werden. Gleiches gilt für das Gebet und seine Verortung in der Moraltheologie. Vor diesen beiden inhaltlichen Schritten soll im ersten Teil auf eine für die Ordensspiritualität typische Figur, die drei Evangelischen Räte, eingegangen und ihre Übertragbarkeit auf eine heutige Moraltheologie und Spiritualität für alle Menschen gezeichnet werden.

Um nicht in eine ‚Esoterik‘ (►) abzurutschen, soll zuvor auf den *Begriff* *Spiritualität* und das Konzept einer christlichen Spiritualität eingegangen werden. Spiritualität ist eine sich in und aus gläubigen Vollzügen speisende Lebenshermeneutik (Verstehen der Existenz), die offen sein lässt für die Begegnung mit dem personalen Gott, eingebettet in eine Glaubensgemeinschaft (*communio*). Kriterien einer *christlichen* Spiritualität wären bspw. der Glaube an Christus und der Einklang mit dem Doppelgebot der Liebe als Mindestanforderungen. Der Spiritualität ist der *Vollzug* des Geglauten inhärent. Das ist eine Spiritualität, zu der ich mich in Freiheit entscheide.

Verschiedene *Modelle der Synthese* von Moraltheologie und Spiritualität wurden aufgrund der Fehlanzeige im 20. Jahrhundert im akade-

mischen Bereich angegangen. So ist zum einen die Wiedervereinigung der Moralthologie mit der Spiritualität in der Tugendethik zu finden oder auch der Weg über die Relecture verschiedener spezifischer Spiritualitätstraditionen (franziskanische oder dominikanische usw.) oder MystikerInnen (Meister Eckhart oder Hildegard von Bingen). In dieser kurzen Einführung soll aus Platzgründen weniger eine Modellethik (Maßnahmen an einer bestimmten Lebensführung der Vergangenheit, z. B. an Heiligen und MärtyrerInnen), sondern eher strukturelle Fragen, die das *alltägliche (Glaubens-)Leben aller* betreffen, vorgestellt werden, um so der Gefahr der Glorifizierung einiger Weniger zu begegnen. Damit soll der konkrete lebensweltliche Bezug in Fragen der Spiritualität für alle Gläubigen fassbar werden, ohne aber verschweigen zu wollen, dass auch Negativbeispiele einer ‚überspannten‘ Spiritualität genannt werden könnten.

### Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam – die drei Evangelischen Räte

#### a) Biblische Fundierung

Anknüpfungspunkt für die Evangelischen Räte ist die Bibel: Jesus selbst hat die drei Räte nicht systematisiert, aber verschiedene *Weisungen gegeben*, die sich dann in den drei konkreten Vollzügen (evangeliumsgemäße Räte) kristallisierten. So wird die Weisung, der Nachfolgende müsse alles verlassen (Mt 19,27), in drei spezifische Räte übersetzt: die Nachfolge wird verstanden als das Verlassen seiner Güter: „[V]erkauf deinen Besitz und gib ihn den Armen“ (Mt 19,21) (*Armut*), als das Verlassen seiner sexuellen Vollzüge, um das Hervortreten der dahinterstehenden schöpferischen Kräfte zu ermöglichen (*Enthaltsamkeit/Ehelosigkeit*) und als das Verlassen der Verfügung über sich selbst: „[W]er aber das Leben um meinetwillen verliert, wird es finden.“ (Mt 10,39) (*Gehorsam*). Gehorsam meint gerade kein blindes Gehorchen, sondern die grundsätzliche Bereitschaft, den eigenen Willen zurückzustellen oder positiv gewendet, einen an mich herantretenden Anspruch auch gewissenhaft zu prüfen. Gehorsam kommt vom Hören, auf das verantwortet reagiert werden kann.

Seit dem Mittelalter ordnet man die Evangelischen Räte hauptsächlich dem Ordensstand zu: Das Gesetz (z. B. die Zehn Gebote) ist von allen einzuhalten, während der Rat nur für diejenigen gilt, die sich freiwillig an ihn binden (Ordensgelübde). Während des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde diese enge Verbindung aufgebrochen und im Konzilsdokument ‚Lumen gentium‘ Nummer 42 die *Relevanz der Evangelischen Räte für alle ChristInnen* von den Konzilsvätern angemahnt.

„Alle Christgläubigen sind [also] zum Streben nach Heiligkeit und ihrem Stand entsprechender Vollkommenheit eingeladen und verpflichtet. Alle sollen deshalb ihre Willensantriebe richtig leiten, um nicht im Umgang mit Dingen der Welt und durch die Anhänglichkeit an die Reichtümer wider den Geist der evangelischen Armut im Streben nach vollkommener Liebe gehindert zu werden. Mahnt doch der Apostel: Die mit dieser Welt umgehen, sollen sich in ihr nicht festsetzen; denn die Gestalt dieser Welt vergeht (vgl. 1 Kor 7,31) [...]“

#### b) Berufung aller Christgläubigen zur Ehelosigkeit

Den LeserInnen stellt sich sicherlich die Frage, wie alle Christgläubigen die damit u. a. vorgeschlagene Ehelosigkeit leben sollen. Die Theologin Anneliese Herzig schlägt wie viele Andere vor, Ehelosigkeit durch z. B. Keuschheit zu ersetzen (in der Tradition geht manchmal auch Jungfräulichkeit mit einher), und diese Keuschheit nicht einfach mit sexueller Enthaltsamkeit gleichzusetzen, sondern als *eine gute Ordnung im Umgang mit Sexualität* auszulegen. Die MoraltheologInnen raten hierbei zu einem maßvollen Umgang mit Sinnlichkeit und Genuss. Anneliese Herzig deutet die Keuschheit zudem als *Freisein zur Transparenz*. Das Gegenteil einer als Keuschheit verstandenen Transparenz wäre dann eine narzisstische Nabelschau, die nur auf sich blickt und nicht durchscheinend dem Anderen gegenüber ist.

„Man kann nicht die Ehelosigkeit um ihrer selbst willen wollen (ebenso wenig die Armut oder den Gehorsam), sie ist als solche kein Wert an sich, sondern dem, der sie wählt, ist sie Bedingung für einen ganz bestimmten Weg, für eine ganz bestimmte Form der Lebensgestaltung und Lebensentfaltung.“ (I. Vermehren)

Es geht nach dem Theologen Hans Urs von Balthasar, noch einmal biblisch gesprochen, Jesus weder darum, die Selbstverwirklichung, die Beispielhaftigkeit, die äußerliche Verfügbarkeit zu propagieren, noch um eine reine Nachfolge ins Jenseits, sondern um das Hier und Jetzt, das mit den Evangelischen Räten gemeint ist.

„Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam sind, rein formal genommen, nicht die Liebe, die letztlich allein bei Gott zählt; es gibt ja leider Christen genug, die äußerlich in den Räten, aber innerlich nicht in der Liebe leben. Jedoch sind die Räte von Christus erlassen, um Wege – gleichsam Abkürzungen – zur Erlangung und Verwirklichung der Liebe zu sein, und werden sie aus Liebe gelebt, so bleiben sie für den, der sie gewählt hat, lebenslang auch der wirksamste Ausdruck seiner Liebe.“ (H. v. Balthasar)

### c) Anthropologische Dimension

Der Moraltheologe Bernhard Fraling sieht in den Evangelischen Räten eine Antwort auf die Grundängste des Menschen, er versteht sie in ihrer anthropologischen Dimension: Armut als *Antwort* auf die Angst vor dem Verhungern, vor dem Zu-Kurz-Kommen in materieller und geistiger Hinsicht, Ehelosigkeit als *Antwort* auf die Angst vor der Haltlosigkeit des Lebens und Gehorsam als *Antwort* auf die Angst vor Fremdbestimmung.

Unter den drei Evangelischen Räten sind also Orientierungen zu verstehen, die aus dem Evangelium kommen und zu einer *Option* herausfordern, die sich auch in ein Gelübde gießen können, aber auch als Tugenden für das alltägliche Leben verstanden werden können. Die Evangelischen Räte sind ein Charakteristikum einer christlichen Spiritualität, aber darüber dürfen die Sakramente nicht in Vergessenheit geraten.

### Wie sollten Ethik/Moral und Sakramente zusammenhängend gedacht werden?

In den Handbüchern seit Entstehung der Disziplin Moraltheologie (►) nach dem Konzil von Trient im 16. Jahrhundert war der Konnex selbstverständlich, denn es standen die Fragen des pflichtgemäßen Empfangs und der sittlichen Einstellung gegenüber den Sakramenten zumeist im moraltheologischen Fokus der Überlegungen. Grundlage war die Überzeugung von der von den Sakramenten ausgehenden Hilfe, die moralische Aufgaben durch die sie vermittelnde Gnade eher und leichter erfüllen lässt. Weitergehend wurde im Sakrament konkret eine Begründung des sittlichen Verhaltens gesehen. Die Erfahrung der *Gnade* im Sakrament soll auch ihren Niederschlag im konkreten Leben haben, aber es setzt bereits ein bestimmtes Verhalten oder bestimmte Gesinnungen voraus.

Der Moraltheologe Helmut Weber moniert im 20. Jahrhundert die nur mehr wenig erkennbare innere Verknüpfung von Ethik/Moral und Sakrament. Er postuliert deswegen die Sakramente als Kristallisationspunkte: Was in den Sakramenten geschieht und zu tun ist, stellt nicht etwas völlig Neues und/oder Anderes gegenüber dem dar, was der Mensch im Bereich der Moral zu machen hat. Es geht der Sache nach um dasselbe Verhalten, nur wird es im Sakrament sichtbarer.

Der ethische Anspruch, der aus dem Zuspruch Gottes an die Menschen heraus verstanden werden kann, bildet die Voraussetzung für die Sakramente und nicht umgekehrt. Die Sakramente wiederum befreien zum möglichen Vollzug dieses Anspruches als Ermöglichungsgrund. Der Zusammenhang von *Leiturgia* und *Diakonia* erschließt sich somit aus



dem Wesen der *Leiturgia* (Liturgie) selbst: nämlich dass *Diakonia* (soziales Engagement) von ChristInnen eine Folge der Feier des Glaubens ist.

So schreibt Papst Johannes Paul II. (2003) in der Enzyklika ‚*Ecclesia de eucharistia*‘ über die Eucharistie:

„Gerade in dieser Welt muss die christliche Hoffnung aufstrahlen! Auch deshalb wollte der Herr in der Eucharistie bei uns bleiben; in seine Gegenwart im Opfer und im Gastmahl ist die Verheißung einer Menschheit eingeschrieben, die durch sein Leben erneuert ist [...] Den Tod des Herrn verkünden ‚bis er kommt‘ (1 Kor 11,26), bringt für alle, die an der Eucharistie teilnehmen, den Auftrag mit sich, ... das Leben zu ‚verwandeln‘, damit es in gewisser Weise ganz ‚eucharistisch‘ werde. Genau diese Frucht der Verwandlung der Existenz wie auch der Auftrag, die Welt nach dem Evangelium umzugestalten, lassen die eschatologische Spannung der Eucharistie und des ganzen christlichen Lebens aufleuchten.“ (Nr. 20)

Die Bedeutsamkeit der Sakramente für den Lebensvollzug und umgekehrt zeigt sich auch im Gebetsleben: Wie ein Mensch lebt, so betet er. Das Gebet als eine mögliche Ausdrucksform eines christlichen Lebensstils, einer Lebenshermeneutik, gilt es genauso für die Spiritualität zu reflektieren.

### **Gebet: warum es nicht nur fromm macht, sondern auch frei!**

Warum und wofür heute noch beten? Diese Grundsatzfrage kann nicht umfassend in einem Einführungsbuch beantwortet werden (siehe auch den Zusammenhang zur Theodizee-Frage), aber der in der Einleitung zu diesem Kapitel schon angesprochene Konnex zwischen Moraltheologie und Spiritualität soll abschließend für das Gebet veranschaulicht werden. Das Gebet ist nicht voraussetzungslos, aber ohne direktes Nutzeninteresse. Nur weil gebetet wird, bedeutet es nicht, dass alle Wünsche und Bitten erfüllt werden. Diese werden vor Gott gebracht, aber es wäre ein funktionalistisches Gottesbild, würde man von Vater, Sohn und Heiligem Geist die Heilung aller Krankheiten, die Erfüllung aller Bitten oder auch Forderungen erwarten.

Der konkrete Gebetsvollzug ist an bestimmten Punkten, seien es Mahlzeiten, seien es der liturgische Vollzug und Tag- und Nachtzeiten, orientiert bzw. hat sich eingeschliffen. Ad hoc wird ebenso gebetet: man denke an Stoßgebete. Vorformulierte, tradierte Gebete oder auch selbst formulierte stehen grundsätzlich zur Verfügung.

*Was bringe ich vor Gott, wenn ich bete?* Mich und meine Beziehung zu den anderen Menschen und zur Umwelt. Beten ist keine Einforderung mehr oder minder allmächtiger Taten, sondern ein Sich-in-Beziehung-

Setzen, Sich-Hinwenden auf Gott, still und lauter werden, offen werden. „Der Beter ist ganz bei sich selbst, weil und sofern er ganz bei Gott ist. Wahrhaftiger als in Momenten des Gebets können Menschen nicht mehr sein“ (K. Demmer). So spricht Klaus Demmer – idealiter – vom Gebet als ‚Filter der Wahrhaftigkeit‘: ich, mein Selbstverhältnis, meine Beziehung zu Anderen und zur Umwelt stehen auf dem Prüfstand im Austausch mit Gott. Hier greift dann die Läuterung der Wahrhaftigkeit. Wie sehr bin ich bei mir, bei den Anderen, bei der Umwelt und schlussendlich bei Gott? Komme ich dem nach, was mir gegeben ist? Bin ich aufmerksam genug? ... Vertiefend kann vom Gebet als „Aufmerksamkeit in ihrer reinsten Form“ (J. Brantl) gesprochen werden.

Im Gebet ist der Mensch mit sich allein, aber dies gemeinsam mit Gott, also letztendlich nicht allein. Die ursprünglichste Form des Betens ist die Anbetung. Die Größe Gottes überwältigt den Beter, er oder sie kann nichts tun als An-beten.

Bis jetzt wurden rein mündliche und diskursive Gebetsformen thematisiert, aber auch die Wortlosigkeit im Gebet soll nicht unerwähnt bleiben. Das Gebet ‚jenseits der Worte‘ stellt sich gemäß der kontemplativen Tradition des Christentums ganz natürlich ein und ist Teil der Entwicklung des Menschen auf dem spirituellen Weg. Dabei durchlaufen die Betenden – gemäß des monastischen Sprachduktus – die Phasen von *lectio* (Lesen der Hl. Schrift), *meditatio/ruminatio* (Bedenken/Wiederkäuen‘ der Hl. Schrift) hin zur *contemplatio*: dem wortlosen Verweilen in der Gegenwart Gottes, das einen Transformationsprozess im Menschen anstößt und auf der Basis der Einwohnung Gottes im Menschen die ‚Umwandlung in Christus‘ (Gal 2,20: „[N]icht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir.“) vorantreibt.

Der dogmatisch-systematische Hintergrund des wortlosen Gebets liegt in der ‚negativen Theologie‘ (▷) begründet, welche durch die Betonung dessen, was Gott nicht ist, dessen Transzendenz wahren will. Diese hat also zum einen das Ziel, Gott nicht durch Konzepte zu begrenzen und ihn damit zu objektivieren. Zum anderen strebt sie auf der praktischen Ebene, welche das Hören in den Mittelpunkt stellt, auf eine Gott-unmittelbarkeit der Betenden hin, in der sie sich – auch jenseits wahrnehmbarer spiritueller Phänomene – ihrer intimen Gottesbeziehung bewusst werden. Das Hören im kontemplativen Gebet, welches vor allem auf ein offenes und hörendes Herz (▷ Gewissen) ausgerichtet ist, findet auch Widerhall in einer aus der Spiritualität heraus erneuerten Theologischen Ethik, wie der US-amerikanische Moraltheologe James Keating verdeutlicht: „A moral theology centered on listening becomes one of learning as well as one of giving answers. Listening as a stance for crea-

ting a Christian ethic ‚provokes thought rather than ends thought.‘“ *Eine Moraltheologie, welche die nötige Weite für das Hören im Gebet jenseits des gesprochenen Wortes besitzt, wird sich davor hüten, vorschnelle Antworten zu geben, die die Lebenswirklichkeit der Menschen übergehen.*

## Schluss

Vergleicht man die Aufgabenbereiche der Moraltheologie mit dem klassischen Diktum der *vita activa et contemplativa* (►), so scheint erstere, also das Handeln, vor allem den moraltheologischen Fokus zu bilden. Indem dieses letzte Kapitel aber besonders den kontemplativen Aspekt nach vorne gebracht hat, ist einem rein aktionistischen Verständnis der Moraltheologie die Grenze aufgezeigt worden.

Immer wieder wird für die Moraltheologie der Rekurs auf den Glauben in die Definition eingeschrieben, aber wie dieser umgesetzt werden kann und soll, ist vor allem mit Bezug auf das Themenfeld der Spiritualität zu (er)klären: Denn auf welcher Ebene kann der Glaube zum Fundament werden? Dies ist sicherlich auf argumentativer, aber vornehmlich auf spiritueller Ebene der Fall. Wird die Moraltheologie nicht auf die reine Bewertung von Handlungen reduziert, sondern geben auch Gesinnung, Intention, Motivation usw. Ausschlag, kann der Rekurs auf die Lebensform sehr bedeutsam und tragend sein. *Dann ist der Glaubensbezug nicht reines Anhängsel, sondern tragender Grund.* Dem folgend wird auch nicht bei der klassischen Unterscheidung von aktiv und passiv stehengeblieben (werden), sondern die *Perichorese* (die gegenseitige Durchdringung) in den Blick genommen.

## Zur Vertiefung

DALFERTH, INGOLF U./PENG-KELLER, SIMON (Hrsg.), *Beten als verleblichtes Verstehen. Neue Zugänge zu einer Hermeneutik des Gebets* (QD 275), Freiburg i. Br. 2016.

PENG-KELLER, SIMON, *Einführung in die Theologie der Spiritualität*, Darmstadt 2010.

PRÜLLER-JAGENTEUFEL, GUNTER M., *Ehe als eschatologische Existenz. Spiritualität der Ehe in der Spannung von Immanenz und Transzendenz*, in: *GuL* 77 (2004), 261–274.

## Verwendete Literatur

- BRANTL, JOHANNES, ‚Aufmerksamkeit in ihrer reinsten Form.‘ Systematisch-theologische Überlegungen zum Gebet, in: Gradl, Hans-Georg u. a. (Hrsg.), *Das Gebet – Intimität der Transzendenz*, Würzburg 2014, 91–120.
- DEMME, KLAUS, *Selbstaufklärung theologischer Ethik. Themen – Thesen – Perspektiven*, Paderborn 2014.
- FRALING, BERNHARD, Existentialtheologie – spirituelle Mitte der Moraltheologie, in: *GuL* 70 (1997), 12–27.
- HERZIG, ANNELIESE, *In der Spur Jesu. Leben nach den Evangelischen Räten*, Innsbruck 2012.
- JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Ecclesia de eucharistia* über die Eucharistie in ihrer Beziehung zur Kirche (VAS 159), hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 2003.
- KEATING, JAMES, The Conscience Imperative as Prayer, in: *IThQ* 63 (1998), 65–89.
- KLEBER, KARL-HEINZ, *Historia docet. Zur Geschichte der Moraltheologie*, Münster 2005.
- PENG-KELLER, SIMON, Geistreiche Theologie zu geistbestimmtem Leben? Spiritualität als Forschungsfeld katholischer Theologie, in: Kunz, Ralph/Kohli Reichenbach, Claudia (Hrsg.), *Spiritualität im Diskurs*, Zürich 2012, 37–53.
- SCHEUER, MANFRED, *Die evangelischen Räte. Strukturprinzip systematischer Theologie bei H. U. von Balthasar, K. Rahner, J. B. Metz und in der Theologie der Befreiung*, Würzburg 1990.
- VERMEHREN, ISA/BALTHASAR, HANS URS VON, *Ehelosigkeit – aktuell oder überholt?*, Trier 2007.
- WEBER, HELMUT, Das bleibende Thema der Sakramente, in: Ernst, Wilhelm (Hrsg.), *Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie*, Würzburg 1989, 192–208.



# Abkürzungsverzeichnis

Abkürzungen nach: SIEGFRIED M. SCHWERTNER, IATG<sup>3</sup>. Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, 3., überarb. und erw. Aufl., Berlin u.a. 2014.

AEMR	Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (1948)
AGFL	„Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen“ (Denkschrift des Rates der EKD 2007)
AL	Nachsynodales Apostolisches Schreiben „Amoris laetitia“ über die Liebe in der Familie (Franziskus 2016)
BÄK	Bundesärztekammer
DBK	Deutsche Bischofskonferenz
DH	Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae“ (II. Vatikanisches Konzil 1965)
DP	Instruktion über einige Fragen der Bioethik „Dignitas personae“ (Kongregation für die Glaubenslehre 2008)
DSO	Deutsche Stiftung Organtransplantation
DV	Instruktion über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung „Donum vitae“ (Kongregation für die Glaubenslehre 1987)
EG	Apostolisches Schreiben „Evangelii gaudium“ über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (Franziskus 2013)
EGE	European Group on Ethics in Science and New Technologies
EiI	„Ethik im Internet“ (Päpstlicher Rat für die sozialen Kommunikationsmittel 2002)
EKD	Evangelische Kirche in Deutschland
EuF	„Ehe und Familie – in guter Gesellschaft“ (Deutsche Bischöfe 1995)
EV	Enzyklika „Evangelium vitae“ über den Wert und die Unantast- barkeit des menschlichen Lebens (Johannes Paul II. 1995)
FC	Apostolisches Schreiben „Familiaris consortio“ über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute (Johannes Paul II. 1981)
FS	Festschrift
GF	„Gerechter Friede“ (Deutsche Bischöfe 2000)

GG	Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland
GS	Pastoralkonstitution ‚Gaudium et spes‘ über die Kirche in der Welt von heute (II. Vatikanisches Konzil 1965)
HJP	‚The Harvest of Justice is Sown in Peace‘ (US-amerikanische Bischöfe 1993)
HV	Enzyklika ‚Humanae vitae‘ über die rechte Ordnung der Weitergabe des Lebens (Paul VI. 1968)
KEK	Katholischer Erwachsenen-Katechismus
KKK	Katechismus der Katholischen Kirche
LFH	‚Living with Faith and Hope After September 11‘ (US-amerikanische Bischöfe 2001)
LG	Dogmatische Konstitution ‚Lumen gentium‘ über die Kirche (II. Vatikanisches Konzil 1964)
LS	Enzyklika ‚Laudato si‘ über die Sorge für das gemeinsame Haus (Franziskus 2015)
MuT	Arbeitshilfe ‚Medienbildung und Teilhabegerechtigkeit‘ (Publizistischen Kommission der DBK 2016)
NE	Nikomachische Ethik (Aristoteles)
PH	Erklärung zu einigen Fragen der Sexualethik ‚Persona humana‘ (Kongregation für die Glaubenslehre 1975)
PID	Präimplantationsdiagnostik
PND	Pränataldiagnostik
PräimpG	Präimplantationsgesetz (2011)
PT	Enzyklika ‚Pacem in terris‘ über den Frieden unter allen Völkern in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit (Johannes XXIII. 1963)
StGB	Strafgesetzbuch der Bundesrepublik Deutschland
STh	Summa theologiae (Hauptwerk des Thomas von Aquin)
STh I-II	prima secundae
STh II-II	secunda secundae
TeH	‚Terrorismus als ethische Herausforderung‘ (Deutsche Bischöfe 2011)
TPG	Transplantationsgesetz (1997)
VS	Enzyklika ‚Veritatis splendor‘ über einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre (Johannes Paul II. 1993)
VuI	Medienethischer Impulstext ‚Virtualität und Inszenierung‘ (Publizistische Kommission der DBK 2011)
WHO	World Health Organization (Weltgesundheitsorganisation)

# Grundlagenliteratur

## a) Primärliteratur/Quellen

- ARISTOTELES, Nikomachische Ethik, übersetzt und hrsg. von Ursula Wolf, Hamburg 2011.
- BENEDIKT XVI., YouCat Deutsch. Jugendkatechismus der katholischen Kirche, München 2011.
- , Enzyklika Caritas in veritate über die ganzheitliche Entwicklung des Menschen in der Liebe und in der Wahrheit (VAS 186), hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 2009.
- , Enzyklika Deus caritas est über die christliche Liebe (VAS 171), hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 2014, Erstauflage 2005.
- DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Band 2: Leben aus dem Glauben, Bonn 1995.
- DIE BIBEL, Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung, Freiburg i. Br. 2016.
- DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, Der Mensch: sein eigener Schöpfer? Zu Fragen von Gentechnik und Biomedizin (Die deutschen Bischöfe 69), hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 2001.
- , Menschenwürde und Menschenrechte von allem Anfang an. Zur ethischen Beurteilung der Abtreibung (Die deutschen Bischöfe 57), hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 1996.
- FRANZISKUS, Nachsynodales Apostolisches Schreiben Amoris laetitia über die Liebe in der Familie (VAS 204), hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 2016.
- , Enzyklika Laudato si' über die Sorge für das gemeinsame Haus (VAS 202), hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 2015.
- , Apostolisches Schreiben Evangelii gaudium über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (VAS 194), hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 2013.
- GEMEINSAME SYNODE DER BISTÜMER IN DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe, Freiburg i. Br. 2012.
- JOHANNES XXIII., Enzyklika Pacem in terris über den Frieden unter allen Völkern in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit (1963), in: [www.vatican.va](http://www.vatican.va).



- JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Evangelium vitae* über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens (VAS 120), hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 62009, Erstauflage 1995.
- , Enzyklika *Veritatis splendor* über einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre (VAS 111), hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 61995, Erstauflage 1993.
- , Apostolisches Schreiben *Familiaris consortio* über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute (VAS 33), hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 72011, Erstauflage 1981.
- Katechismus der Katholischen Kirche, Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina 1997.
- KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Instruktion *Dignitas personae* über einige Fragen der Bioethik (VAS 183), hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 2008.
- , Instruktion *Donum vitae* über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung (VAS 74), hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 1987.
- PÄPSTLICHER RAT FÜR GERECHTIGKEIT UND FRIEDEN, Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg i. Br. 22006.
- PAUL VI., Enzyklika *Humanae Vitae* über die rechte Ordnung der Weitergabe des Lebens (1968), in: [www.vatican.va](http://www.vatican.va).
- PIUS XI., Enzyklika *Casti connubii* über die christliche Ehe im Hinblick auf die gegenwärtigen Lebensbedingungen und Bedürfnisse von Familie und Gesellschaft und auf die diesbezüglich bestehenden Irrtümer und Missbräuche (1930), in: [www.vatican.va](http://www.vatican.va).
- RAHNER, KARL/VORGRIMLER, HERBERT, Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils, 35. Auflage des Gesamtwerkes, Freiburg i. Br. 2008.

## b) Sekundärliteratur

- BÖCKLE, FRANZ, *Fundamentalmoral*, München 41985.
- DEMMER, KLAUS, *Angewandte Theologie des Ethischen* (SThE 100), Freiburg/Schweiz 2003.
- , *Fundamentale Theologie des Ethischen* (SThE 82), Freiburg/Schweiz 1999.
- DÜWELL, MARCUS/HÜBENTHAL, CHRISTOPH/WERNER, MICHA H. (Hrsg.), *Handbuch Ethik*, Stuttgart 2011.
- ERNST, STEPHAN, *Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung*, München 2009.

- HÄRING, BERNHARD, *Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens* in drei Bänden, Sonderausgabe Freiburg i. Br. 1989.
- HILPERT, KONRAD, *Ehe, Partnerschaft, Sexualität. Von der Sexualmoral zur Beziehungsethik*, Darmstadt 2015.
- HÖFFE, OTFRIED, *Lexikon der Ethik*, München <sup>2</sup>2008.
- LINTNER, MARTIN M., *Den Eros entgiften. Plädoyer für eine tragfähige Sexualmoral und Beziehungsethik*, Brixen <sup>2</sup>2012.
- MAIO, GIOVANNI, *Mittelpunkt Mensch: Ethik in der Medizin. Ein Lehrbuch*, Stuttgart 2012.
- MARSCHÜTZ, GERHARD, *theologisch ethisch nachdenken. Band 2: Handlungsfelder*, Würzburg <sup>2</sup>2016.
- , *theologisch ethisch nachdenken. Band 1: Grundlagen*, Würzburg <sup>2</sup>2014.
- RICKEN, FRIEDO, *Allgemeine Ethik*, Stuttgart <sup>5</sup>2012.
- RÖMELT, JOSEF, *Christliche Ethik in moderner Gesellschaft. Band 2: Lebensbereiche*, Freiburg i. Br. 2009.
- , *Christliche Ethik in moderner Gesellschaft. Band 1: Grundlagen*, Freiburg i. Br. 2008.
- SAJAK, CLAUS PETER (Hrsg.), *Christliches Handeln in Verantwortung für die Welt. Theologie studieren – Modul 12*, Paderborn 2015.
- SCHOCKENHOFF, EBERHARD, *Grundlegung der Ethik*, Freiburg i. Br. <sup>2</sup>2014.
- , *Ethik des Lebens*, Freiburg i. Br. <sup>2</sup>2013.
- SCHÜLLER, BRUNO, *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie*, Düsseldorf <sup>3</sup>1987, Erstauflage 1973.



# Glossar

## a) Personen/Konzilien

**Aristoteles** (384–322 v. Chr.): Griechischer Philosoph, Schüler ► Platons.

**Auer, Alfons** (1915–2005): Dt. Moraltheologe, Vertreter einer ‚Autonomen Moral‘.

**Augustinus von Hippo, hl.** (Aurelius Augustinus, 354–430): Bischof von Hippo, Theologe der Antike, mit Hieronymus, Ambrosius von Mailand und Papst Gregor dem Großen zu den vier lateinischen Kirchenvätern gezählt.

**Balthasar, Hans Urs von** (1905–1988): Schweizer Theologe. Gilt als einer der Wegbereiter für die Theologie des ► Zweiten Vatikanischen Konzils.

**Benedikt XVI.** (bürgerl. Joseph Aloisius Ratzinger, geb. 1927): Während des ► Zweiten Vatikanischen Konzils als Berater von Kardinal Frings und Peritus (Konzilstheologe) tätig, Erzbischof von München und Freising 1977–1981, Präfekt der Glaubenskongregation 1981–2005, Papst 2005–2013.

**Bentham, Jeremy** (1748–1832): Philosoph und Sozialreformer, Begründer des ► Utilitarismus.

**Bonhoeffer, Dietrich** (1906–1945): Evangelischer Theologe.

**Demmer, Klaus** (1931–2014): Dt. Moraltheologe.

**Ernst, Stephan** (geb. 1956): Dt. Moraltheologe.

**Franziskus** (bürgerl. Jorge Maria Bergoglio, geb. 1936): Argentinischer Jesuit, Erzbischof von Buenos Aires 1998–2013, Papst seit 2013.

**Franz von Assisi, hl.** (1181/82–1226): Gründer des Franziskanerordens, berühmt für seine Armut, Demut und Verbundenheit mit der Schöpfung.

**Freud, Sigmund** (1856–1939): Begründer der Psychoanalyse, Religionskritiker.

**Habermas, Jürgen** (geb. 1929): Dt. Philosoph und Soziologe, prägte das Konzept der ► Diskursethik.

**Häring, Bernhard** (1912–1998): Dt. Moraltheologe.

**Hildegard von Bingen, hl.** (1098–1179): Benediktinerin, Gelehrte und Mystikerin. 2012 zur Kirchenlehrerin erhoben.

**Hilpert, Konrad** (geb. 1947): Dt. Moraltheologe.

**Hoerster, Norbert** (geb. 1937): Dt. Philosoph, Vertreter der ► Interessenfundierten Ethik.

**Hume, David** (1711–1776): Schottischer Philosoph der Aufklärung.

- Jägerstätter, Franz, sel.** (1907–1943): Österreichischer Kriegsdienstverweigerer, von den Nationalsozialisten hingerichtet.
- Johannes XXIII., hl.** (bürgerl. Angelo Giuseppe Roncalli, 1881–1963): Patriarch von Venedig 1953–1958, Papst 1958–1963. Berief das ► Zweite Vatikanische Konzil ein.
- Johannes Paul II., hl.** (bürgerl. Karol Józef Wojtyła, 1920–2005): Erzbischof von Krakau 1964–1978, Papst 1978–2005, initiierte den Weltjugendtag und die Herausgabe des Katechismus der katholischen Kirche, unterstützte die polnische Bewegung Solidarność.
- Jonas, Hans** (1903–1993): Jüd. dt. Philosoph.
- Kant, Immanuel** (1724–1804): Dt. Philosoph der Aufklärung, stellte den ► ‚Kategorischen Imperativ‘ auf. Hauptwerke u. a. ‚Kritik der reinen Vernunft‘ u. ‚Kritik der praktischen Vernunft‘.
- Konzil von Trient** (1545–1563): 19. Ökumenisches Konzil der katholischen Kirche. Einberufen als Reaktion auf die Reformation. Gab Impulse für die Gegenreformation/katholische Reform.
- Lehmann, Karl** (geb. 1936): Kardinal, emeritierter Bischof von Mainz, Vorsitzender der DBK 1978–2008.
- Luther, Martin** (1483–1546): Dt. Reformator.
- Meister Eckhart** (etwa 1260–1328): Dominikaner, Theologe, Mystiker.
- Moore, George E.** (1873–1958): Engl. analytischer Philosoph.
- Newman, John Henry, sel.** (1801–1890): Theologe, Konvertit von der anglikanischen zur katholischen Kirche, Kardinal.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm** (1844–1900): Philosoph, Religionskritiker.
- Paul VI., sel.** (bürgerl. Giovanni Battista Enrico Antonio Maria Montini, 1897–1978): Erzbischof von Mailand 1954–1963, Papst 1963–1978, führte das ► Zweite Vatikanische Konzil zu Ende und setzte die Liturgiereform um, Autor der Enzyklika ‚Humanae vitae‘.
- Paulus von Tarsus, Apostel, hl.** (urspr. Saulus, gest. nach 60 n. Chr.): Wichtigster Missionar der frühen Kirche, überlieferte Teilnahme am Apostelkonzil. Märtyrertod in Rom, wahrscheinlich unter Nero. Autor zahlreicher Briefe des Neuen Testaments.
- Pius XI.** (bürgerl. Achille Ambrogio Damiano Ratti, 1857–1939): Erzbischof von Mailand 1921–1922, Papst 1922–1939.
- Platon** (428/427–348/347 v. Chr.): Griechischer Philosoph, Schüler des ► Sokrates, Begründer der Akademie in Athen.
- Rahner, Karl** (1904–1984): Theologe des 20. Jahrhunderts, Vertreter der Transzendentaltheologie, Mitarbeit am ► Zweiten Vatikanischen Konzil.
- Reinisch, Franz** (1903–1942): Österreichischer Priester und Kriegsdienstverweigerer, von den Nationalsozialisten hingerichtet.

- Schockenhoff, Eberhard** (geb. 1953): Dt. Moralthologe, ehemals Mitglied des ► Deutschen Ethikrats.
- Singer, Peter** (geb. 1946): Australischer Philosoph und Ethiker, Vertreter des Präferenzutilitarismus.
- Sokrates** (469–399 v. Chr.): Griechischer Philosoph der Antike.
- Thomas von Aquin, hl.** (1225–1274): Dominikaner, Scholastiker (s. ► Scholastik), wichtiger Theologe und Philosoph des Mittelalters, stark von der aristotelischen Philosophie (s. ► Aristoteles) geprägt, Kirchenlehrer. Hauptwerk: ‚Summa theologiae‘.
- Tridentinum**: s. ► Konzil von Trient.
- Zweites Vatikanisches Konzil** (1962–1965): 21. Ökumenisches Konzil der katholischen Kirche. Pastoralkonzil. Beschäftigte sich u. a. mit dem christlichen Offenbarungsverständnis, der Ekklesiologie (Lehre von der Kirche), der Religionsfreiheit und dem interreligiösen Dialog. Einberufen durch den ► hl. Johannes XXIII., abgeschlossen durch den ► sel. Paul VI.

## b) Begriffe/Einrichtungen

- Allokation**: Zuteilung begrenzter Ressourcen, z. B. in der Medizin (Zuteilung von Spenderorganen oder Therapien im Allgemeinen).
- Anthropologie** (gr. *anthropos* = Mensch): Wissenschaft vom Menschen. Kann in naturwissenschaftlicher oder philosophischer Hinsicht betrieben werden.
- Anthropozän**: Begriff für das gegenwärtige geologische Erdzeitalter, der wegen des starken, nachhaltige Veränderungen bewirkenden Einflusses des Menschen auf die Natur (auch die unbelebte Natur) in die wissenschaftliche Debatte eingebracht wurde.
- Anthropozentrik**: Modell der (Umwelt-)Ethik bzw. Philosophie, das den Menschen in den Mittelpunkt stellt. Gegenmodell: ► Physiozentrik.
- Aszetik** (von gr. *askesis* = Übung, Verzicht): Lehre von der Askese als Teilbereich der Spiritualität, die auch als mystisch-asketische Theologie bezeichnet wird (s. ► Mystik).
- Befreiungstheologie**: Urspr. lateinamerikanische Strömung der Theologie ab etwa 1960. Hauptanliegen: Befreiung der Armen von ungerechten Strukturen.
- Big Data** (auch als Massendaten bezeichnet): Sehr große bzw. komplexe digitale Datenmengen, die mit klassischen Methoden der Datenverarbeitung nicht ausgewertet werden können.
- Bischofssynode**: Versammlung von Bischöfen aus der Weltkirche, päpstliches Beratungsgremium.

- Bundesärztekammer:** Organisation der ärztlichen Selbstverwaltung in der Bundesrepublik Deutschland, Zusammenschluss der Landesärztekammern.
- Bußbuch:** Leitfaden für Beichtväter zur Erteilung von Bußen für bestimmte Sünden. Ab dem frühen Mittelalter verbreitet.
- Conscientia:** Situationsgewissen bei ► Thomas von Aquin (im Unterschied zum Urgewissen, der ► Synderesis).
- Coram Deo:** Vor Gott.
- Correctio fraterna:** Brüderliche (geschwisterliche) Zurechtweisung.
- Dammbruch-Argument:** V. a. in der Medizinethik verwendetes Argument, das davon ausgeht, dass, wenn eine Praxis (z. B. Sterbehilfe) unter zunächst strengen Auflagen erlaubt wird, die Auflagen allmählich aufgeweicht und auch weitergehende Praktiken zugelassen werden. Auch als ► Slippery-Slope-Argument bezeichnet.
- Deontologische Normenbegründung:** Im Gegensatz zur ► teleologischen Normenbegründung werden Handlungen allein für sich betrachtet (unabhängig von den Folgen) als erlaubt, geboten oder verboten erachtet.
- Determinismus:** Ansicht, dass alles Handeln des Menschen durch biologische und/oder soziale Aspekte vorherbestimmt sei.
- Deutsche Bischofskonferenz:** Zusammenschluss der katholischen Bischöfe aller Diözesen in Deutschland.
- Deutscher Ethikrat** (früher: Nationaler Ethikrat): Sachverständigengremium, das u. a. Regierung und Bundestag in ethischen Fragen berät. Zusammengesetzt aus MedizinerInnen, TheologInnen, PhilosophInnen und JuristInnen.
- Diakonia** (gr. Dienst): Mit ► Leiturgia und ► Martyria einer der Grundvollzüge der Kirche. Gemeint ist hier der Dienst am Menschen, die tätige Nächstenliebe.
- Dichotomie:** Zweiteilung, Trennung in Teile, die sich ohne Vermischung (jedoch in gegenseitiger Ergänzung) gegenüberstehen.
- Digital divide** (digitale Kluft): Kluft zwischen den Personen, die Zugang zu den digitalen Medien haben, und jenen, die keinen solchen haben.
- Diskursethik:** Ethisches Konzept von ► Jürgen Habermas. Ethische Normen sollen im Diskurs kraft des besseren Arguments und unter Berücksichtigung von Diskursregeln gewonnen werden.
- Diversity Foren** (engl. Vielfältigkeit): Netzwerke, die sich gegen die Diskriminierung von Minderheiten und für deren Rechte einsetzen.
- Donum vitae e. V.:** Dt. Verein zur Schwangerschaftskonfliktberatung.
- Embryooption/Embryospende:** Spende von überzähligen Embryonen nach einer ► In-vitro-Fertilisation durch die biologischen Eltern

an Dritte, die die Embryonen zum Zweck der künstlichen Befruchtung adoptieren.

**Enzyklika:** Päpstliches Rundschreiben.

**Epikie** (gr. epikeia = Billigkeit, Nachsicht): Tugend der Billigkeit (Angemessenheit), die den Menschen befähigt, sich in besonders gelagerten Einzelfällen ethisch richtig und angemessen zu verhalten. In diesem Sinne meint Epikie auch die Befreiung von einem normalerweise bindenden Gesetz im Einzelfall, wenn die Sinnspitze des Gesetzes dadurch Geltung erfährt. Die Lehre von der Epikie als ► Tugend begegnet u. a. bei ► Aristoteles und ► Thomas von Aquin.

**Eschatologie** (gr. eschata = die letzten Dinge): ‚Lehre von den letzten Dingen‘: z. B. Leben im Jenseits (Himmel, Hölle, Purgatorium), Auferstehung der Toten, Wiederkunft Christi.

**Eudaimonia:** Glück, gelungenes Leben. Nach ► Aristoteles Endziel allen sittlichen Handelns.

**European Group on Ethics:** Von der Europäischen Kommission eingesetztes Gremium zur Beratung in ethischen Fragen.

**Evangelische Räte** (= dem Evangelium gemäße Ratschläge): Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam.

**Fristenregelung:** Rechtliche Regelung, nach der z. B. ein Schwangerschaftsabbruch innerhalb einer bestimmten Frist straffrei ist.

**‚Gerechter Krieg‘:** Gemäß der Lehre vom ‚gerechten Krieg‘ (bellum iustum) ist ein Krieg nur dann gerechtfertigt, wenn mehrere ethische Kriterien erfüllt sind (z. B. gerechter Grund, rechte Absicht oder letztes Mittel).

**Hamartiologie** (gr. hamartia = Sünde, Verfehlung): Sündenlehre.

**Handlung mit Doppelwirkung:** Ethische Argumentationsfigur. Dort angewandt, wo aus einer Handlung sowohl eine beabsichtigte als auch eine bloß in Kauf genommene Wirkung hervorgehen. Die Handlung gilt dann unter Umständen als ethisch erlaubt.

**Hermeneutik:** Methode der Interpretation/Auslegung (v. a. von Texten wie der Heiligen Schrift).

**Hospiz** (lt. hospitium = Herberge): Einrichtung der Sterbebegleitung und ► Palliativversorgung für unheilbar kranke Menschen in ihrer letzten Lebensphase.

**Hybridisierung, komparative genomische:** Screeningmethode in der genetischen Tumordiagnostik zur Erfassung genetischer Veränderungen.

**Inclinationes naturales** (lt. natürliche Neigungen): Grundlegende Neigungen oder Antriebe des Menschen, etwa die Erhaltung des eigenen Lebens.



**Indikation, medizinische** (lt. *indicare* = anzeigen): Heilanzeigen.

**Informed consent**: Informierte Zustimmung. Wichtiges Prinzip v. a. in der Medien- und Medizinethik.

**Interessenfundierte Ethik**: Ethisches Konzept, das darauf beruht, die Interessen von Lebewesen zu betrachten. U. a. von ► Norbert Hoerster vertreten.

**In-vitro-Fertilisation (IVF; lt. ‚Befruchtung im Glas‘)**: Methode der künstlichen Befruchtung.

– **heterologe**: Befruchtung mit Spermien eines fremden Samenspenders.

– **homologe**: Befruchtung mit Spermien des Partners.

**Kategorischer Imperativ**: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.“ Grundlegendes Prinzip der Ethik ► Immanuel Kants.

**Konzil**: Kirchenversammlung, entstanden aus der Notwendigkeit, Fragen des Glaubens und der Kirchenordnung gemeinsam zu lösen.

**Kryokonservierung**: Methode zum Einfrieren von Zellen und Gewebe in flüssigem Stickstoff. In der Fortpflanzungsmedizin bei Embryonen, Eizellen und Spermien verwendet.

**Lehramt, kirchl.**: Bezeugungsinstanz des Glaubens.

**Leiturgia** (gr. Gottesdienst): Mit ► Diakonia und ► Martyria einer der Grundvollzüge der Kirche. Gemeint ist die Feier der christlichen Mysterien.

**Libet-Experiment**: Experiment zur Willensentscheidung.

**Maieutik** (gr. etwa ‚Hebammenkunst‘): Philosophisches Konzept des ► Sokrates, das darauf abzielt, Menschen durch eigenes Nachdenken zu philosophischen und moralischen Einsichten zu bewegen.

**Malum in se**: In sich schlechte Handlung, die auch durch gute Folgen nicht gerechtfertigt werden kann, da ein zu hoher Wert verletzt wird (z. B. die Menschenwürde).

**Martyria** (gr. Zeugnis): Mit ► Diakonia und ► Leiturgia einer der Grundvollzüge der Kirche. Gemeint ist die Verkündigung des Glaubens.

**Mystik**: 1) Praxis (v. a. des Gebets), deren Ziel das durch Gnade geschenkte Eins-Werden mit Gott ist. 2) Lehre über diese Praxis, die einen Teilbereich der Spiritualität (auch mystisch-asketische Theologie, s. ► Aszetik) bildet.

**Natürliche Familienplanung**: Methode zur Empfängnisverhütung, die darauf beruht, anhand bestimmter Körperzeichen die fruchtbaren und unfruchtbaren Tage der Frau zu bestimmen (z. B. symptothermale Methode). Vom ► kirchlichen Lehramt als erlaubt eingestuft, wenn aus ‚gerechtem‘ Grund angewandt.

**Naturalistischer Fehlschluss**: S. ► Sein-Sollen-Fehlschluss.

**Naturrecht:** Universell gültiges Recht, das im Unterschied zum ► positiven Recht nicht von Menschen gesetzt ist, sondern sich aus der Natur der Welt und dem Wesen des Menschen ergibt. Besonders in ► stoischer und ► scholastischer Philosophie von Bedeutung.

– **primäres:** Hierzu zählt z. B. das grundlegende Prinzip der Menschenwürde.

– **sekundäres:** Hierunter werden u. a. bestimmte Menschenrechte gefasst.

**Normethik:** Pendant zum Konzept der ► Tugendethik. Geleitet von der Frage: ‚Was soll ich *tun*?‘

**Ontologie:** Disziplin der theoretischen Philosophie, die nach der Grundstruktur des Seins (Existenz/Wesen von Wirklichkeit, Welt, Gott, Mensch usw.) fragt.

**Optio fundamentalis** (lt. Fundamentaloption): Grundentscheidung für oder gegen Gott. Das Konzept der *optio fundamentalis* bedenkt Einzelhandlungen von einer zugrunde liegenden Grundhaltung/-entscheidung her. Es wurde u. a. von ► Klaus Demmer und ► Bernhard Häring in die moraltheologische Diskussion eingebracht.

**Organspendeskandal** (2012): Skandal um Richtlinienverstöße bei Organtransplantationen zum Zweck der Bevorzugung bestimmter PatientInnen, u. a. an den Universitätskliniken Regensburg und Göttingen.

**Palliativversorgung:** Versorgung eines sterbenden Menschen in seiner letzten Lebensphase. Ziel der Palliativversorgung ist nicht mehr Heilung, sondern v. a. Pflege, effektive Schmerzlinderung und umfassende Begleitung des Sterbenden und der Angehörigen.

**Perichorese:** Vollständige gegenseitige Durchdringung ohne Verschmelzung.

**Physiozentrik:** Modell der (Umwelt-)Ethik bzw. Philosophie, das die Natur (gr. *physis*) in den Mittelpunkt stellt. Gegenmodell: ► Anthropozentrik. Unterteilt in folgende Ansätze: pathozentrisch (gr. *pathos* = Leiden, Leidenschaft; leidensfähige Wesen haben einen Eigenwert), biozentrisch (gr. *bios* = Leben; Lebewesen haben einen Eigenwert) und holistisch (gr. *holos* = ganz; die ganze Natur hat einen Eigenwert).

**Pluripotent** (lt. *plus* = mehr, *potentia* = Kraft, Vermögen): Als pluripotent werden Stammzellen bezeichnet, die sich noch zu verschiedenen Zelltypen entwickeln können. Bei diesen Stammzellen wird zwischen embryonalen und adulten Zellen unterschieden.

**Positives Recht** (von lt. *ponere* = setzen, *positum* = gesetzt): Gesetztes Recht, d. h. von Menschen gemachte Gesetze. Im Gegensatz zum ► Naturrecht wandelbar.

**Post-Abortion-Syndrom:** Emotional-psychische Belastung nach einem Schwangerschaftsabbruch.

- Prädiktive Diagnostik:** Untersuchungen an bereits geborenen, gesunden Menschen, die voraussagen sollen, ob und welche Krankheiten anhand ihrer genetischen Disposition bei ihnen oder bei ihren Kindern ausbrechen könnten.
- Präimplantationsdiagnostik (PID):** Untersuchung eines in vitro gezeugten Embryos zur Diagnose genetischer Krankheiten vor der Einsetzung in die Gebärmutter.
- Pränataldiagnostik (PND):** Untersuchung eines Embryos vor der Geburt zur Feststellung einer möglichen Krankheit oder Behinderung. Zur Pränataldiagnostik zählen z. B. Ultraschalluntersuchungen, Bluttests bei der Mutter oder Fruchtwasseruntersuchungen.
- Proportionalismus:** Ethische Theorie, nach der die Moralität einer Handlung davon abhängt, ob sie proportional, d. h. in einem angemessenen Verhältnis zu den beabsichtigten Folgen ist.
- Rechtspositivismus:** Vertritt die Ansicht, dass es kein universell gültiges moralisches Gesetz (s. ► Naturrecht), sondern nur ► positives Recht gibt.
- Relatio Synodi:** Abschlussbericht der Beratungen einer ► Bischofssynode, der dem Papst vorgelegt wird.
- Scholastik** (von lt. schola = Schule): Philosophische Richtung in Hoch- und Spätmittelalter, geprägt von der ‚scholastischen Methode‘ (logische, deduktive Beweisführung) im Rückgriff auf ► Aristoteles. Wichtige Vertreter: Petrus Lombardus, Petrus Abaelard, ► Thomas von Aquin.
- Sein-Sollen-Fehlschluss:** Logischer Fehlschluss, der darin besteht, aus einem Sein direkt auf ein Sollen zu schließen.
- Single-embryo-transfer:** Einsetzung nur eines einzigen Embryos in die Gebärmutter bei der künstlichen Befruchtung. In Deutschland untersagt, da Problem der selektierten überschüssigen Embryonen; bis zu drei Embryonen dürfen eingesetzt werden (auch wegen des Risikos einer Fehlgeburt).
- Slippery-Slope-Argument:** s. ► Dambruch-Argument.
- Social (egg) freezing:** Durch einen prospektiven Kinderwunsch motiviertes und sozial indiziertes Einfrieren (s. ► Kryokonservierung) von Eizellen zur Konservierung der weiblichen Fertilität.
- Sonnengesang:** Lobgesang des ► hl. Franz von Assisi auf die Schöpfung, ca. 1224/1225.
- Sophismus:** Antike philosophische Strömung.
- Stammzellforschung:** Forschung an Zellen, die sich noch in verschiedene Zelltypen ausdifferenzieren können. Es wird unterschieden zwischen adulten Stammzellen, die aus dem Gewebe bereits geborener

- Menschen gewonnen werden und embryonalen Stammzellen, zu deren Gewinnung in vitro gezeugte Embryonen verbraucht werden.
- Stoa:** Philosophische Richtung in der Antike. Moralisches Handeln bedeutet für die Stoiker Handeln im Einklang mit der göttlichen Ordnung (s. ► Naturrecht); Ziel des Lebens ist Leidenschaftslosigkeit (Apathie) als Voraussetzung für die Unerschütterlichkeit der Seele (Ataraxie).
- Supererogatorische Handlung:** ‚Werk der Übergebüß‘, d. h. Handlung, die über das moralisch Verpflichtende hinausgeht.
- Synderesis:** Begriff für das Urgewissen bei ► Thomas von Aquin (im Unterschied zur ► Conscientia, dem Situationsgewissen).
- Syneidesis:** Begriff für das Gewissen bei ► Paulus.
- Targeted killing:** Gezielte Tötung, z. B. eines Terroristen, durch einen Drohnenangriff.
- Teleologische Normenbegründung:** Im Gegensatz zur ► deontologischen Normenbegründung werden Handlungen v. a. anhand ihrer Folgen beurteilt.
- Tissue engineering:** Gewebezüchtung. Aus gespendeten Zellen wird im Labor Gewebe (z. B. Hautgewebe, Blutgefäße) gezüchtet, das PatientInnen transplantiert werden kann.
- Trinität:** Dreieinigkeit/Dreifaltigkeit Gottes (Vater, Sohn, Heiliger Geist).
- Tugend:** Sittliche Grundhaltung.
- **theologische Tugenden:** Nach 1 Kor 13,13 werden Glaube, Hoffnung und Liebe als die drei theologischen oder göttlichen Tugenden bezeichnet.
  - **Kardinaltugenden** (von lt. cardo = Türangel, Dreh- und Angelpunkt): Gerechtigkeit, Klugheit, Tapferkeit und Maßhalten. Zusammen mit den theologischen Tugenden bilden sie nach Gregor dem Großen die sog. Siebenzahl der Tugenden.
- Tugendethik:** Pendant zum Konzept der ► Normethik. Geleitet von der Grundfrage: ‚Wie soll ich sein?‘
- Tutoristisches Prinzip** (von lt. tutus = sicher; tutior = sicherer): Das Prinzip besagt, dass in einer unsicheren moralischen Situation (Unsicherheit in Bezug auf die äußeren Fakten oder auf das moralische Gesetz) die sichere Variante zu wählen ist. Anzuwenden, wenn besonders wichtige Werte (z. B. unschuldiges menschliches Leben) auf dem Spiel stehen.
- Unterscheidung der Geister:** Fähigkeit zur klaren Beurteilung von Ideen, Eingebungen, geistigen Strömungen usw.
- Utilitarismus** (lt. utilis = nützlich): Am Prinzip des Nutzens orientierte ethische Theorie.

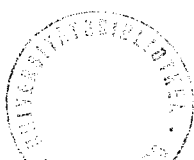
**Verantwortete Elternschaft:** Der Begriff betont die Notwendigkeit für Eltern, sich innerhalb des Entscheidungsprozesses für Kinder unter Bezug auf das Gewissen ein sachgerechtes Urteil zu bilden.

**Vertragstheorie:** Die Theorie vom Gesellschaftsvertrag ist ein Konstrukt der Rechtsphilosophie, nach der Rechts- und Gesellschaftsordnungen dadurch begründet werden, dass die in einer Gesellschaft zusammengeschlossenen Menschen eine Art Vertrag zum allgemeinen Nutzen abgeschlossen haben.

**Vita activa** (lt. aktives Leben): Leben in tätiger Nächstenliebe. Der Begriff wird besonders für die Lebensform der tätigen Orden verwendet. Pendant zur ► *vita contemplativa*.

**Vita contemplativa** (lt. kontemplatives Leben): Leben im Gebet. Der Begriff wird besonders für die Lebensform der kontemplativen Orden verwendet. Pendant zur ► *vita activa*.

**Vorzugsregeln:** Regeln zur Bewertung von ethischen Dilemmata. Bsp.: Einer Unterlassungspflicht kommt Vorrang vor einer Handlungspflicht zu.











Ethische Fragestellungen sind präsenter und drängender denn je, sei es in der schulischen und universitären Ausbildung, sei es im beruflichen oder privaten Umfeld: Wie weit verpflichtet mich mein Gewissen? Muss ich meine Organe spenden? Darf ich den Zeitpunkt meines Todes selbst bestimmen? Welcher moralische Anspruch stellt sich mir und anderen im Beziehungsleben und im Umgang mit Umwelt, Medien, Krieg und Frieden?

Um hierauf begründet Antwort zu geben, vermittelt ‚Moraltheologie kompakt‘ thematisch prägnant und klar gegliedert die unverzichtbaren Argumentationsgrundlagen. Dies erleichtert die Auseinandersetzung mit ethischen Fragestellungen und regt zu einer tieferen Beschäftigung an.

## DIE AUTOREN

Alexander Merkl ist Juniorprofessor für Theologische Ethik an der Universität Hildesheim.

Kerstin Schlögl-Flierl ist Professorin für Moraltheologie an der Universität Augsburg.

