

Moraltheologie kompakt: Grundlagen und aktuelle Herausforderungen

Alexander Merkl, Kerstin Schlögl-Flierl

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Merkl, Alexander, and Kerstin Schlögl-Flierl. 2022. *Moraltheologie kompakt: Grundlagen und aktuelle Herausforderungen*. Regensburg: Pustet.

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/>



Alexander Merkl
Kerstin Schlögl-Flierl

Moraltheologie

KOMPAKT

Grundlagen und
aktuelle
Herausforderungen

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

170/BK 1430 M563(2)

Moraltheologie kompakt

UB Augsburg



08800435864678

Alexander Merkl
Kerstin Schlögl-Flierl

Moraltheologie

KOMPAKT

Grundlagen und
aktuelle
Herausforderungen

Mit Beiträgen von
Franz-Josef Bormann, Stephan Ernst,
Alexander Flierl, Bernhard Koch,
Gerhard Marschütz

Verlag Friedrich Pustet
Regensburg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2022 Verlag Friedrich Pustet, Regensburg
Gutenbergstraße 8 | 93051 Regensburg
Tel. 0941/920220 | verlag@pustet.de

ISBN 978-3-7917-3369-2

Umschlaggestaltung: www.martinveicht.de

Satz: Vollnhals Fotosatz, Neustadt a. d. Donau

Druck und Bindung: Friedrich Pustet, Regensburg

Printed in Germany 2022

eISBN 978-3-7917-7415-2 (pdf)

Unser gesamtes Programm finden Sie unter
www.verlag-pustet.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort zur zweiten Auflage	7
Benutzer*innenanleitung	9

I. Allgemeine Moraltheologie

1. Fachverständnis (<i>Alexander Merkl</i>)	15
2. Kurze Geschichte des Faches Moraltheologie (<i>Kerstin Schlögl-Flierl</i>)	26
3. Methodik (<i>Kerstin Schlögl-Flierl</i>)	35
4. Moralanthropologie (<i>Alexander Merkl</i>)	46
5. Ethik in der Bibel (<i>Stephan Ernst</i>)	56
6. Gewissen (<i>Alexander Merkl</i>)	66
7. Schuld, Sünde und Vergebung (<i>Kerstin Schlögl-Flierl</i>)	77
8. Naturrecht (<i>Alexander Merkl</i>)	86
9. Wahrheit und Lüge (<i>Alexander Flierl</i>)	97

II. Medizinische Ethik

1. Grundlagen der Medizinethik (<i>Alexander Merkl</i>)	109
2. Assistierte Reproduktion (<i>Alexander Merkl</i>)	121
3. Eizellspende (<i>Kerstin Schlögl-Flierl</i>)	135
4. Präimplantationsdiagnostik (<i>Kerstin Schlögl-Flierl</i>)	146
5. Pränataldiagnostik und prädikative Diagnostik (<i>Kerstin Schlögl-Flierl</i>)	154
6. Schwangerschaftsabbruch (<i>Alexander Merkl</i>)	164
7. Genome editing (<i>Alexander Merkl</i>)	175
8. Organtransplantation (<i>Kerstin Schlögl-Flierl</i>)	186
9. Sterbehilfe (<i>Alexander Merkl</i>)	195
10. Suizidbeihilfe (<i>Alexander Merkl</i>)	206
11. Medizinethische Herausforderungen in der Pandemie (<i>Franz-Josef Bormann</i>)	217

III. Beziehungsethik und Sexualmoral

1. Liebe, Partnerschaft und Sexualität (<i>Kerstin Schlögl-Flierl</i>)	229
2. Ehe (<i>Alexander Merkl</i>)	239
3. Gender (<i>Gerhard Marschütz</i>)	252
4. Homosexualität (<i>Alexander Merkl</i>)	263
5. Nichteheliche Lebensgemeinschaften (<i>Alexander Merkl</i>)	274
6. Künstliche Empfängnisverhütung (<i>Kerstin Schlögl-Flierl</i>)	284

IV. Weitere Themenbereich angewandter Ethik

1. Friedensethik (<i>Alexander Merkl</i>)	297
2. Medienethik (<i>Alexander Merkl</i>)	309
3. Umweltethik (<i>Kerstin Schlögl-Flierl</i>)	321
4. Tierethik (<i>Kerstin Schlögl-Flierl</i>)	331
5. Technikethik (<i>Bernhard Koch</i>)	340
6. Spiritualität und Moralthologie (<i>Kerstin Schlögl-Flierl</i>)	351
 Grundlegende Literatur	 362
Abkürzungsverzeichnis	365
Autorin und Autoren	368

Vorwort zur zweiten Auflage

Die Moralthologie ist in Bewegung, man denke nur an Fragen der Sexualmoral oder der Bioethik. Sie ist eine dynamische Wissenschaft, allen voran, aber nicht nur auf den Feldern der angewandten Ethik. Die Sachgegenstände und Bewertungen der Moralthologie unterliegen einem steten Wandel und sind immer wieder neu zu bedenken. Es kommen neue Themen- und Fragestellungen auf, Entwicklungen schreiten voran und werden dringlich, neuartige Erkenntnisse setzen sich durch, Veränderungen verfestigen sich. Pluralisierung, Intensivierung und Differenzierung kennzeichnen das moralthologische Arbeiten mehr denn je.

Knapp sechs Jahre nach dem Erscheinen der ersten Auflage von ‚Moralthologie kompakt‘ haben wir uns daher für eine zweite, aktualisierte, erweiterte (auch mit Hilfe anderer Autoren) und neubearbeitete Auflage entschieden. Wir veröffentlichen diese aber nicht nur, weil wir dieses Vorgehen für sachlich sinnvoll und erforderlich halten, sondern auch, weil wir dieses Lehrbuch für Studierende und Interessierte als eine ‚echte Herzensangelegenheit‘ betrachten. In Pandemiezeiten hat sich das Lehrbuch als sehr wertvoll erwiesen.

Was ist neu, was bleibt beim Alten? Grundsätzlich berücksichtigen wir die vielfältigen Rückmeldungen von Studierenden und Lesenden in den letzten Jahren, die konkreten Erfahrungen im didaktischen Einsatz des Lehrbuches sowie die Hinweise der kritischen und wertschätzenden Rezensionen zur ersten Auflage. Natürlich entwickeln sich auch das eigene Denken, die Zugänge und Methoden weiter, so dass nicht wenige Kapitel grundlegend neu bearbeitet wurden – strukturell wie inhaltlich.

Damit geht die Notwendigkeit einher, die verwendete Literatur zu aktualisieren und zu erweitern. Literatur, die bis zum Februar 2022 erschienen ist, versuchten wir dafür zu berücksichtigen. Diese findet sich nach wie vor am Ende jedes Einzelkapitels sowie im Sinne eines Grundlagenliteraturverzeichnisses am Schluss des Bandes.

Wir wollen weiterhin unserem originären Anspruch treu bleiben, Moralthologie in kompakter Weise darzustellen, um den Erstzugang zu deren Themen- und Fragestellungen zu erleichtern. Den Umfang der einzelnen Kapitel haben wir daher auf maximal zehn Manuskriptseiten begrenzt. Das

ist gewiss eine besondere und anstrengende, aber auch attraktive und lohnenswerte Herausforderung.

Unter Beibehaltung der Grundstruktur des Bandes, der sich in vier große Kapitel aufteilt, wurden die folgenden Themen gänzlich neu aufgenommen: Kurze Geschichte der Moralthologie; Biblische Ethik; Wahrheit und Lüge; Grundlagen der Medizinethik; Eizellspende; Genome editing; Medizinethik in der Pandemie; Liebe, Partnerschaft und Sexualität; Gender; Homosexualität; Tierethik; Technikethik.

Um die Lesenden auch mit anderen moralthologischen Zugängen, Methoden und Schreibweisen vertraut zu machen, haben wir uns entschieden, einige wenige ausgewählte externe Autoren ins Boot zu holen: Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Universität Tübingen), Prof. Dr. Stephan Ernst (Universität Würzburg), Dr. Alexander Flierl (Regensburg), PD Dr. Bernhard Koch (Institut für Theologie und Frieden Hamburg), Prof. Dr. Gerhard Marschütz (Universität Wien). Mit deren Hilfe soll auch die Moralthologenschaft ein wenig vorgestellt werden. Für ihr Mitwirken und die Bereicherung unseres Bandes bedanken wir uns sehr herzlich. Zufällig waren diese fünf Männer, aber die wissenschaftliche Landschaft zur Moralthologie wird auch langsam erst diverser.

Am Ende jedes Einzelkapitels findet sich, ebenfalls neu, eine ‚Take-Home Message‘. Diese will das Lernen und Verstehen nochmals dadurch erleichtern, dass einige Kerninformationen der Texte prägnant und pointiert zusammengefasst werden.

Wir bedanken uns sehr bei Annett Hohenleitner, Tim Zeelen, Johanna Eckert (Augsburg) und Viktoria-Sophie Feldt (Hildesheim) für ihre vielfältige Unterstützung bei der Anfertigung dieses Bandes. Unser herzlicher Dank gilt dem Verlag Friedrich Pustet und Herrn Dr. Rudolf Zwank, die eine für alle Seiten sinnvolle und tragfähige Umsetzung dieser Neuauflage ermöglicht haben. Mögen Erstzugänge zur Moralthologie gelingen.

Benutzer*innenanleitung

Moraltheologie kompakt ...

... richtet sich an eine *Leser*innenschaft*, die sich im Rahmen von Schule (Schüler*innen höherer Jahrgangsstufen und Lehrende), Studium, Prüfung und (pastoraler) Praxis (erstmal) mit der Moraltheologie auseinandersetzen möchte.

... verfolgt die Absicht und hat den Anspruch, den *Erstkontakt* mit den Voraussetzungen, Fragen und Argumentationen der Moraltheologie themenorientiert zu erleichtern und die nötigen Grundlagen hierfür zu schaffen. Wir wollen zentrale Inhalte und thematische Wegmarken aufzeigen, wollen Themen erschließen und zeigen, wie diese er- und bearbeitet werden können.

... behandelt die unverzichtbaren *Grundlagen der Fundamentalmoral bzw. der Allgemeinen Moraltheologie* sowie die zentralen *Themen der Speziellen Moraltheologie*. Die Schwerpunkte liegen auf der Medizin- und Sexualethik. Zugleich sollen erste Zugänge zu weiteren speziellen Ethiken wie der Umwelt-, Tier-, Technik-, Friedens- und Medienethik sowie der Spiritualität eröffnet werden. Die Auswahl und Aufbereitung der Themen basiert auf unserer mehrjährigen universitären Lehr- und Prüfungstätigkeit.

... versteht sich als *Hinführung, Brücke und Ergänzung zu den im Fach etablierten Grundlagenwerken* und Handbüchern, die sowohl formal als auch inhaltlich zumeist umfangreicher gestaltet sind:

- **Ernst, Stephan**, Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung, München 2009.
- **Ders.**, Am Anfang und Ende des Lebens. Grundfragen medizinischer Ethik, Freiburg i. Br. 2020.
- **Lintner, Martin M.**, Den Eros entgiften. Plädoyer für eine tragfähige Sexualmoral und Beziehungsethik, Brixen ²2012.
- **Maio, Giovanni**, Mittelpunkt Mensch: Ethik in der Medizin. Ein Lehrbuch, Stuttgart 2012.

- **Marschütz, Gerhard**, theologisch ethisch nachdenken. Band 2: Handlungsfelder, Würzburg 2016.
- **Ders.**, theologisch ethisch nachdenken. Band 1: Grundlagen, Würzburg 2014.
- **Schockenhoff, Eberhard**, Grundlegung der Ethik, Freiburg i. Br. 2015.
- **Ders.**, Ethik des Lebens, Freiburg i. Br. 2013.

... will zur weitergehenden Vertiefung und eigenständigen Lektüre motivieren. Hierfür finden sich am Ende jedes Kapitels ausgewählte *Literaturempfehlungen* und eine zusammenfassende *Take-Home Message*.

... kann nicht alle der gewählten Themen erschöpfend behandeln. Das Buch versucht *inhaltlich* Wegmarken aufzuzeigen und bleibt daher im Fragmentarischen. Kapitel zu Politischer und Befreiungstheologie, zur Diskursethik und zu modernen Theorien der Anerkennung hätten unserer Meinung nach den Umfang eines unkomplizierten Einführungsbuches gesprengt.

... möchte die *Eigenrecherche* über Universitäts-, Verbund- und Zeitschriftenkataloge (www.ixtheo.de) sowie kirchliche Angebote (www.dbk.de; www.vatican.va) unterstützen.

... sensibilisiert für einen angemessenen *methodischen Umgang* 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.

... greift auf medizinische, rechtliche, lehramtliche wie traditionelle und aktuelle Textquellen zurück, um ein Gefühl für den *Facetten- und Vorausetzungsreichtum der Moralthologie* zu vermitteln.

... orientiert sich an klar definierten *formalen Vorgaben*. Hauptkriterien sind Prägnanz und Nachvollziehbarkeit. Um die Lesbarkeit zu erhöhen und den Umfang zu begrenzen, wird auf bisweilen übliche Zitiergewohnheiten innerhalb des Fließtextes (kein Vgl., keine Seiten- oder Werkangaben) ebenso wie auf Fußnoten gänzlich verzichtet. Die Länge der einzelnen

Kapitel umfasst nie mehr als 10 Manuskriptseiten. Die zusätzlich für die Behandlung eines Themas verwendete Literatur ist am Ende des jeweiligen Kapitels nach den Literaturempfehlungen zu finden. Mehrfach herangezogene Quellen finden sich gesammelt in einem kompakten Grundlagenliteraturverzeichnis am Ende des Buches.

... gibt auf den letzten Seiten *ein Abkürzungsverzeichnis* an die Hand, um das Lesen durch die Verwendung der etablierten Abkürzungen zu erleichtern.

I.

Allgemeine Moralthologie

1. Fachverständnis

Alexander Merkl

Die Ursprünge der *Ethik* liegen vor allem in sokratischem, platonischem und aristotelischem Denken. Im Allgemeinen lässt sie sich als praxisorientierte Reflexionstheorie von *Moral* und *Ethos* mithilfe der Vernunft bestimmen.

Die *Moral* meint dabei die von Menschen oder 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. Der Philosoph Wolfgang Kluxen präzisiert dies so: „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 (→ Kapitel I. 3.).

Moraltheologie und/oder Theologische Ethik?

Als wissenschaftliche Teildisziplin systematischer Theologie denkt die Moraltheologie also über *Moral* und *Ethos* nach. Heute wird dabei bisweilen synonym von Moraltheologie und Theologischer Ethik gesprochen. Genauehin aber ist die mittlerweile überkonfessionell verwendete Bezeichnung ‚Theologische Ethik‘ als ein *Brückenbegriff* zu bestimmen, der die mehr individualethisch ausgerichtete Moraltheologie und die mehr sozial- und institutionenethisch perspektivierte christliche Sozialethik umfasst:

„Im Unterschied zur individualethischen Frage nach der Motivation und Verantwortung in persönlich zurechenbarer Praxis geht es der Sozialethik um soziale Institutionen, Strukturen und Ordnungssysteme. Ihre Basiskategorie ist nicht die Differenz zwischen gut und böse, sondern die zwischen gerecht und ungerecht.“ (Markus Vogt)

Viele Themen- und Problembereiche aber lassen sich gewiss nicht eindeutig der Zuständigkeit einer der beiden Teildisziplinen zuordnen. Denn aufgrund der Komplexität neuer Problembereiche sowie der Tatsache, dass individuelle ethische Fragestellungen zumeist auch eine sozialetische Komponente beinhalten und umgekehrt, ist eine trennscharfe Abgrenzung nicht immer einfach und sinnvoll. So kann beispielhaft das Thema ‚Frieden‘ sowohl individual- als auch sozialetisch behandelt werden, wobei beide Disziplinen einander im günstigen Fall ergänzen.

Definition und Kerncharakteristika der Moraltheologie

Zu fragen bleibt im Anschluss an diese ersten begrifflichen Klärungen, was die Moraltheologie als Teildisziplin wissenschaftlicher Theologie auszeichnet. Folgende weithin geteilte Definitionen finden sich:

Moraltheologie reflektiert „das sittliche Handeln des Christen im Licht des Glaubens“. (KEK II, 21)

Moraltheologie „erschließt die Bedeutung des christlichen Glaubens für das Handeln der Menschen in der Welt von Heute. Die leitende Perspektive ist eindeutig theologisch.“ (Gerhard Marschütz)

Moraltheologie hat „den Anspruch des Glaubens an die sittliche Lebensführung zum Gegenstand.“ (Konrad Hilpert)

Entlang dieser Begriffsbestimmungen lassen sich drei Kerncharakteristika herausarbeiten:

(1) Der *Adressat*innenkreis* 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“, wie Papst Johannes XXIII. erstmals für seine Enzyklika ‚Pacem in terris‘ (1963) festgehalten hatte. Der Mensch als Person bildet die Mitte der Ethik (→ Kapitel I. 4.). 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 Handlungspotenziale und die Frage, wie Menschen handeln (sollen).

Dies kann nur dann gelingen, wenn die Moralthologie Einsicht und Verständnis beim Handelnden erzeugt, keinesfalls jedoch in Gestalt von Indoktrination oder Instruktion:

„Tatsächlich will sie [die Moralthologie] 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 Moralthologie als Belehrung über das sittlich richtige Handeln definiert, tritt ein maieutisches Verständnis der Ethik. Nach diesem Ansatz versteht sich die Moralthologie als eine Art Hebammenkunst, die auf das eigene Urteilsvermögen der Gläubigen baut und diesen zu einem reflektierten Verständnis ihres eigenen Lebensentwurfes verhelfen möchte.“ (Eberhard Schockenhoff)

Nur in der Gestalt dieser ‚Hebammenkunst‘ kann die Moralthologie menschliches Handeln nachhaltig motivieren, bilden und gerade in strittigen Fragen verlässlich orientieren sowie normieren. Dies wiederum setzt voraus, menschliches Handeln in seiner vielfältigen Bedingtheit sowie Individualität zu verstehen und damit stets neu die Frage zu stellen, *warum* ein Mensch so ist, wie er ist, und so handelt, wie er handelt.

(3) Die Moralthologie hat den Anspruch, Moral und Ethos sowohl in vernunftgemäßer Weise als auch *im Lichte des christlichen Glaubens* zu reflektieren. Sie will den Zusammenhang von Glaube und Vernunft (*fides et ratio*) veranschaulichen, die weder Gegensätze sind noch ein ‚Entweder-Oder‘ zulassen. Die Moralthologie respektiert das relative Eigenrecht autonomer Vernunft, die von sich aus zur Erkenntnis moralischer Prinzipien, Werte und Normen in der Lage ist. Dennoch aber ist die historische Bedingtheit, die Begrenztheit und die lebensgeschichtliche Situiertheit jeder individuellen Vernunft anzuerkennen. Ihr gibt der Glaube als performative Kraft mit seinem integrierenden, stimulierenden, kritisierenden und motivierenden Sinn- und Findungshorizont zu denken, worauf schon Alfons Auer (1915–2005) in seiner ebenso vieldiskutierten wie wirkmächtigen Schrift ‚Autonome Moral und christlicher Glaube‘ (1971) hingewiesen hat.

Durch ihren christlichen Glaubenshorizont unterscheidet sich die Moralthologie ganz wesentlich von anderen (säkularen) Ethikformen. Sie bestimmt die Richtigkeit und Angemessenheit sittlichen Verhaltens vom Welt-, Menschen- und Gottesbild des christlichen Glaubens her. Theologische Eckpunkte unterschiedlicher Ebenen wie Schöpfung, Erlösung und ewiges Leben, aber auch Sünde, Hoffnung, Beziehunghaftigkeit menschlicher Existenz, Liebe oder Vergebung bestimmen ihre Wirklichkeitssicht. Das spezifisch Christliche einer Ethik hat seinen primären Bezugspunkt demnach in den Worten, Taten und Zeichen Jesu Christi. Sittliches Han-

deln wird so zum Zeichen recht verstandener *Nachfolge Christi*, die als das wesentliche und ursprüngliche Fundament der christlichen Moral zu begreifen ist.

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 im Sinne eines kommunikationstheoretischen Offenbarungsverständnisses als wahre Selbstmitteilung Gottes zu verstehen, auf die der Mensch als schöpferischer Hörer in seinem Tun Antwort gibt (→ Kapitel I. 5.).

Diese hier angezeigten theologischen Vorentscheidungen und Fundamente hat die Moralthologie im interdisziplinären Diskurs stets offenzulegen. Als *Allgemeine und Spezielle Moralthologie*, welche Einzelfragen spezifischer Themenfelder wie der Medizin-, Beziehungs-, Friedens- oder Umweltethik behandelt, macht sie diese für ihr Nachdenken fruchtbar.

Weitere Merkmale der Moralthologie

Über diese ersten Kerncharakteristika hinaus lassen sich noch weitere grundlegende Merkmale der Moralthologie als theologischer Wissenschaft ausweisen:

(1) Die Moralthologie, die ihren genuinen Ermöglichungsgrund und ihr Leitmotiv in der dem Menschen geschenkten und verschiedentlich bedingten Freiheit hat, ist erstens und in Weiterführung des eben Dargelegten als eine praxisorientierte und normative Reflexionstheorie von Moral und Ethos, von menschlichem Handeln im Horizont des christlichen Gottglaubens zu bestimmen. Als Reflexionstheorie behandelt sie ihr Thema wissenschaftlich. Das besagt einerseits, dass sie *methodisch-reflexiv*, nach einer bestimmten, planmäßig durchgeführten Art der Reflexion und nicht spontan und intuitiv vorgeht, und andererseits, dass sie sich in *systematischer*, das heißt in widerspruchsfreier, zusammenhängender, Ordnung stiftender und nicht zufällig ergebender Weise bemüht, die für sie relevanten Begriffe, Argumentationen und Begründungen zu klären und möglichst geordnet innerhalb eines Ganzen zu verdeutlichen.

Dabei erschöpft sich die Moralthologie nicht in der Theorie. Sie will zutiefst *praktisch* sein und sich daher auf individueller Einsicht gründend im menschlichen Handeln unter der spezifischen Rücksicht der sittlichen Differenz von gut und böse, von richtig und falsch niederschlagen. Aufgrund dieses ihres Formalobjektes ist die Moralthologie präskriptiv und

argumentiert normativ, unterscheidet sich also wesentlich von den deskriptiven, beschreibenden Wissenschaften.

(2) Ferner und zweitens ist die Moralthologie auf verschiedenste Quellen verwiesen, um den Reichtum menschlicher Erfahrung und Erfahrungswelten umfassend wahrzunehmen sowie um ihre Argumente und Urteile rational zu begründen. Als integrative Wissenschaft und Brückendisziplin befindet sie sich *nach innen* (intradisziplinär) ebenso wie *nach außen* (trans- und interdisziplinär) in einem beständigen Dialog.

Nach innen steht sie in Verbindung mit den *weiteren theologischen Disziplinen*. Zu nennen sind insbesondere die Dogmatik, die biblische und historische Theologie, die Fundamental- und die Pastoraltheologie, die Sozialethik sowie die Spirituelle Theologie. Grundsätzlich lassen sich je nach Fragestellung inhaltliche Verbindungen zu allen Disziplinen des theologischen Fächerkanons erkennen.

Da es der Moralthologie aber nicht nur um binnentheologische Problematiken oder um eine christliche Sonderethik geht, ist der Bezug auf andere *nicht-empirische und empirische Wissenschaften* konstitutiv für moraltheologisches Nachdenken und Voraussetzung für ausreichende Sachkompetenz. Dies ist umso bedeutender, je spezifischer die normativ zu beurteilende Materie ausfällt. Eine besondere geistesgeschichtliche Bedeutung kommt der Philosophie zu. Gleichfalls und insbesondere für die Fragestellungen der Speziellen Moralthologie relevant sind die vielfältigen Erkenntnisse der Natur- (bspw. Biologie, Medizin), der Geistes- (bspw. Geschichts- und Kunstwissenschaft) und der Humanwissenschaften (bspw. Psychologie, Soziologie).

(3) Eine besonders wichtige Quelle ethischen Argumentierens ist die *Heilige Schrift* (→ Kapitel I. 5.). 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 Vervollkommnung der Moralthologie, 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 diese ‚Nährung‘ der Moralthologie gelingt, bedarf es eines verantwortlichen Umgangs mit den biblischen Texten, um diese einordnen, erklären, verstehen und auslegen zu können. Eine solche tragfähige *Bibelhermeneutik* hat nicht nur deren sprachliche Gestaltung sowie deren anthropologische und soziale Prämissen, sondern auch deren personal-existenzielle,

intertextuelle, historisch-kulturelle Muster und Kontexte sowie damit deren facettenreiche Entstehungs-, Entwicklungs- und Wirkungsgeschichte zu berücksichtigen. Um den moralischen Gehalt biblischer Texte in seinem Gültigkeitsanspruch für heute zu überprüfen und auf die gegenwärtigen Lebensverhältnisse und Problemlagen schöpferisch zu übertragen, sind beide Testamente somit als multikontextuell bedingte Bezeugungen des christlichen Glaubens zu begreifen. Nur so sind falsche und voreilige Verkürzungen, zu kurz gegriffene Übertragungen sowie daraus resultierende ethische Fehlurteile zu vermeiden. Nur so ist zu verhindern, dass die Heilige Schrift zum ‚Steinbruch‘ ethischer Normbegründung degradiert und der heuristische Gehalt ihrer Texte eingeengt wird oder gar gänzlich verloren geht.

(4) Viertens schöpft die Moralthologie, eingedenk ihrer geschichtlich gewachsenen Identität, notwendigerweise aus ihren historischen Quellen (→ Kapitel I. 2.). Sie kommt aus einer reichen Tradition, die sich im Verlauf von Jahrhunderten (obgleich nicht in allem) bewährt hat, und ist daher wesentlich *traditionsorientiert*. Mit ‚Tradition‘ ist die Weitergabe von erworbenen Einsichten, Glaubensvorstellungen und Handlungsmustern zur Bewahrung von Kontinuität und Identität gemeint. Die historische Vergewisserung und der Vergleich mit Antworten, die frühere Moralthologen auf ähnliche Fragen fanden, wie wir sie heute stellen, sind unverzichtbar und bleibend wertvoll. Eine besondere Bedeutung kommt hierbei und trotz ihrer historischen Bedingtheit der aristotelisch-thomanischen Tradition zu.

Dennoch aber ist auch zu sehen, dass die Tradition kein monolithischer Block ist, der sich wie ein Zwangsinstrument über die Gegenwart legt. Zwar bieten die unterschiedlichen Traditionsbestände mit ihren vielfältigen Verstehenszugängen und Systematisierungen, mit ihren verschiedenen Fragestellungen und Problemlösungen eine Fülle geronnener Einsichten und Erfahrungen, die es immer neu zu beachten gilt. Jedoch gilt gerade hier und umgekehrt auch, dass die Berufung auf die Autorität von Traditionen für sich allein nicht ausreicht, um die konkrete Vernunft des Sittlichen im Heute sicherzustellen. Traditionsbestände haben sich in ihrer Konsistenz wie Kongruenz vor dem Forum der Vernunft auszuweisen und sind durch einen *mehrfachen hermeneutischen Filter* kritisch anzufragen, das heißt unter steter Wahrnehmung ihrer vielfältigen anthropologischen Prämissen, ihrer lokalen, personal-biografischen, soziokulturellen, literarischen und zeitgeschichtlichen Kontexte sowie mit Blick auf die Standortbestimmtheit und Perspektivität der einzelnen Quellenautoren.

Es ist daher wichtig, Tradition immer als *lebendige Überlieferung* zu begreifen, die zu allen Zeiten neu erworben, ja erobert werden will, die Altes

ausscheiden und Neues aufnehmen kann. So erklärt sich auch, dass moraltheologische Einzelthemen wie die Menschenrechte, die Lebendorgan-spende, die Todesstrafe oder auch die moralische Bewertung von Krieg und Frieden über die Zeit deutlichen Veränderungen unterlagen.

(5) Als dem christlichen Glauben verpflichtete theologische Wissenschaft bleibt die Moraltheologie stets auf die Kirche und ihr universalkirchliches wie partikularkirchliches Lehramt verwiesen (Weltkirche: z. B. päpstliche Lehrschreiben, Konzilien; Ortskirchen: z. B. bischöfliche Hirtenworte). Als *kirchliche Wissenschaft* leistet sie einen loyalen Dienst in und an der Kirche:

„Die geforderte Loyalität gegenüber der Kirche ist nach meinem Verständnis nicht primär als negative Grenze zu sehen, die den Freiraum meines moraltheologischen Wirkens einschränkt. Vielmehr gewinne ich erst durch den Rückbezug auf den gemeinsamen Glauben der Kirche ein tragfähiges Fundament, von dem aus ich die offensive Begegnung mit der säkularen Gesellschaft und ihren Problemen suchen kann.“ (Eberhard Schockenhoff)

Dieser Dienst und damit die Aufgabe und Berufung der Moraltheologin wie des Theologen insgesamt besteht ganz grundsätzlich darin, „in Gemeinschaft mit dem Lehramt ein immer tieferes Verständnis des Wortes Gottes [...] zu gewinnen“ (VS 109). Dieses gemeinschaftliche Miteinander, das sowohl durch die *autoritative Rückgebundenheit* als auch durch die Unterschiedenheit und *Eigenständigkeit der Moraltheologie* gekennzeichnet ist, ist jedoch nicht immer spannungsfrei. Überlegungen und Urteile müssen nicht immer deckungsgleich sein. Nicht selten manifestieren sich unterschiedliche inhaltliche Nuancierungen. Dies schließt Zustimmung ebenso ein wie konstruktive Kritik. Die Adjektive ‚moraltheologisch‘, ‚theologisch-ethisch‘ und ‚kirchlich‘ sind demnach zwar gewiss wechselseitig aufeinander verwiesen, jedoch keineswegs synonym zu verwenden. Die Moraltheologie ist somit weder eine ‚entspannte‘ noch eine unfreie Wissenschaft, wie ihr zuweilen vorgeworfen wird.

Während dem kirchlichen Lehramt eine anstoßende, begleitende sowie vernetzende Funktion für die Entdeckung des Ethos und eine den sittlichen Konsens der Gläubigen sowohl einfangende als auch autoritativ bestätigende Funktion zugeschrieben werden kann, übt der Moraltheologe in kritischer Zeitgenossenschaft einen *Dienst der Vermittlung in zwei Richtungen* aus. Er reflektiert über die Lebensbedingungen der Menschen, integriert deren persönlichen sittlichen Erfahrungen und nimmt Einsichtsprozesse auf, die von den Gläubigen vorangetrieben werden. „Er filtert sie unter Zuhilfenahme seines Rüstzeugs und stellt sie als bedenkenswerte Gesichtspunkte dem Lehramt zur Verfügung. So stimuliert er den innerkirchlichen

Dialog“, und dies bisweilen auch dadurch, dass er kirchliche Lehre darauf hin hinterfragt, „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 Menschen darstellt“. Ebenso ist es seine Aufgabe, die moraltheologische Tradition und die 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“ (Martin Lintner).

Grundbegriffe

Um ihrem Anspruch als systematische Teildisziplin wissenschaftlicher Theologie gerecht zu werden, bedarf es sowohl des sicheren Umgangs mit einigen zentralen ethischen Grundbegriffen als auch des *semantischen Feingespürs* dafür, wie und mit welchen Worten und Kategorien menschliches Sein und Handeln beschrieben werden. Denn nicht selten hängen deren Wahrnehmung und Bewertung sehr wesentlich von der begrifflichen Beschreibung ab, und oftmals muss anerkannt werden, dass Begriffe nicht nur innerhalb der wissenschaftlichen Diskussionen uneinheitlich gebraucht werden. Eine grundlegende Vergewisserung über einige definitorische Eckdaten ist somit unabdingbar.

(1) *Prinzipien* (lat. *principium* = Anfang) beschreiben die letzten und grundlegendsten Orientierungsmaßstäbe ethischer Urteilsbildung. Neben dem vor allem mit Thomas von Aquin (1225–1274) 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 den beiden US-amerikanischen Bioethikern Tom Beauchamp und James Childress zu nennen: Autonomie, Nichtschaden, Fürsorge, Gerechtigkeit. Auch Sozialprinzipien wie Personalität, Solidarität, Subsidiarität, Gemeinwohl oder Nachhaltigkeit ließen sich anführen, wenngleich diese mehr der Sozialethik zugeordnet werden. Von ihnen her lässt sich die Gültigkeit einzelner Normen beurteilen. Prinzipien dienen dann als oberste Kriterien.

(2) Als Unterscheidungsmerkmale unterstützen *Kriterien* eine differenzierte und zugleich objektive ethische Urteilsbildung. Sie helfen, Handlungen und somit die Praktikabilität von Normen zu prüfen, und verhindern ein-

seitige 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.

(3) *Normen* (lat. *norma* = Richtschnur) sind „handlungsbezogene präskriptive Setzungen“ (Wilhelm 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. Als konkrete moraltheologische Normen wären exemplarisch die Verbote, einen Unschuldigen zu töten 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 die Mehrschichtigkeit und damit die Polyperspektivität menschlichen Handelns berücksichtigt (z. B. Folgen, Umstände, Absichten – → Kapitel I. 3.).

(4) *Werte* wie Leben, Macht, Gesundheit, Frieden oder Glück sind Leitvorstellungen, von denen sich Individuen oder Gruppen bei ihrer Handlungswahl leiten lassen. Sie fungieren als motivierender Bestimmungsgrund menschlichen Tuns und Leistens und sollen zumeist durch Normen geschützt werden. So schützt das Tötungsverbot den Wert des Lebens oder das Folterverbot den Wert der Menschenwürde. Ihre Festlegung ist abhängig von sozialen, kulturellen, subjektiven und situativen Faktoren.

(5) Der Tugendbegriff hat durch Aristoteles und dessen Rezeption bei Thomas von Aquin nachhaltigen Eingang in die Moraltheologie gefunden. *Tugenden* beschreiben in der Moraltheologie Grundhaltungen, 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 bestimmt 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 q. 55,3). Hierzu zählen die aus 1 Kor 13,13 bekannten theologischen Tugenden (Glaube, Hoffnung, Liebe), die

Kardinaltugenden (Gerechtigkeit, Klugheit, Tapferkeit, Maßhalten) und weitere Einzeltugenden wie Demut, Wahrhaftigkeit oder Toleranz. Damit wird auch deutlich, dass einzelne Begriffe wie Gerechtigkeit je nach Verwendungskontext Grundhaltungen, Prinzipien, Kriterien oder auch Werte beschreiben können.

(6) *Güter* sind Inhalte und Ziele unseres Strebens. Dazu zählen neben Grundgütern (Leben, Frieden, Freiheit, Gesundheit) auch geistige Güter (Bildung, Wissen) oder Bedarfsgüter (Nahrung, Grundversorgung). Die Verwirklichung eines Gutes aber kann die Verwirklichung eines anderen Gutes beeinträchtigen oder gar ausschließen, so dass es einer Güterabwägung bedarf. Diese hat sich an der Ranghöhe, Dringlichkeit und Fundamentalität der Güter, am Eigen- oder Gemeinwohl, an der Gerechtigkeit oder am Ziel der Übelminimierung zu orientieren. Der Begriff des Wertes und des Gutes stehen sich dabei durchaus nahe, können jedoch wie folgt voneinander unterschieden werden: „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“ (Christian Schröer).

► TAKE-HOME MESSAGE

Als systematischer, ethischer und theologischer Wissenschaftsdisziplin geht es der Moraltheologie um eine stimulierende, motivierende, integrierende und kritische Reflexion menschlichen Handelns vor einem christlichen Sinn- und Deutungshorizont. Sie will menschliches Sein und Tun verstehen, orientieren, bewerten und bilden. Als normative und praxisorientierte Brückendisziplin schöpft die Moraltheologie aus einer Vielzahl an inter- und intradisziplinären Quellen, um auf der Basis fundierter Begrifflichkeit und rationaler Argumentation ihren Dienst in und an der Kirche zu erfüllen, Nachfolge Jesu Christi zu ermöglichen und gesellschaftliche Relevanz zu entfalten.

LITERATUREMPFEHLUNGEN

- **Merkel, Alexander**, Konziliar, polyperspektivisch und subjektsensibel. Fundamentalmoralische Skizzen zum gegenwärtigen Selbstverständnis Theologischer Ethik, in: MThZ 72 (2021), 53–66.
- **Schockenhoff, Eberhard**, Theologische Ethik, in: Sajak, Clauß Peter (Hrsg.), Christliches Handeln in Verantwortung für die Welt. Theologie studieren – Modul 12, Paderborn 2015, 113–168.

Zusätzlich verwendete Literatur

Hier wie auch für die weiteren Einzelkapitel sei auf das Grundlagenliteraturverzeichnis am Schluss dieses Bandes hingewiesen.

- **Auer, Alfons**, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971.
- **Beauchamp, Tom L./Childress, James F.**, *Principles of biomedical ethics*, New York u. a. 2013.
- **Demmer, Klaus**, *Fundamentale Theologie des Ethischen* (SthE 82), Freiburg 1999.
- **Demmer, Klaus**, *Moraltheologische Methodenlehre* (SthE 27), Freiburg 1989.
- **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: LThK³ 7 (2009), 462–467.
- **Hilpert, Konrad**, *Die Fragestellung der Moraltheologie*, in: Hilpert, Konrad/Leimgruber, Stephan (Hrsg.), *Theologie im Durchblick. Ein Grundkurs*, Freiburg i. Br. 2008, 134–147.
- **Höffe, Otfried**, *Lexikon der Ethik*, München 2008.
- **Kluxen, Wolfgang**, *Art. Ethos*, in: LThK³ 3 (2009), 939–940.
- **Korff, Wilhelm**, *Art. Norm*, in: LThK³ 7 (2009), 907–909.
- **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.
- **Marschütz, Gerhard**, *theologisch ethisch nachdenken. Band 1: Grundlagen*, Würzburg 2014.
- **Schockenhoff, Eberhard**, *Aufgaben und gegenwärtige Herausforderungen der Moraltheologie*, in: Amesbury, Richard/Ammann, Christoph (Hrsg.), *Was ist theologische Ethik? Beiträge zu ihrem Selbstverständnis und Profil*, Zürich 2015, 49–73.
- **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.
- **Schmidt, Benedikt**, *Gottes Offenbarung und menschliches Handeln. Zur ethischen Tragweite eines theologischen Paradigmenwechsels* (SthE 148), Fribourg 2017.
- **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.
- **Vogt, Markus**, *Christliche Sozialethik. Warum und wie soll Kirche ‚politisch‘ sein?*, in: Hilpert, Konrad/Leimgruber, Stephan (Hrsg.), *Theologie im Durchblick. Ein Grundkurs*, Freiburg i. Br. 2008, 148–159.

2. Kurze Geschichte des Faches Moraltheologie

Kerstin Schlögl-Flierl

Von einer Geschichte der wissenschaftlichen Disziplin Moraltheologie kann streng genommen erst ab dem Konzil von Trient im 16. *Jahrhundert* gesprochen werden. Im Zuge der tridentinischen Reformen etablierte sich die Moraltheologie als eigenständiges Fach im Kanon der Theologie mit dem Fokus auf der Ausbildung der Priester für das Sakrament der Buße. Doch selbstverständlich gab es auch schon zuvor Abhandlungen und Nachdenken über christliche Moral. Zu nennen ist einerseits verschiedene Literatur, die im Kontext des Bußsakraments seit dem frühen Mittelalter entstand und Beichtvätern praktische Hilfestellung zur Bemessung der Buße und zur Anleitung der Gläubigen geben sollte. Andererseits finden sich ebenso mehr theoretische Überlegungen, wie man sie heute eher dem Bereich der Ethik oder Fundamentalmoral zuweisen würde: das Nachdenken über Tugenden, das Gewissen, das Naturgesetz oder den göttlichen Willen.

Möchte man die Fachgeschichte unterteilen, so liefert der Moralthistoriker Karl-Heinz Kleber eine erste Periodisierung in (1) biblisches Fundament, (2) patristische Weiterführung, (3) scholastische Entfaltung, (4) Verrechtlichung im 16./17. Jahrhundert und (5) Neugestaltung der Moraltheologie seit der Aufklärung und dem Aufbruch der Kirche in die moderne Welt. Diese Periodisierung zeigt schon *Quellen* (wie Bibel) sowie *Bezugsautoren* (wie Patristik) der Disziplin Moraltheologie auf. Die Nähe zum Recht, zumal zum *Kirchenrecht*, deutet Kleber in der vierten Unterteilung an. Diese begleitet die Moraltheologie genauso wie die Verwandtschaft zur *Pastoraltheologie* bis in die Neuzeit hinein.

Um die Fachgeschichte noch plastischer zu machen, werden weniger die genannten Epochen skizziert als eindruckliche personen- und ereignisgeschichtliche Etappen wie grundlegende Denkmuster und Grundbegriffe vorgestellt. Der Hauptfokus dieses kurzen Abrisses ist auf die Rolle der Moraltheologie im 20. Jahrhundert gerichtet, stehen und fallen doch die Fragen und Probleme des 21. Jahrhunderts mit dessen moralischen Fundamenten.

Fachgeschichte als Personengeschichte

Müsste man eine Personengeschichte des Faches schreiben und sich auf drei wichtige Moralthologen beschränken, so fiel die Auswahl auf:

Augustinus (354–430)

Der Bischof von Hippo, der vor allem in Fragen der Gnadenlehre und für eine pessimistische Sicht auf Ehe und Sexualität bekannt wurde, hat 421 die Schrift ‚Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et charitate‘ verfasst, in der er die Grundlagen der späteren Fächer Dogmatik und Moralthologie zugleich gelegt hat. Augustinus möchte seinem Freund Laurentius auf dessen Bitte hin ein Kompendium der Theologie bieten. Die Gottesverehrung zeige sich durch Glaube, Liebe und Hoffnung. Als Ziel aller Gebote konturierte er vor allem die Liebe: Liebe beziehe sich auf Gott und Menschen, denn an diesen beiden Geboten hängen das ganze Gesetz und die Propheten.

Thomas von Aquin (1225–1274)

Ähnlich bedeutend ist Thomas von Aquin, ein Dominikaner, mit seinem Hauptwerk ‚Summa theologiae‘. Vor allem der II. Teil ist moralthologischen Themen gewidmet. Die menschlichen Akte und hier die sittlichen stehen im Mittelpunkt seiner Betrachtung, ist der Mensch doch durch sie auf die vollkommene Erkenntnis Gottes hingeeordnet, worin die ewige Seligkeit, die Glückseligkeit liegt. Seine Anthropologie (Lehre vom Menschen) verbunden mit einer ausgefeilten Handlungstheorie und einem insgesamt tugendethischen Zugang hat die lang andauernde Wirkung seiner Lehre begründet. Bis in die heutige Zeit werden manche thomanischen Unterscheidungen zur Differenzierung moralthologischer Inhalte herangezogen, wie beispielsweise seine zweistufige Gewissenskonzeption (→ Kapitel I. 6.) und auch seine Ausführungen zum Naturrecht/-gesetz (→ Kapitel I. 8.).

Alfons von Liguori (1696–1787)

Der Redemptorist ist der Patron der Moraltholog*innen. Vor allem seine mehrbändige ‚Theologia moralis‘ ist wegweisend gewesen, in der er den sogenannten Äquiprobabilismus (Wahlfreiheit zwischen gleich gut begründeten Entscheidungsalternativen) vorstellt. In dieser Zeit der Handbücher für die Moralthologie war die Gegenüberstellung von verschiedenen Meinungen und den jeweiligen Autoritäten (Bibel, Kirchenväter usw.) ein gängiges Mittel, um die je eigene Position zu einem Thema zu gewinnen. Lange wurde im Konfliktfall auf die größere Autorität und weniger den Inhalt gesetzt. Alfons ging es um den Ausgleich zwischen verschiedenen

widerstreitenden Meinungen und Autoritäten. Als gesichert kann gelten, dass für Alfons das Gewissen und die Epikie (die Kompetenz der Normhinterfragung bezüglich ihrer Sinnspitze) eine bedeutende Rolle in seiner Moralthologie gespielt haben.

Fachgeschichte als Ereignisgeschichte

Möchte man eine Ereignisgeschichte der Moralthologie schreiben und fünf einschneidende Perioden bzw. Ereignisse benennen, könnte die Auswahl auf folgende fallen:

Konzil von Trient (1545-1563)

Nach dem Ort des Konzils, Trient, benannt, lief dieses in verschiedenen Perioden ab, und die damalige Welt rang um eine Antwort auf die Reformation. In Abgrenzung zu den Reformbewegungen, vor allem angestoßen durch Martin Luther in Deutschland und Ulrich Zwingli bzw. Johannes Calvin in der Schweiz, wurden unter den anwesenden Bischöfen viele Festlegungen getroffen. Beispielsweise setzte man sich im Rechtfertigungsdekret mit dem Kern der lutherischen Reformation auseinander. Echte Rechtfertigung, das heißt die Heiligung des Sünders, ist möglich, denn sie ist ganz von Gott gewirkt, dies aber nur bei menschlicher Beteiligung in Freiheit.

Zwei Dekrete beeinflussen das sich ausbildende Fach Moralthologie in besonderem Maße. Im sogenannten Seminardekret wurden Priesterseminare für die Ausbildung eingerichtet. Im Beichtdekret ging es um die Erneuerung des religiösen und sittlichen Lebens ausgehend von der Umkehr/Bekehrung, in der das Bußsakrament wichtig geworden ist. Die Notwendigkeit des vollständigen Bekenntnisses aller schweren Sünden (Zahl und artverändernde Umstände) wurde festgelegt. Lässliche Sünden müssen nicht, können aber gebeichtet werden. Die neuen Anforderungen mussten in die Praxis umgesetzt werden: Dies geschah durch die Hilfe von Beichtmanualen, die moraltheologisch nicht wenig angereichert wurden. Die Moralthologie als eigenständiges universitäres Lehrfach entstand somit im 16. Jahrhundert.

Studienordnung der Jesuiten: die sogenannte ‚Ratio Studiorum‘ (Ende des 16. Jahrhunderts)

Der neu gegründete Jesuitenorden mit seiner ‚Ratio Studiorum‘, seiner Studienordnung, erwies sich als Impulsgeber für die weitere Fachentwicklung. In der Zeit der Gegenreformation nutzten die Jesuiten die Lehre als eines

der wichtigsten Mittel zur Verteidigung. Die Ordnung sieht im Feld moraltheologischer Fragen getrennte Studiengänge vor, nämlich einen *cursus maior* für die angehenden Akademiker sowie einen *cursus minor* als Ausbildungsweg für die Seelsorger. Sogenannte Gewissensfälle werden vor allem im *cursus minor* behandelt.

Zweites Vatikanisches Konzil und die Entwicklungen im 20. Jahrhundert

In seiner Bedeutung für die Fachentwicklung darf das Zweite Vatikanische Konzil nicht unterschätzt werden. Die Neuausrichtung, die man auf die knappe Formel einer Hinwendung zur menschlichen Person und zum interdisziplinären Dialog als Ansatzpunkt für die Ethik bringen kann, erfolgte jedoch nicht im Alleingang, sondern war Teil einer gesamtheologischen Entwicklung, von der die Moralthologie profitierte.

Die überfällige Rezeption der historisch-kritischen Exegese, die in der protestantischen Theologie schon längere Zeit angewendet wurde, erlaubte es nun, die zeitliche Gebundenheit sowie die kulturelle Einbettung biblischer Weisungen zu analysieren und so der Einsicht den Weg zu bahnen, dass Gottes Offenbarung als ein sich in der Geschichte vollziehendes Geschehen zu verstehen ist. Die Konzilsväter haben daher der Moralthologie die Aufgabe mitgegeben, sich aus der Heiligen Schrift zu erneuern und eine wissenschaftliche Darlegung zu wählen.

Die moraltheologischen Konsequenzen dieser Einsichten prägten die Themen der Fundamental moral des 20. Jahrhunderts: die Bedeutung des Individuums als sittliches Subjekt mit Eigenverantwortung, die Unterscheidung von allgemeinmenschlichen Grundlagen sittlicher Vernunft Einsicht und transzendente Gottesbezug, die Wandelbarkeit sittlicher Normen und damit die Fraglichkeit unveränderlicher sittlicher Weisungen und des damit einhergehenden absoluten Gehorsamsanspruchs vonseiten der Kirche.

Gleich nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und stark von ihm beeinflusst präsentierte der Tübinger Moralthologe Alfons Auer das Buch und seinen Ansatz ‚Autonome Moral und christlicher Glaube‘. Darin unterscheidet er zwischen Weltheros (Gesamt der Sachgesetzlichkeiten) und Heilsethos (Gesamt jener Verbindlichkeiten, durch welche die Abhängigkeit des Menschen von Gott und seine Gemeinschaft mit Christus ausdrücklich verifiziert werden). Ernst genommen hat Auer dabei die Autonomie der irdischen Wirklichkeiten als Schlüsselbegriff der Moralthologie seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Diese kann nach einer anthropologischen Grundlegung eine integrierende, stimulierende und kritisierende Funktion in der Normfindung einnehmen.

Eine Gegenposition zu Auer nahm dabei unter anderem Bernhard Stoeckle in der Richtung der sogenannten Glaubensethik ein. Für ihn ist der Glaube integraler Bestandteil und Ausgangspunkt jeder Normfindung. Die Entwicklung dieses Streits kulminierte in der Frage, was das christliche Proprium ausmache: Was ist das unterscheidend Christliche? Bis jetzt ist die Frage nach dem christlichen Proprium aber nicht letztgültig beantwortet worden.

Spannungen zwischen römischem Lehramt und Vertreter*innen theologischer Ethik im 20. Jahrhundert

Spannungen lassen sich überwiegend mit dem Erscheinen der folgenden kirchlichen Lehrschreiben verbinden: mit der Enzyklika ‚*Humanae vitae*‘ (HV 1968) in Reaktion auf die neuen Methoden der künstlichen Empfängnisverhütung sowie deren Verbot (→ Kapitel III. 6.) und vor allem mit der Enzyklika ‚*Veritatis splendor*‘ (VS 1993) als Kritik an den Neuentwicklungen in der Fundamentalmoral. In der letztgenannten Enzyklika wird die Sorge des Lehramtes um die Geltung des Sittengesetzes deutlich. Denn wenn die objektive sittliche Wahrheit in Zweifel gezogen werde, könne dies zu einem Moralrelativismus führen.

Der Moralthologe Dietmar Mieth beschreibt das Gefühl aus Anlass der Veröffentlichung von VS und im Rückblick auf den damals gerade erschienenen Moralteil des Katechismus der Katholischen Kirche im Vorwort des Buches ‚*Moralthologie im Abseits?*‘, der Antwort der deutschsprachigen Moralthologie auf VS:

„Das erlaubt nicht jedem von uns, gleichsam über die Schulter zu schauen, wie es denn hinter unserem Rücken aussieht, während wir uns damit beschäftigen, den fundamentalen Herausforderungen boomender säkularer Ethiken und den praktischen Diskursen in neuen Anwendungsbereichen (z. B. der Bioethik) konstruktiv und kritisch zu begegnen.“

Die Moralthologen – und langsam aber sicher auch die Moralthologinnen – bemühten sich so sehr um die Frage des Dialogs nach außen, dass sie sich von Gegenströmungen aus dem Inneren (wenn man in der Dichotomie von Innen und Außen verbleiben will) überrollt und missverstanden fühlten. Dies führte zu nicht wenigen Spannungen.

Aufstieg der Lebenswissenschaften im 20. Jahrhundert

Einen bedeutenden Aufschwung hat das Fach Moralthologie im Konzert der Ethiker*innen erfahren, als sich durch den Aufstieg der Lebenswissenschaften neue medizinische Möglichkeiten ergaben (Organtransplantation, Präimplantationsdiagnostik, Genome editing usw.) und Herausforderungen stellten. Viele Moraltholog*innen finden sich seither in Ethikkomitees

und -kommissionen wieder und werden als Expert*innen in diesem Bereich gehört. So steigt der Bedarf an Interdisziplinarität, und pluralisierungsdifferenziertes ethisches Arbeiten wird zu einer Grundkompetenz im Fach, welches sich in verschiedene Bereichsethiken ausdifferenziert. In diesem Zuge wird die Sachkompetenz im jeweiligen Feld immer wichtiger. Speziell Fragen des Umwelt- und Klimaschutzes wie nach der Mensch-Maschine-Interaktion kommen im 21. Jahrhundert verstärkt hinzu.

Denkfiguren und Grundmuster

In der Geschichtsschreibung wird der Stellenwert der unterschiedlichen Quellen nicht zu knapp bemessen, auch in der Moraltheologie haben die Quellen wie die Medien der Kommunikation eine bedeutende Rolle für die Fachentwicklung gespielt. Als fachgeschichtlich bedeutende Denkfiguren und Gattungsmuster lassen sich folgende – in Auswahl – erkennen.

Bußbücher und Pönitentialsummen

Bereits im Frühmittelalter finden sich neben spekulativen Schriften auch praktische Bücher, oft Büchlein für Beichtväter und Priester. Es geht darin vornehmlich um Fragen der praktischen Seelsorge: wie man würdig die heilige Messe feiert, wie man richtig die Sakramente spendet, wie der Wortlaut des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, des Vaterunsers oder der Zehn Gebote ist. Die Bußbücher des frühen Mittelalters stehen für das Konzept der ‚Tarifbuße‘. Einem bestimmten Delikt entspricht dabei eine klar definierte Bußauflage (beispielsweise eine Pilgerreise nach Jerusalem). Daher sind diese Bücher auch eine lehrreiche Quelle für die Mentalität des Mittelalters (etwa für das Sexualverständnis). In sich ebenfalls entwickelnden Pönitentialsummen waren über das ganze Mittelalter hinweg (kirchen-)rechtliche Quellentexte und Differenzierung für das Sündenbekenntnis wie dessen Absolution versammelt.

Scholastische Methode

Die Scholastik ist nicht nur die Epoche, in der der oben genannte Thomas von Aquin gelebt hat, sondern auch jene Zeit, in der eine bestimmte Methode elaboriert wurde: die scholastische Methode. Nach der Aufstellung von Prämissen geht es um die Untersuchung einer Behauptung. Um zu einem Urteil zu kommen, werden die für und gegen diese Behauptung sprechenden Argumente vorgestellt, deren Richtigkeit überprüft und deren Plausibilität und Überzeugungskraft gegeneinander abgewogen. Schließlich wird die getroffene Entscheidung dann begründet. Es kann

begriffliche Unschärfen, logisch falsche Schlüsse usw. geben. Die scholastische Methode ist gut nachzuvollziehen in der vorgestellten Summe des Aquinaten. Verbindlich wurde die scholastische Methode nach 1879 im Zuge der Neuscholastik für die ganze Theologie, und zwar bis zum Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Gewissensfälle und Kasuistik

Über den Weg der Einrichtung von Lehrstühlen für Gewissensfälle kam es zur tatsächlichen Einführung des Faches Moraltheologie nach dem Konzil von Trient. Bei den Gewissensfällen handelt es sich um schwierige Materie, die für die Studierenden als ‚Fälle‘ (Kasuistik) aufbereitet wurde. Es ging also um das Studium beispielhafter Einzelfälle, etwa die Bewertung des Mundraubs, das heißt des Stehlens, um zu überleben. Ihrer Zielsetzung nach wurden die Gewissensfälle dem oben genannten *cursus minor* zugerechnet, aber auch die Studierenden des *cursus maior* wurden in die Lösung dieser Gewissensfälle eingeführt. Umgekehrt haben auch die Studierenden des *cursus minor* keine rein kasuistische Herangehensweise gelernt, sondern wurden zudem in den Grundlagen der moralischen Prinzipienlehre unterrichtet.

Sünde und Rolle der Umstände

Von der Umgestaltung des Beichtverfahrens von einem einmaligen, öffentlichen Bußverfahren hin zu einem wiederholbaren, geheimen Beichtsakrament war auch das Fach der Moraltheologie betroffen. Waren die ursprünglichen Bußbücher noch mit strengen Beichttaxen ausgestattet, wurden ab dem 12. Jahrhundert die Umstände einer Handlung immer wichtiger für die Beurteilung, ob es sich um eine Todsünde oder eine lässliche Sünde handelt (→ Kapitel I. 7.). Alter, Grad der Freiheit, Wissensstand, Ständeordnung usw. spielten eine immer größere Rolle für die Beichtväter und Pönitent*innen. Bei der Sündenfeststellung und Einordnung in Todsünde oder lässliche Sünde ist für die gesamte Zeitspanne seit Augustinus festzuhalten, dass alle Materie, die das 6. Gebot betraf, nicht von der *parvitas materiae*, von der Geringfügigkeit, betroffen war. Seit den sexualpessimistischen Anfängen des Augustinus hat eher eine Verschärfung stattgefunden, und dies über Jahrhunderte hinweg. Erst seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil kann ein anderer Kurs verzeichnet werden, der sich der Sexualität (→ Kapitel III. 1.) und der Ehe (→ Kapitel III. 2.) unter überwiegend positiven Vorzeichen nähert.

► TAKE-HOME MESSAGE

Das Fach Moraltheologie war zu Beginn der Disziplinendifferenzierung auf die Frage nach der Spendung des Bußsakramentes fokussiert und bot

sehr viele Hilfestellungen in Form von praktischer Literatur zum Beichte-hören und zum Empfang des Bußsakraments an. Große Theologen wie Augustinus, Thomas von Aquin und Alfons von Liguori werden immer noch bei heutigen Fragestellungen und deren moraltheologischer Einordnung herangezogen. Im 21. Jahrhundert sind es vor allem Themen der Lebenswissenschaften, mit denen sich die Moralthelog*innen beschäftigen. Viele theologische Strömungen des 20. Jahrhunderts haben hierbei die Grundlage gelegt, so dass die Moralthelog*innen neben der binnenkirchlichen Bedeutung auch eine Wahrnehmung von nichttheologischen Akteur*innen und Organisationen erfahren.

LITERATUREMPFEHLUNGEN

- **Bondolfi, Alberto**, Handeln in einer mehrdeutigen Welt. Theologische Ethik, Zürich 2020.
- **Müller, Sigrid/Besler, Martina**, Moralthologie als universitäre Disziplin. Eine historische Skizze, in: Lob-Hüdepohl, Andreas/Scheule, Rupert M./Schlögl-Flierl, Kerstin (Hrsg.), Moralthologie und Universität. Eine Verhältnisbestimmung (Jahrbuch für Moralthologie 4), Freiburg i. Br. 2020, 33–48.

Zusätzlich verwendete Literatur

- **Auer, Alfons**, Autonome Moral und christlicher Glaube: mit einem Nachtrag zur Rezeption der Autonomievorstellung in der katholisch-theologischen Ethik von 1984, Darmstadt 2016.
- **Curran, Charles**, The Development of Moral Theology, Georgetown 2013.
- **Demmer, Klaus**, Entscheidung und Verhängnis. Die moralthologische Lehre von der Sünde im Licht christlicher Anthropologie, Paderborn 1976.
- **Ernst, Stephan**, Ethische Vernunft und sittlicher Glaube. Der Prozeß ihrer wechselseitigen Freisetzung in der Zeit von Anselm von Canterbury bis Wilhelm von Auxerre, Münster 1996.
- **Hilpert, Konrad (Hrsg.)**, Christliche Ethik im Porträt: Leben und Werk bedeutender Moralthologen, Freiburg i. Br. 2012.
- **Kleber, Karl-Heinz**, Historia docet. Zur Geschichte der Moralthologie (StdM Abteilung Beihefte 15), Münster 2005.
- **Klöcker, Katharina**, Und die Geschicht' von der Moral? – Geschichtlichkeit als elementare Kategorie theologischer Ethik, in: Essen, Georg/Frevel, Christian (Hrsg.), Theologie der Geschichte – Geschichte der Theologie (QD 294), Freiburg i. Br. 2018, 189–208.
- **Keenan, James F.**, A History of Catholic Moral Theology in the Twentieth Century: From Confessing Sins to Liberating Consciences, London 2010.
- **Knauer, Peter**, Handlungsnetze. Über das Grundprinzip der Ethik, Frankfurt a. M. 2002.
- **Leinsle, Ulrich**, Einführung in die scholastische Theologie, Paderborn 1995.

- **Merkel, Alexander**, Von Todsünden und Hauptlastern. Rekonstruktionen und Neureflexionen (SthE 159), Basel/Würzburg 2021.
- **Mieth, Dietmar (Hrsg.)**, Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika ‚Veritatis splendor‘ (QD 153), Freiburg i. Br. 1995.
- **Pinckaers, Servais**, The Sources of Christian Ethics. Les sources de la moral Chrétienne, Translated from the third edition, Edinburgh 2001.
- **Schlögl-Flierl, Kerstin**, Moraltheologie für den Alltag. Eine moralhistorische Untersuchung der Bußbücher des Antoninus von Florenz OP (1389–1459) (StdM Neue Folge 6), Münster 2017.
- **Stoeckle, Bernhard**, Grenzen der autonomen Moral, München 1974.
- **Theiner, Johann**, Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin, Regensburg 1970.

3. Methodik

Kerstin Schlögl-Flierl

Im Kapitel zum Fachverständnis wurden bereits erste methodische Voraussetzungen für die Moralthologie behandelt (→ Kapitel I. 1.). Wie arbeiten Moraltholog*innen nun im Disziplinenverbund der systematischen Theologie? Dies ist eine grundsätzliche Frage, da aus der theologischen Warte an die einzelnen Themen methodisch unterschiedlich herangegangen werden kann, etwa mit Bezug zur Bibel, zur Tradition und zum kirchlichen Lehramt. Hinzu kommt der Diskurs mit philosophischen Ethikansätzen (beispielsweise Vertragstheorie, Diskurs-, Interessenethik) oder auch den Human- und Naturwissenschaften. Den einen oder anderen Weg einzuschlagen, führt zu unterschiedlichen *Schwerpunktbildungen*.

Moralthologie ist weniger eine deskriptive Wissenschaft wie beispielsweise die Sozialwissenschaften, die Wirklichkeit beschreiben, als vielmehr eine normative, die sie bewertet und beurteilt. In der Moralthologie wird vornehmlich *kognitivistisch* gearbeitet, also der Fokus auf die Rationalität der Urteile gelegt, die als Ergebnis eines Prozesses der praktischen Vernunft verstanden werden. Non-kognitivistische Ansätze wie der Emotivismus (Entscheidung auf der Basis emotionaler Einstellungen) oder der Dezisionismus (Entscheidung ohne Begründung) werden nicht weiterverfolgt. Ein Bezug auf die Gefühle als Grundlage der Beurteilung ist zwar in einer ersten Orientierung hilfreich, reicht aber nicht aus für ein umfassendes moraltheologisches Urteil.

Nachfolge Jesu als Moralprinzip

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

Aber was hieß und heißt dies konkret im Alltag, als nach dem Tod und der Auferstehung Jesu ein konkretes und wortwörtliches Ihm-Nachfolgen

nicht mehr möglich war? Zu Beginn des Christentums bestand die Aufgabe darin, die Gemeinsamkeit mit Christus zu finden und *Zeugnis* für das Evangelium abzulegen. Im 21. Jahrhundert ist darüber hinaus die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft gemeint. Wie kann ein Glaubensethos in einer vernunftbestimmten Argumentation verarbeitet werden? Zudem sind die Grenzen klar ausgelotet: Normative Einzelfragen lassen sich nicht einfach durch einen Christusbezug lösen. Es war vor allem der Praxisbezug, der seit Anbeginn im Fokus auch des moralischen Handelns stand: Der unabweisbare Vorbildcharakter des eigenen Handelns ist dabei klar zu benennen.

Der Wille Gottes

Oft geht mit der Ausbuchstabierung der Nachfolge Christi auch der Rekurs auf den Willen Gottes einher. Wenn sich jemand auf den Willen Gottes beruft, um eine Norm zu begründen oder sein Urteil zu bilden, ist dies 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, sicherlich eine wichtige Basis.

Beim Thema der Normen aber muss noch genauer untersucht werden, auf was sich diese Orientierung am Willen Gottes genau bezieht. Es könnte sich auch um eine autoritative Normsetzung (Setzung durch eine autoritative Instanz) handeln, die jedoch nicht zwangsläufig Wohlbegründetheit und Plausibilität besitzt und damit auch nicht anschlussfähig ist.

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 (→ Kapitel II. 10.). Wie ist dieses ‚Hoheitsrecht‘ Gottes zu deuten? Allein aus dem (mutmaßlichen) Willen Gottes auf eine Norm zu schließen, ist für eine Begründung zu dürftig, da daraus nur eine Frage des Gehorsams erwächst. Man muss die Normbegründung auch plausibel erläutern können. Bei aller Schwierigkeit ist aber der Rekurs auf den Willen Gottes nicht einfach von der Hand zu weisen, da in der Bibel bereits vom Willen Gottes und seinem *Eingreifen in das Heilsgeschehen* berichtet wurde.

Interdisziplinarität

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist im Zuge der Erkenntnis und der Einbeziehung der ‚Zeichen der Zeit‘ der Rekurs auf weitere wissenschaft-

liche 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. Dies läuft oft unter dem Stichwort der Interdisziplinarität.

Vor allem bei Themen aus der Speziellen Moralthologie ist die Bedeutung des Sachstandes 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 in Science and New Technologies (EGE), 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 um die *Reihenfolge* des Rückbezugs auf die verschiedenen Quellen gerungen. 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 worden sind? Tendenziell lässt sich erkennen, ob der theologische Gehalt eher Horizont, Fundament oder Argument ist.

Ähnliches kann am Rückbezug auf die Bibel 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 (wie etwa bei der Präimplantationsdiagnostik, → Kapitel II. 4.), aber beispielsweise durch den Einbezug der Moralanthropologie (→ Kapitel I. 4.) samt ihrer biblischen Fundierung durchaus vertretbar:

„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.“ (Franz Böckle)

Mit dem Moralthologen Franz Böckle können also sowohl der Rückbezug auf die Theologie als Wesenskennzeichen einer *Moralthologie* als auch das Erfassen und Deuten des heutigen Menschseins anhand wissenschaftlicher Erkenntnisse in ihrer Komplementarität und beiderseitigen Notwendigkeit deutlich gemacht werden. Bei ihm ist die christliche Botschaft eine universale, die dem Menschen als Menschen aufgehen kann:

„Gewiß gibt die im Glauben gründende christliche Existenz, die Wendung vom eigenen Suchen zum Gefundenwordensein durch Gott, dem Leben eine neue

Richtung. Und das besagt mehr als ein neues ethisches Motiv; es eröffnet Horizonte und erschließt verschlossene Möglichkeiten des Handelns. Aber – und darin liegt das Entscheidende – diese Möglichkeiten sind Erfüllung der ursprünglichen Berufung des Menschen, aller Menschen. Die christliche Botschaft erträgt daher keine sektiererische Verengung. Sie will *universale Botschaft für alle Menschen* sein.“ (Franz Böckle)

Im heutigen moraltheologischen Denken kann schon fast von einem methodischen Imperativ der Inter- und *Transdisziplinarität* gesprochen werden. Papst Franziskus benennt diese beiden in ‚*Veritatis gaudium*‘ als eines von vier Hauptkriterien wissenschaftlicher Theologie. Denn es sei notwendig, so der Papst, „dorthin zu gelangen, wo die neuen Geschichten und Paradigmen entstehen“ (VG 4b). Im Unterschied zur Multidisziplinarität, in deren Zuge weitgehend unabhängig voneinander gearbeitet und argumentiert wird, beschreibt Interdisziplinarität einen voraussetzungsreichen Prozess der Zusammenarbeit, der sich im Kontext unterschiedlicher disziplinärer Grundannahmen, Methoden und Fachsprachen (wie komplexen Fachbegriffen) vollzieht. Transdisziplinarität ist davon nochmals zu unterscheiden, insofern hier der Gegenstand des Forschens über bestehende Methoden und Paradigmen hinausgeht und das Gemeinsame oder Trennende gefunden werden soll.

Moraltheologie muss nicht nur in der eben beschriebenen Weise inter- und transdisziplinär sein, um sich in eine dynamische und immer weiter ausdifferenzierende Wissenschaftslandschaft einzupassen, sondern auch deswegen, weil sie ihrem Selbstverständnis entsprechend als *Integrationswissenschaft* mit existenziellen, gesellschaftlichen und lebenspraktischen Fragestellungen zu tun hat. Auf der Basis ihres besonderen Gespürs spielt die Moraltheologie als *Brückendisziplin* im interdisziplinären Gespräch Gründe ein, die einerseits auf dem Anspruch der rationalen Einsichtigkeit basieren und sich andererseits in einem christlichen und moralischen Sinnhorizont bewegen. Dadurch vermag sie nicht nur eine Überinterpretation empirischer Befunde kritisch zu reflektieren, sondern kann auch verdeckte anthropologische, weltanschauliche oder werttheoretische Voraussetzungen und Annahmen aufdecken und ideologiekritisch hinterfragen.

Polyperspektivität menschlichen Handelns

Im Zentrum des moraltheologischen Denkens stand dabei lange die Handlungsbewertung. Um die Bewertung einer *Handlung* vornehmen zu können, müssen verschiedene Bestandteile einer Handlungsstruktur unterschieden und jeweils einzeln betrachtet werden: Ziel, Umstände, Gegen-

stand. 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 im Gegensatz zu einer von Affekten oder Leidenschaften geprägten aus. Bei den Umständen sind folgende Fragen leitend: Wie sind die *Mittel* zu bestimmen? Welche (Neben-)*Folgen* ergeben sich? Sind diese intendiert oder nicht? Wie, wann und wo wird die Handlung ausgeführt?

Bei den Handlungen selbst kann unterschieden werden zwischen *in sich schlechten*, *sittlich neutralen* (erlaubten), *pflichtgemäßen* (gebotenen) oder *supererogatorischen* (über Gebühr, angeratenen) Handlungen, was einen je unterschiedlichen Anspruch bedeutet. Eine typische supererogatorische Handlung ist zum Beispiel die Lebendorganspende (→ Kapitel II. 8.), eine in sich schlechte Handlung die Folter.

Um für die moralische Bewertung ein Raster zu bekommen, wird von *Vorzugsregeln* gesprochen, wie beispielsweise Unterlassungs- vor Handlungspflichten. Es geht um Regeln zur Bewertung von ethischen Dilemmata. Einer Unterlassungspflicht kommt Vorrang vor einer Handlungspflicht zu: Das heißt, man darf nicht einem Menschen schaden, um einem anderen zu helfen. Aber es muss einem verletzten Menschen geholfen werden (Handlungspflicht), auch wenn Verkehrsregeln gebrochen werden.

Nur die Perspektive auf die Handlung greift jedoch zu kurz: *Konziliar*, *vielperspektivisch* und *subjektsensibel* – mit diesen drei Adjektiven soll ein zeitgemäßes Fachverständnis der Moraltheologie kurz skizziert werden: Es soll konziliar aufgestellt werden, insofern beim moraltheologischen Arbeiten nicht mehr hinter die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils zurückgefallen werden darf (→ Kapitel I. 1.). Insbesondere die weitreichende Aufgabenzuschreibung des Gewissens ist dabei nicht zu vergessen (→ Kapitel I. 6.). Auf die verschiedenen Handlungen soll dabei mehrperspektivisch geblickt werden, um auch das handelnde Subjekt möglichst vieldimensional wahrnehmen zu können.

„Handlungstheoretisch muss es also darum gehen, menschliches Handeln nicht nur als generalisierbares Handeln einer objektivistischen Aktmoral, sondern vielmehr in ebender Mehrschichtigkeit und damit in einer Polyperspektivität subjekt- und kontextsensibel wahrzunehmen.“ (Alexander Merkl)

Eine lebensweltnahe Moraltheologie zeichnet sich dadurch aus, dass sie gut fundiert den jeweiligen Wissensstand, die Gefühle, die Grundhaltungen, das subjektive Können und Wollen des handelnden Subjekts zu erfassen trachtet. In welchem Lebenszusammenhang wurde gehandelt? Wie verhält sich die einzelne Handlung zum Gesamt der Lebensführung? Wie kann

möglichst subjektsensibel gearbeitet werden? Es geht im Grunde darum, das Handeln des Subjektes nicht nur zu bewerten, sondern vielmehr zu *verstehen* und zu *orientieren*.

Ethikansätze

Dafür stehen traditionell verschiedene Ethikansätze zur Verfügung: *Norm- und Tugendethik*. Geht es der Normethik um die Aufstellung und Begründung von Normen, so beschäftigt sich die Tugendethik bzw. beschäftigen sich 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 beschäftigt (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 akzentriert arbeitet.

Bezüglich einer Tugendethik müssen wiederum verschiedene Ansätze unterschieden werden: Es gibt diejenigen mehr philosophischer Herkunft wie bei *Aristoteles*, und diejenigen mehr theologischer wie bei Thomas von Aquin. Bei Aristoteles ist die Tugend das Beste, was 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 erworben). 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 sie sich 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 Verknüpfung der philosophischen mit den theologischen Tugenden zu erreichen. Der mittelalterliche Kirchenlehrer entwickelt in seiner ‚*Summa theologiae*‘ die Lehre der von Gott eingegossenen Tugenden weiter. *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 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“ (Hans-Joachim 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 miteinander 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 mithilfe von Tugenden als Verhaltensschablonen autoritäre Gemeinschaften das Verhalten ihrer Mitglieder disziplinieren können und 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 wie in früheren Zeiten.

Aufgrund dieser Gemengelage erstarkte lange Zeit eher die Linie von Sollen und Pflicht (Kantische Ethik mit dem Kategorischen Imperativ), von Nutzen (Utilitarismus: der größtmögliche Nutzen der größtmöglichen Zahl als Handlungsziel, Jeremy Bentham) und von Interesse (Interessenethik, Norbert Hoerster) als Hauptreferenzpunkte. Seit den 1980er-Jahren besteht – ausgehend von Arbeiten aus dem angelsächsischen Raum (siehe Alasdair MacIntyre, Martha C. Nussbaum, Philippa Foot) – jedoch angesichts des Ungnügens von normethischen Ansätzen ein *neues Interesse* am Format der Tugendethik.

Nach aller Differenzierung muss aber festgehalten werden, dass Norm- und Tugendethik *nicht dichotomisch* gesehen werden können und sollen, das heißt, kein Gegensatz zwischen beiden aufgebaut werden sollte. Normethische Überlegungen fließen in tugendethische mit hinein und umgekehrt.

Normbegründungen

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. Damit sei an dieser Stelle nochmals das Selbstverständnis der Moralthologie als normative Reflexionstheorie von Moral und Ethos festgehalten (→ Kapitel I. 1.).

Bei der *teleologischen Normbegründung* geht es um die Fragen nach dem Ziel oder Zweck oder auch den Folgen (streng gedacht als Konsequentialismus) einer Handlung. Sie sind allein Maßstab der moralischen Bewertung. Als typische*r Vertreter*in wäre ein*e Utilitarist*in zu nennen, der*die die Folgen einer Handlung nach dem größtmöglichen Nutzen der größtmöglichen Zahl bewertet.

Eine *deontologische Normbegründung* konzentriert sich demgegenüber auf die Handlung selbst, und die Folgen werden in der Beurteilung und Begründung ausgespart, bzw. nicht nur die Folgen sind relevant. Dies passiert, da bestimmte hohe Werte unbedingt geschützt werden sollen (beispielsweise Menschenwürde, Wahrheit, Leben). Im Rahmen einer deontologischen Normbegründung wird von unabwägbaren, in der lehramtlichen Diktion ‚in sich schlechten‘ Handlungen ausgegangen, die ausnahmslos als falsch beurteilt werden wie etwa Folter oder Glaubensverleugnung. Bei der Beurteilung sind weder der Gegenstand des Willens (Motive) entscheidend noch die Umstände und Folgen. Klassischerweise werden sie mit der *Naturwidrigkeit* (→ Kapitel I. 8.) oder mit der *mangelnden Berechtigung* (beispielsweise 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 der Moralthologe Bruno Schüller): auf den Bereich der wesensgemäßen Entfaltung des Menschen (Menschenwürde) oder Grundbedingungen intersubjektiver Kommunikation (Lüge). Bestimmte Handlungen (wie beispielsweise Folter) werden wegen der Bedeutung der zu schützenden Werte (beispielsweise Menschenwürde) weiterhin als ‚in sich schlecht‘ betrachtet. Zu den sogenannten moralischen Absoluta zählt das Folterverbot unter anderem deswegen, da der Gefolterte völlig erniedrigt und gebrochen wird. In der deontologischen Linie geht es dabei darum, besonders für das Humanum wichtige Werte zu schützen.

Anders geht eine teleologische Betrachtung vor: Das Ziel, das mit einer Handlung verfolgt wird, ist die Beurteilungsgrundlage der Handlung. Gemessen wird das Ziel an der Folgenbilanz. Es kommt statt zur ausschließ-

lichen 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) und in einer teleologischen Vorgehensweise häufig ein Relativismus, also ein Aufgeben von übergreifenden Werten vermutet wurde. Eine teleologische Güterabwägung überfordere zudem, könne man doch nicht alle Konsequenzen einer Handlung überblicken. Das deontologische System wiederum 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.

Einen Schritt, um diese Frontstellung zu verlassen, wie sie vor allem in der Moralthologie der 1970er- und 1980er-Jahre gegeben war, geht eine *hermeneutische Normbegründung*, die als weiteres und voraussetzungsreiches Begründungsverfahren 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 Prozedere, sondern um ein den Menschen in seinen Seinsdimensionen auslegendes Verfahren.*

Der Moralthologe Eberhard Schockenhoff hat, um die Unterschiede zu illustrieren, auf die ethische Bewertung des *Suizids* abgehoben. Deontologisch gesehen ist der Suizid 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.

► TAKE-HOME MESSAGE

Vor allem die Verstehens- und Orientierungsleistung der Moralthologie sind hervorzuheben. Dafür ist unabdingbar, dass die Moralthologie um

ihr theologisches Fundament weiß (Nachfolge), fruchtbar interdisziplinär arbeitet, menschliches Handeln in seiner Vielschichtigkeit wahrnimmt, versteht, das Subjekt in seiner*ihrer Rolle zu bedenken, und auf der Basis unterschiedlicher Begründungsansätze versucht, menschliches Handeln zu normieren.

LITERATUREMPFEHLUNGEN

- **Merkel, Alexander**, Konziliar, polyperspektivisch und subjektsensibel. Fundamentalmoralische Skizzen zum gegenwärtigen Selbstverständnis Theologischer Ethik, in: MThZ 72 (2021), 53–66.
- Für die evangelische Theologische Ethik: **Roth, Michael/Held, Marcus (Hrsg.)**, Was ist theologische Ethik? Grundbestimmungen und Grundvorstellungen, Berlin/Boston 2018.

Zusätzlich verwendete Literatur

- **Bobbert, Monika/Mieth, Dietmar**, Das Proprium der christlichen Ethik. Zur moralischen Perspektive der Religion, Luzern 2015.
- **Böckle, Franz**, Fundamentalmoral, München 1985.
- **Bondolfi, Alberto**, Handeln in einer mehrdeutigen Welt. Theologische Ethik, Zürich 2020.
- **Demmer, Klaus**, Moralthologische Methodenlehre (StHE 27), Freiburg/Schweiz 1989.
- **Fraling, Bernhard**, Art. Nachfolge, in: Rotter, Hans/Virt, Günter (Hrsg.), Neues Lexikon der Christlichen Moral, Innsbruck 1990, 538–542.
- **Franziskus**, Apostolische Konstitution ‚Veritatis gaudium‘ von Papst Franziskus über die kirchlichen Universitäten und Fakultäten (VAS 211), Bonn 2017.
- **Goertz, Stephan**, Begründen und Erzählen. Lektüren des Alten Testaments in der gegenwärtigen Moralthologie, 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 (Katholizismus im Umbruch 2), Freiburg i. Br. 2014.
- **Hilpert, Konrad (Hrsg.)**, Christliche Ethik im Porträt. Leben und Werk bedeutender Moralthologen, Freiburg i. Br. 2012.
- **Höhn, Hans-Joachim**, Das Leben in Form bringen. Konturen einer neuen Tugendethik, Freiburg i. Br. 2014.
- **Holderegger, Adrian**, Deontologie, Teleologie. Normtheoretische Grundlagen in der Diskussion (StHE 135), Freiburg/Schweiz 2012.
- **Klöcker, Katharina**, Kasuistik als Königsweg in die Konkretion? Überlegungen zu einer situationsgerechten Ethik, in: Bogner, Daniel/Zimmermann, Markus (Hrsg.), Fundamente theologischer Ethik in postkonfessioneller Zeit. Beiträge zur einer Grundlagendiskussion (StHE 154), Basel 2019, 311–326.
- **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 Moralthologie 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.
- **Sautermeister, Jochen**, Lebenswirklichkeiten deuten und gestalten. Zur Rolle der Moralthologie im interdisziplinären Gespräch, in: Lob-Hüdepohl, Andreas/Scheule, Rupert M./Schlögl-Flierl, Kerstin (Hrsg.), *Moralthologie und Universität. Eine Verhältnisbestimmung* (Jahrbuch für Moralthologie 4), Freiburg i. Br. 2020, 69–82.
- **Schockenhoff, Eberhard**, *Grundlegung der Ethik*, Freiburg i. Br. ²2014.
- **Schockenhoff, Eberhard**, Die Moralthologie 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 Moralthologie, Düsseldorf ³1987.
- **Werbick, Jürgen**, *Theologische Methodenlehre*, Freiburg i. Br. 2015.

4. Moralanthropologie

Alexander Merkl

In den einführenden Kapiteln wurde das Grundanliegen der Moralthologie wie folgt zusammengefasst: Sie will *menschliches* Sein und Handeln vor einem christlichen Sinn- und Deutungshorizont verstehen, orientieren, bewerten und bilden.

Damit dies gelingen kann, bedarf es eines zugrunde liegenden Menschenbildes. *Menschenbilder als Gedankenmodelle des Menschen* nämlich „dienen dazu, verallgemeinerbare Aspekte des Menschen oder Menschseins begrifflich zu erfassen und damit ‚den‘ Menschen in bestimmter Hinsicht zu verstehen“ (Armin Grunwald). Angesichts der Vielfalt der Menschenbilder und trotz der letztlich Unergründbarkeit des Menschen als *homo absconditus* muss die Moralthologie daher fragen: Wer und wie ist der Mensch, dessen Sein und Tun im Fokus moraltheologischer Betrachtung stehen?

Die Dogmatik gibt hierauf in einem eigenen Traktat, der theologischen *Anthropologie*, umfassend Antwort und reagiert damit auf jene neuzeitliche anthropologische Wende des 20. Jahrhunderts in der Theologie, im Zuge derer sich der Mensch selbst zur Frage wurde. Das christliche Menschenbild betrachtet den Menschen dabei in seiner Gesamtheit, als Einheit von Leib und Seele. Es ist optimistisch und traut ihm zu, das Gute selbstbestimmt verwirklichen zu können, blendet aber nicht die Möglichkeit des Scheiterns aus. Es unterscheidet sich damit radikal von reduktionistischen Menschenbildern, die den Menschen nur auf einen Aspekt reduzieren, ihn nur nach biologischen, mess- und verallgemeinerbaren Grundlagen beurteilen oder vornehmlich die Frage nach der Wahrnehmung von Interessen (Peter Singer) stellen. Dies hat Konsequenzen, insbesondere für Fragen der Medizinethik (Schwangerschaftsabbruch, Hirntodkriterium etc.).

In dieser Einführung geht es jedoch nicht darum, eine ganzheitliche Anthropologie zu entwerfen, sondern darum, Grundzüge eines christlichen Menschenbildes darzustellen, die für eine moraltheologische Betrachtung des Menschen, seines Seins und Handelns, von fundamentaler Relevanz sind.

Der Mensch als Ebenbild Gottes

Als anthropologisches Grunddatum eines christlichen Menschenbildes schlechthin darf die Beschreibung des Menschen als *imago Dei*, als Ebenbild Gottes gelten: „Gott erschuf den Menschen als sein Bild, als Bild Gottes erschuf er ihn“ (Gen 1,27). Dadurch wird das besondere Verhältnis des Menschen als eines vernunftbegabten Geschöpfes, das sich, so Thomas von Aquin (1225–1274), durch Intellektbesitz, Entscheidungsfreiheit und Selbstmächtigkeit auszeichnet (STh I-II prol.), zu seinem schöpferischen Urbild erfasst. Der Mensch ist als Frau und Mann Stellvertreter und in diesem Sinne Repräsentant Gottes. Als in seiner Entscheidung freies und sich seiner Endlichkeit bewusstes Geschöpf ist er zum einen selbst in seinem Gewissen (→ Kapitel I. 6.) für sein Handeln und die Gestaltung der Welt verantwortlich, zum anderen ist er unmittelbar auf Gott hingeeordnet. Hier klingen bereits einige moralanthropologisch relevante Grundzüge des Menschseins an, über die nun noch weiter zu sprechen ist.

Menschenwürde

Theologisch gesprochen aufgrund seiner Gottebenbildlichkeit, philosophisch mit Immanuel Kant (1724–1804) aufgrund seiner Vernunft- und Moralfähigkeit kommt dem Menschen eine absolute, nicht relative Würde zu. Diese Menschenwürde wird nicht erworben oder von anderen Menschen zuerkannt. Sie ist nicht an besondere Fähigkeiten gebunden. Sie ist unteilbar, unverrechenbar und unantastbar. Menschenwürde ist ein nicht graduierbares Wesensmerkmal, das allen Menschen allein aufgrund ihres Menschseins zukommt und das Ausdruck der prinzipiellen *Gleichheit und Gleichwertigkeit aller Menschen* ist, unabhängig von Ethnie, Herkunft, Geschlecht oder Religion. „Menschenwürde ist ein Superlativ, der sich weder steigern noch abschwächen lässt, überdies jedem Menschen vor allen individuellen Leistungen zukommt“ (Otfried Höffe). Es gibt keine innerweltliche Instanz und kein geschichtliches Ereignis, die dem Menschen seine Würde nehmen könnten.

Deshalb billigen moderne Verfassungen und Rechtsordnungen der Menschenwürde einen überragenden Rang zu und erkennen sie positiv-rechtlich an, so auch im *Deutschen Grundgesetz*: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt“ (GG Art. 1,1). In normativer Hinsicht heißt das, dass die Menschenwürde nicht nur zu achten ist, indem man Handlungen unterlässt, durch die Menschen ihrer Würde beraubt werden, sondern durch

einen kontinuierlichen und aktiven Einsatz für menschenwürdige Lebensbedingungen ebenfalls zu gewährleisten sowie durch rechtliche Standards wie die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte zu schützen ist. Für die Moralthologie ist die Menschenwürde daher ein fundamentales Prinzip, weshalb beispielsweise jede Form der Folter oder der Sklaverei ausnahmslos verboten sind.

Freiheit

Menschliche Freiheit als Zeichen menschlicher Würde ist theologisch immer zuerst in Christus befreite (Gal 5,1), von Gott geschenkte, zur Verantwortung berufene Freiheit. In ihr ist der Mensch als Kulturwesen fähig, sich aktiv und als geschaffener *Mitschöpfer* um eine angemessene Antwort auf den gerade auch in seinem Gewissen erfahrbaren Ruf Gottes zu bemühen, am Handeln Gottes teilzunehmen und sich selbst sowie seine Natur zu gestalten.

Zwei Freiheitsbegriffe werden hierbei gemeinhin unterschieden: Zum einen die *Willensfreiheit* als innere Freiheit, die für die Möglichkeit des Menschen steht, trotz aller inneren und äußeren Fremdbestimmung selbstbestimmter Urheber seines Handelns zu sein; zum anderen die *Handlungsfreiheit* als äußere Freiheit, mit der sich die beständige Aufgabe verbindet, konkrete, äußerlich sichtbare Handlungsspielräume kreativ zu entdecken und zu gestalten. Beide Freiheitsbegriffe bilden gemeinsam die eine Freiheit des Menschen, mittels derer er sein Handeln ausdrückt.

Die Geschichte totalitärer Systeme, aber auch die Gegenwart zeigen, wie fragil und unterdrückt Freiheit sein kann, mag sie heute in einigen Erdteilen noch so selbstverständlich erscheinen. Angesichts dieser Erfahrungen ist es Ziel des freiheitlichen Rechtsstaates, ein Höchstmaß menschlicher Freiheit in der Lebensgestaltung durch verschiedene *Rechte und Verbote* dauerhaft abzusichern, zum Beispiel durch das Recht auf freie Meinungsäußerung und Religionsausübung oder das Verbot der Sklaverei. Dies aber darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass vielen Menschen grundlegende Freiheitsrechte als Menschenrechte vorenthalten werden.

Freiheit, die stets in all ihrer individuellen Bedingtheit zu sehen ist und diversen Einschränkungen unterliegt, ist damit konstitutives Merkmal und *Ermöglichungsgrund menschlichen Handelns* sowie menschlicher Selbst- und Weltgestaltung. Sie artikuliert sich in der Fähigkeit zur Selbstbestimmung sowohl auf das Gute als auch auf das Böse hin. Denn als freies Wesen kann der Mensch im Grundsatz schlecht handeln und sich selbst verfehlen.

Autonomie

Eng verbunden mit dem Freiheitsbegriff ist somit zum Ersten der ethische Zentralbegriff der *Autonomie*. Ist von Autonomie oder auch Selbstgesetzgebung (grch. *autós* ‚selbst‘ und *nómos* ‚Gesetz‘) die Rede, so ist damit gemeint, dass sich der Mensch gemäß seiner eigenen Vernunft, Einsicht und Wünsche selbst bestimmen kann.

Theologisch darf Autonomie jedoch nicht nur als Autarkie, das heißt als Selbstständigkeit, sondern sie muss als *relationale Autonomie* gedeutet werden. Darin nämlich wird zum Ausdruck gebracht, dass der Mensch Selbststand und Relationalität bzw. Beziehungshaftigkeit in sich vereint, dass er ein soziales Wesen – Aristoteles spricht vom Menschen daher als *zoon politikon* – und ein Geschöpf in Beziehungen ist, die wiederum seine moralischen Entscheidungen und Handlungen nachhaltig formen, prägen und beeinflussen, im Positiven wie im Negativen. Der Mensch ist keineswegs lediglich ein isoliertes oder isolierbares Individuum, das immer allein für und aus sich heraus Entscheidungen trifft. In seinem Sein und Tun ist der Mensch hineingenommen in die „Beziehungsdynamik“ (Erwin Dirscherl) einer inneren Relationalität der Selbstbezüglichkeit sowie einer äußeren Relationalität im Angesprochensein durch Gott und andere Menschen. Den Einfluss dieser Beziehungen auf die individuelle Autonomie und daraus resultierende Entscheidungen muss die Moralthologie bewusst halten.

Sündenanfälligkeit

An die Bestimmung des Menschen als eines freien Geschöpfes muss zum Zweiten die Rede von dessen Sündenanfälligkeit anschließen. Damit versucht die Moralthologie, die Verlockungen des Bösen, die Reize der Begierde und alle der Vernunft entgegenstehenden Erwägungen ernst zu nehmen. Denn aufgrund seiner konstitutionellen, durch die Körpergebundenheit und Affektabhängigkeit des menschlichen Handelns begründete Schwäche als *conditio humana* steht der Mensch, so Eberhard Schockenhoff, in einer zutiefst *prekären Ausgangssituation*, die idealistische Ethiken oftmals übersähen. Er ist deshalb bleibend anfällig für die Sünde:

„Die prekäre Situation des Menschen rührt daher, dass er als Individuum die wesensgemäßen Möglichkeiten der menschlichen Natur und der in sie eingeschriebenen Tendenz zum Guten nur in einer ihm persönlich anhaftenden Gebrochenheit verwirklichen kann.“ (Eberhard Schockenhoff)

Aufgrund dieser unausweichlichen Gebrochenheit und Gefährdung menschlicher Existenz kann menschliches Handeln in gottgegebener Freiheit ebenso scheitern wie gelingen (→ Kapitel I. 7.).

Bedingtheit

Zum Dritten muss gesehen werden, dass *menschliche Freiheit relativ ist*. Das heißt, sie ist bedingt und dadurch begrenzt, nicht aber völlig determiniert. Der Mensch unterliegt vielfältigen äußeren und inneren Faktoren, die sein Handeln und seine Handlungsfreiheit bedingen. Freiheit ist von innen wie von außen gefährdet. Zu denken ist an naturale Bedingungsfaktoren wie genetische und (evolutions-)biologische **Veranlagungen**, an biopsychische Bedingungsfaktoren wie Erziehung, Entwicklung, Lebensalter, (Un-)Wissen, Selbstwertgefühl oder die aktuelle Lebenssituation, aber auch an soziale Bedingungsfaktoren wie lokale, institutionelle und kulturelle Kontexte, andere Menschen, systemische Zwänge und bestimmte gesellschaftliche Wertevorgaben (Schönheit, Reichtum, Macht, Erfolg etc.).

All diese Faktoren bedingen menschliche Freiheit und beeinflussen damit menschliches Handeln in *individuell sehr unterschiedlicher Art und Weise*. Der Mensch aber ist ihnen nicht einfach ausgeliefert, sondern kann sie seinen individuellen Möglichkeiten entsprechend bedenken und sich zu ihnen verhalten.

Individualität und Identität

Aus dem Wissen um die vielfältige Bedingtheit menschlichen Seins und Tuns wird dann auch deutlich, dass sich der Mensch nicht abstrakt im Sinne eines einheitlichen Wesensbegriffs vollumfänglich und generalisierend beschreiben lässt. Mit Blick auf seine Lebensführung, -formen und -ziele, auf seine Bedürfnisse, Interessen und Begabungen ist er vielmehr in seiner *Individualität* und damit auch in seiner individuellen Identität wahrzunehmen.

Diese seine *Identität* findet das Individuum durch die eigenverantwortliche Vermittlung von innerer und äußerer Welt, von Selbst- und Fremdbild in einem lebenslangen und dynamischen Bildungsprozess. In früheren gesellschaftlichen Epochen war die Bereitschaft zur Übernahme vorgefertigter Identitätspakete das zentrale Kriterium für Lebensbewältigung. Angesichts einer Vielzahl an soziokulturellen Bedingungsfaktoren wie Individualisierung und Pluralisierung, Globalisierung und Vernetzung, Medialisierung

und Digitalisierung kommt es heute jedoch zum Wegfall stabiler und sozial anerkannter Identitätskonzepte und zu einer Vervielfältigung von Identitätskonstruktionen. Dies verlangt dem Individuum eine hohe individuelle Eigenleistung ab, um die zahlreichen Erfahrungsfragmente und mannigfachen Handlungsoptionen in einen kohärenten und personal tragfähigen Sinnzusammenhang zu bringen und um damit eine für es selbst überzeugende Antwort auf die Frage zu finden: Wer will, kann und darf ich sein? Das Gelingen von Identitätsarbeit bemisst sich für das Subjekt daher von innen am Kriterium der Authentizität und von außen am Kriterium der Anerkennung, allen voran durch andere Menschen, mit dem Ziel, Lebenskohärenz zu schaffen.

Die Moralthologie hat nicht nur diese veränderten Bedingungen individueller Selbstfindung zu berücksichtigen, sondern hat auch das Bemühen des einzelnen Menschen um die Stimmigkeit des eigenen Lebensentwurfs im Sinne eines grundlegenden Identitätsgefühls ernst zu nehmen und ihn darin zu unterstützen. Dies stellt sie immer neu vor die Herausforderung, dem Individuum als einzigartigem Subjekt gerecht zu werden, bei gleichzeitigem Bestreben, möglichst verallgemeinerbare und objektive Orientierungen und Normierungen für die menschliche Lebensführung bereitzustellen. Gegen den Vorwurf des Relativismus einerseits und des Rigorismus andererseits muss sie in ihrem Nachdenken über gutes und richtiges Handeln das *Gleichgewicht zwischen objektiver Vorgabe und subjektiver Lebenswelt* zu wahren versuchen.

Verantwortung

Die Frage nach der Verantwortung des Menschen, aber auch von Institutionen und Kollektiven, wird im *Anthropozän*, so eine begriffliche Bestimmung unseres geologischen Erdzeitalters, dringlicher denn je. Denn der Mensch als Macher nimmt immer stärker Einfluss auf seine Umwelt, bis hin zu dauerhafter Schädigung und Zerstörung. Die Berücksichtigung der Verantwortung zwischen den Generationen, sogenannte intergenerationelle Verantwortung, gewinnt zunehmend an Relevanz.

Als individuellem Verantwortungssubjekt wird dem Menschen somit für sein Handeln, insbesondere für dessen *Folgen*, Verantwortung zugeschrieben, wobei zu erinnern ist, dass von Verantwortung nicht nur als prospektiver und auf die zukünftigen Folgen ausgerichteter, sondern auch als retrospektiver zu sprechen ist, von einer Verantwortung im Blick auf Vergangenheit und Geschichte, die mit einer entsprechenden Rechenschaftspflicht einhergeht.



Der Verantwortungsbegriff aber erschöpft sich keinesfalls in einer konsequentialistischen Engführung und reiner Folgenanalyse. Es handelt sich um einen *mehrstelligen Relationsbegriff* im Sinne der folgenden Fragestellung: Wer verantwortet was, wofür, weswegen, wovor, wann und wie? Oder nochmals knapper gefasst: „*Jemand* (ein Verantwortungssubjekt) verantwortet *etwas* (z. B. Handlungsergebnisse als Objekt der Verantwortung) vor einer *Instanz* (z. B. einer Person, einer Institution oder einer Religionsgemeinschaft)“ (Armin Grunwald) relativ zu Regelsystemen, Werten oder Normen. Jede ‚Stelle‘ dieser Frage, jede Verantwortungsrelation bedarf einer eigenen Antwort, um Verantwortung näher zu bestimmen und zuzuschreiben.

Eine Verantwortungsethik, die nicht selten in eine falsche Gegenüberstellung zur Gesinnungsethik gebracht wird, rückt somit die rationale Begründbarkeit des Handelns und die Begegnung mit dem anderen Menschen in den Mittelpunkt, nicht nur die Frage nach positiven oder negativen Folgen. Daher und im Sinne des *Gebots der Nächstenliebe* betont die Moraltheologie die besondere und einzigartige Verantwortung des Menschen angesichts des anderen Menschen, insbesondere der Schwachen, Armen und Marginalisierten (Option für die Armen), aber auch für die belebte und unbelebte Natur (→ Kapitel IV. 3./4.).

Emotionalität

Der Mensch ist nicht nur Vernunftwesen, sondern auch Gefühlswesen. Gefühle und Emotionen spielen für die Moraltheologie daher traditionell eine wichtige Rolle. Schon Thomas von Aquin machte dies mit seiner Lehre von den *passiones animae* deutlich – eine etwas schwerfällige und möglichst wörtliche Übersetzung dieses Terminus wäre ‚Leidenschaften der Seele‘. Thomas versteht diese als temporär begrenzte, körperlich-psychische Dispositionen und nennt Liebe und Hass, Verlangen und Vermeidung, Freude und Trauer/Schmerz, Hoffnung und Verzweiflung, Kühnheit und Furcht sowie Zorn. Der Aquinate betrachtet sie zunächst als sittlich neutrale Größen, die den Menschen sowohl zu gutem als auch zu schlechtem Handeln veranlassen können.

Erst der jeweilige *Vernunftgebrauch* entscheidet über die (Un-)Sittlichkeit der Leidenschaften. Nur wenn die *passiones* im Einklang mit der Vernunft stehen, sind sie gut und lobenswert, ansonsten machen sie zur Sünde geneigt. Der Mensch aber kann sich zu seinen Leidenschaften verhalten, wenngleich sie ihn manchmal regelrecht überkommen mögen – man denke nur an Zorneswallungen. Sie können gutes und richtiges Handeln unterstützen und sind damit ein unverzichtbarer Bestandteil der menschlichen

Lebensführung. Die Moralthologie hat daher auch die Gefühlswelt des einzelnen Menschen und deren Einfluss auf sein Handeln unvoreingenommen zu berücksichtigen, will sie dieses möglichst vollumfänglich verstehen, orientieren, bewerten und bilden.

Hoffnung

Bei aller Fokussierung auf das Gelingen und Scheitern menschlichen Handelns darf jedoch ein Teilaspekt theologischer Anthropologie auf keinen Fall vergessen werden: Der Mensch ist zugleich *Erlöster* und *Vollendeter*. Es gehört zu seiner Wesensnatur, über die Grenzen des eigenen Daseins hinauszudenken zu können. In Christus ist der Mensch von der Sünde und vom Tod auf ein neues Leben hin befreit und in die eschatologische Spannung von ‚Schon jetzt‘ und ‚Noch nicht‘ des Reiches Gottes mit hineingenommen. Die vielen Verheißungen des christlichen Glaubens nähren jene endzeitliche, zutiefst christliche Hoffnung, die den Menschen einerseits davor bewahrt, im Hier und Jetzt untätig zu sein, die ihn andererseits aber auch davor schützt, angesichts großer Gefahren und ungelöster Probleme mutlos und fatalistisch zu werden.

Es ist die Hoffnung darauf, dass unser Scheitern nicht das letzte Wort hat und dass im Hier und Jetzt nicht alles perfekt gelingen muss, ja gar nicht kann, dass Verfehlung unweigerlich zum Menschsein gehört. Der Mensch darf hoffen, dass sein Leben auch angesichts seiner Schuld gelingt und in Gott vollendet wird. Solche Hoffnung macht sein irdisches Handeln und dessen Qualität keineswegs irrelevant. Es rückt dieses vielmehr erst in die *richtige Perspektive*, entlastet und motiviert es gleichermaßen.

Ausblick: Trans- und Posthumanismus

Der Mensch ist vom Erdboden genommen und wird zu ihm zurückkehren, er ist Staub und wird wieder zu Staub (Gen 3,19). Als Geschöpf weiß er um seine natürliche Begrenztheit, innerhalb derer er in verantworteter Weise selbstgestaltend tätig sein kann. Neue Denkrichtungen wie der Transhumanismus, oftmals als Durchgangsstation zum Posthumanismus genannt, schreiben es sich daher auf die Fahnen, den Menschen durch technologischen Fortschritt aus den *Begrenzungen des Menschseins* zu befreien. Zugrunde liegt dem nicht selten ein negatives Menschenbild, das den Menschen primär als defizitäres Wesen begreift. Ziel des Transhumanismus ist daher die Perfektionierung des Menschen, beispielsweise durch

Enhancement-Technologien (→ Kapitel II. 7.), die Überschreitung seiner Natur und damit in letzter Konsequenz die Neuformatierung des Menschen als *homo deus* sowie die Überwindung seiner Vulnerabilität und letztlich seiner gegenwärtigen Gestalt.

Die Moralthologie muss hier sensibel bleiben für *Transformationen menschlicher Selbstverständnisse* im Zuge des wissenschaftlich-technischen Fortschritts. Denn Technik und Wissenschaft haben Rückwirkungen auf die Menschen und auch auf Menschenbilder. Betroffen sind zentrale Begriffe wie Freiheit oder Verantwortung. In der Medizin- oder Technikethik zum Beispiel (vgl. Kapitel II. 7. / IV. 5.) ist die Moralthologie daher herausgefordert, sich auf der Basis ihres christlichen Menschenbildes mit dem transhumanistischen Menschenbild kritisch auseinanderzusetzen, um sowohl die Chancen und Gefahren des Transhumanismus einer verantworteten Reflexion zu unterziehen, als auch, um grundsätzlich zu fragen: Wer ist der Mensch, wer will und kann, wer soll er jetzt und auf Zukunft hin sein?

► TAKE-HOME MESSAGE

Die Moralthologie muss sich der anthropologischen Voraussetzungen und normativen Implikationen ihres Menschenbildes, im Dialog mit und in Abgrenzung zu anderen Menschenbildern, bewusst sein. Sie selbst ist mit dem christlichen einem humanistischen Menschenbild verpflichtet und betrachtet den Menschen als freies, autonomes und vernunftbegabtes Geschöpf, als nach Identität strebendes Individuum und Beziehungswesen mit einer absoluten Würde sowie als verantwortlichen Mitschöpfer, der in all seiner vielfältigen Bedingtheit und Begrenztheit zum Guten ebenso fähig ist, wie er als Sinnenwesen in seiner Affekt- und Körpergebundenheit für die Sünde anfällig bleibt. Sittliche Normen sind somit immer auch daraufhin zu prüfen, wie sie diesem Bild vom Menschen genügen.

LITERATUREMPFEHLUNGEN

- **Sautermeister, Jochen**, Die Autonomie des Subjekts. Errungenschaft, Forderung und Anspruch, in: Autiero, Antonio/Goertz, Stephan/Merks, Karl-Wilhelm (Hrsg.), *Autorität in der Moral. Historische und systematische Perspektiven* (Jahrbuch für Moralthologie 3), Freiburg i. Br. 2019, 165–190.
- **Schockenhoff, Eberhard**, *Theologie der Freiheit*, Freiburg i. Br. 2007.

Zusätzlich verwendete Literatur

- **Becka, Michelle**, Menschenwürde – Scharnier zwischen Moralthologie und Sozialethik und Brücke zu den Menschenrechten, in: Brandecker, Thomas u. a. (Hrsg.),

Theologische Ethik auf Augenhöhe. FS für Stephan Ernst, Freiburg i. Br. 2021, 176–193.

- **Dirscherl, Erwin**, Grundriss theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen, Regensburg 2006.
- **Göcke, Benedikt Paul**, Designobjekt Mensch?! Ein Diskursbeitrag über die Probleme und Chancen transhumanistischer Menschenoptimierung, in: ders./Meier-Hamidi, Frank (Hrsg.), Designobjekt Mensch. Die Agenda des Transhumanismus auf dem Prüfstand, Freiburg i. Br. 2018, 117–152.
- **Grunwald, Armin**, Der *homo responsabilis*. Ein nachdenklicher Gang durch den Garten aktueller Erzählungen, in: ders. (Hrsg.), Wer bist du, Mensch? Transformationen menschlicher Selbstverständnisse in wissenschaftlich-technischem Fortschritt, Freiburg i. Br. 2021, 216–239.
- **Grunwald, Armin**, Wer bist du, Mensch? Eine alte Frage vor neuen Herausforderungen, in: ders. (Hrsg.), Wer bist du, Mensch? Transformationen menschlicher Selbstverständnisse in wissenschaftlich-technischem Fortschritt, Freiburg i. Br. 2021, 9–38.
- **Haber, Wolfgang/Held, Martin/Vogt, Markus (Hrsg.)**, Die Welt im Anthropozän. Erkundigungen im Spannungsfeld zwischen Ökologie und Humanität, München 2016.
- **Heidbrink, Ludger/Langbehn, Claus/Loh, Janina (Hrsg.)**, Handbuch Verantwortung, Wiesbaden 2017.
- **Höffe, Otfried**, Lexikon der Ethik, München 2008.
- **Kirchschläger, Peter G.**, Verantwortung aus christlich-sozialethischer Perspektive, in: Ethica 22 (2014), 29–54.
- **Lievenbrück, Ursula**, Theologische Anthropologie, in: Marschler, Thomas/Schärfl, Thomas (Hrsg.), Dogmatik heute. Bestandsaufnahme und Perspektiven, Regensburg 2014, 173–230.
- **Merkel, Alexander**, Der „reife Mensch“ (Max Weber). Über die Tragfähigkeit der Distinktion zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik im Anwendungskontext von Migration und Flucht, in: Gehler, Michael/ders./Schinke, Kai (Hrsg.), Die Europäische Union als Verantwortungsgemeinschaft. Anspruch und Wirklichkeit (Arbeitskreis Europäische Integration, Historische Forschungen, Veröffentlichungen 12), Wien 2020, 257–276.
- **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.
- **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.
- **Sautermeister, Jochen**, Identität und Authentizität. Studien zur normativen Logik personaler Orientierung (StHE 138), Freiburg i. Br. u. a. 2013.
- **Schockenhoff, Eberhard**, Die Lehre von den *passiones animae* in der Anthropologie des Thomas von Aquin, in: Schäfer, Christian/Thurner, Martin (Hrsg.), Passiones animae. Die „Leidenschaften der Seele“ in der mittelalterlichen Theologie und Philosophie. Ein Handbuch (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie 53), Berlin 2013, 225–244.
- **Schockenhoff, Eberhard**, Erlöste Freiheit. Worauf es im Christentum ankommt, Freiburg i. Br. 2012.

5. Ethik in der Bibel

Stephan Ernst

In der Moraltheologie spielt die Berufung auf die Heilige Schrift eine wichtige Rolle. Insbesondere die Zehn Gebote gelten als maßgebliche und feste Grundlage christlicher Ethik. Das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe sowie die Bergpredigt mit ihren Geboten der Feindesliebe und des Gewaltverzichts werden als das durch Jesus mitgeteilte Spezifikum christlichen Handelns aufgefasst. Auch wurde immer wieder versucht, unter Rückgriff auf biblische Aussagen einzelne ethische Normen zu begründen. So bezieht sich die kirchliche Lehrverkündigung in ihrer Ablehnung der Homosexualität auf verschiedene Stellen des Alten und Neuen Testaments (Gen 19,1–29; Lev 18,22/20,13; Röm 1,24–27; 1 Kor 6,10 u. a.). Andererseits werden die Anwendung der Todesstrafe (Ex 21,12–17) oder die Speisegesetze (Lev 11), aber auch das Schwurverbot (Mt 5,33–38), die Weisung Jesu, keine Ehrentitel anzunehmen (Mt 23,8–12), oder auch das Redeverbot für Frauen in der Versammlung (1 Kor 14,33 f.) heute eher als kulturabhängige Erscheinungen angesehen und nicht mehr für verbindlich gehalten.

Welche Bedeutung haben also ethische Aussagen in der Bibel? Sind sie, da sie in der Heiligen Schrift stehen, als Offenbarung Gottes zu verstehen? Dann müssten sie alle verbindlich sein. Oder beruhen sie auf allgemeinen Erfahrungen, wie ein geglücktes und friedliches Zusammenleben möglich ist? Doch warum stehen sie dann in der Bibel? Eine Antwort auf diese Frage lässt sich finden, wenn man sich die entsprechenden ethischen Weisungen in ihrer Entstehung und in ihrem Kontext in der Bibel anschaut.

Ethische Weisungen im Alten Testament

Im Alten Testament finden sich Texte mit ethischen Aussagen zunächst in der *Tora* (die fünf Bücher Mose), der Weisung Israels. Nach der Tradition des Talmuds sind es 613 Weisungen, 365 Verbote und 248 Gebote. Neben dem Dekalog, der an zwei Stellen und in zwei Fassungen überliefert ist

(Ex 20,2–17; Dtn 5,6–21), sind es in der Tora vor allem Rechtssammlungen, die zahlreiche Handlungsanweisungen enthalten. Dazu gehört das *Bundesbuch* (Ex 21,1–23,19/33), das für die beiden anderen Rechtsbücher, nämlich das *deuteronomische Gesetz* (Dtn 12,26) und das *Heiligkeitgesetz* (Lev 17–26), die Grundlage bildete, und das selbst durch diese entsprechend der jeweils gewandelten geschichtlichen und gesellschaftlichen Situationen weiterentwickelt wurde.

Sieht man sich das Bundesbuch genauer an, machen darin Sammlungen mit Rechtssätzen, die das zwischenmenschliche Verhalten regeln, einen großen Teil des Inhalts aus. Sie sind entweder als *kasuistische* Rechtsätze – z. B.: „Wenn ein Rind einen Mann oder eine Frau so stößt, dass der Betreffende stirbt, dann muss man das Rind steinigen“ (Ex 21,28) – oder als *apodiktische* Gebote – z. B.: „Einen Fremden sollst du nicht ausnützen“ (Ex 22,20) – formuliert. Diese Rechtssammlungen bilden den ältesten Kern und haben wohl zunächst als eigenständige Texte existiert. Später wurden sie dann durch religiöse Weisungen umrahmt und ergänzt, die mit dem Jahwe-Kult zu tun hatten (Aussonderungsgebote, Opfervorschriften usw.). Durch diese Einbettung wurden die ursprünglichen Rechtssammlungen, die, zunächst ohne jeden Bezug zu Jahwe, allein aus der Rechtspraxis und aus allgemein menschlicher Einsicht entstanden waren, neu gedeutet. Die Gebote, im Umgang mit den Mitmenschen Recht und Gerechtigkeit walten zu lassen, werden damit zusätzlich theologisch begründet, indem an die Barmherzigkeit Jahwes und an sein befreiendes Handeln an Israel erinnert wird. Damit verändert sich nicht das, was inhaltlich Recht und Gerechtigkeit ausmacht, wohl aber die Motivation, warum man nach Recht und Gerechtigkeit handeln soll.

Außer in der Tora finden sich ethisch bedeutsame Aussagen auch in den *Propheten*-Büchern. Sie enthalten zum Teil eine massive Sozialkritik an der Ungerechtigkeit, die während der Königszeit in Israel zwischen Armen und Reichen, Mächtigen und Schwachen herrschte, zum Teil aber auch Heilsverheißungen, in denen Jahwes erbarmendes und heil machendes Handeln an Israel für die Zukunft angekündigt wird. Dennoch enthält die Sozialkritik der Propheten keine neuen ethischen Gebote gegenüber der Tora, sondern schärft diese nur noch einmal ein und mahnt (*Parenese*) die Reichen und Mächtigen, sich mitmenschlich und gerecht zu verhalten.

Auch die *Weisheitsliteratur* enthält zahlreiche ethische Einsichten in das rechte Verhalten des Menschen. Sie sind als Klugheitsregeln und Verhaltensratschläge für ein gelingendes menschliches Leben formuliert, die aus der Beobachtung der Wirklichkeit und aus der allgemeinen menschlichen Erfahrung abgeleitet sind. Dabei spielt der Tun-Ergehen-Zusammenhang (Ungerechtigkeit führt zu Unglück, Gerechtigkeit zu Wohlergehen) eine

zentrale Rolle. Mit der Erfahrung aber, dass dieser Zusammenhang allzu oft nicht gilt, richtet sich der Blick auf Jahwe. Die eigentliche Weisheit besteht in der Ehrfurcht gegenüber Jahwe, von dem die Wiederherstellung der Gerechtigkeit erwartet wird.

Der Dekalog: Gebote zur Bewahrung geschenkter Freiheit

Die Beobachtung, dass die ethischen Weisungen im Alten Testament zunächst eigenständig existierten und ohne religiösen Bezug aus menschlicher Erfahrung entstanden sind, dann aber in den Kontext des Jahwe-Glaubens integriert wurden, lässt sich nun auch am *Dekalog* (den Zehn Geboten) noch etwas genauer nachvollziehen. Der Dekalog liegt ja nicht nur in zwei Fassungen vor (siehe oben), die sich in der Begründung des Sabbatgebots (Dtn 5,12–15 heilsgeschichtlich, Ex 20,8–11 schöpfungstheologisch) und in der Reihenfolge des Verbots, das Haus und die Frau des Nächsten zu begehren (in Ex 20,17 gehört – im Unterschied zu Dtn 5,21 – die Frau noch neben Sklaven und Vieh zum Haus), unterscheiden. Der Text des Dekalogs selbst ist auch uneinheitlich. So gibt es lange und kurze Verbote; Verbote, in denen Jahwe selbst in Ich-Form spricht und in denen über ihn gesprochen wird, und Verbote, die neutral formuliert sind. Man kann deshalb davon ausgehen, dass auch dieser Text erst nach und nach entstanden ist. Wahrscheinlich haben die Verbote, die Mord, Ehebruch, Diebstahl, falsches Zeugnis und das Begehren der Frau und des Besitzes des anderen betreffen (Dtn 5,17–21), ursprünglich als eigenständiger Text bestanden. Erst dann sind sie mit den Geboten im Umgang mit Gott, dem Fremdgötter- und dem Bilderverbot (Dtn 5,6–10) zu einem Text verbunden worden. Erst in einer weiteren Redaktion wurden schließlich zwischen diese beiden Blöcke das Namens-Missbrauchsverbot, das Elterngesetz und vor allem das lange Sabbatgebot (Dtn 5,11–16) in die Mitte eingefügt.

(1) Betrachtet man zuerst den Block Dtn 5,17–21, so enthält er zunächst mit dem Verbot der Kapitalverbrechen Mord, Ehebruch und Diebstahl drei apodiktische *Rechtssätze*, dann mit dem Verbot, vor Gericht eine Falschaussage zu machen, eine Aussage zur *Prozessordnung* und schließlich mit dem Verbot zu begehren eine die *innere Einstellung* betreffende ethische Aussage. Alle diese Verbote sind dabei *ohne jeden religiösen Bezug zum Jahwe-Glauben* formuliert und begründet. Derjenige, der den Leser mit Du anspricht, war wohl ursprünglich der Sippenvater, der diese Verbote einschärfte. Erst mit der Zusammenführung mit den religiösen, Jahwe betreffenden Geboten tritt Jahwe selbst an die Stelle des Sprechers.

Was mit den Geboten gemeint ist, ist keineswegs völlig klar. Jedenfalls verbietet das Tötungsverbot nicht generell jedes Töten. So war für eine Reihe von Delikten die Todesstrafe vorgesehen (Ex 21,12–17); auch wird vom Töten der Feinde im Auftrag Jahwes berichtet. Verboten ist nur das gewalttätige und schuldhaftes Töten. Das Verbot schärft dabei ein (*Parenese*), dass man dies nicht tun darf. Die *normative* Frage aber, in welchen Fällen unerlaubtes und damit schuldhaftes Töten vorliegt, sagt das Gebot selbst nicht, sondern setzt es als bekannt voraus. Es kann daher auch keine wirklich verlässliche Hilfe für heutige Fragen sein, etwa ob aktive Sterbehilfe oder assistierter Suizid erlaubtes oder unerlaubtes Töten sind. Auch Ehebruch meint in der altorientalischen Gesellschaft etwas anderes als heute. So galten Polygamie oder sexuelle Beziehungen verheirateter Männer zu anderen (unverheirateten) Frauen nicht als Ehebruch. Auch das Diebstahlverbot ist nicht weiter differenziert. Und im Verbot der Falschrede geht es nicht um Lügen allgemein, sondern um eine falsche Zeugenaussage vor Gericht, wegen der dann der Unschuldige verurteilt und der Schuldige freigesprochen wird.

Im Dekalog geht es also primär darum, die Grundgüter des Menschen (Leben, Ehe, Besitz, Wahrheit) zu schützen, und nicht um die normative Frage, was genau unter die einzelnen Verbote fällt und was nicht. ‚Mord‘, ‚Ehebruch‘, ‚Diebstahl‘ sind ja ethische Wertungswörter und meinen von vornherein ein ethisch unerlaubtes Tun. Es geht nicht darum, überhaupt erst einsichtig zu machen und zu begründen, warum Mord, Ehebruch, Diebstahl und Falschrede verboten sind, dies wird als bekannt vorausgesetzt. Es ist begründet durch Menschheitserfahrung und den gesunden Menschenverstand und gilt auch geschichts- und kulturübergreifend. Denn eine Gesellschaft, die die entsprechenden Werte nicht schützt, kann keinen Bestand haben. Aber es geht darum, immer wieder einzuschärfen, dass man diese Gebote auch wirklich wahren und die entsprechenden Werte schützen soll.

(2) Die ursprünglich eigenständige kleine Sammlung von rechtlichen und ethischen Weisungen in Dtn 5,17–21 wurde dann mit den religiösen Geboten, die das Verhalten Gott gegenüber betreffen, zusammengebracht. Schließlich wurde auch das Sabbatgebot in die Mitte eingefügt. Damit werden – wie es bereits am Beispiel des Bundesbuchs angedeutet wurde – die mitmenschlichen Gebote in den religiösen Kontext und in den Jahwe-Glauben integriert und erhalten dadurch eine neue Deutung. Entscheidend ist dabei der Vorspruch (Ex 20,2; Dtn 5,6): „Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus.“ Mit diesem Satz wird, bevor die Gebote folgen, an die zentrale Glaubenserfahrung Israels erin-

nert, nämlich dass Jahwe sein Volk aus der Knechtschaft in Ägypten in die Freiheit geführt hat. Auch in der heilsgeschichtlichen Begründung (Dtn 5,12/15) des Sabbatgebots wird an diese Befreiungstat Jahwes noch einmal erinnert. Hier wird also zunächst, vor der Aufzählung der Gebote, an die man sich halten soll, etwas Grundlegendes über Gott gesagt, nämlich dass er ein befreiender Gott ist. Im Unterschied zu den folgenden ethischen Weisungen, deren Geltung – mindestens was den zwischenmenschlichen Bereich angeht – auf allgemeiner Menschheitserfahrung beruht, liegt hier im Vorspruch des Dekalogs eine wirkliche *Offenbarungsaussage* vor, die sich allein im Glauben und im Vertrauen auf Jahwe erschließt.

Ausgehend von dieser gläubigen Erinnerung lassen sich nun die Weisungen des Dekalogs neu lesen. Auf der Grundlage der Erfahrung, von Jahwe in die Freiheit geführt zu sein, werden diese Gebote als Weisungen verstanden, wie Israel in dieser von Jahwe geschenkten Freiheit bleiben und sie bewahren kann.

So geht es im Fremdgötter- und Bilderverbot darum, Jahwe als den einzigen Gott zu verehren und keinen anderen Göttern nachzulaufen, und darum, Gottes Transzendenz und Unverfügbarkeit anzuerkennen und zu wahren. Es geht darum, in seinem Leben allein auf den einen und transzendenten Gott zu vertrauen und nichts Geschaffenes (Geld, Ehre, Macht, Schönheit ...) an die Stelle Gottes zu setzen und sein Leben ganz darauf zu bauen. Dadurch nämlich, dass man Geschaffenes verabsolutiert und vergöttert, wird man davon abhängig und so gerade wieder unfrei. Im Namens-Missbrauchsverbot geht es darum, Gottes Namen nicht für das Tun von Unrecht zu gebrauchen und jede Pervertierung des Namens Gottes abzuwehren, die nicht mehr seine befreiende Macht erkennen lässt.

Im Sabbatgebot, das im Alten Testament auch ohne religiösen Bezug vorkommt (Ex 23,12), geht es darum, durch die Aussonderung dieses Tages für Jahwe die Verfügungsmacht des freien Israeliten zu begrenzen und der Herrschaft Gottes zu unterstellen. Zugleich ist damit eine Art Sozialgesetzgebung verbunden; denn der Sabbat soll nicht nur dem freien Israeliten, sondern auch den Sklaven, den Armen und Schwachen, den Fremden und auch den Tieren zugutekommen. Auch ihnen soll aus der Erinnerung an Jahwes befreiendes Handeln ein Freiraum gewährt werden. Weil Jahwe Israel befreit hat, sollen auch die Menschen ihren Mitmenschen und der Natur gegenüber befreiend handeln.

Das Elterngebot hat dann das Ziel, die empfangene Freiheit durch die Generationen hindurch zu wahren. Und in der Erfüllung der fünf letzten Gebote wird die von Jahwe geschenkte und empfangene Freiheit gewahrt, indem die Lebens- und Freiheitsgrundlage aller in der Gemeinschaft geschützt wird.

(3) Zusammenfassung: Die ethischen Weisungen des Dekalogs sind, obwohl sie in der Heiligen Schrift stehen, keine Offenbarungsaussagen im eigentlichen Sinne. Sie sind – auch unabhängig vom Jahwe-Glauben – aufgrund von *Erfahrung* begründet und mit der *Vernunft* als verbindlich einsehbar. Die eigentliche *Offenbarungsaussage* besteht in der Selbstoffenbarung Jahwes als Gott, der sich seinem Volk unbedingt zuwendet und es frei macht. Er ist kein Gott, der Gehorsam für seine Befehle verlangt und sich erst dann den Menschen gnädig erweist. Die Selbstvorstellung lautet nicht, wie es jahrhundertlang hieß: „Ich bin der Herr, dein Gott!“ Jahwe ist vielmehr ein Gott, der sich den Menschen ohne Vorbedingung zuwendet, der sein Volk erwählt und es in die Freiheit führt und so zum Halten der Gebote als der Grundlage dauerhafter Freiheit motiviert. Die Abfolge von ethischem *Imperativ* und dem *Indikativ* der Zuwendung ist also anders, als es allzu oft in zwischenmenschlichen Verhältnissen der Fall ist. Zuerst steht nicht der Imperativ des ethischen Sollens, das erfüllt werden muss, damit der Indikativ der Zuwendung erfolgt, sondern umgekehrt: Zuerst wird im Indikativ die befreiende Zuwendung Gottes zugesprochen, und erst auf dieser Grundlage kann der Mensch dann auch den Imperativ der Gebote erfüllen.

Ethische Weisungen im Neuen Testament: Liebesgebot und Goldene Regel

Doch gilt diese Einsicht, dass die ethischen Weisungen des Alten Testaments nicht im eigentlichen Sinne auf Offenbarung beruhen und nur im Glauben einsichtig sind, auch für die ethischen Weisungen des Neuen Testaments? Enthält nicht die Verkündigung Jesu doch ganz neue Gebote, die inhaltlich über das Alte Testament hinausgehen? Stellen nicht das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe, die Goldene Regel oder die Aufforderungen zu Gewaltverzicht und Feindesliebe etwas bis dahin Unerhörtes dar: ein *spezifisch christliches Ethos*, das erst im Glauben zugänglich ist?

Das *Liebesgebot* wird oft als der spezifisch christliche Beitrag zur Ethik angesehen. In Joh 13,34 wird es als das „neue Gebot“ bezeichnet, das Jesus seinen Jüngern hinterlassen hat. In Mk 12,2–31 und Mt 22,37–39 ist es im Rahmen des Doppelgebots der Gottes- und Nächstenliebe überliefert. In der Bergpredigt wird es schließlich auch auf die Feindesliebe ausgedehnt (Mt 5,43 f.; Lk 6,27 f.). Allerdings ist das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe gegenüber dem Alten Testament inhaltlich nichts Neues. Es handelt sich um eine Zusammenstellung von Dtn 6,5 f. und Lev 19,18. Und auch das Gebot der Feindesliebe findet sich der Sache nach und sehr praxisnah bereits in Ex 23,4 f. und Spr 25,21 f. Jesus greift also ethische Einsich-

ten des Alten Testament und des Frühjudentums auf. Allenfalls weiter er – wie im Gleichnis vom Barmherzigen Samariter (Lk 10,30–37) – den Personenkreis über die Volksgemeinschaft Israels hinaus aus. Auch seine Zuwendung zu den Deklassierten und Ausgestoßenen der Gesellschaft – Zöllner, Betrüger, Ehebrecherinnen, Prostituierte – zeigt diese Ausweitung. Hier lässt sich eine Tendenz zur *Universalisierung* dieses Gebots feststellen.

Vor allem aber erhält das Liebesgebot im Rahmen der Verkündigung Jesu eine neue Motivation. Im Unterschied zur alttestamentlichen Hoffnung, nach der die Gottesherrschaft erst nach dem Ende der Geschichte anbricht oder aber durch politischen Umsturz herbeigeführt werden müsste, verkündet Jesus, dass das Reich Gottes nahegekommen ist, und fordert deshalb zur radikalen Umkehr auf (Mk 1,15). Durch sein Leben, durch seine Verkündigung und seine Taten macht er deutlich, dass Gott bereits *jetzt* zu den Menschen kommen und sich ihnen zuwenden will. Damit aber bekommt das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe höchste Dringlichkeit. Die Menschen sind jetzt schon in die Entscheidung gerufen. Zugleich *ermöglicht* – wie die Erzählung vom Zöllner Zachäus (Lk 19,1–19) zeigt – die in Jesus erfahrbar gewordene Zuwendung und Liebe Gottes, dass Menschen umkehren und selbst aus dieser Liebe zu leben beginnen.

Weiter ist zu sehen, dass das Gebot der Nächstenliebe keine konkreten ethischen Verhaltensweisen beinhaltet. Das Liebesgebot verpflichtet zwar darauf, sich dem Mitmenschen zuzuwenden, selbstlos und hilfsbereit zu handeln, sich von seiner Not ansprechen zu lassen. Es ruft dazu auf, sich um das Wohl des anderen zu bemühen und ihm das Gute zu tun. Die Frage aber, worin dieses Gute besteht, was das Wohl des anderen tatsächlich fördert, ist damit noch keineswegs beantwortet.

Auch die *Goldene Regel* führt hier nicht weiter. In ihrer positiven Formulierung lautet sie: „Alles, was ihr von den anderen erwartet, das tut auch für sie!“ (Mt 7,12; Lk 6,31). Ihr alttestamentliches – negativ formuliertes – Vorbild heißt: „Was dir selbst verhasst ist, das mute auch einem anderen nicht zu!“ (Tob 4,15). Doch, was ist damit gewonnen? Verantwortliches Handeln dem Mitmenschen gegenüber kann wohl kaum darin bestehen, die eigenen – möglicherweise fragwürdigen – Wünsche zum Maß dessen zu machen, was man für den anderen tun soll. Richtiger scheint die Deutung, wonach man an sich selbst und die anderen dieselben Maßstäbe im Handeln anlegen soll. Die Goldene Regel wendet sich dagegen, sich selbst egoistisch zu bevorzugen, aber auch den anderen altruistisch zu bevorzugen und sich selbst zu vernachlässigen. Es geht darum, alle Menschen *unparteiisch* nach demselben Maß und ohne Ansehen der Person zu behandeln. Für ethisches Handeln kann es keinen Unterschied machen, ob mir der andere sympathisch ist oder etwas gegen mich hat (Mt 55,44 f.). Die Goldene Regel

ruft zu unparteiischer Liebe auf. Dabei ist es grundlegend, sich auch in den anderen hineinzuversetzen und seine Sicht zu verstehen. Aber worin diese unparteiische Liebe konkret besteht, welches konkrete Handeln ihr inhaltlich entspringt, ist damit noch nicht gesagt.

Die Antithesen der Bergpredigt

Stellen denn die Antithesen der Bergpredigt (Mt 5,21–48) etwas Neues gegenüber dem alttestamentlichen Gesetz dar? Dafür spricht die Form: „Zu den Alten ist gesagt worden [...], ich aber sage euch!“ So droht die erste Antithese nicht nur für eine tatsächliche Tötung, sondern schon für eine Beschimpfung das Gericht an und ruft zur aktiven Versöhnung auf. Die zweite Antithese verurteilt nicht nur den realen Ehebruch, sondern bereits die begehrlische Absicht, und die dritte verschärft das Scheidungsrecht. Die vierte fordert nicht nur auf, keinen Meineid zu schwören, sondern verbietet das Schwören überhaupt. Die fünfte Antithese überbietet das alttestamentliche Talionsprinzip (Ex 21,23–25) und ruft zum einseitigen Gewaltverzicht auf und die sechste das Gebot der Nächstenliebe durch die Forderung der Feindesliebe. Zeigt sich hierin nicht doch ein spezifisch christliches, geoffenbartes Ethos?

Allerdings zeigt der Vorspruch zu den Antithesen (Mt 5,17–20), dass es Jesus nicht darum geht, die Weisungen der Tora abzuschaffen oder zu ersetzen. Es geht nicht um neue, andere Gebote, im Gegenteil, das alttestamentliche Gesetz stellt weiterhin die unaufgebbare Grundlage ethischen Handelns dar. Aber es geht darum, das Gesetz zu *erfüllen*. Das bedeutet nicht, alle einzelnen Gebote der Tora möglichst genau, dem Wortlaut nach zu halten. Es geht um eine größere Gerechtigkeit als die der Schriftgelehrten und Pharisäer.

Was damit gemeint ist, kann aufgehen, wenn nicht nur die Gebote und Verbote selbst im Blick sind, sondern auch die Werte gesehen werden, die hinter den Geboten stehen und die die Gebote schützen wollen. So steht hinter dem Gebot „Du sollst nicht töten“ der Wert des menschlichen Lebens. Um ihn zu schützen, ist die *Mindestforderung*, dass man keinen tatsächlichen Mord begeht. Aber es gibt eine Fülle von weiteren Möglichkeiten, wie Menschen das Leben anderer bedrohen können. Gegenseitige Beschimpfung kann eskalieren und schließlich zum Mord führen. Man kann mit Blicken töten, mundtot machen oder Rufmord begehen. Um den Wert ‚Leben‘ zu schützen, ist es nicht damit getan, keinen Mord zu begehen. Vielmehr sollte auch im Vorfeld alles vermieden werden, was zur Gewalteskalation führen kann, etwa indem man aktiv um Versöhnung bemüht ist.

Nach diesem Muster lassen sich auch die anderen Antithesen auslegen. In der zweiten und dritten geht es um den Wert einer gelingenden Lebensgemeinschaft von Mann und Frau, in der vierten um den Wert der Wahrhaftigkeit, in der fünften um Gewaltfreiheit, der auch schon das Talionsgesetz dienen will, zu dem aber noch der Gewaltverzicht kommen muss, und in der sechsten Antithese geht es um universale Geschwisterlichkeit, die über Volkszugehörigkeit und ein Freund-Feind-Schema hinausgeht. Die Forderungen, die Jesus in den Antithesen aufstellt, ersetzen also das Gesetz des Alten Testaments nicht, wohl aber geht es ihm darum, sie ihrer eigenen Intention gemäß und von ihrem inneren Sinn her zu erfüllen.

Problematisch und unrealistisch erscheint jedoch immer wieder das *Gebot des einseitigen Gewaltverzichts*: „Wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, dann halte ihm auch die andere hin!“ (Mt 5,39) Führt dies in der Realität nicht allzu oft dazu, dass der andere noch einmal zuschlägt und die Gewalt siegt? Hilfreich ist es hier, vom eigentlich intendierten Wert und Ideal der Gewaltfreiheit unter Menschen auszugehen. Im Blick auf dieses Ziel kann der einseitige Verzicht auf Gewalt tatsächlich dazu führen, dass der Kreislauf von Gewalt und Gegengewalt durchbrochen wird. Wenn aber der Verzicht auf Gegengewalt die Gewalt des anderen noch fördert, wenn dieser Verzicht also *kontraproduktiv* wird, dann kann es – gerade vom Ziel der Gewaltfreiheit unter Menschen her – im Sinne einer *ultima ratio* notwendig sein, begrenzte Gewalt einzusetzen, um noch mehr Gewalttätigkeit zu verhindern. So ist die Polizei als Staatsgewalt durchaus mit der Bergpredigt vereinbar. Aber es sollte zuvor alles getan werden, um Gewalt ohne Gegengewalt zu überwinden. Auch die Forderungen Jesu selbst dürfen also nicht wieder wortwörtlich, pharisäisch erfüllt werden, sondern im Sinne der dahinterstehenden Werte. Es geht nicht um eine neue Gesetzesethik, sondern um Handlungsmodelle, die sich auch durch eigene Erfahrungen weiter ergänzen lassen.

Gesetz und Evangelium

Es ist deutlich geworden, dass die ethischen Weisungen der Heiligen Schrift (*Gesetz*) nicht im eigentlichen Sinne Offenbarung sind, sondern prinzipiell auch im Vorhinein zur Offenbarung und außerhalb des jüdisch-christlichen Glaubens mit Vernunft und Erfahrung eingesehen werden können. Dennoch werden sie im Alten wie im Neuen Testament in den Kontext der eigentlichen Offenbarung und Selbstmitteilung Gottes einbezogen, in der Gottes unbedingte und freimachende Zuwendung zum Menschen aufgeht (*Evangelium*). Mit dem gläubigen Vertrauen auf die unbedingte Zuwendung Gottes ist für den Glaubenden eine völlig neue Grundlage seines

Lebens (*Indikativ*) gegeben, die ihn bereit und fähig macht, sich dem auch bereits unabhängig vom Glauben bestehenden ethischen Anspruch (*Imperativ*) zu stellen und ihn zu erfüllen.

Die ethischen Weisungen sind also der Anknüpfungspunkt für die Offenbarung, ohne den sie keine Relevanz für den Menschen hätte. Denn in der Offenbarung geht es um die Zusage der Liebe und Zuwendung Gottes zum Menschen, die den Menschen dazu befreit und fähig macht, wahrhaft mitmenschlich zu handeln. Was mitmenschliches Handeln ist, muss deshalb aber ebenfalls in der Heiligen Schrift thematisiert werden. In diesem Sinne gehören die ethischen Weisungen, auch wenn sie nicht im eigentlichen Sinne Offenbarung sind, dennoch als unverzichtbare Voraussetzung konstitutiv mit zur Heiligen Schrift hinzu.

► TAKE-HOME MESSAGE

Die konkreten rechtlichen und ethischen Weisungen in der Bibel beruhen letztlich auf eigener Einsicht und Erfahrung des Menschen. Inhalt von Offenbarung und Glaube ist dagegen allein die Selbstmitteilung Gottes, seine liebende und freimachende Zuwendung zum Menschen. Sie macht es möglich, dass Menschen ihren Egoismus überwinden und das tun, was ihre eigene Einsicht als ethisch richtig und gut erfasst.

LITERATUREMPFEHLUNGEN

- **Breitsameter, Christof/Goertz, Stephan (Hrsg.)**, Bibel und Moral – ethische und exegetische Zugänge (Jahrbuch für Moraltheologie 2), Freiburg i. Br. 2018.
- **Päpstliche Bibelkommission**, Bibel und Moral. Biblische Wurzeln des christlichen Handelns (VAS 184), hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 2009.

Zusätzlich verwendete Literatur

- **Crüsemann, Frank**, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, Gütersloh 32005.
- **Crüsemann, Frank**, Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive, Gütersloh 1993.
- **Dohmen, Christoph**, Exodus 19–40 (HThKAT), Freiburg i. Br./Basel/Wien 2012.
- **Kessler, Reiner**, Der Weg zum Leben. Ethik des Alten Testaments, Gütersloh 2017.
- **Limbeck, Meinrad**, Das Gesetz im Alten und Neuen Testament, Darmstadt 1997.
- **Otto, Eckart**, Theologische Ethik des Alten Testaments, Stuttgart/Berlin/Köln 1994.
- **Otto, Eckart**, Das Gesetz des Mose, Darmstadt 2007.
- **Schrage, Wolfgang**, Ethik des Neuen Testaments, Göttingen 1989.

6. Gewissen

Alexander Merkl

In der Nummer 16 der Pastoralkonstitution ‚Gaudium et spes‘ des Zweiten Vatikanischen Konzils äußern sich die Konzilsväter in für die Moralthologie wirkmächtiger und konstitutiver Weise zum Gewissen:

„Im Innern seines Gewissens entdeckt (7) 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 (3) 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 (6) sich durchsetzt, desto mehr lassen die Personen und Gruppen von der blinden Willkür ab und suchen sich nach den objektiven Normen der Sittlichkeit (8) zu richten. Nicht selten jedoch geschieht es, dass das Gewissen aus unüberwindlicher Unkenntnis irrt, ohne dass es dadurch seine Würde verliert (8).

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.“

Die Würde des sittlichen Gewissens: Gaudium et spes 16

Innerhalb dieses moralthologischen Kerntextes werden zentrale inhaltliche Aspekte und historische Wegmarken der heutigen theologischen Gewissenslehre erkennbar. Traditionelle Anklänge lassen sich an mehreren Stellen des Konzilstextes aufzeigen, der im Folgenden entlang der in Klammern angegebenen Nummern analysiert werden soll.

(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 oder schlechten Gewissens, sei es in der Wahrnehmung des direkten persönlichen Betroffenseins oder seines plötzlichen Auftretens. Die Gewissenserfahrung geht dem menschlichen Handeln im Planen, Überlegen und Entscheiden einerseits voraus, folgt ihm im Hinterfragen, Prüfen und Anklagen jedoch auch nach. Das Gewissen macht sich so als eine Art inneres Gegenüber, als ein innerer Gerichtshof selbst geltend.

In einer Linie mit dieser anthropologischen Grunderfahrung wird das Gewissen durch das Zweite Vatikanische Konzil im Inneren, ja mehr noch in der Mitte des Menschen verortet. Es ist die ‚verborgenste Mitte‘, das ‚Heiligtum im Menschen‘. Es ist ein „Unruheherd nach Art eines Epizentrums“ (Klaus Demmer) und *genuiner Ort menschlicher Moralfähigkeit*, an dem sich ein unbedingter moralischer Anspruch an den einzelnen Menschen manifestiert.

(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 und Mitte des Menschenseins und gilt als der Ort, an dem Jahwes Wort dem Menschen am nächsten kommt (Dtn 30,14). Anstatt einer definierten Gewissensbegrifflichkeit also „führt die jüdische Bibel mit Symbolbegriffen an die Wirklichkeit des Gewissens heran“ (Peter Kirchschräger).

(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 theologischen 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. Damit wird ersichtlich, dass der Mensch seiner Verantwortung gegenüber Gott in besonderer Weise in seinem Gewissen inne- wird, 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 personifizierte objektive Instanz, die über ihm steht und ihm gegenüber die Wahrheit seines Tuns bezeugt, die endgültig erst im eschatologischen Urteil Gottes offenbar wird.“ (Eberhard Schockenhoff)

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

Die besondere Bedeutung des Gewissens für Paulus spiegelt sich darin wider, dass er sich selbst auf sein Gewissen beruft (Röm 9,1) und bei der Behandlung konkreter gemeindlicher Missstände darauf zu sprechen kommt. Beispielhaft steht die Problematik rund um das Essen von *Götzenopferfleisch in Korinth* (1 Kor 8,1–12), im Zuge deren Paulus dazu mahnt, weder die eigene Gewissensentscheidung zu verabsolutieren noch die der anderen Menschen geringzuschätzen oder sie gar zu zwingen, gegen ihr Gewissen zu handeln.

(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 (vox dei)* 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 (1856–1939) das Gewissen als verinnerlichte Autorität, als

‚Über-Ich‘. Friedrich Nietzsche (1844–1900) bestimmt das Gewissen als ‚Stimme von Menschen im Menschen‘ und damit primär als Produkt von Erziehung. Der Glaube an Autoritäten, so Nietzsche, sei die Quelle des Gewissens.

(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 irrumsfreie 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 und individuellen 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, zum Beispiel 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 darauf hin, 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 augustini-sche 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

aufgegebene, entwicklungsbedürftige Anlage als auch als naturgegebenes und damit universales menschliches Vermögen charakterisiert, das über sich selbst auf Gott hinausweist.

(6) Dort, wo sich auf das Gewissen berufen wird, ist der Unterschied zwischen einem *rechten, authentisch gebildeten Gewissensurteil* und einem bloßen Willkürurteil 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 biografische ‚Risiken‘ (Vorurteile, Erziehung, Wertungsschemata). Diese psychologischen und biografischen Faktoren klammert der Konzilstext jedoch aus.

Durch mangelndes Bemühen, Ignoranz, Indifferenz oder die bewusste Missachtung von ethisch relevanten Aspekten kann die Gewissensbildung ebenso beeinträchtigt werden, wie sie durch andere Menschen oder gar institutionell behindert werden kann. Das authentisch gebildete Gewissen bedarf daher lebenslanger Erziehung und verantworteter Bildung, die sich an einigen *Kriterien* zu orientieren haben. Neben der grundsätzlichen Rechenschaftspflicht (gemeint ist die argumentative Verdeutlichung der eigenen Position) zählen hierzu die Glaubwürdigkeit und die Ernsthaftigkeit des Gewissensurteils, Dialog- und Lernbereitschaft, Korrekturoffenheit, die Inbetrachtnahme handlungsrelevanter Folgen sowie die Berücksichtigung objektiver (kirchlicher) Normen.

(7) Gerade aber das Mit- bzw. Zueinander von subjektivem Gewissensurteil und objektiver Norm bildet nicht selten Spannungen oder gar Widersprüche aus. Wichtig zu sehen ist hier, dass das Gewissen im Konzilstext explizit als *Entdeckungsvorgang* beschrieben wird. Das Gewissen also ist kein bloßes Ableseorgan für Normen. „Entdecken ist ein schöpferischer Vorgang, in dem der Mensch rezeptiv und kreativ [...] tätig wird“ (Günter Virt). Der Mensch muss auf der Basis seines je eigenen Selbstbildes und Lebensentwurfs prüfen, ob und wie Normen situativ verwirklicht werden können. Er muss sich von ihnen beanspruchen lassen und sich zu ihnen verhalten. Seine persönliche Gewissensentscheidung aber kann dem Menschen nicht abgenommen werden, wenngleich sie unterstützt werden kann. Dies mag durchaus zu der begründeten individuellen Einsicht führen, dass die Forderungen einer objektiven Norm im konkreten Fall subjektiv nicht als verpflichtend erachtet werden (können). Zudem kann es manchmal nur möglich sein,

einer Norm ihrem Sinn, wenngleich nicht ihrem Wortlaut nach zu folgen. Die Moralthologie verweist hier auf die Tugend und das Prinzip der Epikie: „In der Epikie erfasst der Mensch den in der Norm zu schützenden Wert und handelt im Einzelfall gegen den Buchstaben des Gesetzes, um dessen Geist gerecht zu werden.“ (KEK II, 135)

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 unberechtigterweise 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 eingepägt, welche die Übereinstimmung seiner Entscheidungen mit den Geboten und Verboten begründet und bedingt, die dem menschlichen Verhalten zugrundeliegen.“ (VS 60)

Die Enzyklika insgesamt wie diese Passagen im Besonderen haben innerhalb der Moralthologie zu kontroversen Diskussionen geführt, die in Teilen bis heute nachwirken. Sie sind Ausdruck des bleibenden Ringens um ein theologisches Gewissensverständnis, das sowohl dessen subjektiven als auch dessen objektiven Bedingungen in ausreichender Weise Rechnung trägt.

Eine aktuellere, zugleich selbstkritische lehramtliche Einlassung von Papst Franziskus zum Gewissen findet sich im Nachsynodalen Apostolischen Schreiben ‚Amoris laetitia‘ (2016):

„Wir tun uns ebenfalls schwer, dem Gewissen der Gläubigen Raum zu geben, die oftmals inmitten ihrer Begrenzungen, so gut es ihnen möglich ist, dem Evangelium entsprechen und ihr persönliches Unterscheidungsvermögen angesichts von Situationen entwickeln, in denen alle Schemata auseinanderbrechen. Wir sind berufen, die Gewissen zu bilden, nicht aber dazu, den Anspruch zu erheben, sie zu ersetzen.“ (AL 37)

(8) Wo aber Menschen ihr Gewissen bilden, kann dieses auch fehlgehen. Hierbei gilt: Nur im Falle eines entlang der benannten Kriterien und damit verantwortet 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 Gewissen, sondern auch *für* dieses verantwortlich ist. Irrtum kann dabei nicht ausgeschlossen werden, jedoch wird zwischen dessen prinzipieller Überwindbarkeit und Unüberwindbarkeit differenziert. Da seine Gewissenseinsicht somit keinen Anspruch auf Unfehlbarkeit hat, muss der Mensch im Einzelnen bereit sein, sich immer neu zu prüfen. Es gilt jedoch: Irrt das recht gebildete Gewissen, so ist ihm dennoch zu folgen. Das Gewissensurteil ist in Konfliktfällen stets das *letzverbindliche praktische Urteil des menschlichen Handelns*.

Das Gewissen in der Moraltheologie der Gegenwart: Klaus Demmer

Klaus Demmer (1931–2014) entwirft im Anschluss an GS 16 eine Theologie des Gewissens „als Hort der Freiheit“, die normative und theologische Einseitigkeiten vermeidet und die Lebenswirklichkeit der 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 erfolgen die Gewissensbildung und die 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 Biografie, den damit verbundenen Lebensidealen und dem erworbenen Lebenswissen. So sorgt das Gewissen im Denken Demmers dafür, dass Normen nicht zum Selbstzweck erstarren. 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*.

Dies erfolgt jedoch stets „im Denkhorizont Gottes“, dessen Gegenwart und Unbegreiflichkeit im Gewissen, als *Schnittpunkt von Immanenz und Transzendenz*, erfahren wird. Im Gewissen nimmt der Mensch somit einen moralischen Anspruch wahr, in dem er den Anspruch Gottes entdecken kann. „Theologisch betrachtet, erfährt die Normativität des Gewissens also eine Vertiefung, indem es als diejenige Instanz interpretiert wird, in der der Einzelne Gottes personalen Anruf vernimmt“ (Jochen Sautermeister).

Die Erklärung ‚Dignitatis humanae‘ (1965): 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 ebendiese Ansprüche. So schrieb Papst Gregor XVI. noch im 19. Jahrhundert in seiner Enzyklika ‚Mirari vos‘:

„Aus dieser modrigen Quelle der Gleichgültigkeit, die den Glauben betrifft, fließt jene törichte und falsche Ansicht, die man besser als Wahnsinn bezeichnet, für jeden die Gewissensfreiheit zu fordern und zu verteidigen. Der Wegbereiter für diesen überaus verderblichen Irrtum ist diese vollkommen übermäßige Meinungsfreiheit, die auf weiten Gebieten zum Verderben der Kirche und des Staates verbreitet ist.“

Lange Zeit also in aller Deutlichkeit abgelehnt, werden beide Freiheitsrechte in der Katholischen Kirche 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“ (Dieter Witschen) frei von jedem Zwang ist, das heißt: Niemand darf *gezwungen* werden, gegen sein Gewissen zu handeln (negative Dimension, Beispiele: Wehrdienst, ärztliche Mitwirkung an Abtreibung). Ebenso darf niemand daran *gehindert* werden, innerhalb gebührender

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

An den *persönlichen Zeugnissen und Gewissenskonflikten* eines Franz Reinisch (1903–1942), Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) oder Franz Jägerstätter (1907–1943) 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 und zur Wahrung ihrer moralischen Integrität 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.“

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, obgleich nicht nur, für die Debatten medizinethischer Themen im Deutschen Bundestag: Stammzellforschung (2008), Präimplantationsdiagnostik (2011), Suizidbeihilfe (2015) oder ‚Ehe für alle‘ (2017). 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.

Zuletzt bildet die Freiheit der Gewissensentscheidung ein unverzichtbares *Kernstück des ärztlichen Ethos*. Im Rahmen des medizinischen Handelns am Lebensanfang und am Lebensende manifestieren sich zahlreiche ethische Herausforderungen wie zum Beispiel der Schwangerschaftsabbruch oder die Sterbehilfe. Nicht selten brechen Gewissensfragen und -konflikte von existenzieller Tragweite auf, die sowohl der Forderung nach einem authentisch gebildeten Gewissensurteil als auch der notwendigen Wahrung der grundsätzlichen Freiheit der ärztlichen Gewissensentscheidung besondere Dringlichkeit verleihen.

► TAKE-HOME MESSAGE

Das Gewissen als anthropologisches Grundmerkmal ist wahrlich eine „komplexe Erscheinung“ (KEK II, 120), die als bloßes Ableseorgan eines objektiven Gesetzes nicht angemessen beschrieben ist. Das Gewissen hat die Rolle einer unvertretbaren und letztverbindlichen inneren Stimme des Menschen in moralischen Fragen inne. Es ist naturgegeben und zugleich lebenslang entwicklungsbedürftig. In ihm nimmt der Mensch als Individuum im Vor- oder auch im Nachgang zu seinem Handeln einen moralischen Anspruch wahr, den er als Anspruch Gottes entdecken kann. Im Gewissen ist er vor und für Normen, aber auch vor und für sich selbst verantwortlich. Im Horizont seiner individuellen Bedingtheit und Moralvorstellungen reflektiert der Mensch in seinem Gewissen sein Handeln, seine Lebensführung und sein Selbstbild stets aufs Neue. Authentische Gewissensbildung erfolgt somit immer in einem spannungsvollen Miteinander von verschiedenen subjektiven und objektiven Bedingungen, mit dem Ziel, Handlungsoptionen abzuwägen und konkrete Handlungsentscheidungen zu ermöglichen. Die Moralthologie will diese individuelle Gewissensbildung orientierend unterstützen.

LITERATUREMPFEHLUNGEN

- **Sautermeister, Jochen**, Selbstgestaltung als Selbstbindung an das Gute. Das Gewissen als praktische Orientierungsinstanz aus moralpsychologischer Perspektive, in: IKaZ Communio 46 (2017), 510–519.
- **Schockenhoff, Eberhard**, Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung, Freiburg i. Br. 2003.

Zusätzlich 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.

- **Demmer, 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: LThK³ 4 (2009), 621–626.
- **Hilpert, Konrad**, Die Anerkennung der Religionsfreiheit, in: StZ 223 (2005), 809–819.
- **Kirchschläger, Peter G.**, Gewissen aus moralthologischer Sicht, in: ZKTh 139 (2017), 152–177.
- **Niederschlag, Heribert**, Franz Reinisch. Märtyrer der Treue zum Gewissen, in: IKaZ Communio 43 (2014), 244–251.
- **Patenge, Markus**, Grundrecht Gewissensfreiheit. Genese, Funktion und Grenzen aus moralthologischer und rechtlicher Perspektive (StdM Neue Reihe 1), Münster 2013.
- **Ratzinger, Joseph**, Kommentar zu ‚Gaudium et spes‘ Nr. 11–22, in: LThK Erg. III (1968), 313–354.
- **Römel, Josef**, Das Grundrecht auf Gewissensfreiheit in seiner ethischen Bedeutung, in: ThG 50 (2007), 31–41.
- **Schlögel, Herbert**, Unterschiedliche Akzente im Gewissensverständnis. Das Lehramt seit dem II. Vatikanischen Konzil, in: IKaZ Communio 46 (2017), 481–492.
- **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.
- **Schlögl-Flierl, Kerstin**, Epikie – ein Movens für die Moralthologie, in: Studia Moralia 55 (2017), 65–97.
- **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: LThK³ 4 (2009), 628–629.
- **Virt, Günter**, Wie ernst ist das Gewissen zu nehmen? Zum Ringen um das Gewissen auf dem 2. Vatikanischen Konzil, in: Kremer, Jacob (Hrsg.), Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils heute, Innsbruck/Wien 1993, 130–153, 142.
- **Witschen, Dieter**, Grenzen der Gewissensfreiheit aus ethischer Sicht, in: TThZ 102 (1993), 189–214.

7. Schuld, Sünde und Vergebung

Kerstin Schlögl-Flierl

Der Moralthologie ureigen, aber aufgrund starrer Fixierungen auf Schultatbestände in der Vergangenheit überzogen, ist das Thema Schuld und Sünde in unterschiedlicher Weise vorbelastet. Wie kann man also 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 stellt sich somit die große Frage der Vermittlung des vielschichtigen Themenkomplexes Schuld, Sünde und Vergebung in das Heute. Vor allem durch den Missbrauchsskandal ist die Frage nach Schuld und Sünde neu gestellt worden. Sind nur die einzelnen Täter*innen die Sünder*innen, oder bedingt nicht auch das System (der Kirche) die Schuld und wird damit sündig?

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, ineinandergreifende und nebeneinanderstehende Moralkonzepte *über zu verurteilende Handlungen und Gedanken nur mehr schwer im Konsens zu finden sind*, ist ebenso der

Tatbestand der Schuld unsicher geworden. In manchen Feldern gilt noch ein solcher Konsens, beispielsweise beim Tötungsverbot gegenüber Unschuldigen oder beim Missbrauch Minderjähriger.

Schuld bedeutet im Deutschen dreierlei: zum einen das Geschuldete (*debitum*), das heißt das Gesollte, die eingegangene Verpflichtung, zum anderen das Verschuldete (*culpa*), die moralische Schuld im engeren Sinn und schließlich auch die Folgen des Verschuldens (*reatus*). 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 wird oder 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 Verständniszusammenhang zwischen Subjektwerden und dem möglicherweise damit einhergehenden ‚Sündigwerden‘ immer mehr abnimmt. Schuld und damit verbunden auch Scham sind universale Emotionen, die jedoch kulturspezifische Züge tragen.

Schuld ... und doch nicht schuldig

Wird dem Menschen in verschiedenen *deterministischen* (den Menschen festlegenden) *Strömungen* sowie bei einigen Vertreter*innen 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 (vgl. Benjamin-Libet-Experiment), so könnte 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“ (Georg Souvignier). Hält man aber weiterhin daran fest, dass der Mensch über sich verfügen und gute Gründe für mitunter komplexes Handeln geben kann, so ist zwar eine allgemeine Schuldfähigkeit postuliert, aber die je individuelle Verantwortung noch nicht geklärt.

Die Ebene, die in einem nächsten Schritt einzugehen soll, ist jene zwischen individuell zurechenbarer Schuld einerseits und struktureller 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 entlas-

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

Bei Schuld ist darüber hinaus noch mit unterschiedlichen Attributen zu operieren, sei es juristische Schuld, empfundene Schuld (auch bei objektiver Unschuld) oder ethische Schuld. Der Blechschaden 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, wie 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, wenn der Mensch im Missbrauch seiner Freiheit und in eigener Verantwortung dem Willen Gottes entgegenhandelt. Die Zeitgenoss*innen scheinen möglicherweise somit immer weniger Bewusstsein für das eigene Sündersein 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. Traditionell wird zwischen *Todsünden* und *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 vonseiten 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 beispielsweise 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 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, das heißt, 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 dahinterstehenden 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 allen Schwierigkeiten der objektiven Moral kann dieses Erforschen der Grundlaster doch mögliche Fehlentwicklungen aufzeigen und in aktuelle Formen wie ‚Zickenkrieg‘, Mobbing, Selbstüberhebung weitergedeutet werden.

Sünde ist dann in den Worten der Dogmatikerin Julia Knop ein *religiöser Relationsbegriff*:

„Denn Sünde ist ein religiöser Relationsbegriff, der sinnvoll nur innerhalb einer Anthropologie zu verstehen ist, die den Menschen als Glaubenssubjekt bzw. als zum Glauben berufenes 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.“

Theologische Dimensionen von Schuld und Sünde und die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen

Die Rede von Schuld und Sünde bleibt hinter ihren Vermittlungsmöglichkeiten zurück, solange nur diese oder jene Handlung, dieser oder jener Gedanke und dieses oder jenes Wort kategorisiert wird und keine grundlegenden, weiterführenden Dimensionen eines theologischen Sprechens benannt werden.

Die existenziale 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, als die

zugrunde liegende Haltung bzw. das tiefer liegende Laster: eine die Existenz umgreifende Dimension von Sünde, in der Fachsprache der Moralthologie als Rede von der *optio fundamentalis* bekannt.

„Die Moralthologie 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.“ (Klaus Demmer)

Mit der Theorie der Grundentscheidung werden ganz grundlegend *Haltings- und Handlungsethik* verknüpft. Im Zitat von Klaus Demmer sind die Grundentscheidung und die Einzelentscheidungen angesprochen. Aber nicht in jeder Einzelentscheidung bricht beispielsweise 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.

Den Beziehungsabbruch betonen

Sünde ist nicht nur das Übertreten von Gesetzen, sondern mehr ein die Beziehung zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst *gefährdendes Verhalten* bis dorthin, dass die Todsünde zum Bruch der Beziehung mit Gott führt.

Zu einem umgreifenden Sündenverständnis gehört es ebenso, neben dem Tun 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 einer Berufung, die in einem vernehmbar ist, nicht zu entsprechen und andere Gründe vorzuschieben. Fast schon könnte man sagen, dass das Selbst sich verfehlt.

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.“ (Gunter Prüller-Jagenteufel)

Es gilt, bei allem Sprechen über Sünde und Schuld die Vergebung als Ankerpunkt der hamartiologischen Überlegungen zu sehen. Die von Jesus Christus geschenkte Vergebung lässt Schuld und Sünde weder auf die leichte Schulter nehmen noch lässt sie 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, dieser Verantwortung auch gerecht werden zu können: Sünden als solche benennen, bereuen, sich und anderen vergeben, auch wenn dies schwerfällt. 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 rekurriert werden, wie sie die deutschen Bischöfe bereits 1997 im Dokument ‚Umkehr und Versöhnung im Leben der Kirche‘ nannten.

(1) So ist 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 Glaubende mit ihrem Versagen der Barmherzigkeit und der Vergebung Gottes anvertrauen.“

(2) Hilfreich sind hierbei das *Hören und Lesen der Heiligen 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 Vergebungsgeschehen 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 weitere Elemente der Versöhnung zutage: 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 legt sich die Frage nahe, warum so wenig Umkehr und Vergebung in der Alltagspraxis vollzogen werden. Der Moraltheologe Michael Rosenberger hat hier neue Überlegungen in den Raum gestellt, die vor allem eine *gemeinschaftliche christliche Versöhnungspraxis* anders denken wollen. Ziel ist es, den Wegcharakter der Umkehr und Buße neu zu verstehen, also einen länger andauernden und klar strukturierten Prozess zu formatieren, der auch das zwischenmenschliche Moment im

Angebot der Versöhnung in den Blick nimmt. Dabei soll dieser Weg der christlichen Versöhnungspraxis nicht mit Angeboten der geistlichen Begleitung verwechselt werden. Neben der individuellen Schuld und mitunter auch Sünde ist der Fokus zudem auf den Umgang mit sündigen Strukturen und kollektiver Schuld zu legen. Wie können diese angemessen in der Buße und Umkehr aufeinander bezogen werden? Nicht ausgeschlossen werden darf, dass Umkehr und Buße auch auf die Kirche und ihre Verantwortlichen ausgedehnt werden. Rosenberger denkt dabei an eine neue Etablierung der Buße als Verleiblichung der Umkehr.

Vor allem der Missbrauchsskandal hat verdeutlicht, dass das kirchliche Strafrecht auch den Anforderungen, die aus anthropologischem Wissen und neuen forensischen Erkenntnissen hervorgehen, entsprechen muss. Besonders der Betroffenenenschutz muss dabei im Mittelpunkt stehen. Auf der Ebene der Praxis ist dabei an die Kooperation mit anderen wissenschaftlichen Disziplinen (Psychologie etc.) auf diesem Gebiet zu denken.

► TAKE-HOME MESSAGE

Wird also weiterhin an der Schuld- und Sündhaftigkeit des Menschen festgehalten, sind auch das Menschenbild und seine Lehre bedeutsam (→ Kapitel I. 4.): Der Mensch ist in Freiheit zu verstehen als von Gott verdankte Autonomie, die das Sündigen zulässt, aber auch die Vergebung verbunden mit tätiger Reue beinhaltet. Sünde ist dabei mehr als das Übertreten von Gottes Geboten.

LITERATUREMPFEHLUNGEN

- **Rosenberger, Michael**, Frei zu vergeben. Moraltheologische Überlegungen zu Schuld und Versöhnung, Münster 2019.
- **Wolfers, Melanie**, Die Kraft des Vergebens. Wie wir Kränkungen überwinden und neu lebendig werden, Freiburg i. Br. 2013.

Zusätzlich verwendete Literatur

- **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.
- **Demmer, 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.
- **Merkel, Alexander,** Von Todsünden und Hauptlastern. Rekonstruktionen und Neureflexionen (SthE 159), Basel/Würzburg 2021.
- **Müller, Sigrid/Dlugoš, Slavomír,** Was ist Sünde?, in: ThPQ 160 (2012), 31–39.
- **Prüller-Jagenteufel, Gunter,** Schuld als Beziehungsgeschehen. Eine verantwortungsethische Perspektive, in: Diak 37 (2006), 90–96.
- **Schlögel, Herbert,** Und vergib uns *meine* Schuld... Wie auch wir... Theologisch-ethische Skizzen zu Versöhnung und Sünde, Stuttgart 2007.
- **YOUCAT.** Jugendkatechismus der Katholischen Kirche, München 2011.

8. Naturrecht

Alexander Merkl

Das Naturrecht stellt eine grundlegende moraltheologische *Normbegründungstheorie* dar. Die Debatten rund um die Bischofssynoden der Jahre 2014 und 2015 im Vatikan zu den Themen von Ehe und Familie sowie im Rahmen des Synodalen Weges der Katholischen Kirche in Deutschland (2019–2022) führten jedoch vor Augen, dass sich das Naturrecht – insbesondere in sexualmoralischen Kontexten – nicht nur gesellschaftlich, sondern auch innerkirchlich in einer Verständnis- und vielfach in einer Plausibilitätskrise befindet. Die Antworten auf die durch den Heiligen Stuhl initiierten und den Synodenprozess begleitenden Fragebögen für die Ortskirchen verdeutlichten 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 das Naturrecht somit nach wie vor die argumentative *Grundlage kirchlicher Lehrmeinung* bildet, werden sein Anliegen und seine Argumentationsweise von vielen, auch gläubigen Menschen oftmals nicht mehr verstanden oder durch den technologischen Fortschritt relativiert. 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, wie sie sich schon bei Aristoteles in dessen Nikomachischen Ethik (NE) findet: „Das Gerechte [...] ist teils von Natur aus gegeben, teils durch das Recht gesetzt“ (NE V 10). Während das *positive* (lat. *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 ursprüngliche Grundmotivation der Naturrechtsidee ist also die Suche nach einer universalen Ethik und einer gemeinsamen ethischen Sprache.

Weitergeführt und ausgebaut wurde die Rede von einem Naturrecht insbesondere in der Philosophie der Stoa. 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. Im Horizont des damaligen, eben stark von der griechischen Philosophie geprägten Denkens stehend, erhoffte man 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 (1225–1274) erfährt die Naturrechtslehre ihre wohl wirksamste und bis heute einflussreiche 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 geht davon aus, dass es einen Schöpfungsplan, ein ewiges Gesetz Gottes (*lex aeterna*) 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 q. 91,2). Das natürliche Sittengesetz, seine Prinzipien und Normierungen, ist somit im ewigen Gesetz Gottes grundgelegt und für den Menschen kraft seiner Vernunft einsehbar.

Die weitere *inhaltliche Entfaltung* des Naturrechts führt nach Thomas von den obersten grundlegenden Prinzipien der praktischen Vernunft hin zu den vielen konkreten Einzelschriften des natürlichen Sittengesetzes. Als oberstes, unmittelbar einsichtiges und naturnotwendiges Prinzip nennt Thomas, dass das Gute zu tun, das Böse jedoch zu meiden sei – *bonum faciendum, malum vitandum* (STh I-II q. 94,2).

In einem weiteren, zweiten Schritt entfaltet Thomas als inhaltlich näher bestimmte Grundprinzipien die sogenannten *inclinationes naturales*. Er führt drei, allen Menschen gemeinsame natürliche Neigungen an: die Neigung zur Selbsterhaltung (1), zur Arterhaltung (2) sowie zur Gotteserkenntnis und zum Gemeinschaftsleben (3). „Der daraus resultierende Imperativ lautet: Alles ist zu tun, was die Entwicklung der natürlichen Anlagen fördert“ (Michael Rosenberger). Das heißt, jede weitergehende ethische Normierung hat sich an diesen natürlichen Vorgaben und ihren Zielen zu orientieren. Im Sinne konkreter Vorgaben kann sich dies wie folgt niederschlagen:

„The inclination of self-preservation grounds the prohibition of suicide. The proclivity for reproduction forms the basis for the right exercise of sexuality and marriage. The predisposition towards knowing God is the obligation to offer God due worship. And the inclination to living in society harmoniously grounds the basic precepts expressed in the Decalogue, prohibiting stealing, murder, adultery, covetousness and bearing false witness.“ (Helen Costigane)

Insofern diese *inclinationes* zwar vorgegebene, jedoch recht allgemein gehaltene und entwurfsoffene (Mindest-)Bedingungen des menschlichen Handelns darstellen, ist der Vernunft insbesondere in den Fragen der Gewichtung der drei Neigungen zueinander im Konfliktfall oder in ihrer konkreten Realisierung im Einzelfall viel Interpretationsspielraum eingeräumt. Daher ist sie auch für Thomas nicht nur ein bloßes Ableseorgan. Der praktischen Vernunft kommt vielmehr eine *gestaltende und deutende Funktion* zu. Dies erklärt dann auch, dass den aus den Grundprinzipien abgeleiteten Folgerungen aufgrund der Verschiedenheit der Menschen und Situationen eine zunehmende Variabilität und Fehlermöglichkeit zukommt. Während das natürliche Sittengesetz damit zwar unveränderlich sein mag, kann seine Anwendung doch vielfältig sein (KKK 1957/1958).

Gegenwart: Beispiele naturrechtlicher Normbegründung

Wie eingangs angedeutet, begegnet die naturrechtliche Normbegründung wiederholt im Kontext kirchlicher Lehraussagen zu moraltheologischen Themen. Kontrovers debattiert wird das naturrechtliche Argument dabei in Fragen der kirchlichen Sexualmoral, so beispielhaft in der Diskussion um die ethische Qualität *homosexueller Partnerschaften* (→ Kapitel III. 4.). Insofern der menschliche Geschlechtsakt von Natur aus auf Fortpflanzung hingeordnet ist und dies bei gleichgeschlechtlichen Paaren aus biologischen Gründen 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 vor allem durch Augustinus geprägten Vorannahme, dass Sexualität streng im Dienst der Fortpflanzung steht, findet sich eine sehr ähnliche Argumentation auch in Bezug auf die Erlaubtheit *künstlicher Empfängnisverhütung* (→ Kapitel III. 6.). 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 in Bezug auf das bereits biblisch belegte *Lügenverbot* (Ex 20,16; Dtn 5,20), wird naturrechtlich argumentiert (→ Kapitel I. 9.). 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 1,26 f. 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 als Wesensmerkmal zu.

Daran schließt nicht selten der Hinweis an, dass es, um diese natürliche Würde nachhaltig zu schützen, festgeschriebener Rechte, der *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.

Mit Papst Franziskus ließe sich zuletzt noch ein weiteres, wenngleich primär sozialethisches Beispiel geben. In seiner Sozialenzyklika ‚Fratelli tutti‘ (FT 2020) nämlich hält er mit erkennbar naturrechtlicher Argumentation fest: „Das Prinzip der gemeinsamen Nutznießung der für alle geschaffenen Güter ist das ‚Grundprinzip der ganzen sozialetischen Ordnung‘, es ist ein natürliches, naturgegebenes und vorrangiges Recht“ (FT 120). Über diese ersten exemplarischen Hinweise hinaus seien zwei weitere Konkretionen des Naturrechts beispielhaft näher ausgeführt.

Konkretion I: Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland

Das Naturrecht zeigt seine Stärke gerade dann, „wenn es darum geht, weltliche Gewalt durch den Rekurs auf objektive sittliche Ansprüche in die Schranken zu weisen“ (Stephan 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 erstellte, 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.“
(Christian Hillgruber)

Obleich 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“ (Herbert Schlögel/Alexander 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 hatte. 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 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 angesprochene ‚relativistische Auffassung‘ wandte sich Benedikt XVI. insbesondere in seiner *Rede vor dem Deutschen Bundestag* im Jahr 2011. In Zeiten einer vielfach wachzunehmenden Orientierungskrise stellte er das Naturrecht als unentbehrliche Orientierungshilfe für die Parlamentarier dar. Das Naturrecht fungiere als Korrektiv zu einem

verkürzten Rechtspositivismus einerseits, der den letzten Horizont des Rechts und der sittlichen Norm im Willen des Gesetzgebers sehe, und relativistischen Tendenzen andererseits, die sich angesichts des kulturellen Pluralismus gegen jede objektive ethische Wahrheit und damit gegen die Allgemeingültigkeit ethischer Maßstäbe wendeten.

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.“

„Natur“ als komplexer Begriff

Natur, *die* Natur aber bleibt ein unausweichlich komplexer Begriff. Grundproblem jeder Naturrechtstheorie sind somit Begriff und Begründung der Natur als des vorausliegenden verpflichtenden Ordnungsgefüges, das menschliches Handeln und Zusammenleben normierend präformiert.

Aus moraltheologischer Sicht ist hier grundsätzlich herauszustellen, dass die wie auch immer näher bestimmte Natur selbst keine naturrechtliche Normbegründung leisten kann. Denn aus natürlichen Vorgegebenheiten lässt sich im Sinne des sogenannten *naturalistischen Fehlschlusses* nicht unmittelbar eine moralische Norm ableiten, so dass zum Beispiel folgende normative Schlussfolgerung unzulässig wäre: Der Mensch ist das komplexeste Lebewesen, daher sollte menschliches Leben höher als tierisches Leben geachtet werden. Dazu kommt: „Mit dem Zerschlagen 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“ (Stephan Ernst). Es gibt also *nicht die Ziele der Natur*, aus denen konkrete Folgerungen für das Handeln gezogen werden könnten.

Was aber ist mit ‚Natur‘ näherhin gemeint? Lässt man hier weitgehend außer Acht, dass in der Vergangenheit auch Beobachtungen aus dem Bereich der nichtmenschlichen Natur einbezogen und für den Menschen als moralisch verbindlich qualifiziert wurden, gilt es mit Karl-Wilhelm Merks mindestens vier Verwendungsweisen von ‚Natur‘ zu unterscheiden: (1) Natur als Natur/Struktur der menschlichen Vernunft; (2) Natur als Wesen menschlicher Handlungen; (3) Natur als biologisch-physiologische Natur des Menschen; (4) Natur als metaphysische, unveränderliche Wesensnatur des Menschen. Der naturrechtlichen Grundannahme, dass die Natur als von Gott geschaffene Quelle ethischer Prinzipien erfasst werden kann,

durch deren Erforschung die Vernunft Neigungen, Werte und Normen entdeckt, liegt somit ein äußerst vieldeutiger Naturbegriff zugrunde, auf den sich die naturrechtliche Begründung menschlichen Sollens stützt.

Im ersten Fall ergibt sich das Sollen des Menschen aus der natürlichen Vernunfttätigkeit des Menschen: Normativ ist, was vernunftgemäß ist. Im zweiten Fall ergibt sich das Sollen aus Wesenseigentümlichkeiten von Handlungen. So wird zum Beispiel auf das Wesen des Geschlechtsaktes oder das Wesen der Sprache hingewiesen, wie oben ausgeführt, um das Verbot der Empfängnisverhütung oder der Lüge naturrechtlich zu begründen. Im dritten Fall ergibt sich das Sollen aus biologisch-physiologischen Eigentümlichkeiten des Menschen, woraus wiederum die Unterscheidung von natürlicher und nicht-natürlicher Geburtenregelung oder die Folgerung resultiert, Zeugung nicht ‚künstlich‘ zu verhindern.

Im vierten Fall ergibt sich das Sollen aus Wesenseigentümlichkeiten des Menschen, zum Beispiel aus den thomanischen *inclinationes naturales*. In diesem Zusammenhang stellt sich heute jedoch mehr denn je die Frage, ob und inwieweit (noch) von einem essenzialistisch-statischen Naturbegriff sowie damit von einer weithin unwandelbaren und objektiv erkennbaren Wesensnatur des Menschen ausgegangen werden kann, die unbedingte Rückschlüsse auf ein moralisches Sollen zulässt. Hinzu kommt, dass jede menschliche Person nicht nur eine Natur hat, sondern auch eine je einzigartige Verwirklichung der menschlichen Natur ist, sowie damit verbunden, dass je konkreter die Anwendungen des natürlichen Sittengesetzes werden, diese desto stärker der geschichtlichen und kulturellen Bedingtheit des Menschen sowie damit den Merkmalen der Wandelbarkeit und Ungewissheit unterliegen, so dass sie „sich mit der Zeit ändern können“ (Internationale Theologische Kommission).

„We experience nature only as interpreted and socially constructed by rational, social beings. When we derive moral obligations from ‚nature‘, we are actually deriving them from our human attention to and our interpretation of nature. [...] In plain language, the rational construction of natural law is culturally and historically influenced. [...] every moral norm derived from natural law is derived not neutrally but from some historical and/or cultural perspective.“ (Todd Salzman/ Michael Lawler)

Natur in all ihrer Vieldeutigkeit ist somit stets menschlich verstandene, individuell verwirklichte, kulturell gestaltete, geschichtlich bedingte und qua menschlicher Vernunft interpretierte, eben dynamische Natur.

Dazu kommt, dass im Zuge technologischer Erfolge, der zunehmenden Einsicht in die Naturgesetzmäßigkeiten und der damit verbundenen Naturbeherrschung des Menschen – im Sinne eines naturwissenschaftlichen Natur-

begriffs – „die Vorstellung von einer vorgegebenen und für das menschliche Handeln verbindlichen normativen Naturordnung weiter zurückgedrängt [wird]. Der Mensch erfährt sich selbst als das *autonome Subjekt*, das nicht mehr in die Natur eingebettet ist, sondern das der Natur als *Objekt* gegenübersteht“ (Stephan Ernst) und seine Natur vor allem als Fähigkeit zur vernunftorientierten Selbstgestaltung begreift.

Der Entwurf eines ‚material bescheidenen Naturrechts‘

An diese Einsichten lässt sich der Entwurf eines ‚material bescheidenen Naturrechts‘ von Eberhard Schockenhoff anschließen:

„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 gehören und sittliches Handeln erst ermöglichen. Dies sind dann vor allem Basisgüter leib-seelischer, geistiger und sozialer Entfaltung wie zum Beispiel Nahrung oder Arbeit. In dieser ‚bescheidenen‘ Auslegung des naturrechtlichen Arguments geht es zusammengefasst nicht 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 infrage gestellt werden können.

► TAKE-HOME MESSAGE

Die Lehre vom Naturrecht gründet ursprünglich in der antiken griechischen Philosophie und verdankt sich dem Bemühen um eine universale Ethik. Im kirchlichen Kontext begegnet sie vor allem zur Begründung objektiver Normen. Sie besagt im Kern, dass Personen und menschliche Gemeinschaften fähig sind, im Licht der Vernunft die Grundorientierungen eines sittlichen Handelns in Übereinstimmung mit der Natur (der menschlichen Person) zu erkennen und sie in Form von Vorschriften oder Geboten auf normative Weise zum Ausdruck zu bringen. In seiner Vieldeutigkeit ist der Zentralbegriff ‚Natur‘ jedoch Fehldeutungen ausgesetzt und daher stets aufs Neue klärungsbedürftig.

LITERATUREMPFEHLUNGEN

- **Internationale Theologische Kommission**, Auf der Suche nach einer universalen Ethik. Ein neuer Blick auf das natürliche Sittengesetz, Rom 2009.
- **Merks, Karl-Wilhelm**, Natur als Grundlage der Moral?, in: Hilpert, Konrad/Müller, Sigrid (Hrsg.), *Humanae vitae – die anstößige Enzyklika*. Eine kritische Würdigung, Freiburg i. Br. 2018, 357–372.

Zusätzlich 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.
- **Bormann, Franz-Josef**, Naturrechtliche Begründung von Menschenrechten? Ein Blick in die aristotelische Tradition, in: *Wasmaier-Sailer, Margit/Hoesch, Matthias* (Hrsg.), *Die Begründung der Menschenrechte. Kontroversen im Spannungsfeld von positivem Recht, Naturrecht und Vernunftrecht* (Perspektiven der Ethik 11), Tübingen 2017, 135–159.
- **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.
- **Bormann, Franz-Josef**, Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin, Stuttgart 1999.
- **Costigane, Helen**, Natural Law in the Roman Catholic Tradition, in: *Doe, Norman* (ed.), *Christianity and Natural Law*, Cambridge 2017, 17–35.
- **Ernst, Stephan**, Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung, München 2009.
- **Goertz, Stephan**, Autonomie im Disput. Moralthologische 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.
- **Rosenberger, Michael**, *Frei zu leben. Allgemeine Moralthologie*, Münster 2018.
- **Salzman, Todd A./Lawler, Michael G.**, Natural Law and Perspectivism. A Case for Plural Definitions of Objective Morality, in: *Irish Theological Quarterly* 82 (2017), 3–18.
- **Schlögel, Herbert/Merkl, Alexander**, Menschenwürde und Menschenrechte – naturrechtlicher Rückbezug und Konkretion, in: *Ethica* 24 (2016), 233–251.
- **Schlögel, Herbert**, Das Naturrecht – bleibendes Thema der Theologischen Ethik, in: *IKaZ Communio* 30 (2010), 186–197.
- **Schockenhoff, Eberhard**, Ein transzendentaler Zugang zur Naturrechtslehre des **Thomas von Aquin**, in: *Conc* 46 (2010), 272–279.
- **Schockenhoff, Eberhard**, Stärken und innere Grenzen. Wie leistungsfähig sind naturrechtliche Ansätze in der Ethik?, in: *HerKorr* 62 (2008), 236–241.
- **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.

9. Wahrheit und Lüge

Alexander Flierl

„Wer einmal lügt, dem glaubt man nicht, auch wenn er die Wahrheit spricht“, so lautet ein bekanntes deutsches Sprichwort. In ihm kommt die Überzeugung zum Ausdruck, dass Lügen schon allein deswegen falsch sind, weil sie sowohl dem Lügner selbst schaden als auch gesellschaftliches Zusammenleben erschweren. Wer würde schon jemandem glauben, von dem er bereits einmal angelogen wurde?

Leichter fällt es vielen Menschen, eine Rechtfertigung zu finden, warum man selbst in bestimmten Situationen von der Wahrheit abweichen muss, zum Beispiel um der Höflichkeit Genüge zu tun, das eigene Gesicht zu wahren oder diplomatischen Gepflogenheiten zu entsprechen. Auch vermeintlich altruistische Motive, etwa um Bloßstellungen und Gefühlsverletzungen zu vermeiden, werden häufig als subjektiver Rechtfertigungsgrund herangezogen (im Englischen werden solche ‚sozialen‘ Lügen, die niemandem unmittelbar schaden wollen, auch als *white lies* bezeichnet). Dahinter steht die Wahrnehmung, dass auch die Wahrheit verletzen kann, wenn sie schonungslos eingesetzt wird. Human- und Sozialwissenschaften verweisen deshalb immer wieder darauf, dass die Lüge als ‚sozialer Schmierstoff‘ für das Zusammenleben notwendig sei (dabei wird sie meist in einem sehr weiten Sinne verstanden und z. T. auch mit anderen Formen der Täuschung gleichgesetzt). Sie ist demnach in ein komplexes Interaktionsgeschehen eingebunden und wird gerade im Alltag weitgehend funktional, das heißt unter dem Aspekt der Aufrechterhaltung der jeweiligen Interaktion, verwendet.

Von solchen eher ‚alltäglichen‘ Lügen lassen sich andere Formen unterscheiden, zum Beispiel um des eigenen Vorteils willen, zum Schaden anderer Menschen oder um einen anderen Zweck zu erreichen. Diese werden von den meisten Menschen als unmoralisch empfunden und auch ethisch als problematisch betrachtet. Diskutiert wird allerdings, ob sich *Ausnahmen von einem allgemeinen Lügenverbot* ethisch rechtfertigen lassen, also sogenannte ‚Notlügen‘. Ein Beispiel hierfür ist das Szenario, in dem unter der nationalsozialistischen Herrschaft in Deutschland ein Gestapo-Offizier an

der Tür klopft und nach dem Aufenthaltsort einer jüdischen Familie fragt, die sich im Haus versteckt. Erscheint in einem solchen Szenario eine Lüge nicht gerechtfertigt zu sein?

Betrachtet man die Folgen, dann würden wohl die meisten Menschen diese Frage bejahen, immerhin wird durch diese Lüge das Leben mehrerer Personen gerettet. Der allgemeinen Intention entspricht also eine konsequentialistische Herangehensweise. Eine solche bewertet eine Lüge abhängig von ihrer Folgenbilanz. Argumentiert man dagegen deontologisch, betrachtet man stärker Prinzipien und allgemeine Pflichten. Dies führt meistens zu einem eher restriktiven Urteil (Augustinus oder Immanuel Kant). Häufig wird dabei von einem natürlichen Sprachzweck ausgegangen und die Lüge ihrer Natur nach als problematisch betrachtet (KKK 2485).

Eine biblische Verortung

Das biblische Wahrheitsverständnis bezieht an vielen Stellen neben der sachlichen Richtigkeit einer Aussage auch eine personale Dimension ein, die die Wahrheit in unmittelbare Nähe zu Aspekten wie *Treue, Beständigkeit und Zuverlässigkeit* setzt (Ps 26,3 f.). Wahrheit ist demnach nicht nur eine Aussagequalität, sondern zugleich ein Beziehungsgeschehen. Hinzu kommt, besonders in der paulinischen und johanneischen Literatur, eine genuin theologische Dimension des Begriffs, wenn die Wahrheit als Synonym für den Glauben an Jesus Christus verwendet oder sogar mit Gott selbst identifiziert wird (2 Kor 11,10; Joh 14,6).

Die Lüge wird dagegen durch die gesamte Bibel hindurch sehr kritisch gesehen, ein grundsätzliches Verbot findet sich jedoch nicht. Das achte Gebot des Dekalogs „Du sollst nicht falsch gegen deinen Nächsten aussagen“ (Ex 20,16; Dtn 5,20) bezieht sich beispielsweise ursprünglich lediglich auf die Zeugenaussage vor Gericht. Auch das jesuanische „Eure Rede sei: Ja ja, nein nein; was darüber hinausgeht, stammt vom Bösen“ (Mt 5,37) thematisiert zunächst einmal ‚nur‘ das Schwören. Auch wenn die Lüge an den allermeisten Stellen kritisch gesehen bzw. klar verurteilt wird, gibt es doch auch Erzählungen (z. B. Gen 27; Ex 1,15–21), in denen die Lüge aufgrund ihres Nutzens zumindest akzeptiert wird.

Tradition: Die bedingungslose Verurteilung der Lüge?

Für die kirchliche Auseinandersetzung mit der Lüge erwies sich der Kirchenvater *Augustinus* in einem doppelten Sinn als prägend.

Zum einen wird heute noch häufig (und nicht nur im theologischen Kontext) seine *Definition* aufgegriffen, um den Begriff ‚Lüge‘ (*mendacium*) zu bestimmen: „Unter Lüge versteht man [...] eine unwahre Bezeichnung mit der Absicht zu täuschen“. Sie lässt sich somit in zweifacher Hinsicht von anderen sprachlichen Phänomenen abgrenzen: Anders als der Irrtum (*error*) setzt sie erstens eine *bewusste* Falschaussage voraus. Zweitens unterscheidet sie sich von Ironie, Metaphern und ähnlichen Stilmitteln durch die Absicht, einen anderen Menschen zu täuschen.

Zum anderen wurde aber auch das *Urteil des Augustinus* in der katholischen Tradition übernommen: Demnach ist eine Lüge ausnahmslos und unter allen Umständen sittlich verwerflich. Nicht einmal die Rettung des eigenen oder eines fremden Lebens war für Augustinus ein ausreichender Grund, um eine Lüge rechtfertigen zu können. Dies hängt vor allem damit zusammen, dass er die Wahrheit mit Gott gleichsetzt. In diesem Sinne kommt jede bewusste Abweichung von der Wahrheit einer Abwendung von Gott und damit dem Verlust des persönlichen Seelenheils gleich. Das ewige Heil jedoch ist für Augustinus wichtiger als jedes irdische Gut. Als einzig mögliche Alternative zu einer wahren Aussage akzeptiert der Kirchenvater deshalb das Schweigen.

Diese strenge Position eines ausnahmslosen Lügenverbots bildete in der katholischen Tradition den ‚Mainstream‘, auch wenn es durchaus Theologen gab, die Ausnahmen von einem rigorosen Lügenverbot in Betracht zogen (Johannes Chrysostomus; Bonaventura). Spätestens in der frühen Neuzeit stellte sich jedoch im Angesicht von Folterprozessen, absolutistischen Herrschern, Glaubenskriegen und der Verfolgung von Andersgläubigen verstärkt die Frage, ob es nicht doch sittlich zu rechtfertigen sei, in bestimmten Situationen von der Wahrheit abzuweichen, wenn ein Schweigen nicht möglich ist. Eine Idee, die sich fast nur im katholischen Bereich etablierte, war dabei das Konzept des geheimen Gedankenvorbehalts bzw. der *Mentalreservation*: Nach dieser Vorstellung setzt sich die Sprache aus Gesprochenem und Gedachtem zusammen, so dass es möglich wäre, den Sinn einer Aussage durch einen mentalen Zusatz zu verändern. Durch die gedankliche Ergänzung ‚für dich‘ erhielte beispielsweise die Aussage ‚ich weiß es nicht‘ einen spezifischen Gesamtsinn, der jedoch für den Angesprochenen kaum zu erschließen ist. Dieser katholische ‚Sonderweg‘ erwies sich als wenig zielführend, lässt sich doch prinzipiell jede Aussage mit einer geistigen Ergänzung versehen. Da diese von außen nicht zu erkennen ist, lässt sie sich auch kaum von einer Lüge unterscheiden.

Ab dem 17. Jahrhundert wurde zunächst im nichtreligiösen Kontext eine andere Differenzierung bedeutsamer, nämlich zwischen einer Falschaussage und einer Lüge. Erstere wird erst dann zu einer moralisch verwerflichen

Lüge, wenn sie gegenüber einer Person geäußert wird, die auch ein *Recht hat, die Wahrheit zu erfahren*. Kontrovers wurde dabei diskutiert, ob dies tatsächlich immer der Fall ist. Immanuel Kant bejahte dies vehement und verteidigte ähnlich wie Augustinus ein ausnahmsloses Lügenverbot (er führte dies jedoch nicht auf Gott zurück, sondern begründete es mit einer Pflichtverletzung gegen sich selbst sowie der Gefahr, dass andernfalls menschliche Verträge nicht mehr möglich seien, weil eine Lüge letztlich „die Rechtsquelle unbrauchbar macht“). Dagegen erkannte beispielsweise Samuel Pufendorf (1632–1694) einen relevanten Unterschied, weil ein Recht auf die Wahrheit nicht in allen Situationen gegeben sei bzw. durch bestimmte Handlungen auch verwirkt werden könne (z. B. indem man das Leben einer unschuldigen Person bedroht). Eine bewusste Falschaussage gegenüber jemandem, der kein Recht auf die Wahrheit hat (wie dem Gestapo-Offizier im weiter oben erwähnten Beispiel), ist in diesem Sinn auch keine Lüge und entsprechend nicht sittlich verwerflich. Durch eine Modifikation des Begriffs verändert sich hier also die inhaltliche Reichweite eines sittlichen Lügenverbots: Die Lüge bleibt weiterhin immer falsch, bestimmte Sprachsituationen werden jedoch als bloße Falschaussage aus dem Urteil ausgeklammert.

Diese Denkfigur eines (nicht immer gegebenen) Rechts auf Wahrheit fand im Laufe der Zeit auch in der katholischen Moralthologie und im Katechismus der Katholischen Kirche (1997) ihren Platz (KKK 2483): „Die Lüge ist der unmittelbarste Verstoß gegen die Wahrheit. Lügen heißt gegen die Wahrheit reden oder handeln, um jemanden zu täuschen, der ein Recht hat, sie zu kennen“ (KKK 2483). Auffallend ist dabei, dass in der Neuübersetzung von 2003 der Rekurs auf das ‚Recht auf Wahrheit‘ wieder verschwunden ist: „Die Lüge ist der unmittelbarste Verstoß gegen die Wahrheit. Lügen heißt gegen die Wahrheit reden oder handeln, um jemanden zu täuschen.“

Was ist Wahrheit?

Aus philosophischer Sicht bezieht sich der Wahrheitsbegriff vor allem auf *Aussagen und deren Qualität*. Häufig wird eine Aussage als ‚wahr‘ verstanden, wenn Begriff und Sache übereinstimmen bzw. das, was behauptet wird, auch tatsächlich der Fall ist (Korrespondenztheorie). Diese Übereinstimmung ist erkenntnistheoretisch nicht unproblematisch, weswegen andere Ansätze alternative Wahrheitskriterien benennen, beispielsweise die widerspruchsfreie Einordnung in ein System von Sätzen (Kohärenztheorie) oder die Möglichkeit, von allen vernünftigen Gesprächsteilnehmer*innen

anerkannt werden zu können (Konsensstheorie). Obwohl menschliche Erkenntnis immer auch subjektiven Einflüssen unterliegt (z. B. Perspektive, Selektion), bleibt doch wichtig, dass Wahrheit nicht vollständig von der sachlichen Richtigkeit einer Aussage losgelöst werden kann, wie dies etwa in der Rede von sogenannten ‚alternativen Fakten‘ bzw. ‚alternativen Wahrheiten‘ reklamiert wird. Auch die Behauptung, es gebe die Wahrheit überhaupt nicht, ist problematisch: Ein Wahrheitsanspruch ist schließlich die Voraussetzung für die Korrektheit dieser Behauptung. Wahrheitserkenntnis ist somit an die Bereitschaft zur Sachlichkeit und ein objektives Geltenlassen der Dinge gebunden.

Daneben ist jedoch aus ethischer Sicht nicht zu übersehen, dass der Wahrheitsbegriff auch eine *personale Tiefendimension* enthält. Sprache beschränkt sich nicht nur auf den Austausch von Informationen und richtigen Mitteilungen, sondern ist zugleich ein Selbstaussdruck des Sprechenden. In der Zusage ‚Ich liebe dich‘ oder in einem Versprechen tritt dieser Aspekt besonders deutlich hervor, und der Mitteilungswert der Aussage rückt weitgehend in den Hintergrund des Selbsteinsatzes einer Person, die vollständig für das Gesagte einsteht. Diese Beziehungsdimension existiert auch in jedem anderen Sprachgeschehen, selbst wenn dabei der Intensitätsgrad nach Art und Anlass stark variieren kann.

An dieser Stelle setzt die *Wahrhaftigkeit* an als Befähigung, Inneres und Äußeres bzw. Denken und Sprechen in Übereinstimmung zu bringen. Im tugendethischen Sinne ist damit eine habituelle Handlungsprägung gemeint, die sich darum bemüht, der Wahrheit im eigenen Sprechen und Handeln Geltung zu verschaffen. Sie zielt sowohl auf ein Bemühen im eigenen Ausdruck um objektive Richtigkeit als auch in der Darstellung subjektiver Sachverhalte wie Überzeugungen, Vermutungen, Empfindungen usw. ab. In einem weiteren Sinne kann man Wahrhaftigkeit sogar als Haltung interpretieren, die nicht nur auf andere Personen bezogen ist, sondern das Verhältnis zu sich selbst berührt. Sie fordert dazu heraus, sich selbst gegenüber ehrlich zu sein, das heißt beispielsweise, sich selbst wahrzunehmen, wie man ist, oder bereit zu sein, Fehler einzugestehen. Wahrhaftigkeit ist also eine anthropologische, die gesamte Person betreffende Größe und gegenüber der Wahrheit der ‚ethischere‘ Begriff.

Eine weitere ethisch relevante Dimension ist der intersubjektive Vermittlungs- und Austauschprozess, in den jede menschliche Kommunikation eingebunden ist. Wahre Behauptungen lassen sich nur *innerhalb eines sprachlichen Referenzrahmens* aufstellen, der durch die Konventionen der Sprachgemeinschaft gebildet wird. Wahrheit beinhaltet deshalb immer auch einen „Geltungsanspruch“ (Jürgen Habermas), der auf die Anerkennung und Zustimmung anderer Kommunikationsteilnehmer*innen ab-

zielt. Da jedoch bei verschiedenen Personen immer auch individuelle Interpretationsmuster oder Erwartungshaltungen vorhanden sein können, folgt aus der Aufrichtigkeit des Sprechenden noch nicht zwangsläufig eine gelingende Wahrheitsvermittlung. Für Friedrich Nietzsche lag hier das eigentliche Problem der Lüge: Weil die verwendeten Begriffe und damit letztlich die gesamte menschliche Sprache lediglich auf Konventionen beruhen (was aber von den Menschen so nicht wahrgenommen werde), seien sie nicht geeignet für den Transport der Wahrheit. Die Lüge ist demnach nicht ein Problem des sittlichen Subjekts, sondern verbirgt sich quasi in der Sprache selbst.

Zuletzt ist bei der Frage nach Wahrheit und Lüge auch eine *institutionelle Perspektive* bedeutsam: Weil es die Überfülle an verfügbaren Nachrichten, Behauptungen und Thesen für den Einzelnen kaum noch möglich macht, den Wahrheitsgehalt immer selbst zu überprüfen, braucht es Garanten, die zumindest partiell für die Wahrheit einstehen. Allerdings ist nicht zu übersehen, dass Institutionen wie der Kirche, dem klassischen Journalismus oder der Wissenschaft von manchen Teilen der Gesellschaft diese Aufgabe immer weniger zugetraut wird.

Lüge in ethischer Perspektive

Unsere Sprache kennt viele Ausdrucksformen, die nicht im unmittelbaren Wortsinn sachlich ‚richtig‘ sind und dennoch Wahrheit vermitteln können, beispielsweise literarische Stilmittel wie Metaphern oder Ironie. Auch Märchen, Dichtung oder Scherze können Wahrheit auf ganz eigenen Wegen transportieren. Höflichkeitsfloskeln und diplomatische Konventionen erlauben Verständigung, sofern die dabei verwendeten ‚Codes‘ bekannt sind. Es gibt jedoch auch Sprachformen, die dem Anspruch der Wahrheit entgegenlaufen und menschliche Verständigung erschweren oder gar unmöglich machen. Die Lüge stellt dabei aus ethischer Perspektive den extremsten Gegenpol zur Wahrheit bzw. zur Wahrhaftigkeit dar. In ihr verbindet sich eine *bewusste Falschaussage mit der Absicht, jemanden zu täuschen*.

Für die ethische Bewertung der Lüge ist eine polyperspektivische Annäherung wichtig. Neben der Berücksichtigung der (unmittelbaren, aber auch weitergehenden) Folgen einer Lüge gehören dazu auch die Intention des Lügners (dies beinhaltet sowohl die Täuschungsabsicht als auch weitere Ziele, die mit der Lüge verfolgt werden) sowie die Umstände (Eberhard Schockenhoff spricht von „situationsadäquater Wahrheit“). Dennoch lassen sich verschiedene Gründe benennen, warum die Lüge *in der Regel aus ethischer Sicht problematisch* ist.

Erstens unterlaufen Lügen die Möglichkeit neuer Erkenntnisse und beeinflussen die Wahrnehmung der Wirklichkeit. Gerade in gesellschaftlichen Bereichen wie Wissenschaft, Journalismus oder Politik, in denen solche Erkenntnisse entweder gewonnen werden oder die Basis weitreichender Entscheidungen bilden (sollten), erweist sich dies als hochproblematisch. Besonders aktuell ist diese Problematik in der Klimadebatte, in der noch immer von bestimmten Kreisen wissenschaftlich gesicherte Erkenntnisse bestritten werden. Aber auch in zwischenmenschlichen Beziehungen bedarf es einer verlässlichen Basis, auf der sich Beziehungen etablieren können.

Neben dieser Produktion von Informationsrückständen *schränken Lügen zweitens auch die Entscheidungsmöglichkeiten beim Belogenen ein* und lenken dessen Optionen in bestimmte Bahnen. Durch die Täuschung begründen oder zementieren sich so zum einen Machtverhältnisse, ohne dass der Belogene darauf reagieren kann. Zum anderen beeinflussen und manipulieren sie die Selbstbestimmungsmöglichkeiten des Belogenen. Das Ziel einer Lüge wird also nicht als Person respektiert, es wird als Objekt statt als Subjekt behandelt.

Drittens haben Lügen *personale Rückwirkungen auf den Lügner selbst*, beispielsweise droht bei Entdeckung die Gefahr, an Glaubwürdigkeit zu verlieren. So haben Lügen Auswirkungen auf die persönliche Integrität, müssen doch verschiedene Perspektiven (die Lüge und die Wirklichkeit) miteinander in Einklang gebracht werden bzw. eine Lüge durch weitere Unwahrheiten aufrechterhalten werden. Zudem können Lügen zur Gewohnheit und damit zum scheinbar ‚normalen‘ Kommunikationsmittel werden, was im extremsten Fall bis zur sogenannten ‚Lebenslüge‘ führen kann.

Viertens beeinflussen Lügen das gesellschaftliche Zusammenleben, weil beispielsweise *Vertrauen* unterlaufen wird. Vertrauen ist eine zentrale soziale Ressource, ohne die das menschliche Zusammenleben nur schwer möglich ist. Interessanterweise ist auch eine Lüge auf Vertrauen angewiesen, wenn sie ‚erfolgreich‘ sein will: Wird einer Person von vorneherein kein Vertrauen entgegengebracht, wird auch ihrer Lüge kein Glauben geschenkt.

Konkrete ethische Felder

Neben der grundlegenden Frage, ob ‚Notlügen‘ (z. B. um das Leben eines Menschen zu retten) erlaubt sind, wird die Frage nach der Wahrheit in unterschiedlichen ethischen Zusammenhängen thematisiert. Exemplarisch seien drei Felder kurz angerissen:

(1) Die mediale Kommunikation steht vor großen Herausforderungen im Hinblick auf die Wahrheit (→ Kapitel IV. 2.). Die Rede von ‚alternativen Fakten‘ zeugt ebenso wie der immer wieder auftauchende Vorwurf, eine Meldung sei eigentlich nur ‚Fake News‘, oder die Umdeutung von Tatsachen zu bloßen Meinungen von dem Phänomen, dass die Wahrheit nicht mehr automatisch und überall als Grundlage medialer Kommunikation gesetzt ist. Einerseits lassen sich Informationen heutzutage prinzipiell sehr schnell überprüfen. Andererseits stellt die Fülle an Nachrichten, Schlagzeilen und verfügbaren Medien eine unüberblickbare Aufgabe für den Einzelnen dar. Hinzu kommen gerade in sozialen Medien neue Phänomene wie Filterblasen, Echokammern und die Möglichkeit, Behauptungen unkritisch einem riesigen Rezipientenkreis zugänglich zu machen. Dies führt auch zu einer ‚Entpersonalisierung‘ von Lügen, weil die Zuschreibbarkeit zu ihrem Urheber kaum noch gegeben ist oder ihre Verbreitung über Algorithmen gezielt, aber anonym gesteuert werden kann. Hier stellen sich auch aus ethischer Sicht ganz neue Fragen, beispielsweise ob auch Bots lügen können.

All dies hat zudem massive Auswirkungen auf die demokratische Öffentlichkeit und politische Entscheidungsprozesse. Die Abstimmungen zum Brexit in Großbritannien oder die letzten Präsidentschaftswahlen in den USA machten deutlich, wie sehr sich auch demokratische Wahlen durch den Einsatz von Big Data, durch die Degradierung von Tatsachen zu Meinungen und die gezielte Steuerung von Informationen beeinflussen lassen.

(2) Im medizinethischen Kontext wurde lange Zeit vor allem die Frage nach dem ‚Recht auf Wahrheit am Krankenbett‘ thematisiert, das heißt, ob ein todkranker Patient zu seinem eigenen ‚Wohl‘ (vollständig) über seinen kritischen Zustand aufgeklärt werden muss oder ob Risiken einer Maßnahme verschwiegen werden dürfen, um jemanden nicht unnötig zu beunruhigen. Für einen ‚informed consent‘, wie er in der Medizinethik immer stärker als Leitperspektive herausgearbeitet wurde, bedarf es jedoch der Aufklärung und der Berücksichtigung der Wünsche, Ziele und Wertvorstellungen des Patienten im Entscheidungsprozess. Hier ist die Aufrichtigkeit desjenigen, der über einen fachlichen Wissensvorsprung verfügt, von großer Bedeutung.

(3) Im Bereich der Wissenschaft stellt sich die Frage, wie Erkenntnisse gewonnen und veröffentlicht werden können. Die Vermeidung von Ideen- diebstahl und Plagiaten, die Erwähnung aller Mitarbeitenden an einer Studie oder ausreichende Sorgfalt bei der Erhebung von Daten sind hier beispielsweise ethische Postulate für gutes wissenschaftliches Arbeiten.

► TAKE-HOME MESSAGE

Die Wahrheit ist aus ethischer Perspektive eine multidimensionale Größe: Neben der Aussagewahrheit sind auch eine personale Tiefendimension („Wahrhaftigkeit“) sowie die Einbindung in ein intersubjektives Sprachgeschehen zu berücksichtigen. Die Lüge ist ein vielschichtiges Phänomen, das einerseits von vielen Menschen als moralisch verwerflich betrachtet wird, andererseits aber (in einem weiten Verständnis des Begriffs) gerade im sozialen Alltag häufig anzutreffen ist. Lügen zum eigenen Vorteil oder zum Schaden anderer Personen sind aus ethischer Perspektive verwerflich. Schwieriger ist jedoch zu beurteilen, ob bzw. wo „Notlügen“ gerechtfertigt erscheinen. Zu berücksichtigen sind neben den unmittelbaren Folgen einer Lüge auch die Auswirkungen auf die Ermöglichung neuer Erkenntnisse, Macht- und Autonomiefragen, die personalen Rückwirkungen auf den Lügner sowie gesellschaftliche Auswirkungen („Vertrauensverlust“).

In der katholischen Tradition wurde die Lüge im Anschluss an Augustinus als ihrer Natur nach verwerflich betrachtet und ausnahmslos verurteilt. Es finden sich jedoch auch Bestrebungen (Mentalreservation; Recht auf Wahrheit), die moralischen Härten eines rigoristischen Lügenverbots abzumildern.

LITERATUREMPFEHLUNGEN

- **Schlögl-Flierl, Kerstin/Flierl, Alexander**, Lüge und Wahrheit, in: StZ 146 (2021), 365–375.
- **Schockenhoff, Eberhard**, Zur Lüge verdammt? Politik, Justiz, Kunst, Medien, Medizin, Wissenschaft und die Ethik der Wahrheit, Freiburg ²2005.

Zusätzlich verwendete Literatur

- **Augustinus, Aurelius**, Die Lüge und gegen die Lüge, hrsg. von P. Keseling, Würzburg ³2007.
- **Flierl, Alexander**, Die (Un-)Moral der Alltagslüge?! Wahrheit und Lüge im Alltagsethos aus Sicht der katholischen Moraltheologie (StdM 32), Münster 2005.
- **Kant, Immanuel**, Über ein vermeintliches Recht zu lügen (Akademie-Ausgabe 8).
- **Katechismus der Katholischen Kirche**, München 1993.
- **Katechismus der Katholischen Kirche**, Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina, München 2003.
- **Rösel, Martin**, Von guten und schlechten Lügen. Warum manche Lügen in der Bibel gebilligt werden und andere nicht, in: Zeitzeichen 19 (2018), 24–26.

II.

Medizinische Ethik

1. Grundlagen der Medizinethik

Alexander Merkl

Die Medizinethik stellt einen Teilbereich der Speziellen Moraltheologie dar. Es geht ihr um die praxisorientierte *Reflexion menschlichen Handelns im Kontext medizinischer Behandlung und Forschung*. Zwei Ebenen medizinischer Ethik lassen sich unterscheiden: eine personal-individuelethische Ebene, deren Fokus insbesondere auf das ärztliche Handeln im Rahmen der Arzt-Patienten-Beziehung gerichtet ist, und eine strukturell-sozialethische Ebene, die das Gesundheitswesen im Ganzen, zum Beispiel Gesundheitsinstitutionen und die Gesundheitspolitik, im Blick hat. Dabei stellt sich nicht nur die Frage, was heute medizinisch getan werden kann und soll, sondern auch, wie viel die Medizin tun darf und wo sich moralische Grenzen medizinischen Handelns manifestieren.

Neben den ethischen Wissenschaften suchen auf institutioneller Ebene verschiedene *Ethik-Gremien* für konkrete Themen nach Antworten auf diese Fragen. Sie erarbeiten Handlungsempfehlungen und Stellungnahmen oder besprechen medizinethische Konfliktfälle. Etabliert sind heute nicht nur der Deutsche Ethikrat als unabhängiges Beratungsgremium der Deutschen Bundesregierung, sondern auch zahlreiche Ethik-Kommissionen, die sich mit der Zulässigkeit von Arzneimitteln, Forschungsvorhaben jeglicher Wissenschaftsgebiete oder medizinischen Sonderpraktiken wie der Präimplantationsdiagnostik beschäftigen, und klinische Ethik-Komitees zur einzelfallbezogenen Fallbesprechung in Krankenhäusern.

Gesundheit und Krankheit

Im Rahmen zunehmender Medikalisierung, Technisierung und Pathologisierung des menschlichen Lebens benennen Gesundheit und Krankheit als Gegensatzpaar *Zielsetzung und Anlass medizinischen Handelns*. Beide Begriffe möglichst präzise zu bestimmen, fällt jedoch schwer. Nicht selten nämlich weichen objektiver Befund und subjektives Erleben voneinander ab. Menschen erleben sich als gesund, sind jedoch objektiv krank und umgekehrt.

Krankheit kann dabei als eine objektive Funktionsstörung, als subjektives Unwohlsein oder aufgrund des äußeren Krankheitsbildes wahrgenommen werden. Als solche kann sie individuelle Freiheiten und Handlungsfähigkeiten in sehr unterschiedlichem Maße eingrenzen. In ihrer Vielgestaltigkeit kann sie, muss sie aber nicht medizinisch therapier- und heilbar sein, denkt man an chronisch und unheilbar Kranke. Gesundheit wird demgegenüber als *hohes individuelles und soziales Gut* angesehen, das die persönliche Lebensplanung wesentlich bedingt, das gerecht zu verteilen ist, das jedoch durch chemische und technische Behandlungsmöglichkeiten nur eingeschränkt wiederhergestellt werden kann. Im Sinne eigenverantwortlicher Gesundheitsvorsorge und -prävention ist auch der einzelne Mensch selbst in die Mitverantwortung für seine Gesundheit genommen.

Die Weltgesundheitsorganisation (WHO) definiert Gesundheit nicht nur als Abwesenheit von Krankheit, sondern noch umfassender als Zustand des vollständigen körperlichen, mentalen und sozialen Wohlbefindens. Diese Begriffsbestimmung geht damit über einen rein physiologischen Gesundheitsbegriff hinaus, indem Gesundheit durch drei Merkmale charakterisiert wird, die wiederum systemisch miteinander verknüpft sind: *körperlich, mental* und *sozial*. Zugleich aber wird ein idealistisches und statisches Gesundheitsideal mit utopischen Zügen beschrieben, wenn von einem ‚Zustand des vollständigen Wohlbefindens‘ die Rede ist, demzufolge kaum ein Mensch ‚gesund‘ sein dürfte.

Für Eberhard Schockenhoff sind Gesundheit und Krankheit empirisch zu verifizieren und orientieren sich an einer als Zielvorstellung angesetzten Normgröße: „Im Blick auf das biologische Phänomen des Lebens kann Gesundheit als *Konformität* und Krankheit als *Abweichung* gegenüber der Regelmäßigkeit des Lebendigen gelten, wobei entweder ein auf durchschnittliche Abweichungswerte bezogener *statistischer*, ein an erwünschten Leistungsmerkmalen abgelesener *typisierender* oder ein *individuell-biografischer* Normbegriff vorausgesetzt wird.“

Damit wird deutlich, dass sich Gesundheit und Krankheit nicht in reiner Polarisierung und in der Differenz von Funktion und Dysfunktion erschöpfen. Deshalb ist ein ‚Maschinenmodell‘, nach dem Gesundheit in Analogie zu einem intakten Motor, Krankheit in Analogie hierzu als defekter Motor verstanden wird, als unangemessen zu erachten. Die spezifisch menschliche Dimension der Erfahrung von Krank- und Gesundsein nämlich kommt in diesem Modell nicht in den Blick. Stattdessen bestehen Gesundheit und Krankheit vielmehr in *fließenden Übergängen* und vereinen *subjektive und objektive Elemente*. „Gesund oder krank ist ja nie *der* Mensch als abstraktes Wesen, sondern immer nur der je konkrete Mensch“ (Gerhard Marschütz). Beide Begriffe können damit nur multidimensional entlang

objektiver medizinischer Kriterien und Normalwerte, in Bezug auf die betroffenen Personen selbst und deren Lebenszusammenhänge sowie verortet in soziokulturellen und strukturell-systemischen Kontexten angemessen und subjektsensibel verstanden werden. Denn was Krankheit oder Gesundheit bedeuten, ist auch gesellschaftlich, kulturell oder strukturell vermittelt.

Damit wird deutlich, dass Gesundheit nicht einfach nur ein medizinisch herstellbarer Zustand, sondern ein *lebenslanger Prozess* ist, der einerseits in der individuellen Eigenverantwortung liegt, der andererseits aber auch der Unterstützung durch medizinische Diagnosen und Therapien bedarf. Zugleich wird sich ein tragfähiges Gesundheitsverständnis „nicht einfach an der Utopie völliger Leidfreiheit orientieren können, sondern Gesundheit ist vor allem als jene Kraft zu begreifen, mit Einschränkungen und Störungen physischer wie psychischer Art leben zu können“ (Josef Schuster).

Darüber hinaus stellt sich angesichts jüngerer Entwicklungen und medizinischer Trends die Frage, inwieweit der Gesundheits- und Krankheitsbegriff durch persönlich empfundene Mangelerfahrungen auf medizinische Leistungen ohne medizinische Indikation, wie zum Beispiel Eingriffe plastischer Chirurgie, erweitert werden können. Solche Praktiken nämlich verwischen mehr und mehr die Grenzen zwischen therapeutischer und nicht-therapeutischer sowie zwischen kurativer und wunscherfüllender Medizin. Verschiedene Formen des sogenannten *Enhancement* verschärfen diese Frage noch, da hierbei nicht die Wiederherstellung menschlicher Fähigkeiten und Gesundheit, sondern deren optimierende Verbesserung und Erweiterung auf kognitiver, physischer oder gar genetischer Ebene intendiert ist. So strebt das ‚Neuro-Enhancement‘ die Verbesserung der Gehirnfunktion von gesunden Menschen durch pharmakologische (Psychostimulanzien oder auch Antidepressiva) oder (nicht-)invasive technische Methoden an, um die Stimmung anzuheben (emotionales Enhancement) oder um die Leistungsfähigkeit auf der Ebene des Erlebens und Erinnerns (kognitives Enhancement) zu steigern.

Medizinethische Prinzipien

Medizinethik wird, wenngleich keineswegs ausschließlich, als Prinzipienethik betrieben. Wie im ersten Kapitel dieses Bandes definiert, beschreiben Prinzipien die letzten und grundlegendsten Orientierungsmaßstäbe ethischer Urteilsbildung. In der Medizinethik werden im Rückgriff auf das breit rezipierte Werk ‚*Principles of Biomedical Ethics*‘ der beiden US-Amerikaner Tom L. Beauchamp und James F. Childress vier grundlegende Prinzipien besonders hervorgehoben, um medizinisches Handeln zu orientieren

und zu bewerten: Autonomie (respect for autonomy), Schadensvermeidung (non-maleficence), Fürsorge (beneficence) und Gerechtigkeit (justice).

Diese Prinzipien gelten *prima facie*, das heißt ‚auf den ersten Blick‘, nicht aber absolut und damit ausnahmslos. Sie unterstützen die Identifizierung medizinethischer Konflikte, strukturieren die Problembearbeitung und Einzelfallanalyse, regen zum Nachdenken über Handlungsalternativen an, unterstützen die Konsensfindung und erhöhen die Transparenz ethischer Reflexionsprozesse. Zugleich sind sie interpretationsoffen. Ihre Gewichtung ist nicht festgelegt und kann variieren. *Interpretation und Gewichtung* hängen daher stark vom konkreten Einzelfall ab. Zudem ist nicht ausgeschlossen, dass Prinzipien miteinander in Konflikt geraten. So zeigt das Beispiel der Chemotherapie in der Krebsbehandlung die Spannung zwischen Schadensvermeidung und Fürsorgepflicht, insofern chemische Substanzen zugeführt werden, die einerseits den menschlichen Körper schädigen, andererseits aber eben auch den Tumor bekämpfen.

(1) Autonomie

Die individuelle Autonomie der Patientin zu berücksichtigen bedeutet, Respekt vor deren Freiheit und Wertvorstellungen zu zeigen. Dies umfasst nach Beauchamp und Childress einerseits die *negative Verpflichtung*, selbstbestimmte Entscheidungen der Patient*innen nicht zu übergehen und sie nicht daran zu hindern, selbstbestimmte Entscheidungen auszuführen, sofern sie Dritte nicht schädigen, sowie andererseits die *positive Verpflichtung*, die Patient*innen zu befähigen, wirklich selbstbestimmte Entscheidungen zu treffen.

Die Berücksichtigung der Autonomie des Einzelnen findet daher in der Idealgestalt des sogenannten *informed consent* als normativem Gegenstück zu einem in der Medizin lange verbreiteten ärztlichen Paternalismus ihren Ausdruck, der sich anmaßt, stets besser als der Patient selbst zu wissen, was für ihn gut ist. Ein *informed consent* als informiertes Einverständnis liegt vor, wenn die Patientin ausreichend aufgeklärt worden ist, die Aufklärung verstanden hat, freiwillig entscheidet, dabei entscheidungskompetent ist und ihre Zustimmung gibt. Beauchamp und Childress aber schränken ein:

„Obligations to respect autonomy do not extend to persons who cannot act in a sufficiently autonomous manner [...], because, for instance, they are immature, incapacitated, ignorant, coerced, or exploited. Infants, irrationally suicidal individuals, and drug-dependent patients are examples.“

Kann ein Patient seinen Willen nicht mehr selbst äußern (aktuell erklärter Wille) und ist dieser nicht näher durch eine Patientenverfügung dokumentiert (vorausverfügter Wille), muss der *mutmaßliche Wille* des Patienten aus

früheren Äußerungen und Wertvorstellungen im Miteinander mit Nahestehenden ermittelt werden. Wenn dies nicht möglich ist, so ist zum Wohl des Patienten zu entscheiden.

Im Rekurs auf das Autonomieprinzip bleiben aus moraltheologischer Sicht stets unterschiedliche Aspekte eines *ganzheitlichen Autonomiebegriffs* zu berücksichtigen. Dies umfasst die Einsicht, dass autonome Entscheidungen stets von individuellen Kontexten und Beziehungsstrukturen mitgeprägt sind – man spricht daher auch von relationaler Autonomie. In der Sorge um den Verlust von Autonomie angesichts von Krankheit und Leid ist zu betonen, dass die Delegation von Verantwortung und Entscheidungsmacht an andere Menschen nicht Ausdruck von Heteronomie (Fremdbestimmung) sein muss, sondern gerade Ausdruck selbstbestimmten Entscheidens sein kann. Zuletzt stellt die Patientenautonomie zwar eine notwendige, jedoch nicht die alleinige Voraussetzung für das ärztliche und pflegerische Handeln dar, so dass auch die ärztliche Autonomie in konkreten Entscheidungssituationen zu berücksichtigen bleibt. Eine Kernfrage der Medizinethik ist daher, wie weit das Recht des Patienten auf Selbstbestimmung im Einzelfall und gerade am Lebensende reicht. Mit Giovanni Maio ließe sich hierauf antworten, „dass die Autonomie des Patienten nur in Bezug auf das Abwehrrecht als absolut gilt. In Bezug auf ein Erfüllungsrecht kann die Autonomie des Patienten durch die Autonomie des Arztes und die Zielsetzungen der Medizin ihre Grenzen finden.“

(2) Schadensvermeidung

Gemäß dem ärztlichen Grundsatz *primum non nocere* (zuerst einmal nicht schaden) meint das Prinzip der Schadensvermeidung die Unterlassung ungerechtfertigter schädigender Eingriffe. Es handelt sich um eine negative Unterlassungspflicht, die jedoch nicht grundsätzlich ausschließt, bei der medizinischen Behandlung Schaden zu verursachen, wie am oben genannten Beispiel der Chemotherapie einsichtig wird. Es begründet vielmehr das Verbot, jemandem in unverhältnismäßiger Weise oder gar gegen seinen Willen physische oder seelische Übel zuzufügen.

Mit dem *Prinzip der Verhältnismäßigkeit* ist an dieser Stelle ein weiteres zentrales ethisches Kriterium angesprochen, um zwischen ethisch zulässigem und unzulässigem Handeln zu unterscheiden. Es steht in enger Verbindung zum Prinzip der Schadensvermeidung. Denn es geht um die Frage, wann die Verursachung oder Zulassung eines Übels oder Schadens gerechtfertigt ist. Dies ist nur dann der Fall, wenn Handlungen oder Maßnahmen unter Berücksichtigung der konkreten Gegebenheiten, der langfristigen Wirkungen und der wahrscheinlichen Folgen *erforderlich, angemessen und geeignet* sind, um das gewünschte Gut zu verwirklichen oder um ein noch

größeres Übel zu verhindern. Hier klingt die Unterteilung des Verhältnismäßigkeitsprinzips in drei Subkriterien durch: Das Kriterium der ‚Erforderlichkeit‘ verlangt die beständige Suche nach Alternativen und dem jeweils mildesten Eingriff; das Kriterium der ‚Angemessenheit‘ verlangt, dass Eingriffe hinsichtlich ihrer Tiefe und Streubreite in einem angemessenen Rahmen bleiben, so dass die Nachteile einer Maßnahme im Verhältnis zu deren Vorteilen stehen; das Kriterium der Geeignetheit verlangt zuletzt, dass eine Maßnahme die Erreichung des Zwecks ursächlich bewirkt oder zumindest befördert. Darüber hinaus ist es im Sinne des Verhältnismäßigkeitsprinzips wichtig, dass ein verursachtes Übel auf das geringstmögliche Maß reduziert wird, dass die durch die Maßnahme entstehenden Übel nicht schlimmer sind als jene Übel, die im Falle eines Handlungsverzichts entstünden und dass nicht das der eigentlichen Intention zuwiderlaufende Gegenteil der Maßnahme erreicht wird, womit diese kontraproduktiv wäre. Daher ist die Amputation eines Körperteils lediglich als *ultima ratio* verhältnismäßig, wenn nur so das Leben der Patientin oder des Patienten gerettet werden kann.

Die Herausforderung im argumentativen Umgang mit dem Prinzip der Schadensvermeidung liegt aber nicht nur darin, *Schaden* in seiner Verhältnismäßigkeit, sondern auch in seiner objektiven Dimension als äußerlich wahrnehmbare Beeinträchtigung von Körperfunktionen sowie in seiner subjektiven Dimension als individuell empfundenen Schmerz zu bestimmen.

(3) Fürsorge

Gemäß dem ärztlichen Grundsatz *salus aegroti suprema lex* (das Wohl des Kranken/Patienten ist das höchste Gesetz) meint das Prinzip der Fürsorge, Krankheiten zu behandeln, Beschwerden zu lindern und das Wohlergehen der Patient*innen zu fördern: „One ought to prevent evil or harm. One ought to remove evil or harm. One ought to do or promote good“ (Beauchamp/Childress). Es handelt sich um eine positive Handlungspflicht.

Die besondere Herausforderung liegt darin, „abzuwägen und zu ermitteln, worin tatsächlich das Wohl des Patienten besteht. Dies aber ist nicht eine medizinische Sachfrage, sondern muss sich am jeweiligen Patienten selbst, an *seiner* Situation und vor dem Hintergrund *seines* Lebens, seiner *psychologischen* und *sozialen*, aber auch seiner *Sinn- und Wertvorstellungen* orientieren“ (Stephan Ernst). Dringlich wird dies bei Entscheidungen am Lebensende in der Spannung von Belastung und Heilerfolg therapeutischer Maßnahmen, von technisch möglicher Lebenserhaltung und subjektiv empfundener Lebensqualität. Zugleich kann ein Konflikt mit dem Autonomieprinzip entstehen, wenn Patient*innen medizinische Maßnahmen

ablehnen, obwohl diese medizinisch indiziert sind, so zum Beispiel Bluttransfusionen, die mitunter aus religiösen Gründen verweigert werden.

(4) Gerechtigkeit

Das Prinzip der Gerechtigkeit weitet den Blick über die einzelne Arzt-Patienten-Beziehung hinaus auf das Gesundheitssystem im Ganzen. Mit Aristoteles und Thomas von Aquin wird grundlegend zwischen der *iustitia legalis* (Gesetzesgerechtigkeit), der *iustitia commutativa* (Tauschgerechtigkeit) und der *iustitia distributiva* (Verteilungsgerechtigkeit) unterschieden. Heute begegnen noch weitere Gerechtigkeitsbegriffe wie die Verfahrens-, Chancen-, Befähigungs-, Beteiligungs- oder die intergenerationelle Gerechtigkeit sowie weitere umfassende Gerechtigkeitstheorien, so zum Beispiel die des US-amerikanischen Philosophen John Rawls (1921–2002) mit seinem Hauptwerk ‚A Theory of Justice‘, um nur ein prominentes Beispiel zu nennen.

Gemäß einer traditionellen Grundbestimmung ist das Ziel gerechten Handelns, ‚jedem das Seine‘ (*suum cuique*) zukommen zu lassen. Was dies für den je konkreten Einzelfall bedeutet, bleibt jedoch stets aufs Neue zu konkretisieren. Wahrzunehmen ist dabei, dass Gerechtigkeit *nicht gleichbedeutend mit Gleichheit* ist, wie Beauchamp und Childress verdeutlichen: „Common to all theories of justice is a minimal requirement traditionally attributed to Aristotle: Equals must be treated equally, and unequals must be treated unequally.“ Gerecht zu handeln verlangt also danach, Gleiches gleich, Ungleiches hingegen ungleich zu behandeln. Heruntergebrochen auf ein Beispiel kann dies bedeuten: Gleiche Arbeit, gleicher Lohn; ungleiche Arbeit, ungleicher Lohn.

Zentral für die Medizinethik ist sicherlich, wenngleich keineswegs ausschließlich, die Verteilungsgerechtigkeit. Konkrete Themen wie die Organspende (→ Kapitel II. 8.) und der Umgang mit Spenderorganen führen den Bedarf einer gerechten Regelung des Zugangs zu knappen medizinischen Gütern auch angesichts der zunehmenden finanziellen Knappheit im Gesundheitswesen vor Augen. Dies kann zum einen und in einem ersten Schritt *Rationalisierung* erfordern, indem Einsparungen vorgenommen und vorhandene Mittel effektiv und vernünftig eingesetzt werden, um so eine möglichst optimale medizinische Behandlung aller zu ermöglichen. Zum anderen und in einem zweiten Schritt können aber auch *Rationierungen* nötig werden, das heißt, bestimmten Patient*innen werden medizinische Maßnahmen vorenthalten. Dies aber macht *Priorisierungen* und damit die Festlegung von Vorrangigkeiten und gerechten Verteilungskriterien erforderlich.

Gerechte Allokationsentscheidungen sind ohne Ansehen der Person und an festgelegten Kriterien wie den Erfolgsaussichten oder der Dringlichkeit zu orientieren. Das Lebensalter hingegen kann ausgehend vom ethischen

Prinzip der ‚Lebenswertindifferenz‘ nicht als moraltheologisch tragfähiges Allokationskriterium erachtet werden, da jedes menschliche Leben gleich wertvoll ist und daher nicht unterschiedlich bewertet werden kann. Im Rahmen der globalen Corona-Pandemie wurde die Frage gerechter Verteilung im Kontext der sogenannten ‚Triage‘ in besonderer Weise relevant (→ Kapitel II. 11.): Nach welchen Kriterien werden Güter und Ressourcen, vor allem Beatmungsgeräte, unter Notfallbedingungen und angesichts von Knappheit an Erkrankte verteilt?

Medizinische Ethik als Miteinander von hermeneutischer Ethik und Prinzipienethik

Medizinethik aber ist nicht nur Prinzipienethik. Im Sinne einer hermeneutischen Ethik bleibt es wichtig, die medizinethischen Prinzipien und den konkreten Einzelfall stets in einem wechselseitigen Begründungsverhältnis zu sehen: „Mit Prinzipien allein kommt man jedoch nicht weiter, denn es gilt ja, sie in eine direkte Verbindung zur Lebenswelt zu bringen und herauszufinden, was sie konkret für den einzelnen Patienten bzw. die sich ihm zuwendenden Heilberufe bedeuten“ (Giovanni Maio). Eine hermeneutische Ethik also lenkt als Ergänzung zur Prinzipienethik den Fokus weg von abstrakten Begriffen und Theorien hin zur *verstehenden und vorurteilsfreien Interpretation der je individuellen Lebensgeschichte und Lebenssituation*.

Dies verlangt danach, die Patientin in ihrem Sein, Fühlen und Tun ernst zu nehmen und sich ein Stück weit selbst auf diese hin zu öffnen. Denn erst dort, wo der einzelne Patient in seinen ihm eigenen Deutungsmustern, biografischen Vorerfahrungen und Kontexten ausreichend verstanden wird und eine Arzt-Patienten-*Beziehung* im eigentlichen Sinne entsteht, zeichnet sich für die behandelnden Ärzt*innen ab, welche konkreten Behandlungsschritte im Einzelfall angezeigt sind. Solches Verstehen braucht Zeit. In der Praxis des medizinischen, von ökonomischen und zeitlichen Zwängen bestimmten Alltags mag dieser Anspruch, sich aus der Distanz heraus in den anderen hineinzudenken, daher zwar Ziel und Ideal medizinischen Handelns, jedoch realistisch betrachtet nicht immer vollumfänglich umsetzbar sein.

Das ärztliche Ethos

Ein wesentlicher Teilaspekt des ärztlichen (Berufs-)Ethos ist damit die Bereitschaft und Fähigkeit, den einzelnen Patienten möglichst umfassend zu verstehen, seine Autonomie zu respektieren sowie zu fördern und eine

Beziehung zu ihm aufzubauen. Dies erfordert nicht nur ärztliche *Tugenden* wie Dialogfähigkeit, Demut, Empathie oder Wahrhaftigkeit, sondern ist auch für die Bestimmung einer einzelfallorientierten medizinischen Indikation bedeutsam.

Die *medizinische Indikation* nämlich ist zentral für ärztliche Entscheidungen. Bei einer Indikation geht es um das ‚Anzeigen‘, um die begründete Angezeigtheit einer medizinischen Maßnahme, die aus ärztlicher Sicht als notwendig erachtet wird und der Einwilligung der Patientin bedarf. Bei der Bestimmung der Indikation haben Ärzt*innen objektive fachliche Standards, die Zielsetzungen der Maßnahme und eben die Individualität des Patienten zu berücksichtigen und abzuwägen.

Weitere Kernaspekte des ärztlichen Berufsethos finden sich im *Genfer Ärztegelöbnis*, das als moderne Fort- und Weiterführung des Hippokratischen Eides verstanden werden kann und steter Revidierung und Überarbeitung unterliegt. Dessen Ziel ist es, gemeinsame ethische Grundstandards für die weltweite Ärzteschaft festzuschreiben, um das Vertrauen zwischen Ärzt*innen und Patient*innen zu erhalten und zu fördern, um die Qualität der ärztlichen Tätigkeit sicherzustellen, um die Freiheit und das Ansehen des Arztberufes zu wahren sowie um berufsunwürdiges Verhalten zu verhindern. Im Blick ist sowohl die fachliche Kompetenz als auch die persönliche Integrität der Ärzteschaft und die Autonomie der Patient*innen.

Das Tötungsverbot

Moraltheologisch gilt das *Leben als fundamentales Gut*, das die Voraussetzung zur Verwirklichung aller anderen Güter ist und das daher in seiner Priorität gegenüber anderen Gütern des besonderen Schutzes bedarf. Neben der Menschenwürde (→ Kapitel I. 4.) wird im Kontext theologischer Medizinethik, zum Beispiel beim Schwangerschaftsabbruch, bei der Sterbe- oder Suizidbeihilfe (→ Kapitel II. 6./9./10.), daher mit dem fünften Gebot des Dekalogs, dem biblischen Tötungsverbot als prinzipieller Norm argumentiert: „Du sollst nicht töten“ (Ex 20,13; Dtn 5,17). Das Tötungsverbot steht im Zentrum des biblischen Lebensschutzes. Jedoch handelt es sich nicht um eine deontologische, absolut und ausnahmslos gültige Norm, die jegliches Töten verbieten würde. Das hebräische *rasah* nämlich ist besser mit ‚morden‘ als mit ‚töten‘ zu übersetzen und meint stets eine besonders heimtückische Gewalttat, die ein wehrloses Opfer trifft. Der Geltungsbereich der Norm wird so eingeschränkt.

Entsprechend kennen die Dekalognorm wie auch die Moraltheologie *Ausnahmen* vom Tötungsverbot: die Tötung aus Notwehr, um das eigene

oder auch um fremdes Leben zu schützen, oder das Töten von Kombattant*innen im Krieg, weil von den gegnerischen Streitkräften aufgrund von deren Angriffsfähigkeit eine Gefahr für die Truppen oder die eigene Zivilbevölkerung ausgeht. Um diese beiden Ausnahmen, die ein sittlich erlaubtes Töten zulassen, moraltheologisch zu begründen, wird das Tötungsverbot durch zwei Zusatzbestimmungen präzisierend erweitert: Du sollst nicht *direkt* einen *Unschuldigen* töten. Durch den Hinweis auf die Absichtlichkeit und Freiwilligkeit der Handlung werden tragische Notstandssituationen oder Zwangslagen ausgeschlossen. Die Todesstrafe aber, die in der Tradition durchaus als Ausnahme vom Tötungsverbot behandelt wurde, kann moraltheologisch auf dieser Linie nicht als eine solche begründet werden, da der Mörder auch durch seine verbrecherische Tat sein Lebensrecht nicht verwirkt hat und nach wie vor in seiner Würde zu achten ist. Es ist daher nur konsequent, dass Papst Franziskus im Jahr 2018 und motiviert durch die veränderten Lebensumstände in einer Neuformulierung im Katechismus die Todesstrafe für moralisch unzulässig erklärt hat. Während sie zuvor noch in Ausnahmefällen aufgrund der Schwere einiger Verbrechen als annehmbares, wenngleich extremes Mittel zur Wahrung des Gemeinwohls betrachtet worden war, ist die Todesstrafe nun unzulässig, „weil sie gegen die Unantastbarkeit und Würde der Person verstößt“ (KKK 2267). An diesem Beispiel wird deutlich, dass und wie sich kirchliche Morallehre, hier im Kontext des fünften Gebots, verändern kann.

Die *moraltheologische Begründung des allgemeinen Tötungsverbots* baut auf zwei Argumenten auf. Zum Ersten wird Töten als Verstoß gegen die Gleichheit und Gerechtigkeit unter den Menschen und als intentionale Verweigerung der dem anderen Menschen geschuldeten Anerkennung gedeutet. Dieser nämlich wird aus unterschiedlichsten Motiven in radikaler Weise nicht als Gleicher, Nächster und Ebenbild Gottes in seinem Lebensrecht anerkannt. „In dieser fundamentalen Missachtung seiner Stellung als gleichrangiger Rechtsträger in der menschlichen Gemeinschaft liegt der moralische Grund dafür, dass Töten im Allgemeinen schlecht ist“ (Eberhard Schockenhoff). Durch den Zusatz ‚im Allgemeinen‘ wird auch hier auf die eben angesprochenen Ausnahmen hingewiesen. Zum Zweiten wird Töten stärker religiös motiviert als Verletzung der Ehre des Schöpfers und als Eingriff in sein Hoheitsrecht gedeutet. Eine Tötung verletzt somit nicht nur das Lebensrecht eines Menschen, sondern auch das Hoheitsrecht Gottes über das menschliche Leben. Dieses wird als dem Menschen anvertraute ‚Leihgabe‘ gedeutet. Eberhard Schockenhoff merkt hierzu an:

„Während das Verbot der Fremdtötung im Rahmen eines säkularen Ethos durch das Gerechtigkeitspostulat als hinreichend begründet gilt, erscheint die Berufung

auf das Hoheitsrecht Gottes dem säkularen Denken als ein religiöser Sonderweg, der keine allgemeine Verbindlichkeit beanspruchen kann. Die Rede vom Hoheitsrecht Gottes ist jedoch auch innerhalb einer religiösen Lebensdeutung erklärungsbedürftig.“

In der Enzyklika ‚Evangelium vitae‘ (EV 1995) wird im Anschluss an dieses zweite Begründungsargument des Tötungsverbots dann auch in weiterer Vertiefung von der „Heiligkeit des Lebens“ (EV 53) gesprochen, um nicht nur die Vorrechte Gottes zu betonen, sondern um zu zeigen, dass dem menschlichen Leben aufgrund seiner besonderen Beziehung zu Gott eine einzigartige Qualität innewohnt, die es dem menschlichen Zugriff entzieht.

► TAKE-HOME MESSAGE

Verantwortlichem medizinischem Handeln geht es darum, in der Behandlung eines Patienten eine Arzt-Patienten-Beziehung auf Augenhöhe aufzubauen, diesen in seiner Individualität zu verstehen, unverhältnismäßigen Schaden zu vermeiden, um seine Gesundheit und sein Wohl besorgt zu sein, seine Selbstbestimmung und Autonomie zu achten und zu fördern sowie dabei alle Patient*innen gerecht zu behandeln. Der Respekt vor der absoluten Würde jedes Menschen, der unbedingte Schutz des menschlichen Lebens und der Maßstab informierten Einverständnisses (*informed consent*) sind für die Moralthologie dabei von besonderer normativer Relevanz.

LITERATUREMPFEHLUNGEN

- **Beauchamp, Tom L./Childress, James F.**, Principles of Biomedical Ethics, Erstaufgabe 1979, New York/Oxford 82019.

Zusätzlich verwendete Literatur

- **Bormann, Franz-Josef**, Pandemien als Herausforderung für die Gerechtigkeit, in: ZfmE 67 (2021), 171–188.
- **Bormann, Franz-Josef**, Indikation – Ethische Überlegungen zur Verteidigung eines medizinethischen Grundbegriffs, in: ZfmE 66 (2020), 373–388.
- **Ernst, Stephan**, Am Anfang und Ende des Lebens. Grundfragen medizinischer Ethik, Freiburg i. Br. 2020.
- **Fritz, Alexis**, Der Anspruch der Bedürfnisse. Gerechte Prioritätensetzung im Gesundheitswesen (SthE 149), Fribourg/Würzburg 2017.
- **Gahl, Klaus**, Medizinische Indikation und Selbstbestimmung des Patienten, in: ZfmE 66 (2020), 273–285.
- **Hilpert, Konrad**, Der mutmaßliche Wille, in: Chittilappilly, Paul-Chummar (Hrsg.), Horizonte gegenwärtiger Ethik. FS für Josef Schuster, Freiburg i. Br. 2016, 616–628.

- **Körtner, Ulrich H. J.**, Evangelische Sozialethik, Göttingen ³2012.
- **Maio, Giovanni**, Mittelpunkt Mensch: Ethik in der Medizin. Ein Lehrbuch, Stuttgart ²2017.
- **Marschütz, Gerhard**, theologisch ethisch nachdenken. Band 2: Handlungsfelder, Würzburg ²2016.
- **Merkel, Alexander**, Ärztliches Ethos – gegenwärtige Herausforderungen ärztlichen Handelns, in: ZfmE 62 (2016), 203–218.
- **Sautermeister, Jochen**, Der Hippokratische Eid im 21. Jahrhundert. Ärztliche Verantwortung im Anspruch der Freiheit, in: HerKorr 72 (2018), 34–36.
- **Schmidt, Benedikt**, Zu schön, um wahr zu sein? Plastisch-ästhetische Chirurgie als Herausforderung für die Medizinethik, in: ZfmE 66 (2020), 195–211.
- **Schockenhoff, Eberhard**, Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen, Freiburg i. Br. ²2013.
- **Schuster, Josef**, Gesundheit und Krankheit: anthropologische und ethische Gesichtspunkte, in: Brandecker, Thomas/Janotta, Tobias/Weingärtner, Hendrik (Hrsg.), Theologische Ethik auf Augenhöhe. FS für Stephan Ernst, Freiburg i. Br. 2021, 232–247.
- **Wolbert, Werner**, Du sollst nicht töten. Systematische Überlegungen zum Tötungsverbot, Fribourg 2000.

2. Assistierte Reproduktion

Alexander Merkl

Für etwa jedes sechste Paar weltweit ist der Weg zum Wunschkind nicht auf natürlichem Wege möglich. Da der erfüllte Kinderwunsch jedoch für viele Menschen einen zentralen Bestandteil gelingender Identitätsfindung und Paarbeziehung bildet, Fortpflanzung in diesem Sinne ein hochrangiges individuelles Gut mit enormer Symbolkraft darstellt und das genetisch wie biologisch eigene Kind als Ideal zahlreicher Partnerschaften begriffen wird, markiert eine *ungewollte Kinderlosigkeit* und das Leiden an ihr den motivischen Ausgangspunkt für die Inanspruchnahme und Entwicklung medizinischer Techniken der assistierten Fortpflanzung. Deren Ziel ist es, durch medizinische und technische Maßnahmen Fruchtbarkeit zu konservieren oder genetische und altersbedingte Sterilität zu überbrücken, um Paaren die ‚Normalität‘ eines erfüllten Kinderwunsches zu ermöglichen.

Sachgrundlagen

Die reproduktionsmedizinische Technik der *In-vitro-Fertilisation* (IVF) wurde im Jahr 1978 erstmals erfolgreich praktiziert und stellt mittlerweile in Fruchtbarkeitskliniken und Kinderwunschzentren ein routinemäßig angewandtes Verfahren der künstlichen Befruchtung dar. In Deutschland wurde das erste mittels IVF gezeugte Kind im April 1982 im Universitätsklinikum Erlangen geboren. Dem deutschen IVF-Register zufolge wurden zwischen den Jahren 1997 und 2019 in Deutschland nach In-vitro-Fertilisationszyklen insgesamt 340.053 Kinder geboren. Das mittlere Alter der Patientinnen steigt seit 2017 kontinuierlich an und liegt bei 35 bis 36 Jahren.

Die *Intracytoplasmatische Spermieninjektion* (ICSI) stellt wie die IVF ein Verfahren der künstlichen Befruchtung dar und wird mittlerweile am häufigsten praktiziert. Während bei der IVF die Spermien die Eizelle in vitro, das heißt im Kulturgefäß, selbst befruchten, wird die Samenzelle bei der ICSI mit einer Pipette direkt in die Eizelle injiziert. In beiden Verfahren werden die zuvor von Mann und Frau gewonnenen Keimzellen extrakorporal, das

heißt außerhalb des weiblichen Körpers, kultiviert und ohne jede sexuelle Beziehung zur Zeugung eines Embryos zusammengeführt.

Rechtlich betrachtet steht die Reproduktionsmedizin am Schnittpunkt des ärztlichen Berufsrechts, des Familien- und Verfassungsrechts, des Sozial- und Geweberechts sowie des Embryonenschutzgesetzes (ESchG). Ein umfassendes Gesetzeswerk im Sinne eines *Fortpflanzungsmedizingesetzes*, in dem alle Bestimmungen gebündelt sind, die für reproduktionsmedizinische Maßnahmen gelten, gibt es bislang nicht. In den letzten Jahren wurde vonseiten der Bundesärztekammer durch ein Memorandum (2020) ebenso wie von politischer Seite eine punktuelle Überarbeitung des bereits im Jahr 1991 in Kraft getretenen und nach wie vor geltenden, jedoch in vielerlei Hinsicht unscharfen ESchG auf der Basis des aktuellen medizinisch-wissenschaftlichen Erkenntnisstandes angeregt, zum Beispiel mit Blick auf die Erlaubnis der Eizell- oder Embryospende.

Einige *Verbote* sind in Deutschland gesetzlich jedoch klar geregelt. So sind gendiagnostische (weitgehend) und gentherapeutische Verfahren an Embryonen, die Eizellspende, die Leihmutterschaft ebenso wie embryonenverbrauchende Forschungen untersagt. Nationale Verbote und auch finanzielle Hürden aber lassen sich umgehen, indem man sich Kinderwunschbehandlungen im Ausland unterzieht (Reproduktionstourismus). Zulässige Methoden der assistierten Reproduktion stehen auch nichtverheirateten Frauen offen. Entsprechende Behandlungen können in engen Grenzen, abhängig vom Lebensstand und -alter sowie von der Art der Krankenversicherung zumindest in Teilen übernommen werden. Diese Praxis sieht sich durch die Weltgesundheitsorganisation (WHO) bestätigt, die Unfruchtbarkeit als Krankheit definiert. Anzumerken ist dabei, dass die verschiedenen Reproduktionstechnologien eine Form der assistierenden Therapie sind, jedoch keine Heilung bieten.

Unterschiedliche Entwicklungs- und Ausweitungstendenzen lassen sich beobachten. So sind heute die Möglichkeiten reproduktiver Medizin nicht mehr nur auf *ungewollt kinderlose heterosexuelle Paare* beschränkt. „Die Erfolge der Methoden assistierter Zeugung haben die Möglichkeitsvoraussetzungen dafür geschaffen, dass der Wunsch, ein eigenes Kind zu haben, selbst dort als erfüllbar erscheint, wo die elementarsten biologischen Voraussetzungen in Gestalt zweier verschiedengeschlechtlicher Erwachsener fehlen, also bei gleichgeschlechtlichen Partnern und bei Alleinstehenden“ (Konrad Hilpert).

Zugleich verändert eine zunehmende *Marktorientierung* das medizinische Selbstverständnis. Der Kinderwunsch wird ökonomisiert und kommerzialisiert, wie nicht nur die Etablierung von Kinderwunschmessen zeigt. Reproduktionsmedizin ist nicht mehr nur Therapie, sondern auch

eine Dienstleistung wunscherfüllender Medizin. Aus der existenziellen Not betroffener Paare ist ein lukratives Geschäft geworden, ist eine IVF-Behandlung doch mit dem Erwerb eines Kleinwagens vergleichbar.

Des Weiteren vervielfältigen sich die Elternrollen. Die eheliche Beziehungsebene stellt keine *conditio sine qua non* mehr dar. Eine persönliche Beziehung ist bei der reproduktionstechnologisch unterstützten Zeugung bisweilen gänzlich überflüssig. Verfahren wie die Eizellspende, Leihmutterschaft, heterologe IVF/ICSI oder Embryospende führen dies eindrücklich vor Augen. Im Ergebnis kann es zu Formen multipler und *gespaltener Elternschaft* kommen, wenn die biologische, genetische oder soziale Mutterschaft, aber auch die genetische oder soziale Vaterschaft auseinanderfallen.

Trotz aller gesellschaftlichen Anerkennung vermag die assistierte Reproduktion damit zuletzt durchaus *ambivalente Reaktionen* hervorzurufen, wie die folgenden, keineswegs fiktiven Beispiele illustrieren: „Man denke an Meldungen über eine frischgebackene 65-jährige Vierlings-Mutter, eine Witwe, die zweieinhalb Jahre nach dem Tod ihres Mannes ein Kind von ihm bekommt, oder ein Paar, dessen Kind als Embryo 24 Jahre lang eingefroren war und ungefähr zur gleichen Zeit wie seine Mutter gezeugt wurde“ (Katharina Klöcker).

Medizinethische Grundlage

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, elektriver Single-Embryotransfer, Spende/Adoption) in diesem Prozess je für sich zu beleuchten. Machbarkeit darf dabei 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 (2006) zur Durchführung der assistierten Reproduktion. Zwar wurde diese mittlerweile durch eine Richtlinie auf der Basis des Gewebegesetzes (§ 16 Transplantationsgesetz) ersetzt, jedoch bleiben jene vier in der Präambel formulierten *Kriterien*, an denen sich reproduktionstechnologisches Handeln messen lassen müsse, nach wie vor ethisch relevant:

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

Kriterium I: Reproduktive Autonomie

In einem grundlegenden Sinne meint reproduktive Autonomie als wichtiges ethisches Prinzip die Freiheit, selbst zu entscheiden, zu welchem Zeitpunkt und mit wem Kinder gezeugt und somit eine Familie gegründet werden sollen. Erneut ist damit innerhalb eines medizinethischen Kontextes an die unverzichtbaren Implikationen eines *ganzheitlichen Autonomiebegriffs* zu erinnern (→ Kapitel II. 1.). Der Deutsche Ethikrat unterscheidet in seiner Stellungnahme zur Embryooption 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.“

Insgesamt betrachtet und im Wissen um die Unverfügbarkeit sowie den Geschenkcharakter menschlichen Lebens wird sich reproduktive Autonomie primär jedoch als ein negatives und nicht als ein positives Recht begreifen lassen, aus dem heraus der Anspruch, ja gar das Recht auf ein Kind begründet werden könnte. Zudem handelt es sich beim Recht auf reproduktive Autonomie nicht um ein absolutes, individualistisch verkürztes Freiheitsrecht. Stets sind auch die vielfältigen biopsychischen sowie psychosozialen *Bedingungsfaktoren und Grenzen* einer individuellen Entscheidung zu berücksichtigen. Dies soll nicht einer pessimistischen Sicht auf Autonomie das Wort reden, als ob Personen ohnmächtig und generell nicht mehr zu einer selbstbestimmten Entscheidung in der Lage wären, sobald externe Faktoren auf sie einwirken. Es ist aber wichtig, den Blick auf die vielen Relationen, die unterschiedlichen Systemlogiken, die individuelle Biografie und die subjektive Einzelsituation zu weiten, in welche die Inanspruchnahme reproduktiver Autonomie eingebettet ist.

Autonom wäre dadurch nur, wer keinen Zwängen unterliegt und „in seinem Handeln die Rechte aller von der eigenen Handlung Betroffenen auf eine verantwortbare Weise einbezieht“ (Caroline Witting). Reproduktive Autonomie verlangt daher auch, die Perspektive des Kindes, das

Kindeswohl zu berücksichtigen. Dieses ist je nach Einzelfall näher zu bestimmen und kann nur antizipiert werden. Eine genaue Bestimmung, empirische Überprüfung und Operationalisierung des Prinzips sind daher schwierig. Im Kern aber geht es darum, dass ein Kind seine eigene Identität entwickeln und ausbilden kann, so dass neben der Kenntnis der eigenen Abstammung als weitere grundlegende Bedingungen für das Wohl eines Kindes eine Atmosphäre der Geborgenheit und Liebe, gesicherte Lebensverhältnisse oder der Schutz der körperlichen und psychischen Unversehrtheit zu nennen wären.

Kriterium II: Gesundheitsschutz der Schwangeren

Mit Blick auf dieses zweite 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 finanzieller (Behandlungskosten) und psychischer (Enttäuschung, Verzweiflung nach mehreren erfolglosen Behandlungszyklen) als auch in physischer (Frühgeburten, Überstimulationen, Mehrlingsschwangerschaften) und sozialer Hinsicht (Abgrenzung und Schweigen gegenüber Nahestehenden, Belastung der Partnerschaft).

Da viele individuell sehr unterschiedliche Faktoren wie das Lebensalter oder die Qualität der Keimzellen den Erfolg mitbestimmen, besteht die Gefahr des wiederholten Scheiterns von Behandlungszyklen. Ausdrücklich wird daher vor dem *Risiko falscher Hoffnung* („risk of false hope“) und übersteigter Erwartung gewarnt. Menschliche Fortpflanzung ist fragil und kann nicht vollständig der Unverfügbarkeit und Kontingenz entzogen werden. Sicherheit, Fertilität zu konservieren und den Kinderwunsch über reproduktionsmedizinische Verfahren tatsächlich zu realisieren, gibt es nicht. Die Erfolgsrate der Behandlungen ist vielmehr relativ gering. Nur in etwa einem Drittel der Fälle kommt es zu einer Schwangerschaft. Die Geburtenrate, die sogenannte „Baby-Take-Home-Rate“, variiert je nach Alter. „Während Frauen mit 35 Jahren eine Schwangerschaftsrate von 38,8 % und eine Geburtenrate von 30 % aufweisen, hatten Frauen ab 40 lediglich eine Schwangerschaftsrate von 18,9 % und eine Geburtenrate von 10,6 % pro Embryotransfer“ (DIR-Jahrbuch 2020). Die daraus resultierenden Belastungen für Psyche, Körper und Partnerschaft können wiederum erheblich sein.

Kriterium III: Gesundheitsschutz des Kindes

Dieses dritte Kriterium rückt das umfassende *physische, psychische und soziale Wohl* des Kindes in das Zentrum der ethischen Betrachtung. Eine Vielzahl an Fragen muss hier diskutiert werden: Treten Auffälligkeiten im Ver-

gleich zur natürlichen Zeugung vermehrt auf? Können tendenziell ältere Eltern – viele Mediziner*innen nennen 55 Jahre als Altersobergrenze für reproduktionsmedizinische Behandlungen – ihrem Erziehungsauftrag vollends gerecht werden? Lassen sich negative Folgen für die Identität des künstlich gezeugten Kindes aufgrund seiner reproduktionsmedizinischen Vergangenheit wahrnehmen? Manifestieren sich Unterschiede je nach Prozedere im Einzelfall, zum Beispiel 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. Weitere empirische Studien, vor allem Langzeitstudien sind erforderlich. Erste Befragungen von jungen Erwachsenen mit reproduktionsmedizinischer ‚Vorgeschichte‘ aber zeigen, dass das als sehr positiv empfundene Wissen darum, ein absolutes Wunschkind zu sein, in der Mehrzahl andere Faktoren überwiegt.

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 bildet hierbei die Zielvorstellung kompetenter *Beratung*: „Zu einer guten Reproduktionsmedizin gehört nicht nur die technische Versiertheit, sondern auch eine gute Beratung“ (Giovanni Maio). Sie soll, angepasst an den Einzelfall, in zeitlich ausreichender Weise vor, während und nach der Behandlung, ergebnisoffen, interdisziplinär und eingebettet in eine klinische Ethikberatung, verständlich, dialogisch und umfassend aufklärend mit Blick auf Kosten, Folgen, Risiken und Alternativen erfolgen, potenzielle Kontraindikationen offenlegen und so eine wahrlich autonome Entscheidung der Behandelten im Sinne des *informed consent* nachhaltig unterstützen. Trotz der weithin akzeptierten Relevanz und der ausreichenden theoretischen Fundierung des Beratungskonzepts gelingt eine adäquate Einbindung tragfähiger Beratungsstrukturen in die medizinische Praxis aufgrund personeller, struktureller oder finanzieller Engpässe oftmals jedoch nur mangelhaft.

Lehramtliche Position: ‚Donum vitae‘ (DV 1987) und ‚Dignitas personae‘ (DP 2008)

Das kirchliche Lehramt weist auf einige weitere Kriterien für die ethische Bewertung reproduktionsmedizinischer Maßnahmen hin. Grundsätzlich wird das Leiden an ungewollter Kinderlosigkeit als „harte Prüfung“

(DV 36) angesehen, wenngleich die kirchliche Position in reproduktionsmedizinischen Fragen insgesamt sehr restriktiv und ablehnend ist. Für den Fall eines unerfüllten Kinderwunsches zeigt das Apostolische Schreiben ‚Familiaris consortio‘ (FC 1981) daher folgende Handlungsalternativen zur künstlichen Befruchtung 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 moraltheologische Bewertung der reproduktionsmedizinischen Techniken sind die folgenden Kriterien in besonderer Weise zu berücksichtigen.

Kriterium I: Die Ehe als einzig würdiger Ort der Fortpflanzung

Die Frage der ethischen Zulässigkeit reproduktiver Techniken 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). Dadurch wird die Bedeutung der Einheit der Ehe und verlässlicher Elternschaft für die Sicherung des Kindeswohls und das Reifen personaler Identität betont.

Deshalb und auf der Basis weiterer Argumente lassen sich reproduktionsmedizinische Verfahren wie die Eizellspende (→ Kapitel II. 3.) oder eine heterologe IVF als ethisch annehmbare Optionen ausschließen. Im Falle einer *heterologen IVF*, der Befruchtung der weiblichen Eizelle durch ein Spermium eines fremden Mannes, 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“ (Giovanni Maio).

Während für das kirchliche Lehramt damit beide Verfahren, sowohl die homologe, obgleich „nicht von all der ethischen Negativität belastet“ (DV 32), als auch die heterologe IVF eindeutig deontologisch normiert und 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.

Kriterium II: Verknüpfung der Sinngehalte von liebender Vereinigung und Fortpflanzung

Als ein weiteres zentrales Argument gegen die ethische Erlaubtheit assistierter Fortpflanzung, das auch im Zusammenhang mit dem Verbot der künstlichen Empfängnisverhütung begegnet (→ Kapitel III. 6.), wird von kirchenoffizieller Seite die unzulässige *Entkopplung von Fortpflanzung und ehelichem Sexualakt* eingebracht, die sich spätestens seit den in den 1950er-Jahren entwickelten Verhütungsmethoden durchgesetzt und durch die neueren reproduktionstechnologischen Möglichkeiten verschärft hatte. Das kirchliche Lehramt betont dementsprechend die Lehre von der Untrennbarkeit der beiden Sinngehalte liebender ehelicher Vereinigung und Fortpflanzung, so dass es in der Enzyklika ‚*Humanae vitae*‘ (1968) heißt: „Diese Verknüpfung darf der Mensch nicht eigenmächtig auflösen“ (HV 12).

Es wird jedoch ausdrücklich angemerkt, dass reproduktionsmedizinische Techniken den ehelichen Akt zwar keinesfalls *ersetzen*, ihn jedoch *erleichtern* dürften (DV 34/35). Die Unterstützung des ehelichen Aktes wird somit bejaht, eine Beherrschung der Fortpflanzung wird ausdrücklich verneint.

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 (→ Kapitel II. 6.). Entgegen einer gestuften Schutzwürdigkeit des Embryos muss ein tutoristischer Zugang 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 besonderen „Schwere der freiwilligen Zerstörung der menschlichen Embryonen“ (DV 20) sind embryonenverbrauchende *Forschungen und Experimente* wie die embryonale Stammzellforschung, auch wenn sie zu therapeutischen Zwecken betrieben werden, ethisch unbedingt abzulehnen (DV 18). Hier greift nicht nur das ESchG, sondern auch die ethische Vorzugsregel, dass einer negativen Unterlassungspflicht (das Verbot, Embryonen zu verbrauchen) der Vorrang vor einer positiven Handlungspflicht (das Gebot, Krankheiten therapiebezogen zu erforschen) zukommt.

Vor dem Hintergrund des unbedingten Schutzes von Embryonen muss auch deren *Kryokonservierung* 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).

Zum reproduktionsmedizinischen Umgang mit Embryonen

Der Umgang mit menschlichen Embryonen in der reproduktionsmedizinischen Praxis also ist ein ebenso bedeutsames wie sensibles Feld für die ethische Betrachtung. Anzumerken ist hier zunächst, dass gemäß ESchG und der sogenannten *Dreierregel* maximal drei Embryonen innerhalb eines Zyklus auf die Frau übertragen werden dürfen. Dadurch soll dem Entstehen überzähliger, nicht verwendeter Embryonen entgegengewirkt werden. Mittlerweile ist es übliche Praxis, nur noch einen oder zwei Embryonen einzupflanzen, jedoch mehr als drei reife Eizellen zu entnehmen, um der Frau wiederholte Eizellentnahmen zu ersparen. Diese werden dann als ‚imprägnierte Eizellen‘ eingefroren, bei denen die Kernverschmelzung von Ei- und Samenzelle noch nicht stattgefunden hat und daher noch kein Embryo vorliegt. In Deutschland nämlich dürfen Embryonen gemäß ESchG nicht kryokonserviert werden, imprägnierte Eizellen jedoch schon. In der Praxis kann es aber trotz dieser Regelungen dazu kommen, dass auch Embryonen kryokonserviert werden, wenn eine Frau während der Fruchtbarkeitsbehandlung stirbt, erkrankt, ihre Meinung ändert oder ein Embryotransfer aus anderen Gründen nicht möglich ist. Deshalb gibt es gegenwärtig auch in Deutschland kryokonservierte Embryonen, wenngleich hierzu keine genauen Zahlen vorliegen.

Im Jahr 2019 empfahl die Nationale Akademie der Wissenschaften Leopoldina die Förderung des sogenannten *elective Single-Embryo-Transfer* (eSET), das heißt: Aus einer Mehrzahl an Embryonen solle der sich nach morphologischen Kriterien am besten entwickelnde Embryo ausgewählt werden. Dadurch ließen sich zwar riskante Mehrlingsschwangerschaften vermeiden, jedoch würden zugleich noch mehr als schon bisher überzählige Embryonen entstehen. Aus moraltheologischer Sicht ist nicht nur die Praxis der Selektion von Embryonen kritisch zu hinterfragen. Bedeutsam ist auch das Bemühen um die Verbesserung einer defizitären Praxis, um die Entstehung überzähliger Embryonen möglichst zu vermeiden, sowie

die Frage, wie mit den vorhandenen überzähligen Embryonen umgegangen werden soll. Deren Verwendung zu Forschungszwecken wird wie oben beschrieben ebenso abgelehnt wie deren dauerhafte Kryokonservierung oder gar Verwerfung, zum Beispiel im Zuge der Gewinnung embryonaler Stammzellen.

Hiergegen wird die *Embryospende und -adoption* als moraltheologisch vertretbare Alternative diskutiert. Imprägnierte Eizellen oder Embryonen können anderen Paaren, die keine Kinder bekommen können, gespendet und von diesen adoptiert werden, so dass sie vor der Verwerfung oder dem Absterben bewahrt werden. Ein bereits erzeugter und nun verwaister Embryo erhält dadurch eine neue Entwicklungs- und Lebenschance. Zugleich kann der unerfüllte Kinderwunsch eines Paares realisiert werden, wenngleich es sich nicht um das genetisch eigene Kind handelt. Zwar mag diese Praxis aus kirchlicher Sicht wiederum gegen die Einheit der Ehe verstoßen, da der Embryo von einem anderen Paar stammt. Als Ausdruck, Frucht und Ziel der ehelichen Liebe aber kann eine Embryooption wie jede Adoption eines bereits lebenden Kindes verantwortet werden.

Ethisch wie rechtlich wäre es jedoch verboten, Embryonen extra, gar ‚auf Halde‘ zu produzieren und einzufrieren, um sie zur Adoption freizugeben. Vor den Gefahren einer Kommerzialisierung der Embryospende ist zu warnen. Mit Blick auf das Prinzip des Kindeswohls ist das Recht des Kindes zu berücksichtigen, die eigene Abstammung zu kennen, da bei einer Embryooption die genetische Elternschaft und die biologische sowie soziale Elternschaft auseinanderfallen. Die Möglichkeit einer anonymen Spende sollte daher ausgeschlossen werden. „Doch selbst dann bleibt die Familiengründung durch Embryonenoption eine lebenslange psychosoziale Herausforderung für alle Beteiligten – das Kind, die abgebenden und die annehmenden Elternpaare“ (Anne Meier-Credner). Wo diese Aspekte berücksichtigt werden, lässt sich aus moraltheologischer Sicht ein prinzipielles Verbot der Embryospende nicht begründen. Sie sollte aber nur *in Ausnahmefällen unter strengen Voraussetzungen* möglich sein und im Sinne des Prinzips der Verhältnismäßigkeit „auf solche Fälle beschränkt bleiben, in denen andere Wege der künstlichen Befruchtung nicht zum Ziel führen“ (Stephan Ernst).

Social egg freezing und Geschlechtergerechtigkeit

Die Methode des social egg freezing will helfen, die weibliche Fruchtbarkeit über die bisherigen Altersgrenzen hinaus zu konservieren. Hierzu werden einer Frau nach Hormonstimulation Eizellen entnommen, die unbefrucht-

tet eingefroren werden, um sie zu einem späteren Zeitpunkt aufzutauen, künstlich zu befruchten und auf die Frau zu übertragen. Die Kryokonservierung sowohl von Eizellen als auch von Embryonen erfolgt mittels der Methode der *Vitrifikation*, eines Prozesses, bei dem eine visköse Flüssigkeit durch schnelles Abkühlen in einen festen glasartigen Zustand ohne Eiskristallbildung überführt wird. An Popularität gewann die Kryokonservierung von Eizellen um das Jahr 2013, nachdem große US-amerikanische Unternehmen ihren Mitarbeiterinnen vermehrt angeboten hatten, die Kosten für die Entnahme und Einlagerung von Eizellen zu übernehmen.

Unabhängig von solch externen Anreizen ist die *Motivlage* der Inanspruchnahme von social egg freezing komplex. Ursprünglich war vor allem eine medizinische Indikation leitend (medical egg freezing), da es Frauen, die sich einer Chemotherapie oder Bestrahlungsverfahren unterziehen mussten, ermöglicht werden sollte, sich ihren Kinderwunsch auch nach ihrer Krankheit zu erfüllen. Diese medizinische Indikation wich jedoch zunehmend sozialen Indikationen: das Fehlen des richtigen Partners; die fehlende Bereitschaft des Partners zur Familiengründung; Anforderungen in Ausbildung und Beruf, die (noch) keine Zeit für die Erziehung eines Kindes lassen; finanzielle oder soziopsychologische Gründe; Selbstverwirklichungspläne; das Bedürfnis, den ‚idealen Zeitpunkt‘ für die Kinderphase zu finden.

Das kirchliche Lehramt kommt zu der Bewertung, dass die „Kryokonservierung von Eizellen im Zusammenhang mit dem Prozess der künstlichen Befruchtung als moralisch unannehmbar betrachtet werden muss“ (DP 20). Eine Kryokonservierung von Eizellen ohne anschließende Befruchtung wird dabei nicht thematisiert und damit nicht kategorisch ausgeschlossen. Problematisch ist in erster Linie vielmehr deren Verbindung mit der künstlichen Befruchtung als einer in sich unerlaubten Handlung (DP 12).

Moraltheologisch wird im Zusammenhang mit der Kryokonservierung von Eizellen besonders das Argument der *Geschlechtergerechtigkeit* diskutiert. Denn im Hinblick auf die Fragen nach der Vereinbarkeit von Familie und Beruf sehen sich Frauen aufgrund biologischer Vorgegebenheiten im Vergleich zu Männern offensichtlich in einer unkomfortableren Lage. „Ihre Lebensentwürfe stehen unter einem größeren zeitlichen Druck als diejenigen von Männern, wenn es um Fragen der Fortpflanzung geht“ (Katharina Klöcker). Social freezing kann somit nicht nur die reproduktive Autonomie der Frau fördern, sondern eine Gerechtigkeitsperspektive eröffnen und so das beschriebene Gerechtigkeitsproblem entschärfen. Dieses aber wird nicht durch social freezing allein und abschließend gelöst, insofern das Problem nur auf die individuelle Ebene verschoben wird, ohne nachhaltigere gesellschaftspolitische Lösungsansätze zu initiieren, um die

Gerechtigkeit zwischen den Geschlechtern und die Vereinbarkeit von Familie und Beruf zu verbessern.

► TAKE-HOME MESSAGE

Da eine künstliche Befruchtung die Sinngehalte von liebender Vereinigung und Fortpflanzung trennt, den ehelichen Akt ersetzt und den Embryo außerhalb des Körpers in eine äußerst vulnerable Lage versetzt, muss sie aus der Sicht des kirchlichen Lehramtes grundsätzlich und unabhängig von der je individuellen (Not-)Situation und Motivlage der Inanspruchnahme als sittlich unerlaubt bewertet werden. Gegen eine Verdinglichung der Frühstadien menschlichen Lebens und gegen Formen gespaltenen Elternschaft sind der Schutz des menschlichen Lebens von Anfang an, die Einheit der Elternschaft und das Kindeswohl als zentrale kirchliche Grundanliegen zu markieren. Die Moralthologie hat darüber hinaus die Kriterien der Autonomie im Wissen um die Vielfalt der Verantwortungsbeziehungen autonomen Entscheidens sowie des Gesundheitsschutzes für Frau und Kind in besonderer Weise sowohl kritisch als auch einzelfallbezogen zu reflektieren.

LITERATUREMPFEHLUNGEN

- **Bormann, Franz-Josef**, Aktuelle Herausforderungen der Reproduktionsmedizin, in: ThQ 198 (2018), 80–87.
- **Klöcker, Katharina**, Ringen um Grenzverläufe. Reproduktionsmedizin als ethische Konfliktzone, in: Hilpert, Konrad/Müller, Sigrid (Hrsg.), *Humanae vitae – die anstößige Enzyklika. Eine kritische Würdigung*, Freiburg i. Br. 2018, 184–197.

Zusätzlich verwendete Literatur

- **Beier, Katharina/Brügge, Claudia/Thorn, Petra/Wiesemann, Claudia (Hrsg.)**, Assistierte Reproduktion mit Hilfe Dritter, Medizin – Ethik – Psychologie – Recht, Berlin 2020.
- **Bundesärztekammer**, Dreierregel, Eizellspende und Embryospende im Fokus – Memorandum für eine Reform des Embryonenschutzgesetzes 2020, in: www.bundesaeztekammer.de.
- **Bundesärztekammer**, (Muster-)Richtlinie zur Durchführung der assistierten Reproduktion, Novelle 2006, in: www.bundesaeztekammer.de.
- **Deutscher Ethikrat**, Embryospende, Embryooption und elterliche Verantwortung, in: www.ethikrat.org.
- **Deutsches IVF-Register**, Jahrbuch 2020, in: www.deutsches-ivf-register.de.
- **Ernst, Stephan**, Am Anfang und Ende des Lebens. Grundfragen medizinischer Ethik, Freiburg i. Br. 2020.

Hilpert, Konrad, Reproduktionsmedizinische Möglichkeiten im Spannungsfeld von Kinderwunsch, kirchlicher Lehre und Beratung, in: MThZ 71 (2020), 211–224.

Kentenich, Herbert u. a., Aktueller Stand der Reproduktionsmedizin, in: ZfmE 62 (2016), 75–89.

Klöcker, Katharina, Herausforderung Reproduktionsmedizin. Theologisch-ethische Anmerkungen zum *social freezing*, in: Una sancta 74 (2019), 58–68.

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/Eichinger, Tobias/Bozzaro, Claudia (Hrsg.), Kinderwunsch und Reproduktionsmedizin. Ethische Herausforderungen der technisierten Fortpflanzung, Freiburg i. Br./München 2013.

Maio, Giovanni, Auf dem Weg zum Kind als erkaufte Dienstleistungsprodukt? Eine ethische Kritik der modernen Reproduktionsmedizin, in: ZEE 54 (2010), 194–205.

Meier-Credner, Anne, Was bedeutet Embryonenadoption aus der Perspektive der entstehenden Menschen?, in: ZfmE 62 (2016), 151–164.

Merkel, Alexander/Schlögl-Flierl, Kerstin, Durchsichtige Agenda. Theologisch-ethische Überlegungen zum Umgang mit in-vitro-Embryonen, in: HerKorr 75 (2021), 40–43.

Merkel, Alexander, ‚Fruchtbarkeitsversicherung‘: *Social (egg) freezing*? Zur medizinischen Vertretbarkeit eines neuen reproduktionstechnologischen Verfahrens unter theologisch-ethischer Perspektive, in: Ethica 22 (2014), 291–314.

Nationale Akademie der Wissenschaften Leopoldina, Fortpflanzungsmedizin in Deutschland – für eine zeitgemäße Gesetzgebung, in: www.leopoldina.org.

Sautermeister, Jochen, Identität im Werden – Herausforderungen der Fortpflanzungsmedizin aus theologisch-ethischer Sicht, in: ZfmE 62 (2016), 91–106.

Schockenhoff, Eberhard, Ein Kind um jeden Preis? Ethische Fragen der Reproduktionsmedizin, in: Brantl, Johannes (Hrsg.), Personen gestalten Institutionen – Institutionen prägen Personen. Leben im Spannungsfeld Individueller und sozialer Verantwortung. FS für Peter Fonk, Regensburg 2021, 405–420.

Schlögl-Flierl, Kerstin, Elektiver Single-Embryo-Transfer (eSET) nach In-vitro-Fertilisation (IVF). Zwingende Optimierungsstrategie oder endgültiger Dammbruch?, in: Brantl, Johannes (Hrsg.), Personen gestalten Institutionen – Institutionen prägen Personen. Leben im Spannungsfeld Individueller und sozialer Verantwortung. FS für Peter Fonk, Regensburg 2021, 421–436.

Schlögl-Flierl, Kerstin/Lindner, Josef Franz, Kinderwunsch auf Eis gelegt. Social Egg Freezing aus rechtlicher und ethischer Sicht, in: HerKorr 73 (2019), 26–29.

- **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.
- **Walser, Angelika**, Zwischen reproduktiver Autonomie und Vulnerabilität. Theologisch-ethische Anmerkungen zu (Social) Egg Freezing und Eizellspende, in: *Ethica* 25 (2017), 243–267.
- **Walser, Angelika**, *Ein Kind um jeden Preis? Unerfüllter Kinderwunsch und künstliche Befruchtung. Eine Orientierung*, Innsbruck 2014.
- **Wiesemann, Claudia**, *Von der Verantwortung, ein Kind zu bekommen. Eine Ethik der Elternschaft*, München 2006.
- **Witting, Caroline**, *Reproduktive Autonomie. Über das Potenzial eines umstrittenen Begriffs* (StdM Neue Folge 10), Münster 2018.

3. Eizellspende

Kerstin Schlögl-Flierl

Manche*r Leser*in mag sich wundern, dass ein Verfahren der Reproduktionsmedizin – die Eizellspende – einzeln erläutert wird. Der Grund liegt darin, dass sich an diesem Verfahren und der Frage nach Erlaubtheit oder Nicht-Erlaubtheit viele künftige Fragen rund um den Embryonenschutz entscheiden werden. Dies ist davon abhängig, ob die Eizellspende nach dem Embryonenschutzgesetz (ESchG) von 1990 unerlaubt bleibt oder in einer im Zuge des Regierungswechsels 2021 angekündigten Reform in Richtung eines Fortpflanzungsmedizingesetzes neu geregelt wird. Außerdem sind dieses Thema und die im Folgenden vorgestellte Momentaufnahme ein gutes Beispiel für das *gesellschaftliche Ringen* um ethische Fragen und die damit verbundene Entscheidungsfindung auf politischer Ebene.

Wie heftig die Debatte zwischen den verschiedenen Stakeholdern in diesem Feld geführt wird, soll an einer *Sitzung des Gesundheitsausschusses* (Deutscher Bundestag, Ausschuss für Gesundheit, 27. 1. 2021) zu diesem Thema aufgezeigt werden. Im Gesundheitsausschuss wie auch in anderen Ausschüssen können von allen Fraktionen, einzeln oder gemeinsam, mit Parlamentarier*innen anderer oder der gleichen Parteien, Gesetzesvorschläge eingebracht werden. In der dazu anberaumten Anhörung sind Expert*innen aus verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen, Fachgesellschaften, Einzelsachverständige und/oder Selbsthilfegruppen eingeladen, um schriftlich und/oder mündlich Stellung zum Gesetzentwurf zu nehmen. Die Diskussionsvielfalt soll in diesem Kapitel mit der deutlichen Kennzeichnung der Beitragenden und ihrer Position abgebildet werden.

Es handelt sich bei der Eizellspende um ein Verfahren, bei dem *nach Hormonstimulation der Spenderin durch Punktion Eizellen entnommen* werden. Eine Eizellspende ist in ihrer medizinischen Eingriffstiefe also nicht äquivalent zur Samenspende. Eine oder mehrere Eizellen werden der Empfängerin überlassen, die diese dann für eine In-vitro-Fertilisation (IVF) nutzen kann. Zumeist läuft der Vorgang über eine Eizellbank, die mehrere Auswahlmöglichkeiten, eine frühere zeitliche Verfügbarkeit sowie eine größere terminliche Flexibilität des Empfängerpaars hinsichtlich der Sti-

mulation der Spenderinnen bietet. 1983 wurde weltweit das erste Kind nach Eizellspende geboren.

Ausgewählte Gründe

Die Beweggründe für eine Entscheidung zu einer Eizellspende können *sozialer Natur* sein, beispielsweise im Falle einer lesbischen Frau, welche die von ihrer Partnerin stammende(n), befruchtete(n) Eizelle(n) austrägt, um über die Schwangerschaft eine eigene körperliche Bindung zum Kind aufzubauen. Weiter sind vor allem *medizinische Gründe* für eine Eizellspende zu nennen, beispielsweise Patientinnen mit Ovarialinsuffizienz, das heißt einer Störung der Funktion der Eierstöcke, welche etwa infolge einer Chemo- oder Strahlentherapie eintreten kann; oder aber im Zuge von Befruchtungsversagen bei verringerter Eizellreserve, was dem zunehmenden Alter geschuldet sein kann oder auch einer genetischen Erkrankung.

Die gewonnene Eizelle kann entweder mit den Samenzellen des eigenen Partners (autolog) oder mit einem Spendersamen (heterolog) bei einer IVF befruchtet werden. Bedient man sich der Eizellspende durch eine deutlich jüngere Frau, so sind die *Erfolgsraten* der IVF dadurch steigerbar (von 32 auf 57 % pro geglückter IVF-Behandlung).

Risiken

Die Gefahren aufseiten der *Spenderin* werden oft in Anschlag gebracht, nämlich die mittlerweile selten auftretende hormonelle Überstimulation, aber auch die Risiken bei der Entnahme der Eizellen. Diese sind im Unterschied zur Samenspende höher anzusetzen.

Hinzu kommen auch medizinische Risiken bei der *Eizellempfängerin* und noch wenig erforschte Wirkungen auf die Kinder. Das medizinische Risiko für Eizellempfängerinnen besteht in der hohen Fremdantigenität (unterschiedliches genetisches Material trifft aufeinander), im Anstieg des Präeklampsierisikos (Schwangerschaftsvergiftung), wiederum vermehrt bei Mehrlingsschwangerschaften und Nulliparae (Frauen, die noch kein Kind geboren haben). Gerade Nulliparae sind meist ältere Frauen mit einem entsprechend gealterten und demzufolge schwächeren, nicht auf eine Schwangerschaft vorbereiteten Immunsystem.

Im Unterschied dazu handelt es sich bei den gespendeten Eizellen und Embryonen um jüngeres und vitaleres Zellmaterial, welches das Immunsystem der Empfängerin vor zusätzliche Herausforderungen stellt. Wie bei

jeder künstlichen Befruchtung (→ Kapitel II. 2.) besteht aufgrund der deutschen Gesetzeslage die erhöhte Wahrscheinlichkeit zu einer *Mehrlingschwangerschaft* – im Regelfall werden mehrere befruchtete Eizellen eingesetzt –, zudem eine teilweise erhöhte Frühgeburtenrate und geringeres Geburtsgewicht.

Andere Risiken wie die *psychischen Folgen* bei allen Beteiligten stellen ein großes Streitthema dar. Die Forschung hat sich bislang auf die Mutter-Kind-Beziehung konzentriert. Wenig ist bisher zur Perspektive der Väter und auch zur weiteren psychologischen Entwicklung der Kinder gearbeitet worden.

Länderspezifische Unterschiede

Heute ist in Deutschland sowie in Luxemburg, Norwegen und der Schweiz die Eizellspende verboten, in den anderen europäischen Ländern jedoch erlaubt. Im Gesetzgebungsverfahren zum Embryonenschutz vor 30 Jahren in Deutschland haben *zwei Gründe* die Debattierenden bewogen, die Eizellspende nicht zu erlauben. Im Namen des Kindeswohls sollte eine gesplante Mutterschaft ausgeschlossen werden (genetische/biologische und soziale Mutterschaft sollen also zusammenfallen). Aus feministischer Sicht wurde vor allem auf die Gesundheitsschäden und Machtasymmetrien der potenziellen Eizellspenderinnen hingewiesen. Sie sind eine besonders vulnerable Gruppe.

Der sogenannte *Reproduktionstourismus* stellt national wie international die Gesetzgeber vor Regelungsprobleme. Darunter versteht man das Ausweichen auf ein anderes Land für eine reproduktionsmedizinische Behandlung, die im eigenen Land restriktiver geregelt oder gar verboten ist. Die Situation bei der Eizellspende beschreibt die Soziologin Yvonne Frankfurth wie folgt: Das Kinderwunschpaar muss sich entscheiden zwischen *anonymer* (auch geschlossene Spende genannt, in Spanien, in der Tschechischen Republik, in Frankreich, Griechenland, Ungarn, Italien, Polen, Portugal und Slowenien) und *nicht anonymer Eizellspende* (Österreich, Dänemark, Finnland). Die offene Spende bedeute höhere Kosten, weniger Spender*innen und längere Wartezeiten. Als Beispiele seien angeführt: Es müssen zwischen 6000 bis 7000 € für eine Eizellspende in Spanien und 4000 bis 5000 € in Tschechien veranschlagt werden (zwei bis vier Monate Dauer). Frankfurth beschreibt die Darlegung der Herkunft und damit Offenheit der Eizellspende als wichtigen elterlichen Wert, der aber ein langes Warten auf eine passende Spende und eine Preissteigerung nach sich zieht.

„Fortpflanzungsmedizin in Deutschland – für eine zeitgemäße Gesetzgebung“ (2019)

Die Nationale Akademie der Wissenschaften Leopoldina kommt in ihrer Stellungnahme „Fortpflanzungsmedizin in Deutschland – für eine zeitgemäße Gesetzgebung“ (2019) nach Abwägung der Risiken für alle Beteiligten zur *Empfehlung*, die Eizellspende in Deutschland analog zur Samenspende gesetzlich zu *legalisieren* und folgendermaßen zu *regulieren*: angemessene Aufklärung über die Risiken des Eingriffs, Begrenzungen bezüglich Alter, Anzahl der pro Spenderin entnommenen Eizellen samt der limitierten Dauer ihrer Kryokonservierung, ein Kommerzialisierungsverbot, Forderung nach einer unabhängigen psychosozialen Beratung, Verweis auf das Recht auf Kenntnis der eigenen Abstammung, Einrichtung eines Eizellspenderegisters.

Vor dem Hintergrund dieser Debattenlage kam der Gesundheitsausschuss im Januar 2021 zusammen, und es wurden verschiedene Stakeholder im Feld „Eizellspende“ gehört.

Argumente für eine Legalisierung der Eizellspende aus der Debatte im Gesundheitsausschuss

Eizellen sind ein begehrtes Gut, und die wirtschaftliche Lage, gerade von jungen Frauen angesichts hoher Arbeitslosigkeit, ist in manchen Ländern besonders schlecht. Dies verschärft die Probleme des *Reproduktionstourismus*. Der deutsche IVF-Register e. V. argumentiert in seiner Stellungnahme, dass kinderlose Paare, welche auf eine Eizellspende angewiesen sind, durch das aktuelle Verbot in Deutschland notgedrungen für ihre Kinderwunschbehandlung auf andere Länder ausweichen müssten. Die medizinischen Einrichtungen dieser Länder wiesen jedoch häufig niedrigere medizinische Qualitätsstandards auf, was ein zusätzliches Risiko für eine potenzielle Mutter darstelle. Weiterhin erschwere eine Behandlung im Ausland die Nachverfolgung der Spenderin, so dass das in Deutschland geltende Recht auf die Information über die genetische Herkunft nicht sichergestellt werden kann. Diese Risikofaktoren sowohl medizinischer als auch juristischer Art könnten durch die Legalisierung der Eizellspende in Deutschland effizient und methodisch unkompliziert umgesetzt werden. Schätzungen zufolge seien deutschlandweit rund 3000 bis 5000 Paare mit Kinderwunsch betroffen.

Die Bundesärztekammer hat mit ihrer Stellungnahme zum ESchG die Notwendigkeit zur *Erneuerung der gesetzlichen Regelung* hervorgehoben.

Dabei betont die Bundesärztekammer, dass es sich nicht nur um die Überarbeitung der Eizellspende als einzelnes Thema im Rahmen des ESchG handle, sondern dass das gesamte Gesetz an den aktuellen medizinischen Wissensstand angepasst werden müsse. Der Gesetzgeber stehe nun vor der Aufgabe, Ausmaß und Intensität der Anpassung durch tiefergehende parlamentarische Debatten zu bestimmen.

Die *katholische Sonderposition* ist nach der Medizinethikerin Claudia Wiesemann dadurch gekennzeichnet, dass das katholische Lehramt häufig deutliche Kritik gegenüber den unterschiedlichen Methoden der assistierten Reproduktion formuliert habe (→ Kapitel II. 2.). Im Zentrum stehe dabei die Aufspaltung des ehelichen Akts in die geschlechtliche Vereinigung und die Konzeption eines Kindes, da diese sowohl die eheliche Verbindung von Mann und Frau als Sakrament abwerte, als auch die Würde des auf diese Weise gezeugten Kindes herabsetze. Dies werde mit der Überzeugung begründet, dass die sakramentale Ehe ein absolutes Gut darstelle und die kindliche Würde lediglich durch eine aus der Ehe stammende Vereinigung gesichert werde.

Für eine ethische Bewertung müsse konstatiert werden, dass lediglich ein geringer Anteil der deutschen Bevölkerung einer solchen Sichtweise auf die moralische Bewertung der Vereinigung zwischen Mann und Frau zustimme, so Wiesemann weiter. Stattdessen werde das Augenmerk auf andere, mit der Ehe assoziierte Werte gelenkt, beispielsweise auf das positive Verhältnis, das durch die gemeinsame Erziehung eines Kindes wachsen kann, unabhängig davon, ob dieses Kind mithilfe der reproduktiven Medizin entstanden ist oder nicht. Weiterhin wurden andere Lebensformen, wie eine nichteheliche Verbindung oder auch die gleichgeschlechtliche Ehe, durch ihre Legalisierung und Anerkennung zumindest juristisch der klassischen Ehe zwischen Mann und Frau gleichgestellt.

Solche Neuregelungen hätten nicht nur auf eine gleiche Behandlung unterschiedlicher Lebensformen abgezielt, sondern auch und vor allem den Schutz der aus solchen Verbindungen resultierenden Kinder im Blick gehabt, wie Wiesemann schreibt. Diese Kinder hätten im Gegensatz zu Kindern aus ehelichen Verbindungen über viele hundert Jahre hinweg schwere Beeinträchtigungen ihrer Interessen akzeptieren müssen. Die Ansichten des kirchlichen Lehramtes hätten sich also in der moralischen Betrachtungsweise als einseitig erwiesen und hätten darüber hinaus Auswirkungen, welche für betroffene uneheliche Nachkommen als schädigend einzustufen seien. Diese Sichtweise werde daher zu Recht von vielen Menschen, die sich selbst dem christlichen Glauben zugehörig fühlen, abgelehnt. Außerdem sei das demokratische gesellschaftliche System Deutschlands daran gebunden, zwischen unterschiedlichen Glaubensformen Neutralität zu wahren, und

sei daher verpflichtet, auch solchen Arten und Vorstellungen des gemeinsamen, guten Miteinanders und Zusammenlebens, welche sich von klassischen religiösen Lebensformen unterscheiden, Möglichkeiten der Entfaltung zu geben, vorausgesetzt, dass die zentralen Freiheiten und Interessen Dritter ebenfalls gewahrt blieben, so Wiesemann.

Kritische Anfragen im Gesundheitsausschuss

Der Katholische Deutsche Frauenbund (KDFB) reagiert anders auf das Thema Eizellspende und hebt ebenfalls auf den *Reproduktionstourismus* ab. So seien geringere medizinische Qualitätsstandards im Ausland als Argument für die Legalisierung der Eizellspende in Deutschland nicht tragfähig. Stattdessen betont der Frauenbund die Aufgabe des Gesetzgebers, auch auf europäischer Ebene dafür Sorge zu tragen, dass das Recht auf Kenntnis der eigenen genetischen Abstammung anerkannt und somit europaweit unterstützt werde. Dabei seien auch Bestimmungen zu erarbeiten, welche bereits geborenen Kindern, die durch eine Kinderwunschbehandlung mit Eizellspende erzeugt wurden, sowohl juristisch als auch moralisch helfen. Zusätzlich appelliert der KDFB an alle Frauen und Paare in Deutschland, sich die globale Tragweite der Thematik vor Augen zu führen und damit auch die große moralische Verantwortung zu berücksichtigen. Insgesamt lehnt der KDFB die Reproduktionsmobilität ab und nennt dafür sozialetische sowie frauenpolitische Gründe.

Der Verein Spenderkinder e. V. ergänzt zu der Stellungnahme des KDFB, dass sich das Problem der Nachvollziehbarkeit der genetischen Herkunft im Ausland nicht durch eine Legalisierung der Eizellspende in Deutschland lösen lasse. Zentrale Motive für die Behandlung des Kinderwunsches im Ausland seien vor allem eine geringere finanzielle Belastung durch eine kostengünstigere Therapie sowie eine höhere Anzahl von Spenderinnen, vor allem in ärmeren Ländern. Der KDFB stellt darüber hinaus fest: „Es gibt *kein Recht auf ein Kind*.“

Das Kommissariat der deutschen Bischöfe – Katholisches Büro in Berlin – gibt auch eine Stellungnahme ab, die noch einmal das *Kindeswohl* betrachtet. So führe die auf Resultate ausgerichtete Reproduktionsmedizin dazu, den Kinderwunsch eines Paares stärker hervorzuheben. Die daraus resultierende übersteigerte Konzentration auf den Kinderwunsch entspreche nicht mehr der Haltung der Katholischen Kirche, da damit der Anschein erzeugt werde, es gäbe einen Anspruch auf Elternschaft, auf ein Kind. Dabei dürfe jedoch niemals die sexuelle Vereinigung und Zeugung auf ein Herstellungsverhältnis reduziert werden. Ein Kind sei nicht als ein

solches Produkt zu sehen, sondern es sei stets um seiner selbst willen und nicht als ein anderer, fremder Zweck zu betrachten. Ebendiese Selbstzweckhaftigkeit sowie das Kindeswohl seien unweigerlich zu erhalten.

Das Gen-ethische Netzwerk e. V. geht in seiner Einlassung noch tiefer. Dabei wird die mögliche Legalisierung der Eizellspende als *Paradigmenwechsel* bezeichnet, weil diese Thematik nicht die Therapie einer Krankheit abbilde, sondern den noch nicht erfüllten Kinderwunsch behandeln möchte. Dieser Wunsch, der sich in dem Recht auf selbstbestimmte Reproduktion manifestiert, sei jedoch nicht auf das Recht auf ein eigenes biologisches Kind, welches zu Lasten Dritter gezeugt wird, ausweitbar.

Der Verein Spenderkinder e. V. hebt zudem hervor, dass das *Argument der gespaltenen Mutterschaft nicht überholt* sei. Die Forschung im Bereich der psychosozialen Folgen der durch eine Eizellspende gezeugten Kinder sei noch nicht ausreichend, weshalb mögliche Komplikationen oder Schwierigkeiten nicht unterschätzt werden dürften. Daher könne sich der Verein Spenderkinder e. V. der Aussage, dass die zentrale Problematik der gespaltenen Mutterschaft veraltet sei, nicht anschließen. Somit sei ein zentraler Anlass für die Aufrechterhaltung des Verbots der Eizellspende weiterhin gegeben.

Der KDFOB bringt darüber hinaus die möglichen *Verwandtschaftsverhältnisse* ins Spiel. So wird die Frage gestellt, wie man sich grundsätzlich mit dem unsicheren Wissen um mögliche Verwandte, seien es Halbgeschwister oder weiter entfernte genetische Verwandte, auseinandersetzen könne. Eine weitere Problematik stellen potenzielle Kontaktwünsche oder grundsätzliche Anfragen nach einem möglichen Kontakt dar.

Die hinter der Eizellspende stehenden *Auswahlmechanismen* werden vom Verein Spenderkinder e. V. thematisiert. So wird eine gezielte Selektion, die mit der Eizellgabe verbunden sein kann, wiederholt abgewiesen, denn jede Art der Wahl im Rahmen der Eizellspende stehe der bedingungslosen Akzeptanz eines Lebens entgegen. Wenn für die Kinderwunschbehandlung mit einer Eizellspende Methoden wie die Präimplantationsdiagnostik (PID) genutzt würden, sei eine morphologische Auswahl zwischen den entwickelten Embryonen unvermeidbar. Weiterhin sei das Matching, welches im Rahmen der Auswahl potenzieller Spenderinnen erfolgt, kritisch zu hinterfragen. Hierfür werden die Spenderinnen gezielt auf genotypische Eigenschaften, wie genetische Erkrankungen, sowie auf phänotypische Charakteristika, wie die Größe oder die Haarfarbe, untersucht und selektiert. Bei dieser Auswahl werde ebenfalls das Alter berücksichtigt und jüngere Spenderinnen im Alter von 18 bis 30 Jahren ausgesucht.

Donum vitae e. V. sieht vor allem die *Gefahr der Instrumentalisierung der Eizellgeberin*. Der Verein betont die Vulnerabilität der Eizellspenderinnen,

die durch die Gefahr einer Instrumentalisierung und Verletzung der individuellen Würde einer jeden Eizellgeberin gekennzeichnet ist. Daher wird gefordert, besonders die Rechte und Ansprüche der Spenderinnen zu schützen, um eigennützige oder egoistisch intendierte Spenden zu verhindern. So kann dem Charakter dieser Handlung, nämlich der Selbstlosigkeit einer freiwilligen Eizellgabe, Rechnung getragen werden. Daher sei es unerlässlich, auch die Interessen der Eizellspenderin im Verlauf der psychosozialen Beratung, an welcher Paare mit Kinderwunsch teilnehmen, zu vertreten. Darüber hinaus müsse der Spenderin, um ihr angemessene medizinische Aufklärung zu gewährleisten und sie somit zu einer selbstbestimmten Einwilligung zu befähigen, eine psychosoziale Beratung ermöglicht werden.

Zudem wird auf den *Drang zu späterer Mutterschaft* von Donum vitae e. V. abgehoben. So würde die Legalisierung einer Eizellgabe einen problematischen sozialen Trend begünstigen, der mögliche Spenderinnen zu einer Mutterschaft nach der eigentlichen biologischen Fruchtbarkeit einer Frau, also zu einer späten Mutterschaft, bewegt. Das Gen-ethische Netzwerk e. V. äußert sich positiv gegenüber der Anerkennung diverser Lebensformen. Allerdings würden diese Lebensrealitäten im Kontext der Eizellspende als Scheinargument benutzt. So seien die tatsächlichen Empfängerinnen einer Eizellgabe vornehmlich heterosexuelle Frauen, die zwar mit einer beginnenden Unfruchtbarkeit zu kämpfen hätten, die jedoch durch ihr höheres Alter von über 40 Jahren ausgelöst werde. Somit würde eine Legalisierung der Eizellgabe lediglich den Trend einer späten Elternschaft unterstützen.

Nicht wenig wird dabei um die *Selbstbestimmung* gerungen. So weist Andreas Lob-Hüdepohl als Einzelsachverständiger auf die Möglichkeit einer prekären Selbstbestimmung hin. Diese Gefahr bestehe, sobald eine Person auf der materiellen Ebene zu einer Handlung gezwungen werde, sei es durch Erwartungen Dritter oder auch die eigenen Lebensumstände, obwohl diese Entscheidung auf der formalen Ebene selbstbestimmt erscheine. So könne eine Frau monetäre Probleme ausgleichen, indem sie ihre stark gefragten Güter, ihre Eizellen, spendet. Dies könne nicht durch ein mögliches Verbot eines formalen Verkaufs erreicht werden, da bereits etwaige Aufwandsentschädigungen einen angemessenen Anreiz darstellen können. Daher müsse diese Gefahr der prekären Selbstbestimmung, dass bereits eine geringe finanzielle Vergütung als lohnenswert angesehen wird und so keine materielle Selbstbestimmung gegeben ist, ernst genommen werden.

Deutlich in Anschlag gebracht wird die *Kommerzialisierung*: Der Verein Spenderkinder e. V. betont, dass die Kommerzialisierung zur Gefährdung einer reflektierten Erörterung möglicher Folgen des Empfangs einer Eizell-

spende führe. So müssten sich Kinderwunschaare bewusst machen, dass ihre möglichen Kinder auf der biogenetischen Ebene mit der Spenderin verwandt sind. Daher werden mögliche Geschwister genetische Halbgeschwister sein, ein Faktor, der von betroffenen Samenspendern betont wurde. Diese haben dem Verein Spenderkinder e. V. mitgeteilt, dass sie ihre eigene Aufklärung rückblickend als unzureichend empfinden, auch hinsichtlich möglicher psychosozialer Auswirkungen einer Spende.

Auch auf die konkrete Erfahrungsebene von *Körper und Leib* wird bei der Eizellspende abgehoben. So hält BioSkop e. V., Forum zur Beobachtung der Biowissenschaften, fest, dass der Leib eines Menschen niemals ein frei verfügbares Objekt darstelle, weder für den Menschen selbst oder einen Dritten noch auf der medizinischen, rechtlichen oder ethischen Ebene. Die Legalisierung der Eizellgabe knüpfe an eine Reihe von biomedizinischen Entwicklungen der Neuzeit an, welche für das gemeinschaftliche Zusammenleben und insbesondere für Frauen nicht wünschenswert seien.

Das Feministische FrauenGesundheitsZentrum e. V. hakt bei der *Vereinbarkeit von Familie und Beruf* ein. So wird hinterfragt, ob reproduktionsmedizinische Methoden wie beispielsweise die Eizellgabe überhaupt zur Bewältigung der Kinderlosigkeit von Kinderwunschaaren angeboten werden sollten. Es müsse nach alternativen Lösungsmöglichkeiten im Kontext der gesamten Gesellschaft gesucht werden. Zentral bleibe dabei weiterhin die angemessene und zeitnahe Information über biologische Fruchtbarkeit sowie altersbedingte Risiken einer Mutterschaft, genauso wie das Vorhandensein eines Arbeitsumfeldes, durch welches die Erziehung der eigenen Kinder auch neben einer Arbeitstätigkeit eingerichtet werden könne. Weiterhin betont das FrauenGesundheitsZentrum, dass das Thema einer angemessenen Work-Life-Balance weiterhin eine relevante Angelegenheit für Deutschland darstelle.

Die *christliche Sicht* bringt das Kommissariat der deutschen Bischöfe – Katholisches Büro in Berlin – auf den Punkt. Auch in der christlichen Überlieferung werde die Sichtweise auf die Menschenwürde, die jeden Mensch als individuelle und einmalige Person ausmacht, unterstützt. Diese Würde verdiene absolute Anerkennung und Respekt, was alle Arten der finanziellen Ausbeutung und Instrumentalisierung ausdrücklich verbiete. Doch auch wenn diese Tendenzen der reproduktiven Medizin klar benannt würden und stattdessen auf vergütungsfreie, selbstlose Eizellgaben aus dem engeren Kreis von Verwandten oder Bekannten verwiesen werde, sei dies nicht grundsätzlich unbedenklich. Denn gerade enge familiäre oder bekanntschaftliche Verhältnisse könnten einen speziellen emotionalen Druck für eine mögliche Spende erzeugen. Weiterhin würde die Gefahr steigen, die Bande der Familie zu stark zu belasten oder Rollen-

konflikte zu verursachen, was zusätzliche moralische Erwägungen erfordert. Daher sei auch eine Selbstverzweckung, die aus freien Stücken geschieht, moralisch bedenklich.

Nicht alle Stakeholder, die im Gesundheitsausschuss gehört wurden, sind hier vorgestellt worden, aber es wurde versucht, die Debattenlage differenziert darzustellen.

► TAKE-HOME MESSAGE

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass nicht selten in reproduktionsmedizinischen Angeboten eine Anspruchslogik hervortritt, die mit einer christlichen Sicht auf das Leben als Geschenk ein Korrektiv erfährt. Zwar ist das Fortpflanzungsrecht ein hohes Gut, aber es ist weniger als Anspruchsrecht aufzufassen, als vielmehr als Abwehrrecht. Das bedeutet, es gibt keinen Anspruch im Positiven auf die Verwirklichung von Kinderwünschen, aber einen Anspruch im Negativen auf den Schutz der Entscheidungsfindung der Eltern, die selbst beispielsweise über die Zahl der Kinder bestimmen. Dieses letztgenannte Schutzrecht wird aufseiten der Eizellspenderin insbesondere durch eine Kommerzialisierung gefährdet. Relational verstandene Autonomie, die den Menschen in seinen sozialen Bezügen wahrnimmt, warnt davor, die Eizellspende als eine planbare Glücksgarantie zu sehen. Dem illusionären Versprechen einer Planbarkeit des eigenen Lebens, auch in Belangen der Fortpflanzung, sollten unter anderem grundsätzliche Anfragen nach dem Verständnis des Wohls des Kindes gegenübergestellt werden.

LITERATUREMPFEHLUNGEN

- **Grill, Rupert/Schlögl-Flierl, Kerstin**, Fluch oder Segen? Wie soll es mit dem Embryonenschutzgesetz weitergehen: den strengen Schutz beibehalten oder sich neuen technischen Optionen öffnen? Eine Abwägung, in: *Christ in der Gegenwart* 73 (2021) 35, 6–7.
- **Weichberger, Anita**, „Auf das hat mich keiner vorbereitet!“. Mutter werden nach Eizellspende, in: *Österreichische Hebammenzeitung* (2016) 5, 18–21.

Zusätzlich verwendete Literatur

- **Deutscher Bundestag**, Entwurf eines Gesetzes zur Änderung des Embryonenschutzgesetzes – Kinderwünsche erfüllen, Eizellspenden legalisieren, Deutscher Bundestag Drucksache 19/17633 19. Wahlperiode, in: <https://dserver.bundestag.de>.
- **Frankfurth, Yvonne**, Navigating Secrecy and Openness – Germans Travelling Abroad for Egg Donation, in: *Beier, Katharina u. a. (Hrsg.), Assistierte Reproduktion mit Hilfe Dritter. Medizin – Ethik – Psychologie – Recht*, Berlin 2020, 229–242.

- **Graumann, Sigrid**, Eizellspende – Beitrag zur Selbstbestimmung oder Ausbeutung von Frauen?, in: Woopen, Christiane (Hrsg.), Fortpflanzungsmedizin in Deutschland. Entwicklungen, Fragen, Kontroversen, Bonn 2016, 62–73.
- **Hilpert, Konrad**, Fortpflanzungsmedizin neu regulieren. Zu einem Eckpunktetpapier der Leopoldina, in: StZ 144 (2019), 623–631.
- **Kentenich, Heribert/Sibold, Claus/Stief, Gabriele/Tandler-Schneider, Andreas/Siemann, Anette**, Warum das Verbot der Eizellspende nicht mehr zeitgemäß ist, in: Gynäkologie und Geburtshilfe 25 (2020), 24–27.
- **Kentenich, Heribert/Strowitzki, Thomas**, „Fortpflanzungsmedizin in Deutschland – für eine zeitgemäße Gesetzgebung“ – die Stellungnahme der Leopoldina, in: Gynäkologische Endokrinologie 18 (2020), 43–45.
- **Nunner-Winkler, Gertrud**, Zur Bestimmung des Kindeswohls, in: Drerup, Johannes/Schickhardt, Christoph (Hrsg.), Kinderethik. Aktuelle Perspektiven – Klassische Problemvorgaben, Münster 2017, 49–61.
- **Röthlisberger, Maria**, Eizellspende heute – Eizellspende morgen, in: J. Gynäkol. Endokrinol. 3 (2020), 97–100.
- **Walser, Angelika/Schlögl-Flierl, Kerstin**, Auf dem Weg zum Fortpflanzungsmarkt – Eizellspende: verboten, empfohlen, erlaubt?, in: HerKorr 73 (2019), 24–27.
- **Walser, Angelika**, Zwischen reproduktiver Autonomie und Vulnerabilität: theologisch-ethische Anmerkungen zu (Social) Egg Freezing/Eizellspende, in: Ethica 25 (2017), 243–267.
- **Wiesemann, Claudia**, Ist ein Verbot der Eizellspende ausreichend begründbar? Eine ethische Analyse, in: Beier, Katharina, u. a. (Hrsg.), Assistierte Reproduktion mit Hilfe Dritter. Medizin – Ethik – Psychologie – Recht, Berlin 2020, 129–140.
- **Würfel, Wolfgang/Würfel, Franziska**, Immunologie der Implantation – unter besonderer Berücksichtigung von Eizell- und Embryonenspende, in: Seelbach-Göbel, Birgit/Würfel, Wolfgang (Hrsg.), Schwangerschaft mit 40 plus. Kinderwunschbehandlung, Schwangerschafts- und Geburtsbetreuung, Berlin/Boston 2019, 39–69.

4. Präimplantationsdiagnostik

Kerstin Schlögl-Flierl

Bei der Präimplantationsdiagnostik (PID) handelt es sich um genetische Untersuchungen an Embryonen, die bei künstlicher Befruchtung gewonnen wurden (→ Kapitel II. 2.). Noch vor dem Bestehen einer Schwangerschaft, also noch *vor der Einsetzung des Embryos in die Gebärmutter*, wird diese Diagnostik angewendet. Das Erbgut wird auf genetische Variationen untersucht, um Krankheiten, Behinderungen und Risikoindikationen für Tod- oder Fehlgeburt des Kindes zu verhindern. 1990 wurde das Verfahren in Großbritannien entwickelt. In Deutschland war ihre Einführung in mehrfacher Hinsicht umstritten. Im Jahr 2018 wurden in Deutschland 319 Anträge bei einer der zuständigen Ethikkommissionen befürwortet, 315 PID wurden daraufhin durchgeführt. Von der PID zu unterscheiden ist die Polkörperdiagnostik (Untersuchung von Chromosomen in der Eizelle), die hier nicht weiterverfolgt wird.

Rechtliche Lage

Bis zum Jahr 2010 hat das geltende Embryonenschutzgesetz (ESchG) diese diagnostische Möglichkeit in Deutschland verboten. Am 6. Juli 2010 kam es zu einem wegweisenden Urteil des Bundesgerichtshofes zur Frage der Zulässigkeit der PID, nachdem sich ein Berliner Gynäkologe selbst angezeigt hatte, weil 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 Zweck diene, schwere erbliche Erkrankungen des Embryos festzustellen.

Zwei Aspekte waren für den Freispruch des Arztes leitend: Er hatte die Absicht, eine Schwangerschaft herbeizuführen, und es wurden nur *pluripotente* (Vielköner) Zellen (keine totipotenten, wie gleich nach der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle) herangezogen. Die *totipotenten* Zellen können sich noch in alle Zellvarianten im Körper ausbilden, die pluripoten-

ten nur in bestimmte (beispielsweise Hautzellen). Totipotente Zellen gelten als schützenswerter als pluripotente.

Es trat dann im Jahr 2011 eine Neuregelung des ESchG in Kraft, und seit 2014 wird die Praxis in Deutschland auf der Basis der Präimplantationsdiagnostikverordnung geregelt. Die PID ist weiterhin verboten, aber zwei Ausnahmen vom grundsätzlichen Verbot der PID wurden gesetzlich festgelegt. Für die PID kann ein Antrag gestellt werden, wenn durch die genetische Disposition der Frau oder des Mannes ein *hohes Risiko einer schwerwiegenden Erbkrankheit* oder eine *hohe Wahrscheinlichkeit zu Tod- oder Fehlgeburt* bestehen. In jedem Einzelfall hat dann die dafür eingerichtete und je nach Bundesland zuständige Ethikkommission zu entscheiden. In der Gesetzesbegründung wurde zudem die regelmäßige Überprüfung der Praxis der PID durch das Parlament festgeschrieben, was bis jetzt zwei Mal (beispielsweise Zweiter Bericht der Bundesregierung über die Erfahrungen mit der Präimplantationsdiagnostik) passiert ist. Die Berichte finden sich im Internet auf den Seiten der Bundesregierung und liefern Daten, Zahlen und Fakten zur Lage in Deutschland.

Auf medizinischer Seite wird im Bericht des Büros für Technik-Folgenabschätzung am Bundestag (vgl. Albrecht/Grüber, im weiteren TAB-Bericht) für den jetzigen Zeitpunkt Folgendes zum Diskussionsstand festgehalten:

„Unter Fachleuten ist allerdings strittig, ab welchem Zeitpunkt die Zellen eines Embryos nicht mehr totipotent sind. Die Entnahme eines bedeutenden Teils der Zellmasse gilt außerdem als riskant für die Entwicklung des Embryos. Sie ist auch fehleranfällig, weil im Blastomerenstadium gehäuft Mosaik auftreten, also Zellen mit unterschiedlicher Chromosomenausstattung. Bei Mosaiken hängt das Ergebnis der genetischen Untersuchung davon ab, welche Zelle untersucht wird, folglich kann die Beurteilung des Embryos falsch-positiv bzw. falsch-negativ ausfallen.“

Kontra...

Der Gesetzesänderung ging eine lange Debatte um das Für und Wider der Einführung der PID voraus. Man kann dabei auf beiden Seiten zum einen grundsätzliche Argumente und zum anderen abgeleitete unterscheiden, das heißt solche, die eher die möglichen Folgen in den Blick nehmen. Beachtet werden sollte bei dieser Vorstellung von Pro und Kontra, wie manche Prinzipien je nach Auslegung für die eine wie die andere Seite verwendet werden.

Auf der Ebene der grundsätzlichen Argumente für eine Nichtzulassung der PID beruft man sich auf das *Selbstbestimmungsrecht*, insofern dieses ein

Abwehr- (es darf beispielsweise von Staats wegen nicht eingegriffen werden) und kein Anspruchsrecht darstellt. In dieser Linie gedacht wird angenommen, dass die Einführung der PID einen Druck auf Paare erzeugen könnte, diese PID auch anzuwenden. Geht man noch weiter und denkt an die zukünftigen Menschen, so sind auch sie von dieser elterlichen Entscheidung betroffen. Ihr Selbstbestimmungsrecht ist ebenso negativ tangiert.

Einen weiteren Konfliktpunkt bildet die Frage nach den *Rechten und der Würde des Embryos*. In einer die PID ablehnenden Position sind diese berührt. Dabei wird davon ausgegangen, dass mit der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle dem Embryo Menschenwürde zukommt. Da die PID eine Entscheidung für oder gegen einen Embryo impliziert, spielt auch das Thema der *Eugenik* mit hinein. Bei einer die PID negativ betrachtenden Position stellt die PID eine Selektion dar.

Zu den die Handlung der PID selbst betreffenden Themenkomplexen kommt die Folgenebene hinzu. Eine Einführung der PID hätte laut dieser Position die indirekte *Diskriminierung* von Menschen mit Behinderung zur Folge. Menschen, die mit einer in der PID selektierten Behinderung leben, fühlen sich infrage gestellt, wenn ihre Existenz nach dem Urteil anderer als nicht lebenswert gilt.

Neben diesen grundsätzlichen Argumenten sind auch abgeleitete anzutreffen. Dies ist in der Kontraposition die Frage nach der *schiefen Ebene* (Dammbruch): Ist die PID eingeführt, wird auch im Zuge der Optimierung von Behandlungen ihre Anwendung ausgeweitet, also nicht mehr auf die gesetzlich festgelegten Fälle begrenzt, sondern darüber hinaus zur Verbesserung der Erfolgsrate bei der Künstlichen Befruchtung als notwendig erachtet werden. Dann würden beispielsweise nur die genetisch fittesten Embryonen in die Gebärmutter übertragen werden.

Um neue Techniken für die ethische Beurteilung einschätzen zu können, wird oft der Vergleich mit anderen Methoden gewählt, in diesem Fall mit der Pränataldiagnostik, und auf Kohärenz hin bedacht. In der die PID ablehnenden Position wird der Unterschied zwischen beiden Verfahren betont, denn auch nach der PID könne noch die Pränataldiagnostik herangezogen und gegebenenfalls ein Schwangerschaftsabbruch durchgeführt werden.

... und pro

Diesen ablehnenden Argumenten stehen auf der anderen Seite befürwortende gegenüber, die nicht selten beim gleichen Prinzip/Themenkomplex oder der Folgeneinschätzung starten. Auf der Ebene der grundsätzlichen Argumente steht wiederum das *Selbstbestimmungsrecht* der Frauen bzw.

Paare im Vordergrund, die eine PID angesichts der medizinischen Möglichkeiten durchführen lassen möchten. Damit würde das Leid der kinderlosen Paare vermindert bzw. abgeschafft.

Wurde bei der Ablehnung die Frage nach den *Rechten und der Würde des Embryos* positiv beantwortet, so gilt in der befürwortenden Position der Embryo nicht als Rechtsträger. In Fragen der *Eugenik* wehren sich die Befürworter*innen gegen diesen Vorwurf. Selektionsentscheidungen im Rahmen der PID seien nicht mit eugenischer Selektion vergleichbar.

Um auf der Folgenebene eine mögliche *Diskriminierung* zu vermeiden, sollen unterschiedliche Maßnahmen ergriffen werden. Die Einzelfallentscheidung der Ethikkommission statt einer allgemeinen Indikationsliste könne Diskriminierung vorbeugen. Auch in dieser Position kommt die Frage nach der schiefen Ebene und der Kohärenz mit hinein, und damit wird das Feld der abgeleiteten Ebene sondiert. Die Befürworter*innen schätzen, dass eine Beschränkung der PID auf wenige Fälle möglich sei (in Deutschland 200 bis 400 Fälle pro Jahr). Ganz grundsätzlich wäre aber auch die Ausweitung der Anwendung der PID zur Erhöhung der Erfolgsrate der IVF sinnvoll. Bezüglich der Kohärenz kommt man in der Proposition zu einer gänzlich anderen Einschätzung zur Pränataldiagnostik (→ Kapitel II. 5.). PID und Pränataldiagnostik seien gleichzusetzen, denn die PID vermeide den problematischeren Schwangerschaftsabbruch, insbesondere den Spätabbruch.

Salomonisch wurde im Gesetz die Einzelfallentscheidung unter Inkaufnahme eines nur mehr *gradualistischen Lebensschutzes* befürwortet, das heißt, die Menschenwürde kommt dem Embryo nicht mehr von Anfang an zu.

Heutige Praxis

Die Einzelfallentscheidung bedeutet für die Paare, dass sie einen Antrag bei einer PID-Ethikkommission stellen müssen. Diese ist aus acht Mitgliedern zusammengesetzt, die vier verschiedene medizinische Disziplinen sowie Ethik und Recht, Patientenorganisationen und Menschen mit Behinderung repräsentieren. Jeder Antrag wird gemäß den Vorgaben im ESchG auf die medizinische Indikation hin überprüft. Kann allein auf der Basis der medizinischen Befunde keine Entscheidung getroffen werden, werden soziale Aspekte miteinbezogen. Nur mit der Mehrheit von zwei Dritteln der Entscheidungsbefugten wird der Antrag bewilligt, was in ca. 90 % der Fälle zutrifft.

Um eine erste Einschätzung bitten aber *viel mehr Paare* bei PID-Zentren, ziehen allerdings aus unterschiedlichen Gründen keine Behandlung in Erwägung: Laut TAB-Bericht sind dies die Stärke des Kinderwunsches und

die Haltung zum Spätabbruch, die Kosten der PID, die nicht von Krankenkassen übernommen werden, das Prüfungsverfahren der PID, das als Hürde empfunden wird, die Ungewissheit des Erfolgs in Anbetracht des Aufwands und der Risiken der Behandlung, insbesondere für die Frau.

Zwei Probleme stellen sich nun in der Praxis: Im Gesetzgebungsverfahren war es eine der obersten Prämissen, keine Indikationsliste zu erstellen, um beim Einzelfall zu bleiben und nicht einer Diskriminierung von Menschen mit Behinderung Vorschub zu leisten. Nun findet man aber im Internet Berichte der einzelnen PID-Zentren oder Ethikkommissionen, so dass Rückschlüsse möglich sind. Auch Berichte in den Medien über Gerichtsurteile ergeben mit der Zeit das Bild einer *impliziten Indikationsliste*. Welche Effekte eine solche Liste hat, ist noch nicht abzusehen. Sie könnte zu mehr Liberalisierung führen oder auch zu mehr Diskurs über Ablehnungen und deren Begründung.

Dies führt zu einem zweiten Problem. Wie ist in den jeweiligen Zentren der Umgang mit einer Indikation für PID bei sich spät manifestierenden Krankheiten oder bei genetischen Variationen, die beispielsweise eine Erhöhung der Wahrscheinlichkeit von Brustkrebs nach sich ziehen können?

„Während am Freiburger Zentrum eine Untersuchung auf Chorea Huntington abgelehnt wurde, sind die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter am PID-Zentrum in Lübeck prinzipiell dazu bereit – die Krankheit ist dort unter den monogenen Erkrankungen der häufigste Anlass für eine Anfrage von Paaren [...]“ (TAB-Bericht)

Diese *uneinheitliche Praxis* verweist auf die Negativseite der Medaille von Einzelfallentscheidungen, die in der unterschiedlichen Gewichtung bei der Abwägung liegt.

Kirchliche und theologisch-ethische Position

In der kirchlichen Lehrmeinung kam es 2008 in der Instruktion der Glaubenskongregation ‚Dignitas personae‘ (DP) in Nr. 22 zu einer eindeutigen Verurteilung der PID. Besonders wurde hierbei auf die Frage der Menschenwürde rekurriert:

„Wenn man den menschlichen Embryo als bloßes ‚Labormaterial‘ behandelt, kommt es zu einer *Veränderung und Diskriminierung auch bezüglich des Begriffs der Menschenwürde*. Die Würde kommt jedem einzelnen Menschen in gleicher Weise zu. Sie hängt nicht vom Plan der Eltern, vom gesellschaftlichen Stand, von der Bildung oder vom physischen Entwicklungsstand ab. Wenn zu anderen Zeiten trotz der allgemeinen Anerkennung der Erfordernisse der Menschenwürde eine Diskriminierung aufgrund der Rasse, der Religion oder des gesellschaftlichen

Standes geübt wurde, so gibt es heute eine nicht weniger schwerwiegende und ungerechte Diskriminierung, die dazu führt, dass man den ethischen und rechtlichen Status von Menschen, die mit schweren Pathologien oder Behinderungen behaftet sind, nicht anerkennt. So vergisst man, dass kranke und behinderte Personen nicht eine Art Sonderkategorie bilden, weil Krankheit und Behinderung zum Menschsein gehören und alle persönlich angehen, auch wenn man nicht direkt davon betroffen ist. Eine solche Diskriminierung ist unsittlich und müsste deshalb als rechtlich unannehmbar betrachtet werden, so wie es geboten ist, die kulturellen, wirtschaftlichen und sozialen Hindernisse auszuräumen, welche die volle Anerkennung und den Schutz der behinderten und kranken Personen untergraben.“

Die Gegner*innen der PID hatten gleich zu Beginn, als die PID möglich wurde, argumentiert, dass diese ethisch nicht gerechtfertigt sei, da der in vitro erzeugte Embryo gerade aufgrund seiner künstlichen Erzeugung besonderer Verantwortung bedürfe. Angesichts der sich etablierenden Praxis scheint die *Schutzverantwortung* noch größer zu werden. Die PID führe die embryopathische Indikation wieder ein, was eine ‚eugenische‘ Selektion bedeute. Nachdem also *theoretisch* die embryopathische Indikation mit der Novellierung des § 218a StGB vermieden worden war, werde sie mit § 3a ESchG in der Fortpflanzungsmedizin wieder eingeführt, wie ein Mitglied aus einer Ethikkommission berichtet:

„[...] geht es hier wieder um etwas, das wir im Bereich der Schwangerschaft abgeschaft haben: die embryopathische Indikation – dass wir sagen, das Krankheitsbild ist so schwerwiegend, dass wir es nicht zulassen wollen. Das kann man auch unter dem ethischen Aspekt widersinnig finden, weil wir es im Bereich der Schwangerschaft ja gerade abgeschaft haben. Aber ich habe den Eindruck, wir bekommen eine embryopathische Diskussion aus dem Gesamtdiskurs nicht heraus, weil wir immer auch fragen wollen oder auch fragen müssen: Was ist eine so schwere Behinderung, dass wir das diesem Menschen *nicht* zumuten wollen? Es geht nicht um die Eltern, und wir fragen auch nicht in der PID-Kommission: Können wir das den Eltern zumuten? Sondern wir fragen: Ist das ein Krankheitsbild, das so schwer ist, dass das keiner erleben soll? Gedacht ist bei ‚keiner‘ an das mögliche werdende Leben.“ (Interview Mitglied PID-Ethikkommission B, TAB-Bericht)

Diese Stellungnahme, die im Rahmen des TAB-Berichts erhoben wurde, müsste *nun* den Gegenstand heftiger Kontroversen bilden, da sich die damals befürchtete Abwägung von lebenswertem und nicht lebenswertem Leben eingeschlichen hat.

Unter den theologischen Ethiker*innen wird vor allem eine tutoristische (die sicherere und vorsichtiger) Position, das heißt 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 mit einem hohen Risiko für eine schwerwiegenden Erbkrankheit vorliegt.

Der Moralthologe Stephan Ernst vergleicht die Einzelfallentscheidung der PID mit der vitalen Indikation beim Schwangerschaftsabbruch. Wenn Mutter und Kind bedroht sind, ist ein Schwangerschaftsabbruch gerechtfertigt. Ist dies nicht in *Analogie* auf die PID zu beziehen? Konkret: Eine Schwangerschaft, bei der man schon vorhersieht, dass sie für das Leben der Mutter eine Bedrohung darstellt, darf deswegen abgebrochen werden. Besonders bei der genetischen Disposition zum Fehlgeburts- und Todesrisiko beim Fötus ist die physische Gesundheit der Mutter betroffen. Wäre hier nicht in Analogie zu einer vitalen Indikation die PID gerechtfertigt? Vor allem bedarf es einer umfassenden Beratung, wie 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 verhältnismäßige Mittel sind, um den bestehenden Kinderwunsch zu erfüllen.“

► TAKE-HOME MESSAGE

Mit der PID sind neue Diagnosemöglichkeiten verbunden, die in der Logik der Optimierung Nährboden finden können. Sie ist in Deutschland verboten, aber in bestimmten Fällen (hohes Risiko einer schwerwiegenden Erbkrankheit/hohe Wahrscheinlichkeit von Tod- oder Fehlgeburt) erlaubt. Die verschiedenen Argumente (Selbstbestimmung, Würde, Eugenik, Diskriminierung, Folgen usw.) auf der einen wie auf der anderen Seite zeigen aber, dass sich mit der Zulassung der PID für den Einzelfall das Pro und Kontra noch verschärft haben. Durch die jetzige Praxis in den Ethikkommissionen (differierende Beurteilung, impliziter Indikationskatalog durch Veröffentlichungen) treten schon prognostizierte Probleme ein, kommen aber auch neue Fragen hinzu.

LITERATUREMPFEHLUNGEN

- Albrecht, Steffen/Grüber, Katrin, Aktueller Stand und Entwicklungen der Präimplantationsdiagnostik. Endbericht zum Monitoring (Arbeitsbericht 182), September 2019.

- **Graumann, Sigrid**, Pränataldiagnostik, Präimplantationsdiagnostik und die UN-Behindertenrechtskonvention. Inklusion und Diversität statt Defektorientierung, in: Wort und Antwort 53 (2012), 119–124.

Zusätzlich verwendete Literatur

- **Deutscher Ethikrat**, Präimplantationsdiagnostik. Stellungnahme, Berlin 2011.
- **Ernst, Stephan**, Am Anfang und Ende des Lebens. Grundfragen medizinischer Ethik, Freiburg i. Br. 2020.
- **Ernst, Stephan**, ... in der Absicht, eine Schwangerschaft herbeizuführen'. Das Urteil des Bundesgerichtshofs zur Präimplantationsdiagnostik aus theologisch-ethischer Sicht, in: StZ 229 (2011), 301–312.
- **Fischer, Dirk**, Existenz der doppelten Negation. Die Präimplantationsdiagnostik und das Selbstverständnis des geborenen Menschen, St. Ottilien 2018.
- **Kongregation für die Glaubenslehre**, Instruktion ‚Dignitas personae‘ über einige Fragen der Bioethik (VAS 183), hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 2008.
- **Leopoldina und Die Union der deutschen Akademien der Wissenschaften**, Fortpflanzungsmedizin in Deutschland – für eine zeitgemäße Gesetzgebung, Halle 2019.
- **Weimann, Ralph**, Bioethik in einer säkularisierten Gesellschaft: ethische Probleme der PID, Paderborn 2015.
- **Bundesregierung**, Zweiter Bericht über die Erfahrungen mit der Präimplantationsdiagnostik, 2020.

5. Pränataldiagnostik und prädiktive Diagnostik

Kerstin Schlögl-Flierl

Zu Beginn mögen die beiden Attribute ‚pränatal‘ und ‚prädiktiv‘ verwirren. Gemeinsam ist beiden, die Zukunft eines Kindes bzw. eines Erwachsenen *vermessen* zu wollen, in je unterschiedlicher Tiefe (phänotypisch oder genetisch): Unter diese Möglichkeiten fallen Ultraschalluntersuchungen in der Schwangerschaft ebenso wie die kompletten Genomsequenzanalysen in unterschiedlichen Stadien der menschlichen Entwicklung. Die Zukunft des Kindes, aber auch die eigene, wie anhand der prädiktiven (vorhersagenden) Diagnostik aufgezeigt wird, kann nunmehr mit den neuen medizinischen Möglichkeiten vermessen werden. Dabei sollte aber das Ziel, das *Kindeswohl* bzw. das ‚Erwachsenenwohl‘ nicht außer Acht gelassen werden. Neben die neuen Möglichkeiten des Wissens tritt auf ethischer und rechtlicher Seite (verbürgt im Gendiagnostikgesetz, GenDG) das Recht auf Nicht-Wissen.

Pränataldiagnostik (PND)

Bei der PND handelt es sich seit den 1970er-Jahren um Methoden der vorgeburtlichen Diagnostik, die von der Niedrigschwelligkeit des Angebots her als Möglichkeit jeder Schwangeren (und dem beteiligten Elternteil) zugänglich sind, beispielsweise in Form der üblichen, das heißt von den gesetzlichen Krankenkassen übernommenen, dreimaligen Ultraschalluntersuchung während der Schwangerschaft. Über diese finanzierte Maßnahme hinaus gibt es noch weitere *nichtinvasive* (nicht in den Körper, konkret in die Gebärmutter eindringende) diagnostische Maßnahmen wie die Nackenfaltentransparenzmessung oder das Ersttrimester-Screening und darüber hinaus *invasive Maßnahmen* wie die Fruchtwasseruntersuchung oder die Nabelschnurpunktion. Das Fehlgeburtsrisiko bei der Fruchtwasseruntersuchung liegt bei 1 bzw. 2 von 1000 Eingriffen. Neu ist, dass die sich seit

zehn Jahren auf dem Markt befindlichen nichtinvasiven pränataldiagnostischen Tests (NIPT) im Jahr 2022 Teil der Leistung der Gesetzlichen Krankenkassen werden.

Wie bei jeder Diagnostik ist die Frage nach Statistik und Wahrscheinlichkeiten nicht unwichtig. Bei der PND ist dies die Frage nach Wahrscheinlichkeiten von ‚auffälligen‘ Befunden. Im folgenden Zitat wird die Wahrscheinlichkeit einer genetisch bedingten Erkrankung in den Zusammenhang eingeordnet:

„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.“ (Bernhard Irrgang/Caris-Petra Heidel)

Es gibt viele Möglichkeiten, das Kind zu vermessen, aber in den meisten Fällen keine entsprechenden Therapiechancen. Vornehmlich geht es darum, dass Eltern sich auf das vorbereiten, was auf sie zukommt. In vielen Fällen dient die Inanspruchnahme der PND der *Beruhigung* der Eltern. Aber neue Möglichkeiten wie die nichtinvasiven pränataldiagnostischen Tests eröffnen auch herausfordernde Optionen und teilweise auch *Überforderungen*, sollte der Test einen ‚auffälligen‘ Befund ergeben.

Um bei den zu unterschiedlichen Zeitpunkten das Kind vermessenden 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 im Mutterleib ist? Und: Mache ich die Annahme des Kindes bzw. die Fortführung der Schwangerschaft von einer wie auch immer gearteten Befundung abhängig? Diese *Grundsatzfragen* wären bestenfalls bereits im Vorfeld einer Schwangerschaft zu klären, um sich der eigenen Position zu vergewissern: Was mache ich mit der durch die neuen medizinischen Vermessungsmöglichkeiten gewonnenen Erkenntnis? Kommt ein Schwangerschaftsabbruch als Konsequenz infrage?

Mehrere *individuelle Faktoren* sind nach sozialwissenschaftlichen Analysen ausschlaggebend für eine mögliche Entscheidung gegen den Schwangerschaftsabbruch (→ Kapitel II. 6.) nach einem ‚auffälligen‘ Befund: Frauen und Männer, die durch die eigene Biografie schon Menschen mit Behinderungen kennen, beruflich mit solchen Menschen zu tun haben oder hatten oder auch selbst zu einer gesellschaftlichen Minderheit gehören,

sind eher bereit, das gesellschaftlich vorgegebene Verständnis des ‚Normalen‘ infrage zu stellen, und entscheiden sich in der Konsequenz für das Kind. Auch bei denjenigen Frauen (und Männern), denen sich ein lang ersehnter Kinderwunsch erfüllt, ist dies eher der Fall.

Ganz grundsätzlich ist zu konstatieren, dass aus theologisch-ethischer Sicht eine *entschiedene Gegen-Positionierung zu einem negativen Selektionskriterium ‚Behinderung‘* maßgeblich ist. Deutlich über 85 % der betroffenen Eltern nehmen laut Bericht des Technikfolgen-Abschätzungsbüros beim Bundestag (aus dem Jahr 2019) nach dem Befund einer Trisomie 13, 18 oder 21 einen Abbruch vor.

Je mehr die Möglichkeiten der Diagnose bzw. der damit einhergehenden Prognose und die *Entscheidungsoptionen* für die Eltern steigen, desto stärker verändert sich die Rolle der Eltern in der Phase vor und während der Schwangerschaft, wie es bereits im Kapitel zur assistierten Reproduktion (→ Kapitel II. 2.) angesprochen wurde (von der natürlichen Elternschaft hin zum Projekt Elternschaft).

Neben der ethischen Bewertung ist für die elterliche Urteilsbildung wichtig, ob und welche diagnostischen Verfahren man heranziehen will, um die *Ziele* und *Absichten* zu klären, 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*, beispielsweise 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 *einkalkuliert* wird, das heißt, dass bereits vor der Befundung ein Entschluss gefasst worden ist, bei einem bestimmten Ergebnis die Schwangerschaft abubrechen, steht das Lehramt den diagnostischen Möglichkeiten bzw. ihren Konsequenzen ablehnend gegenüber. Auf der Ebene der Mittel soll dasjenige gewählt werden, welches weder Mutter noch Kind gefährdet.

Nichtinvasive pränataldiagnostische Tests (NIPT) als Herausforderung

Mit diesem einfach zu handhabenden Test ist die Möglichkeit eröffnet, ab der 9. Schwangerschaftswoche im Blut der Schwangeren DNA-Fragmente (Plazenta) des kindlichen Fötus zu isolieren (durch risikolose Blutabnahme, kein Fehlgeburtsrisiko wie durch einen invasiven Eingriff) und zu untersuchen, beispielsweise auf Trisomie 21. Dabei handelt es sich um einen nicht-invasiven Test, der eine *sehr hohe Sicherheit bezüglich der Prognose* bieten

kann, wie das bei den bisher üblichen Testverfahren nicht möglich war. Somit können Eltern noch vor der 12. Schwangerschaftswoche (vgl. Regelungen zum Schwangerschaftsabbruch in Kapitel II. 6.) über Aberrationen auf der Chromosomenebene oder vererbte genetische Erkrankungen informiert werden.

Bevor die Eltern diese neuen, sich auf immer mehr Krankheiten und Behinderungen (auch die Feststellung des Geschlechts ist möglich) ausweitungstenden Bluttests in Anspruch nehmen, sollten sie sich über deren Aussagekraft informieren. Beispielsweise wird beim bekannten *PraenaTest* der Firma LifeCodexx der *Schweregrad der Behinderung* nicht festgestellt, also die je individuelle Ausprägung bei Trisomie 21. Außerdem ist zu beachten, dass ein unauffälliger genetischer Befund nicht automatisch garantiert, dass das Kind gesund ist. Man denke nur an diverse Geburtskomplikationen. Stellt sich – in die Zukunft gedacht – nicht mit den sich immer mehr bietenden Möglichkeiten ein Anspruch auf ein gesundes Kind ein? Wird hier nicht das Konzept des *Kindeswohls* überstrapaziert?

Bei Befragungen ergab sich, dass von den involvierten Berufsgruppen besonders die Hebammen/Geburtshelfer sehr kritisch gegenüber einer Kassenfinanzierung des NIPT sind. Sie befürchten, dass der Rechtfertigungsdruck auf werdende Eltern steigen könnte, wenn sie auf diese Testung verzichten. Auch wenn die genetischen Testverfahren allen Eltern angeboten werden müssen, um die Selbstbestimmung der Eltern (reproduktive Autonomie) zu wahren, muss doch angefragt werden, wie autonom eine solche Entscheidung ist. Wer aus der Familie sitzt noch am imaginären Tisch der Entscheidung? Niemand darf zur tatsächlichen Nuzung der NIPT gedrängt werden. Ebenso ist ein Verzicht auf den Einsatz pränataler Diagnostik aufgrund der *Selbstbestimmung* der Eltern ethisch vertretbar und darf nicht gesellschaftlich belangt werden.

Zu befürchten ist, dass die kassenärztliche Finanzierung der NIPT zu einem flächendeckenden Screening führen wird und die Zahl der Kinder mit Behinderungen sinkt. Das für die Entscheidung zuständige Gremium, der Gemeinsame Bundesausschuss, hat in einem langen Diskussionsprozess verschiedene Gründe für und gegen die Einführung von NIPT als Bestandteil des Katalogs der erstattungspflichtigen Leistungen der Gesetzlichen Krankenversicherung abgewogen. Ein medizinischer Rechtfertigungsgrund bestand darin, dass durch diesen nichtinvasiven Test das *Risiko einer Fehlgeburt* nicht bestehe. Aber bei NIPT handelt es sich um einen Test und nicht um eine abschließende Diagnostik, und so ist nach einem auffälligen Befund doch noch die Fruchtwasseruntersuchung zur Abklärung von medizinischer Seite dringend angeraten, um in der Diagnostik sicher zu sein. Die Tests sind lediglich eine Wahrscheinlichkeitsberechnung.

Wie sich das Nutzungsverhalten verändert, sobald die NIPT auf Trisomie 13, 18 und 21 eine Leistung der Gesetzlichen Krankenversicherung sind, kann noch nicht abgesehen werden. Eine Indikationsstellung für NIPT liegt für die Gynäkolog*innen vor, wenn eine *„Schwangerschaft mit besonderem Überwachungsbedarf“* (laut dem Gemeinsamen Bundesausschuss) gegeben ist. Aber was heißt das? In einer Umfrage von Marion Balduß haben die unterschiedlichen Berufsgruppen in diesem Feld die Ungenauigkeit moniert:

„Solange das Risiko nicht von den entsprechenden Fachgesellschaften definiert ist, finde ich eine Meinungsbildung dazu schwierig. Es den niedergelassenen Gynäkologen zu überlassen, ist auch schwierig, da NIPT bezüglich Aussagefähigkeit [...] sehr komplex ist und zeitintensiv. Ich befürchte, dass Gynäkologen aus Angst vor Haftungsansprüchen eher dazu tendieren NIPT zu indizieren.“

Hinzu kommt, dass das schon angesprochene Ersttrimester-Screening weiterhin eine Individuelle Gesundheitsleistung (IGeL) ist (da es sich aufgrund seiner selektiven Vorgehensweise nur um eine Risikoeinschätzung handelt und keine diagnostische Sicherheit damit einhergeht), aber die NIPT nun von den Gesetzlichen Krankenkassen finanziert werden. Damit ist eine *normative Aussage* getätigt, auch bezüglich der Unbedenklichkeit der Testung, die sicherlich für das Verfahren selbst, aber nicht für die möglichen Konsequenzen gilt. Wie der Ultraschall gehören nun die Tests zur Basis-Gesundheitsversorgung und gelten unter gesundheitsökonomischen Belangen als gerechtfertigt. Der frühe Zeitpunkt der Testung führt dazu, dass sich für die Eltern möglicherweise eine schwierige Entscheidungsdynamik einstellt. Oft wird eine *Beratung* (hier gibt es sehr viele unterschiedliche Arten: medizinische, genetische, psychosoziale, ethische usw.) als Ausweg gesehen. Vorgeschieden ist jedoch nur eine gynäkologische Aufklärung.

Trotz begrenztem Aussagewert und bisher nur unzulänglicher Beratungssituation (vor, während und nach der Nutzung wäre Beratung denkbar) werden die NIPT als Krankenkassenleistung eingeführt. Die größte Gefahr besteht darin, dass sich Eltern in falscher Sicherheit wähnen.

Um nicht nur kleinteilig auf die NIPT zu reagieren, sollen noch die grundsätzlichen Konflikte hinter dieser Frage angesprochen werden. Direkt wird die grundlegende Frage des *Lebensschutzes* berührt, indirekt auch die Frage, ob diese Einführung nicht einem diskriminierungsfreien Umgang mit *Menschen mit Behinderung* abträglich ist. Rückfragen ergeben sich zudem bezüglich des für die neuen Optionen tauglichen Verständnisses von Elternschaft und *reproduktiver Autonomie*. Neben diese tritt in der Diskussion aber immer stärker die Frage nach Gerechtigkeit, weil auch die *Autonomie der zukünftigen Kinder/des zukünftigen Kindes* von diesen Ent-

scheidungen betroffen ist. In der Diskussion um die PND bietet eine Menschenrechtsfundierung durch die Betonung der Rechte zukünftiger Kinder neue Akzente.

Abschließend sei noch konstatiert, dass in einer Gesamtbetrachtung mit den NIPT die Büchse der Pandora geöffnet wurde. Seit den ersten Bluttests zu den Trisomien kann man auf den einschlägigen Homepages der Firmen zwei *Ausweitungstendenzen* beobachten: eine Ausweitung im Diagnosespektrum (andere Trisomien, [spätmanifestierende] Krankheiten usw.) und eine Ausweitung von Einsatzbedingungen (früher in der Schwangerschaft beispielsweise). Hier ist sicherlich das Ende der Möglichkeiten noch lange nicht erreicht.

Prädiktive Diagnostik

Blickt man auf die Ausbreitung von NIPT zurück, so kann man sie als Symptom einer immer weiter sich *manifestierenden Trennung von Diagnose und Therapie* beschreiben. Dies ist auch bei der prädiktiven, das heißt vorhersagenden Diagnostik der Fall, unter die – allgemein gesprochen – auch die PND fallen kann. Inwiefern würden sich meine Lebensführung und die Sichtweise auf mein Leben durch das Wissen um noch nicht ausgebrochene Krankheiten, wie es die prädiktive Diagnostik bereitstellt, ändern?

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 Mendel'schen Erbgang, das heißt statistischen Regeln der Vererbung. Genetische Informationen sind dabei auch immer Informationen, die lebende und zukünftige Familienmitglieder betreffen können, auch wenn man selbst nicht erkrankt, aber dennoch genetischer Merkmalsträger ist (bei der rezessiven Vererbung).

Im dritten Gentechnologiebericht der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (2015) 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 *erkrankung*,

fokussiert (Betroffenheitsabklärung bei in der Familie aufgetretenen genetischen Erkrankungen) und bei Bedarf auch *psychosozial* gearbeitet. 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.“ (Bernhard Hadolt/Monika Lengauer)

Verschiedene *Risiken* sind mit dem prädiktiven Wissen verbunden: *In der Regel lassen gendiagnostische Untersuchungen keine absoluten Aussagen zu.* Ungewiss bleiben beispielsweise der genaue Zeitpunkt und die Schwere der Symptome. Zwar können viele Dispositionen identifiziert werden; zuverlässige präventive und therapeutische Maßnahmen existieren jedoch häufig nicht. Abhängig von der Krankheit gibt es unterschiedliche Optionen für die noch Gesunden.

Dabei ist in der ethischen Betrachtung zu unterscheiden zwischen *zwei Szenarien*: Handelt es sich um genetische Dispositionen, bei denen es mit hoher Wahrscheinlichkeit zur Ausbildung einer schwerwiegenden und letztlich terminalen Krankheit (evtl. ab dem mittleren Lebensalter) kommt, ohne dass aber präventive Möglichkeiten ergriffen werden können (wie beispielsweise bei Chorea Huntington), so sind diese anders zu beurteilen als genetische Erkrankungen, bei denen Medikamente gegeben werden können (beispielsweise im Falle des Marfan-Syndroms). Im letzteren Fall macht es medizinisch gesehen sogar Sinn, über die genetische Disposition Bescheid zu wissen, weil eine Therapie Folgen abmildern oder abwenden kann.

Angesichts der zunehmenden technischen und damit praktischen Möglichkeiten der genetischen Diagnostik wurde 2009 das GenDG verabschiedet, das der besonderen Eigenart des genetischen Wissens gerecht zu werden versucht. Das Gesetz soll vor allem die Identität des Einzelnen schützen. Die Legitimität der Durchführung der genetischen Diagnostik wurde dabei rechtlich an einen medizinischen Zweck gebunden. Damit wurden generell diejenigen Tests ausgeschlossen, die als Voraussetzung für das Zustandekommen von Arbeitsverhältnissen oder als Zugangsprivileg zu Versicherungen fungieren. Das *Recht auf Nicht-Wissen* wurde als allgemeines Persönlichkeits-

recht festgehalten, was dieses Gesetz für weitere Gesetzgebungen sehr bedeutend macht. Nach GenDG § 14, Abs. 1 ist eine genetische Untersuchung bei nicht-einwilligungsfähigen Personen (also vor allem bei Kindern) nur dann zulässig, wenn medizinische Maßnahmen ergriffen werden können.

Die ermittelte Diagnose behält ihre Aussagekraft über die gesamte Lebensspanne und kann mit einem veränderten Selbstverständnis einhergehen; so werden äußerlich gesunde Menschen zu ‚präsymptomatischen Patient*innen‘. Damit ist ein Zwischenzustand zwischen nicht mehr vorhandener Gesundheit und noch nicht ausgebrochener Krankheit bezeichnet, und das Wissen darum kann Ängste und Ohnmachtsgefühle erzeugen. Auf den gesellschaftlichen Kontext bezogen wird die *Stigmatisierung* und *Diskriminierung* von Menschen mit nachgewiesener Disposition befürchtet. Eine gewisse Missbrauchsgefahr von solchem Wissen (beispielsweise durch Arbeitgeber*innen, Versicherungen usw.) ist nicht von der Hand zu weisen.

In ethischer Hinsicht werden angesichts dieser Beobachtungen und Befürchtungen die Fragen der eigenen *Selbstbestimmung* und ihrer Grenzen 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 könne es zu einer schleichenden Entsolidarisierung im Krankheitsfall kommen, da die Verantwortung beim Einzelnen liege. Man habe zu wenig vorgesorgt, getestet usw. Müsste jemand mit bestimmter 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 müssen.

► TAKE-HOME MESSAGE

Die Möglichkeit zur diagnostischen Vermessung der Welt und unseres Lebens weitet sich immer mehr aus. Viele Freiheiten und Möglichkeiten

sind sicherlich ein Segen. Trotz allem sollte ein Recht auf Nicht-Wissen zugestanden werden. Weder sozialer Druck oder gesellschaftliche Rahmenbedingungen noch versicherungsrechtliche Fragen oder politische Entscheidungen sollten das mögliche Wissen aufoktroyieren. In moral-theologischer 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. Es bedarf Beratung, Information und ethischer Bildung. Neben dieser kurzfristigen Perspektive der immer besseren Aufklärungsarbeit und Beratung werdender Eltern und Diagnosewilliger ist es auch mittel- und langfristig angeraten, das reproduktive Bewusstsein bei den jungen Frauen/werdenden Eltern wie auch die Nutzen-Folgen-Abwägung bei den möglichen Krankheitsträger*innen zu stärken.

LITERATUREMPFEHLUNGEN

- **Bormann, Franz-Josef**, Ethische Überlegungen zu nicht-invasiven Pränataltests (NIPT), in: ZfmE 66 (2020), 37–52.
- **Robert-Koch Institut (Hrsg.)**, Forschungsbericht: Genetische Beratung und Inanspruchnahme (GenBln2), Berlin 2019.

Zusätzlich verwendete Literatur

- **Baldus, Marion u. a.**, Der NIPT als Kassenleistung – Dafür oder dagegen?, in: Deutsche Hebammen Zeitschrift 73 (2021), 56–60.
- **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.
- **Bormann, Franz-Josef**, Nicht-invasive Pränataltests – nur neuer Wein in alten Schläuchen?, in: Brantl, Johannes (Hrsg.), Personen gestalten Institutionen – Institutionen prägen Personen. Leben im Spannungsfeld individueller und sozialer Verantwortung. FS für Peter Fonk, Regensburg 2021, 437–455.
- **Brantl, Johannes**, Reproduktive Gesundheit. Theologisch-ethische Überlegungen zu einem umstrittenen Begriff, in: TThZ 124 (2015), 85–103.
- **Clemens, Luisa**, Pränataldiagnostik aus der Elternperspektive – Ein Erfahrungsbericht, in: ZfmE 66 (2020), 75–83.
- **Deutscher Ethikrat**, Die Zukunft der genetischen Diagnostik – von der Forschung in die klinische Anwendung, Berlin 2013.
- **Ernst, Stephan**, Am Anfang und Ende des Lebens. Grundfragen medizinischer Ethik, Freiburg i. Br. 2020.
- **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.
- **Kollek, Alma/Sauter, Arnold**, Aktueller Stand und Entwicklungen der Pränataldiagnostik (Büro für Technikfolgen-Abschätzung beim Bundestag, Arbeitsbericht Nr. 184), April 2019, in: <https://publikationen.bibliothek.kit.edu>.
- **Lutz, Ralf**, Zur Zukunft genetischer Information. Ethische Entscheidungsfindung im Kontext prädiktiver Gendiagnostik, in: *ZfmE* 66 (2020), 53–66.
- **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.
- **Scharf, Alexander u. a.**, Erwartungen an NIPT als GKV-Leistung: Gefühlte Wahrheiten – gespiegelte Realität, in: *Frauenarzt* 7 (2021), 456–461.
- **Schlögl-Flierl, Kerstin/Merkl, Alexander**, Nichtinvasive Pränataldiagnostik als Kassenleistung? Ein neues ökumenisches Bewährungsfeld, in: *HerKorr* 73 (2019), 21–24.
- **Schmitz, Dagmar/Düwell, Marcus**, Die Rechte zukünftiger Kinder im Kontext pränataler Diagnostik, in: *Ethik in der Medizin* (2021).
- **Schröder, Ariane**, Das Recht auf Nichtwissen im Kontext prädiktiver Gendiagnostik. Eine Studie zum ethisch verantworteten Umgang mit den Grenzen des Wissens, Wiesbaden 2015.
- **Witting, Caroline**, Reproduktive Autonomie. Über das Potenzial eines umstrittenen Begriffs (StrdM Neue Folge 10), Münster 2018.
- **Zimmermann-Wolf, 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.

6. Schwangerschaftsabbruch

Alexander Merkl

Das Thema ‚Schwangerschaftsabbruch‘ war wiederholt Gegenstand unterschiedlich gelagerter Kontroversen und Debatten. So hatten einzelne US-amerikanische Bischöfe nach der Wahl Joe Bidens zum Präsidenten der Vereinigten Staaten im Jahr 2021 vehement gefordert, diesen von der Kommunion auszuschließen, da seine Regierung für das Recht auf Abtreibung eintrete. In Polen kam es mehrfach zu öffentlichen Protesten, seit im Jahr 2020 ein nahezu vollständiges Abtreibungsverbot durchgesetzt worden war. In Deutschland hat die Bundesregierung im Juni 2022 die Abschaffung des § 219a StGB beschlossen, der bislang die Werbung für Schwangerschaftsabbrüche aus wirtschaftlichen Interessen und in „grob anstößiger Weise“ unter Strafe stellt. Begründet wird dieser Eingriff damit, dass Ärzt*innen nun sachlich über Schwangerschaftsabbrüche informieren und aufklären können, ohne Strafverfolgung fürchten zu müssen. Diskutiert wird auch, ob von Abtreibung, dem Abbruch oder aber von der Beendigung der Schwangerschaft gesprochen werden soll, um nicht von vornherein eine moralische Bewertung der Handlung durch einen wertenden Begriff zu insinuieren.

In Deutschland wurden laut Statistischem Bundesamt seit dem Jahr 2012 konstant um die 100.000 Schwangerschaftsabbrüche pro Jahr durchgeführt, zumeist nach Beratungsregel (ca. 96 %) und hauptsächlich bei Frauen im Alter zwischen 20 und 40 Jahren. Dies entspricht in etwa 60 Abbrüchen pro 100.000 Frauen. Im Jahr 2021 jedoch erreichte die Zahl der Schwangerschaftsabbrüche mit 94.596 den niedrigsten Wert seit vielen Jahren. Seit 2012 kam es jährlich zu mindestens 17 (2019) und maximal 41 (2014) Abbrüchen aufgrund einer kriminologischen Indikation.

Insgesamt lässt sich hierzulande ein tiefgehender Dissens über den Schwangerschaftsabbruch beobachten, der wie folgt beschrieben werden kann: „Breite Teile der Gesellschaft sehen ihn mittlerweile als Anspruchsrecht, andere teilen die aktuelle Rechtslage, wenige, vor allem kirchlich gebundene Vertreter, kritisieren diese Rechtslage wiederum als zu liberal“ (Christian Dannecker/Kerstin Schlögl-Flierl).

Im Folgenden soll daher der Unterschied zwischen der rechtlichen und der kirchlichen Bewertung des Schwangerschaftsabbruchs am Beispiel der §§ 218 und 218a des deutschen Strafgesetzbuches und der entsprechenden Stelle aus dem Katechismus der Katholischen Kirche aufgezeigt, erläutert und moraltheologisch weiter bedacht werden. Dadurch wird auch das spannungsvolle Verhältnis von Recht und Moral zum Ausdruck kommen.

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

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

„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 Abs. 1 StGB)

Nicht nur vereinzelt begegnet die Meinung, 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 auschnittsweise zitierten §§ 218 und 218a des StGB, in ihrer zuletzt im Jahr 1995 geänderten Fassung niederschlägt.

§ 218 Abs. 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 Abs. 1 formuliert jene *Kriterien*, welche die Straffreiheit begründen. So sei der eben skizzierte Tatbestand des § 218 nicht verwirklicht, wenn der Schwangerschaftsabbruch von der Schwangeren verlangt wird, von einem Arzt durchgeführt wird, gemäß dem Prinzip ‚Hilfe vor Strafe‘ eine Beratung mindestens drei Tage vor dem Eingriff erfolgte und gemäß einer Fristenregelung nicht mehr als zwölf Wochen seit der Empfängnis verstrichen sind. Der Abbruch der Schwangerschaft, die mit der Nidation beginnt, kann medikamentös (bis zur 9. Woche) oder operativ (nach der 9. Woche) vorgenommen werden und ist relativ komplikationsarm. Eine medizinische Indikation, das heißt ein medizinischer Grund für die Durch-

führung des Abbruchs, muss nicht vorliegen: „Es handelt sich hier also um eine Tötung ungeborenen Lebens auf Wunsch“ (Giovanni Maio). Dies ist für das ärztliche Selbstverständnis nicht ohne Probleme.

Ferner ist der Abbruch laut § 218a Abs. 2 während der gesamten Schwangerschaft rechtmäßig, wenn eine Gefahr für das Leben oder die körperliche und seelische Gesundheit der Schwangeren nur auf diese Weise abzuwenden ist. Man spricht von einer *medizinischen Indikation*. Ein Schwangerschaftsabbruch ist nach § 218a Abs. 3 auch dann zulässig, wenngleich nur innerhalb der Fristenregelung, wenn die Schwangerschaft aus einer Vergewaltigung hervorgeht (*kriminologische Indikation*). Eine vorauszusehende Erkrankung oder Behinderung des Kindes, eine sogenannte embryopathische oder *eugenische Indikation*, begründet die Zulässigkeit eines Schwangerschaftsabbruchs dagegen nicht. Es besteht aber die Möglichkeit und die 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“ (Giovanni 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 wie rechtlich Machbaren (Mehrheits- und Kompromissentscheide) jedoch wohl nie ganz zu schließen.

Kriterium: Beratung

Die gesetzlich vorgeschriebene und in § 219 StGB detailliert geregelte, unentgeltlich durchzuführende Schwangerschaftskonfliktberatung fordert nicht nur aus moraltheologischer, sondern auch aus kirchlicher Sicht heraus. Sie ist zudem an das Vorhandensein ausreichender personeller, finanzieller und struktureller Voraussetzungen gebunden, damit Beratung qualifiziert und flächendeckend geleistet und dazu beigetragen werden kann, dass die betroffenen Frauen in ihren stets individuellen Konfliktlagen möglichst selbstbestimmte Entscheidungen treffen können.

Aus moraltheologischer Perspektive ist es wichtig, die Kriterien gelingend, das heißt helfender Beratung zu klären. Schwangerschaftskonfliktbera-

tung 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, ohne jedoch Zwang oder Druck auszuüben. Diese normative Spannung zwischen *Ergebnisoffenheit und Zielorientiertheit* gilt es auszuhalten.

Kompetente und konstruktive Beratung setzt voraus, Alternativen ebenso wie Perspektiven aufzuzeigen, Unterstützung anzubieten und *Kurz- sowie Langzeitfolgen* möglicher Entscheidungen vor Augen zu führen. Im Jahr 2019 hatte der damalige Bundesgesundheitsminister Jens Spahn hierfür eine Studie zu den psychischen Folgen von Schwangerschaftsabbrüchen initiiert. Die Ergebnisse dieser Studie wiesen eine hohe Diskrepanz auf, von einer Verneinung psychischer Folgeerscheinungen bis hin zur Beschreibung des sogenannten ‚Post-Abortion-Syndroms‘ als möglicher Unterkategorie einer posttraumatischen Belastungsstörung. Zusammenhänge zwischen einem Schwangerschaftsabbruch und einer Reihe von psychischen Erkrankungen wie Depressionen, Angst- oder Anpassungsstörungen sind beobachtbar, eindeutige Belege liegen jedoch nicht vor.

Qualifizierte Beratung muss zudem die emotionalen und biographischen *Bedingungsfaktoren* thematisieren. Es gilt, die Motive für den angeordneten Schwangerschaftsabbruch offenzulegen, ohne die betroffenen Frauen zu deren Darlegung zu verpflichten. Dazu zählen empfundene Ausweglosigkeit (Abbruch als letzter Ausweg), äußerste finanzielle oder soziale Not, persönliche Lebenskrisen (Arbeitslosigkeit, alleinerziehend, Krankheit) oder sozialer Druck durch Familie, Partner oder 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? Moralthologisch wie kirchlich geht es hier keinesfalls um ein ‚Nein‘ gegenüber der menschlichen Selbstbestimmung, sondern vielmehr um ein entschlossenes ‚Ja‘ zum Leben.

Kirchliche Schwangerschaftskonfliktberatung

Ausgehend von dieser entschiedenen Lebensschutzposition entzündete sich um die Jahrtausendwende 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. Im Zuge eines mehrfachen Briefwechsels zwischen Papst Johannes Paul II. und den deutschen Bischöfen kam es im Jahr 2000 zu einer Neuordnung der katholischen Beratung und zum *Ausstieg* der Katholischen Kirche aus dem gesetzlichen System der Schwangerschaftskonfliktberatung.

Begründet wurde diese folgenreiche Entscheidung 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. Die Katholische Kirche und die Berater*innen würden sich so durch die Mitwirkung am staatlichen System mitschuldig machen. Argumentiert wurde mit der biblisch fundierten (Röm 1,32; Eph 5,11) und traditionellen moraltheologischen *Lehre von der Mitwirkung (cooperatio ad malum)*. Der Intention nach geht es diesem Lehrstück darum, ein Bewusstsein dafür zu schaffen, dass auch Mitwirkende (Beispiele: Berater*innen, Assistenzärzt*innen, Pflegepersonal) sich durch ihre Beteiligung an einem Schwangerschaftsabbruch schuldig machen können. Unterschieden wird zwischen der *formellen* bzw. direkten und der bloß *materiellen* bzw. indirekten, nicht mitschuldig machenden Mitwirkung an der schlechten Handlung eines anderen. Eine formelle Mitwirkung liegt dann vor, wenn die Unrechttat des anderen ausdrücklich innerlich bejaht wird oder wenn die eigene Handlung von ihrer Natur her bereits eine Bejahung der schlechten Tat des anderen miteinschließt. Von materieller Mitwirkung wird dann gesprochen, wenn sich die Mitwirkenden die Intention des Haupthandelnden nicht zu eigen machen, wenn sie diese nicht bejahen und wenn sie allein eine materielle Hilfestellung, bspw. technischer oder finanzieller Art, leisten. Um eine materielle Mitwirkung zu rechtfertigen, bedarf es zudem eines hinreichenden Grundes. Dieser kann sein, dass man der Situation nicht entkommen kann oder dass an der Handlung mitgewirkt wird, um Schlimmeres zu verhindern. Die Art und Qualität der Mitwirkung im Fall der Ausstellung eines Beratungsscheins wurde moraltheologisch breit diskutiert und mehrfach als indirekte materielle Mitwirkung bestimmt. In späteren kirchlichen Texten wurde aufgrund der schwierigen Näherbestimmungen nur noch allgemein von institutioneller Mitwirkung gesprochen.

Unabhängig von der Überzeugungskraft dieser Argumentation mittels der klassischen *Cooperatio*-Lehre wirkte sich die Entscheidung, die Beratungsscheine nicht mehr auszustellen, kontraproduktiv im Blick auf die konkrete Praxis aus. Denn ohne die prinzipiell mögliche Ausstellung des Beratungsscheins konnten nun 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 war die Gründung des Vereins *Donum vitae*, um das Beratungsangebot inklusive der Ausgabe eines Beratungsscheins professionell weiterzuführen. Die Deutsche Bischofskonferenz grenzte sich im Jahr 2006 ausdrücklich von *Donum vitae* ab, wobei in jüngerer Vergangenheit wieder vereinzelte Annäherungen beider Parteien zu beobachten waren. So wurde im Jahr 2018 die bis dahin untersagte Übernahme früherer Mitarbeiter*innen von *Donum vitae* in katholische Beratungsstellen ermöglicht.

Bezugspunkt II: Die moraltheologische Bewertung im Anschluss an den Katechismus

„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)

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 der Katholischen Kirche die Schwere des Vergehens an sich sowie auch der formellen Mitwirkung an einem Schwangerschaftsabbruch 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, entwürdigen 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; → Kapitel II. 1.). Bei einer Abtreibung handelt es sich um die *direkte Tötung eines unschuldigen menschlichen Wesens*. Zwar wird das Leben nicht als das höchste Gut verstanden, verlangt jedoch als das fundamentalste aller Güter einen besonderen moralischen und rechtlichen Schutz, da es die Voraussetzung zur Realisierung aller anderen Güter ist.

Ausgehend von der eben zitierten Textpassage des KKK bleiben zwei Fragen moraltheologisch weiter zu reflektieren: Handelt es sich um ein absolutes Verbot oder gibt es theologisch-ethisch begründbare Ausnahmen von dieser Norm, die einen Schwangerschaftsabbruch objektiv rechtfertigen könnten? Wann beginnt menschliches Leben?

Schwangerschaftsabbruch: absolutes Verbot?

Der moraltheologischen Bewertung stellt sich die Frage, ob es sich beim Verbot des Schwangerschaftsabbruchs 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*, um eine solche Ausnahme zu begründen.

Die beiden erstgenannten können einen Schwangerschaftsabbruch in keinem Fall rechtfertigen. Weder eine mögliche oder sichere Behinderung noch eine psychische oder soziale Notlage gelten moraltheologisch als tragfähige Indikationen. Gleiches gilt auch für die kriminologische Indikation, die Schwangerschaften, welche aus Vergewaltigungen resultieren, in den Blick nimmt. Die Abtreibung stellt „keinen ethisch vertretbaren Ausweg aus diesem Konflikt“ (Eberhard Schockenhoff) dar, das heißt, selbst ein solch abscheuliches Verbrechen wie eine Vergewaltigung rechtfertigt nicht die Tötung unschuldigen menschlichen Lebens. Dennoch gilt es, im individuellen Einzel- und Extremfall das existenzielle Drama und die außerordentliche psychische Belastung der betroffenen Frauen, die ein mögliches Kind des Vergewaltigers nicht annehmen können, im Blick zu halten. Hier kann sich auch erklären, warum die Empfehlung, das Kind auszutragen und dann zur Adoption freizugeben, für viele Frauen keinen für sie gangbaren Weg markiert. Im tragischen Falle eines Schwangerschaftsabbruchs aus kriminologischer Indikation

ist somit zu vermeiden, den betroffenen Frauen einseitig die Schuld zu geben. Sie sind vielmehr „ohne zurechenbare *persönliche Schuld*“ (Eberhard Schockenhoff). Ihre persönliche Entscheidung ist zu respektieren, wenngleich nicht moralisch gutzuheißen. Als Folge seiner Gewalttat liegt die Tötung des ungeborenen Lebens primär in der Verantwortung des Vergewaltigers.

Exkurs: Im Jahr 2013 entstand in diesem Zusammenhang eine kontroverse Diskussion. Sie nahm ihren Ausgang bei dem Fall einer jungen Frau in Köln, der am 15. Dezember 2012 nach einer Vergewaltigung von zwei katholischen Krankenhäusern die ‚Pille danach‘ aufgrund von Vorgaben des Erzbistums Köln verwehrt wurde. In Reaktion darauf kristallisierte sich in der moraltheologischen und kirchlichen Diskussion die Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen abortiven und nichtabortiven Wirkpräparaten der ‚Pille danach‘ heraus. Sie seien ethisch entsprechend unterschiedlich zu bewerten. In einer Pressemitteilung bekräftigte die Deutsche Bischofskonferenz, „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, das heißt, bei bestehender Lebensgefahr für die Mutter und für das Kind wird der Schwangerschaftsabbruch als ethisch vertretbar erachtet. 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 im 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 könne.

Dennoch ist es ethisch betrachtet wichtig, neben diesen normativen Vorgaben auch die „vielen Bedingtheiten“ (EV 99), die individuellen Zwangs- oder gar Notsituationen und die „starke soziale Dimension“ (EV 59) bei diesem Thema nicht aus den Augen zu verlieren, so zu lesen in der Enzyklika ‚Evangelium vitae‘ (EV 1995). Insbesondere die Rolle des Vaters bedarf der ethischen Aufmerksamkeit. Objektiv gesehen ist der Abbruch einer

Schwangerschaft damit zwar eine ethisch unerlaubte direkte Tötung eines unschuldigen menschlichen Wesens. Subjektiv betrachtet kann eine Frau angesichts der genannten internen und externen *Bedingungsfaktoren* ihres Handelns jedoch durchaus auch nur in vermindertem Maße oder gar nicht im moralischen Sinne schuldig sein. Hier ist auch eine selbstkritische Anmerkung von Papst Franziskus in seinem Apostolischen Schreiben ‚*Evangelii gaudium*‘ (EG 2013) zu erwähnen:

„Doch es trifft auch zu, dass wir wenig getan haben, um die Frauen angemessen zu begleiten, die sich in sehr schweren Situationen befinden, wo der Schwangerschaftsabbruch ihnen als eine schnelle Lösung ihrer tiefen Ängste erscheint, besonders, wenn das Leben, das in ihnen wächst, als Folge einer Gewalt oder im Kontext extremer Armut entstanden ist. Wer hätte kein Verständnis für diese so schmerzlichen Situationen?“ (EG 214)

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 Schutzwürdigkeit sind jedoch vielfältig: Im Augenblick der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle, nach Abschluss der Einnistung in die Gebärmutter, am Ende der Möglichkeit zur Mehrlingsbildung, mit der Entwicklung des Gehirns, mit der Geburt oder 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. Dem Embryo kommt daher von Anfang an ein moralischer Status zu, der wie für den geborenen Menschen zu Würde- und Lebensschutz verpflichtet.

Dieses willkürärmste Urteil folgt dem sogenannten *tutoristischen Prinzip* (lat. *tutus* = sicher). Bei einer empirisch nicht zu behebenden Unbestimmbarkeit – hier aufgrund mehrerer alternativer und nicht widerlegbarer Theorien des Lebensbeginns – verlangt dieses Prinzip, 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 sind evident: Nicht nur Embryonen, sondern auch neugeborenen Kindern (bis zum Erreichen 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 *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“ (Johannes Seidel).

► TAKE-HOME MESSAGE

Während der Schwangerschaftsabbruch gemäß der §§ 218 und 218a StGB zwar rechtswidrig ist, jedoch unter Einhaltung bestimmter Kriterien straffrei sein kann, bestimmen die Moralthelogie und die Katholische Kirche diesen als schweres sittliches Vergehen und vertreten eine tutoristische Lebensschutzposition. Argumentativ stützt man sich nicht nur auf das biblische Tötungsverbot, sondern auch auf die Betonung des Lebensrechts des ungeborenen Kindes sowie auf die Bestimmung des

Beginns menschlichen Lebens mit der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle. Im Sinne einer advokatorischen Ethik übernimmt die Moraltheologie eine Anwaltschaft für den Embryo und stärkt so dessen Eigenperspektive. Gefordert wird eine besondere Sensibilität im Umgang mit Embryonen, weil diese nicht fähig sind, ihre Interessen selbst einzubringen, und weil über sie leicht verfügt werden kann.

LITERATUREMPFEHLUNGEN

- **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.
- **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.

Zusätzlich verwendete Literatur

- **Dannecker, Christian/Schlögl-Flierl, Kerstin**, Abtreibung in Deutschland. Grundlagen, Methoden, Folgen, in: HerKorr 74 (2020), 42–44.
- **Deutsche Bischofskonferenz**, Pressebericht anlässlich der Pressekonferenz zum Abschluss der Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Trier am 21. Februar 2013, in: www.dbk.de.
- **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.
- **Hilpert, Konrad**, Problemfeld Spätabtreibung, in: MThZ 57 (2006), 175–178.
- **Maio, Giovanni**, Mittelpunkt Mensch: Ethik in der Medizin. Ein Lehrbuch, Stuttgart 2012.
- **Reiter, Johannes**, Abtreibung im säkularen Staat. Moraltheologische Überlegungen zum neuen § 218 StGB, in: StZ 213 (1995), 730–744.
- **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**, Der ominöse Schein. Kirchliche Schwangerschaftskonfliktberatung in Deutschland, in: HerKorr Spezial (2017) 1, 23–26.
- **Schockenhoff, Eberhard**, Ethik des Lebens, Freiburg i. Br. ²2013.
- **Schuster, Josef**, Dienst am Rand der Kirche. Zur Diskussion um Donum vitae und die Schwangerenkonfliktberatung, in: HerKorr 68 (2014), 576–580.
- **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.

7. Genome editing

Alexander Merkl

Das ‚Genome editing‘, zu Deutsch die Genomeditierung, erhielt im Jahr 2018 besondere Aufmerksamkeit. Denn der chinesische Forscher He Jiankui verbreitete die später von Regierungsseite bestätigte Behauptung, er habe – jedoch unter Missachtung elementarer forschungsethischer Standards und ohne umfangreiche präklinische Forschungen – mittels eines Keimbahneingriffs ein Genom zweier kürzlich geborener Zwillingmädchen verändert, um sie vor einer späteren, zuvor jedoch künstlich erzeugten HIV-Infektion zu schützen.

Damit wird die zunehmende theoretische Kenntnis des menschlichen Genoms nun auch durch eine offensichtlich praktisch anwendbare Biotechnik flankiert. Die „zukünftige Großselbstmanipulation der Menschheit“, von der Karl Rahner schon im Jahr 1965 prophetisch sprach, scheint Realität zu werden. Rahner versteht den Begriff der *Selbstmanipulation* mit kritischer Schärfe, ohne ihn jedoch rein pejorativ zu verstehen. Er will vielmehr die Tatsache beschreiben, dass der Mensch sich als genetisch operabel entdeckt und sich selbst planend wie aktiv handelnd tiefgreifend zu verändern beginnt. Dieser nimmt seine die biologische Evolution fortführende Weiterentwicklung über die Grenzen und Unzulänglichkeiten der eigenen Art hinaus, im Sinne eines Transhumanismus (→ Kapitel I. 4.), selbst in die Hand. Dies unterstreicht die Dringlichkeit einer Verständigung über die wissenschaftlichen, ethischen, (global-)gesellschaftlichen und rechtlichen Herausforderungen sowie damit über einen verantwortungsvollen Umgang mit den neuen molekularbiologischen Instrumentarien.

Methode: Genomeditierung mittels CRISPR/Cas

Ist heute die Rede von Genomeditierung, so wird zumeist auf das im Jahr 2012 eingeführte, sogenannte *CRISPR/Cas-System* (ein dem englischen Sprachgebrauch entlehntes Akronym für: clustered regularly interspaced short palindromic repeats/CRISPR-associated sequences) hingewiesen.

Hierbei handelt es sich um die Transformation eines antiviralen bakteriellen Abwehrsystems in ein biochemisches Werkzeug, um eine Vielzahl gentechnischer Eingriffe zu vollziehen. Für die Entschlüsselung und strategische Anpassung von CRISPR/Cas wurden die Forscherinnen Emmanuelle Charpentier und Jennifer Doudna im Jahr 2020 mit dem Chemie-Nobelpreis ausgezeichnet.

Genome editing mittels CRISPR/Cas ist unkomplizierter, zeitsparender, kostengünstiger und präziser als die bisherigen Möglichkeiten der Gentechnik wie zum Beispiel Zinkfinger-Nukleasen. Ungeahnt zuverlässig wird genau jener Teil der Erbinformation einer Zelle angesteuert, der herausgeschnitten, ersetzt oder ergänzt, eben verändert (editiert) werden soll. Im Kern geht es also darum, den ‚Text‘ der auf der DNA festgelegten genetischen Information umzuschreiben.

Angewandt wurde diese Technik bislang bei Pflanzen in der landwirtschaftlichen Entwicklung (um Abwehrmechanismen gegen Schädlinge zu erzeugen), bei Tieren in der tierischen Züchtung (um das Muskelwachstum bei Nutztieren zu erhöhen) und eben auch beim Menschen (Embryo).

Differenzierung: Anwendungsspektrum

(1) Therapeutisch oder verbessernd

Mit Blick auf das Anwendungsspektrum von Genome editing ist sehr grundlegend zwischen der Anwendung aus therapeutischen Gründen – diese kann sowohl kurative (Heilung und Vermeidung von Krankheiten) als auch präventive (Reduzierung von Krankheitsrisiken) Zielsetzungen umfassen – und dem sogenannten ‚Enhancement‘ zu unterscheiden.

Während es dem *Enhancement* um die nichttherapeutisch motivierte Steigerung und Optimierung einzelner kognitiver Eigenschaften oder physischer Fähigkeiten des Menschen und damit ‚nur‘ um die Verbesserung des menschlichen Erbgutes geht, könnte durch die therapeutische Anwendung des Genome editing in der Humanmedizin dauerhaft eine Fülle von Anwendungsmöglichkeiten zur Verfügung stehen. Das Spektrum reicht von der Möglichkeit, in bestimmten Zellarten einzelne Gene abzuschalten, um so Leukämie und andere Krebsarten wirkungsvoll zu verhindern, bis hin zu der Möglichkeit, Krankheiten wie Mukoviszidose oder Chorea Huntington zu beseitigen.

(2) Somatische Eingriffe oder Eingriffe in die Keimbahn

Zweitens ist hervorzuheben, dass ein Eingriff in die menschlichen Gene grundsätzlich auf zwei Ebenen erfolgen kann: an den somatischen Zellen

oder an den Keimbahnzellen. Die Veränderungen des Genoms von Zellen der Keimbahn (z. B. männliche Spermazelle oder weibliche Eizelle) aber überträgt sich im Unterschied zu Eingriffen in somatischen Zellen, im Zuge derer sich die vorgenommene Veränderung auf die nicht-reproduktiven Körperzellen innerhalb eines Lebewesens beschränkt, auf alle *weiteren Nachfahren und Generationen*. Damit geht es nicht mehr nur um individuelle, sondern um kollektive und intergenerationelle Verantwortung. Daher muss innerhalb der eben behandelten Zwecksetzungen (Therapie/Enhancement) stets zwischen somatischen Eingriffen und Eingriffen in die Keimbahn unterschieden werden.

Die positive Bewertung somatischer Eingriffe mit therapeutischer Zielsetzung (somatische Gentherapie) ist weitgehender moraltheologischer Konsens. Sie entspricht dem Fürsorge- und Heilungsauftrag der Medizin, so dass auch das kirchliche Lehramt in der Instruktion ‚Dignitas personae‘ (DP 2008) Eingriffe in Körperzellen mit streng therapeutischer Zielsetzung als prinzipiell sittlich erlaubt beurteilt (DP 26). Dennoch ist schon hier auf das ebenfalls zentrale medizinethische Grundprinzip des Nicht-Schadens hinzuweisen, da in der klinischen Anwendung derzeit noch erhebliche Risiken bestehen.

(3) Monogenetisch oder polygenetisch bedingte Krankheiten

Eine dritte wichtige Differenzierung ist die zwischen monogenetischen und polygenetischen Erkrankungen. Die Vermeidung monogen vererbbarer und damit auf *ein Gen beschränkter* Erkrankungen darf dabei als das realistischste und zeitlich nächstliegende Anwendungsziel von Keimbahneingriffen genannt werden.

Hingegen ist das Risiko bei polygenetischen, durch ein *komplexes Zusammenwirken* mehrerer genetischer Determinanten und oftmals multifaktoriell bedingten Krankheiten – zu denken ist insbesondere an unterschiedliche Umwelteinflüsse – aufgrund unabsehbarer Nebenwirkungen immer noch sehr hoch. Bei allen Erfolgen steckt die Kenntnis über die beteiligten Erbanlagen und deren Zusammenspiel bei vielen Krankheitsbildern überwiegend noch in den Kinderschuhen.

(4) Am Embryo oder am lebenden Menschen

Zuletzt und viertens sei unterschieden zwischen der Anwendung *in-vitro*, am mittels *In-vitro-Fertilisation* (IVF) gezeugten menschlichen Embryo, und der Anwendung *in-vivo*, am geborenen Menschen, wobei die Keimbahntherapie gegenwärtig nur am Embryo möglich ist und dort vertieft erprobt wird. Für eine weitergehende moraltheologische Bewertung ist dieser Befund problematisch. Denn da durch die IVF der Geschlechtsakt er-

setzt, die beiden untrennbaren Sinngehalte von liebender Vereinigung und Fortpflanzung getrennt und der menschliche Embryo in eine äußerst vulnerable Lage versetzt wird, wird diese von der Katholischen Kirche und auch der Moralthologie (mit Einschränkungen) als moralisch verwerflich bestimmt (→ Kapitel II. 2.).

Hinzu kommt auf rechtlicher Ebene in Deutschland das *Embryonenschutzgesetz*, wodurch gentechnische Eingriffe dann verboten sind, wenn ein Embryo entsteht oder manipuliert wird und später als Fötus zur Welt kommen soll (§ 5 ESchG).

Damit lassen sich bis hierhin mindestens drei wichtige Einsichten für eine moralthologische Analyse von Genome editing festhalten:

- a) Es werden erstens *fundamentale medizinethische Fragen zur Reproduktion* und zum moralischen Status des Embryos virulent, die einer separaten Bewertung der Genomeditierung in gewisser Weise vorausliegen.
- b) Zweitens kann es einer umfassenden moralthologischen Bewertung von Genome editing nicht nur um die Bewertung der klinischen Praxis gehen. Es muss auch um die Frage gehen, wie man zu einer möglichst sicheren und praktikablen klinischen Anwendung gelangt. Hier eröffnet sich der weite *forschungsethische Horizont* des Themas, und es stellt sich zum Beispiel die Frage, woran geforscht wird: an Tieren, an embryoähnlichen Konstrukten, an frühen überzähligen ‚verwaisten‘, an entwicklungsunfähigen oder doch auch an lebensfähigen menschlichen Embryonen?
- c) Drittens wird die große Bandbreite des Einsatzes von CRISPR/Cas am Menschen deutlich. Die verschiedenen Anwendungsfelder können nahezu baukastenartig zusammengesetzt werden. Unter normativen Gesichtspunkten ist dabei die *Abgrenzung zwischen therapeutischen und verbessernden Eingriffen* zentral. Denn es dürfte einen wesentlichen ethischen Unterschied machen, ob ein krankes Kind geheilt bzw. präventiv therapiert oder ob ein gesundes Kind optimiert werden soll.

Grundfrage: Sind Keimbahnveränderungen beim Menschen moralisch legitim?

In theologischer Diktion ließe sich diese Grundfrage nochmals plakativer formulieren: Darf der Mensch ‚Gott‘ spielen, oder handelt es sich beim Eingriff in die menschliche Keimbahn um einen Ausdruck menschlicher Hybris? Hierauf sei mit einem Plädoyer für das *Mitschöpfungsfertum des Menschen* geantwortet.

In einer der ersten wegweisenden Sitzungen des Deutschen Ethikrats zu diesem Thema machte dies auch Eberhard Schockenhoff deutlich. Zum

einen wies er darauf hin, dass der Einsatz von Genscheren nicht mit dem kreatorigen Schöpfungshandeln Gottes gleichgesetzt werden könne. Gott schaffe die Welt voraussetzungslos aus dem Motiv schöpferischer Liebe. Diesen *Schöpfungsbegriff* könne sich der Mensch nicht aneignen, weil hier eine kategoriale Differenz herrsche. Zum anderen dürfe die Schöpfung in theologischer Sicht nicht nach einem Haushälter- oder Verwaltermo- dell als ein abgeschlossener Vorgang gedacht werden. Vielmehr müsse Gottes Schöpfungshandeln evolutiv-dynamisch und nicht statisch gedacht werden, als ein offener Prozess, der seinen absoluten Ursprung in Gott habe, seine Vollendung aber erst in einem noch unabgeschlossenen Prozess finde, in dem der Mensch von Gott selbst als eigenverantwortlicher Partner und als Mitschöpfer seiner selbst einbezogen sei.

Mit Karl Rahner lässt sich diese *prima-facie*-Unbedenklichkeit genetischer Interventionen noch weiter unterstreichen. Nach Rahner nämlich sei der „Mensch wirklich für eine christliche Anthropologie das sich selbst manipulierende Wesen“, so dass der Mensch zwar ein Wesen habe, das er in seinem Handeln respektieren müsse, aber gerade so das Wesen sei, das *in Kultur*, das heißt hier in Selbstmanipulation, *seine Natur aktiv bilde und gestalte* und sie nicht einfach als schlechthin kategorial fixe Größe voraussetzen habe.

Damit wird im Rekurs auf Schockenhoff und Rahner deutlich, dass der Mensch in seiner gottgegebenen Freiheit dazu befähigt ist, Verantwortung zu übernehmen, sich in seiner geschichtlichen und soziokulturellen Bedingtheit selbstbestimmt zu gestalten und dadurch Kontingenz zumindest in einem begrenzten Umfang aktiv zu reduzieren und zu bewältigen. Der Mensch ist nicht Produkt seiner Natur, er ist der „Bildhauer seiner selbst“ (Katharina Klöcker). Er ist das *Wesen der Selbstmanipulation*, der in Freiheit gesetzten Selbstgestaltung in Kontingenz.

Dieser grundsätzliche Hinweis auf die Offenheit des menschlichen Wesens für kulturelle und technologische Selbstgestaltung jedoch kann und darf eine *umfassende ethische Diskussion* über die individuelle und (global-) gesellschaftliche Wunsch- und Vertretbarkeit der verschiedenen Anwendungsszenarien der Keimbahnintervention keinesfalls ersetzen. Deshalb gilt es, die Vielzahl an Argumenten zu sortieren und gegeneinander abzuwägen, die Befürworterinnen und Kritiker in die Debatte einbringen.

Ausgewählte Argumente in der Diskussion

Der Deutsche Ethikrat gibt in seiner Stellungnahme aus dem Jahr 2019 acht grundlegende normative Orientierungsmaßstäbe an die Hand, so zum

Beispiel Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität. Im Folgenden seien zwei zentrale Argumentationslinien zunächst allgemein für die Keimbahnintervention skizziert, im Wissen darum, dass diese nochmals im Einzelnen für jedes konkrete Anwendungsszenario (kurativ, präventiv, verbessernd) genauer zu erproben sind.

(1) Freiheit und Autonomie

Zum Ersten wird mit den Begriffen der Freiheit und Autonomie argumentiert, sowohl der sich aus den behandelten Embryonen entwickelnden *Nachkommen als auch der Eltern*. Im Zentrum stehen die Fragen, ob die kindliche Autonomie eingeschränkt oder nicht gar ausgeweitet werde und ob Genome editing als Teil reproduktiver Autonomie der Eltern zu verstehen sei.

Profilierter Kritiker wie der US-amerikanische Philosoph Michael J. Sandel oder auch der deutsche Philosoph Jürgen Habermas wenden ein, dass weder zukünftige Generationen noch der behandelte Embryo selbst dem genetischen Eingriff zustimmen könnten. Dies komme einer Verletzung des Rechts auf körperliche Selbstbestimmung und Unversehrtheit gleich, da die Zustimmung nur mutmaßlich sei und unterstellt werden müsse. Dies wiederum ist deswegen problematisch, da persönliche Freiheitsentscheidungen immer in einem soziokulturellen und zeitlichen Kontext und vor dem Horizont der eigenen Selbstwahrnehmung stehen, wodurch das Selbstverständnis und die Identitätsfindung der in Zukunft dann edierten Personen durch Keimbahneingriffe wesentlich tangiert werden, insofern sie sich nicht mehr unbefangen als „ungeteilte Autoren“ (Jürgen Habermas) ihrer Lebensgeschichte verstehen können. Stattdessen entsteht ein nicht reziprokes, einseitiges Herrschaftsgefälle zwischen der verändernden und der genetisch veränderten Person. Das Bewusstsein für die *Autorschaft über das eigene Leben* kann dadurch in vielen Teilen verloren gehen, weshalb Michael J. Sandel nicht nur vor einem Exzess von (nur vermeintlicher) Autonomie warnt, sondern auch von einer „Hyperautorschaft“ spricht, die ein „promethisches Streben“ nach Beherrschung verkörpere.

Gegen diese Auslegungen des Autonomie-Arguments regen sich aber auch Widersprüche. Denn Kinder könnten vielmehr nicht ausdrücklich zustimmen, eben auch nicht ihrer genetischen Disposition, und letztlich würden ihnen durch Keimbahninterventionen, allen voran therapeutischer, aber auch verbessernder Natur, mehr Handlungs- und Lebensoptionen eröffnet, was wiederum deren Autonomie vielmehr stärke und ausweite als beschränke. Hier begegnet das Argument des sogenannten *Allzwecknutzens*, demzufolge die genetischen Verbesserungen für nahezu jeden Lebensentwurf Vorteile brächten. Die Freiheit des Kindes jedoch würde nur dann

untergraben, wenn es nicht seinen eigenen Lebensplan wählen könnte bzw. auf einen bestimmten Lebensweg festgelegt wäre. Zudem sei es Teil des Erziehungsauftrags und Entscheidungsrechts der Eltern, auszuwählen, ob und welche Maßnahme der Genomeditierung für ihr Kind angeraten sei.

Zum Ersten wäre dann aber wiederum nach der moralischen Legitimität solch stellvertretender Entscheidungen im Sinne einer *advokatorischen Ethik* zu fragen. Denn diese Entscheidungen müssten nachweislich zum Wohl des Kindes und in seinem besten Interesse sein:

„Dazu gehören nicht nur dessen leibliche Unversehrtheit, sondern wesensmäßig die Eröffnung und Sicherung eigener Freiheitsräume zur selbstverantworteten Lebensgestaltung. Sie müssen sich auf das Notwendigste beschränken und so weit als möglich reversibel oder zumindest revidierbar sein. Und sie müssen plausibel unterstellen können, dass die betroffenen Kinder ihnen zustimmen würden, wenn sie es heute könnten. Dieses hohe Anforderungsprofil advokatorischer Ethik dürften nur solche Keimbahneingriffe erfüllen, die schwerste Beeinträchtigungen oder Schädigungen abwenden helfen und sich deshalb der unterstellten Zustimmung der betroffenen Kinder sicher sein können.“ (Andreas Lob-Hüdepohl)

Zum Zweiten bliebe die Rolle der Eltern zu problematisieren. Gerade auch systemisch bedingtes ‚hyperparenting‘ und die Vielzahl an Möglichkeiten genetischer Interventionen können zu einer „Explosion der Verantwortung“ (Michael J. Sandel) und damit zur *Überforderung elterlicher Verantwortung* führen sowie dadurch zur moralischen Last werden. Denn Eltern können weder die Lage noch die Umstände voraussehen, in denen sich ihre Kinder später befinden werden, noch deren personal-subjektives Konzept des guten Lebens antizipieren. Ebenso wenig können sie wissen, wie ihr Kind mit seinen Begabungen umgehen kann und will. Ein derart potenziell verobjektivierender, paternalistisch instrumentalisierender und zudem überfordernder Umgang mit zukünftigen Generationen entlang zweckrationaler, jedoch zeitgebundener und damit insgesamt beschränkter Logik erscheint daher moraltheologisch befragbar und seine Vertretbarkeit entsprechend fraglich.

Zum Dritten verdient angesichts der möglichen Widersprüche gegen das Autonomie-Argument noch ein weiteres Kernargument von Habermas Beachtung, dessen Grundidee sich aus dem folgenden Satz einsehen lässt: „Die eigene Freiheit wird mit Bezug auf etwas natürlich Unverfügbares erlebt“ (Jürgen Habermas). Hiervon ausgehend nämlich weist Habermas darauf hin, dass es einen wesentlichen Unterschied macht, ob ein genetisch entworfenen Kind an seine entwerfenden Eltern zurückgebunden ist oder aus einem zufälligen Anfang geboren ist. Es handelt sich um *unterschiedliche Formen der Heteronomie* durch den Unterschied von verfügbarem und un-

verfügbarem Ursprung. „Denn die Heteronomie, der der Mensch durch seine naturwüchsige Natur unterworfen sei, erweise sich [...] als freiheitsbewahrender als die Heteronomie, der er durch die Zwecksetzung manipulierender Dritter ausgesetzt wäre“ (Stephan Ernst).

(2) Folgen und Risiken

Im Zuge der Darstellung einer zweiten zentralen Argumentationslinie sei auf die gentechnologischen Nebenfolgen von Genome editing hingewiesen, auf die vielfältigen *Off- und On-Target-Effekte*, womit unbeabsichtigte Wirkungen an der angesteuerten Stelle oder an Stellen, die selbst nicht das Ziel der Intervention sind, gemeint sind. Ebenso kann es zu Mosaikbildungen kommen, bei denen nicht alle Zellen des entstehenden Organismus gleichermaßen verändert werden. Diese *nicht-intendierten, aber unter Umständen irreversiblen und irreparablen Folgewirkungen* können aufgrund der epigenetischen Wechselwirkungen und individuell unterschiedlichen Umwelteinflüsse derzeit keinesfalls sicher ausgeschlossen oder gar kontrolliert werden, schon gar nicht mit Blick auf polygenetische Erkrankungen.

Zwar wird gegenwärtig in viele Richtungen geforscht, um diese Einwände schnellstmöglich und dauerhaft zu entkräften. Bis dahin bedarf es jedoch mindestens einer umfassenden Nutzen-Risiko-Abwägung und damit einer *verantworteten Technikfolgenabschätzung*, „wonach *erstens* die Toleranz gegenüber Risiken umso geringer ausfallen muss, je ungesicherter der zu erwartende Nutzen ist, und *zweitens* die Risiken umso weniger in Kauf zu nehmen sind, wenn sich risikoarme Alternativen zur Erlangung eines vergleichbaren Resultates anbieten“ (Johannes Brantl). An dieser Stelle wird häufig auf die Präimplantationsdiagnostik (PID) als mittlerweile erprobte und viel risikoärmere Alternative bei monogenetischen Krankheiten hingewiesen. Aufgrund der negativen moralischen Bewertung der PID als psychisch wie physisch belastender Selektionstechnik kann diese aus theologisch-ethischer Sicht jedoch kaum als tragfähige Alternative diskutiert werden (→ Kapitel II. 4.).

Streitfall: gentechnisches Enhancement

Dadurch, dass sich die Keimbahnintervention auf kommende Generationen erstreckt und in vielen Teilen noch unausgereift ist, bleibt sie moraltheologisch in vielerlei Hinsicht befragbar. Die Glaubenskongregation vertritt zwar kein prinzipielles, aber doch ein *derzeitiges Verbot* und kommt in ‚Dignitas personae‘ Nummer 26 zu dem Schluss, dass es gerade auch im Kontext einer In-vitro-Befruchtung zum gegenwärtigen Zeitpunkt sittlich

nicht erlaubt sei, etwas zu tun, das mögliche davon herrührende Schäden auf die Nachkommen übertrage. Mindestens therapeutische Keimbahneingriffe dürften damit aber bei möglichst weitgehender technischer Unbedenklichkeit auf Zukunft hin auch aus moraltheologischer Sicht nicht gänzlich auszuschließen sein. Anders aber verhält sich dies im Blick auf die nichttherapeutische Anwendung. Insbesondere der Einsatz von Genome editing zu Zwecken des Enhancements bleibt ein ethischer Streitfall.

Während vornehmlich *utilitaristische Positionen*, wie sie die beiden Ethiker Robert Ranisch und Julian Savulescu beispielhaft vertreten, von einer moralischen Pflicht der genetischen Veränderung von Kindern sprechen und sich vehement für eine Zulässigkeit dieser Praxis aussprechen, da sie die Chancen auf ein – obgleich zumeist kaum näher bestimmtes – gutes und glückliches Leben erhöhten, und der Deutsche Ethikrat dem Enhancement nicht kategorisch einen Riegel vorschiebt, muss hier aus moraltheologischer Sicht eine ablehnende Haltung eingenommen werden.

Schon der Übergang von der kurativen hin zur wunscherfüllenden ‚Upgrade‘-Medizin, die damit verbundene Veränderung im medizinischen und ärztlichen Selbstverständnis sowie die Entgrenzung der Medizin sind für sich betrachtet *problematische Entwicklungen*. Die Instruktion der Glaubenskongregation ‚Dignitas personae‘ weist zudem auf die Gefahr der Förderung einer eugenischen Mentalität hin, ebenso wie auf die Einführung sozialer Stigmata gegenüber jenen, die keine besonderen Gaben hätten sowie auf den Schaden für das Gemeinwohl, da gegen die grundlegende Wahrheit der Gleichheit aller Menschen, aus der sich der Grundsatz der Gerechtigkeit ergebe, verstoßen werde (DP 27). Spätestens hier sind unverrückbare Grenzen der genetischen Selbstmanipulation gezogen, die eine positive theologisch-ethische Bewertung unmöglich machen.

Zudem bleiben in der Summe viele Fragen gerade auch allgemeiner Natur offen und ungeklärt, die die Praxis des genetischen Enhancements, allen voran innerhalb der Keimbahn, betreffen:

- a) Wer verbessert was, bei wem, auf welcher Basis, auf welche Weise und zu welchem Zweck?
- b) Wie lässt sich das vielbeschworene ‚gute Leben‘ angesichts kulturell sehr unterschiedlicher Vorstellungen fassen und als überzeugendes Konzept für zukünftige Nachkommen schon jetzt fixieren?
- c) Was meinen Perfektion, Verbesserung oder Optimierung? Was ist deren normative Bezugsgröße?
- d) Und zuletzt: Meint Steigerung immer Verbesserung oder auch Belastung und Beeinträchtigung? Man denke nur an die Entgrenzung des Erinnerungsvermögens und die heilende Kraft des Vergessen-Könnens, die dadurch verloren ginge.

► TAKE-HOME MESSAGE

Noch schieben Unsicherheit, unausgeleuchtete epigenetische Prozesse und damit verbundene individuelle wie gesellschaftliche Risiken, deren Verhältnismäßigkeit zum Nutzen kaum abschließend bestimmbar ist, der klinischen Anwendung, nicht aber der vorklinischen Forschung an Genome editing einen Riegel vor. Zwar kann und sollte gegenwärtig, bei aller Skepsis und Vorsicht, nicht von einer kategorischen Unantastbarkeit der menschlichen Keimbahn gesprochen werden. Gleichzeitig aber bleibt aus moraltheologischer Sicht die ethisch höchst relevante Unterscheidung von therapeutischer und verbessernder Anwendung zu betonen.

LITERATUREMPFEHLUNGEN

- **Brantl, Johannes**, Genome Editing und Enhancement – Zielgenaue Eingriffe ins Erbgut zur biologischen Verbesserung des Menschen?, in: ZfmE 63 (2017), 265–281.
- **Lob-Hüdepohl, Andreas**, Beschädigung der Gattung Mensch? Ethische Anmerkungen zur gentechnischen Bearbeitung der Keimbahn, in: StZ 144 (2019), 177–188.

Zusätzlich verwendete Literatur

- **Bormann, Franz-Josef**, Genmanipulation neuer Dimension? Ethische Überlegungen zur Anwendung von CRISPR-Cas9 auf menschliche Embryonen, in: HerKorr 70 (2016), 23–26.
- **Deutscher Ethikrat**, Eingriffe in die menschliche Keimbahn. Stellungnahme, Berlin 2019.
- **Deutscher Ethikrat**, Simultanmitschrift: Zugriff auf das menschliche Erbgut. Neue Möglichkeiten und ihre ethische Beurteilung. Jahrestagung des Deutschen Ethikrates am 22. Juni 2016, in: www.ethikrat.org.
- **Ernst, Stephan**, Am Anfang und Ende des Lebens. Grundfragen medizinischer Ethik, Freiburg i. Br. 2020.
- **Ernst, Stephan**, Genome Editing in der ethischen Diskussion. Argumente und Begründungsformen, in: ZfmE 63 (2017), 283–296.
- **European Group on Ethics in Science and New Technologies (EGE)**, Ethics of Genome Editing, Brüssel 2021.
- **Habermas, Jürgen**, Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt a. M. 2018.
- **Kistler, Sebastian**, Genome Editing als Herausforderung für die Christliche Sozialethik, in: Amosinternational 15 (2021), 33–39.
- **Klöcker, Katharina**, Zur ethischen Diskussion um Enhancement. Eine kritische Anmerkung zum Transhumanismus aus theologisch-ethischer Perspektive, in: Göcke, Benedikt Paul/Meier-Hamidi, Frank (Hrsg.), Designobjekt Mensch. Die Agenda des Transhumanismus auf dem Prüfstand, Freiburg i. Br. 2018, 309–338.
- **Knoepffler, Nikolaus/Münch, Nikolai**, Genetisches Enhancement. Katholisches Lehramt und Philosophie im Gespräch, in: Ranisch, Robert u. a. (Hrsg.), Genome

Editing – Quo vadis? Ethische Fragen zur CRISPR/Cas-Technik (Kritisches Jahrbuch der Philosophie 18), Würzburg 2018, 133–151.

- **Kongregation für die Glaubenslehre**, Instruktion ‚Dignitas personae‘ über einige Fragen der Bioethik (VAS 183), hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 2008.
- **Mukherjee, Siddhartha**, Das Gen. Eine sehr persönliche Geschichte, Frankfurt a. M. 2017.
- **Rahner, Karl**, Experiment Mensch. Theologisches über die Selbstmanipulation des Menschen, in: ders., Verantwortung der Theologie. Im Dialog mit Naturwissenschaften und Gesellschaftstheorie (Sämtliche Werke 15), Freiburg i. Br. 2002, 437–455.
- **Rahner, Karl**, Zum Problem der genetischen Manipulation, in: ders., Verantwortung der Theologie. Im Dialog mit Naturwissenschaft und Gesellschaftstheorie (Sämtliche Werke 15), Freiburg i. Br. 2002, 498–524.
- **Ranisch, Robert/Savulescu, Julian**, Ethik und Enhancement, in: Knoepfner, Nikolaus/Savulescu, Julian (Hrsg.), Der neue Mensch? Enhancement und Genetik, Freiburg i.Br./München 2009, 21–53.
- **Sandel, Michael J.**, Plädoyer gegen die Perfektion. Ethik im Zeitalter der genetischen Technik, mit einem Vorwort von J. Habermas, Berlin 2008.
- **Schlögl-Flierl, Kerstin**, Genome Editing – der Traum vom Schöpfer endlich erreicht ... und dann?, in: Ethica 25 (2017), 355–368.

8. Organtransplantation

Kerstin Schlögl-Flierl

Mit dem Thema ‚Organtransplantation‘ sind sehr viele *Ängste* und *Vorurteile* verbunden: Nur Motorradfahrer*innen kommen als Organspender*innen infrage (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 Vertrauen eine wichtige Währung. Umso problematischer sind deshalb Skandale wie die an den Universitätskliniken Regensburg und Göttingen, wo in den Jahren 2010 und 2011 die Reihenfolge auf der Warteliste manipuliert wurde. Durch den konstant hohen Bedarf bei gleichzeitigem Mangel an gespendeten Organen rückt das Thema immer wieder in den Blick gesellschaftlicher Debatten. In Deutschland wurde erst vor Kurzem über eine neue rechtliche Lösung, die sogenannte *Widerspruchslösung*, auf gesellschaftlicher und politischer Ebene diskutiert.

Moraltheoretisch besteht die Schwierigkeit, in einem Feld zu einer Norm zu gelangen, in dem *ethische* (Motiv der Nächstenliebe) und *rechtliche* (beispielsweise gesetzliches Verbot des Organhandels) Aspekte mit natur- und humanwissenschaftlichen *Sachfragen* (beispielsweise 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 welches nicht zu einer (vorläufigen) Normierung gelangt werden kann. Außerdem ist ein komplexes Netz an Stakeholdern im Fall einer Organtransplantation beteiligt: Spender*in, Empfänger*in, Angehörige, Mediziner*innen, Pflegepersonal, Prüfer*innen der Einhaltung von Vorgaben, Vergabeinstitutionen, gesellschaftliche Wertvorstellungen, rechtliche Regelungsmodelle usw.

Sachanalyse

In Deutschland sterben jeden Tag etwa drei auf einer Warteliste stehende Menschen, die mit einer Organtransplantation hätten weiterleben 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 Spender*innen) trotz aller Erfolge mit Immunsuppressiva zumeist wieder abgestoßen werden (daher z. T. mehrfache Organtransplantationen an den Patient*innen), 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* ist.

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. Im erstgenannten Fall erfolgt die Organentnahme nach Eintritt des Todes, im zweitgenannten lebt der*die Spender*in bei und nach Entnahme des Organs bzw. Gewebes (beispielsweise Spende einer Niere). Bei der Lebendorgantransplantation erfolgt die Transaktion nach dem Transplantationsgesetz (TPG) von 1997 (aktualisiert 2021) zwischen Nahestehenden (z. B. Verwandtschaft 1. und 2. Grades). Auf der Seite der Spender*innen wie der Empfänger*innen ist Aufklärung nötig, denn es bestehen medizinische Risiken bei einer Lebendorganspende.

Bei der postmortalen Organtransplantation werden im Eurotransplant-raum (Deutschland, Österreich, Ungarn, Kroatien, Slowenien, Belgien, Luxemburg, Niederlande) die Organe nach Kriterien wie beispielsweise Dringlichkeit, Erfolgsaussicht usw. vergeben. Zwar sind diese Länder im Eurotransplant-raum miteinander verbunden, jedoch sind die rechtlichen Regelungen je nach Land unterschiedlich, so dass unter dem Aspekt der Verteilungsgerechtigkeit (→ Kapitel II. 1.) Ungerechtigkeiten zwischen den Ländern bestehen. So war Deutschland aufgrund seines TPG ein „Nehmerland“, da bei der bislang favorisierten *erweiterten Zustimmung*-

lösung entweder die Spender*innen mit der Unterschrift auf dem Organspendeausweis oder („erweitert“) die nächsten Angehörigen bei Fehlen des Organspendeausweises die Zustimmung oder auch Ablehnung bekunden mussten. Sie müssen in einer sehr belastenden Situation nach dem mutmaßlichen Willen der hirntoten Patient*innen erwogen werden. Dies bedeutet eine nicht unerhebliche psychische Belastung für die Abschiednehmenden, was ein nicht geringer Grund war, die Gesetzgebung zur postmortalen Organtransplantation zu überdenken.

Ab 1. 11. 2012 war 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, erhielten mit der Ausstellung der elektronischen Gesundheitskarte Aufklärungsmaterial zur Organ- und Gewebespende und einen Vordruck des Organspendeausweises. Dies sollte dann alle paar Jahre wiederholt werden, indem die Krankenkassen Informationsmaterial zuschicken. Die Angehörigen hatten auch weiterhin ein Mitspracherecht. Hintergrund dieser Lösung ist also nach wie vor das Zustimmungsmodell.

Ein anderes rechtliches Modell favorisiert beispielsweise Österreich, nämlich das *Widerspruchsmodell*. Die Organentnahme ist grundsätzlich zulässig, es sei denn, die Spender*innen haben zu Lebzeiten über ein Widerspruchsregister oder mündlich widersprochen. Diese rechtliche Regelung ist in ethischer Hinsicht nicht unumstritten. Angefragt wird etwa, ob die Freiwilligkeit der Organspende durch das Ausbleiben eines Widerspruches tatsächlich gewahrt wird und nicht doch vielmehr ein aktiver Akt der Zustimmung hierzu erforderlich wäre.

Auch in Deutschland wurde vor allem aufgrund des Missverhältnisses von grundsätzlicher Bereitschaft zur Spende gegenüber der tatsächlich dokumentierten Zustimmung angesichts des steten Mangels an gespendeten Organen über eine Widerspruchslösung nach dem Vorbild Österreichs nachgedacht. Sie wurde jedoch 2020 im Bundestag abgelehnt (vgl. Anfragen an das österreichische Modell). In Deutschland spielte die Frage nach dem Charakter der Spende für diese Handlung in der Diskussion eine gewichtige Rolle: Wird diese Gabe nicht eher zur *Bürgerpflicht*, wenn man erst widersprechen muss? Wie kann der außergewöhnliche Gabecharakter der Organspende weiterhin gewahrt bleiben? Auch die Frage der *Selbstbestimmung* und ihre Ausformung bei der Widerspruchslösung waren ein gewichtiger Debattenpunkt: Wird durch die Einführung der Widerspruchslösung das Recht auf Selbstbestimmung konterkariert oder gar ausgehöhlt?

Stattdessen ist die bestehende Entscheidungslösung (Aktualisierung des TPG im Jahr 2021) erweitert worden. So ist ein Online-Register aller

Organspender*innen beschlossen worden. Im Bürgerbüro kann niedrigschwellig die Organspendebereitschaft erklärt werden, und eine abrechenbare Beratungstätigkeit zur Organtransplantation wurde im Versorgungskontext eingeführt. Im Hintergrund geht es auch um finanzielle Anreize für Entnahmekrankenhäuser, vor allem kleinere Krankenhäuser, welche die aufwändige und teure Betreuung der möglichen Organspender*innen bis zur Entnahme ansonsten nicht ausreichend bewerkstelligen können.

Die ethische Bewertung

Die grundsätzliche ethische Bewertung der Organtransplantation kann nur unter der 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 Empfänger*innen aufgehoben wird.

Die ethische Bewertung der Handlung der Organspende hängt ganz allgemein von folgenden *Kriterien* ab: Feststellung der therapeutischen Sinnhaftigkeit als medizinischer Indikator (beispielsweise 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. Neben die beiden ersten Kriterien, die eher prozeduraler Natur sind, tritt die Frage nach Freiwilligkeit und Selbstbestimmung. Da die Organe Ausdruck der Identität sind, wird die Forderung nach einem *informed consent* als grundlegendem medizinethischem Standard auch in Sachen der Organtransplantation deutlich artikuliert und hat im Blick auf deren rechtliche Regelungen eine erhebliche Rolle gespielt.

Um möglichst keine Abhängigkeiten entstehen zu lassen, erfahren die Empfänger*innen in der Regel die Identität der spendenden Person nicht, nur die Spender*innen (bzw. deren Familien) werden zumeist über den Erfolg oder Nicht-Erfolg der Transplantation informiert.

Postmortale Organtransplantation

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. 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 Ärzt*innen unabhängig voneinander festgestellt), ist unter anderem deswegen umstritten, weil der künstlich beatmete Mensch für die Angehörigen und das Pflegepersonal dem Anschein nach noch ‚lebt‘ (warme Körpertemperatur, rosige Hautfarbe). Das Konzept Hirntod muss deswegen so verstanden werden, dass der Hirntod im Sterbeprozess einen Punkt markiert, an dem mithilfe von Apparaturen der irreversible Tod für eine gewisse Zeit gestoppt werden kann. Würden keine apparativen Möglichkeiten (Herz-Lungen-Maschine) zur Verfügung stehen, dann wäre das Herz- und Kreislaufversagen an diesem Punkt die natürliche Konsequenz.

Weitere zu debattierende Punkte zeigen sich in der Frage nach dem Hirntodkriterium: Ist mit der Konzentration auf den Hirntod nicht eine Verengung des Menschenbildes gegeben, insofern zu stark auf den Funktionsausfall des Gehirns abgehoben und nicht die Gesamtheit des Todes betrachtet wird? In der Moralthologie gilt nach langer Kontroverse der Hirntod als Tod der leib-seelischen Gesamtheit des Menschen. Die rein pragmatische Einführung im Jahre 1968 ist dabei kein Grund, das Hirntodkriterium abzulehnen.

2015 wurde von der Bundesärztekammer in Deutschland das Verfahren der *Hirntodfeststellung* weiter überarbeitet und präzisiert, um Sicherheit und Vertrauen auf allen Seiten zu steigern. Vor allem das konkrete Geschehen auf der Intensivstation ist dabei zu betrachten: Es kommt nämlich die Problematik der sogenannten *organprotektiven Intensivtherapie* im Gesamt der Explantation hinzu:

„Als organprotektive Intensivtherapie werden medizinische Maßnahmen verstanden, die nötig werden, um angesichts des Hirntods des Spenders wichtige Funktionen des Körpers aufrechtzuerhalten und derart zu steuern, dass die Organe bis zur Organentnahme in einem möglichst guten Zustand bewahrt bleiben.“ (Hendrik Meyer-Magister)

Mit diesen Maßnahmen steigen die Qualität der Transplantate und infolge die Chancen eines langfristigen Transplantationserfolgs. Aber dabei können die dafür nötigen Maßnahmen die bisherige intensivmedizinische Therapie übersteigen. Man spricht statt vom patienten- vom spenderzentrierten Handeln auf den Intensivstationen. Insgesamt handelt es sich bei der Transplantationsmedizin um eine Hochleistungsmedizin, die unter der *global-health-Perspektive* (globale Gesundheitsfragen) auch sehr kritisch gesehen werden kann.

In der ethischen Bewertung spielen vor allem die Gründe für eine Organtransplantation eine große Rolle. Beispielsweise wird das *Motiv der Nächstenliebe* in einem nicht unerheblichen Maße in die Diskussion um die postmortale Organtransplantation eingebracht. Hier gilt es aber zu differenzieren, denn die Beziehung wird keine persönliche werden, da die Spender*innen zum Zeitpunkt der Spende tot sind, das heißt, die Mitte der Existenz ist verloren. Darüber hinaus ist anzuerkennen, dass die Organspende insoweit immer spannungsreich ist, als die Pietätspflicht gegenüber dem Leichnam und die Unversehrtheit des Körpers keinen absoluten Wert mehr haben können, um die postmortale Organtransplantation zu ermöglichen. Aber da, anders als bei der noch vorzustellenden Lebendorgantransplantation, das Nicht-Schadens-Gebot nicht verletzt wird, ist die postmortale Organtransplantation insofern als Überlegung geboten. Man spricht von einer *sittlichen Pflicht, es sich zu überlegen*.

Lebendorgantransplantation

Eine Lebendorgantransplantation wird generell bei Leber (ein Teil davon wird transplantiert) und Niere durchgeführt. Da in vielen Fällen aufgrund medizinischer Kriterien die geeignetsten Spender*innen nah verwandte Personen sind, ergeben sich in ethischer Hinsicht verschiedene Bedingungen. Die vordringlichste ist, die *Freiwilligkeit* zu wahren bzw. keine Abhängigkeiten entstehen zu lassen. Dies wird nach dem TPG durch eine Kommission geprüft. Dabei sollen ein möglicher Erwartungsdruck und Fehlanreize abgeklopft werden.

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 Spender*innen unterziehen sich einer Operation, die mit medizinischen Risiken verbunden ist und die nur den Empfänger*innen dient.

Lehramtliche Haltung

Zum Thema Organtransplantation hat sich die Haltung der Katholischen Kirche gewandelt. Zwar stand das Lehramt der postmortalen Organtransplantation als Zeichen der Solidarität und Hilfsbereitschaft positiv gegenüber, 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 unter anderem das *Verstümmelungsverbot* (zurückgehend auf Thomas von Aquin) in der abschlägigen Beurteilung der Lebendorgantransplantation leitend. Im Zuge der Entwicklung der Moraltheologie zu einer Verantwortungs- und Entscheidungsethik veränderte sich aber die Beurteilung dieser Spende zwischen Lebenden, die nunmehr als Beurteilungskriterium das Motiv der Nächstenliebe weiter in den Vordergrund rückte.

Heutige lehramtliche Aussagen, sowohl ortskirchlicher wie auch weltkirchlicher Provenienz, sehen in der Organtransplantation eine Spende, ein *Geschenk*, getragen vom Motiv der Nächstenliebe unter Hintanstellen eigener Interessen und Befindlichkeiten. Auch der Glaube an die leibliche Auferweckung wird dabei explizit thematisiert:

„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.“ (DBK, Hirntod und Organspende)

Zusammenfassend kann also eine positive Haltung gegenüber der Organtransplantation von lehramtlicher Seite konstatiert werden.

Alternativen

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.

Medienwirksam wurde im Jahr 2022 über den ersten Xenotransplantationserfolg in den USA berichtet. Der Grund für die Forschungen zur Xenotransplantation liegt im Mangel an menschlichen Spenderorganen, und so ist die Suche nach Ersatzlösungen in vollem Gange. Besonders

Schweineorgane werden dabei als Ersatzlösungen angesehen, um die Wartezeit auf ein menschliches Ersatzorgan zu überbrücken. Die dabei infrage kommenden Spendertiere werden gentechnisch verändert, um Abstoßungsreaktionen zu minimieren. Außerdem werden sie in möglichst steriler Haltung gezüchtet. Viele Fragen stellen sich im Zusammenhang der Xenotransplantation wie beispielsweise: Ist ein Mensch mit Schweineherz eine *Chimäre*, also ein Mensch-Tier-Wesen? Aus medizinischer und genetischer Sicht kann festgehalten werden: „Das transplantierte Organ bildet also eine Art genetische Insel in seiner neuen Umgebung“ (Jochen Ostheimer).

Ein Restrisiko bleibt bei im Schweinegenom befindlichen Retroviren, die noch weiter zu erforschen sind, auch bezüglich der Auswirkungen auf den Menschen. Eine der größeren Herausforderungen liegt in der *psychischen* Integration des xenogenen Organs auf der Seite des transplantierten Menschen, gleichwohl sollte in Fragen der Xenotransplantation die Position einer theologischen Tierethik nicht vergessen werden (→ Kapitel IV. 4.). Dass die Xenotransplantation eine *Instrumentalisierung* des Tieres bedeutet, die im Gegensatz zur Debatte um Würde und Wert des Tieres steht, ist nicht von der Hand zu weisen.

► TAKE-HOME MESSAGE

Das gesamte Kapitel hätte unter der Überschrift ‚Hat man als Christ*in die Pflicht, Organe zu spenden?‘ stehen können. Abhebend auf den Pflichtcharakter kann gesagt werden, dass keine Rechtspflicht zur Organtransplantation gemeint ist, sondern die sittliche Pflicht gilt, sich wohlüberlegt zum Thema Organspende zu positionieren. Kriterien sind neben medizinischen dabei Freiwilligkeit, die Positionierung zum Hirntodkriterium, Nächstenliebe und Solidarität. Dabei wird in der theologisch-ethischen Bewertung zwischen postmortaler Organtransplantation (Motiv der Nächstenliebe) und Lebendorganspende (supererogatorische Handlung) unterschieden. Es gilt also, das Für und Wider abzuwägen, aber nicht nur als Individuum für sich, sondern auch im Blick auf das Gesamtsystem, in dem dieser Hochleistungsmedizin nicht wenig monetäre Mittel zur Verfügung gestellt werden.

LITERATUREMPFEHLUNGEN

- **Ostheimer, Jochen**, Fremde Heimat Körper. Die kulturellen und biografischen Herausforderungen der Xenotransplantation, in: Karl, Katharina/Uhrig, Christian (Hrsg.), Zwischen Heimat und Fremde. Auf der Suche nach dem eigenen Leben, Münster 2019, 145–159.

- **Schlögl-Flierl, Kerstin**, Mein Herz gehört mir! Eine Erwägung der Widerspruchslösung aus moraltheologischer Sicht, in: Lindner, Josef Franz (Hrsg.), Transplantationsmedizinrecht: Beiträge zur aktuellen Diskussion um die Widerspruchslösung (Schriften zum Bio-, Gesundheits- und Medizinrecht 36), Baden-Baden 2019, 57–71.

Zusätzlich verwendete Literatur

- **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, Berlin 2015.
- **Deutsche Stiftung Organtransplantation**, in: www.dso.de.
- **Ernst, Stephan**, Am Anfang und Ende des Lebens. Grundfragen medizinischer Ethik, Freiburg i. Br. 2020.
- **Hacker, Jörg (Hrsg.)**, Transplantationsmedizin und Organallokation in Deutschland. Probleme und Perspektiven (Leopoldina. Nationale Akademie der Wissenschaften Diskussion 5), Halle 2015.
- **Maio, Giovanni**, Von der Gabe zur Bürgerpflicht? Zur gesetzlichen Regelung der Organspende, in: HerKorr 66 (2012), 303–307.
- **Manzei, Alexandra**, Organmangel als strukturelles Problem der Transplantationsmedizin, in: zur Debatte (2013) 3, 26–29.
- **Meyer-Magister, Hendrik**, Organprotektive Intensivmaßnahmen als Eingriff in das Selbstbestimmungsrecht, in: ZfmE 66 (2020), 533–545.
- **Lindner, Josef Franz/Schlögl-Flierl, Kerstin**, Reform der Lebendorganspende?, in: GesundheitsRecht – GesR: Zeitschrift für Arztrecht, Krankenhausrecht, Apotheken- und Arzneimittelrecht 19 (2020), 83–88.
- **Raedel, Christoph**, Organspende? Christliche-ethische Entscheidungshilfen, Gießen 2019.
- **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.
- **Sautermeister, Jochen/Hilpert, Konrad (Hrsg.)**, Organtransplantation – Herausforderung für den Lebensschutz (QD 267), Freiburg i. Br. u. a. 2014.
- **Schlögel, Herbert**, Organspende im Widerstreit. Theologisch-ethische Aspekte, in: StZ 231 (2013), 597–606.
- **Schockenhoff, Eberhard**, Hirntod, in: ZfmE 58 (2012), 117–134.
- **Themenheft zur Organspende/Organtransplantation** der Zeitschrift für medizinische Ethik (2019) 1.

9. Sterbehilfe

Alexander Merkel

In Deutschland wird der andernorts verbreitete Begriff ‚Euthanasie‘ (grch. *eu* = gut; *thanatos* = Tod) aufgrund seiner historischen Belastung durch die nationalsozialistischen Euthanasieprogramme weitgehend vermieden. Stattdessen ist, jedoch oftmals wenig trennscharf, von ‚Sterbehilfe‘ die Rede. Der Begriff ist nicht unumstritten. Aus moraltheologischer Sicht ist schon hier zu präzisieren, dass Sterbehilfe nur als *Hilfe für die Sterbenden im Sterben*, die zur bewussten Annahme des Todes und zur persönlichen Gestaltung ihrer letzten Lebensphase befähigt, und nicht als Hilfe zum Sterben richtig verstanden ist.

Schwierig aber ist auch die Antwort auf die Frage, (ab) wann ein Mensch stirbt. Der *Sterbeprozess* wird definiert als „durch Krankheit oder Unfall ausgelöster irreversibler Desintegrationsprozess der Organsysteme, der den zeitlich absehbaren Todeseintritt zur Folge hat“ (Gerhard Marschütz). Obgleich zu dessen Feststellung konkrete medizinische Kriterien wie eine ungünstige, sogenannte infauste Prognose, drohende Organkomplikation oder Desorientierung an die Hand gegeben sind, ist das definitive Einsetzen des Sterbeprozesses weder immer objektiv eindeutig noch stets zeitlich präzise zu bestimmen. Beide Wortbestandteile ‚Sterben‘ und ‚Hilfe‘ sind deutungs offen und damit konkretionsbedürftig. Hinzu tritt noch zusätzlich der Bedarf, den Begriff der ‚Sterbehilfe‘ adjektivisch näher zu bestimmen.

Begriffliche Differenzierungen

Vier Formen von Sterbehilfe lassen sich unterscheiden: aktive, passive und indirekte Sterbehilfe sowie Suizidbeihilfe, die das folgende Kapitel vertieft behandelt. Stets sind dabei *Intention und Kausalursache* als moralisch relevante Kriterien zur Unterscheidung im Blick zu halten. Die Position des kirchlichen Lehramts liegt in grundlegender und repräsentativer Weise in der Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Euthanasie, *„Iura et bona“* (IB 1980), in der Enzyklika *„Evangelium vitae“* (EV 1995), im

Schreiben ‚Samaritanus bonus‘ (SB 2020), das wiederum von der Glaubenskongregation verfasst wurde, sowie im Katechismus der Katholischen Kirche vor.

(1) Die *aktive Sterbehilfe*, meist als Tötung auf Verlangen bezeichnet, wird durch einen Arzt beispielsweise mittels einer Injektion und auf freien Wunsch des Behandelten vorgenommen mit der Absicht, dessen Tod herbeizuführen. Sie ist in Deutschland nicht nur rechtlich (§ 216 StGB) verboten, sondern auch aus moraltheologischer und kirchlicher Sicht als moralisch unerlaubt zu bestimmen. Es handelt sich um „ein Verbrechen gegen das menschliche Leben“ (SB 31) und eine objektiv schlechte Handlung, die in sich selbst immer abzulehnen ist: „Eine Handlung oder Unterlassung, die von sich aus oder der Absicht nach den Tod herbeiführt, um dem Schmerz ein Ende zu machen, ist ein Mord, ein schweres Vergehen gegen die Menschenwürde und gegen die Achtung, die man dem lebendigen Gott, dem Schöpfer, schuldet“ (KKK 2277). Jede direkte formelle oder materielle Mitwirkung an einer Tötung auf Verlangen ist untersagt.

(2) Die *passive Sterbehilfe* lässt einem bereits begonnenen Sterbeprozess durch Therapiereduktion oder -abbruch seinen natürlichen Lauf. Das Sterben wird zugelassen. Ursächlich für den Tod ist die Krankheit, nicht aber das ärztliche Handeln. Passive Sterbehilfe kann dann durch ein Tun, zum Beispiel durch das Abstellen von Geräten zur künstlichen Lebenserhaltung (Behandlungsabbruch), oder durch ein Unterlassen wie durch den Verzicht auf eine noch mögliche medizinische Intervention (Behandlungsverzicht), realisiert werden, wobei ersteres oftmals fälschlicherweise als aktive Sterbehilfe bezeichnet wird. Kennzeichnend ist die Intention, das Sterben mit der Zustimmung des Betroffenen zuzulassen, nicht aber, wie bei der Tötung auf Verlangen, den Tod herbeizuführen. Die passive Sterbehilfe ist dann kirchlich, moraltheologisch wie auch rechtlich erlaubt.

(3) Von *indirekter Sterbehilfe* wird gesprochen, wenn durch die Gabe eines Medikaments wie Morphinum zwar eine Lebensverkürzung in Kauf genommen, dadurch jedoch die Schmerzen der Behandelten gelindert werden. Sie ist moraltheologisch und kirchlich erlaubt. Diese Bewertung gründet auf der ethischen Argumentationsfigur der *Handlung mit Doppelwirkung*. Ihr zufolge sind Handlungen als moralisch erlaubt zu betrachten, wenn bei ihrer Durchführung die folgenden Kriterien berücksichtigt werden: 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 um-

gekehrt; die Handlung muss sittlich gut oder indifferent sein; es muss ein schwerwiegender Grund für die Handlung vorliegen; intendiert ist die gute Folge (Schmerzlinderung), die schlechte Folge (Lebensverkürzung) wird dagegen lediglich in Kauf genommen.

(4) Hiervon ist zuletzt die *Suizidbeihilfe* abzugrenzen. Es wird eine tödlich wirkende Substanz bereitgestellt, um einem Menschen die Selbsttötung zu ermöglichen. Die Sterbewillige behält jedoch bis zuletzt Entscheidung und Ausführung in ihren eigenen Händen (→ Kapitel II. 10.).

Bei diesen Unterscheidungen wird zumeist davon ausgegangen, dass es sich um ‚freiwillige Sterbehilfe‘ handelt, die auf dem autonomen Wunsch der Sterbenden gründet. Zu denken ist aber auch an Fälle ‚*nicht-freiwilliger Sterbehilfe*‘, in denen dauerhaft einwilligungsunfähige Patient*innen ihr Einverständnis weder jetzt abgeben können noch zu einem früheren Zeitpunkt konnten. Von ‚*unfreiwilliger Sterbehilfe*‘ wird hingegen dann gesprochen, „wenn Sterbehilfe geleistet wird, obwohl der einwilligungsfähige Patient nicht um sein Einverständnis gefragt worden ist, bzw. die Sterbehilfe ausgeführt wird, obwohl er sein Einverständnis verweigert hat“ (Felix Thiele). Sie markiert eine erhebliche Verletzung des Rechts auf Selbstbestimmung. Problematisch erscheinen auch Fälle von nicht-freiwilliger aktiver Sterbehilfe, wohingegen Fälle von nichtfreiwilliger passiver Sterbehilfe moralisch akzeptabel sein können.

Die Euthanasie in den Niederlanden

Während die Tötung auf Verlangen in Deutschland durch ein klares Verbot in § 216 StGB ausnahmslos untersagt ist, ist in den Niederlanden seit dem Jahr 2002 das ‚Gesetz zur Kontrolle der Lebensbeendigung auf Verlangen und der Hilfe bei der Selbsttötung‘ in Kraft. Darin wird die Euthanasie – darunter fallen in den Niederlanden sowohl die Tötung auf Verlangen als auch die Suizidbeihilfe – zwar nach wie vor als ein Straftatbestand gefasst, jedoch werden konkrete Strafausschließungsgründe, ähnlich der deutschen Gesetzgebung zum Schwangerschaftsabbruch (→ Kapitel II. 6.), benannt. Neben einer Meldepflicht und der Vorgabe, dass die Euthanasie von einem Arzt durchzuführen ist, sind sechs sogenannte ‚Sorgfaltskriterien‘ zu berücksichtigen:

„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.
- 4) 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.“

Der niederländische Gesetzgeber nahm mit dieser rechtlichen ‚Lösung‘ eine europäische Vorreiterrolle ein. Sein Beispiel 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 1970er-Jahren und der Absicht, die auftretenden Fälle von Euthanasie aus der Grauzone und der Illegalität in die öffentliche Kontrolle hineinzuholen, bildete die gesetzliche Neuregelung nicht nur einen Meilenstein, sondern den vorläufigen Abschluss eines langwierigen gesellschaftspolitischen und rechtlichen *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 Patient*innen 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 als ‚aussichtslos‘ zu bestimmen ist: Ist dies der Fall, wenn keine oder nur noch wenige bzw. finanziell unrentable oder marginal wirksame Therapialternativen 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? Ethisch relevant ist damit 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 und welche ethischen Anfragen sich stellen.

Bleibende gesellschaftspolitische Aktualität der Sterbehilfe

Nicht nur aufgrund unterschiedlicher nationaler Regelungen bleibt die Sterbehilfe als Tötung auf Verlangen und als Suizidbeihilfe seit Jahren hierzulande ein Streitthema von ungebrochener gesellschaftspolitischer Relevanz und Aktualität. Die Gründe hierfür sind mannigfach. So erklärt sich die Attraktivität des Themas gewiss zum Teil durch ein verbreitetes *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.

Der unaufhaltsam wirkende *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 – das als sinnvoll und zumutbar erachtete Maß übersteigt.

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. Verstärkt spielen in diesem Zusammenhang ökonomische Nützlichkeitsabwägungen und Einsparungszwänge innerhalb des Pflege- und Gesundheitswesens eine zentrale Rolle, entfällt doch statistisch betrachtet ein Großteil der Gesundheitskosten auf die letzten Lebensjahre. Es mag daher in der Summe nicht überraschen, dass immer wieder zugunsten der Erlaubtheit der Tötung auf Verlangen argumentiert wird.

Argumente pro Tötung auf Verlangen

So führen die Befürworter*innen an, dass durch eine Tötung auf Verlangen einem qualvollen und langsamen Sterbeprozess infolge einer *Mitleids- und Hilfspflicht* vor- bzw. rechtzeitig ein Ende gesetzt werden könne. Dies sei ein

Gebot der Humanität. Die Würde der Patient*innen werde dadurch gewahrt, dass sie nicht mehr länger leiden müssten. Die jeweilige Lebensqualität wird hier zum bestimmenden Kriterium. Lebenswertes und nichtlebenswertes Leben werden unterschieden.

Zudem entspreche es der meist über die Menschenwürde begründeten *Autonomie* des Menschen, selbstbestimmt über sein Leben und dann auch über sein Sterben entscheiden zu können (→ Kapitel II. 10.). Dies beinhalte die Entscheidung über Zeitpunkt und Art des Todes im konkreten Fall. Zudem könne durch eine verbindliche Regelung *illegalen Praktiken*, die sich in gesetzlichen Grauzonen abspielen, der Nährboden entzogen werden.

Des Weiteren könne im Sinne der sogenannten *Äquivalenzthese* (lat. *aequus* = gleich) nicht von einem moralisch relevanten Unterschied zwischen aktiver und passiver Sterbehilfe gesprochen werden. Das Ergebnis, der Tod, sei immer gleich. Es handle sich demnach nicht um zwei unterschiedliche Handlungstypen, sondern nur um zwei verschiedene Ausführungsmodalitäten ein und derselben Handlung, die als willentliche Herbeiführung des Todes beschrieben werden kann.

Argumente contra Tötung auf Verlangen

Die Gegner*innen der Tötung auf Verlangen und damit auch die Moraltheologie stellen sich der Position der Befürworter*innen entgegen. 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 (→ Kapitel II. 1.). Um im außerkirchlichen Diskurs hörbar zu werden, bedarf es jedoch weiterer argumentativer Begründungen.

So wird ferner auf die Gefahr eines Dammbruchs bzw. einer *schiefen Bahn* (sog. Slippery-Slope-Argument) hingewiesen, sollte die Tötung auf Verlangen auch nur für Ausnahmefälle erlaubt werden. Aufweichungen bestehender Verbote und damit verbundene Ausweitungen auf weitere Krankheitsbilder (beispielsweise von physischen auf psychische Erkrankungen, von Euthanasie am Lebensende auf Frühformen im Kindes- und Jugendalter wie in den Niederlanden) sind denkbare Folgen. Derartige Dammbruchszenarien bedürfen jedoch, um diskursfähig zu sein, der empirischen Fundierung. In den Niederlanden weisen erste, nach 2002 erhobene Daten auf signifikante Probleme, steigende Zahlen und unerwünschte Folgewirkungen der dortigen Gesetzgebung hin. Seit 2006 nämlich sind

die Sterbehilfefzahlen kontinuierlich gestiegen, jährlich um etwa 10 %, von 1900 Fällen 2002 auf 7000 Fälle 2020, wobei die große Mehrzahl der Fälle auf eine Tötung auf Verlangen (ca. 97 %) und nicht auf einen assistierten Suizid zurückzuführen ist.

Neben dem Plädoyer für ein *relationales Autonomieverständnis*, das die mögliche soziale Bedingtheit vermeintlich selbstbestimmter Sterbewünsche als „zweideutige Signale“ (Herbert Schölge/Monika Hoffmann) ins Bewusstsein hebt, wenden sich die Gegner*innen noch gegen ein zweites Argument der Befürworter*innen – 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. Ärzteschaft 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: Zum einen besteht die Gefahr der *Instrumentalisierung und Kommerzialisierung* der Tötung auf Verlangen, die nicht grundsätzlich auszuschließen ist. Zum anderen darf die direkt betroffene Ärzteschaft und damit das *ärztliche Ethos*, bei aller rechtmäßigen Konzentration auf die Erkrankten, nicht aus den Augen verloren werden. Alle Ärzt*innen verpflichten sich darauf, ihren Patient*innen nicht zu schaden (gemäß dem Grundsatz: *primum non nocere*) und sich deren Gesundheit zum höchsten Anliegen (gemäß dem Grundsatz: *salus aegroti suprema lex*) zu machen. In ihrer (Muster-)Berufsordnung für die in Deutschland tätigen Ärzt*innen (2021) hält die Bundesärztekammer in § 16 daher nach wie vor eindeutig fest: „Ärztinnen und Ärzte haben Sterbenden unter Wahrung ihrer Würde und unter Achtung ihres Willens beizustehen. Es ist ihnen verboten, Patientinnen und Patienten auf deren Verlangen zu töten.“ Die Selbstbestimmung der Sterbewilligen findet ihre Grenze an der ärztlichen Autonomie.

Gegen die von den Befürworter*innen vorgebrachte Äquivalenzthese lässt sich durch die sogenannte *Signifikanzthese* betonen, 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

Tötung auf Verlangen ein nicht hinreichender Grund für den Tod der Patient*innen. Die ärztliche Absicht ist darauf gerichtet, die Patient*innen sterben zu lassen, nicht aber deren Tod direkt herbeizuführen.

In der Summe der Pro- und Contra-Argumentation wird deutlich, dass sich die Befürworter*innen und die Gegner*innen 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 des konkreten Begriffsverständnisses markieren sich jedoch eklatante Unterschiede mit den entsprechenden Folgen für die ethische Urteilsfindung. Von moraltheologischer Warte aus stellt die Tötung auf Verlangen im Ergebnis *keine ethisch vertretbare Option* dar, ohne damit einem falschen „therapeutischen Über-eifer“ (EV 65) Tür und Tor zu öffnen: „Die Moral verlangt keine Therapie um jeden Preis“ (KKK 2278). Auf außergewöhnliche und unverhältnismäßige Heilmittel darf daher verzichtet werden. Die passive und die 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‘ normativ zu reflektieren. Erst auf einem soliden ethischen Fundament können dann auch die höchst voraussetzungsreichen und herausfordernden tragischen Einzelfälle im Sinne einer *Einzelfallanalyse* in verantworteter, das heißt in sach-, personen- und kontextgerechter Weise beurteilt werden. Zugleich bleibt die Suche nach Alternativen zur Tötung auf Verlangen von ungebrochener Bedeutung.

Alternativen: Hospizwesen und Palliativmedizin

Von kirchlicher und staatlicher Seite wird wiederholt auf das Hospizwesen und die palliativen Behandlungsmethoden als „Ausdruck menschlicher und christlicher Fürsorge“ (SB 43) sowie als „Beispiel für die Menschlichkeit in der Gesellschaft“ (SB 48) aufmerksam gemacht und für deren notwendigen und bedarfsgerechten Ausbau geworben. Rechtlich bedeutsam war hierfür das im November 2015 durch den Deutschen Bundestag beschlossene und im Dezember desselben Jahres in Kraft getretene *Gesetz zur Verbesserung der Hospiz- und Palliativversorgung* in Deutschland. Dadurch wurde die Palliativversorgung ausdrücklich Bestandteil der Regelversorgung in der gesetzlichen Krankenversicherung. Sie wurde im Rahmen der häuslichen Krankenpflege gestärkt, und auch die finanzielle Ausstattung stationärer Kinder- und Erwachsenen hospize wurde verbessert.

Beide Bereiche werden vermehrt unter dem Oberbegriff ‚Palliative Care‘ gefasst. Deren Hauptziel ist die möglichst umfassende Begleitung der Kranken und Sterbenden ebenso wie von deren Angehörigen (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.

Dies erfolgt im Anschluss an den von Cicely Saunders (1918–2005; Mitbegründerin der modernen Hospiz- und Palliativbewegung) geprägten Begriff ‚total pain‘. Mit diesem beschreibt Saunders die Multidimensionalität von Schmerz. Demnach umfasst eine ganzheitliche und multiprofessionelle 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. Eine Sedierung der Patient*innen – das meint eine medikamentös herbeigeführte Bewusstseinsunterdrückung, die bis hin zur Bewusstlosigkeit gehen kann – kann als palliativmedizinische *ultima-ratio*-Maßnahme in Betracht gezogen und zur Symptomlinderung als ethisch zulässig bewertet werden.

(2) Pflegende erhalten die Selbstbestimmung der Kranken so weit wie möglich. Sie übernehmen keine Stellvertretungs-, sondern eine Assistenzfunktion, und gehen auf die Bedürfnisse der Kranken ein.

(3) Neben psychologischer Unterstützung gilt es durch gezielte Maßnahmen, sozialer Vereinsamung vorzubeugen und die Kranken in ein soziales Umfeld einzubinden.

(4) Zuletzt sind angemessene Formen spiritueller Betreuung (Spiritual Care) zu finden, um jener am Lebensende oftmals auftretenden Sehnsucht nach letzten Antworten auf die existenziellen Sinnfragen des Lebens zu begegnen. An diesem Punkt sind Theologie und kirchliche Seelsorge in besonderer Weise angesprochen und herausgefordert.

Dennoch aber bleiben auch jene Fälle wahrzunehmen, in denen die Möglichkeit der Palliativmedizin an ihre *Grenzen* gelangt und in denen sich trotz aller palliativer Maßnahmen die Schmerzen und das Leiden nicht auf

ein erträgliches Maß bringen lassen, so dass der Wunsch zu sterben weiter fortbesteht. Hieran anschließend und ohne eine eindeutige, auch rechtlich umsetzbare Antwort geben zu können, fragt der Moralthologe Stephan Ernst: „Gibt es nicht doch Fälle, in denen auch eine aktive Tötung auf Verlangen einen rechtfertigenden Grund haben kann und in denen deshalb nicht die Tötung, sondern die Erlösung von unerträglichen Schmerzen und Leiden *im ethischen Sinne* direkt intendiert ist, während die Tötung *außerhalb der Intention* bleibt und nur *indirekt* in Kauf genommen wird?“

► TAKE-HOME MESSAGE

Die Moralthologie versteht Sterbehilfe nur als Hilfe beim Sterben und nicht als Hilfe zum Sterben. Die Tötung auf Verlangen als beabsichtigte Tötung eines Menschen gilt daher kirchlich und moraltheologisch als moralisch unerlaubt. Stattdessen wird auf Alternativen wie die Hospizarbeit und die Palliativversorgung hingewiesen. Anders als in den Niederlanden ist die Tötung auf Verlangen in Deutschland auch rechtlich in § 216 StGB untersagt. Hingegen sind sowohl die indirekte als auch die passive Sterbehilfe kirchlich, moraltheologisch und auch rechtlich weitgehend erlaubt. Eine ‚Therapie um jeden Preis‘ wird weder von kirchlicher noch von moraltheologischer Seite verlangt. Diese klaren Normierungen jedoch dispensieren die Moralthologie nicht davon, tragische Einzelfälle in verantworteter Weise personen-, sach- und kontextsensibel wahrzunehmen.

LITERATUREMPFEHLUNGEN

- **Ernst, Stephan**, Töten und Sterbenlassen. Handlungstheoretische Grundlagen der Aussagen des Lehramts der katholischen Kirche zur Euthanasie, in: Bormann, Franz-Josef (Hrsg.), *Lebensbeendende Handlungen. Ethik, Medizin und Recht zur Grenze von ‚Töten‘ und ‚Sterbenlassen‘*, Berlin/Boston 2017, 231–248.
- **Kongregation für die Glaubenslehre**, Schreiben ‚Samaritanus bonus‘ über die Sorge an Personen in kritischen Phasen und in der Endphase des Lebens (VAS 228), hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 2020.

Zusätzlich verwendete Literatur

- **Boer, Theo**, Erfahrungsbericht aus Holland: Entwicklungen, Probleme, aktuelle Debattenlage, in: *ZfmE* 67 (2021), 455–466.
- **Bormann, Franz-Josef**, Wie wollen wir sterben? Die Debatte um die verschiedenen Formen der Sterbehilfe, in: *ThQ* 198 (2018), 261–279.
- **Bundesärztekammer**, (Muster-)Berufssordnung für die in Deutschland tätigen Ärztinnen und Ärzte in der Fassung des Beschlusses des 124. Deutschen Ärztetages vom 5. Mai 2021 in Berlin, in: www.bundesaerztekammer.de.

Deutscher Ethikrat, Selbstbestimmung und Fürsorge am Lebensende. Stellungnahme, Berlin 2006.

Deutscher Hospiz- und Palliativverband e. V., Leitsätze, in: www.dhvp.de.

Die deutschen Bischöfe, „Bleibt hier und wacht mit mir!“ (Mt 26,38). Palliative und seelsorgliche Begleitung von Sterbenden (Die deutschen Bischöfe Pastoralkommission 51), hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 2021.

Ernst, Stephan, Am Anfang und Ende des Lebens. Grundfragen medizinischer Ethik, Freiburg i. Br. 2020.

Ernst, Stephan, Alter und Altern. Herausforderung für die Theologische Ethik (SthE 147), Freiburg i. Br. 2016.

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.

Gesetz zur Verbesserung der Hospiz- und Palliativversorgung in Deutschland (Hospiz- und Palliativgesetz – HPG) vom 1. Dezember 2015, in: www.bgbl.de

Johannes Paul II., Enzyklika ‚Evangelium vitae‘ über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens (VAS 120), hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 2009, Erstauflage 1995.

Katechismus der Katholischen Kirche, Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina 1997.

Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung zur Euthanasie ‚Iura et bona‘ (VAS 20), hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 1980.

Marschütz, Gerhard, theologisch ethisch nachdenken. Band 2: Handlungsfelder, Würzburg 2016.

Merkel, 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 Schlögel, Münster 2014, 239–252.

Schlögel, Herbert/Hoffmann, Monika, Passive und aktive Sterbehilfe. Neuere Definitions- und Unterscheidungsprobleme, in: StZ 225 (2007), 89–99.

Schlögl-Flierl, Kerstin, Cicely Saunders (1918–2005) – „Bleibt hier und wacht“: erfüllt von der individuellen Hilfe für Sterbende, in: Vogl, Wolfgang/Walser, Sebastian (Hrsg.), Geistliche Frauen des 20. Jahrhunderts: Neu- und Wiederentdeckungen, Münster 2020, 310–331.

Schockenhoff, Eberhard, Lebensbeendende Handlungen: Grauzone mit verfließenden Grenzen oder kategorial unterschiedene Handlungstypen? in: Bormann, Franz-Josef (Hrsg.), Lebensbeendende Handlungen. Ethik, Medizin und Recht zur Grenze von ‚Töten‘ und ‚Sterbenlassen‘, Berlin/Boston 2017, 297–312.

Schockenhoff, Eberhard, Ethik des Lebens, Freiburg i. Br. 2013.

Schockenhoff, Eberhard, Sterbehilfe und Menschenwürde. Begleitung zu einem ‚eigenen Tod‘, Regensburg 1991.

Thiele, Felix, Sterbehilfe, in: Sturma, Dieter/Heinrichs, Bert (Hrsg.), Handbuch Bioethik, Stuttgart 2015, 394–400.

Zimmermann-Acklin, Markus, Euthanasie. Eine theologisch-ethische Untersuchung (SthE 79), Fribourg/Freiburg i. Br. 2002.

10. Suizidbeihilfe

Alexander Merkl

Darf man einen Menschen, der sich aus freien Stücken selbstbestimmt von einer Brücke in den Tod stürzen will, noch zurückhalten? Man mag sich diese, hier gewiss sehr zugespitzte Frage in erster Reaktion auf das Urteil des Bundesverfassungsgerichts (BVerfG) vom 26. Februar 2020 gestellt haben. Das Gericht erklärte damals auf der Basis eines sehr engen Verständnisses von Menschenwürde, Autonomie und Selbstbestimmung den erst im Jahr 2015 verabschiedeten § 217 StGB zur Suizidbeihilfe für verfassungswidrig und damit das Verbot geschäftsmäßiger Suizidassistenten für nichtig. Wie aber war es dazu gekommen, worum ging es und wie lässt sich diese Entscheidung moraltheologisch bewerten?

Vorgeschichte

Die in Deutschland gültige Gesetzgebung sah lange Zeit vor, dass die Suizidbeihilfe im Sinne des rechtlichen Grundsatzes der Akzessorietät straffrei blieb. Das meinte: Ist die Haupthandlung (Suizid) straffrei, so kann auch die Nebenhandlung (Suizidbeihilfe) nicht strafbar sein. Der assistierte Suizid, also die Bereitstellung einer tödlich wirkenden Substanz zur Selbsttötung durch eine zweite Person, wurde in Deutschland damit strafrechtlich über Jahre nicht verfolgt.

Ausgehend von uneinheitlichen Vorgaben zur Suizidbeihilfe in den Landesärztekammern und angesichts der Praktiken in Ländern wie der Schweiz oder in den Niederlanden war es im Jahr 2015 zu einer neuen *Gesetzgebungsinitiative* gekommen. Zwei Fragerichtungen waren dabei leitend: (Wie) Kann die organisierte und kommerzielle Sterbehilfe erschwert oder gar gänzlich verboten werden? (Unter welchen Bedingungen) Kann die Suizidbeihilfe zum Portfolio ärztlichen Handelns zählen? Die von ihrer Fraktionspflicht befreiten Bundestagsabgeordneten hatten sich damals zwischen vier Gesetzentwürfen zu entscheiden. Begrifflich zu unterscheiden war dabei zwischen der geschäftsmäßigen, das meint die organisierte und auf

Wiederholung ausgerichtet, sowie der gewerbsmäßigen Suizidbeihilfe, die zusätzlich die Absicht der Gewinnerzielung voraussetzt. Im Ergebnis setzte sich ein Entwurf durch, der die prinzipielle und bislang geltende Straflosigkeit von Suizid und Suizidbeihilfe nicht infrage stellte, jedoch das Ziel hatte, die geschäfts- und damit auch die gewerbsmäßige Form der Suizidbeihilfe gesetzlich zu verbieten. Im November 2015 fand der neue § 217 wie folgt Eingang in das deutsche Strafgesetzbuch:

„(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.“

In diesem Gesetzestext kommt die *Kompromisslinie* des Gesetzgebers in der Abwägung von individuellem Autonomieanspruch und dem Schutz des Lebens als eines fundamentalen Gutes deutlich zum Tragen. Der Gesetzgeber beschränkte sich darauf, die Beihilfe zum Suizid nur als individuelle Gewissensentscheidung eines dem Suizidwilligen nahestehenden Menschen zu tolerieren. Zugleich wurde verhindert, dass der Suizid und die Suizidbeihilfe über den Kernbereich persönlicher Lebensführung das Gütesiegel einer gesellschaftlich geschätzten Form selbstbestimmten Sterbens erhielten. Die Rechtsordnung nahm den Suizid gemäß § 217 StGB zwar als individuelle Gewissensentscheidung ohne negative Reaktionen hin, lehnte eine geschäfts- oder gar gewerbsmäßige Suizidbeihilfe jedoch entschieden ab.

Das Urteil des Bundesverfassungsgerichts (2020)

In Reaktion auf diese neue Gesetzgebung kam es jedoch zu mehreren *Verfassungsbeschwerden*. Betroffene argumentierten damit, dass sie auf geschäftsmäßige Suizidbeihilfe angewiesen seien, da sie eine Pflege in Palliativeinrichtungen oder Pflegeheimen ablehnten, jedoch vereinsamt seien und somit keine Nahestehenden hätten, von denen sie Beihilfe zur Selbsttötung erwarten könnten. Ebenso wurde auf den professionellen Sachverstand von Suizidvereinen in der Begleitung von Suizidwilligen und auf die Tatsache hingewiesen, dass die strafrechtliche Duldung des assistierten Suizids im privaten Umfeld kaum kontrollierbar sei.

In seinem Urteil bestätigte das BVerfG zwar viele Argumente des Gesetzgebers, die hinter § 217 stehen. Dennoch aber erachtete es die Verfassungsbeschwerden als begründet und kam zu dem Schluss, dass die selbst-

bestimmte Verfügung über das eigene Leben „unmittelbarer Ausdruck der der Menschenwürde innewohnenden Idee autonomer Persönlichkeitsentfaltung“ und damit, „wenngleich letzter, Ausdruck von Würde“ sei. Das Verbot der geschäftsmäßigen Förderung der Selbsttötung nach § 217 StGB mache es Suizidwilligen hingegen faktisch unmöglich, die von ihnen gewählte, geschäftsmäßig angebotene Suizidbeihilfe in Anspruch zu nehmen. Dadurch werde die Möglichkeit einer assistierten Selbsttötung in erheblichem Umfang eingeschränkt. Jeder Mensch aber habe, so das Urteil der Richter, im Wissen um den verfassungsmäßig gebotenen Schutz des Lebens, das *Recht auf selbstbestimmtes Sterben* und damit in jeder Phase der menschlichen Existenz unabhängig von einem bestimmten gesundheitlichen Zustand das Recht, sich selbst das Leben zu nehmen und hierfür bei Dritten Hilfe zu suchen.

Die Rechtsordnung anerkannte somit den Suizid als Verwirklichung eines positiven Grundrechts. Das Sterben als letzter Prozess des Lebens war dadurch auf eine *völlig neue rechtliche Basis* gestellt und eine neue Letztbegründung der Freiheit zum Suizid gegeben worden:

„Konnte man bisher davon ausgehen, dass die Rechtsordnung den Entschluss eines Suizidwilligen, das eigene Leben zu beenden, nur toleriere und sanktionslos hinnehme, erweckt das Urteil den Eindruck, dass es das Recht auf selbstbestimmtes Sterben *in die innerste Mitte der gesamten Architektur der Freiheits- und Persönlichkeitsrechte unserer Verfassung aufnehmen* wolle.“ (Eberhard Schockenhoff)

Offen aber ließen die Richter in ihrem Urteil, welche Art von Regulierung für die geschäftsmäßige Suizidbeihilfe praktikabel ist.

Neuregelung des § 217 StGB

Eine solche praktikable Neuregelung zu finden, die den durchaus in Spannung zueinander stehenden Vorgaben der höchstrichterlichen Entscheidung Rechnung trägt, wurde als wahre Mammutaufgabe an den Gesetzgeber zurückgespielt. Im Laufe des Jahres 2022 wird über die konkrete rechtliche Ausgestaltung im Deutschen Bundestag debattiert, so dass in diesem Zeitraum mit einer Neuregelung zu rechnen ist.

Eine Reihe von Gesetzesvorschlägen fordert in erster Linie eine Pflicht zur Beratung, die Prüfung der Einsichtsfähigkeit des Suizidwilligen und zuverlässige Zulassungskriterien. Nicht mehr die Frage ‚ob‘, sondern ‚wie‘ Suizidbeihilfe in Deutschland rechtlich möglich sein wird, steht also im Raum. Es gilt nunmehr, das konkrete Prozedere im Sinne eines *legislativen Schutzkonzepts* zu bestimmen und zu klären, wer wann unter welchen Umständen und

Voraussetzungen Suizidbeihilfe in Anspruch nehmen kann, wer diese leistet und wo diese auf welche Art und Weise durchgeführt werden soll. Ein einheitliches und zentral organisiertes Konzept, das kommerzielles Interesse unter Strafe stellt, die Aktivität von Sterbehilfeorganisationen reguliert, die Volljährigkeit des Suizidwilligen voraussetzt und eine multiprofessionelle Beratung, eine psychiatrische Überprüfung der freiverantwortlichen Entscheidung sowie den Nachweis der Beständigkeit des Suizidwunsches umfasst, ist aus medizinethischer Sicht angeraten, um letzten Endes das Tötungsmittel zu erhalten und in fachkundiger Suizidassistent einzusetzen. Diese Assistent muss dabei keineswegs auf die Ärzteschaft beschränkt sein. Zu betonen aber bleibt, dass niemand gezwungen werden darf, den assistierten Suizid zu unterstützen, und dass es allenfalls um individuelle Grenzsituationen, nicht aber um ein Regelangebot in allen Lebenslagen gehen darf.

Die Praxis der Suizidbeihilfe im Ländervergleich

Die Praxis der Sterbe-, näherhin der Suizidbeihilfe, unterscheidet sich von Land zu Land. Insbesondere die Praxis der Schweiz, aber auch die der Niederlande und des US-Bundesstaates Oregon, werden 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 den *Niederlanden* ist durch das im Jahr 2002 in Kraft getretene Sterbehilfegesetz (→ Kapitel II. 9.) sowohl die Tötung auf Verlangen als auch die Suizidbeihilfe ermöglicht worden. In der großen Mehrzahl der Fälle (97 %) nimmt jedoch ein Arzt oder eine Ärztin die Tötung vor. Nur 3 % der Patient*innen töten sich selbst.

In der *Schweiz* ist die Suizidbeihilfe durch Organisationen wie Exit und Dignitas sowie durch einzelne Ärzt*innen bei Beachtung gewisser Zulassungskriterien möglich. Zu nennen sind hier die Feststellung der Urteilsfähigkeit, die Beständigkeit des Sterbewunsches sowie das Einholen einer Zweitmeinung. Die Haltung zu diesem Thema hat sich in der Schweiz seit den 1990er-Jahren erkennbar von einer vorsichtig-skeptischen Haltung hin zu breiter Akzeptanz gewandelt. Eine gesetzliche Regelung der Suizidbeihilfe gibt es dort aber nicht. Das Schweizer Modell unterscheidet sich ferner von den ärztlich zentrierten Modellen in Belgien und in den Niederlanden dadurch, dass die Hilfe beliebiger anderer Personen in Anspruch genommen werden darf. „Die Ärzteschaft ist zwar in der Regel in das Geschehen involviert, die Leitung des Vorgehens obliegt normalerweise einer Sterbehilfeorganisation und den dort engagierten Einzelpersonen, die zwar Ärzte,

durchaus aber auch medizinische Laien sein können“ (Markus Zimmermann). Nach erfolgreichem Suizid findet eine behördliche Kontrolle statt, ob die genannten Zulassungskriterien eingehalten wurden.

In *Oregon*, dessen Praxis zum Modellfall für weitere US-amerikanische Bundesstaaten wie Washington oder Vermont wurde, ist mit dem Inkrafttreten des ‚Death With Dignity Act‘ (DWDA) der assistierte Suizid seit dem Jahr 1997 unter strengen rechtlichen Vorgaben erlaubt. Darin heißt es:

„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, zum Beispiel weitere mündliche und schriftliche Anträge oder Aufklärungsgespräche, bei Einhaltung gewisser Fristen zu durchlaufen. Entgegen der oftmals vorherrschenden Meinung ist es somit überaus voraussetzungsreich, Suizidbeihilfe zu beanspruchen.

Jährliche Datenerhebungen zeigen, dass nicht alle ärztlich ausgestellten Rezepte auch tatsächlich verwendet werden (2021: 219 von 383 Rezepten), da zum Beispiel andere Ursachen zuvor zum Tod führten. Die Mehrzahl der Suizidwilligen leidet an Krebs (2021: 61,3 %). Zwar werden die erhobenen Statistiken nicht selten und je nach Blickwinkel unterschiedlich interpretiert, jedoch weist das vorhandene Datenmaterial auf einen signifikanten Anstieg der Todesfälle durch Suizidbeihilfe zwischen 1998 und 2021 von 16 auf 238 – im Jahr 2020 war die Zahl mit 259 Todesfällen noch höher – sowie der ausgestellten Rezepte von 24 auf 383 hin. Insgesamt wurden seit dem Jahr 1998 3280 Rezepte für eine tödliche Medikation ausgestellt, bei 2159 Todesfällen. Dies stellt nicht zuletzt aufgrund der geringen Bevölkerungszahl des Bundesstaates Oregon einen erheblichen proportionalen Zuwachs dar. Bereits in einem Report aus dem Jahr 2012 heißt es hierzu vielsagend: „Suicide is one of Oregon’s most persistent yet largely preventable public health problems.“

Traditionelle moraltheologische Argumentationslinie

Von kirchlicher Seite war das Urteil des BVerfG mit großer Sorge zur Kenntnis genommen und als ein Einschnitt in eine auf Bejahung und Förderung

des Lebens ausgerichtete Kultur bewertet worden. Im Hintergrund steht die moraltheologische Auffassung, dass der Suizid generell nicht als eine ethisch vertretbare Option erachtet werden kann. Die traditionelle moraltheologische Argumentation beruft sich hierfür im Rückgriff auf Thomas von Aquin (1225–1274) auf eine *dreifache Begründung* (STh II-II q. 64,5).

(1) *Theologisches Argument*: Gott ist der Herr über das Leben. Dem Menschen kommt in seiner Geschöpflichkeit keine Verfügungsmacht zu. Der Suizid widerspricht der Liebe zu Gott. Hier muss jedoch unbedingt angemerkt werden, dass dieses sogenannte ‚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 Geschenkcharakter 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“ (Markus Zimmermann).

(2) *Individuethisches Argument*: Im Anschluss an die Lehre von den *inclinationes naturales* (→ Kapitel I. 8.) wird der Suizid zum Zweiten als ein Verstoß gegen die natürliche Selbsterhaltung und die Selbstliebe des Menschen betrachtet.

(3) *Sozialethisches Argument*: Zuletzt ist der Suizid ein Verstoß gegen die menschliche Gemeinschaft, der jeder Mensch als ein Teil angehört, und damit gegen die Nächstenliebe.

Entsprechend dieser dreiteiligen Argumentation heißt es im Katholischen Erwachsenenkatechismus:

„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 Assistentin und Suizident und aufgrund der *kausalen Beteiligung der Assistentin* an der Suizidhandlung – sie 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 Beurteilung 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“ (Eberhard Schockenhoff) und ein zentrales Element in der Kausalkette des intendierten Suizids darstellt.

Weitere moraltheologische Argumente

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 beständig wiederkehren wie zum Beispiel das Tötungsverbot (→ Kapitel II. 1.) oder der Hinweis auf das Leben als fundamentales Schutzgut.

(1) Dambruchargument

In der Diskussion wird wiederholt das sogenannte Dambruchargument eingebracht. Denn die mögliche Gefahr der Ausweitung, eben ein Dambruch, ist empirisch nicht von der Hand zu weisen, wie die Entwicklungen in der Schweiz oder in den Niederlanden zeigen. Dort sind die Fallzahlen von Sterbehilfe in den letzten Jahren erheblich angestiegen. In der Schweiz gingen in den letzten Jahren zwar nur ein bis zwei Prozent aller Todesfälle auf einen assistierten Suizid zurück. Jedoch hatte sich die totale Anzahl assistierter Suizide zwischen 2008 und 2018 mehr als vervierfacht, von etwa 250 auf 1176 Todesfälle. Dabei sind nur Personen mit Wohnsitz in der Schweiz und nicht Suizidwillige aus dem Ausland berücksichtigt. Von einem weiteren Anstieg der Fallzahlen ist auszugehen. Das Angebot von Sterbehilfe erhöht offensichtlich auch die Nachfrage.

(2) Ärztliches Ethos

Diese steigende Nachfrage betrifft wiederum in besonderer Weise die Ärzteschaft und damit das ärztliche Berufsethos mit sehr praktischen Folgen. So wurde in Reaktion auf das Urteil des BVerfG das berufsrechtliche Verbot der Suizidassistenz im Mai 2021 aus der Musterberufsordnung für Ärzt*innen gestrichen, wo in § 16 nunmehr lediglich die Tötung auf Verlangen verboten wird. Dies ist problematisch, ist die Suizidbeihilfe doch mit dem ärztlichen Ethos, allen voran dem Gebot der Schadensvermeidung,

kaum vereinbar. Aus ethischer Sicht darf sie daher nicht generell als gleichsam legitime Behandlungsoption am Lebensende in das Spektrum ärztlicher Tätigkeiten aufgenommen werden. Kein Arzt und keine Ärztin dürfen gegen ihr Gewissen gezwungen werden, bei einer Selbsttötung zu assistieren. Zugleich aber wird im Zuge der höchstrichterlichen Rechtsprechung sicherzustellen sein, dass ein allgemein zugängliches Angebot fachkundiger Suizidassistenz ermöglicht wird, die vor allem von Ärzt*innen und professionellen Sterbehilfeorganisationen zu leisten wäre. Dies dürfte wiederum eine besondere Erwartungshaltung erzeugen, mit der sich die Ärzteschaft konfrontiert sieht.

(3) Gefahr der Normalisierung

Insbesondere ist davor zu warnen, dass durch eine allzu offene Regelung der Eindruck entstehen könnte, Suizidbeihilfe sei soziale Normalität und öffentlich akzeptiert, was eine verheerende Signalwirkung hätte. Suizidbeihilfe darf nicht als normales Dienstleistungsangebot wahrgenommen sowie zur legitimen Behandlungsoption werden. Wäre dies nämlich der Fall, und dies nicht einmal nur am Lebensende, so würde der innerliche wie äußerliche *Rechtfertigungsdruck* auf Menschen in besonders vulnerablen Situationen massiv erhöht. Sie müssten sich fragen lassen, warum sie diese Option nicht in Anspruch nehmen oder nicht zumindest bedenken, damit sie zum Beispiel Angehörigen nicht zur Last fallen oder ihrer Einsamkeit ein Ende setzen. Aber auch Altersarmut, Entfremdung von der Welt, das Gefühl der Sinnleere, Ängste vor einem qualvollen Sterben oder Engpässe im Bereich der pflegerischen Versorgung können einen Sterbewunsch motivieren. Einer Normalisierung der Suizidbeihilfe ist daher unbedingt entgegenzuwirken. Sie kann, wenn überhaupt, nur die Ausnahme bleiben.

Die Moralthologie wird hier immer auch die Frage wachzuhalten haben, welche Gesellschaft wir sein und welche *Kultur* wir pflegen wollen. Wollen wir das Signal senden, dass wir Menschen aufgegeben haben, dass wir resignieren und ihnen nicht mehr anders helfen können, als sie zu töten oder sie dabei zu unterstützen; dass wir eher bereit sind und es als ‚normal‘ erachten, den Verzweifelten zu beseitigen, als uns dessen Verzweiflung anzunehmen?

(4) Menschenwürde und Autonomie

Das BVerfG hat in seinem Urteil der Autonomie nicht nur den Vorrang zuerkannt, sondern hat sie dem Lebensschutz klar übergeordnet. Überdies hat es auf der Basis einer individualistischen Verkürzung der Menschenwürde, die Autonomie mit Autarkie gleichsetzt, die Entscheidung zum Suizid nur sehr unzureichend als unmittelbaren Ausdruck der Menschenwürde ausgewiesen. Eberhard Schockenhoff weist kritisch auf die augen-

scheinliche Widersprüchlichkeit des Freiheitsvollzugs hin: „Da die physische Existenz des Menschen die indispensable Voraussetzung jeder Ausübung von Freiheit, Selbstbestimmung und Autonomie sei, beruhe die zielgerichtete Vernichtung des eigenen Lebens auf einem *selbstwidersprüchlichen Freiheitsvollzug* und könne daher nicht als Ausdruck möglicher Persönlichkeitsentfaltung geschützt sein“. Zugleich ist zu sehen, dass Menschen nur sehr selten für sich selbst und unabhängig von äußeren Faktoren entscheiden. Es gilt daher, die vielfältigen biografischen, psychosozialen und systemischen Bedingungsfaktoren und Grenzen einer individuellen Entscheidung über das eigene Lebensende zu berücksichtigen.

Aus moraltheologischer Sicht muss deswegen sowohl deutlich gemacht werden, dass die vielbemühte Autonomie eine durchaus prekäre Größe sein kann, als auch ein Bewusstsein dafür geschaffen werden, dass ein Sterbewunsch ein sehr vielschichtiges, inkonstantes und variables Phänomen ist. Weder der Katholischen Kirche noch der Moraltheologie geht es somit darum, die individuelle Selbstbestimmung in irgendeiner Form einzuschränken oder in ihrer Bedeutung zu mindern, als vielmehr darum, für die Bedingtheit von Autonomie und die Überstrapazierung des Autonomiearguments zu sensibilisieren sowie entschieden für das Leben und dessen absolute Würde einzutreten. Das *Nein zur Suizidbeihilfe* also speist sich aus einem Ja zum Leben, um das es in erster Linie geht.

Das ‚Nein‘ kultivieren

Kirche und Moraltheologie müssen ihre moralischen Bedenken auf der Basis der genannten Argumente artikulieren und ihre Position klar machen. Dies schließt aber im Sinne grundlegender Toleranz und Empathie nicht aus, im konkreten Einzel- und nicht selten tragischen Extremfall eines wohlbegründeten Suizidwunsches, diesen vor dem Horizont der individuellen Dynamik seiner Entstehung zumindest anzuerkennen, wenn auch nicht gutzuheißen. Das Nein zur Suizidbeihilfe ist unverrückbar, aber doch kultivierbar, und zwar im Sinne eines substanziellen Beitrags zu einer *lebensbejahenden Gesellschaft* aus diesem Nein heraus.

Eine solche Kultivierung könnte zunächst dazu ermutigen, vielerorts das Sprechen über und den Zugang zu diesem für viele Menschen existenziellen Thema zu verändern. Sie kann ein Nachdenken darüber anregen, wie man mit Betroffenen spricht und an sie herantritt. Wie dies gelingen kann, hat Papst Franziskus nicht nur in seinem Nachsynodalen Apostolischen Schreiben ‚*Amoris laetitia*‘, wenngleich für ein anderes Themenfeld (→ Kapitel III.), eindrücklich gezeigt. Gegen eine übermäßige Verbotsfixierung, pau-

schale Generalisierungen und Verurteilungen könnte ein *Denkmuster für den Umgang mit der Suizidbeihilfe* gestärkt werden, das sich durch Differenzierung, Verständnis und Begleitung, eben durch entschiedene Unterstützung im Geiste christlicher Barmherzigkeit auszeichnet. Schon dem lateinischen Wortsinn nach nämlich meint Barmherzigkeit, sein Herz bei den Armen und Notleidenden zu haben, ja gar zu lassen – *misericordia*. Gemeint ist damit aber nicht, wie von Teilen der Evangelischen Kirche und Theologie rund um das Urteil des BVerfG gefordert worden war, Menschen beim Suizid, und dies gar in kirchlichen Einrichtungen, zu unterstützen, sondern sie in ihren Leiden und Ängsten, in ihrer Armut, Einsamkeit und Perspektivlosigkeit zu begleiten und ihre Wünsche nachzuvollziehen und zu verstehen.

Das ‚Nein‘ zur Suizidbeihilfe zu kultivieren würde zudem verlangen, überzeugende *Alternativen* und Praktiken entgegenzusetzen, um die Ursachen für Suizidentscheidungen zu beseitigen. Dies umfasst palliativmedizinische ebenso wie suizidpräventive, allen voran seelsorgliche und beratende Maßnahmen. Viele berechtigte Ängste mit Blick auf die letzte Lebensphase können durch Information, Beratung und Aufklärung relativiert oder gar gänzlich genommen werden. Kirchliche Einrichtungen werden über tragfähige Betreuungskonzepte zu zeigen haben, dass das Lebensende auch ohne die Inanspruchnahme von Sterbehilfe angstfrei, sozial integriert und selbstbestimmt gelingen kann. In gesellschaftspolitischer Sicht wird es wichtig sein, nicht in erster Linie die Strukturen für einen assistierten Suizid zu schaffen und zu finanzieren, sondern die Strukturen der Suizidprävention, Hospiz- und Palliativversorgung zu sichern und weiter auszubauen. Es wird sich zeigen, ob sich beide Aspekte – Suizidprävention im Sinne des verfassungsmäßig gebotenen Lebensschutzes und Suizidassistentz im Sinne eines nun verfassungsrechtlich verbürgten Rechts auf selbstbestimmtes Sterben – trotz ihrer Polarität in Zukunft in eine überzeugende Balance bringen lassen.

► TAKE-HOME MESSAGE

Mit dem Urteil des BVerfG (2020) wurde höchstrichterlich entschieden, dass die Rechtsordnung den Suizid nicht mehr nur ohne negative Reaktionen im privaten Umfeld tolerieren, sondern diesen gleichsam als Verwirklichung eines positiven Grundrechts anerkennen muss. Für die Moraltheologie aber kann weder der Suizid noch die Beihilfe zur Selbsttötung eine ethisch vertretbare Handlungsoption darstellen. Gewiss erkennt sie die Intimität und Unverfügbarkeit der in tragischen Ausnahmesituationen größter Vulnerabilität getroffenen individuellen Gewissensentscheidungen für einen Suizid an. Diese sind zu respektieren, nicht

aber gutzuheißen. Stattdessen sind Alternativen wie die Hospiz- und Palliativversorgung, die Suizidprävention und -intervention zu stärken.

LITERATUREMPFEHLUNGEN

- **Hilpert, Konrad/Sautermeister, Jochen (Hrsg.)**, Selbstbestimmung im Sterben? Streit um den assistierten Suizid, Freiburg i. Br. 2015.
- **Schockenhoff, Eberhard**, Selbstbestimmtes Sterben als unmittelbarer Ausdruck der Menschenwürde? Zum Suizidassistenten-Urteil des BVerfG vom 20. Februar 2020, in: *IKaZ Communio* 49 (2020), 408–417.

Zusätzlich verwendete Literatur

- **Bormann, Franz-Josef**, Desiderate einer gesetzlichen Neuregelung der Suizidassistenten – Ein moraltheologischer Blick auf ein schwieriges Unterfangen, in: *ZfmE* 67 (2021), 511–524.
- **Bormann, Franz-Josef**, Ärztliche Suizidbeihilfe aus Sicht der katholischen Moraltheologie, in: *ZfmE* 61 (2015), 199–215.
- **Bundesärztekammer**, (Muster-)Berufsordnung für die in Deutschland tätigen Ärztinnen und Ärzte in der Fassung des Beschlusses des 124. Deutschen Ärztetages vom 5. Mai 2021 in Berlin, in: www.bundesaerztekammer.de.
- **Bundesverfassungsgericht**, Urteil des Zweiten Senats vom 26. Februar 2020 (2 BvR 2347/15, Rn. 1–343), in: www.bverfg.de.
- **Deutscher Ethikrat**, Ad-hoc-Empfehlung zur Regelung der Suizidbeihilfe in einer offenen Gesellschaft, Berlin 2014, in: www.ethikrat.org.
- **Ernst, Stephan**, Am Anfang und Ende des Lebens. Grundfragen medizinischer Ethik, Freiburg i. Br. 2020.
- **Ernst, Stephan/Brandecker, Thomas**, Beihilfe zum Suizid. Anfragen aus theologisch-ethischer Sicht, in: *ZfmE* 55 (2009), 271–288.
- **Kostka, Ulrike**, Ein ‚Nein‘ ist nicht genug – Desiderate einer gesetzlichen Neuregelung aus der Perspektive kirchlicher Träger von Gesundheitseinrichtungen, in: *ZfmE* 67 (2021), 481–491.
- **Lutz, Ralf**, Wie wollen wir sterben? Der assistierte Suizid aus moralpsychologischer Perspektive, in: *ZfmE* 61 (2015), 325–340.
- **Maio, Giovanni**, Handhabbarer Tod? Warum der assistierte Suizid nicht die richtige Antwort ist, in: *HerKorr* 68 (2014), 567–572.
- **Merkel, Alexander**, Ärztliches Ethos – gegenwärtige Herausforderungen ärztlichen Handelns, in: *ZfmE* 62 (2016), 203–218.
- **Oregon Health Authority**, Oregon Death With Dignity Act. 2021 Data Summary, in: www.public.health.oregon.gov.
- **Schockenhoff, Eberhard**, Stellungnahme zur Anhörung des Ausschusses für Recht und Verbraucherschutz zur rechtlichen Regelung der Suizidbeihilfe, 2015, in: www.bundestag.de.
- **Zimmermann, Markus**, Beihilfe zum Suizid – Entwicklungen und Debatten in der Schweiz, in: *ZfmE* 67 (2021), 433–443.
- **Zimmermann, Markus**, Euthanasie. Eine theologisch-ethische Untersuchung, 2., erweiterte und überarbeitete Auflage (SthE 79), Freiburg/Schweiz 2002.

11. Medizinethische Herausforderungen in der Pandemie

Franz-Josef Bormann

Obwohl es Seuchenausbrüche in der Geschichte der Menschheit immer wieder gegeben hat, blieben solche Ereignisse in der Vergangenheit trotz erschreckend hoher Opferzahlen zumeist geografisch begrenzt. In der modernen Welt verfügen wir zwar durch die Erfolge einer wissenschaftlichen Medizin über neue Möglichkeiten des Gesundheitsschutzes, doch nimmt durch die sprunghaft gestiegene Mobilität von Menschen, Tieren und Mikroorganismen auch die Ausbreitung von Krankheiten ganz neue Dimensionen an. Der Umstand, dass jedes pandemische Ereignis zwangsläufig in einen einmaligen medizinischen, sozioökonomischen und rechtlich-kulturellen Kontext eingebettet ist und dadurch ein ganz spezifisches Gepräge erhält, schließt die Möglichkeit von Gemeinsamkeiten im Erleben der Betroffenen, in den medizinethischen Problemen sowie in den Strategien zur Pandemieeindämmung (z. B. durch Hygieneregeln oder Quarantänemaßnahmen) keineswegs aus. Pandemien erschüttern seit jeher nicht nur unsere Vorstellungen von Normalität und Sicherheit, sie führen uns auch drastisch die generelle Verletzlichkeit des Menschen sowie die Störanfälligkeit etablierter Alltagsroutinen und institutioneller Abläufe vor Augen. Die COVID-19-Pandemie, der bislang (Stand 12. 6. 2022) mehr als 6,3 Mio. Menschen in über zweihundert Ländern zum Opfer gefallen sind, kann dies exemplarisch verdeutlichen. Aufgrund der Komplexität dieses bislang noch keineswegs überwundenen Phänomens sollen nachfolgend mit Blick auf das besonders belastete Gesundheitswesen einige Kriterien zur ethischen Urteilsbildung vorgestellt und an ausgewählten Konfliktfeldern erprobt werden, wobei der Akzent auf besonders relevanten Aspekten der Gerechtigkeitsforderung liegt.

Sachgerechtigkeit

Da die moralische Bewertung eines Sachverhalts grundsätzlich dessen angemessene Beschreibung voraussetzt und die meisten konkreten Moralurteile sogenannte gemischte Urteile sind, also neben wertenden (evaluativen) oder vorschreibenden (deontischen) Prädikaten auch eine rein deskriptive Sachverhaltskomponente beinhalten, kommt der Überprüfung der Angemessenheit und Realitätsnähe der dem jeweiligen Urteil zugrunde liegenden Sachinformationen im Alltag große Bedeutung zu. Die generelle Forderung, dass moralisch relevante Entscheidungen möglichst wohlinformiert und sachgerecht zu treffen seien, gewinnt im Kontext einer Pandemie insofern noch einmal an Brisanz, als gerade zu Beginn pandemischer Prozesse in der Regel noch kein ausreichendes Wissen über den jeweiligen Krankheitserreger und seine erfolgreiche Bekämpfung vorliegt. Statt jedoch in der Initialphase einer Pandemie in Untätigkeit zu verharren und einer fatalen Laissez-faire-Strategie zu folgen, hat es sich unter Bedingungen vielfachen Nichtwissens bewährt, zum Schutz wichtiger Güter anfänglich eine risikoaverse Entscheidungsregel anzuwenden und damit den Schaden möglichst zu minimieren. So ist es zum Beispiel im Falle einer Bedrohung des basalen Gutes des Lebens durchaus sinnvoll, wirtschaftliche Beeinträchtigungen in Kauf zu nehmen, um so das Überleben zu sichern.

Gleichzeitig sollte von Anfang an alles dafür getan werden, die wissenschaftlichen Grundlagen und damit die epistemischen Bedingungen der Entscheidungsfindung sukzessive zu verbessern. Das gilt sowohl für die naturwissenschaftliche Erforschung der Eigenschaften des jeweiligen Krankheitserregers und die Entwicklung geeigneter Vakzine und Medikamente als auch für die umfassende sozialwissenschaftliche Analyse der Folgen jener politischen Maßnahmen, die jeweils zur Bekämpfung der Pandemie ergriffen werden. Solange unklar bleibt, wie ein Krankheitserreger übertragen wird und welche Konstellationen mit hoher Wahrscheinlichkeit zu gefährlichen Infektionsherden werden, ist es unmöglich, zielgenaue Gegenmaßnahmen zu ergreifen. Das setzt in der Regel eine kontrollierte Datenerhebung und -auswertung durch eine gut koordinierte Teststrategie voraus. Auch wenn die Durchführung solcher Tests erhebliche finanzielle und organisatorische Anstrengungen erfordert, dürften die dabei generierten Daten und Erkenntnisse die notwendige Voraussetzung dafür bilden, die politisch zu treffenden Entscheidungen etwa zur Beschränkung des öffentlichen Lebens sowie zum Schutz besonders vulnerabler Personengruppen an die jeweilige lokale Gefährdungssituation anzupassen und damit unnötige Belastungen für andere Bevölkerungsteile und Lebensbereiche zu vermeiden. Die elementare Forderung der Sachgerechtigkeit

verlangt daher, die politischen Entscheidungen nicht nur an der jeweils besten verfügbaren empirischen Evidenz auszurichten, sondern deren Umfang und Qualität im Verlauf einer Pandemie durch geeignete Forschungsanstrengungen auch immer weiter zu verbessern, um so ein immer zielgenaueres Handeln zu ermöglichen.

Verteilungsgerechtigkeit

Da die mit der Ausbreitung eines Krankheitserregers verbundenen gesundheitlichen, sozialen und wirtschaftlichen Risiken zumeist sehr ungleich verteilt sind, stellen sich im Rahmen der Pandemiebekämpfung zahlreiche Fragen einer gerechten Schadens-, Risiko- und Nutzenverteilung, die nicht nur ganz unterschiedliche Güter und Lebensbereiche betreffen, sondern auf der nationalen, europäischen und globalen Ebene auch jeweils sehr unterschiedliche Komplexitätsgrade aufweisen. Der die Verteilungsgerechtigkeit herausfordernde Mangel kann dabei im Gesundheitswesen ganz verschiedene Faktoren betreffen – von elementaren Schutzartikeln (wie z. B. Desinfektionsmitteln, Masken und Schutzkleidung) über personelle und technische Behandlungskapazitäten bis hin zu Impfstoffen oder Medikamenten. Aus medizinethischer Perspektive sind dabei vor allem die folgenden drei Problemkreise bedeutsam.

Der vorrangige Schutz besonders vulnerabler Personengruppen

Ungeachtet der auch in Pandemiezeiten bestehenden Selbstverantwortung jedes Einzelnen für die eigene Gesundheit bildet das Postulat einer *vorrangigen Sorge für die am stärksten gefährdeten und daher besonders schutzbedürftigen Personengruppen* einen integralen Bestandteil verantwortlicher, vom Grundsatz der Verteilungsgerechtigkeit inspirierter Gesundheitspolitik. Zu diesem Personenkreis gehören vor allem vorerkrankte, hochbetagte und pflegebedürftige Menschen, die im Fall einer zusätzlichen Infektion mit dem die Pandemie verursachenden Erreger ein stark erhöhtes Risiko für einen schweren Krankheitsverlauf und ein vorzeitiges Versterben aufweisen. Auch wenn diese Einsicht innerhalb der Ethik weithin akzeptiert ist, sind dabei zwei Aspekte zu berücksichtigen, die oft unbeachtet bleiben:

Erstens müssen die jeweils ergriffenen Schutzvorkehrungen auch kontinuierlich daraufhin überprüft werden, ob sie nicht ungewollte und bislang womöglich übersehene Nebenwirkungen haben, die den Erfolg der Maßnahmen konterkarieren. So führte etwa die nahezu vollständige soziale Isolierung vieler Bewohner von stationären Altenhilfeeinrichtungen in der aktuellen COVID-19-Pandemie nicht nur zu verschiedenen gesundheitlichen

Folgeschäden bei den Betroffenen, sondern kam gelegentlich sogar einer Verurteilung zu einem einsamen Sterben gleich, die nicht zuletzt die betroffenen Angehörigen traumatisierte, weil ihnen jede Möglichkeit der Sterbegleitung und persönlichen Verabschiedung verwehrt wurde.

Zweitens müssen alle Kranken mit einer vergleichbaren Behandlungsbedürftigkeit unabhängig von der Art ihrer Erkrankung einen gleichberechtigten Zugang zur Gesundheitsversorgung erhalten, was gerade unter Pandemiebedingungen keineswegs automatisch der Fall ist. So führte unter anderem die starke Fokussierung der öffentlichen Aufmerksamkeit auf Corona-Infizierte im Verbund mit einem ad hoc etablierten System von sogenannten Freihaltepauschalen für die Krankenhausbetreiber in den ersten Wellen der COVID-19-Pandemie dazu, dass andere Patientengruppen mit einem dringenden (z. B. onkologischen) Behandlungsbedarf deutlich benachteiligt waren, weil sie sich entweder selbst aus Angst vor Ansteckung gar nicht mehr in ein Krankenhaus trauten oder ihre notwendigen Behandlungstermine immer wieder verschoben wurden, wodurch sie einen nicht unerheblichen, zumeist irreversiblen gesundheitlichen Schaden erlitten.

Die gerechte Ausgestaltung von Impfkampagnen

Unter den verschiedenen Instrumenten zur Bekämpfung einer Pandemie kommt der Impfung zweifellos eine besondere Bedeutung zu. Zumindest immer dann, wenn man die Ausgestaltung einer Impfkampagne nicht einfach den ökonomischen Gesetzen des Marktes oder politischer Willkür überlassen möchte, spielen Fragen der Verteilungsgerechtigkeit gleich in mehrfacher Hinsicht eine Rolle. Bereits auf nationaler Ebene bedarf es angesichts der initialen Knappheit der Impfstoffe nicht nur valider Kriterien für die Aufstellung der Impfreihefolge, sondern auch einer Entscheidung darüber, ob und in welchem Umfang die Geimpften von bestimmten, dem Infektionsschutz dienenden Beschränkungen zu befreien sind. Im Blick auf die Priorisierungskriterien für den Zugang zur Impfung ist weithin unstrittig, dass das Risiko für einen schweren Krankheitsverlauf aufgrund von Alter oder Vorerkrankung sowie die Gefahr einer berufsbedingt gesteigerten Infektionsgefahr hierfür ausschlaggebend sein müssen. Hinsichtlich des Personals in Gesundheitseinrichtungen (wie z. B. Krankenhäusern und stationären Pflegeeinrichtungen) besteht aber nicht nur das Recht auf einen vorrangigen Zugang zur Impfung, sondern insofern auch eine moralische Verpflichtung zur Impfung, als diese Personen eine besondere Fürsorgeverantwortung für die ihnen anvertrauten hoch vulnerablen Menschen haben.

Weitaus kontroverser wird die Rückgewähr von Freiheitsrechten für Geimpfte für den Fall diskutiert, dass von ihnen keine bzw. nur eine stark reduzierte Gefahr für eine Weiterverbreitung des Virus ausgeht. So halten

es die *einen* nicht nur aus (verfassungs-)rechtlicher, sondern auch aus ethischer Perspektive für ein Gebot der Gerechtigkeit, dass Geimpfte sukzessive ihre Freiheitsrechte auch dann schon zurückerhalten, wenn noch nicht allen Impfwilligen eine Impfung angeboten werden konnte, da der die Beschränkungen rechtfertigende Sachgrund der Selbst- und Fremdgefährdung für sie mit der Impfung entfällt. Demgegenüber wollen *andere* darin eine ungerechtfertigte Privilegierung der Geimpften sehen, weil sie der Überzeugung sind, dass eine Rückgewähr von Freiheitsrechten aus Gründen der Gleichbehandlung erst dann legitim sei, wenn alle Impfwilligen auch die Chance zur Impfung erhalten hätten. Letztere Einschätzung ist aber vor allem deswegen nicht plausibel, weil sie den Gesamtschaden der Pandemie ohne Not vergrößert.

Angesichts kontroverser Diskussionen um weitergehende Impfpflichten, die entweder gestuft bestimmte besonders gefährdete Alterskohorten umfassen oder sogar generell alle Personen einschließen, für die entsprechende Vakzine überhaupt zugelassen sind, ist daran zu erinnern, dass Fragen der distributiven Gerechtigkeit nicht allein aus einer *nationalen* Perspektive zu beantworten sind, sondern auch eine *globale* Dimension aufweisen. Obwohl die Europäische Union bislang keine originäre Zuständigkeit für die Gesundheitspolitik besitzt, hat die COVID-19-Pandemie gezeigt, dass es sinnvoll ist, künftig auch auf diesem Gebiet enger zusammenzuarbeiten und sich am Aufbau einer letztlich global ausgerichteten Infrastruktur zur Produktion und Verteilung von Impfstoffen zu beteiligen. Statt Impfstrategien entlang nationaler Egoismen zu organisieren, bedarf es auch und gerade in diesem Bereich eines globalen Ansatzes, da die Ausbreitung von Krankheitserregern nicht an Ländergrenzen haltmacht und regionale Teilerfolge von Impfungen durch die Entstehung von immer neuen Virusvarianten wieder zunichtegemacht werden können. Die extrem starke Konzentration der Vakzine auf die Wohlstandsregionen dieser Welt ist Ergebnis eines ökonomisch fundierten Machtgefälles, das zwar das gesamte gesundheitliche Versorgungssystem prägt, deswegen aber ethisch noch keineswegs gerechtfertigt ist. Da sich die ethischen Gründe für die Validität der jeweiligen Priorisierungskriterien für den Zugang zu knappen medizinischen Ressourcen *ceteris paribus* nicht geografisch einschränken lassen, sondern als Vernunftgründe eine universale Plausibilität beanspruchen, gibt es keine moralische Rechtfertigung dafür, hoch vulnerable Gruppen nur deswegen unversorgt zu lassen, weil sie in Ländern des Globalen Südens und damit weit entfernt von uns leben, und diese Ressourcen denjenigen zuzuwenden, die ein signifikant geringeres Krankheits- oder Sterberisiko aufweisen. Angesichts der strukturellen Ungerechtigkeiten im derzeitigen medizinischen Versorgungssystem reicht es nicht aus, bestimmte Patente für einzelne

Impfstoffe oder Medikamente offenzulegen, um allen Menschen ein möglichst rasches Impfangebot unterbreiten zu können. Abgesehen davon, dass für den Aufbau und qualitätsgesicherten Betrieb erforderlicher Produktionsstätten neben dem nötigen Know-how auch entsprechende personelle und finanzielle Mittel bereitgestellt werden müssten, zeigen die gegenwärtigen Erfahrungen, dass es auch auf institutioneller Ebene – etwa auf Ebene der WHO – neuer Anstrengungen bedarf, um pandemische Gefahren frühzeitig als solche zu erkennen und durch effektivere Instrumente eines transparenten Datenaustausches so früh wie möglich einzudämmen.

Triage-Entscheidungen

Pandemien können ein Gesundheitssystem wegen der großen Anzahl zuzätzlicher Patienten nicht nur in ökonomischer Hinsicht schwer belasten, sondern das medizinische Personal aufgrund des objektiven Mangels an technischen, medikamentösen oder personellen Ressourcen im Extremfall auch zur Sichtung und Einteilung von Patienten in Gruppen mit einem gestuften Zugang zur medizinischen Versorgung – sogenannten Triage-Entscheidungen – zwingen, deren angemessene Durchführung nicht nur rechtlich, sondern auch ethisch hochgradig umstritten ist. Trotz im internationalen Vergleich großer intensivmedizinischer Behandlungskapazitäten entbrannte während der COVID-19-Pandemie auch in Deutschland infolge exponentiell steigender Infektionszahlen eine Debatte über die kriteriologischen Grundlagen von Triage-Entscheidungen, die sich vor allem auf die beiden Konstellationen der Aufnahme auf die Intensivstation (sog. *ex ante*-Triage) und der Beendigung einer bereits begonnenen intensivmedizinischen Behandlung im Falle des Eintreffens und des Vergleichs von Patienten mit einer günstigeren Prognose (sog. *ex post*-Triage) konzentrierte. Umstritten ist dabei bis heute nicht nur, ob es möglich ist, die beiden von den meisten medizinischen Fachgesellschaften verwendeten Kriterien der ‚Dringlichkeit‘ und der ‚Erfolgsaussicht‘ der Behandlung so zu spezifizieren und in konkrete medizinische Handlungsanweisungen zu gießen, dass auch indirekte Formen der Diskriminierung (insbesondere von alten oder behinderten Menschen) wirksam ausgeschlossen werden können. Auch wenn Einigkeit darüber besteht, dass ein hohes chronologisches Alter oder das Vorliegen einer Behinderung als solcher keine validen Ausschlusskriterien für den Zugang zur medizinischen Behandlung darstellen, hat der Gesetzgeber – nach Einschätzung des BVerfG-Urteils vom 16.12.2021 – dafür Sorge zu tragen, besonders gefährdete Personengruppen vor verdeckten Benachteiligungen zu schützen. Umstritten ist zudem die Beantwortung der Frage, ob zwischen den beiden Konstellationen der *ex ante*- und der *ex post*-Triage

aus ethischer Perspektive eine Symmetrie oder eine Asymmetrie in dem Sinne besteht, dass beide Handlungsformen mittels derselben Kategorien (z. B. der Pflichtenkollision) zu analysieren sind. Auch wenn handlungs- und kausalitätstheoretische Überlegungen für eine Symmetriethese sprechen – also die Annahme rechtfertigen, dass es sich in beiden Fällen um ein Sterbenlassen der nicht (weiter) versorgten Patienten handelt –, ist aus ärztlicher Sicht neben der psychologischen Problematik der Beendigung einer indizierten Behandlung auch das Problem der Rechtsunsicherheit sehr ernst zu nehmen, das aus kontroversen rechtswissenschaftlichen Bewertungen der ex post-Triage resultiert.

Zumeist übersehen wurde in der akademischen Debatte um verschiedene Formen der Triagierung dabei, dass schon im vorklinischen Bereich hochproblematische Selektionsentscheidungen i. S. einer verdeckten Triage immer dann stattfinden, wenn beispielsweise bestimmte Patienten etwa aus stationären Einrichtungen der Altenhilfe auf unklarer kriteriologischer Basis erst gar nicht einer klinischen Behandlung zugeführt werden. Da im Rahmen der COVID-19-Pandemie gerade in diesem Versorgungsbereich die höchsten Opferzahlen zu beklagen waren, sollten auch solche Phänomene in die Betrachtung einbezogen und die einschlägigen Praktiken kritisch evaluiert werden.

Da es bislang hinsichtlich des weiten und zerklüfteten Feldes von Triagierungen weder auf nationaler noch auf internationaler Ebene allseits konsentiertere Regeln auf der Grundlage hinreichend spezifizierter Kriterien gibt, wäre es zudem wünschenswert, künftig, zum Beispiel unter der Regie des Weltärztebundes oder der WHO, möglichst einheitliche internationale Empfehlungen zum Umgang mit diesen für alle Betroffenen extrem belastenden Entscheidungen zu erarbeiten.

Befähigungsgerechtigkeit

Die ethische Diskussion der letzten Jahrzehnte hat gezeigt, dass es nicht reicht, die Gerechtigkeitsthematik einfach nur auf die Verteilung einzelner Güter zu reduzieren. Da Personen aufgrund unterschiedlicher Einflüsse (von gesundheitlichen Voraussetzungen über soziale Lebenslagen bis hin zu Alter- oder Klima-assoziierten Faktoren) einen sehr unterschiedlichen Gebrauch von den jeweils verteilten Gütern machen können, kommt es entscheidend darauf an, die individuellen Fähigkeiten der Betroffenen zu berücksichtigen, um tatsächliche Chancengleichheit auf verschiedenen Handlungsfeldern herzustellen. Unter diesen Fähigkeiten nimmt die sogenannte *Handlungsfähigkeit* einen besonders wichtigen Platz ein, weil sie im Unterschied zu den

vielgestaltigen konkreten Wünschen, Interessen und Präferenzen der Menschen einen objektiven Bezugspunkt für die bedarfsgerechte Allokation verteilungsrelevanter Güter zu bilden vermag. Der Schutz und die bestmögliche Entfaltung der individuellen Handlungsfähigkeit ist nicht irgendein subjektives zeit- oder kulturabhängiges Strebensziel des Menschen, auf das dieser begründeterweise auch verzichten könnte, sondern sie ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, sich überhaupt Ziele gleich welcher Art setzen und diese durch eigenverantwortliches planvolles Handeln auch tatsächlich erreichen zu können. Daher gilt, dass *jeder*, der überhaupt irgendetwas *wirklich* will, notwendigerweise auch immer schon zumindest implizit die Entwicklung, Förderung und Verteidigung der eigenen Handlungsfähigkeit wollen muss.

Die methodische und inhaltliche Relevanz eines solchen ethischen Befähigungsansatzes (*capability approach*) für Fragen der Pandemiebewältigung liegt darin, dass sich die von ihm inspirierten Theoriemodelle, anders als das Fairnessmodell von John Rawls und andere vertragstheoretische Ansätze, zumeist nicht auf den Entwurf einer idealen wohlgeordneten Gesellschaft im Allgemeinen oder eines perfekten Gesundheitssystems im Besonderen konzentrieren, sondern komparativ ausgerichtet sind – also alternative Handlungsstrategien nach ihren umfassenden, empirisch feststellbaren Folgen (sog. *comprehensive outcomes*) beurteilen. Dieses vergleichende empirienahe Vorgehen dürfte sich gerade für die nachträgliche Analyse jener unterschiedlichen Maßnahmen anbieten, die die einzelnen Regierungen im Laufe der Pandemie zu deren Eindämmung ergriffen haben und die jeweils ganz unterschiedliche Vor- und Nachteile aufweisen. Im Unterschied zu konventionellen konsequentialistischen Ansätzen sind Befähigungsmodelle nicht nur prinzipiell für deontologische Elemente offen, sondern sie beziehen bei der Folgenanalyse neben rein quantitativen Parametern auch prozedurale Aspekte in die Betrachtung ein. Auf diese Weise wird sichergestellt, dass wichtige Einsichten der zeitgenössischen politischen Ethik – etwa bezüglich transparenter kommunikativer Verfahren und niederschwelliger Partizipationsmöglichkeiten Betroffener – als notwendige Voraussetzung einer breiten Akzeptanz von Entscheidungen für den Gerechtigkeitsdiskurs fruchtbar gemacht werden.

Eine stärkere Orientierung an bestimmten Grundfähigkeiten – allen voran der grundlegenden Handlungsfähigkeit von Personen, Institutionen und Systemen – dürfte sich insofern auch für die Planung und rückblickende Bewertung der unterschiedlichen Maßnahmen zur Pandemiebekämpfung als hilfreich erweisen, als hier international ein breites Spektrum an alternativen Strategien erprobt wurde, deren jeweiligen Stärken und Schwächen sich nur auf der Grundlage einer differenzierten Analyse ihrer

empirisch nachweisbaren Folgen vorurteilsfrei beurteilen lassen. Dabei werden im Blick auf die aktuelle, noch keineswegs überwundene COVID-19-Pandemie auf den unterschiedlichen Verantwortungsebenen schon jetzt signifikante Defizite deutlich. So lässt sich nicht nur zeigen, dass die fatale Verweigerungspolitik bestimmter Regierungen, rechtzeitig Maßnahmen gegen die weitere Ausbreitung des SARS-CoV-2-Virus zu ergreifen, zu hohen Opferzahlen geführt hat, die wenigstens zum Teil vermeidbar gewesen wären. Aber auch ein frühzeitiges energisches Gegensteuern kann sich zumindest immer dann als problematisch erweisen, wenn die Auswahl der Instrumente entweder auf einer unzureichenden Datenlage beruht oder die Folgen ihres jeweiligen Einsatzes nur lückenhaft wahrgenommen werden. So haben zum Beispiel die dem Infektionsschutz dienenden umfangreichen Kontaktbeschränkungen der besonders vulnerablen Hochbetagten in stationären Altenhilfeeinrichtungen ungewollt dazu geführt, dass dieser Personenkreis durch die lange nahezu vollständige Isolation eine Reihe von gesundheitlichen Folgeschäden (im Sinne sekundärer Vulnerabilität) entwickelt hat, die den Erfolg der Maßnahmen konterkarieren. Ein weiteres Beispiel hierfür sind die langen Schulschließungen in den ersten Wellen der COVID-19-Pandemie, die die Kinder und Jugendlichen nicht nur mit erheblichen Bildungseinbußen, sondern auch mit weitreichenden sozialen und gesundheitlichen Beeinträchtigungen zu bezahlen hatten. Der Umstand, dass diese sekundären Belastungen politisch schlecht repräsentierter Gruppen lange Zeit übersehen wurden, verweist zudem auf massive Probleme im Bereich einer generationengerechten Lastenverteilung komplexer Maßnahmenpakete, deren ursprüngliche Intention (sc. des Gesundheitsschutzes) als solche nicht zu beanstanden ist.

Auch wenn sich die Liste der Beispiele noch beliebig fortsetzen ließe, sei zur Vermeidung von Missverständnissen ausdrücklich betont, dass die medizinethische Bedeutung des Befähigungsansatzes sich nicht darin erschöpft, die Sensibilität für bestehende Defizite und Vulnerabilitäten zu verbessern. Vielmehr kann er auch einen Beitrag dazu leisten, die Resilienz von Personen, Einrichtungen und Systemen insgesamt zu stärken und damit auf künftige Belastungen vorzubereiten.

► TAKE-HOME MESSAGE

Pandemien stellen – kommunal, regional, national, international und global – eine immense Herausforderung für die angemessene gesundheitliche Versorgung der Bevölkerung dar. Unter dem Druck der zusätzlichen Belastungen durch rapide steigende Patientenzahlen werden nicht nur latente Schwachstellen innerhalb des Gesundheitssystems, sondern

auch bislang verdeckte prekäre Lebenslagen Einzelner oder bestimmter Gruppen sichtbar. Da die Maßnahmen zur Eindämmung und Bekämpfung der Pandemie selbst neue Vulnerabilitäten schaffen oder bestehende Ungleichheiten verschärfen können, bedarf es zwingend begleitender gerechtigkeitsethischer Reflexionen und einer kontinuierlichen Überprüfung der tatsächlichen Folgen der jeweiligen Handlungsstrategie, um zeitnah Korrekturen des eingeschlagenen Pfades vornehmen zu können. Pandemien bieten neben immensen Risiken aber auch Chancen. Sie können nicht nur Treiber technologischer Innovationen (z. B. im Bereich der digitalen Transformation) sein, sondern auch Anstöße zu verschiedenen Reformen innerhalb des Gesundheitswesens geben, die von einer verbesserten Vorsorge durch die Überarbeitung einschlägiger Notfallpläne über eine gerechtere Entlohnung etwa von Pflegeleistungen bis hin zu einer Stärkung globaler Strukturen im Bereich der Impfstoffentwicklung und -verteilung reichen.

LITERATUREMPFEHLUNGEN

- **Bormann, Franz-Josef**, Pandemien als Herausforderung für die Gerechtigkeit, in: *ZfME* 67 (2021), 171–188.
- **Kröll, Wolfgang/Platzer, Johann/Ruckenbauer, Hans-Walter/Schaupp, Walter (Hrsg.)**, Die Corona-Pandemie. Ethische, gesellschaftliche und theologische Reflexionen in einer Krise (Bioethik in Wissenschaft und Gesellschaft 10), Baden-Baden 2020.

Zusätzlich verwendete Literatur

- **Bormann, Franz-Josef**, Ein (medizin-)ethischer Blick auf die sog. Triage, in: Hilgendorf, Eric/Hoven, Elisa/Rostalski, Frauke (Hrsg.), Triage in der (Strafrechts-)Wissenschaft (Schriften zum Medizinstrafrecht 20), Baden-Baden 2021, 109–130.
- **Bormann, Franz-Josef**, „Handlungsfähigkeit“ und „gutes Leben“. Plädoyer für einen schwachen Perfektionismus, in: Hoesch, Matthias/Muders, Sebastian/Rüther Markus (Hrsg.), Glück – Werte – Sinn, Berlin/Boston 2012, 177–194.
- **Bormann, Franz-Josef**, Verabschiedung der Deontologie in der Gerechtigkeitsbegründung? Einige Rückfragen zu A. Sens Reaktion auf J. Rawls, in: Holderegger, Adrian/Wolbert, Werner (Hrsg.), Deontologie – Teleologie. Normtheoretische Grundlagen in der Diskussion (SthE 135), Freiburg i. Br. 2012, 205–226.
- **Fangerau, Heiner/Labisch, Alfons**, Pest und Corona. Pandemien in Geschichte, Gegenwart und Zukunft, Freiburg i. Br. 2020.
- **Rawls, John**, A Theory of Justice, Cambridge Mass. 1971.
- **Sen, Amartya**, The Idea of Justice, London 2009.

III.

Beziehungsethik und Sexualmoral

1. Liebe, Partnerschaft und Sexualität

Kerstin Schlögl-Flierl

Die Sexualmoral ist eines der Themen neben Zölibat, Frauenpriestertum usw., bei denen die Katholische Kirche, vor allem in Deutschland, am *Scheideweg* steht. Die Diskussion vermittelt den Eindruck, dass sich auf der einen Seite diejenigen befinden, welche die langsame Weiterentwicklung der Sexualmoral aus der Tradition auf der Agenda haben, und auf der anderen Seite diejenigen, die einen Paradigmenwechsel in der Sexualmoral voranbringen wollen. Auf dem Synodalen Weg, der in Deutschland von verschiedenen Akteur*innen im Blick auf eine synodale Kirche bearbeitet wird, treten diese beiden Richtungen im Synodalforum IV ‚Leben in gelingenden Beziehungen – Liebe leben in Sexualität und Partnerschaft‘ deutlich zutage. Im Jahr 2022 befinden sie sich noch im Aushandlungsprozess. Aber das bedeutet nicht nur einen kirchenpolitischen Richtungsstreit, sondern dahinter steckt ein ganz grundlegender Streit um Bewahrung von Erbe oder Fortschreibung von Tradition. In der Diskussion wurden ein Grundtext sowie diverse Handlungstexte (beispielsweise zu Segensfeiern von Menschen, die sich lieben) erstellt.

Die *Grundaussage* lehramtlicher Sexualmoral kann und muss wie folgt umrissen werden: Der Vollzug von Sexualität soll innerhalb der Ehe zwischen Mann und Frau stattfinden, und dies in Offenheit für die Zeugung von Nachkommenschaft. Alle anderen sexuellen Praktiken gelten als unerlaubt und sündhaft, von denen mit der Tugend der Enthaltsamkeit bzw. Keuschheit Abstand genommen werden soll. Vor allem Zweiteres ist immer mehr und deutlicher umstritten.

Die Gruppe der zurückhaltenden Reform*innen hält die generelle Zielrichtung einer Sexualmoral für angemessen (beispielsweise die Ehe in ihrer Orientierungsfunktion als Ort des gelingenden Zusammenlebens), jedoch die über Jahrhunderte gewachsene Bewertung unterschiedlicher Einzelhandlungen (beispielsweise Masturbation) nicht länger für hinnehmbar. Bei der Gruppe der grundstürzenden Reform*innen gilt dies gar nicht mehr als im katholischen Raum geteilter Konsens und als Zielvor-

stellung. Ob dieser *Konfrontationskurs* dem eigentlichen Thema, Liebe und Partnerschaft, angemessen ist, sei dahingestellt.

Befeuert und grundlegend angefragt wurden die Prinzipien der Sexualmoral im Rahmen des *Aufkommens der sexuellen Missbrauchsfälle* in der Katholischen Kirche. Die zwar aufgedeckten, aber noch lange nicht aufgearbeiteten Fälle des sexuellen Missbrauchs beschädigen das Ansehen der Kirche wie auch ihrer Verkündigung, und dies nicht nur im Bereich der Sexualmoral, in erheblichem Maße. Vordringlich müssen die Stimmen der vom Missbrauch Betroffenen gehört und ihnen Anerkennung und Wertschätzung entgegengebracht werden.

Der Vorwurf einer Doppelmoral (geweihte Amtsträger verstoßen gegen das abgelegte Gelübde und missbrauchen in unbeschreiblicher Weise Abhängigkeitsbeziehungen zumeist Minderjähriger) ist nicht von der Hand zu weisen. Immer wieder wird von einem unterschiedlichen Umgang mit Täter*innen bezüglich ihres Standes (Mitarbeiter*innen im Laienstand wurde das Berufsverbot konsequenter ausgesprochen) in diversen Gutachten berichtet. Es liegen also verschiedene Doppelmoralen vor: Einerseits die des sich zum Zölibat verpflichteten Sexualstraftäters, andererseits die der Kirche mit rigider Sexualmoral, die aber gegenüber dem Klerus disziplinar weniger restriktiv angewendet wird, sondern vielmehr den Schutz der Institutionen ‚Priestertum‘ und ‚Kirche‘ in den Vordergrund rücken.

Die Sexualmoral ist für die Missbrauchstaten an sich nicht verantwortlich, hat jedoch keine *Normierung* im Hintergrund erreicht, die solche Taten (gänzlich) verhindert. Einerseits hat die Sexualmoral die Themen Liebe und Partnerschaft mit rigorosen Verboten belegt und die Liebe als leibseelische Ganzhingabe überhöht, andererseits aber sexuellen Missbrauch (Minderjähriger) nicht komplett verhindert. Dies lässt den Fokus eines katholischen Nachdenkens über Liebe und Partnerschaft anfragen. Dabei sollte die Zielrichtung weg von Vorgaben des sechsten Gebots, die über Jahrtausende hinweg Fragen um Liebe, Partnerschaft und Sexualität dominiert haben (→ Kapitel I. 2.), hin zum Gelingen und Glücken von Liebe und Partnerschaft gehen. Damit ist der Wandel von der Sexualmoral zur Beziehungsethik gekennzeichnet.

Eine synodale Kirche, wie sie Papst Franziskus will, ist eine Kirche des Hinhörens. Dies sollte beiden Seiten gelingen. Dafür ist es nötig, die Grundlagen aus der Tradition zum Thema zu sichten, aber auch Neuakzentuierungen in Richtung Liebe und Partnerschaft vorzunehmen. Besonders forciert wurde diese Debatte durch die Aktion ‚*OutInChurch*‘ im Jahr 2022, in der sich queere kirchliche Mitarbeiter*innen, sei es ehren- oder hauptamtlich, öffentlich geoutet haben.

Historie

In der Vergangenheit haben vor allem *zwei Argumentationsmodelle* in der katholischen Sexualmoral dominiert: das *naturrechtliche* und das *personalistische*. Zudem gibt es das humanwissenschaftlich-hermeneutische, das im Kapitel III. 6. zusätzlich behandelt wird.

Das naturrechtliche Argumentationsmodell besteht bereits seit der frühen Christenheit und gilt mit vielen Modifikationen bis jetzt als eines der ausschlaggebenden. Die Bemessung der Erlaubtheit und Unerlaubtheit einer sexuellen Handlung bezieht sich auf die Natur (→ Kapitel I. 8.). Die Natur der Sexualität wird primär mit dem Zweck der Fortpflanzung bestimmt. Aber das Verständnis von Natur hat sich im Laufe der Jahrhunderte gewandelt: War es zu Beginn mehr die ursprüngliche Ordnung und die innere Zielausrichtung (naturgegebene Teleologie), so veränderte es sich zu einem Naturrechtsverständnis, das heute die Menschenwürde begründet. Die Verknüpfung von Ehe, Sexualität und Nachkommenschaft wurde bereits bei Augustinus angelegt (→ Kapitel III. 2.).

Zwei wesentliche *Kritikpunkte* bestehen gegenüber diesem Argumentationsmodell: Naturgegebene Teleologien sind nicht wissenschaftlich eindeutig erkennbar. Heute geht man von verschiedenen Sinndimensionen der Sexualität aus. Zum Fruchtbarkeitsaspekt kommen der Beziehungs-, der Lust- und der Identitätsaspekt von Sexualität hinzu. Außerdem wird immer wieder der Vorwurf eines naturalistischen Fehlschlusses gemacht: Vom Sein könne nicht einfach auf das Sollen geschlossen werden.

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil kann man das *personalistische Argumentationsmodell* unter anderem im Lehramt der Katholischen Kirche beobachten. Das Kriterium für ethisch erlaubtes oder unerlaubtes Handeln besteht in der Möglichkeit der Integration oder auch Nichtintegration in eine Beziehung personaler Liebe. Die Person soll nicht Objekt, sondern Subjekt der Liebe sein. In diesem Modell geht es um die vorbehaltlose Ganzhingabe: Die Partner sollen sich ohne Vorbehalte, ohne Einschränkungen einander ganz hingeben. Diese *Ganzhingabe* geht bis hin zur Forderung nach Offenheit für Kinder in jedem sexuellen Akt. Sexualität ist dabei als Ausdrucksmedium personaler Liebe zu verstehen. In der entsprechenden Anthropologie wird der Mensch als Geist im Leib gesehen. Außerhalb einer Beziehung personaler Liebe herrsche jedoch Verdinglichung vor und leibliche Hingabe sei immer nur Ganzhingabe. Fehlt diese Ganzhingabe, wird also im Geschlechtsverkehr nicht die Fruchtbarkeitsdimension offengehalten, dann ist der Akt abzulehnen und wird als Lüge betrachtet. Dieser Argumentationsgang kann im Apostolischen Schreiben ‚Familiaris consortio‘ (1981) von Papst Johannes Paul II. nachgelesen werden.

Kritik entzündet sich an diesem Totalverständnis von Hingabe, das den lebensweltlichen und alltäglichen Bezug von Sexualität auch in einer Ehe vermissen lässt. In der Diskussion haben sich immer stärker vier Sinndimensionen von Sexualität herausgebildet: neben der Fruchtbarkeits- auch die Identitäts-, Lust- und Beziehungsdimension. Besonders das Heranziehen humanwissenschaftlicher Erkenntnisse hat den Aspekt der *Mehrdimensionalität* und hinzukommend denjenigen der unterschiedlichen *Altersstratifizierung* hervorgehoben: Jugend- und Alterssexualität sind zwei Enden eines langen Prozesses, die unterschiedliche Sinndimensionen von Sexualität abdecken.

Paradigmenwechsel: Von der Sexualmoral zur Beziehungsethik

Neueste Beiträge in der Moralthologie sprechen vor allem von einer Beziehungsethik statt von einer Sexualmoral.

Die *Sexualmoral* kann als Gefüge von konkreten Normen im Katechismus der Katholischen Kirche im Kontext des sechsten Gebotes bezeichnet werden. Sie ist geprägt durch eine autoritative Begründung und eine starke *Verbotsorientierung*. Das mögliche Scheitern auch in Ehe und Partnerschaft wird dabei als Thema eher vernachlässigt. Normativ herausfordernd ist die starke Verknüpfung mit der *Sündentheologie*. Übertretungen beim sechsten Gebot standen unter Generalverdacht, und die Geringfügigkeit der Materie, also die Abschwächung zur lässlichen Sünde, beispielsweise durch die Umstände, galt nur sehr selten. Sexualität wird vor allem im Zeichen der Fruchtbarkeit und Weitergabe des Lebens bewertet. Deren Gegenstand ist die einzelne sexuelle Handlung, deren Einbettung in eine Beziehung nur insofern relevant ist, als sie ehelich oder unehelich sein kann.

Ein *Paradigmenwechsel* wurde eingeleitet, weil die Vorgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils, die die Ehe als lebenslangen Liebesbund verstanden, ernst genommen wurden. Der beschriebene Missbrauchsskandal hat zudem Anfragen an die Sexualmoral aufkommen lassen, und dies von außerhalb, beispielsweise durch Gutachter*innen diverser von der Deutschen Bischofskonferenz in Auftrag gegebener Studien, wie von (Moral-)Theolog*innen, Kirchenvertreter*innen und Verbänden selbst. Der Synodale Weg hat daraufhin die schon länger bekannte Reformbedürftigkeit der Sexualmoral offensiv angegangen.

Eine *Beziehungsethik*, wie sie von verschiedenen Moralthnolog*innen vertreten wird, greift darauf zurück, dass Sexualität eine Vielfalt von Sinngehalten hat, wie sie an der Diskussion um das personalistische Argumentati-

onsmodell schon aufgezeigt wurden. Im Zentrum geht es um die Qualität von Beziehungen und nicht um den einzelnen sexuellen Akt, der nicht selten nur isoliert betrachtet wurde. Beziehung und Partnerschaft sind dabei vor allem in ihrem Wegcharakter zu denken. Die gegenseitige Entwicklung in der Partnerschaft wird als zu gestaltender Prozess aufgefasst. Impulse hierzu hat Papst Franziskus im Nachsynodalen Apostolischen Schreiben ‚*Amoris laetitia*‘ (2016) gegeben. Ihm gelang es, die *Lebenswirklichkeit* der Menschen stärker als Bezugsgröße für die ethische Urteilsbildung wahrzunehmen. Eine undifferenzierte Bewertung von Lebensformen wird dabei aber nicht angestrebt, sondern vielmehr die *Einzelfallbetrachtung*, also die individuelle und partnerschaftliche Lebensführung wertgeschätzt. Es geht bei der Frage der Fruchtbarkeit um einen Richtungswechsel von einer biologischen Betrachtung hin zu einer sozialen. Wie kann die Partnerschaft und Ehe über das Biologische hinaus fruchtbar sein, beispielsweise durch Pfllegschaften?

Grundsätzlich wird der Traditionsbestand dabei nicht als völlig veraltet oder gar wertlos angesehen:

„Diese [Doktrinen und tradierte Festlegungen] sind hiermit nicht schon für widersinnig oder unbrauchbar diskreditiert, aber sie bekommen einen neuen hermeneutischen Horizont, von dem her sie zu verstehen, zu interpretieren, fortzuentwickeln, zu ergänzen oder auch zu korrigieren sind.“ (Konrad Hilpert)

Eine Beziehungsethik ermöglicht einen anderen Zugang und umfassendere Wertschätzung verschiedenster Lebensformen und individueller Lebensführung (→ Kapitel III. 4./5.) In diesem ‚neuen‘ Ansatz steht vor allem die Beziehungsqualität sowie die gegenseitige Verantwortungsübernahme füreinander im Mittelpunkt, jedoch ist diese Neuformatierung *nicht unumstritten*.

War die Sexualmoral traditionell noch eindeutig auf die Frage der Eheschließung und den sexuellen Vollzug darin – auch durch die Rahmung des sechsten Gebotes – konzentriert, so ist mit der Beziehungsethik eine gewisse ‚Konturlosigkeit‘ verbunden. Der Begriff der Beziehung ist extrem weit. Ist dann alles erlaubt und Sache der Verhandlung zwischen den beiden Partner*innen? Der Moraltheologe Johannes Brantl ruft an diesem Punkt das Beispiel Polyamorie (Vielliebe) als Extremform in Erinnerung, die in einer Beziehungsethik auch im Rahmen des Wertzuschätzenden zu finden wäre. Dem stehen zurückhaltende Reformer*innen eher skeptisch gegenüber und betonen die Verlässlichkeit und Dauerhaftigkeit in der Ehe als eines nicht nur von Katholik*innen geteilten Sehnsuchtsortes.

Es stellt sich in diesem Hin und Her zwischen Sexualmoral und Beziehungsethik die Frage des *Markenkerns* einer katholischen Sexualethik.

Liegt dieser in Vorgaben von Lebensformen oder nicht vielmehr in Inhalten für diese Lebensformen? Man denke an Treue, Vorbehaltlosigkeit oder Dauerhaftigkeit. Was muss gemacht werden, um sowohl bewahrend als auch die ‚Zeichen der Zeit‘ lesend und deutend zu agieren?

Selbstbestimmung relational gedacht

Ein Hauptstreitpunkt liegt in der Bestimmung der Frage der sexuellen Selbstbestimmung/Autonomie, wie sie die Moraltheologen Christoph Breitsamer und Stephan Goertz in den moraltheologischen Diskurs einbringen:

„Der rasante Autoritätsverlust des kirchlichen Amtes in Fragen der Sexualmoral seit den sechziger Jahren dürfte ganz wesentlich damit zu tun haben, dass die Autonomieansprüche der Menschen immer nur pauschal als Quelle für abweichendes und nie für verantwortliches Handeln gedeutet wurden.“

Bis jetzt hat sich im katholischen Diskurs kein Recht auf sexuelle Selbstbestimmung etablieren können. Gesellschaftlich und politisch wird das *Recht auf sexuelle Selbstbestimmung* jedoch im Sinne einer Grundüberzeugung betont. Das ist in der heutigen Rechtsordnung zu einem bedeutsamen Gut geworden, und zwar im Zuge der freien Entfaltung der Persönlichkeit. Ob das Recht auf sexuelle Selbstbestimmung auch im Gedankengebäude einer Sexualmoral und/oder Beziehungsethik seinen Platz finden kann und soll, ist einer der Streitpunkte des Synodalen Wegs.

Aber was ist damit gemeint? Ganz allgemein wird Selbstbestimmung als dasjenige Prinzip definiert, das seine Grenze an der Würde und an der Selbstbestimmung des jeweils anderen hat. Es hat dabei zwei Seiten: Zum einen ist es das *negative Abwehrrecht*, das gegenüber jeglicher Person aufgezogene sexuelle Akte verbietet, zum anderen wird darunter auch das *positive Anspruchsrecht* verstanden, über Partner*innen, Arten und Zeiten der eigenen sexuellen Identität zu bestimmen.

Geht man nun auf die neuen Dokumente (Grundtext und Handlungstext) rund um den Synodalen Weg ein, so sieht man, dass um die wie auch immer zu verstehende sexuelle Selbstbestimmung gerungen wird. Im Grundtext von Forum IV, in dem die Grundlinien einer zukünftigen Sexualmoral gezogen werden, spielt das Recht auf sexuelle Selbstbestimmung eine prominente Rolle. Vor allem unter dem Titel ‚Der Mensch als Gottes Ebenbild und seine Würde als zentraler Orientierungspunkt christlicher Sexuallehre‘ findet sich folgendes Statement:

„Praktiken der sexualisierten Gewalt, des Missbrauchs und des Ausnutzens von Abhängigkeiten und Machtasymmetrien verstoßen in grundlegender Weise gegen das Recht auf sexuelle Selbstbestimmung. Zur Würde jeder menschlichen Person gehört das Recht auf freie Zustimmung zu allen personalen Gestaltungsformen sexueller Beziehungen und nicht zuletzt zur Wahl des*der Partner*in sowie das Recht, Nein zu erzwungenen oder aufgenötigten sexuellen Handlungen zu sagen.“ (Grundtext)

In Spannung zum Grundtext ist dabei der Debattenbeitrag im Synodalen Prozess mit dem Titel ‚Der Mensch in seiner Liebesfähigkeit und der Glaube der Kirche‘ vom Mai 2020 von vier synodalen Mitgliedern dieses Forums zu sehen. Sie befürchten, dass ein Paradigmenwechsel der Sexualmoral das christliche Menschenbild betreffe, präziser gesagt ‚verdunkle‘. Der Mensch sei in erster Linie Empfänger:

„Das Leben mit dem Herrn führt bei aufrichtigem Bemühen und gestärkt durch die Kraft seines Geistes in jeder Lebensform – ganz gleich ob in der Ehe oder im Leben ohne Partnerschaft – zu einer Liebesfähigkeit, die immer weniger besitzergreifend und stattdessen immer lauterer, mithin keuscher, wird.“ (Debattenbeitrag)

Ist das Ziel der Sexualmoral wirklich Keuschheit? Bleibt man bei diesem Menschenbild, dann gilt: Nicht aus eigener menschlicher Kraft, sondern nur mit Gottes Hilfe lebe der Mensch. Der Dissens zwischen Grundtext und Debattenbeitrag liegt nicht in der Bewertung der Sexualität, sondern in den Maßstäben dieser Bewertung und im dahinterliegenden *Menschenbild*. Der Mensch ist Antwortender, passiv Rezipierender, nicht aktiv Gestaltender, einer, der wenig in Freiheit entlassen ist und bei dem sexuelle Selbstbestimmung eine geringe Rolle spielt.

Blickt man auf diesen Diskurs, so kann man konstatieren, dass Selbstbestimmung sehr eindimensional gedacht wird. Bezieht man sich auf die gemeinsamen *Denkvoraussetzungen einer relationalen Anthropologie*, die davon ausgeht, dass es nicht um das Haben von Beziehung geht, sondern vordringlich um das Sein in Beziehung, so ist die Selbstbestimmung relational zu fassen. Beziehungen machen den Menschen aus, und dies auch in einer gewissen Dynamik. Relationale Selbstbestimmung heißt aber nicht nur, dem anderen gegenüber in Beziehung zu sein, sondern sich selbst und Gott gegenüber.

Damit wäre dieser Ansatz zwischen den beiden von Brantl aufgemachten Richtungen von Anthropologie angesiedelt: zum einen der essentialistisch-personalistischen Geschlechteranthropologie (Ansatz im Debattenbeitrag) und zum anderen diskursiver, an Selbstbewusstsein und Freiheit orientierter Anthropologie (Ansatz im Grundtext). Eine Moralanthropologie (→ Kapitel I. 4.), die sich auf die relationalen Aspekte der Selbstbestimmung stützt, nimmt alle Relationen des Menschen ernst, auch die zu sich

selbst und zu Gott. Das würde in Konsequenz auch heißen: „Als Kirche stehen wir in Respekt vor der Selbstwahrnehmung der sexuellen Identität jedes Menschen und verstehen sie als unantastbaren Teil personaler freier Selbstbestimmung“ (Grundtext).

Damit könnte auch dem Anspruch vieler an der Evolution der Sexualmoral Interessierten Rechnung getragen werden, sofern die Linien aus Bibel und Tradition für diese Sichtweise fruchtbar gemacht werden. Eine so verstandene Selbstbestimmung wäre auch eine Antwort auf das Missbrauchsgeschehen, wie eine Betroffene, Johanna Beck, feststellt:

„Bis in die jüngste Zeit machte das Kirchenrecht hier keinen Unterschied. Es wertet sexuellen Missbrauch lediglich als Verstoß gegen den Zölibat, gegen die Amtspflichten eines Priesters, aber nicht als Verstoß gegen das sexuelle Selbstbestimmungsrecht eines Kindes, Jugendlichen oder Erwachsenen. Somit werden auch die Perspektive und das Leid der Opfer völlig ausgeblendet. Erst seit der Verschärfung des kirchlichen Strafrechts im Dezember 2021 stellt der sexuelle Missbrauch von Minderjährigen immerhin eine ‚Straftat gegen Leben, Würde und Freiheit des Menschen‘ dar. Aber nach wie vor ist von einer Straftat gegen das sechste Gebot die Rede und auch der so essenzielle Wert des Rechtes auf sexuelle Selbstbestimmung bleibt weiter unberücksichtigt. Darüber hinaus wird sexueller Missbrauch an Erwachsenen – verheerenderweise – weiterhin als Vergehen gegen die Klerikerpflicht gewertet.“

Die Anerkennung des Rechts auf sexuelle Selbstbestimmung ist ein Grundpfeiler in der Diskussion um den Wandel der Sexualmoral hin zu neuen Wertvorstellungen. Missbrauch von Beziehungen bedeutet Tod der Beziehungen.

Liebe als Gestaltungsprinzip

Neu inspiriert wurde die Frage der Sexualmoral durch das Nachsynodale Apostolische Schreiben ‚Amoris laetitia‘ von Papst Franziskus. Weniger um Verbotsnormen, als vielmehr um das Gelingen von Partnerschaft ging es hierbei. Oberstes Gestaltungsprinzip von Partnerschaft ist dabei die Liebe (→ Kapitel III. 2.).

Liebe kann als *Eros* (Lust), *Agape* (vorausgehende Liebe) und *Philia* (Freundschaftsliebe) betrachtet werden. Ist die Liebe Gestaltungsprinzip für die Partnerschaft, wird es alle Liebesarten umfassen müssen. In einer Intimität der Beziehung ist Eros das bestimmende Element, in der Kommunikations- (und Erziehungs-)funktion eher Agape, die sich unverdient schenkende Liebe, und in Krisenzeiten und Nicht-Gelingens-Momenten von Beziehung und Partnerschaft wäre die Freundschaftsliebe der tragende

Grund für das Hoffen auf bessere Zeiten. Die Liebe zwischen zwei Menschen ist dabei die Antwort auf Gottes Liebe.

Mit der Konzeption einer relationalen Selbstbestimmung ist deutlich die Kompetenz der *Liebesfähigkeit* angesprochen. Nur wenn die Relation auch eingegangen werden kann, ist die Liebe auch möglich. Menschen ohne Liebesfähigkeit ist diese Bestimmung verschlossen. Das Gelingen von Liebe und Partnerschaft hängt von solchen tugendethischen Einübungen ab.

► TAKE-HOME MESSAGE

In der Sexualmoral bzw. Beziehungsethik finden sich verschiedene Argumentationsmodelle (naturrechtlich, personalistisch, humanwissenschaftlich-hermeneutisch). Es hat sich ein Wandel in der Sexualmoral vollzogen, der durch die Anerkennung der Mehrdimensionalität der Sexualität und die Beurteilung nicht des einzelnen Akts, sondern der Qualität der Beziehung gekennzeichnet ist. Durch die öffentliche Aktion ‚OutIn-Church‘ wurde auf die Betroffenheit vieler kirchlicher Mitarbeiter*innen aufgrund ihres Geschlechts durch kirchenseitige Repressalien hingewiesen. Unklar ist derzeit, wie sehr und in welcher Konsequenz die Sexualmoral reformiert wird. Ob die Reformen bis hin zu einer Beziehungsethik reichen, welche die Beziehungsqualität in den Vordergrund rückt, ist noch nicht absehbar. Auch die Umsetzungsmöglichkeiten auf ortskirchlicher Ebene bei aller gesamtkirchlicher Einheit kommt bei dieser Frage mit hinzu. Im Beitrag wurde eine relational verstandene Selbstbestimmung als Möglichkeit des Ausgleichs zwischen den polarisierenden Positionen ausgemacht. Mit dem Grundtext beim Synodalen Weg sei abschließend an die Werte, die durch eine allzu kritische Diskussion der Sexualmoral verdeckt werden, erinnert: „verbindliche Freundschaft, Treue, Respekt, wechselseitige zärtliche Bejahung und verantwortete Elternschaft“. Zielpunkt sollte dabei eine recht verstandene Liebe bilden.

LITERATUREMPFEHLUNGEN

- **Schockenhoff, Eberhard**, Die Kunst zu lieben. Unterwegs zu einer neuen Sexualethik, Freiburg i. Br. 2021.
- **Timmerevers, Heinrich**, Wirkliche Begegnung ermöglicht neues Denken, in: Gräve, Mirjam/Johannemann, Hendrik/Klein, Mara (Hrsg.), Katholisch und Queer. Eine Einladung zum Hinsehen, Verstehen und Handeln, Paderborn 2021, 205–211.

Zusätzlich verwendete Literatur

- **Beck, Johanna**, Mach neu, was dich kaputt macht. Warum ich in die Kirche zurückkehre und das Schweigen breche, Freiburg i. Br. 2022.

- **Bogner, Daniel**, Aufruf zum Perspektivwechsel. Was die Missbrauchskrise für die Theologische Ethik bedeutet, in: ders./Zimmermann, Markus (Hrsg.), *Fundamente theologischer Ethik in postkonfessioneller Zeit. Beiträge zu einer Grundlagendiskussion* (StHE 154), Basel/Würzburg 2019, 43–55.
- **Bormann, Franz-Josef**, Brauchen wir eine neue Sexualmoral? Kritische Überlegungen zu Reformbemühungen im Umkreis des Synodalen Weges, in: *ThQ* 201 (2021), 396–411.
- **Brantl, Johannes**, Paradigmenwechsel statt Weiterentwicklung. Neue Positionsbestimmungen zu den Fragen von Liebe, Sexualität und Partnerschaft auf dem Synodalen Weg – eine kritische Einschätzung, in: *ThQ* 201 (2021), 378–395.
- **Breitsameter, Christof/Goertz, Stephan**, Vom Vorrang der Liebe. Zeitenwende für die katholische Sexualmoral, Freiburg i. Br. 2020.
- **Ernst, Stephan**, Sexueller Missbrauch in der katholische Kirche – Herausforderung für die theologische Ethik?, in: Reményi, Matthias/Schärfl, Thomas (Hrsg.), *Nicht ausweichen. Theologie angesichts der Missbrauchskrise*, Regensburg 2019, 125–145.
- **Ernst, Stephan**, Argumentationsmodelle in der theologischen Sexual- und Beziehungsethik, in: Hilpert, Konrad (Hrsg.), *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik* (QD 241), Freiburg i. Br. 2011, 162–184.
- **Goertz, Stephan**, Sexualität und Moderne. Über die verlorene intellektuelle Anschlussfähigkeit katholischer Sexualmoral, in: Aschmann, Birgit/Damberg, Wilhelm (Hrsg.), *Liebe und tu, was du willst? Die ‚Pillenenzyklika‘ Humanae vitae von 1968 und ihre Folgen*, Paderborn 2021, 377–391.
- **Goertz, Stephan/Witting, Caroline** (Hrsg.), *Amoris laetitia – Wendepunkt für die Moralthologie?* (Katholizismus im Umbruch 4), Freiburg i. Br. 2016.
- **Hilpert, Konrad**, *Ehe, Partnerschaft, Sexualität. Von der Sexualmoral zur Beziehungsethik*, Darmstadt 2015.
- **Synodaler Weg**: <https://www.synodalerweg.de/>
- **Wagner, Doris**, *Spiritueller Missbrauch in der katholischen Kirche. Nachwort von Jochen Sautermeister*. Freiburg i. Br. 2019.
- **Westerhorstmann, Katharina/Brantl, Johannes/Gössl, Herwig/Oster, Stefan**, *Synodale Beiträge: Der Mensch in seiner Liebesfähigkeit und der Glaube der Kirche*, Mai 2020.

2. Ehe

Alexander Merkl

Das kirchliche Eheverständnis ist als traditionelle normative Leitvorstellung der partnerschaftlichen Lebensführung heute durch sinkende Zahlen kirchlicher Eheschließungen und hohe Scheidungsraten, durch die Pluralisierung der Lebensformen und zahlreiche gesellschaftliche Modernisierungszwänge und Transformationsprozesse wie berufliche Mobilität oder veränderte Geschlechterrollen grundlegend herausgefordert, die allesamt das Eingehen einer Ehe erschweren oder ihr Gelingen größeren Risiken aussetzen mögen. Dennoch hält die Katholische Kirche am *Ideal des unauflöslichen Ehebundes zwischen Mann und Frau* fest, der seine Grundlage in der anthropologischen Verfassung des Menschen und seiner Sehnsucht nach Annahme und Geborgenheit hat.

Obgleich diese „Idealisierung von Ehe“ (Marianne Heimbach-Steins) gegenwärtig angefragt wird, tut die Katholische Kirche dies, weil sie die Ehe als personal-institutionelle Lebensform in ihrer besonderen sozialen Wirksamkeit als stabilen und vorbehaltlosen Schutzraum, als verlässlichen Ort partnerschaftlicher Lebensbewältigung und der Weitergabe des Lebens, als individuellen Sehnsuchtsort 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*‘ bietet eine komprimierte Darstellung der kirchlichen Ehelehre, die entlang der in Klammern angegebenen Nummern behandelt werden soll:

„Die innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe in der Ehe, vom Schöpfer begründet (1) 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 (1), 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 (1), die mit verschiedenen Gütern und Zielen (2) ausgestattet ist; sie alle sind von größter Bedeutung für den Fortbestand der Menschheit, für den persönlichen Fortschritt der einzelnen Fami-

lienmitglieder 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 (1).

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 (1).

Christus der Herr hat diese Liebe, die letztlich aus der göttlichen Liebe hervorgeht und nach dem Vorbild seiner Einheit mit der Kirche (1) gebildet ist, unter ihren vielen Hinsichten in reichem Maße gesegnet. Wie nämlich Gott einst durch den Bund (1/3) 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.“ (GS 48)

(1) Biblisch-theologische Fundierung

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

Es wird auf die göttliche Urheberschaft und damit auf den *göttlichen Ursprung der Ehe* als Institution hingewiesen (Gen 1/2; Mk 10,7 f.; 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*.

Ein zweites Charakteristikum ist die *Einheit von Mann und Frau* und damit die Komplementarität der Geschlechter in der Ehe als Lebens- und Liebesgemeinschaft. Sie sind „ein Fleisch“ (Gen 2,24), das heißt, sie sind einander gleichwertig, „ebenbürtig und ganz nahestehend“ (KKK 1605).

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 und als Gebot der Fürsorge für die Frau. Als gottgewollte Möglichkeit sieht er sie nicht an (Mt 5,31 f.). Die Kirche hält bis heute, herausgefordert insbesondere in den Kontroversen um die wiederverheiratet Geschiedenen, an der *Unauflöslichkeit der Ehe* fest.

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 prägt allen voran den konziliaren Bundesbegriff (siehe 3) sowie das konziliare Verständnis des Ehesakraments (siehe 6).

(2) Theologiegeschichtliche Entwicklung: Die Lehre von den Ehegütern

Die Rede von den ‚verschiedenen Gütern‘ rekurriert auf ein breites theologiegeschichtliches Fundament der kirchlichen Ehelehre, insbesondere auf die Ehelehre des Augustinus. Dieser betrachtet die Ehe auf der Basis ihrer biblisch bezeugten Gutheit grundsätzlich – grundgelegt in seiner Schrift ‚De bono coniugali‘ – als von Gott gewollten ‚heiligen Stand‘. Insgesamt steht seine Ehelehre in enger Verbindung zu seinen eigenen biografischen Erfahrungen und seiner Sexualmoral, die wiederum eng mit seiner Theorie der Ursprungssünde Adams (*peccatum originale*) und der menschlichen Begierde, 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 daher die Unterscheidung, ob der Geschlechtsakt zur Fortpflanzung dient oder lediglich aus einem ungeordneten Luststreben heraus erfolgt. Für den ersten Fall begreift er die Ehe als Heilmittel gegen die Begierlichkeit (*remedium concupiscentiae*) und als theologische sowie soziale Zweckinstitution: „Der zur Fortpflanzung notwendige Geschlechtsverkehr ist ohne Schuld und wird als solcher allein in der Ehe vollzogen“. In diesem Zusammenhang formuliert Augustinus seine Lehre von den Ehegütern aus, welche die Ehe gut machen und als negative Entschuldigungsgründe für das Übel des sexuellen Begehrens zu verstehen sind: das *bonum prolis* (das Gut der Nachkommenschaft), wie

eben dargelegt; das *bonum fidei* (das Gut der Treue), das die enge und ausschließliche Gemeinschaft zwischen Frau und Mann bezeichnet; das *bonum sacramenti* (das Gut des Sakraments), das die Unauflöslichkeit und Festigkeit des Ehebandes bewirkt und die eheliche Treue bekräftigt. Wenn die Eheleute vom Streben nach ebendiesen drei Gütern geleitet sind, dann gleichen sie das mit dem sexuellen Akt verbundene Übel der Lust aus.

Durch seine theologische Abwertung der Sexualität und deren Deutung im Zusammenhang von (Ursprungs-)Sünde, Konkupiszenz und Fortpflanzung hat Augustinus deren pessimistische Sicht der Folgezeit grundgelegt. Der lebensdienliche Aspekt der Sexualität, der positive Gehalt sexueller Lusterfahrung und die Kennzeichnung des Sexuellen als Ausdruck von Liebe wurden durch den augustinischen Sexualpessimismus klar überlagert. Obgleich Theologen des Mittelalters wie *Thomas von Aquin* sich einer vorurteilsfreieren Sicht von Sexualität annäherten, die Ehezwecklehre von ihrem erbsündentheologischen Ballast befreien und die augustinischen Ehegüter im Bemühen um deren Aufwertung weniger als negative Entschuldigungsgründe denn als positive Rechtfertigungsgründe für den Geschlechtsverkehr verstehen wollten, verblieben sie doch im Wesentlichen auf der augustinischen Linie. Diese blieb für die Sexualmoral und das kanonische Eherecht in all ihrer Ambivalenz bis ins 20. Jahrhundert hinein bestimmend.

(3) Die Ehe als Bund

Als Inbegriff des tiefgreifenden Paradigmenwechsels in der kirchlichen Ehelehre und als Leitbegriff des konziliaren und erneuerten Eheverständnisses wird der biblische Begriff des ‚Bundes‘ sowie die damit verbundene Bundestheologie in den Konzilstext aufgenommen. Schon aus zwei Gründen handelt es sich um einen moraltheologisch höchst bedeutsamen Einschnitt. Zum Ersten lösen der Bundesgedanke und das damit verbundene personale Eheverständnis die lange Zeit prägende rechtliche Sicht der *Ehe als Vertrag* und damit ein eher äußerlich-statisches Ehebild ab, wenngleich im kirchlichen Recht (CIC/1983 c. 1055) in nach wie vor spannungsvoller Weise von der Ehe sowohl als Bund (§ 1) als auch als Vertrag (§ 2) die Rede ist:

„Dieser konzeptionelle Perspektivenwechsel lässt sich in seiner Bedeutung kaum überschätzen. Die Ehe ist nicht nur eine transpersonale, rechtliche Größe, die, nachdem sie einmal geschlossen wurde, ein Eigenleben jenseits des personalen Einverständnisses der Eheleute führt, sondern das Geschenk gegenseitiger Hingabe, das aus dem unwiderruflichen Konsens, der sie begründet, hervorgeht. [...] In einem ‚Ehebund‘ gründen zwei Menschen eine Lebens- und Liebesgemeinschaft,

indem sie sich gegenseitig schenken und annehmen. In einem ‚Ehevertrag‘ übereignen sie sich dagegen Rechte und Pflichten, so dass nun nicht mehr die beiden Personen, sondern die Erfordernisse der ihnen übergeordneten Institution den Ausschlag geben.“ (Eberhard Schockenhoff)

Jedoch bleibt das *analoge Verhältnis* zwischen dem konkreten Ehebund und dem Bund Gottes mit seinem Volk sowie Jesu Christi mit seiner Kirche 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. [...] Der Ehebund ist hingegen ein zeitlicher Bund, der mit dem Tod eines Partners endet.“ (Deutsche Bischofskonferenz)

Zum Zweiten vollzog sich durch das Zweite Vatikanische Konzil die Abkehr von der alten hierarchisch strukturierten Ehe zweckordnung hin zu einem *personalen Eheverständnis*. Dieses rückt den Eigenwert ehelicher Liebe als inneres Strukturprinzip der Ehe sowie das personale Wohl und die Beziehung der Gatten stärker in den Mittelpunkt und sieht in der Ehe nicht primär einen biologischen Zweckverband: „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“ (Bernhard 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.

(4) Eheliche Liebe und Treue

Im Denkmuster eines personalen Eheverständnisses kommt der ehelichen Liebe ein Eigenwert zu. In GS 49 wird sie als in sich wertvoll, selbstlos und ganzheitlich beschrieben, das meint, die Ehegatten nehmen sich als Personen in freier Bejahung ganzheitlich an (personale Dimension). 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. 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. Eheliche Liebe und Treue sind untrennbar miteinander verknüpft. Die Treue zwischen den Ehepartnern wird als

wesentliche Eheeigenschaft 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.“ (Kerstin Schlögl-Flierl/Martin Lintner)

Sodann will sich Treue *zeichenhaft vergegenwärtigen*. Das Sichtbarmachen, die soziale Kundgabe ist ein wesentlicher Aspekt ehelicher Treue. Dies kann in vielen Formen geschehen (mündliches Bekenntnis, Symbolhandlung). Für die Katholische Kirche gilt 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 der Partner*innen erhält eine neue Qualität. Sie weiß um ihren verlässlichen *Grund in der absoluten Treue Gottes*. Das Wissen um diese göttliche Treue liegt der ehelichen Treue als stärkendes Fundament und Rückzugsort nicht nur zugrunde, sondern geht ihr immer schon voraus. 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. Um diese besondere Art der Bindung immer wieder neu zu stärken, bedarf es einer Vielzahl an Tugenden wie Geduld, Wahrhaftigkeit oder Wachsamkeit, des gegenseitigen Vertrauens und einer Kultur des Streitens, Vergessens und Verzeihens.

Dies wiederum zeigt, dass eheliche Liebe und Treue *dynamische* und keineswegs statische Größen sind. Sie zeichnen sich durch ein Wachsen sowie durch ständige Erneuerung und Vertiefung der ursprünglichen, einmaligen Wahl aus. Ehe als Liebes- und Treuebund ist nicht als ein fertiger Zustand zu begreifen. Sie ist nicht nur eine Lebensentscheidung, sondern auch Lebensprojekt und Wagnis zugleich. Dies verlangt nach Unterstützung, zum Beispiel in Gestalt von Seelsorge und Ehebegleitung, und schließt Krisen gleichwie Scheitern keineswegs aus.

(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 von existenzieller Bedeutung (Überleben der Sippe, wirtschaftliche Produktivität). Das Konzil bestimmt sie als einen zweiten wesentlichen, mit der ehelichen Liebe unabdingbar verbundenen und im Eheversprechen bejahten Sinngehalt. *Die Ehe bleibt auf Nachkommenschaft hingeeordnet*. Jedoch machen die Konzilsväter 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‘.

Hier sind aber noch zwei weitere Akzentuierungen des Konzils besonders herauszustellen: Zum einen sind es immer die Ehe und die eheliche Liebe als ganze und nicht einzelne sexuelle Akte, die auf Nachkommenschaft ausgerichtet sind; zum anderen wird der *Eigenwert sexuellen Erlebens in der Ehe* als Ausdruck und Vertiefung ehelicher Liebe betont, auch unabhängig davon, ob dieses der Zeugung von Kindern dient. „In ihren vielfältigen leibseelischen Ausdrucksformen erscheint die Sexualität so als eine elementare Sprache der Liebe, die keiner äußeren Legitimation bedarf“ (Eberhard Schockenhoff). Zugleich aber bleibt die Prämisse bestehen, dass die Ehe der einzige Ort ist, an dem Sexualität rechtmäßig und verantwortlich gelebt werden kann.

In GS 50 heben die Konzilsväter die *Eigenverantwortung der Eheleute* bei der Bestimmung der Kinderzahl und die Bedeutung des Gewissens bei der Bildung eines sachgerechten Urteils hervor. In der Folgezeit blieb dies unter dem Stichwort ‚verantwortete Elternschaft‘ jedoch nicht ohne Rückfragen (→ Kapitel III. 6.).

Exkurs: Warum Kinder zeugen? Immer wieder wird die positive Notwendigkeit der Zeugung von Nachkommenschaft in Kirche und Moralthologie (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.

- (1) „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)
- (2) „Das Leben miteinander zu lieben heißt, Leben geben zu wollen: Die Fruchtbarkeit vervollständigt die erotische und zwischenmenschliche Dimension der Liebe.“ (François-Xavier Amherdt)

(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 [Got-tes 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 die Frage: *Warum noch kirchlich heiraten* und den sakramentalen Bund der Ehe schließen? Hier wird deutlich, dass es einer katholischen Sexual- und Beziehungsethik bei aller Berechtigung nicht nur darum gehen darf, den Bereich alternativer Lebensentwürfe in den Blick zu nehmen, sondern auch „wieder besser verstehbar und erfahrbar zu machen, dass eine sakramentale Ehe den Menschen letztlich nicht überfordert, sondern ihm eine zentrale Dimension seines Menschseins erschließen kann“ (Johannes Brantl). In ihrem Schreiben ‚Auf dem Weg zum Sakrament der Ehe‘ (2000) gehen die deutschen Bischöfe auf diese Frage ein. Sie 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 wolle. 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 sehr ausführlich 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‘. 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 ist maßvoll und räumt dem anderen einen bevorzugten Platz ein. Die Liebende exponiert sich, sie ‚liefert sich aus‘ und macht sich angreifbar, indem sie, anstatt sich auf ihr 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 q. 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 zu 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 würdigen, 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 eine Form „zwischenmenschlicher Sprache“ (AL 151) äußert, ist keineswegs ein Übel. Sie ist vielmehr Geschenk Gottes. Sie ist leidenschaftlich, nicht aber grenzenlos und ungezügelt. Franziskus steht hier ganz auf der durch das Konzil vorgezeichneten Linie.

Scheitern: der Spagat zwischen Ideal und Realität

Viele Erfahrungen jedoch zeigen: Die Spannungen zwischen dem eigenen wie kirchlichen Beziehungsideal und der faktischen Beziehungsrealität können Überhand nehmen. Liebe kann vergehen, Partnerschaft und Ehe können scheitern, trotz allem gemeinsamem Ringen. Die Gründe hierfür und die Situationen im Einzelnen sind dabei sehr unterschiedlich: „überhöhte Ansprüche“ (Stephanie Höllinger); sozial wie medial vermittelte Ideale, denen man nicht gerecht zu werden vermag; gesellschaftliche Strukturen und Bedingtheiten; biografische Zäsuren oder im schlimmsten Fall Gewaltanwendung und Missbrauch. Je nach dem kann dies dazu führen, dass ein Partner den Bund einseitig und ohne Zutun des anderen aufgibt. Möglicherweise beschließen beide, dass es so nicht mehr weitergehen kann, auch zum Wohle des Kindes oder der Kinder. Eine Trennung kann im Extrem um der eigenen körperlichen und geistigen Unversehrtheit willen sowie damit zum eigenen Schutz unumgänglich sein:

„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)

Die Lebenswirklichkeit also zeigt: Ehen können aus unterschiedlichsten Gründen scheitern. Kann das Ideal der Ehe als eines lebenslangen, treuen und unauflösbaren Bundes damit heute noch unverändert aufrechterhalten werden, oder hat dieses als traditionelle normative Leitvorstellung für Partnerschaft ausgesorgt? Überfordert das Ideal der Ehe, scheitert es an der Realität und soll es daher verändert, ja gar fallen gelassen werden?

Im Ringen um Antworten auf diese Fragen kann es hilfreich sein, ganz grundlegend die Funktion eines Ideals zu reflektieren: *Ein Ideal ist ein positives und orientierendes Leitbild, das am Ende eines Weges und Entwicklungsprozesses steht.* Man ist unterwegs zu diesem Ideal, lässt sich von ihm leiten. 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‘ und in der Hoffnung, nicht vom angezeigten Weg abzukommen. Damit partnerschaftliche Liebe in entschiedener Ausrichtung auf ein solches Leitbild glücken und reifen kann, „bedarf es neben strukturellen Unterstützungs- und Förderangeboten auch individueller und partnerschaftlicher Lernprozesse der Relativierung von überzogenen Idealen und Erwartungen wie auch einer Realitätsprüfung, aber auch einer Besinnung auf dysfunktionale Beziehungs- und Handlungsmuster sowie einer Bildung der eigenen Emotionalität“ (Jochen Sautermeister).

Zugleich müssen dort, wo Ehe gescheitert ist, nicht nur die Gründe für diese Scheitern unterschieden und jeder Fall für sich betrachtet werden, sondern es muss auch nach Möglichkeiten der Eingliederung und Begleitung von Betroffenen in die kirchliche Gemeinschaft gesucht werden, um Ausgrenzung und Verletzung zu verhindern. Umso dringlicher erscheint die bleibende *Suche nach theologischen und pastoralen Lösungen* in diesen Fällen (AL 241–246).

► TAKE-HOME MESSAGE

Durch die Abkehr von der traditionellen Ehezwecklehre und die Anerkennung eines personalen Eheverständnisses markierte das Zweite Vatikanische Konzil einen tiefgreifenden Paradigmenwechsel innerhalb der kirchlichen Ehelehre. Als institutionelle Lebensform ist die Ehe zwischen Mann und Frau von einem christlichen Eheethos gekennzeichnet, das sich durch seinen personalen Charakter, die Tugenden der Liebe und Treue, den Leitaspekt der Fruchtbarkeit, eine besondere sakramentale Zeichenhaftigkeit sowie durch den Anspruch auf Unauflöslichkeit auszeichnet, das aber auch den verantwortlichen Umgang mit Konflikten, Krisen und Scheitern einschließt. Gegen „ein allzu abstraktes theologisches Ideal der Ehe“ (AL 36) ist das christliche Eheverständnis als ein normativ-orientierendes, stets konkretisierungsbedürftiges und positives Leitbild für die Ehepartner*innen wahrzunehmen, deren je einzigartiger Ehebund als auf Dauer angelegter partnerschaftlicher Entwicklungsprozess, als sakramental geschlossener Treuebund sowie als Berufung im Licht des Glaubens und als von Gott begründet zu begreifen ist.

LITERATUREMPFEHLUNGEN

- **Deutsche Bischofskonferenz**, Trauen Sie sich! Zehn gute Gründe für die Ehe. Ein Denkanstoß der katholischen Kirche, Bonn 2014, in: www.dbk.de.

- **Sautermeister, Jochen**, Provozierende Lebensgeschichten – herausforderndes Evangelium. Moraltheologische und moralpsychologische Anmerkungen zum Spannungsverhältnis zwischen dem christlichen Ideal der Ehe und den Wirklichkeiten von Partnerschaften, in: Karger-Kroll, Anna u. a. (Hrsg.), *Beziehungsstatus: kompliziert. Das kirchliche Leitbild von Ehe und Familie in Konfrontation mit der sozialen Wirklichkeit (Katholizismus im Umbruch 6)*, Freiburg i. Br. 2018, 78–105.

Zusätzlich 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.
- **Augustin, George/Proft, Ingo (Hrsg.)**, Ehe und Familie. Wege zum Gelingen aus katholischer Perspektive (Theologie im Dialog 13), Freiburg i. Br. 2014.
- **Aurelius Augustinus**, Das Gut der Ehe, übersetzt von Anton Maxsein, Würzburg 1994.
- **Brantl, Johannes**, Paradigmenwechsel statt Weiterentwicklung. Neue Positionsbestimmungen zu den Fragen von Liebe, Sexualität und Partnerschaft auf dem Synodalen Weg – eine kritische Einschätzung, in: ThQ 201 (2021), 378–395.
- **Deutsche Bischofskonferenz**, Theologisch verantwortbare und pastoral angemessene Wege zur Begleitung wiederverheirateter Geschiedener (2014), in: www.dbk.de.
- **Deutsche Bischofskonferenz**, Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Band 2: Leben aus dem Glauben, Bonn 1995.
- **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.
- **Höllinger, Stephanie**, Ansprüche an Ehe und Partnerschaft. Ein theologischer Beitrag zu einer beziehungsethischen Herausforderung (StdM Neue Folge 11), Münster 2019.
- **Knop, Julia**, Beziehungsweise. Theologie der Ehe, Partnerschaft und Familie, Regensburg 2019.
- **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.

- **Schlögl-Flierl, Kerstin**, Versöhnung als Hoffnungsweg?! Konsequenzen für den personalistischen Ehebegriff im CIC in Folge von *Amoris laetitia*, in: DPM 25/26 (2018/19), 253–279.
- **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 Kunst zu lieben. Unterwegs zu einer neuen Sexualethik, Freiburg i. Br. 2021.
- **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.
- **Zeelen, Tim**, Die Ehe als eine Berufungsfrage? Versuch einer Skizze mit *Amoris laetitia*, in: *Marriage, Families & Spirituality* 24 (2018), 39–53.

3. Gender

Gerhard Marschütz

Der Begriff Gender taucht bereits in den 1960er-Jahren im medizinischen Kontext der Therapie von Trans- und Intersexualität auf. Ein Jahrzehnt später wird er in feministischen Theorien bedeutsam. Dabei wird mit diesem Begriff die soziale Dimension von Geschlecht unterschieden vom Begriff Sex, der das biologische Geschlecht bezeichnet. Die Sex/Gender-Unterscheidung wurzelt wohl auch im bekannten Satz von Simone de Beauvoir (1908–1986) aus dem Jahr 1949: „Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es.“ Damit wird ausgedrückt, dass das Geschlecht, hier namentlich die Frau, keinesfalls nur als Entfaltung natürlicher Vorgaben, sondern auch als soziale Konstruktion zu begreifen sei. Gender ist demnach keine direkte Konsequenz von Sex, weshalb soziale Ungleichheiten zwischen den Geschlechtern eben nicht in biologischen Unterschieden gründen, sondern in soziokulturellen Zuschreibungen. Die Naturalisierung der Geschlechter, also die Rede von der Natur bzw. vom Wesen der Frau und des Mannes, verdeutlicht darum – so der Sozialphilosoph Pierre Bourdieu (1930–2002) – „in Wirklichkeit eine Sprache der sozialen Identität“. Zentral dient somit der Begriff Gender in der Frauen- und Geschlechterforschung als Analysekategorie, mittels derer die in sozialen Systemen enthaltene ‚Grammatik‘ der Geschlechterverhältnisse (Frauen- und Männerbilder, damit verbundene Gleichheits- und Ungleichheitsdiskurse usw.) verdeutlicht werden kann.

Sex - Gender - Gender Mainstreaming

Die vierte UN-Weltfrauenkonferenz 1995 in Peking hat daher die Agenda des Gender Mainstreaming allen Staaten zur Umsetzung vorgelegt. In der Europäischen Union wurde diese Agenda 1998 im Vertrag von Amsterdam beschlossen. Im Wege der Ratifizierung durch die Mitgliedsstaaten war damit ein strategischer Ansatz von Geschlechterpolitik verpflichtend geworden, der auf die tatsächliche Gleichstellung von Frauen und Männern in

allen Lebensbereichen zielt und demnach auf eine Veränderung von Strukturen und Vorstellungen, welche geschlechtsspezifische Ungleichheiten bewirken. Über den bislang überschaubaren medizinischen und wissenschaftlichen Kontext hinaus erlangt der Begriff Gender nunmehr über die Durchsetzung dieser Agenda gesamtgesellschaftliche Relevanz. Er wird – nicht zuletzt auch über die zunehmende Realisierung einer gendersensiblen Sprache – allgemein bekannt, aber zunehmend auch kritisch beäugt.

Speziell seitens des Vatikans wurde die in Peking verabschiedete Agenda des Gender Mainstreaming heftig kritisiert, weil der Begriff Gender die Anbindung an das biologische Geschlecht zu negieren und damit bloß eine soziale, mithin auch veränderbare Konstruktion zu bezeichnen schien. Die Katholische Kirche duldete deshalb den Beschluss zur Umsetzung des Gender-Mainstreamings nur, weil zugleich explizit festgehalten wurde, Gender sei im allgemein üblichen Sinnverständnis von Mann und Frau zu begreifen. Dass der Begriff Gender offensichtlich auch anders begriffen werden könne, wurde damals entlang des Buches *Gender Trouble* (1990) der Philosophin Judith Butler bereits heftig diskutiert. Was aber besagt dieses ‚anders begriffen‘, das katholischerseits jene massive Gender-Kritik evoziert hat, in der pejorativ nur mehr von der ‚Gender-Ideologie‘ oder vom ‚Genderismus‘ die Rede ist?

Zur katholischen Gender-Kritik

Zunächst sei die katholische Gender-Kritik entlang wichtiger Aussagen der letzten Jahre verdeutlicht. Als erstes ist diesbezüglich die Weihnachtsansprache von Papst Benedikt XVI. (21.12.2012) zu nennen. Von einer „anthropologischen Revolution“ ist hier die Rede, weil die Gender-Theorie bestreite, dass der Mensch „eine von seiner Leibhaftigkeit vorgegebene Natur hat“. Geschlecht wäre darum nur „eine soziale Rolle, über die man selbst entscheidet“. Diese „tiefe Unwahrheit“ leugne die „von der Schöpfung kommende Dualität von Mann und Frau“, weshalb „es auch Familie als von der Schöpfung vorgegebene Wirklichkeit nicht mehr“ gebe.

Papst Franziskus hält im Apostolischen Schreiben ‚*Amoris laetitia*‘ ebenso fest, dass in den „verschiedenen Formen einer Ideologie, die gemeinhin ‚Gender‘ genannt wird“, der „Unterschied und die natürliche Aufeinander-Verwiesenheit von Mann und Frau“ geleugnet werden. Gender höhle darum „die anthropologische Grundlage der Familie aus“, da die „persönliche Identität und affektive Intimität [...] von der biologischen Verschiedenheit zwischen Mann und Frau radikal abgekoppelt“ und so „einer individualistischen Wahlfreiheit ausgeliefert wird, die sich im Laufe der Zeit auch

ändern kann“. Doch niemals dürfe ignoriert werden, dass zwar „das biologische Geschlecht (*sex*) und die soziokulturelle Rolle des Geschlechts (*gender*) unterschieden, aber nicht getrennt werden [können]“ (AL 56).

Schließlich hat auch die Kongregation für das Katholische Bildungswesen im Schreiben ‚Als Mann und Frau schuf er sie‘ (2019) das zentrale Problem „in der Trennung von *Sex* und *Gender*“ (Nr. 11) verdeutlicht. Insbesondere radikale Formen der Gender-Theorie bekräftigen einen „Prozess der De-Naturalisierung oder der Entfernung von der *Natur* hin zu einer totalen Option für die Entscheidung des emotionalen Subjekts“ (Nr. 19). Dem hier vorausgesetzten „*anthropologischen Dualismus*“ entspricht die Trennung zwischen dem „Leib und dem Willen, der absolut gesetzt wird und den Leib nach seinem Belieben manipuliert“ (Nr. 20). Diese allen Gender-Theorien inhärente „ideologische Revolution“ besagt, dass „das soziale Geschlecht (*Gender*) letztlich wichtiger ist als das biologische Geschlecht (*Sex*)“ (Nr. 20), was am Ende die „öffentliche Anerkennung der Freiheit der Wahl des Geschlechts“ (Nr. 14) implizieren soll. Ignoriert wird damit die in der Schöpfung gründende „metaphysische Wurzel der sexuellen Differenz [...], aus der die Familie entsteht“ (Nr. 34).

Fazit: Die katholische Gender-Kritik identifiziert mit dem Begriff Gender einen radikalen Eingriff in die Anthropologie, da hiermit in radikaler Zuspitzung ein Verständnis von Geschlecht propagiert werde, das losgelöst von biologischen Vorgaben nur sozial konstruiert und damit frei wähl- und veränderbar ist. In diesem Sinne hat schon im Jahr 2004 die unter dem Präfekten Kardinal Ratzinger agierende Kongregation für die Glaubenslehre im Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt davor gewarnt, dass Gender Ideologien bewirken würde, „die zum Beispiel die Infragestellung der Familie, [...] die Gleichstellung der Homosexualität mit der Heterosexualität sowie ein neues Modell polymorpher Sexualität fördern“ (Nr. 2). Dagegen gelte es, entschieden die in der Schöpfung grundgelegte „Verschiedenheit der Geschlechter als eine dem Mann und der Frau tief eingeschriebene Wirklichkeit“ (Nr. 8) zu verteidigen, damit das anthropologische Fundament der Familie erhalten bleibt.

Judith Butler als Chefideologin?

Sofern, wie nachfolgend aufzuzeigen ist, die katholische Gender-Kritik ein Verständnis von Gender voraussetzt, das so im wissenschaftlichen Diskurs nicht erkennbar wird, bedarf es einer Kritik der Kritik. Worauf bezieht sich die katholische Kritik genauer? Diese Frage ist nicht präzise beantwortbar,

da das negative Urteil über die meist im Singular genannte Gender-Theorie undifferenziert und pauschal erfolgt. Jedenfalls zitiert keine der vorhin erörterten lehramtlichen Aussagen Autor*innen, deren Gender-Theorie in der vorgelegten Weise zu kritisieren wäre. Anders sieht das in der (nicht nur katholisch formierten) Anti-Gender-Literatur aus. Hier gilt vor allem die Philosophin Judith Butler als „Chefideologin der Gender-Theorie“ (Gabriela Kuby). Auch im 2007 vom Päpstlichen Rat für die Familie editierten *Lexikon Familie* wird in den entsprechenden Artikeln auf Butler verwiesen. Deren erstes Buch *Gender Trouble* (Dt.: *Unbehagen der Geschlechter*) wird im Artikel von Jutta Burggraf „als eines der Hauptwerke über die Gender-Ideologie“ bezeichnet. Eine daraus zentral rezipierte These, wonach die Unterscheidung zwischen Sex und Gender „letztlich gar keine Unterscheidung ist“, da Sex immer schon Gender gewesen sei und darum auch Sex „eine kulturell generierte Geschlechter-Kategorie“ sei, wird in einem weiteren Artikel gar mit dem „endgültigen Verlust des gesunden Menschenverstands“ (Oscar Alzamora Revoredo) gleichgesetzt.

Ein Blick auf Judith Butlers keineswegs leicht verständliche Ausführungen zu Gender zeigt aber, dass hier entgegen dem der katholischen Kritik zugrunde liegenden Genderverständnis die Kategorie ‚Sex‘ mitnichten in ‚Gender‘ transformiert und folglich Geschlecht nur als soziale Konstruktion – in der Sprache Butlers als Resultat von Diskursen – begriffen wird. Solche Missverständnisse aufgreifend stellt Butler 1997 im Buch *Körper von Gewicht* klar, dass es ihr nicht um die Auflösung biologischer Unterschiede gehe. Die These, Sex sei immer schon Gender, besage darum nicht, dass Diskurse allein „die Macht hätten, Körper aus ihrer eigenen sprachlichen Substanz heraus zu fertigen“. Einen derart linguistischen Idealismus, wonach alles vollständig durch Sprache konstituiert wird, weist Butler als „unannehmbar“ zurück, denn unbestreitbar sind „nach Geschlecht differenzierte Körperteile, Tätigkeiten und Fähigkeiten und hormonelle sowie in den Chromosomen verankerte Unterschiede vorhanden, die ohne eine Bezugnahme auf eine ‚Konstruktion‘ eingeräumt werden können“.

Butlers These ist allein erkenntnistheoretisch zu begreifen, sofern jeder „Rekurs auf die biologischen und materiellen Bereiche des Lebens [...] ein *linguistischer* Rekurs sein wird“. Demnach ist das biologische Geschlecht niemals vordiskursiv oder in seinem An-sich-Sein zugänglich, da es, wie Lars Distelhorst festhält, „nur über einen stets kulturell geprägten Diskurs verstanden werden kann und sich dadurch im Augenblick der Auseinandersetzung immer schon in *gender* verwandelt hat“. Sex ist also deshalb immer schon Gender, weil es, so Butler, „keinen Rückgriff auf den Körper gibt, der nicht bereits durch kulturelle Bedeutungen interpretiert ist“, wobei aber die Behauptung, der „Diskurs sei formierend, nicht gleichbedeutend mit der

Behauptung ist, er erschaffe, verursache oder mache erschöpfend aus, was er einräumt“.

Dieses „nicht gleichbedeutend“ wird in der katholischen Gender-Kritik ignoriert, und damit wird auch ausgeblendet, dass Butler auf theoretischer Ebene eine Gleichzeitigkeit von kultureller *und* körperlicher Bedeutung postuliert. Zwar geht es ihr primär um die immer schon kulturell gedeutete Kategorie Sex, zugleich verweist sie aber „vehement auf die immer schon gegebene Be-Deutung von allem, was materiell und körperlich ist“ (Paula-Irene Villa). Sie spricht von „Bedeutungsgebungen des Körpers“ und betont, „dass der Körper die Sprache veranlasst und dass die Sprache körperliche Ziele transportiert“.

Im Ergebnis behauptet Butler somit nicht, dass Natur bloß auf Kultur oder ein sprachliches Konstrukt reduzierbar sei. Es gibt natürliche Sachverhalte, die nicht erst durch Diskurs gegeben sind, dadurch also ‚hergestellt‘ oder ‚erzeugt‘ werden würden. Doch die diskurstheoretische Pointe lautet, dass Sachverhalte des Natürlichen niemals unabhängig von Kultur und ihrer sprachlichen Formierungen erkannt werden können und somit immer schon im Denk- und Wahrnehmungssystem des Diskursiven verortet sind. In diesem Sinne ist ‚Sex‘ immer schon ‚Gender‘ gewesen, das heißt, Butler zufolge sind die in der Kategorie ‚Sex‘ implizierten natürlichen Sachverhalte des Geschlechts „in Wirklichkeit diskursiv produziert, nämlich durch verschiedene wissenschaftliche Diskurse, die im Dienste anderer politischer und gesellschaftlicher Interessen stehen“.

Solche Interessen, die auch die katholische Gender-Kritik vehement verfolgt, fokussieren herkömmlich auf eine Naturalisierung des binären Systems der Zweigeschlechtlichkeit, um andere Formen von sexuellem Begehren und Geschlechtsidentität als unnatürlich und – wie vor Kurzem noch üblich – pathologisch interpretieren zu können. Doch die vom Körper veranlasste Sprache ist diverser als im binären Gendersystem erfasst und anerkannt. Sofern dieses System diskursiv produziert wird, stellt es zum einen keine einfachhin natürlich vorgegebene und damit zugleich überzeitliche Kategorie jenseits geschichtlich-kultureller Strukturiertheit dar. Zum anderen verdeutlicht es eine nach wie vor breit akzeptierte diskursive Identität, welche in den Worten Butlers „mit den Mitteln des Ausschlusses“ operiert, indem bestimmte Formen sexuellen Begehrens (Homo- und Bisexualität) oder geschlechtlicher Identifikation (Intergeschlechtlichkeit und Transgender) aus dem Bereich des normativ Denkbaren und praktisch Lebbaaren eliminiert werden. Andernfalls könnten wissenschaftliche Fakten, nämlich biologische Prädispositionen homosexuellen Begehrens und inkongruenter Geschlechtsidentität, nicht als unnatürliche Phänomene bezeichnet werden. Sofern das aber weiterhin geschieht, zeigt sich hierin die natürliche

Rechtfertigung einer sozialen Konstruktion der Geschlechter, welche die genannten Ausschlüsse legitimiert.

Solchen Ausschließungen setzt Butler ein „Projekt der Anerkennung“ entgegen, dem die Frage zugrunde liegt, „was die Möglichkeiten, ein lebenswertes Leben zu führen, maximiert und was die Möglichkeit eines unerträglichen Lebens [...] minimiert“. Unerträglich ist für Butler der durch eine diskursiv produzierte heteronormative Matrix bewirkte Ausschluss von LGBTIQ+-Personen, wodurch diesen bis heute oft nur verminderte Möglichkeiten eines lebenswerten Lebens offenstehen.

Natur als soziale Konstruktion

Aus Sicht der Katholischen Kirche steht ein solches Projekt gegen die Schöpfungsordnung Gottes. Zu deren Rettung wird offenbar gezielt ein sinnverdrehtes Verständnis von Gender zum Ausgangspunkt der Kritik gesetzt, jedenfalls ein Verständnis, das keine seriöse Beschäftigung mit Gender-Theorien erkennen lässt und somit keiner wissenschaftlich fundierten Kritik entspringt. Erklärbar wird ein solcher Rettungsversuch nur entlang des in der katholischen Tradition tief verwurzelten juristisch-naturrechtlichen Denkens. Hier kommt dem sogenannten *ius divinum naturale* zentrale Bedeutung zu, dem aus der Natur ableitbaren göttlichen Recht, das unmittelbar den Willen Gottes aussagt, somit überzeitlich und unveränderlich konzipiert wird. Da es dem menschlichen Recht übergeordnet ist, kann es weder von weltlichen noch von kirchlichen Gesetzgebern modifiziert oder aufgehoben werden.

Das in der Schöpfungsordnung Gottes erkennbare natürliche Gesetz weist somit eine starke Anthropologie auf, eine inhaltlich klare Bestimmung dessen, was Ehe und Familie, Mann und Frau sowie Sexualität wesentlich *sind* und *sein sollen*. Folglich steht das jenseits dieser Bestimmung Liegende dem Gesetz Gottes entgegen, wie etwa die traditionell als wider-natürlich gedeutete Homosexualität (→ Kapitel III. 4.) oder die heute im Blick auf Inter- und Trans-Personen bestehenden Versuche, durch die Option eines dritten Geschlechts oder operative Eingriffe den – so die Kongregation für das Katholische Bildungswesen im Schreiben 2019 – „konstitutiven Unterschied von Mann und Frau zu überwinden“.

Ein solches Denken will den *objektiven* Charakter des Moralischen einlösen, also verhindern, dass Moral zur subjektiven De-zision werden könnte. Dabei wird aber übersehen, nicht selten auch aus Gründen des Macht-halts in moralischen Positionen, dass in epistemologischer Sicht das, was Gesetz Gottes oder Gesetz der Natur ist, nicht unvermittelt *von sich aus*

einsichtig wird, sondern allein entlang einer menschlichen Deutung, die kultur- und zeitbedingt ist. Das, was von Natur aus ist, wird nicht jenseits der Grammatik und der Grundbegriffe der Sprache, mit der wir sie erfassen, zugänglich. Natur ist darum stets interpretationsdurchtränkt und somit eine soziale Konstruktion, die aber nicht Willkür oder beliebige Deutbarkeit besagt, da der konstruktive Sinnentwurf auf eine Verortung in der Sache, um die es geht, verwiesen ist (→ Kapitel I. 8.).

Im moraltheologischen Diskurs gab und gibt es darüber weithin Konsens und genau darum auch vielfältige Konflikte mit dem katholischen Lehramt. Klaus Demmer (1931–2014) etwa versteht in seinem Buch *Moraltheologische Methodenlehre* (1989) das Naturrecht als „eine Konstruktion“, da es „kein abrufbares Datum, sondern ein zu verwirklichendes Programm“ ist. Deshalb dürfe der „konstruktive Beitrag der sittlichen Vernunft“ nicht verkannt werden, denn die „normative Natur liegt nicht objektivistisch fest; die Objektivität ihrer Geltung ist das Ergebnis einer Ordnungsfunktion der sittlichen Vernunft.“ Die Natur sei daher, so Demmer, „ein offenes Dispositionsfeld“, das erst „durch Verstehen und Deuten sprechend gemacht“ wird. Entlang dieser erkenntnistheoretischen Prämisse begreifen auch die Gender/Queer Studies Konzepte von Natur als soziale Konstruktion, da bereits die Beschreibung von Natur als vordiskursive Gegebenheit eine vom Diskurs formierte ist. Die Bruchlinien zu einem Denkansatz, dem eine als unveränderlicher Wille Gottes interpretierte Metaphysizierung der Natur inhärent ist, sind unübersehbar.

Naturrechtslogik versus Menschenrechtslogik

Dennoch: Allen Ambivalenzen zum Trotz hat das Zweite Vatikanische Konzil zur Überwindung der neuscholastischen Naturmetaphysik eine personale Perspektive in das theologische Denken eingebracht. Es hat etwa im Bereich der Geschlechteranthropologie ansatzhaft ein auf der personalen Liebe gründendes Eheverständnis entfaltet (→ Kapitel III. 2.). Walter Kasper zufolge sei aber dem Konzil eine „befriedigende Integration der verschiedenen Dimensionen der Ehe in eine personale Perspektive [...] noch nicht gelungen“. Diese Integration steht bis heute aus. Sie wurde schon bald nach dem Konzil durch erneuten Rückbezug auf neuscholastische Denkmuster massiv eingebremst. Stellvertretend hierfür seien die Enzyklika ‚*Humanae vitae*‘ von Paul VI. genannt und die als Kommentar zu dieser Enzyklika sich verstehende ‚Theologie des Leibes‘ von Johannes Paul II., der seine personalistische Konzeption des Menschen stets von der grundlegenden Norm der Naturordnung her begreift. Somit geht es weiterhin in

dominant neuscholastischer Logik um von Gott in die Natur eingeschriebene Gesetze, denen der Mensch zu gehorchen hat.

Eine solche Logik schließt für die Katholische Kirche die Möglichkeit eines kritisch-konstruktiven Dialogs mit Gender-Theorien aus und lässt die zuvor dargelegte Gender-Kritik wuchern. Sofern das Zweite Vatikanische Konzil jedoch die personale Perspektive in korrigierender Absicht zur neuscholastischen Theologie eingebracht hat, ist diese auch gegen alle Widerstände zu forcieren. Nicht ein Gott der Gesetze bildet das Gegenüber zum Menschen. Vielmehr ist Gott jene Relation unbedingter Zuwendung zum Menschen, in der dieser als das Gott entsprechende und von Gott ansprechbare Geschöpf vorausgesetzt und anerkannt ist. Der Mensch existiert vor Gott und von Gott her als Antwort auf seine Liebe, die geschichtlich-personale Freiheit voraussetzt und ermächtigt, mithin auch dessen konkret leibgebundene Existenzweise. Allein eine solchermaßen im göttlichen Freiheitsdiskurs entfaltete Logik des theologischen Denkens stiftet Inklusion und transformiert die Exklusionen einer traditionell naturrechtlichen Denklogik.

Der säkulare Freiheitsdiskurs entfaltet sich als menschenrechtliche Logik. Hierin spielt, anders als nach wie vor in der Katholischen Kirche, ein essentialistischer Naturbegriff keine Rolle, zumal dieser in Bezug auf LGBTIQ+-Personen als diskriminierend erkannt wurde. Trotz großer Affinitäten zwischen Menschenrechten und Christentum, etwa im Blick auf die Gottesbildlichkeit aller Menschen (Gen 1,27), existieren darum speziell im Bereich von Genderfragen auch gravierende Differenzen. Während die katholische Geschlechteranthropologie ungebrochen entlang einer Natur des Menschen entfaltet wird, welche Gottes Plan ausdrückt und somit als Daseinsordnung verstanden auch das Psychische und Geistige des Menschen als Mann und Frau prägt, besteht dem Menschenrechtsexperten Heiner Bielefeldt zufolge der kritische Anspruch der Menschenrechte „genau darin, dass sie systematisch bei der Freiheit des Menschen ansetzen, die sie einerseits voraussetzen, um sie andererseits rechtsinstitutionell zu befestigen und politisch zu fördern“.

Das impliziert im Blick auf LGBTIQ+-Personen, dass deren Schutz vor Diskriminierung in der jüngeren Vergangenheit zunehmend als menschenrechtlicher Standard etabliert worden ist, also Butlers „Projekt der Anerkennung“ reale Konturen erlangt hat. Freilich gibt es dagegen nach wie vor massive, nicht selten religiös konnotierte Widerstände. Davon unbeeindruckt soll aber in menschenrechtlicher Logik die in der Freiheit des Menschen gründende Autonomie gerade auch im Blick auf sexuelle Ausrichtung und geschlechtliche Identität Anerkennung finden und „als *gleiche Freiheit aller*“ (Heiner Bielefeldt) rechtsinstitutionell konzipiert werden. Der hierin

sich verdeutlichende Durchbruch eines politisch-rechtlichen Freiheits- und Gleichheitsethos wird katholischerseits kaum je in den göttlichen Freiheitsdiskurs integriert, sondern vornehmlich als Zerbrechen der christlichen Anthropologie gefasst und darum mit Widerspruch versehen. Das besagt aber in den Worten des Kirchenrechtlers Bernhard Sven Anuth: „Was im Staat Diskriminierung wäre, gilt in der Kirche als Konsequenz der lehramtlichen Geschlechteranthropologie, die nach kirchlichem Selbstverständnis nicht bloße Meinung oder gar ‚Erfindung‘ von Papst und Bischöfen ist, sondern deren geistbegabte Auslegung von Gottes Plan für Frau und Mann.“

Daraus entsteht für die Katholische Kirche ein enormes Vermittlungsproblem. Wie kann sie derart noch Kirche in der Welt von heute sein? Eine schrittweise Minderung des vorhin genannten Widerspruchs wäre nur möglich, wenn seitens des Vatikans die Menschenrechtscharta der UNO unterzeichnet und damit der Konflikt zwischen Menschenrecht und (übergeordnetem) Recht Gottes geklärt werden würde. Damit einhergehend müssten die erkenntnistheoretischen Problemlagen in Bezug auf die Auslegung von Gottes Plan für Frau und Mann beseitigt und eine freiheitstheologische Logik zur Norm werden. Hierzu bedarf es auch einer Bibelauslegung, welche vor allem im Blick auf die für die katholische Geschlechteranthropologie primär rezipierte erste Schöpfungserzählung die hier durchgehend verwendete „Stilfigur des Merismus“ (Irmtraud Fischer) beachtet. Als Gott etwa „das Licht von der Finsternis“ (Gen 1,4) schied, schuf er auch den Übergang von Licht zu Finsternis und von Finsternis zu Licht, also Abenddämmerung und Morgengrauen. Ebenso wäre die Aussage, dass Gott den Menschen „männlich und weiblich erschuf“ (Gen 1,27), als Merismus zu verstehen, als Bezeichnung von Polen, die alles dazwischen Existierende miteinbezieht, also auch sexuelle Minderheiten und minoritäre Geschlechter.

Vermutlich erst nach Ableistung dieser Minderungsschritte könnte zur Kenntnis genommen werden, dass die der katholischen Gender-Kritik zugrunde liegende These einer radikalen Abkoppelung vom biologischen Geschlecht, die zur Schaffung eines „neuen Menschen, der sich selbst nach Belieben entwirft“ (Gabriele Kuby), führt, wissenschaftlich unhaltbar und somit falsch ist. Es würde dann erkannt werden, dass Gender-Theorien „gar nicht davon ausgehen, dass die menschliche Natur im Sinne einer radikalen Neukonstruktion ‚erfunden‘ werden kann [...], sondern vielmehr an der Kritik einer bestimmten Interpretation und an einer Re-Interpretation geschlechtlicher Identitäten im Lichte alternativer Erfahrungen von Leiblichkeit“ (Hille Haker) interessiert sind. Dieses Interesse sollte die Katholische Kirche teilen können. Ihr geht es ja um die unbedingte Zuwendung Gottes zum Menschen, die aber, sofern diese nur in leibgebundener Form Realität

werden kann, auch jene Personen einzuschließen hat, die in einem juristisch-naturrechtlichen Denkformat nur als außerhalb der Schöpfungsordnung stehend in den Blick gelangen.

► TAKE-HOME MESSAGE

Der Begriff Gender bezeichnet die soziale Dimension von Geschlecht im Unterschied zum mit dem Begriff Sex benannten biologischen Geschlecht. Als ein strategischer Ansatz von Geschlechterpolitik zielt Gender Mainstreaming auf die reale Gleichstellung von Frauen und Männern, da geschlechtsspezifische Ungleichheiten primär in sozialen Zuschreibungen und nicht in biologischen Unterschieden gründen. Seitens der Katholischen Kirche wird Gender als Ideologie aufgefasst, da hiermit ein Verständnis von Geschlecht propagiert werde, das losgelöst von biologischen Vorgaben nur sozial konstruiert und somit frei wähl- und veränderbar sei. Diese oft an die Philosophin Judith Butler adressierte Auffassung erweist sich aber als wissenschaftlich unhaltbar. Im Kern wurzelt der kirchliche Ideologievorwurf in der Verteidigung einer Naturrechtslogik, welche in Geschlechterfragen gegen die Freiheitslogik menschenrechtlicher Diskurse agiert und derart zugleich eine freiheitstheologische Perspektive unterminiert.

LITERATUREMPFEHLUNGEN

- **Laubach, Thomas (Hrsg.)**, Gender – Theorie oder Ideologie? Streit um das christliche Menschenbild, Freiburg i. Br. 2017.
- **Strube, Sonja A. u. a. (Hrsg.)**, Anti-Genderismus in Europa. Allianzen von Rechtspopulismus und religiösem Fundamentalismus. Mobilisierung – Vernetzung – Transformation, Bielefeld 2021.

Zusätzlich verwendete Literatur

- **Alzamora Revoredo, Oscar, Art.** Ideologie des Begriffs „Gender“: Gefahr und Tragweite, in: Päpstlicher Rat für die Familie (Hrsg.), Lexikon Familie. Mehrdeutige und umstrittene Begriffe zu Familie, Leben und ethischen Fragen, Paderborn 2007, 310–322.
- **Anuth, Bernhard S.**, Gottes Plan für Frau und Mann. Beobachtungen zur lehramtlichen Geschlechteranthropologie, in: Eckholt, Margit (Hrsg.), Gender studieren. Lernprozess für Theologie und Kirche, Ostfildern 2017, 171–188.
- **Beauvoir, Simone de**, Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, Hamburg 1992.
- **Benedikt XVI.**, Ansprache beim Weihnachtsempfang für das Kardinalskollegium, die Mitglieder der römischen Kurie und der päpstlichen Familie, Vatikan 2012, in: www.vatican.va.

- **Bielefeldt, Heiner**, Weder Kulturkampf noch Vereinnahmung. Zum Verhältnis von Menschenrechten und Religion(en), in: Baumeister, Martin u. a. (Hrsg.), Menschenrechte in der katholischen Kirche. Historische, systematische und praktische Perspektiven, Paderborn 2018, 17–36.
- **Bourdieu, Pierre**, Die männliche Herrschaft, Frankfurt a. M. 2016.
- **Burggraf, Jutta**, Art. Gender (Geschlecht), in: Päpstlicher Rat für die Familie (Hrsg.), Lexikon Familie. Mehrdeutige und umstrittene Begriffe zu Familie, Leben und ethischen Fragen, Paderborn 2007, 289–296.
- **Butler, Judith**, Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, Frankfurt a. M. 1997.
- **Butler, Judith**, Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a. M. 1991.
- **Demmer, Klaus**, Moralthologische Methodenlehre (SthE 27), Freiburg 1989.
- **Distelhorst, Lars**, Judith Butler, Paderborn 2009.
- **Fischer, Irmtraud**, Liebe, Laster, Lust und Leiden. Sexualität im Alten Testament, Stuttgart 2021.
- **Franziskus**, Nachsynodales Apostolisches Schreiben ‚Amoris laetitia‘, Rom 2016, in: www.vatican.va.
- **Haker, Hille**, Körperlichkeit im Plural. Geschlechtertheorie und katholisch-theologische Ethik, in: HerKorr Spezial (2014), 20–24.
- **Kasper, Walter**, Zur Theologie der christlichen Ehe, Mainz 2018.
- **Kongregation für die Glaubenslehre**, Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt, Rom 2004, in: www.vatican.va.
- **Kongregation für das katholische Bildungswesen**, „Als Mann und Frau schuf er sie“. Für einen Weg des Dialogs zur Gender-Frage im Bildungswesen, Vatikanstadt 2019, in: www.vatican.va.
- **Kuby, Gabriele**, Die globale sexuelle Revolution. Zerstörung der Freiheit im Namen der Freiheit, Kisslegg 2012.
- **Martin, Norbert/Martin, Renate (Hrsg.)**, Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan. Eine Theologie des Leibes, Kisslegg 2008.
- **Paul VI.**, Enzyklika ‚Humanae vitae‘ über die Weitergabe des Lebens, Rom 1968, in: www.vatican.va.

4. Homosexualität

Alexander Merkl

Der erst seit etwa anderthalb Jahrhunderten etablierte Begriff ‚Homosexualität‘ wird verwendet, um den Unterschied der gleichgeschlechtlichen sexuellen Orientierung im Vergleich zur heterosexuellen Ausrichtung zu markieren. Gehen zwei Menschen gleichen Geschlechts eine Partnerschaft ein, so wird von einer homosexuellen oder gleichgeschlechtlichen Partnerschaft gesprochen.

Über diese basale Bestimmung hinaus muss Homosexualität als ein *komplexes Phänomen* wahrgenommen werden. Die Homosexualität gibt es im Grunde nicht. Im individuellen Lebenslauf kann homosexuelles Verhalten sehr unterschiedlich auftreten. Schon Sigmund Freud (1856–1939) unterschied die episodisch auftretende oder sich periodisch mit der heterosexuellen Betätigung abwechselnde, die erst spät nach einem bis dahin anders verlaufenden Sexualleben auftretende Homosexualität oder die dauerhaft und exklusiv auf das eigene Geschlecht fixierte Ausrichtung. Heute wird zudem vorgeschlagen, Homosexualität im eigentlichen Sinne „als dauerhafte, tief und unabänderlich mit der Persönlichkeit verknüpfte“ gleichgeschlechtliche sexuelle Orientierung von *same sex behavior* zu unterscheiden: Männer-die-Sex-mit-Männern haben bzw. Frauen-die-Sex-mit-Frauen-haben“ (Stephan Goertz). Ein verantwortetes Sprechen von Homosexualität muss also nicht nur deren Mannigfaltigkeit im Lebenslauf berücksichtigen, sondern auch den Unterschied zwischen dem gleichgeschlechtlichen sexuellen Akt und der homosexuellen Orientierung einer Person.

Im kirchlichen und theologischen Kontext betrachten viele das Thema ‚Homosexualität‘ nach wie vor als ‚heißes Eisen‘, als Reizthema und Zerreißprobe:

„Den einen gilt die negative Bewertung von Homosexualität als unverzichtbar für die Bewahrung der Kontinuität und Identität der christlichen Lehre, weil Schrift und/oder Tradition hier keinen Spielraum ließen, den anderen als Relikt von Vorurteilen, die Vernunft und Erfahrung widersprechen und daher endlich hinter sich zu lassen seien.“ (Stephan Goertz)

Weltkirchlich ist das Thema von unterschiedlicher Relevanz und wird, je nach Kontinent, Land und Kultur, verschieden bewertet. Hierdurch entstehen Spannungen zwischen Orts- und Weltkirche, aber auch innerhalb der Ortskirchen. In Deutschland wurde zu Beginn der 2020er-Jahre im Rahmen des Synodalen Weges exemplarisch über die Möglichkeit einer Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften sowie noch grundsätzlicher über einen *veränderten Umgang mit homosexuellen Partnerschaften* kontrovers, allen voran innerhalb des Synodalforums IV ‚Leben in gelingenden Beziehungen – Liebe leben in Sexualität und Partnerschaft‘, debattiert. Motiviert sah sich dieses Bemühen zum einen durch die dem Reformprozess vorangegangene sogenannte ‚MHG-Studie‘ zum sexuellen Missbrauch in der Römisch-Katholischen Kirche. Diese hatte im Ergebnis resümiert, dass Homosexualität kein Risikofaktor für sexuellen Missbrauch sei. Zum anderen standen auch jene Einsichten im Hintergrund, die sich bereits im Kontext der beiden Bischofssynoden zu Ehe und Familie (2014/15) und im Zuge der Antworten auf die an die Ortskirchen versandten vorbereitenden Fragebögen verfestigt hatten: dass nämlich viele sexualmoralische Positionen der Katholischen Kirche, eben auch zur Bewertung von Homosexualität, und traditionelle Argumentationsmuster wie das Naturrecht von den Glaubenden kaum bis nicht mehr geteilt oder verstanden, bisweilen sogar dezidiert abgelehnt werden.

Humanwissenschaftliche Entwicklungen: Entpathologisierung

Die wissenschaftlichen Auffassungen zur Ätiologie, das heißt zum ursächlichen Zusammenhang, zur Entwicklung und zur Bewertung von Homosexualität sowie zum Umgang mit ihr differieren nach wie vor. Einige wichtige und mehrheitlich getragene Entwicklungen und Bestimmungen aber lassen sich konstatieren.

Noch in den 1950er-Jahren wurde Homosexualität im Diagnostischen und Statistischen Manual Psychischer Störungen (DSM) der American Psychiatric Association (APA) unter der Kategorie ‚Sexuelle Abweichungen‘ gefasst und den soziopathischen Persönlichkeitsstörungen zugeordnet. Erst im Jahr 1972 wurde sie im Zuge heftiger Auseinandersetzungen von Befürworterinnen und Gegnern ihrer pathologischen Betrachtung durch einen Beschluss der APA *aus dem Kanon psychischer Störungen gestrichen*. Als Grundlage dieser Entwicklung darf zum einen die neu entstandene und stark mit dem Namen Sigmund Freud verbundene Sexualwissenschaft genannt werden. Freud hatte von Homosexualität bewusst nicht mehr als Perversion gesprochen. Stattdessen verwendete er den Begriff der Inver-

sion, der er keinen allgemeinen Krankheitswert zuschreiben wollte. Ausgehend von Freud wurde die Vorstellung einer normalen Sexualität humanwissenschaftlich zunehmend dekonstruiert. Zusätzlichen Rückenwind erhielt diese Normalitätskritik zum anderen durch den ‚Kinsey-Report‘ (1948/1953), der die Zwischenstufen und die Verbreitung unterschiedlicher sexueller Orientierungen ins öffentliche Bewusstsein trug.

Seit dem letzten Drittel des 20. Jahrhunderts wird in den Humanwissenschaften von Homosexualität schließlich mehrheitlich als Minderheits- oder „*Normvariante sexueller Orientierung und menschlicher Beziehungsfähigkeit*“ (Hartmut Bosinski) gesprochen. Es handelt sich bei Homosexualität also nicht um einen Fehler, sondern um eine natürliche Variante menschlicher Sexualität, die weder auf Verführung zurückzuführen ist noch in sexuellen Missbrauchserfahrungen in der Kindheit gründet noch eine krankhafte Störung darstellt, die therapeutischer Behandlungen wie einer Konversionstherapie bedarf. Derartige falsche Verallgemeinerungen und Stereotypen sind humanwissenschaftlich überwunden, wenngleich sie immer noch vereinzelte Teile des öffentlichen Bewusstseins prägen mögen. Homosexualität wird humanwissenschaftlich somit als Existenzial, das heißt als vorgegebene, der willentlichen Korrektur entzogene Orientierung sowie als Ergebnis eines höchstpersönlichen Wachstumsprozesses anerkannt und nicht als reversibles Produkt menschlicher Entscheidungen missverstanden. Die konkreten Bedingungen ihrer Genese aber sind nach wie vor nicht abschließend geklärt.

Rechtliche Entwicklungen: Entkriminalisierung

Seit dem Jahr 1872 war der gleichgeschlechtliche Verkehr zwischen Männern eine Straftat, so § 175 StGB. Auch die junge Bundesrepublik distanzierte sich nicht von dieser Strafnorm, die durch das Bundesverfassungsgericht im Jahr 1957 noch als verfassungskonform und damit als mit dem Grundgesetz vereinbar erklärt worden war. Erst im Jahr 1994 wurde der Paragraph im wiedervereinigten Deutschland ersatzlos gestrichen.

Mit dem Lebenspartnerschaftsgesetz (LPartG) wurde im Jahr 2001 erstmals ein eigenes eheähnliches Rechtsinstitut für gleichgeschlechtliche Paare geschaffen. Dadurch war es möglich, eine eingetragene Lebenspartnerschaft einzugehen, ohne jedoch alle Rechte der Eheschließung wie das Adoptionsrecht zu erhalten. Im Jahr 2017 wurde die Zivilehe mit einer Mehrheit von 393 Ja-Stimmen gegen 226 Nein-Stimmen und 4 Enthaltungen im Deutschen Bundestag für gleichgeschlechtliche Paare geöffnet. Im populären Sprachgebrauch etablierte sich die Rede von einer ‚Ehe für alle‘.

§ 1353 BGB lautet seither: „Die Ehe wird von zwei Personen verschiedenen oder gleichen Geschlechts auf Lebenszeit geschlossen.“ Von kirchlicher Seite sprach man sich wiederholt gegen eine solche Anerkennung gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften durch eine Rechtsform aus. Denn dadurch werde die ehebasierte Familie als für die Gesellschaft maßgebliche Lebensform geschwächt, was wiederum einem Angriff auf die normative Ordnung der Gesellschaft gleiche.

Damit ist in Deutschland ein vorläufiger Endpunkt einer Entwicklung der Entpathologisierung und Entkriminalisierung von Homosexualität erreicht. Diese wird heute weder als zu heilende psychische Krankheit noch als zu bestrafendes Verbrechen verstanden. Jedoch manifestiert sich nach wie vor ein sehr *breites Spektrum des Umgangs mit Homosexualität im globalen Ländervergleich*, das vom institutionellen Schutz über die strafrechtliche Verfolgung und Inhaftierung bis hin zur Todesstrafe in einigen Ländern des Nahen Ostens wie Saudi-Arabien oder Iran reicht.

Homosexualität in der Heiligen Schrift

Innerhalb kirchlicher und theologischer Diskussionen zur Homosexualität wird im Sinne autoritativer Normbegründung immer wieder auch mit der Heiligen Schrift argumentiert. Wahrzunehmen ist hierbei zunächst, dass Homosexualität im biblischen Gesamt nur als Nebenthema begegnet und entsprechend untergeordneten Stellenwert hatte. Innerhalb der jesuanischen Verkündigung wird sie nicht thematisiert. Nur wenige *konkrete Einzelstellen* wie Gen 19,1–29; Lev 18,22/20,13; Röm 1,24–27; 1 Kor 6,9–11; 1 Tim 1,9 f. sind zu nennen, wobei weibliche Homosexualität weitgehend ausgespart und nur in Röm 1,26 erwähnt wird. In ihrer Gesamtheit lassen diese Passagen den Schluss zu, dass eine „klare innere Einheit hinsichtlich der Frage des homosexuellen Verhaltens“ (HP 5) zu beobachten ist und gleichgeschlechtliche Sexualakte biblisch streng verurteilt werden.

Dennoch wird die Tragfähigkeit der biblischen Texte für eine begründete Verurteilung der Homosexualität heute sowohl exegetisch als dann auch moraltheologisch kritisch gesehen und der Eindruck der Eindeutigkeit als nur vordergründig bewertet. Von grundsätzlicher Natur ist hier der methodische Hinweis, dass Übertragungen biblischer Aussagen zur Homosexualität ins Heute *hermeneutischer Sorgfalt* bedürfen. Dies verlangt danach, die diversen und teils sehr spezifischen Kontexte, die Eigenlogik und vielfältigen Bedingtheiten der einzelnen biblischen Zeugnisse ausreichend zu berücksichtigen. Der Rückgriff auf die genannten biblischen Passagen wird insbesondere deswegen als unsachgemäß zurückgewiesen, weil ausschließ-

lich homosexuelle Handlungen von Heterosexuellen im Blick sind. Die Bibeltexte thematisieren primär nicht Homosexualität als solche. Diese wird lediglich im Kontext des Schutzes der kultischen Reinheit, der Achtung des Gastrechts und als Folge der Gottlosigkeit erwähnt.

Deutlich wird dies exemplarisch mit Blick auf die Stelle Gen 19. Denn die „Sünde Sodoms“, die zu dessen Auslöschung führt, liegt hier, so die mehrheitliche exegetische Meinung, nicht in der homosexuellen Handlung, sondern in der Missachtung des Gastrechts. Der den beiden Gästen Lots angedrohte gleichgeschlechtliche sexuelle Übergriff einer Gruppenvergewaltigung intendiert zudem deren gewaltsame Demütigung und Erniedrigung mit dem Ziel, diese ihres männlichen Status zu berauben. Ein sexuell ausgelebtes Liebesverhältnis zweier Männer und das *moderne Konzept gleichgeschlechtlicher Partnerschaft* sind hier nicht thematisiert und befanden sich jenseits des kulturellen Horizonts des biblischen Textes:

„Mit der Möglichkeit, dass es auch eine bleibende Veranlagung gibt, sich auch als Erwachsener zu Menschen des gleichen Geschlechts hingezogen zu fühlen, wird an keiner dieser Stellen gerechnet, genausowenig wie damit, dass derlei Aktivitäten Ausdruck und Mittel einer Vertiefung einer partnerschaftlichen Beziehung sein könnten.“ (Konrad Hilpert)

Eine prinzipielle Verurteilung jeglichen homosexuellen Verhaltens im heutigen Verständnis als vieldimensionales Phänomen und integrierter Bestandteil einer Persönlichkeit lässt sich damit aus den biblischen Texten nicht ableiten. „Die Bibel kennt und verurteilt gleichgeschlechtliche Sexualakte, aber sie kennt und verurteilt keine Homosexualität“ (Stephan Goertz).

Gleichgeschlechtliche Sexualität als in sich schlechte Handlung

Die Position der Katholischen Kirche zur Homosexualität ist im Wesentlichen in *drei kirchenoffiziellen Texten* verbindlich niedergeschrieben: in der Erklärung ‚Persona humana‘ (PH 1975) und im Schreiben ‚Homosexualitatis problema‘ (HP 1986), die beide auf die Kongregation für die Glaubenslehre zurückgehen, sowie im Katechismus der Katholischen Kirche.

Im erstgenannten Text wird Homosexualität entweder als eine heilbare Neigung oder als eine angeborene und unheilbare „pathologische Veranlagung“ (PH 8) bestimmt. Homosexuelle Handlungen seien daher *in sich nicht in Ordnung* und könnten in keiner Weise gutgeheißen werden.

In ‚Homosexualitatis problema‘ wird in für die Folgezeit maßgeblicher Weise präzisiert, dass zwar nicht die spezifische Neigung der homosexuel-

len Person in sich sündhaft sei, wenngleich diese als objektiv ungeordnet angesehen werden müsse, da sie eine mehr oder weniger starke Tendenz begründe, die auf ein sittlich betrachtet schlechtes Verhalten ausgerichtet sei. Die „Aktuierung einer solchen Neigung“ aber, das heißt sexuell gelebte Homosexualität, stelle keine „moralisch annehmbare Entscheidung dar“ (HP 3), weshalb „eine Person, die sich homosexuell verhält, unmoralisch“ handle (HP 7). *Die Veranlagung also ist zwar ungeordnet, aber schuldlos. Gelebte Homosexualität jedoch ist Sünde.* Von einer pathologischen Veranlagung wird hingegen nicht mehr gesprochen. Ebenso fällt auf, dass von ‚homosexuellen Personen‘ die Rede ist. Dadurch soll verdeutlicht werden, dass homosexuelle Menschen zuvorderst Personen sind, die dann eine ihnen eigene sexuelle Ausrichtung haben. Ungeordnet ist nicht die Person, sondern deren sexuelle Orientierung.

Die bis dato formulierten Aussagen fanden zusammengefasst Eingang in den Katechismus der Katholischen Kirche (KKK 2357–2359). Dort werden aber auch einige Hinweise gegeben, die als Modifikationen früherer Positionen gedeutet werden können: dass Homosexualität in verschiedenen Zeiten und Kulturen in sehr wechselhaften Formen auftrete; dass deren psychische Entstehung noch weitgehend ungeklärt sei; dass eine „nicht geringe Anzahl von Männern und Frauen“ (KKK 2358) tiefsitzende homosexuelle Neigungen habe und dass diese *in keiner Weise ungerecht zurückgesetzt oder diskriminiert* werden dürften, weil dies ihre Würde als Person verletze. Letzteres wird auch von Papst Franziskus in ‚Amoris laetitia‘ aufgenommen (AL 250).

Gestützt auf die Heilige Schrift, die kirchliche Tradition und auf eine naturrechtliche Argumentation (→ Kapitel I. 8.) sowie unter Hinweis auf die Komplementarität der Geschlechter wird im wörtlichen Rekurs auf PH 8 gefolgert, dass „homosexuelle Handlungen in sich nicht in Ordnung“ und daher unter keinen Umständen und *in keinem Fall zu billigen* seien (KKK 2357). Zwar wird an dieser Stelle nicht von Sünde gesprochen, das humanwissenschaftliche Konzept der Homosexualität als Normvariante sexueller Orientierung jedoch findet keine Zustimmung. Auf der Basis naturrechtlicher Argumentation wäre Homosexualität stattdessen eben deshalb ausdrücklich nicht zu billigen, da entgegen der natürlichen Finalität der Sexualität keine Offenheit für die Weitergabe des Lebens bestünde. Homosexualität bewegt sich damit außerhalb der von Gott gewollten Naturordnung.

Daran anschließend wird festgehalten, dass Homosexualität für viele eine „Prüfung“ darstelle. Homosexuellen Menschen sei daher „mit Achtung, Mitleid und Takt zu begegnen“. Sie werden zur Selbstbeherrschung sowie zum Gebet ermutigt und zur *Keuschheit* gerufen (KKK 2359), das heißt zum völligen Verzicht auf sexuelle Betätigung. Obgleich immer

wieder kritisch hinterfragt wird, ob diese Beschreibungen der Selbsterfahrung homosexueller Menschen entsprechen und ob der Aufruf zum Verzicht auf sexuelle Betätigung praktikabel ist, ist die Folgerung klar: Homosexualität könne nicht als eine der Heterosexualität gleichwertige sexuelle Prägung angesehen werden; sie könne weder akzeptiert noch als moralisch neutral oder gar als moralisch gut bewertet werden. Zwischen Ehe und gleichgeschlechtlichen Partnerschaften könnten keine Analogien hergestellt werden, wie die Kongregation für die Glaubenslehre in ihren ‚Erwägungen‘ (2003) ausdrücklich betont. Dies wird auch als Argument gegen die kirchliche Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften in Anschlag gebracht, da dies „einen analogen Hinweis auf den Brautsegen darstellen würde“ (Responsum ad dubium).

Dabei wird im KKK an dieser Stelle ein weiteres relevantes Argument, das auf die Enzyklika ‚*Humanae vitae*‘ (HV) zurückgeht, gar nicht explizit erwähnt. Die Rede ist von der in HV formulierten deontologischen Norm, dass die *Verknüpfung der beiden Sinngehalte von liebender Vereinigung und Fortpflanzung* vom Menschen nicht aufgelöst werden dürfe (HV 12). Homosexuelle Menschen könnten daher keine personale Liebesbeziehung eingehen, da ihrer Sexualität grundsätzlich abgesprochen werden müsse, wahrhafter Ausdruck der Liebe zu einem anderen Menschen zu sein. Auch deshalb sei gleichgeschlechtliche Sexualität als in sich schlechte Handlung zu verstehen.

Bei Papst Franziskus scheinen in ‚*Amoris laetitia*‘ *Ansätze eines neuen Zugangs zum Thema* greifbar zu werden. So verzichtet er auf die Kategorie der ‚in sich schlechten Handlung‘ und nahezu auf jede naturrechtliche Argumentation. Stattdessen denkt er primär vom biblischen Liebesgebot und der Erfahrung der Gläubigen her. Seine Prinzipien der Eingliederung statt Ausgrenzung, der Begleitung und der Unterscheidung in Bezug auf die „so genannten ‚irregulären Situationen‘“ (AL 297) sind auch für den kirchlichen Umgang mit homosexuellen Partnerschaften bedeutsam. Konkrete Einlassungen zur Homosexualität aber sind insgesamt selten (AL 250/251) und bleiben im traditionellen Denken verankert. Neuerungen in der Lehre finden sich nicht, wohl aber für die Art und Weise, über Homosexualität nachzudenken.

Homosexualität im beziehungsethischen Paradigma

Auch noch in der jüngeren Geschichte der Moraltheologie wurde Homosexualität vor allem als *same sex behavior* begriffen und damit auf den gleichgeschlechtlichen Sexualakt enggeführt. Weitgehend stereotyp war von ihr

die Rede als Sodomie, in Anlehnung an Gen 19, und als Abwendung (Perversion) von einer heterosexuellen Orientierung. Wie die künstliche Empfängnisverhütung oder Masturbation stelle Sodomie eine Sünde gegen die Natur (*contra naturam*) dar, und wie Mord zähle sie zu den himmelschreienden Sünden, die nach göttlicher Strafe riefen. Stützen konnte sich dieses Urteil wie gesehen bis in die 1960er-Jahre auf die verbreitete psychiatrische Pathologisierung und rechtliche Kriminalisierung von Homosexualität. Deren Komplexität hingegen wurde in der Moralthologie lange Zeit kaum wahrgenommen, so dass die personale Gestaltung gleichgeschlechtlicher Liebe jenseits sexueller Handlungen gar nicht erst in den Blick kam.

Im Gegensatz hierzu scheint das Urteil vieler Moraltholog*innen über Homosexualität seit den 1970er-Jahren bis heute in einem Umbruch zu sein, der sich dem kritisch-konstruktiven Selbstverständnis der Moralthologie, dem Hinweis auf menschenrechtliche Selbstbestimmungsansprüche auch für den Lebensbereich von Sexualität, einem veränderten Denkmuster im Zuge des Paradigmenwechsels von der Sexualmoral zur Beziehungsethik und neuen Impulsen von lehramtlicher Seite verdankt. Mit Papst Franziskus wird vermehrt auf das Prinzip der Unterscheidung rekurriert und grundlegend zwischen jenen Beziehungen differenziert, die als dauerhafte entschiedene und personale Partnerschaften gelebt und gestaltet werden, und jenen „homosexuellen Aktivitäten und Beziehungskonstellationen, die auf Flüchtigkeit abstellen und im Partner lediglich ein Exemplar des begehrten Geschlechts sehen und nicht die Person, oder die nur die Erfahrung sexueller Lust ohne seelisches Involviertwerden und Verantwortungsübernahme suchen“ (Konrad Hilpert). Indem zwischen Homosexualität im Kontext einer personalen Beziehung und promiskuitivem oder egoistischem Verhalten unterschieden wird, wird die *Qualität der Beziehung zum primären Maßstab der moralischen Bewertung* erhoben und nicht die „nackte Mechanik des Aktes“ (Stephan Goertz).

Stephan Goertz folgert daraus, dass Homosexualität zwar gewiss nicht in jeder Hinsicht gleichartig zur heterosexuellen Orientierung, aber ihr doch moralisch gleichwertig und für sich betrachtet zunächst *moralisch neutral* sei. Der US-amerikanische Moralthologe Charles Curran führt dies noch weiter: „Für den irreversiblen, eigentlichen Homosexuellen können seine Handlungen im Kontext einer liebenden, nach Dauer strebenden Beziehung moralisch gut sein und sind auch als gut zu bewerten.“ Entscheidend ist damit zum einen nicht die Frage nach dem Geschlecht, sondern nach der Liebe des Partners und nach der partnerschaftlichen Realisierung von Werten, sowie zum anderen, wie ein Mensch mit der ihm gegebenen sexuellen Orientierung als Teil seiner Identität handelnd umgeht und Verantwortung übernimmt:

„Auch wenn in einer homosexuellen Beziehung nicht alle Sinngehalte der Sexualität, zu denen die Zeugungsfähigkeit gehört, verwirklicht werden können, ist eine solche Beziehung, wenn sie eingebettet ist in personale Qualitäten wie Treue, Dauer, gegenseitige Hilfe, Achtung vor- und Verantwortung füreinander, ein Schritt hin zu einer menschlicheren und verantwortungsbewussten Sexualität.“
(Martin Lintner)

Im Blick auf die für die Katholische Kirche zentrale Bedeutung der *Fruchtbarkeit* menschlicher Sexualität, die besonders für die Zeugung neuen Lebens steht, wird zudem angeregt, Fruchtbarkeit umfassender zu denken. Denn Fruchtbarkeit hat neben einer biologisch-reproduktiven ebenfalls eine soziale Bedeutung und kann in diesem Sinne analog verstanden werden. Auch Menschen und Paare nämlich, die willentlich kinderlos sind oder keine Kinder bekommen können, haben das Potenzial, soziale ‚Fruchtbarkeit‘ zu entfalten, indem sie sich selbst und ihre eigene Paarbeziehung überschreiten und ihre Liebe im Sinne praktizierter Nächstenliebe zur Quelle des Einsatzes für andere Menschen werden lassen. Jede Form zwischenmenschlicher Liebe kann in dieser Auslegung des Fruchtbarkeitsgedankens ‚fruchtbar‘ sein.

► TAKE-HOME MESSAGE

Homosexualität ist fraglos ein spannungsvolles und innerkirchlich wie (moral-)theologisch kontrovers debattiertes Thema. Gestützt auf die Heilige Schrift, die kirchliche Tradition, die naturrechtliche Argumentation, die Komplementarität der Geschlechter, aber auch auf einige moraltheologische Positionen wird gleichgeschlechtliche Sexualität durch mehrere kirchenoffizielle Texte als ungeordnet und als in sich schlechte Handlung negativ bewertet, wenngleich sich die Wortwahl und Argumentation in jüngeren Texten erkennbar geändert haben. Sie kann daher nicht als moralisch neutrale, schon gar nicht als moralisch gute menschliche Gegebenheit akzeptiert werden, wie es moraltheologische Positionen der letzten Jahre fordern.

Einem beziehungsethischen Denkmuster folgend stärken diese die Qualität einer Beziehung als primären Maßstab moralischer Bewertung und begreifen Homosexualität als legitime Form einer intimen Liebesbeziehung zwischen zwei Menschen. Auf der Basis einer differenzierten Wahrnehmung homosexueller Beziehungen und ihrer Lebensführung wird eine ethische Würdigung als möglich erachtet, die über bloße Nicht-Diskriminierung hinausgeht und sich auf Anerkennung und Wertschätzung hin erstreckt, ohne die Bedeutung der heterosexuellen Ehe als kirchliches Ideal zu relativieren oder beide Lebensformen im Wissen um ihre Ungleichartigkeit auf eine Ebene zu stellen.

LITERATUREMPFEHLUNGEN

- **Goertz, Stephan**, Zwischen „himmelschreiender Sünde“ und „Geschenk der Liebe“. Konzepte und Bewertungen von Homosexualität in der Moralthologie und im römischen Lehramt, in: ders. (Hrsg.), „Wer bin ich, ihn zu verurteilen?“ Homosexualität und katholische Kirche (Katholizismus im Umbruch 3), Freiburg i. Br. 2015, 175–236.
- **Hilpert, Konrad**, Homosexuality from the Perspective of Theological Ethics. An Analysis of the Problem, in: *Marriage, Families & Spirituality* 25 (2019), 136–147.

Zusätzlich verwendete Literatur

- **Bosinski, Hartmut A. G.**, Eine Normvariante menschlicher Beziehungsfähigkeit. Homosexualität aus Sicht der Sexualmedizin, in: Goertz, Stephan (Hrsg.), „Wer bin ich, ihn zu verurteilen?“ Homosexualität und katholische Kirche (Katholizismus im Umbruch 3), Freiburg i. Br. 2015, 91–130.
- **Breitsameter, Christof/Goertz, Stephan**, Vom Vorrang der Liebe. Zeitenwende für die katholische Sexualmoral, Freiburg i. Br. 2020.
- **Curran, Charles**, Sexualität und Ethik, Frankfurt a. M. 1988.
- **Ebner, Katharina**, Homosexualität als Gegenstand parlamentarischer Debatten im Vereinigten Königreich und in der Bundesrepublik Deutschland (1945–1990), Göttingen 2018.
- **Fiedler, Peter**, Sexuelle Orientierung und sexuelle Abweichung. Heterosexualität – Homosexualität Transgenderismus und Paraphilien – sexueller Missbrauch – sexuelle Gewalt, Basel 2004.
- **Goertz, Stephan**, Auf dem Weg zur Akzeptanz? Katholisch-theologische Entwicklungen und Zwiespalte in der Bewertung von Homosexualität, in: Schockenhoff, Eberhard (Hrsg.), Liebe, Sexualität und Partnerschaft. Die Lebensformen der Intimität im Wandel (Grenzfragen 44), Freiburg i. Br./München 2019, 105–130.
- **Goertz, Stephan**, Gleichgeschlechtliche Sexualität und Partnerschaft. Moralthologische Gründe für eine Revision der kirchlichen Lehre, in: Loos, Stephan u.a. (Hrsg.), Mit dem Segen der Kirche? Gleichgeschlechtliche Partnerschaft im Fokus der Pastoral, Freiburg i. Br. 2019, 86–98.
- **Hieke, Thomas**, Kennt und verurteilt das Alte Testament Homosexualität?, in: Goertz, Stephan (Hrsg.), „Wer bin ich, ihn zu verurteilen?“ Homosexualität und katholische Kirche (Katholizismus im Umbruch 3), Freiburg i. Br. 2015, 19–52.
- **Hilpert, Konrad**, Art. Homosexualität 1. Sozialethische Überlegungen, in: *Staatslexikon** 3 (2019), 76–80.
- **Hilpert, Konrad**, Gleichgeschlechtliche Partnerschaften, in: ders. (Hrsg.), Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik (QD 241), Freiburg i. Br. 2011, 288–299.
- **Katechismus der Katholischen Kirche**, Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina 1997.
- **Kongregation für die Glaubenslehre**, ‚Responsum ad dubium‘ über die Segnung von Verbindungen von Personen gleichen Geschlechts, Vatikan 2021.
- **Kongregation für die Glaubenslehre**, Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen (VAS 162), hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 2003.

- **Kongregation für die Glaubenslehre**, Schreiben ‚Homosexualitatis problema‘ an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Seelsorge für homosexuelle Personen (VAS 72), hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 1986.
- **Kongregation für die Glaubenslehre**, Erklärung ‚Persona humana‘ zu einigen Fragen der Sexualethik (VAS 1), hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 1975.
- **Lintner, Martin M.**, Den Eros entgiften. Plädoyer für eine tragfähige Sexualmoral und Beziehungsethik, Brixen ²2012.
- **Schockenhoff, Eberhard**, Die Kunst zu lieben. Unterwegs zu einer neuen Sexualethik, Freiburg i. Br. 2021.
- **Synodalforum IV**, Vorlage „Leben in gelingenden Beziehungen – Liebe leben in Sexualität und Partnerschaft“ zur Ersten Lesung auf der Zweiten Synodalversammlung (30.9.–2.10.2021) für den Grundtext, in: www.synodalerweg.de.
- **Theobald, Michael**, Paulus und die Gleichgeschlechtlichkeit. Plädoyer für einen vernünftigen Umgang mit der Schrift, in: Goertz, Stephan (Hrsg.), „Wer bin ich, ihn zu verurteilen?“ Homosexualität und katholische Kirche (Katholizismus im Umbruch 3), Freiburg i. Br. 2015, 53–88.
- **Wucherpennig, Ansgar**, Sexualität bei Paulus, Freiburg i. Br. 2020.

5. Nichteheliche Lebensgemeinschaften

Alexander Merkl

Per Definition zeichnet sich die nichteheliche Lebensgemeinschaft als partnerschaftliche 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, wenngleich deutlich seltener als zu früheren Zeiten, alternative Begriffe wie ‚flexiblere Ehe‘, ‚wilde Ehe‘, ‚Ehe ohne Trauschein‘ oder ‚Ehe auf Probe‘.

Mit wachsender Tendenz und in nie dagewesenem Umfang prägen nichteheliche Lebensgemeinschaften heute das gesellschaftliche Bild. Infolge vielfältiger sozialer Transformationsprozesse und gesteigerter Akzeptanz war laut dem Mikrozensus des Jahres 2020 von etwa 3,3 Millionen nichtehelichen Lebensgemeinschaften auszugehen. Im Vergleich zum Jahr 1996 entsprach dies einer Steigerung von mehr als einer Million. Dabei sind keineswegs nur und zumeist kinderlose Partnerschaften im jungen Erwachsenenalter zwischen 20 und 35 Jahren in den Blick zu nehmen, sondern auch Beziehungen mit oder ohne Kinder im fortgeschrittenen Lebensalter, zum Beispiel nach Scheidung oder Verwitwung. Bei etwa einem Drittel der Lebensgemeinschaften wohnten Kinder im Haushalt. Eine *Strukturverschiebung* von der Ehe zu verschieden-, aber auch gleichgeschlechtlichen nichtehelichen Lebensgemeinschaften ist unverkennbar. Zudem zeigen Erhebungen in unterschiedlichen Ländern, dass Paare, die kirchlich getraut werden wollen, in den meisten Fällen zuvor bereits im Rahmen einer nichtehelichen Lebensgemeinschaft zusammengelebt haben.

Kirchenlehramtliche Bewertung

Die zentralen Lebensformen des Christ*innenseins sind die Ehe zwischen Mann und Frau als Sakrament der Liebe und die gewählte Ehelosigkeit als Zeichen der Hoffnung auf das Reich Gottes, mit Folgen für die moralische Bewertung außerehelicher partnerschaftlicher Lebensformen. Obgleich aus

dem gegenwärtigen Wortschatz kirchlicher Stellungnahmen weitgehend verschwunden, ist für die kirchliche Bewertung die unmissverständliche, von Betroffenen jedoch oftmals als zu 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 die Schlussfolgerung, dass nichteheliche Lebensgemeinschaften nicht gutgeheißen werden können: „Die Kirche kann solche Gemeinschaften nicht billigen, aber sie will mit Menschen, die in nichtehelichen Gemeinschaften leben, im Gespräch bleiben“ (KEK II, 383).

Die zentrale Prämisse für dieses moralische Urteil ist, dass 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 dürfe. Des Weiteren stellten sie zerbrechliche Beziehungen dar, die entgegen der Ehe als beständiger Verbindung aufgrund ihrer geringeren institutionellen Verbindlichkeit deutlich offener für eine Trennung seien. Ihnen fehle nicht nur die Entschlossenheit und die Kraft einer klaren Entscheidung, sondern auch ein öffentliches Bekenntnis, für immer in Treue miteinander verbunden sein zu wollen. Vor dem Hintergrund dieser Defizite laufe eine allzu positive Bewertung von nichtehelichen Lebensgemeinschaften Gefahr, nachteilige Auswirkungen auf die Modelle von Ehe und Familie als christliche Zielvorstellung gelingender Partnerschaft zu haben.

Die Prinzipien der Eingliederung, 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 deutlich aufgezeigt. In seinem Nachsynodalen Apostolischen Schreiben ‚Amoris laetitia‘ (2016) wendet sich Papst Franziskus daher auch den außerehelichen Lebensformen zu. Im begrifflichen Rückgriff auf das Nachsynodale Apostolische Schreiben ‚Familiaris consortio‘ (1981) von Papst Johannes Paul II. ordnet er sie

den „sogenannten ‚irregulären‘ Situationen“ (AL 297) zu, wobei das Adjektiv ‚irregulär‘ gewiss nicht zufällig, als nun vielmehr bewusst und mit kritischem Impetus verbunden in relativierende Anführungszeichen gesetzt ist. Franziskus will ganz offensichtlich jeden moralischen Rigorismus und jede Pauschalisierung im Umgang mit diesen ‚irregulären Situationen‘ vermeiden, zu denen auch die nichteheliche Lebensform zählt: „Daher darf ein Hirte sich nicht damit zufriedengeben, 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). Franziskus wendet sich damit gegen eine undifferenzierte und ausgrenzende Anwendung einzelner Normen.

Stattdessen habe sich das kirchliche und pastorale Handeln im Blick auf solch ‚irreguläre Situationen‘ im Sinne einer „Logik der Integration“ (AL 299) um deren *Eingliederung*, nicht um deren Ausgrenzung zu bemühen. Hierin liegt der Schlüssel für die pastorale Begleitung von Menschen, die in ‚irregulären Situationen‘ leben. Zwar können diese nicht mit der Ehe gleichgestellt werden. „Doch ‚all diese Situationen müssen in konstruktiver Weise angegangen werden, indem versucht wird, sie in Gelegenheiten für einen Weg hin zur Fülle der Ehe und der Familie im Licht des Evangeliums zu verwandeln. Es geht darum, sie mit Geduld und Feingefühl anzunehmen und zu begleiten““ (AL 294). Es ließe sich daher als besondere Chance begreifen, in der pastoralen Begleitung nicht erst bei der Vorbereitung von Paaren anzusetzen, die sich bereits für die Eheschließung entschieden haben, sondern schon früher und umfassender dort, wo Menschen außerehelich und mit Heiratsabsicht zusammenleben.

An der eben zitierten Stelle klingt mit der Weg-Metaphorik ein zweiter grundlegender Orientierungsmaßstab im Umgang mit ‚irregulären Situationen‘ an: das Prinzip der *Gradualität* (AL 295). Mit diesem sollen die „Prozesshaftigkeit in der Lebensführung“ und die Möglichkeit der „stufenweisen Annäherung an das moralische Ideal“ (Jochen Sautermeister) in den Blick genommen werden, das sich zumindest teilweise oder analog verwirklichen lässt. Die objektiven Forderungen aber 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). Franziskus selbst betont daher in AL 132, dass es wegen der mit der Ehe verbundenen Ernsthaftigkeit „keine übereilte Entscheidung“ geben dürfe, dass diese aber aus demselben Grund „ebenso wenig auf unbestimmte Zeit“ verschoben werden dürfe. „Sich gegenüber einem anderen Menschen ausschließlich und endgültig zu verpflichten, birgt immer ein gewisses Maß an Risiko und Wagnis.“ Dieses Risiko, das jede Liebe mit sich bringt, lässt sich jedoch auch durch Institu-

tionalisierung und Normierung nicht gänzlich vermeiden, wenngleich es „möglich und sinnvoll [ist], Strukturen der Achtung zu schaffen, mit der Liebende ihre Liebe beschützen. Die Liebe selbst lässt sich nicht normieren“ (Christof Breitsameter/Stephan Goertz). Ausgehend vom Prinzip der Gradualität scheint es damit moraltheologisch möglich und nötig, eine Lebensform als eine prozesshafte Bewegung auf eine immer vollkommenere Verwirklichung des Ideals hin zu begreifen und sie dementsprechend unterschiedlich zu würdigen, obgleich sie (noch) nicht dem objektiven Ideal – für die nichteheliche Lebensgemeinschaft ist das die Ehe – entsprechen mag (AL 301–303).

Diese Einsicht in den Bedarf unterschiedlicher Würdigung verweist sodann auf ein drittes zentrales Prinzip im Umgang mit ‚irregulären Situationen‘: das Prinzip der *Unterscheidung*, dem sich Franziskus in AL 296–301 ausführlich zuwendet. Im Kern ist damit ausgesagt: Allein entscheidend ist nicht die Art der Lebensform, sondern die Art der Lebensführung, das heißt, wie eine Lebensform tatsächlich individuell-partnerschaftlich gelebt wird. Nicht die Lebensform, sondern die Lebensführung und die konkrete Beziehungspraxis sind der Gegenstand ethischer Reflexion, Differenzierung und Bewertung.

Wie für den Umgang mit gleichgeschlechtlichen Partnerschaften zeigt sich damit in ‚Amoris laetitia‘ auch ein *veränderter Zugang* zum Thema nichtehelicher Lebensgemeinschaften und eine neue Art und Weise, über diese nachzudenken, aber auch über diese zu sprechen. Von Unzucht nämlich spricht Papst Franziskus nicht. Die Moraltheologie hat dies für ihre Überlegungen fruchtbar zu machen.

Nichteheliche Lebensgemeinschaften im beziehungsethischen Paradigma

Daher ist es ihre Aufgabe, 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 unter Anwendung der von Papst Franziskus eingeforderten Prinzipien weiter zu reflektieren. Dies fordert die Moraltheologie in besonderer Weise heraus, befindet sie sich damit 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“ (Eberhard Schockenhoff). Die Moraltheologie aber hat diese *Spannung* auszuhalten und zu fragen, wie eine ethisch verantwortbare

Auseinandersetzung mit nichtehelichen Lebensgemeinschaften gelingen kann, ohne die kirchliche Lehre ihrem Gehalt nach zu verwässern, ohne die komplexe Vielfalt der Lebensformen schlichtweg zu nivellieren, ohne die Vielgestaltigkeit und die vielfältige Bedingtheit partnerschaftlicher Lebenswirklichkeiten auszublenden, aber auch ohne jede Form nichtehelicher Partnerschaft qualitativ pauschal ‚über einen Kamm zu scheren‘ oder herabzusetzen, ohne die Unterschiede in der je konkreten Lebensführung ausreichend zu würdigen.

Hierzu bedient sich die Moraltheologie eines beziehungsethischen Denkmusters, das sich im Zuge des Paradigmenwechsels ‚von der Sexualmoral zur Beziehungsethik‘ in den letzten Jahren in der Moraltheologie herausgebildet hat (→ Kapitel III. 1.). Dadurch sollen die *Qualität von Beziehungen* zwischen zwei Menschen und deren Prozesshaftigkeit und Entwicklungsbedürftigkeit entschiedener in den Blick genommen und nicht primär oder gar nur ausschließlich vom außerehelichen oder gleichgeschlechtlichen sexuellen Akt, in negativer Abgrenzung zur ehelich gelebten und auf Fortpflanzung hin ausgerichteten Sexualität, her gedacht werden. Sexualität wird vielmehr als ein wesentlicher Teilaspekt gelingender Beziehung und in der Vielfalt ihrer Sinngehalte wahrgenommen: „Ein sexueller Akt erhält die sittliche Qualität auch von der Beziehung, in die er integriert ist“ (Martin Lintner).

Entscheidend ist damit der verantwortungsvolle Umgang mit Sexualität und allen anderen Dimensionen in einer Beziehung, so dass auch nichteheliche Lebensgemeinschaften, die verantwortungsvoll mit ihrer Sexualität und ihrer Beziehung umgehen, ausgehend von ‚Amoris laetitia‘ und unter Berücksichtigung bestimmter Kriterien *differenzierte Wertschätzung* und Anerkennung erfahren können: „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“ (Martin Lintner).

Differenzierungskriterien

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

„Manche halten sich 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 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 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 gelangt und somit Formen der Entwürdigung des Partners möglichst unterlassen bleiben“ (Gerhard 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“ (Bernhard Fraling) wird. Ferner verlangt das genannte Kriterium, dass die Partner*innen sich nicht andauernd auf den Prüfstand stellen und einander gegenüber wahrhaftig sind. 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 einer differenzierenden Wertschätzung nichtehelicher Lebensgemeinschaften ist das der *Entschiedenheit*. Basiert die Beziehung auf einer festen Grundentscheidung für die Partnerin oder auf unsicherer Unentschiedenheit? Der Grad der Entschiedenheit der Partner*innen prägt nicht nur die Zukunftsperspektive ihrer Lebensgemeinschaft, sondern auch deren ethische Bewertung. Sie lässt sich allen voran an der Heirats- und Bindungsabsicht sowie dem Kinderwunsch festmachen. Es ist moraltheologisch 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. Daher unterscheidet Papst

Franziskus zwischen einem „Zusammenleben ganz ohne die Absicht, eine institutionalisierte Bindung einzugehen“ (AL 53) und einem Zusammenleben, das durch „kulturelle oder faktische Gegebenheiten“ (AL 294) bedingt ist. Während Unentschiedenheit im Zusammenleben das Trennungsrisiko und damit ein Scheitern der Beziehung nachhaltig erhöht, stellen entschiedene nichteheliche Lebensgemeinschaften als Vorformen eine „erste Bewährungsprobe“ (Klaus Demmer) und eine ernsthafte Übergangsphase zur Ehe dar, die in das Ehesakrament münden kann. In ihnen werden dann, im Sinne der „Denkform eines moralisch gestuften Zugehens“ (Konrad Hilpert), erste moralisch wertzuschätzende Schritte hin auf die Vollform der Ehe vollzogen.

Darüber 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.“ (Isabell Kopp)

Ebenso lässt sich fragen, ob und wie personale Werte wie Geborgenheit, Intimität, Verlässlichkeit, Vertrauen-Können oder Treue in einer Beziehung realisiert werden. Denn auch hier hat es Folgen für die sittliche Qualität der nichtehelichen Lebensgemeinschaft im Einzelfall, ob die Partner*innen füreinander eintreten und in der Lage sind, das Wohl des anderen vor das eigene zu stellen oder ob sie primär nur am Wohl der eigenen Person interessiert und orientiert sind. Ebenso ließe sich fragen, ob sich die Partner*innen

in unbedingter, ausnahmsloser Treue annehmen oder ihre Beziehung in promiskuitiver, ungebundener und in für andere Partner*innen offener Weise leben. Dies betonte auch die Würzburger Synode in ihrem Arbeitspapier ‚Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität‘ (1973): „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“.

Nichteheliche Lebensgemeinschaften also sind kein einheitliches Phänomen, so dass sich deren moralische Bewertung nicht in einfachem Schwarz-Weiß-Denken erschöpfen kann. Von Partnerschaft zu Partnerschaft wird die Anwendung der genannten Kriterien daher zu unterschiedlichen Antworten führen, die wiederum auf verschiedene Beziehungsqualitäten schließen lassen und somit ethisch entsprechend differenziert zu bewerten sind. Je für sich betrachtet bringen die genannten Kriterien die nötige Schärfe für eine moraltheologisch verantwortete, *unterscheidende und wertschätzende Einzelbewertung* der sittlichen Qualität von nichtehelichen Lebensgemeinschaften, ohne damit etablierte Lehrinhalte zu verwässern und angesichts der Vielfalt an gegenwärtigen Lebensformen einfachhin zu nivellieren oder zu pauschalisieren.

► TAKE-HOME MESSAGE

Nichteheliche Lebensgemeinschaften können aus moraltheologischer Sicht schon aufgrund der kirchenlehramtlichen Bewertung als Unzucht nicht als prinzipiell gleichwertige Alternativen zur ehelichen Lebensform betrachtet werden. Sie können jedoch ein unter bestimmten Bedingungen sittlich gangbarer Weg sein, der moralische Wertschätzung nicht per se ausschließt. Papst Franziskus hat dies in ‚Amoris laetitia‘ verdeutlicht, indem er entlang der Prinzipien der Liebe, Eingliederung, Unterscheidung und Gradualität eine neue Art und Weise des Nachdenkens über die „sogenannten ‚irregulären‘ Situationen“ angeregt hat und nicht von Unzucht spricht. Die Moraltheologie nimmt diese Überlegungen im Rahmen eines beziehungsethischen Paradigmas entschlossen auf. In der Konsequenz und unter Wahrnehmung der heutigen menschlichen Lebenswirklichkeiten führt dies dazu, dass nicht ein undifferenziertes Schwarz-Weiß-Denken sowie eine entsprechende Bewertung einzelner Lebensformen, sondern die Beurteilung der je konkreten partnerschaftlichen Lebens- und Beziehungsführung auf der Basis einer kriteriengeleiteten Differenzierung und im Wissen um die Prozesshaftigkeit der Lebensführung Ziel moraltheologischer Reflexion ist.

LITERATUREMPFEHLUNGEN

- **Ernst, Stephan**, Wert und Unwert – Nichteheliche Partnerschaften aus moraltheologischer Perspektive, in: Burkhard, Dominik (Hrsg.), *Die christliche Ehe – erstrebt, erlebt, erledigt? Fragen und Beiträge zur aktuellen Diskussion im Katholizismus* (WTh 15), Würzburg 2016, 159–181.
- **Salzman, Todd A./Lawler, Michael G.**, *Amoris Laetitia* a Turning Point: Cohabitation Revisited, in: *Irish Theological Quarterly* 84 (2019), 268–286.

Zusätzlich 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.
- **Breitsameter, Christof/Goertz, Stephan**, Vom Vorrang der Liebe. Zeitenwende für die katholische Sexualmoral, Freiburg i. Br. 2020.
- **Demmer, Klaus**, *Angewandte Theologie des Ethischen* (SThE 100), Freiburg/Schweiz 2003.
- **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.
- **Fraling, Bernhard**, *Sexualethik. Ein Versuch aus christlicher Sicht*, Paderborn u. a. 1995.
- **Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland**, Arbeitspapier ‚Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität‘, in: www.dbk.de.
- **Hilpert, Konrad**, *Ehe, Partnerschaft, Sexualität. Von der Sexualmoral zur Beziehungsethik*, Darmstadt 2015.
- **Hilpert, Konrad**, Sorge für gelingende Beziehungen. Entwicklungstendenzen in der katholischen Sexualethik, in: *ÖR* 61 (2012), 262–274.
- **Katechismus der Katholischen Kirche**, Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina 1997.
- **Kelly, Kevin T.**, Cohabitation: Living in Sin or Occasion of Grace?, in: Curran, Charles E./Rubio, Julie Hanlon (eds.), *Marriage* (RMT 15), New York 2009, 337–344.
- **Kopp, Isabell**, Nichteheliche Lebensgemeinschaften versus Ehe? Eine theologisch-ethische Auseinandersetzung mit der Sinnhaftigkeit angemessener Lebensformen der Geschlechterbeziehung (StdM Beihefte 7), Münster 2000.
- **Laux, Bernhard**, Nichteheliche 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 ²2012.
- **Marschütz, Gerhard**, *theologisch ethisch nachdenken. Band 2: Handlungsfelder*, Würzburg ²2016.

- **Merkel, Alexander**, Amoris laetitia. Anmerkungen aus moraltheologischer Sicht, in: TThZ 126 (2017), 262–270.
- **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: ders. (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 – nichteheliche Lebensgemeinschaften – Ehelosigkeit, in: Gründel, Johannes (Hrsg.), Leben aus christlicher Verantwortung. Ein Grundkurs der Moral, Düsseldorf 1992, 31–49.

6. Künstliche Empfängnisverhütung

Kerstin Schlögl-Flierl

Sehr kurz nur geht Papst Franziskus in seinem Nachsynodalen Apostolischen Schreiben ‚*Amoris laetitia*‘ (2016) auf das hier zu behandelnde Thema der Geburtenregelung, Empfängnisregelung und -verhütung ein:

„Die Synodenväter haben angemerkt: ‚Es ist nicht schwer, festzustellen, dass sich 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. Es gilt, die Botschaft der Enzyklika *Humanae vitae* Papst Pauls VI. wiederzuentdecken, die hervorhebt, dass bei der moralischen Bewertung der Methoden der Geburtenregelung die Würde der Person respektiert werden muss [...].‘ (Ebd., 58.).“ (AL 82)

Dieses Zitat wird nun in den Einzelaspekten erklärt. Vor allem bei diesem Thema war in der Befragung der Gläubigen im Vorlauf der Bischofssynoden 2014 und 2015 der Graben zwischen Praxis – dem Leben der Gläubigen – und Theorie – der lehramtlichen Position – oftmals kritisiert worden. Um die Position von Papst Franziskus hierin ausmachen zu können, braucht es sowohl einen geschichtlichen Rückblick als auch Kriterien für die ethische Urteilsbildung.

Vorauszuschicken ist außerdem, dass dieses Thema eher dem privaten Ermessen anheimgegeben zu sein scheint, bzw. dass man sich in diese ‚Dinge‘ von der Katholischen Kirche nicht ‚reinreden‘ lasse. 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 sollte, 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 (→ Kapitel III. 2.).

„Es gilt die Botschaft der Enzyklika *Humanae vitae* Papst Pauls VI. wiederzuentdecken [...]“

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die traditionelle Ehezwecklehre überholt, in der die Nachkommenschaft als erster und moralisch alles bestimmender Zweck von Sexualität und Ehe betrachtet wurde. Das Konzil hat die personale Liebe in die Mitte der Ehelehre gerückt und außerdem die Verantwortung der Eheleute in der Familienplanung betont. Unklar blieb, welche Folgen dies nun für die moralische Bewertung künstlicher Methoden der Empfängnisverhütung habe, die Pius XI. noch 1930 verurteilte. Das Konzil selbst äußerte sich auf Drängen des Papstes dazu nicht, sondern es wurde auf eine spätere Äußerung des Lehramtes verwiesen. Dies löste Paul VI. mit der Enzyklika ‚*Humanae vitae*‘ 1968 schließlich ein.

Schon vor dem Konzil war ein Beratergremium mit der Frage um Familienplanung und Bevölkerungsentwicklung befasst und blieb es in verschiedenen Formaten bis zur Abfassung der Enzyklika. Die Mehrheit dieser Studienkommission sprach sich für die Erlaubtheit künstlicher Empfängnismethoden und damit für eine Veränderung der bisherigen kirchlichen Position aus, die Minderheit dagegen. Paul VI. schloss sich dem Minderheitenvotum an.

„Auf diesem Hintergrund ist verständlich, wie sehr Paul VI. gerungen hat, um die richtige Entscheidung und diese nicht nur reflektiert und in Gedanken gewälzt, sondern auch in aufgewühlten Momenten und schlaflosen Nächten ‚durchbetet‘ hat. Die ambivalenten Gefühle, die er am 31. Juli 1968 mit den zur Mittwochsaudienz versammelten Gläubigen geteilt hat, können leicht nachempfunden werden. Die lebhaften Auseinandersetzungen und z. T. dramatischen Stunden während der Sitzungen der päpstlichen Studienkommission sowie das harte Ringen um eine neue, personale Sicht der Ehe und menschlichen Sexualität während des Konzils, haben sich in die stillen Stunden der einsamen Entscheidung Pauls IV. hinein verlängert. Ebenso war der Papst der konstanten, ja hartnäckigen Lobbyarbeit hinter den Kulissen jener Minderheit von Kommissionsmitgliedern sowie Konzilsvätern und -theologen ausgesetzt, die die Lehre und Glaubwürdigkeit der Kirche in Gefahr sahen und deren Exponenten in den entscheidenden Phasen der Redaktion der Enzyklika schließlich einen privilegierten, wenn nicht exklusiven Zugang zum Papst hatten.“ (Martin Lintner)

Oftmals wird HV als ‚Pillenencyklika‘ 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 beispielsweise die nach ihrem Abfassungsort benannte ‚Königsteiner Erklärung‘ der deutschen Bischöfe. 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 müsse. Eine solche Gewissensentscheidung könne letztlich zur Entscheidung pro künstliche Verhütung führen. Der Anlass für die Einlassungen war unter anderem 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 Folgebene:

„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 auftun 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 vonseiten 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 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 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. Wer glaubt, so denken zu müssen, muß sich gewissenhaft prüfen, ob er – frei von subjektiver Überheblichkeit und voreiliger Besserwisseri – 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 rechtsverstandenen Autorität und Gehorsampflicht. 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 ernste 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 abweichende 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‘ starkgemacht. *Die Frage bleibt, ob zu diesem Konzept der ‚verantworteten Elternschaft‘ eine eigenständige Gewissensentscheidung bezüglich der Einnahme von künstlichen empfängnisverhütenden Mitteln mit hinzugehört.*

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

Bereits beim Thema Liebe, Partnerschaft und Sexualität wurden die unterschiedlichen Argumentationsmodelle vorgestellt: das naturrechtliche, personalistische und humanwissenschaftlich-hermeneutische (→ Kapitel III. 1.). Mithilfe der beiden erstgenannten Modellbildungen – das humanwissenschaftliche ist bislang noch in keinem lehramtlichen Text aufgeschie-

nen – 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 *unlösbare 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?) 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 ebenfalls 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: Sind gezieltes Ausweichen und Unterdrücken der Ovulation hinsichtlich des damit gesetzten Vorbehalts wirklich zu unterscheiden? Muss und kann jeder sexuelle Akt immer *Ganzhingabe* sein (Stephan Ernst)?

In den letzten Absätzen ist schon die Konflikthaftigkeit dieses Themas deutlich geworden. Eine zusätzliche Schärfe gewann die Frage, als Papst Johannes Paul II. auf dem internationalen Moraltheologenkongress 1988 die Lehre von HV über die Empfängnisverhütung als ‚von der Schöpferhand Gottes in die menschliche Natur der menschlichen Person eingeschrieben und von ihm in der Offenbarung bekräftigt‘ bezeichnet hat. Werde sie zur Diskussion gestellt, würde Gott selbst der Gehorsam unseres Verstandes verweigert. Es gab heftige Gegenreaktionen wie beispielsweise die Kölner Erklärung, die die Frage nach der Wichtigkeit des Themas der Empfängnisverhütung aufbrachte.

In der Moralthelog*innenschaft wurde das Thema Künstliche Empfängnisverhütung sehr ausführlich diskutiert:

„Viele Moraltheologen 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 bestimmten ließen.“ (Bernhard Häring)

Zu dieser Aussage kam Bernhard Häring schon vor über 40 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 zu einer Variablen in der Entscheidung eines Einzelnen oder eines Paares verkümmert. *Die dahinterstehende Haltung ist also bedeutsam, 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 oder ob nicht umgekehrt gedacht werden sollte: Durch welche Mittel können wir als Partner*innen die Entscheidung für das Kind ausdrücken?

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

**„[...] 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 aus betrachtet werden. Der Moraltheologe Johannes Reiter hat die theologisch-ethische Sichtweise auf dieses Thema zusammengefasst bzw. diejenigen Regeln benannt, die bezüglich einer eigenen Entscheidung unter moraltheologischer Hinsicht ins Feld geführt werden bzw. sich als bedenkenswert erweisen können.

Zuerst ist in einer Sachanalyse festzuhalten, dass die verschiedenen künstlichen Methoden der Empfängnisverhütung *nicht ethisch gleichwertig* sind. Von vornherein scheiden alle abortiv wirkenden medikamentösen (Spirale) 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 Handlungen entsprechendes Argument führt Reiter die Übernahme eines *partnerschaftlichen Lebensstils* ins Feld, der den Gesprächs- und Abstimmungsbedarf bei der Natürlichen Familienplanung im Blick hat.

Reiter konzidiert aber auch, dass die natürlichen Methoden *nicht frei von Einschränkungen* seien. So sei nicht für jedes Paar die Zeit des sexuellen Umgangs frei wählbar (beispielsweise 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 man sich um andere verantwortliche Methoden (auch künstliche) bemüht. 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 mechanisch

sierend; reversible Methoden haben Vorrang vor irreversiblen; die Enthalt-samkeit 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 offenbleiben, ob nicht ebenso durch das Entscheiden für künstliche empfängnisverhütende Mittel ein partnerschaftlicher Stil gepflegt werden kann.

Beratungspraxis

Betrachtet man die kirchliche Beratungspraxis zur Natürlichen Familienplanung (NFP), so lässt sich mit Kirsten Danelzik Verschiedenes feststellen. Es gibt moderne und erprobte Methoden der Natürlichen Familienplanung wie Sensiplan®:

„Es steht für ein evaluiertes Regelwerk, ein spezielles Beratungskonzept, das den Anwender(innen) hohe Sicherheit und Praktikabilität garantiert und wird von der Deutschen Gesellschaft für Gynäkologische Endokrinologie und Fertilitätsmedizin als natürliche Methode empfohlen.“ (Kirsten Danelzik)

Positiv ist zu vermerken, dass die Methoden frei von Nebenwirkungen sind, keinen Eingriff in den Ablauf des Zyklus notwendig machen, die Körperkompetenz gestärkt wird und die Anwendung auch bei unregelmäßigen Zyklen möglich ist. Als negativ kann gesehen werden, dass eine Lernphase benötigt wird und eine zeitweilige Abstinenz erforderlich ist:

„Die Entwicklung auf wissenschaftlichem Gebiet erlaubt es den diözesanen Beratungsstellen Paaren nun eine moderne, sichere und gesunde Methode der Empfängnisregelung anzubieten. Bis heute sind bundesweit etwa 1.100 Berater(innen) ausgebildet worden, davon waren im Jahr 2016 270 Frauen und Männer als aktiv gemeldet.“ (Kirsten Danelzik)

Frauen, die nach Angaben der Beraterin in ihre Sprechstunde kommen, sind auf der Suche nach einer sicheren und gesunden Methode, meist 20 bis 27 Jahre alt, unverheiratet, in der Ausbildung und/oder mit ihrem Partner gemeinsam auf der Suche. Aber auch Paare mit unerfülltem Kinderwunsch kommen zu ihr sowie auch Frauen nach Geburt oder/und jenseits der 40. Der Schwerpunkt liegt eindeutig auf den Jüngeren:

„Religiöse Motive spielen eine geringe bis keine Rolle mehr. Allerdings ergeben sich im Verlauf einer Beratung Gespräche, die über die reine Methodik oder einen

besonderen Lebensstil hinausgehen. Eine häufige Aussage ist: Toll, dass die Kirche so ein Angebot hat.“ (Kirsten Danelzik)

Zum Schluss sei noch angemerkt, dass die Frage der Empfängnisverhütung vornehmlich auf der Ebene der individuellen Entscheidung gesehen wird, aber eigentlich müsste die Entscheidung eingebettet sein in eine Ethik der demografischen Entwicklung. Angesichts der steigenden Weltbevölkerungszahlen sind diese Überlegungen nicht von der Hand zu weisen, fallen aber eher in das Gebiet der Sozialethik.

► TAKE-HOME MESSAGE

Bei diesem Thema handelt es sich um ein sehr schwieriges. Einem klaren, vor allem 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 gehen sollte, als vielmehr darum, dass in allem Tun und Handeln eine Haltung der Offenheit gegenüber Nachkommenschaft aufgrund ihrer besonderen Bedeutung zum Ausdruck kommt 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 der Mentalität einer Verobjektivierung Vorschub leisten, indem sie den sexuellen Akt einer Willkür aussetzen, oder nicht. Die kirchlichen Beratungsstellen zur Natürlichen Familienplanung werden in Fragen von Gesundheit und Fruchtbarkeit in Anspruch genommen.

LITERATUREMPFEHLUNGEN

- **Aschmann, Birgit/Damberg, Wilhelm (Hrsg.)**, Liebe und tu, was du willst? Die ‚Pillenenzyklika‘ *Humanae vitae* von 1968 und ihre Folgen. Paderborn 2021.
- **Hilpert, Konrad/Müller, Sigrid (Hrsg.)**, *Humanae vitae* – die anstößige Enzyklika. Eine kritische Würdigung, Freiburg i. Br. 2018.

Zusätzlich verwendete Literatur

- **Barberi, Michael J./Selling, Joseph**, Die Entstehung von *Humanae Vitae* und die Sackgasse in der theologischen Fundamental-moral, in: Ruh, Ulrich/Wijlens, Myriam (Hrsg.), *Zerreißprobe Ehe. Das Ringen der katholischen Kirche um die Familie*, Freiburg i. Br. 2015, 79–117.
- **Bischof, Franz Xaver**, Fünfzig Jahre nach dem Sturm – Ein historischer Rückblick auf die Enzyklika *Humanae vitae*, in: *MThZ* 68 (2017), 336–354.

Danelzik, Kirsten, Kirchliche NFP-Planung – Erfahrungen aus der Praxis, in: Hilpert, Konrad/Müller, Sigrid (Hrsg.), *Humanae vitae – die anstößige Enzyklika. Eine kritische Würdigung*, Freiburg i. Br. 2018, 257–269.

Deutsche Bischofskonferenz, Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung. Texte zur Bischofssynode 2014 und Dokumente der DBK (Arbeitshilfen 273), Bonn 2014.

Ernst, Stephan, Der lange Schatten von ‚*Humanae vitae*‘ – Das lehramtliche Verbot künstlicher Verhütung wieder in der Debatte, in: *HerKorr Spezial* (2017) 1, 17–21.

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.

Goertz, Stephan, Moralische Wahrheit und biologische Gesetze. Wie die Enzyklika *Humanae vitae* die Rezeption ihrer Ehemoral verhindert hat, in: Hilpert, Konrad/Müller, Sigrid (Hrsg.), *Humanae vitae – die anstößige Enzyklika. Eine kritische Würdigung*, Freiburg i. Br. 2018, 38–60.

Häring, Bernhard, *Frei in Christus II. Moraltheologie 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.

Lintner, Martin M., *Von Humanae vitae bis Amoris laetitia. Die Geschichte einer umstrittenen Lehre*, Innsbruck 2018.

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.

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.

Schockenhoff, Eberhard, Ratlos vor der Herausforderung des Bevölkerungswachstums? HIV und die Entwicklung der Weltbevölkerung, in: Hilpert, Konrad/Müller, Sigrid (Hrsg.), *Humanae vitae – die anstößige Enzyklika. Eine kritische Würdigung*, Freiburg i. Br. 2018, 289–306.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), *Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz*. Bd. 1 (1965–1968), Köln 1998.

IV.

Weitere Themenbereiche angewandter Ethik

1. Friedensethik

Alexander Merkl

Die Friedensethik reflektiert das menschliche Handeln vor dem Horizont von Frieden, Gewalt, Krieg und Konflikt.

Ihr „Ziel ist es, durch eine Reflexion über Ziele und Mittel friedensfördernden Handelns ein kritisch-normatives Orientierungswissen anzubieten, das auf verschiedenen Ebenen wirksam werden kann. In Reflexion über Maßstäbe und Kriterien der Zivilisierung des Konfliktaustrags und der Humanisierung von Lebensverhältnissen sind Friedensethiker*innen gefordert, beide Perspektiven zusammen zu denken und – ausgehend von einem Friedensverständnis als dynamischer Prozess abnehmender Gewalt und zunehmender Gerechtigkeit – Friedensethik als Prozessethik zu konstituieren.“ (Ines-Jacqueline Werkner)

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 bei Cicero (106–43 v. Chr.). Durch seine Rezeption bei Augustinus (354–430) und Thomas von Aquin (1225–1274) fand das Lehrstück nachhaltigen Eingang in die christliche Friedensethik. Intendiert war die *Eindämmung von Krieg und Gewalt*. Bedeutsam sind insbesondere die in seinem Rahmen 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 eingesetzten Mittel (*debitum modum*) lediglich als letztes probates Mittel (*ultima ratio*) geführt wird.

Bis in die Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) prägte und bestimmte dieses Lehrstück die friedensethischen Abhandlungen in der Moraltheologie nahezu vollständig. Genau betrachtet war die

Friedensethik mehr eine Kriegsethik, da sie primär vom Krieg in seinen Ausprägungen als Verteidigungs- und Angriffskrieg her dachte. Durch die Erfahrungen zweier Weltkriege und angesichts des enormen Zerstörungspotenzials nuklearer Waffen stellte sich jedoch zunehmend die Frage, ob es einen ‚gerechten Krieg‘ überhaupt noch geben könne. Vor dem Hintergrund einer sich stetig verändernden 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 kirchlichen Friedensverkündigung und in der Friedensethik als deren wissenschaftlicher Reflexion entschiedener vom Frieden her und auf den Frieden hin zu denken und sich von der Lehre des ‚gerechten Krieges‘, allen voran vom Krieg als Mittel der Politik sowie vom Kriegsbegriff an sich zu distanzieren. Die Perspektive und das Paradigma, das heißt das grundlegende *Denkmuster* in der Friedensethik, begannen sich zu ändern.

Die Enzyklika ‚Pacem in terris‘ (1963): Meilenstein moderner katholischer Friedensethik

Die Enzyklika ‚Pacem in terris‘ (PT) von Papst Johannes XXIII. 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*, deren Anerkennung in der Katholischen Kirche ein langes Ringen vorausgegangen war, sowie die mit ihnen korrespondierenden Pflichten wurden 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.

Die Pastoralkonstitution ‚*Gaudium et spes*‘ (1965): Konturen eines theologischen Friedensbegriffs

Viele, wenn auch nicht alle Impulse, die von ‚*Pacem in terris*‘ ausgingen, wurden in der Pastoralkonstitution ‚*Gaudium et spes*‘ (GS) 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 zwischen einem *negativen Frieden* und einem *positiven Frieden* unterschieden. Meint ersterer schlichtweg die Abwesenheit von Krieg, so geht ein positives Verständnis von Frieden darüber hinaus. Es betont zusätzlich die zunehmende Abwesenheit unterschiedlicher Formen von Gewalt sowie die vermehrte Verwirklichung von sozialer Gerechtigkeit, Freiheit und Menschenrechten. Weder darf im Zuge dieser begrifflichen Gegenüberstellung jedoch der Anfangszustand eines Nicht-Krieges geringgeschätzt noch darf davor zurückgeschreckt 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 endgültiger 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, 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 Papst Franziskus in seinem Apostolischen Schreiben ‚*Evangelii gaudium*‘ (2013) an. Darin 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 vornehmen, 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 und Theologie etabliert. 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*‘ (PP) – 1967 von Papst Paul VI. veröffentlicht und getragen von dem Leitsatz: „Entwicklung, der neue Name für Frieden“ (PP 76) – vertiefte Paradigmenwechsel mündete aus deutschsprachiger Perspektive im Jahr 2000 im Leitbild vom ‚gerechten Frieden‘. Das gleichnamige Dokument ‚Gerechter Friede‘ (GF) 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.

(1) 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 vollständig 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 Leitlinien des Dokuments wie des darin entfalteten Leitbildes zählt die wiederholte Forderung nach *Gewaltprävention* (GF 69/198). Der Gewalt ist vorzubeugen, so der moralische Imperativ, wobei die Vieldeutigkeit des Gewaltbegriffs zu berücksichtigen ist: „Gewalt kommt vor als zwischenmenschliche Gewalt, die physisch oder psychisch ausgeübt werden kann, als politische Gewalt, als kulturelle Gewalt, als Aufstand und Aufruhr, als Krieg und vielleicht sogar als epistemische Gewalt [...] oder als strukturelle Gewalt“ (Bernhard Koch).

Ebenfalls stärken die Bischöfe die Bedeutung eines „Ethos der Gewaltfreiheit“ (GF 204), das im ersten Teil des Hirtenwortes 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.

Zudem werden zahlreiche Möglichkeiten *praktischen Friedenshandelns* thematisiert: Die Friedensarbeit in der Zivilgesellschaft (GF 122–128), der interreligiöse 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“ (Sonja Sailer-Pfister) – bleibt, wenn auch allenfalls zweitrangig, die Möglichkeit eines gewaltbewehrten Friedens, das heißt die Symptomorientierung, im Blick.

Dies wirft die Frage auf: Ist Gewalt als christliche Option auch in einem Leitbild vom ‚gerechten Frieden‘ denkbar?

(2) 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 gälte, wenn er schlimmste Folgen zeitigte. Vielmehr steht es im Einklang mit der christlichen Friedenslehre, dass Gewalt im äußersten Fall unumgänglich sein kann. Zu betonen bleibt aber, dass Gewalt, gerade auch militärische Gewalt, niemals ein unhinterfragtes Mittel menschlichen und politischen Handelns sein 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*‘ starkgemacht, dem eine pazifizierende Funktion zugeschrieben wird. 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

ihrer Durchsetzungsgewalt unübersehbar. Zu oft werden die Vereinten Nationen übergangen (Irak-Krieg 2003) oder in ihrem Entscheidungsprozess gehemmt (Veto-Praxis im UN-Sicherheitsrat). Der Ukraine-Krieg im Jahr 2022 führte diese Grenzen und Limitierungen internationaler Politik auf tragischste Weise vor Augen. Im Sinne einer fortgeführten Weiterentwicklung ihrer Friedenslehre betont die Katholische Kirche daher mit Nachdruck die Notwendigkeit einer internationalen Gerichtsbarkeit.

(3) 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. Diese steht damit innerhalb des Hirtenwortes in der Spannung von Überwindung (GF 1) einerseits und Aufnahme (GF 153–161) andererseits. Obgleich die Begrifflichkeit des ‚gerechten Krieges‘ offensichtlich vermieden wird und die Denkrichtung eine andere geworden ist, 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 Debatten um die Schutzverantwortung der Staatengemeinschaft (Responsibility to Protect) und in der ethischen Beurteilung humanitärer Interventionen. Dass dies jedoch immer wieder neu Anlass zur Diskussion gibt, wird mit Blick auf die Sozialenzyklika ‚Fratelli tutti‘ (FT) von Papst Franziskus deutlich.

Die Enzyklika ‚Fratelli tutti‘ (2020) über das „trügerische Gespenst des Krieges“ (FT 260)

Papst Franziskus zeichnet dort in den Nummern 255 bis 262 ein durchweg negatives Bild des Krieges als „Extremsituation“ und „falsche Antwort“ (FT 255), als Verstoß gegen die Geschwisterlichkeit (FT 257) und „Versagen der Politik“ (FT 261). Krieg sei eine Scheinlösung, die lediglich „neue Zerstörungsfaktoren“ (FT 255) mit sich bringe und unvorhersehbare „Kettenreaktionen“ (FT 259) in einer globalisierten Welt auslöse. Hier tritt dann auch die Rede von einem „Weltkrieg in Stücken“ (FT 259) auf. Mit dieser sehr drastischen Wortwahl beabsichtigt der Papst, die *globale Bedeutung der*

vielen vereinzelt Kriege und Konflikte an verschiedensten und eben nur vermeintlich voneinander unabhängigen Orten der Welt hervorzuheben.

Sein *programmatischer Anspruch* wird in der Teilüberschrift ‚Die Ungeerechtigkeit des Krieges‘ greifbar. Franziskus richtet sich gegen das traditionelle Lehrstück und die Rede von einem ‚gerechten Krieg‘ (*bellum iustum*). So weist er auf die Vielzahl an nur vermeintlich ‚gerechtfertigten‘ Kriegen hin, die durch alle „möglichen angeblich humanitären, defensiven oder präventiven Vorwände“ (FT 258) zu begründen versucht würden. Hier äußert sich nicht nur Kritik an der Praxis humanitärer Intervention, an präventiven Militärschlägen und Verteidigungskriegen der jüngeren Weltgeschichte, sondern es wird auch eine zentrale Schwierigkeit in der Anwendung einer Theorie des ‚gerechten Krieges‘ zur normativen Begründung eigener Gewalt deutlich. Diese besteht in der Unilateralität der Theorie als Rechtfertigungsfigur. Zwar weist der Papst im Anschluss hieran auf die entsprechenden Passagen des Katechismus der Katholischen Kirche hin, die von der sittlichen Vertretbarkeit einer legitimen Verteidigung unter strengen Bedingungen handeln (KKK 2309). Jedoch warnt er vor der Gefahr falscher Auslegung, vor Manipulation, Ausweitung und Umdeutung.

In dieses Gesamtbild fügt sich die vermeintliche Randbeobachtung ein, dass Franziskus in der Fußnote 242 und damit abseits des eigentlichen Textes der traditionellen Lehre vom ‚gerechten Krieg‘ eine explizite, wenn auch knapp gehaltene Absage im Rekurs auf Augustinus erteilt. Dieser habe eine Theorie vom ‚gerechten Krieg‘ ausgearbeitet, „die wir heute nicht mehr vertreten“, so der Papst. Seine emphatisch vorgebrachte Forderung, die sich so schon bei seinen Vorgängern Pius XII., Paul VI. oder auch Johannes Paul II. findet, lautet daher: „Nie wieder Krieg!“ (FT 258). Dieses Urteil ist im Zuge von Nr. 258 trotz der gebotenen Kürze stringent entwickelt, steht jedoch in seiner Absolutheit nicht ganz ohne Spannung zu einer Aussage in der Nr. 257. Dort nämlich lässt Franziskus doch einigen Deutungsraum, wenn er zwar dazu auffordert, den Krieg zwischen den Nationen und Völkern (nur) zu „vermeiden“, nicht aber diesen gänzlich zu ächten. Ob er den Krieg somit absolut, gleich einer deontologischen Normierung ausschließt, kann nicht sicher behauptet werden. Deutlich aber wird, dass Franziskus für das *Ideal einer endgültigen Überwindung der Gewalt* eintritt.

Seine Einlassungen zum ‚gerechten Krieg‘ können jedoch Widerspruch hervorrufen. Dabei gilt zunächst: Gewiss ist Krieg zu verurteilen; gewiss sind heute ‚gerechte‘, zumal nur vermeintlich ‚gerechte Kriege‘ zu verurteilen. Damit aber kann und darf nicht die Verabschiedung eines vernünftigen Nachdenkens über Bedingungen und Kriterien für legitime Gewaltanwendung und dann auch Militäreinsätze einhergehen. Aus moraltheologischer Sicht muss daher angemerkt werden, dass die zuvor genannten traditionellen

Prüfkriterien des Lehrstücks vom ‚gerechten Krieg‘ als unverzichtbare Beurteilungsmaßstäbe nach wie vor bedeutsam bleiben, wenn es um die kritische Reflexion des Einsatzes von Gewalt geht. Denn *Gewalt begegnet nicht nur als Krieg*. Es ist daher Vorsicht geboten vor einer allzu pauschalen Bewertung der *bellum-iustum*-Lehre, die vielfachen Wandlungen unterlag, in den einzelnen Phasen ihrer Entwicklung in unterschiedliche Deutungskontexte eingebettet und von einer kriegskritischen Grundintention geprägt war, die auf eine Eindämmung der Kriegslust und auf die Mäßigung der Gewaltanwendung im Krieg gerichtet war.

Konkretion: „Terrorismus als ethische Herausforderung“ (2011)

Gegenwärtig ist in der friedensethischen Diskussion eine *Vielzahl an spezifischen Themenfeldern* wahrzunehmen: Die Gestaltung von Konflikten und damit die Praxis einer „konstruktiven Konfliktkultur“ (Franz-Josef Overbeck), die Herausforderungen der Migrationspolitik, die ethische Bewertung nuklearer Abschreckung oder des gezielten Tötens mithilfe unbemannter Drohnen (‘targeted killing’), die Folgen des Klimawandels für Krieg und Frieden, der Umgang mit Rüstungsgütern, Ziviler Ungehorsam, Fragen (inter-)nationaler Sicherheit und Resilienz, die Sicherung des Friedens durch rechtliche Vorgaben (Völkerrecht) und durch Institutionalisierungen innerhalb der Vereinten Nationen oder der Europäischen Union, um nur einige wenige zu nennen.

Infolge der terroristischen Bedrohungen rückte in den letzten beiden Jahrzehnten 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 Schreiben ‚Terrorismus als ethische Herausforderung‘ (TeH) von 2011 angenommen. Darin entwickeln sie einige zentrale ethische Leitlinien.

Allen 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“ (Heinz-Gerhard 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 sogenannte ‚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 bekräftigen daher, dass „der *Schutz der Menschenwürde und die Garantie der Menschenrechte* in ihrer zentralen Bedeutung für das Legitimitätsgefüge politischer Ordnungen“ (TeH 27) keinesfalls relativiert werden dürften. Die Menschenwürde und die Menschenrechte bilden den normativen Referenzrahmen jeder Form der Terrorbekämpfung.

Anstatt demnach Gewalt mit Gewalt zu beantworten und etablierte Rechtsstandards zu hinterfragen, scheint es dringlicher, die Ursachen von Radikalisierung und Terrorismus zu bekämpfen sowie 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“ (Katharina 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 ethischer Kriterien unverzichtbar. Zu denken ist insbesondere an das Kriterium der Verhältnismäßigkeit, das danach fragt, ob eine sicherheitspolitische Maßnahme (auch auf Zukunft hin) geeignet, erforderlich und den Umständen angemessen ist.

► TAKE-HOME MESSAGE

Nach dem Zweiten Weltkrieg hat sich das moraltheologische Nachdenken über Krieg, Gewalt und Frieden grundlegend verändert. Friedensfähigkeit und die Bearbeitung der Ursachen gewaltsamer Konflikte stehen im Fokus des Friedenshandelns, nicht Kriegsführung und Gewaltanwendung. Normativ für eine zeitgenössische theologische Friedensethik ist dabei das Leitbild des ‚gerechten Friedens‘. Dieses umfasst einerseits ein Ethos der Gewaltfreiheit und fordert Gewaltprävention, schließt an-

dererseits jedoch moralisch legitime Gewaltanwendung nicht grundsätzlich aus. In dieser Spannung, und weil Gewalt in all ihrer Vieldeutigkeit nicht nur als Krieg begegnet, bleiben auch die Bewertungskriterien des traditionellen Lehrstücks vom gerechten Krieg relevant. Dies aber steht nicht dem Ideal und dem grundsätzlichen Bestreben entgegen, jede Form von Krieg als Mittel der Politik zu ächten und jede Form von Gewaltanwendung möglichst dauerhaft zu überwinden.

LITERATUREMPFEHLUNGEN

- **Merkel, Alexander/Körbs, Patrick/Koch, Bernhard (Hrsg.)**, Die Friedensbotschaften der Päpste. Von Paul VI. bis Franziskus, Freiburg i. Br. 2022.
- **Schockenhoff, Eberhard**, Kein Ende der Gewalt? Friedensethik für eine globalisierte Welt, Freiburg i. Br. 2018.

Zusätzlich verwendete Literatur

- **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.
- **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.
- **Johannes XXIII.**, Die Friedenszyklika ‚Pacem in terris‘. Über den Frieden unter allen Völkern in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit, in: 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**, Freiheit im Fadenkreuz. Terrorbekämpfung als christlich-ethische Herausforderung, Freiburg i. Br. 2017.
- **Koch, Bernhard**, Friedensethik, in: Gießmann, Hans J./Rink, Bernhard (Hrsg.), Handbuch Frieden, Wiesbaden 2019, 147–162.
- **Körbs, Patrick**, Die Sorge der Päpste um den Frieden. Eine ethische Analyse der Botschaften zum Weltfriedenstag (Schriften des Instituts für Theologie und Ethik der Universität der Bundeswehr München 8), München 2020.

- **Merkel, Alexander**, Das „trügerische Gespenst des Krieges“ (FT 260). Ein Umbruch in der kirchlichen Friedenslehre?, in: Nothelle-Wildfeuer, Ursula/Schmitt, Lukas (Hrsg.), Unter Geschwistern? Die Sozialenzyklika *Fratelli tutti*: Perspektiven – Konsequenzen – Kontroversen (Katholizismus im Umbruch 14), Freiburg i. Br. 2021, 193–206.
- **Merkel, Alexander**, Syrienkonflikt und IS-Terror vor dem Horizont christlicher Friedensethik, in: StZ 234 (2016), 159–168.
- **Merkel, Alexander**, „Si vis pacem, para virtutes“. Ein tugendethischer Beitrag zu einem Ethos der Friedfertigkeit (Studien zur Friedensethik 54), Münster 2015.
- **Overbeck, Franz-Josef**, Konstruktive Konfliktkultur. Friedensethische Standortbestimmung des Katholischen Militärbischofs für die Deutsche Bundeswehr, Freiburg i. Br. 2019.
- **Reichberg, Gregory M./Syse, Henrik/Begby, Endre (eds.)**, The Ethics of War. Classic and Contemporary Readings, Malden 2006.
- **Sailer-Pfister, Sonja**, ‚Schwerter zu Pflugscharen‘ – Auf dem Weg zu einem gerechten Frieden, in: IKaZ *Communio* 43 (2014), 51–61.
- **Schockenhoff, Eberhard**, Mutiges Lehramt. Die Enzyklika *Pacem in terris*, in: StZ 231 (2013), 219–231.
- **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.
- **United States Conference of Catholic Bishops**, The Harvest of Justice Is Sown in Peace, third printing and redesign Washington, D.C. 2002.
- **Werkner, Ines-Jacqueline/Ebeling, Klaus**, Handbuch Friedensethik, Wiesbaden 2017.

2. Medienethik

Alexander Merkl

Traditionelle *Medien* wie Zeitungen und Zeitschriften, Radio, Film oder Fernsehen sowie neue digitale und elektronische Medien wie E-Mail oder soziale Medien (z. B. Facebook, Twitter, Instagram), die sich durch Interaktivität, Reichweite und Vernetzung auszeichnen, vermitteln und gestalten private und (teil-)öffentliche Kommunikationsprozesse. Medien sind somit Kommunikationsmittel und spielen eine wichtige Rolle für die Informationsverbreitung und Meinungsbildung.

„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)

Dies gilt heute in besonderer Weise für die sozialen Kommunikationsmittel („social media“).

Die *Medienethik* reflektiert die Gestaltung und Nutzung dieser verschiedenen Medien auf individueller, institutioneller und gesellschaftlicher Ebene. Sie „ist eine wissenschaftliche Disziplin, die auf praktische Orientierung und Beurteilung von konkreten Handlungen und Strukturen im Bereich von medienvermittelter (öffentlicher) Kommunikation ausgerichtet ist“ (Alexander Filipović). Auf der Basis ethischer Grundprinzipien bewertet sie eine gegebene Moral im Bereich der medial vermittelten Kommunikation und versucht diese normativ zu orientieren.

Die ureigene Aufgabe *theologischer Medienethik* ist daher, Entwicklungs- und Veränderungsprozesse aufzuzeigen, die durch die Medien ausgelöst und beschleunigt werden, und auf mögliche Konsequenzen für den Menschen und die Gesellschaft hinzuweisen. Zentral ist hierbei die Frage, ob die Produktion, Verbreitung und Rezeption von Medien „zur wahrhaften menschlichen Entfaltung beiträgt“ (Eil 1). Im Mittelpunkt jeder medienethischen Erwägung hat demgemäß die Entfaltung des Menschseins sowohl im Hinblick auf die individuelle Identitätsbildung als auch das gesellschaftliche Zusammenleben zu stehen.

Ausgangslage: Digitalisierung der Mediengesellschaft

Die Digitalisierung im Bereich Medien und Kommunikation lässt sich in theologischer Diktion als ein „Zeichen der Zeit“ (GS 4) bezeichnen. Ihr Für und Wider wird ethisch vielfältig reflektiert. Vorteile und Nutzen werden gegen Probleme und potenziellen Schaden abgewogen. Der erweiterte Zugang zu nahezu unerschöpflicher Information, die Überwindung kultureller und lokaler Schranken, die Entgrenzung und Demokratisierung von (Herrschafts-)Wissen und die damit verbundene Infragestellung festgefahrener Hierarchien sowie die Ermöglichung neuer Formen der Partizipation, der Bildung, 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“ (Alexander Filipović). Überdies produzieren die digitalen Medien enormen Datenmüll, verbrauchen ein erhebliches Maß an Energie, wirken nicht selten überfordernd, unkontrollierbar 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 oder bestimmte Interessen verfolgt werden. Eine theologische Medienethik hat diese Ausgangslage wahrzunehmen und themen- sowie einzelfallspezifisch zu reflektieren, um normative Orientierung für einen verantwortlichen, am Menschen orientierten Umgang mit digitalen, aber auch analogen Medien zu geben.

Texte zur Medienethik

Nachdem sich schon das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) in seinem Dekret ‚Inter mirifica‘ (1963) zu den sozialen Kommunikationsmitteln geäußert und zu einer konstruktiven Auseinandersetzung mit den Medien aufgerufen hatte, positionierte sich die Katholische Kirche in jüngerer Vergangenheit erneut und wiederholt zu medienethischen Themen. 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‘ (EiI 2002) des Päpstlichen Rates für die Sozialen Kommunikationsmittel sowie auf das medienethische Impulspapier ‚Virtualität und Inszenierung‘ (VuI 2011) und die Arbeitshilfe ‚Medienbildung und Teilha-

begerechtigkeit' (MuT 2016) der Publizistischen Kommission der deutschen Bischöfe hinzuweisen. Zudem widmet der Papst im Rahmen des Welttages der sozialen Kommunikationsmittel dem Thema jährlich eine Botschaft.

Darüber hinaus ist auf eine Stellungnahme („Opinion“) der European Group on Ethics in Science and New Technologies (EGE) aufmerksam zu machen, die als unabhängiges Beratungsgremium der Europäischen Kommission in ethischen Fragen fungiert. Im Rahmen der ‚Digital Agenda for Europe‘ 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 an die Hand. Die im europäischen Vertrag (Art. 2/3) aufgeführten Werte und Rechte werden von der EGE als Basis jeder medienethischen Reflexion ausgewiesen. Folgende konkrete Prinzipien werden 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;

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

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

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 data-processing;

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

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.“ (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 zusammenführen.

Medienethische Leitprinzipien

(1) Solidarität und Gemeinwohl

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 die Enzyklika ‚Sollicitudo rei socialis‘ (1987) 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“ (SRS 38). 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).

(2) Gerechtigkeit

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 von einem ‚digital divide‘, einer trennenden digitalen Kluft, die es medienethisch betrachtet zu überbrücken gilt. Als weitere medienethische Leit- und Zielvorgabe wird daher sowohl von kirchlicher Seite als auch vonseiten der EGE verlangt, dass der technische Zugang zu den digitalen Medien, insbesondere dem Internet, im Sinne der *Teilhabegerechtigkeit* sichergestellt und stetig weiter ausgebaut werden müsse: „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, das heißt verantwortete und menschendienliche mediale Handlungsfähigkeit, als Bildungsziel zu fördern. Die Publizistische

Kommission der deutschen Bischöfe versteht darunter näherhin den Erwerb von Sachkompetenz, medienkritischer Kompetenz, medialer Handlungs- und Gestaltungskompetenz sowie ethischer Kompetenz, vor allem Unterscheidungsfähigkeit (VuI 86–89). Dies kann durch Bildungsprogramme gelingen, welche die effektive Anwendung und verantwortliche Gestaltung medialer Potenziale 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 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)

(3) Verantwortlicher Umgang mit persönlichen Daten

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: „Individuals 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 sind. Wenngleich für den Begriff der ‚persönlichen Daten‘ bleibender Klärungsbedarf besteht, sind doch im Sinne digitaler Selbstbestimmung einige ethische Leitorientierungen für den Umgang mit persönlichen Daten festzuhalten.

Bei der Verwendung persönlicher Daten durch Dritte ist das Basiskriterium des *informed consent* (informierte Zustimmung) zu berücksichtigen. Das heißt, zur Nutzung persönlicher Daten bedarf es der expliziten und aktiven Zustimmung und Einwilligung der jeweiligen Nutzerin. „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 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 Nutzerin 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 Datenschutzrates Online-Werbung, der es sich zum Ziel gesetzt hat, Transparenzanforderungen, Datenschutz und Selbstbestimmung der Verbraucher*innen 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 bestehen, Daten zu löschen. Hier wird oft von einem ‚Recht auf Vergessenwerden‘ gesprochen. Insgesamt gilt: „Menschenwürde und Freiheit geraten in Gefahr, wenn der Mensch nicht mehr über seine Daten bestimmen kann“ (MuT).

Zuletzt müssen die *Daten von Kindern und vulnerablen Erwachsenen*, deren Bewusstsein weniger stark ausgeprägt ist und die für Fremdsteuerungsversuche besonders empfänglich sind, mit entsprechenden Zusatzmaßnahmen geschützt werden.

(4) Freiheit

Es ist medienethisch aber nicht nur gefordert, persönliche Daten und die Privatsphäre verschiedener Nutzer*innenkreise zu schützen, sondern auch weiteren *Schaden und etwaigen Missbrauch* beim Einsatz von Medien zu verhindern, ohne die Meinungsfreiheit unverhältnismäßig einzuschränken. Zwei Beispiele mögen dies illustrieren.

Zum einen darf die *Balance von Arbeit und Freizeit* nicht zugunsten einer medialen Kultur der andauernden Verfügbarkeit („always-on-culture“) gestört werden. Insbesondere Unternehmen stehen hier gegenüber ihren Arbeitnehmer*innen in der Verantwortung („corporate responsibility“).

Im Interesse der Wahrung der menschenrechtlich verbürgten Meinungsfreiheit, aus der heraus die neuzeitlichen Medien ursprünglich entstanden sind, ist zum anderen jede Form der *Daten- und Informationszensur* zu untersagen, vor allem jene, die aus Willkür und von manipulativen Absichten geleitet erfolgt. 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).

Wirklichkeit medial wiedergeben: Authentizität als medienethisches Grundprinzip

Die Mitglieder der Publizistischen Kommission der deutschen Bischöfe 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 aufmerksam gemacht werden, die Authentizität, das heißt die Echtheit und Wahrhaftigkeit des digital Gezeigten und Aufbereiteten, stets kritisch zu hinterfragen.

Die Kommission reagiert hierin auf die Entwicklung, mediale Potenziale 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:

(1) 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.

(2) Ethik und Ästhetik des Bildes

„Die Digitalisierung hat Bilder zu Objekten beliebiger Manipulierbarkeit gemacht“ (VuI 41). Umso wichtiger ist ein verantwortlicher Umgang mit Bildern. Die Macht des Bildes und damit verbundene Manipulationspotenziale dürfen in ihrer Wirkkraft nicht unterschätzt werden. Denn Bilder visualisieren Ereignisse, liefern Informationen oder erregen Gefühle. Als spezifisches ästhetisches Format stiften sie Sinn und erhalten Sinn. Dabei

ist mit Blick auf individuelle Persönlichkeitsrechte und Privatsphäre nicht nur von Bedeutung, was oder wen Bilder zeigen, sondern auch, wem sie es, wie sie es und mit welcher Absicht sie es zeigen. Im Wettbewerb um Aufmerksamkeit werden (Bild-)Wirklichkeiten, noch dazu in Zeiten digitaler Fotografie und Bildbearbeitung, verfü- und instrumentalisierbar, um Profit zu generieren, um zu täuschen und zu manipulieren. Nur ein Beispiel hierfür sind die sogenannten ‚Deep Fakes‘. Hierbei werden Bilder oder auch Videos derart manipuliert, dass Gesichter zumeist prominenter Personen dazu verwendet werden, um diese auf Bild- oder Videomaterial von anderen Personen zu legen, so dass täuschend echt wirkende, jedoch manipulierte Audio-, Video- oder Bildaufnahmen entstehen.

Aus theologisch-ethischer Sicht ist daher das kritische Bewusstsein für die Beschränktheit, die individuelle und soziokulturelle Bedingtheit sowie damit die Relativität und Verfügbarkeit von Bildern zu stärken. Ein kompetenter Umgang mit Bildern bedarf einer sensiblen Hermeneutik. Bilder sind in ihren zeitlichen, personalen, institutionellen, soziokulturellen, lokalen und inhaltlichen Zusammenhängen zu sehen. Die unterschiedliche Perspektivität der Bildgeberin (Produktion) und des Bildbetrachters (Rezeption) muss bei der Gestaltung, Bereitstellung und Deutung von Bildern Beachtung finden. Wiederum wird das Kriterium der Transparenz mit Blick auf Herkunft und Genese, aber auch das ethische Grundprinzip der Verantwortung mit Blick auf die Produzenten, Distribuentinnen und Konsumenten von Bildern bedeutsam.

(3) 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. Diese nehmen Ereignisse stellvertretend für die Öffentlichkeit wahr, bilden Meinungen und beeinflussen Stimmungen. Daher stehen sie in der Pflicht, die erfahrene Wirklichkeit, die sie in Gestalt medialer Ausdrucksformen (re-)konstruieren, authentisch, objektiv, transparent und nachvollziehbar sowie damit in der Summe verantwortet zu bezeugen.

Spezifische Themenfelder der Medienethik

Diese normativen Leitprinzipien werden gegenwärtig für eine Vielzahl medienethischer Einzelthemen diskutiert. Erheblicher ethischer Reflexionsbedarf besteht bei Fragen der medialen Gewalt (Cybermobbing), des Cyber-Terrorismus, der Werbung, der Entwicklung des Internets, von ‚Hate

Speech‘ und ‚Fake News‘, der digitalen Überwachung, des Umgangs mit medienethischen Grenzbereichen (Kriegsberichterstattung, Gewaltdarstellungen), des Zusammenhangs von Frieden und Medien sowie des professionellen Journalismus.

(1) Journalismus

Gerade im Bereich des Journalismus lassen sich im Zuge der medialen Entwicklungen deutliche Veränderungen festmachen. Der Moralthologe Adrian Holderegger spricht von einem „Wandel der journalistischen Kultur“, der ethisch zu reflektieren sei. Dieser zeichne sich aus durch einen verschärften ökonomischen und dann auch journalistischen Wertkampf um die besten, das heißt oftmals ausgefallensten, skurrilsten, grausamsten oder aktuellsten Nachrichten; durch ein verändertes Selbstverständnis weg vom beschreibend-beobachtenden hin zum Meinungsjournalismus; durch enormen Aktualitätsdruck infolge des Überangebots an stets verfügbaren Nachrichten, der nicht selten Sorgfalt, Vollständigkeit, Genauigkeit und somit Authentizität vermissen lässt; durch die Verschiebung etablierter Grenzen, insbesondere im Bereich der Darstellung von Gewalt und der Beschaffung von Informationen. Die Selbstverpflichtung auf grundlegende ethische Standards in Gestalt eines journalistischen Berufsethos und ausreichende Selbstkontrolle journalistischer Akteur*innen ist heute angesichts dieser Systemlogiken und -zwänge unverzichtbar.

(2) ‚Hate Speech‘ und ‚Fake News‘

Hassrede (‚Hate Speech‘) und die Verbreitung gezielter Falschinformationen (‚Fake News by Design‘) sind als Teil der digitalen Lebenswelt mittlerweile ein gesamtgesellschaftliches Problem. Konstruktive Diskussions- und Konfliktkulturen werden zurückgedrängt, das öffentliche Debattenklima verroht, Polarisierungen und Spaltungen entstehen.

Die bewusste und intendierte Streuung von Falsch- und Desinformationen, die sich im digitalen Raum einfach, weit und dauerhaft verbreiten lassen, zielt darauf ab, Einzelpersonen wie Politiker*innen oder auch politische Parteien anzugreifen, wirtschaftliche und finanzielle Interessen zu sabotieren oder Misstrauen zu sähen und zu täuschen. Sie werden genutzt, um Verwirrung und Unsicherheit, ja gar Angst zu erzeugen und um Menschen(gruppen) zu manipulieren. Die Verbindung zum moralthologischen Grundthema ‚Wahrheit und Lüge‘ (→ Kapitel I. 9.) wird an dieser Stelle überdeutlich. Durch die massenhafte Verbreitung von ‚Fake News‘ im Netz verlieren viele Menschen die Sicherheit, welche Informationen noch glaubwürdig sind oder hängen Verschwörungstheorien ohne jeden Evidenznachweis an. Aus ethischer Sicht ist hier die wichtige Rolle des

Qualitätsjournalismus und die besondere Verantwortung des öffentlich-rechtlichen Rundfunks hervorzuheben. Dies gilt auch für Prinzipien wie Überprüfbarkeit von Informationen, Transparenz und Objektivität. ‚Fake News‘ hingegen sind zu erkennen, auf ihre Ursachen und Motive hin zu überprüfen, klar und transparent zu benennen und durch (Selbst-)Kontrollmaßnahmen zu bekämpfen.

‚Hate Speech‘ richtet sich gegen Menschen(gruppen) aufgrund eines oder mehrerer Merkmale wie Ethnizität, Religion, soziale Herkunft oder sexuelle Orientierung. Sie tritt in Text- oder Bildform, nicht selten anonym oder unter dem Deckmantel von Humor, Ironie und Satire verschleiert auf. Dadurch verletzt sie nicht nur die Menschenwürde Einzelner, sondern gefährdet die freie individuelle und öffentliche Meinungsbildung sowie damit die Demokratie an sich. Daher bedarf Hassrede ethisch verantwortlicher und differenzierter rechtlicher Regulierung. Durch Regelungen wie das im Jahr 2021 novellierte Netzwerkdurchsetzungsgesetz (NetzDG) oder auf europäischer Ebene durch den Digital Services Act (DSA) wird bereits versucht, Hassrede wirkungsvoll zu unterbinden. Weitere Maßnahmen entlang des Prinzips ‚Verfolgen statt nur Löschen‘ oder die Aufhebung der Anonymität werden diskutiert und erprobt. Es wird für höhere Sorgfaltsstandards und veränderte Nutzungsbedingungen sozialer Netzwerke plädiert. Zentral sind dabei stets die Frage, wie weit Meinungsfreiheit geht, und die Sorge um unverhältnismäßige Regulierung. Laut NetzDG ist ‚Hate Speech‘ im Fall der Androhung von Gewalt, von Volksverhetzung, der Verwendung verbotener Kennzeichen oder Beleidigungen eine Straftat. Oft jedoch ist die Bestimmung von Hassrede nicht klar und trennscharf möglich, insofern diese unterschiedlichen Interpretationen, Zusammenhängen, Unübersichtlichkeiten, Wertentscheidungen und Abwägungen unterliegt. Dies erschwert sowohl die rechtliche Prüfung als auch die strafrechtliche Verfolgung. Eine andere wirksame Form, gegen ‚Hate Speech‘ vorzugehen, ist daher die auf überprüfbaren Fakten basierende Gegenrede.

► TAKE-HOME MESSAGE

Diese exemplarische Reflexion spezifischer medienethischer Handlungsfelder unterstreicht die Bedeutung medialer Selbstkontrolle, rechtlicher Regulierungen und einer Ethik medialer Diskurse, die auf Grundprinzipien wie Freiheit, Verantwortung von Produzentinnen, Distribuenten und Konsumentinnen, Solidarität, Gerechtigkeit, Menschenwürde, Transparenz, Datenschutz oder Authentizität aufbaut, um die Gestaltung und Nutzung von analogen und digitalen Medien nicht nur zu

bewerten, sondern auch normativ zu orientieren. Zugleich wird deutlich, dass noch weitergehende ethische Leitlinien wie Augenzeugenschaft, Objektivität, Differenziertheit, Unvoreingenommenheit und die Überprüfbarkeit von Informationen bedeutsam sind, damit Kommunikation insbesondere in einer Demokratie gelingen und der Missbrauch von Medien unterbunden werden kann.

LITERATUREMPFEHLUNGEN

- **Filipović, Alexander**, Art. Medienethik, in: Staatslexikon⁸ 3 (2019), 1495–1498.
- **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.

Zusätzlich verwendete Literatur

- **Bedford-Strohm, Jonas/Filipović, Alexander**, Mediengesellschaft im Wandel – Theorien, Themen, ethische Herausforderungen, in: Ulshöfer, Gotlind/Wilhelm, Monika (Hrsg.), Theologische Medienethik im digitalen Zeitalter (Ethik – Grundlagen und Handlungsfelder 14), Stuttgart 2020, 47–63.
- **EKD**, Freiheit digital. Die Zehn Gebote in Zeiten des digitalen Wandels. Eine Denkschrift, Leipzig 2021.
- **Filipović, Alexander**, Die Datafizierung der Welt. Eine ethische Vermessung des digitalen Wandels, in: ComSoc 48 (2015), 6–15.
- **Gensing, Patrick**, Fakten gegen Fake News, Berlin 2019.
- **Gostomzyk, Tobias**, Mehr Nutzen als Schaden? Die Regulierung digitaler Hassrede, in: Amosinternational 15 (2021), 11–16.
- **Heesen, Jessica (Hrsg.)**, Handbuch Medien- und Informationsethik, Stuttgart 2016.
- **Holderegger, Adrian**, Kommunikations- und Medienethik. Interdisziplinäre Perspektiven (SthE 84), Freiburg 1999.
- **Isermann, Holger/Knieper, Thomas**, Bildethik, in: Schicha, Christian/Brosda, Carsten (Hrsg.), Handbuch Medienethik, Wiesbaden 2010, 304–317.
- **Johannes Paul II.**, Botschaft zum 31. Welttag der sozialen Kommunikationsmittel 1997, in: 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 im Internet. Kirche und Internet (Arbeitshilfen 163), hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 2002.
- **Päpstlicher Rat für die Sozialen Kommunikationsmittel**, Ethik in der sozialen Kommunikation (Arbeitshilfen 153), hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 2000.
- **Paganini, Claudia**, Werte für die Medien(ethik) (Kommunikations- und Medienethik 12), Baden-Baden 2020.

- **Publizistische Kommission der DBK**, Medienbildung und Teilhabegerechtigkeit. Impulse zu den Herausforderungen der Digitalisierung (Arbeitshilfen 288), hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 2016.
- **Schicha, Christian**, Medienethik, München 2019.
- **Schlögl-Flierl, Kerstin**, Web 3.0. Eine neue und andere Herausforderung für die theologische Ethik, in: *Ethica* 22 (2014), 55–72.
- **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.
- **Thimm, Caja**, Digitale Gesellschaft und digitale Werteordnung. Ethische Perspektiven auf politische Diskurse im Netz, in: *Amosinternational* 15 (2021), 17–22.
- **Wilkins, Lee/Painter, Chad/Patterson, Philip (eds.)**, *Media Ethics. Issues and Cases*. New York/London ¹⁰2022.

Grundsätzlich sei hingewiesen auf die wissenschaftliche Fachzeitschrift für Medienethik und Kommunikation in Kirche und Gesellschaft ‚Communicatio socialis‘ (Com-Soc).

3. Umweltethik

Kerstin Schlögl-Flierl

Die Umweltethik ist eine dynamische und multidisziplinäre Bereichsethik, die verschiedene Disziplinen wie zum Beispiel Geografie, Ökonomie, Recht zusammenschließt und in engem Zusammenhang zur Friedensethik steht. Dass der *Umgang mit der natürlichen wie der kultivierten Umwelt* ethisch relevant ist, ist in der Mitte unserer Gesellschaft angekommen. Die theoretische Modellierung und die inhaltliche Füllung des Feldes Umwelt und Ethik stehen ebenso im Fokus, besonders in einer globalisierten Welt unter den Vorzeichen des Anthropozäns, 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.

Im Jahr 2015 hat Papst Franziskus die Umweltethik neu aufgestellt, 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. Denn an dieser Enzyklika kommt keine künftige theologische Umweltethik vorbei genauso wie es kein Zurück hinter sie gibt. So heißt es mit Papst Franziskus nunmehr: Kümmere dich um das ‚gemeinsame Haus‘. Vor allem die Frage der Ausbuchstabierung der Nachhaltigkeit erhält im Zeichen der Sustainable Development Goals in diesem Einführungswerk besondere Aufmerksamkeit.

Theologisch muss vorausgeschickt werden: Nicht selten wird der *Kulturauftrag* der Bibel „Macht euch die Erde untertan“ (Gen 1,28) noch als *Herrschaftsauftrag* interpretiert und weniger als Auftrag, sich um die Umwelt zu kümmern und zu sorgen, beispielsweise wie ein Hirte. Der Schöpfungs-

gedanke und die dazu gehörige Theologie (insbesondere die Abbildhaftigkeit des Menschen) sind immer mit Ambivalenzen verbunden.

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: die *anthropozentrische* und die *physiozentrische*. Steht bei der ersten Position, sei sie radikale oder gemäßigte Anthropozentrik, der Mensch im Zentrum, ist es bei der zweiten die noch näher zu bestimmende Umwelt.

Als *radikal anthropozentrisch* sind diejenigen Denkweisen und Ansätze zu bezeichnen, bei denen die Natur auf den Menschen hin geordnet ist. Sie sei nur wertvoll, wenn sie dem Menschen nutze. Aber angesichts der Umweltkrise kam es zu Relativierungen dieses Modells, da die Befriedigung von Grundbedürfnissen auch von den natürlichen Grundbedingungen abhängt: Die Sorge um den Menschen ist Grund für die Sorge um die Natur.

Gemäßigte oder relationale Anthropozentrik geht 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 Sorge zuteil wird (Natur).

Eine radikale Umwälzung im Denken über das Mensch-Natur-Verhältnis ist durch verschiedene physiozentrische Ansätze vonstattengegangen. Drei in ihrer Reichweite immer weitergehende Ansätze sind in einem Überblick zu nennen. Zum Ersten sind dies die *pathozentrischen* Ansätze (grch. *pathos* = Leiden): Vertreter*innen erkennen allen leidens-, also empfindungsfähigen Wesen einen moralischen Eigenwert zu, weshalb diese in moralischer Hinsicht um ihrer selbst willen zu berücksichtigen sind (auch Sentientismus genannt). Zum Zweiten dehnen *biozentrische* Ansätze (grch. *bios* = Leben) den moralischen Eigenwert auf alle Lebewesen aus. Am umfassendsten sind zum Dritten die *holistischen* Ansätze (grch. *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 beschränkt bzw. erfahren diese nach dem Gleichheitsgrundsatz eine möglichst an den Menschen angelehnte gleiche Behandlung, so sind bio-

zentrische Ansätze auf alle Lebewesen fokussiert. Gemeint sind im pathozentrischen Ansatz 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. Ein berühmter biozentrischer 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 dem *Mitsein mit anderen Menschen wie auch dem 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. Auch muss noch zwischen der Betrachtung von Individuen auf der einen Seite und ganzer Systeme (beispielsweise Ökosysteme) auf der anderen Seite unterschieden werden.

Bei aller dadurch erreichten Systematisierung sind die Modelle umstritten und werden weiter unter- oder neu eingeteilt, denn das damit einhergehende *Schubladendenken* kann auch den Grundansatz, das Mensch-Natur-Verhältnis zu denken, hemmen. So kommt es immer mehr zu einer konzeptionellen Neuausrichtung der Umweltethik anhand grundlegender Kategorien wie zum Beispiel Wert (Skala von Eigenwerten) oder vor allem 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 vonseiten der Theologie starkgemacht 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. Angestoßen wurden diese unter anderem vom australischen Philosophen Peter Singer (→ Kapitel IV. 4.).

Theologische Positionen

Der Knackpunkt in der theologisch-ethischen Betrachtung der 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 beispielsweise auf die Tiere rekurriert, die genauso wie die Menschen als Gottes gute Schöpfung gelten?

Für die Theologie, vornehmlich die Fächer Sozialethik und Moraltheologie, ergeben sich daraus unterschiedliche Positionen, die von anthropobis hin zu biozentrischen Positionen reichen. Lehramtlich, besonders auf ortskirchlicher Ebene in Deutschland, ist vor allem der *anthropo-relationale Ansatz* vertreten worden, das heißt, der Mensch wurde weiterhin in seiner Bedeutsamkeit für die Umwelt wahrgenommen, aber auch die wechselseitige Beziehung (*relatio*) von Mensch und Umwelt als wichtig anerkannt. Auf der Ebene der Deutschen Bischofskonferenz (auffindbar unter www.dbk.de) finden sich unterschiedliche Initiativen (vgl. ‚Zehn Thesen zum Klimaschutz‘ von 2019) oder auch die Kartierung der einzelnen (Erz-)Bistümer anhand des Kriteriums der Verantwortungsübernahme beim Umwelt- und Klimaschutz (‚Unser Einsatz für die Zukunft der Schöpfung – Klima- und Umweltschutzbericht‘ von 2021).

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

Ein neues Kapitel in der Debatte um die Umwelt hat die Enzyklika ‚*Laudato si*‘ (2015) von Papst Franziskus aufgeschlagen:

„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 theologische Umweltethik neu gearbeitet, 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, als sie bereits in der Vergangenheit aufgrund des Dreischritts Sehen (a) – Urteilen (b) – Handeln (c) angedacht waren, nämlich die *Bezugnahme auf verschiedene Wissenschaften* in der ethischen Urteilsbildung und -findung. In Bezug auf LS ging es so

weit, 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* (a) – *kontextuell* (b) – *praxisbezogen* (c) übersetzt werden.

(a) So steht im ersten 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 ebenso 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‘ (grch. = *oikos*) ist zugleich Wortstamm für *Ökologie*, *Ökonomie* und *Ökumene*. 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.

(b) 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 dem Sozialethiker Markus Vogt auf ökosoziale Fragen folgende spezifische Züge und Merkmale. Ausgangspunkt ist ein *katastrophentheoretischer Ansatz* (1): 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* (2) 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 *ökotheologischer Ansatz* (3) formuliert: 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* (4), der die Enzyklika

durchzieht. Dies kann mit dem lateinamerikanischen Hintergrund von Papst Franziskus erklärt werden. So werden nicht nur ethische Postulate bekanntgegeben, sondern programmatisch auch Fragen von Macht, Korruption und systemischen Fehlentwicklungen 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. Papst Franziskus modifiziert jedoch 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 als Kollektivgüter der Menschheit aufgefasst, für die alle Menschen Verantwortung tragen müssen*, 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).

(c) 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* (→ Kapitel IV. 6.), welches Franziskus starkmacht:

„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.“ (Markus 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 beispielsweise 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.“

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 pauschal die Schuld zugeschrieben. Das Thema Nachhaltigkeit wird nicht explizit bearbeitet, sondern bleibt im Hintergrund, was dem Stellenwert des Leitbegriffs *Nachhaltigkeit* in der zeitgenössischen theologisch-ethischen Diskussion aber nicht entspricht. Da die Enzyklika so viele verschiedene Themenfelder anspricht und auch konkret und kleinteilig (umstrittene Einschätzung von Emissionszertifikaten) wird, bleibt solche Kritik nicht aus.

Die kirchliche Verkündigung zu Umweltthemen ist mit LS nicht zu Ende. Genau diese Sorge und die Frage nach der Urtwelt in den spezifischen Kontexten hat sich auf der Amazonas-Synode (Abschlussdokument 2021) gestellt. Papst Franziskus entwickelt im Sinne des *Buen vivir* (Gutes Leben) eine soziale, kulturelle, ökologische und kirchliche Vision und zeigt neue Wege für die Kirche und für eine ganzheitliche Ökologie auf.

Nachhaltigkeit

In seinem 2021 erschienen Lehrbuch zur Christlichen Umweltethik hat Markus Vogt verschiedene Themen grundlegend und auch theologisch bearbeitet, unter anderem das Prinzip Nachhaltigkeit. Es ist *das* normative Leitprinzip der globalen Umwelt- und Entwicklungspolitik, wenngleich es oft aufgrund seiner Breite und Diffusität als Containerbegriff benutzt wird. Das Denken über Nachhaltigkeit kommt aus dem Bergbauwesen und der Fortwirtschaft, in denen schon im 18. Jahrhundert die Frage nach der Kompensation von modernen Eingriffen in die Natur gestellt wurde. Vogt macht acht Dimensionen der Nachhaltigkeit aus, die hier nicht alle in Gänze referiert werden, sondern nur die für eine theologische Umweltethik instruktivsten: ökologisch/forstwirtschaftlich, politisch, sozioökonomisch, demokratisch, zeitpolitisch, theologisch.

Die *ökologische/forstwirtschaftliche* Herkunft des Nachhaltigkeitskonzepts wird abgebildet im Grundsatz, nicht mehr Ressourcen zu verbrauchen, als sich auch im gleichen Zeitraum wieder bilden können. Das bedeutet, dass der Kern der Nachhaltigkeit in der Vorsorge treffenden und verschiedene

Stakeholder mit einbeziehenden Governance besteht. Auf der Ebene des Eigentums formuliert: Das Ressourceneigentumsrecht einer Generation ist nie unbeschränkt, sondern immer als *usus fructus* zu verstehen: Die Erträge werden zwar angeeignet, aber nur unter der Bedingung des gleichzeitigen Erhalts der Ertragskraft.

Auf *politischer* Ebene muss die UN-Konferenz von 1992 mit dem Leitbild der nachhaltigen Entwicklung genannt werden. Das dort forcierte Dreisäulenkonzept aus Ökologie, Ökonomie und sozialen Faktoren sieht aber kein gleichberechtigtes Nebeneinander dieser drei vor, sondern *Retinität*, das heißt ihre Vernetzung. Nachhaltigkeit ist nicht als Summe von sozialen, ökologischen und ökonomischen Zielen/Bereichen zu verstehen, die alles umgreifen würde, sondern als Wechselwirkung zwischen ökologischen, sozialen und ökonomischen Faktoren.

In der *sozioökonomischen* Dimension steht die Operationalisierung des Nachhaltigkeitsprinzips an. Dabei ist es wichtig, zwischen *starker* und *schwacher* Nachhaltigkeit zu unterscheiden, also ob Substitutionen von Naturkapital zugelassen werden („schwach“) oder nicht („stark“). Je nach Ausgangspunkt sind die Maßnahmen und Prozesse, die alle bis hin zur unbelebten Natur betreffen, tiefgreifender oder weniger invasiv.

Dies hat auch Auswirkungen auf die *demokratische* Dimension in der Nachhaltigkeitsdiskussion, denn je nach Ansatz braucht die Anpassung an Bedingungen der Natur mehr oder weniger gesellschaftliche Innovationsprozesse und einen grundstürzenden Wertewandel, der aus der Mitte der Gesellschaft kommen muss. Wer trägt aber diesen Prozess der Transformation mit? Die Stichpunkte *Teilhabende Demokratie* und *mündige Bürger*innen* deuten hier nur die Richtung an.

Spannend ist auch, die Frage nach Nachhaltigkeit *zeitpolitisch* zu durchdenken, ist sich doch die Menschheit durch die selbst gemachte Expansion zur eigenen Bedrohung geworden (vgl. die erdgeschichtliche Einordnung als Anthropozän), das heißt, sie destabilisiert gerade immer mehr die eigene ökologische Nische. Vogt weist hierbei auf die *mangelnde Synchronisation* von gesellschaftlichen und ökologischen Rhythmen hin. Der Natur werde von den menschlichen Akteuren nicht genug Zeit gegeben, die Ressourcen wieder aufzufüllen und Abfallstoffe zu assimilieren. Die beschleunigte Gesellschaft hat sich nicht selten von den natürlichen Rhythmen gelöst, geschweige denn die Energieaufwändigkeit der global vernetzten Gesellschaft ausreichend berücksichtigt. Die Wieder- und Neuentdeckung natürlicher und sozialer Rhythmen (beispielsweise im Sinne der Entschleunigung) ist dabei ein fundamentales Entwicklungsprinzip der Nachhaltigkeit.

Schlussendlich soll auch die genuin *theologische* Dimension der Nachhaltigkeitsdiskussion ausgemacht werden, die durch den Schöpfungsglauben

fundiert ist. Die Religionen werden dabei als Mitverantwortliche im Diskurs gekennzeichnet; beispielsweise kann sich das Christentum in einer korrektiven Funktion versuchen, verweist doch das Bewusstsein bzw. manchmal auch die Bewusstwerdung der eigenen Geschöpflichkeit auf die Grenzen menschlichen Könnens und Tuns. Nachhaltigkeit ist damit mit Vogt weniger Managementregel als vielmehr Geisteshaltung, basierend auf der Ehrfurcht vor der Schöpfung.

Das Fach Theologische Ethik erlangt hierbei eine spezifische Kompetenz, indem es sich um ein kritisches Orientierungswissen in der Spannung von Fortschritt und Risiko bemüht und weder unberechtigte Sicherheitsbeurteilungen abliefern noch Harmoniebedürftigkeit verströmt noch einem apokalyptischen Angstdiskurs nachgibt. Ein Diskursfeld könnte zum Beispiel die Frage nach dem Klima als globalem Gemeinwohlut oder auch die Frage nach der Klimaresilienz sein.

► TAKE-HOME MESSAGE

In Sachen Umwelt und Schöpfung steht der Moraltheologie Profilierungswege zur Verfügung, denn die Grundlagen, das Mensch-Natur-Verhältnis, hat die Theologie schon die letzten Jahrzehnte beschäftigt. Die Rolle des Menschen wird durch die Benennung unserer Epoche als Anthropozän nicht wenig problematisiert. Die Kirche als Grundstücks- und Flächeneigentümerin hätte hier sehr viel Potenzial. Dass diese Verantwortungsübernahme im Sinne von Papst Franziskus ist, zeigen die letzten päpstlichen Verlautbarungen in diesem Feld eindrücklich. Das menschliche Handeln im Umgang mit der Natur hat sich in Zukunft in enger Bezogenheit auf die Umwelt an Nachhaltigkeit zu orientieren.

LITERATUREMPFEHLUNGEN

- **Rosenberger, Michael**, Eingebunden in den Beutel des Lebens, Christliche Schöpfungsethik, Münster 2021.
- **Vogt, Markus**, Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen, Freiburg i. Br. 2021.

Zusätzlich verwendete Literatur

- **Auer, Alfons**, Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion, Düsseldorf 1984.
- **Franziskus**, Nachsynodales Apostolisches Schreiben ‚Querida Amazonia‘ von Papst Franziskus an das Volk Gottes und an alle Menschen guten Willens. 2. Februar 2020.
- **Heimbach-Steins, Marianne/Stockmann, Nils**, Ein Impuls zur „ökologischen Umkehr“ – Die Enzyklika *Laudato si'* und die Rolle der Kirche als Change Agent, in:

- Heimbach-Steins, Marianne/Schlacke, Sabine (Hrsg.), *Die Enzyklika Laudato si'. Ein interdisziplinärer Nachhaltigkeitsansatz?*, Baden-Baden, 2019, 11–54.
- **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.
 - **Kruij, Gerhard**, Ein dramatischer Appell. Die neue Umwelt-Enzyklika des Papstes, in: *HerKorr* 69 (2015), 341–344.
 - **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.
 - **Möhring-Hesse, Matthias**, Gelobt seist Du, nicht aber die „jetzige Wirtschaft“. Zur Wirtschaftskritik in Franziskus' Öko-Sozial-Enzyklika, in: *Amosinternational* 9 (2015), 26–35.
 - **Ostheimer, Jochen**, Planetary Stewardship oder Playing God? Klima als globales Gemeinwohl – Climate engineering als Gemeinwohlpflicht?, in: Heimbach-Steins, Marianne/Möhring-Hesse, Matthias/Kistler, Sebastian/Lesch, Walter (Hrsg.), *Globales Gemeinwohl. Sozialwissenschaftliche und sozialetische Analysen*, Paderborn 2020, 273–292.
 - **Ott, Konrad/Dierks, Jan/Voget-Kleschin, Lieske (Hrsg.)**, *Handbuch Umweltethik*, Stuttgart 2016.
 - **Reder, Michael u. a.**, *Umweltethik. Eine Einführung in globaler Perspektive*, Stuttgart 2019.
 - **Reinart, Regina**, Querida Amazonia, Zwischen pastoraler Öffnung und dogmatischer Unbeweglichkeit, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 105 (2021), 22–33.
 - **Rosenberger, Michael**, *Im Brot der Erde den Himmel schmecken. Ethik und Spiritualität der Ernährung*, München 2014.
 - **Schlögl-Flierl, Kerstin**, Papst Franziskus als Akteur für Nachhaltigkeit, in: Tögel, Jonas/Zierer, Klaus (Hrsg.), *Nachhaltigkeit ins Zentrum rücken: ein interdisziplinärer Zugang zu den wichtigsten Fragen unserer Zeit*, Baltmannsweiler 2020, 156–163.
 - **Schlögl-Flierl, Kerstin**, Die Forderung nach Klimaresilienz – umweltethisch betrachtet, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik/Annual Review of Law and Ethics* 29 (2021), 103–116.
 - **Schweitzer, Albert**, *Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben. Kulturphilosophie III. Erster und zweiter Teil*, München 2017.
 - **Vogt, Markus**, Ein 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. Tierethik

Kerstin Schlögl-Flierl

Der Ruf nach einer eigenständigen theologischen Tierethik ist in den letzten Jahren immer lauter geworden. Aus der eigenen, nicht immer tierzugewandten christlichen Tradition kommend und angesichts von Klimafragen herausgefordert, machen sich seit den 1970er-Jahren immer mehr Theolog*innen und Kirchenverantwortliche Gedanken zum Thema Tier und Tierwohllach-tung.

Wenn man allgemein von Tieren redet, muss in einem ersten Schritt zwischen den verschiedenen Tieren unterschieden werden: Haus-, Wild-, Nutz-, Zoo- und Versuchstiere. Zu jeder Thematik wurde schon eine eigene philosophische Ethik verfasst. Hier konzentrieren wir uns nur auf die *Nutz-tiere*, da das Verhältnis des Menschen zu ihnen einen der größten Streitpunkte bildet. Nicht minder kontrovers ist allerdings auch die Verwendung von Versuchstieren beispielsweise in der medizinischen Forschung.

Aber für eine theologische Position dem Tier gegenüber bildet die Frage nach der Haltung von Nutztieren eine gute Folie, auch unter der Brille der zunehmenden Industrialisierung der Tierhaltung. Denn vornehmlich an der Frage, ob und wieviel und welches Fleisch verzehrt wird, verlaufen die *Trennlinien* heutiger und zukünftiger Debatten entlang, teilweise auch zwischen verschiedenen Generationen. Viele Argumente wie gesundheitliche, klimapolitische und sozialetische (Welternährungsproblematik) müssen ebenso in das Feld der tierethischen Argumentationen bei der Frage nach der Tierhaltung eingebracht werden. Zudem sind die Stakeholder bei solchen Fragen unterschiedlicher Provenienz: die Verbraucher*innen und die Landwirt*innen, die Industrie und weitere Akteure. Fakt ist, dass die Ernährungsgewohnheiten in einem ständigen Wandel sind, wie auch der Fleisch-atlas der Heinrich-Böll-Stiftung und des BUND aus dem Jahr 2021 zeigt.

Im Jahr 2018 wurden folgende Tierarten in Deutschland verzehrt: 127,3 Tonnen Geflügel, 120,9 Tonnen Schweine, 71,6 Tonnen Rinder und Büffel, 15,8 Tonnen Schafe und Ziegen, 10,5 Tonnen andere (alle Angaben mit Knochen). Geflügel dominiert in Deutschland. Massenhaftes Töten zum Dumpingpreis für Deutschland wird im Fleischatlas festgehalten: 23000 Zie-

gen, 594000 Gänse, 1121000 Schafe, 3386000 Rinder, 15876000 Enten, 34226000 Puten, 55131000 Schweine und 652700000 Hühner. Diese sehr massiven Zahlen für heute zeigen die Dringlichkeit der Auseinandersetzung auf verschiedenen Ebenen mit dem Thema Fleischkonsum und Nutztierhaltung.

Tiere in der Bibel

Denkt man die Gottebenbildlichkeit des Menschen zu Ende, so stellt sich im Hinblick auf das Tier die Frage: Was bedeutet eigentlich diese Hervorhebung des Menschen als Bild Gottes im Schöpfungsbericht – insbesondere für seine Rolle in der Schöpfung bzw. gegenüber den anderen Geschöpfen? In der Umwelt- und Tierethik wird dem Christentum gerade in Bezug auf dieses biblische Motiv eine *Überheblichkeit* des Menschen gegenüber anderen Lebewesen vorgeworfen.

Was unterscheidet den Menschen vom Tier, und was verbindet sie aus Sicht der biblischen Erzählungen? Zudem kommt sicherlich der *Kulturauftrag*, die Schöpfung zu bewahren, in den Sinn: Wie soll sich der Mensch den Tieren gegenüber verhalten?

In den Schöpfungserzählungen wird den Tieren ein eigener Schöpfungsakt gewidmet. „Und Gott erschuf die großen Wassertiere und alle Lebewesen, die sich fortbewegen nach ihrer Art, von denen das Wasser wimmelt, und alle gefiederten Vögel nach ihrer Art. Gott sah, dass es gut war. Gott segnete sie und sprach: Seid fruchtbar und mehrt euch!“ (Gen 1,21–22). Der sogenannte Kulturauftrag umfasst explizit: Fische, Vögel, Tiere, die kriechen (Gen 1,28). Bei der Namensgebung werden die Tiere gesondert genannt: „Der Mensch gab Namen allem Vieh, den Vögeln des Himmels und allen Tieren des Feldes. Aber eine Hilfe, die dem Menschen ebenbürtig war, fand er nicht“ (Gen 2,20). Als dem Menschen ebenbürtig werden sie von Gott jedoch nicht angesehen. Aber dass sie eine Gemeinschaft, zumal eine Schicksalsgemeinschaft bilden, zeichnet sich am *Noachbund* ab:

„Dann segnete Gott Noah und seine Söhne und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar, mehrt euch und füllt die Erde! Furcht und Schrecken vor euch soll sich auf alle Tiere der Erde legen, auf alle Vögel des Himmels, auf alles, was sich auf dem Erdboden regt, und auf alle Fische des Meeres; in eure Hand sind sie gegeben.“ (Gen 9,1–2)

„[I]n eure Hand sind sie gegeben“ – müsste eine Verantwortungsbeziehung nach sich ziehen.

War vor der Flut das Mensch-Tier-Verhältnis von Frieden gekennzeichnet, so ist es nach der Flut durch *Furcht* markiert: Der Mensch darf Tiere röten, das Blut (Zeichen des Lebens) bleibt aber Gott vorbehalten, womit die Verfügbarkeit über das Leben des Tieres im Letzten dem Menschen entzogen bleibt. Eine weniger bekannte Stelle in der Bibel für die Mensch-Tier-Beziehung findet sich im Buch Kohelet:

„Denn jeder Mensch unterliegt dem Geschick und auch die Tiere unterliegen dem Geschick. Sie haben ein und dasselbe Geschick. Wie diese sterben, so sterben jene. Beide haben ein und denselben Atem. Einen Vorteil des Menschen gegenüber dem Tier gibt es da nicht. Denn beide sind Windhauch.“ (Koh 3,19)

Hier wird eher auf die Gemeinsamkeit abgehoben, auf „denselben Atem“.

Es scheint also ein *enges Verhältnis* zwischen Tier und Mensch zu geben, so eng, dass Jesus bei den wilden Tieren lebte. „Jesus blieb vierzig Tage in der Wüste und wurde vom Satan in Versuchung geführt. Er lebte bei den wilden Tieren und die Engel dienten ihm“ (Mk 1,12). Hier klingen das alttestamentliche Paradies und der messianische Frieden bei Jesaja an.

Zusammenfassend lässt sich sagen: In der Bibel kommen vor allem Nutz- und Wildtiere vor. Geht man von einem geschöpflichen Eigenwert der Tiere aus, so wäre ein Anti-Anthropozentrismus (→ Kapitel IV. 3.) die Folge, und man würde die *Mitgeschöpflichkeit* der Tiere festhalten wollen. Sicherlich kann man als Minimalstandard von Tieren und Menschen als *Schicksalsgemeinschaft* sprechen.

Positionen philosophischer Tierethik

Zwei Protagonisten in der Tierethikdebatte sind auf jeden Fall zu erwähnen: *Peter Singer*, australischer Philosoph und Ethiker, gilt als Begründer der modernen Tierethik und vertritt einen *Präferenzutilitarismus*. Ihm geht es um die Berücksichtigung der Präferenzen aller betroffenen Wesen. In seinen wichtigsten Werken („Animal Liberation. Die Befreiung der Tiere“ [1975], „Praktische Ethik“ [1979]) hebt er hervor, dass gleichartige Interessen gleichermaßen berücksichtigt werden müssen, wenn bei den Lebewesen Empfindungsfähigkeit gegeben ist (als Mindestbedingung von Präferenzen). Das Leiden zählt – unabhängig davon, ob es sich um Mensch oder Tier handelt. Bezüglich der Massentierhaltung vertritt Singer, dass eine möglichst leidfreie Behandlung anzustreben sei. Er lehnt Nutztierhaltung und auch die Tötung von Tieren nicht prinzipiell ab. Als Utilitarist zielt er auf die Maximierung des Guten ab, das heißt, es sollte Haltungsformen geben, die das größtmögliche Glück (im Sinne von Präferenzver-

wirklich vs. -frustration) für die größtmögliche Zahl an Lebewesen ermöglichen.

Ein inhaltlich konträrer Protagonist ist der US-amerikanische Philosoph *Tom Regan*, der den Ansatz der *Tierrechte* nach vorne gebracht hat. Er steht prominent für die Ansicht, dass auch Tiere Rechte hätten, und ist damit in Konsequenz ein sogenannter Abolitionist, das heißt, er möchte jegliche Nutztierhaltung abschaffen. In seinem wichtigsten Werk (*The Case for Animal Rights* [1983]) schreibt er bestimmten Lebewesen einen inhärenten Wert zu. Dieser Wert ist unverrechenbar. Nicht jedes Tier ist nach Regan Subjekt eines Lebens. Aber jedem Subjekt eines Lebens kämen unverbrüchliche Rechte zu. Jegliches Töten verbiete sich aufgrund dieser Zuschreibung. Regan geht also von individuellen, nicht verrechenbaren Rechten aus, wohingegen Singer als Konsequentialist/Utilitarist Abwägungen vornimmt.

Ganz allgemein gesprochen: *Anthropozentrische Ansätze* (→ Kapitel IV. 3.) in der Tierethikdebatte stehen einer Rechtfertigung der Tiertötung generell positiv gegenüber, vorausgesetzt, dass die Tötung dem menschlichen Nutzen dient und das Tierleid fachgerecht minimiert wird. *Tierrechtsansätze* wie derjenige von Regan lehnen hingegen die Tiernutzung strikt ab. Vertreter*innen eines *Utilitarismus* wägen ab: Sofern Tiere schmerzfrei geschlachtet werden, rechtfertigt das utilitaristische Prinzip die Tiertötung. Singer sieht aber in der Massentierhaltung den Dammbruch. Also ist nicht die Schlachtung an sich verwerflich.

Positionen theologischer Tierethik

Von lehramtlicher Seite hat sich Papst Franziskus zum Mensch-Tier-Verhältnis in der Sozial- und Umweltenzyklika *„Laudato si“* (2015) geäußert:

„Das gibt Anlass zu der Überzeugung, dass sämtliche Geschöpfe des Universums, da sie von ein und demselben Vater erschaffen wurden, durch unsichtbare Bande verbunden sind und wir alle miteinander eine Art universale Familie bilden, eine sublimale Gemeinschaft, die uns zu einem heiligen, liebevollen und demütigen Respekt bewegt.“ (LS 89)

Nach dem Moraltheologen Martin M. Lintner spricht Papst Franziskus auf verschiedenen Ebenen die Frage nach dem Tier an: sehr prominent die spirituell-mystische Verbundenheit aller Geschöpfe. „Aus dem Bewusstsein der inneren Verbundenheit mit allen Geschöpfen und allen Lebewesen erwachsen vielmehr, so Papst Franziskus, wie von selbst Genügsamkeit und Fürsorge ihnen gegenüber“ (Martin M. Lintner). Jedoch muss kritisch be-

merkt werden, dass LS bei der Frage nach den Tieren nicht in die Tiefe geht, so dass entscheidende tierethische Zukunftsprobleme wie Massentierhaltung ausgeblendet werden. Zu Tierversuchen wird nur die kirchliche Lehre zitiert; insgesamt wird also wenig zum Eigenwert des Tieres und den daraus folgenden Konsequenzen ausgesagt.

In der Theologie finden sich vornehmlich auf der einen Seite *pathozentrische* Ansätze (→ Kapitel IV. 3.), welche die Schmerzempfindlichkeit des Tieres zum moralischen Kriterium der Handlung machen. Hier sind seit den 1970er-Jahren Theologen in die Debatte involviert. Für den deutschen Sprachraum sind dies unter anderem Kurt Remele und Rainer Hagencord. Auf der anderen Seite finden sich *anthropozentrische* Ansätze, hinter denen ein aufgeklärter Humanismus steht, der keine Grenzen der Tiernutzung, aber Gewaltminimierung gegenüber Tieren festhält. Martin M. Lintner und Markus Vogt (→ Kapitel IV. 3.) wären hier zu nennen. Zudem werden auch schon seit Längerem *biozentrische* Ansätze, die von der Tierwürde ausgehen, diskutiert, beispielsweise von Michael Rosenberger und Albert Schweitzer. Noch eine *Zwischenposition* zwischen Anthropozentrismus und Biozentrismus ist bei den Schweizer Moraltheologen Hans J. Münk und Hans Halter auszumachen. In der Schweiz ist die Würde der Kreatur in die Verfassung eingeschrieben.

Bei den letzten drei (Zwischen-)Ansätzen wird die Tiertötung nicht prinzipiell abgelehnt, aber eingeschränkt. Grundsätzlich kann ein Raster zur Einordnung der verschiedenen Ansätze erstellt werden: Wie wird der Unterschied zwischen Mensch und Tier skizziert? Von absolut über graduell bis zur Ablehnung der Differenz zwischen Mensch und Tier gehen hier die Ansätze. Eine weitere Differenzierung betrifft dabei die Begründung der daraus entstehenden Pflichten: Sind sie direkt (Tier als Gegenüber und Würdeträger) oder indirekt begründet? Bei der direkten Begründung wird das Tier als Gegenüber und Würdeträger gesehen, bei der indirekten nicht.

Seit ca. 20 Jahren existiert parallel zu dieser philosophisch-theologischen Diskussion eine entsprechende Debatte im Recht: In der deutschen Rechtsordnung wird gefordert, aus der Verantwortung des Menschen für das Tier als Mitgeschöpf dessen Leben und Wohlbefinden zu schützen. Niemand darf einem Tier *ohne vernünftigen Grund* Schmerzen, Leiden oder Schäden zufügen (vgl. *Tierschutzgesetz* vom 18. Juli 2016 § 1).

Tiere werden immer mit einem inhärenten Wert ausgestattet gedacht. Die Würde des Menschen gilt als unantastbar, und jeder Mensch hat ein Recht auf Leben sowie körperliche und psychisch-geistige Unversehrtheit. Diese wird den Tieren in dieser Konsequenz nicht zugestanden. Der Eigenwert des Tieres hat nicht denselben Schutz zur Folge.

Tierwohlachtung: Eine Veröffentlichung des Deutschen Ethikrats

Wie dringlich das Thema Verhältnis Mensch und Tier ist, vor allem für die junge Generation, stellt der schon erwähnte Fleischatlas unter Beweis. Bei der Umfrage unter 15- bis 29-Jährigen über Klimaproteste, Ernährung und Tierhaltung gaben 60,9 % der 15- bis 19-Jährigen, als Untergruppe zusammengefasst, an, Omnivoren zu sein. Bei den Flexitarier*innen und Vegetarier*innen sind es jeweils 18,6 % und bei den Veganer*innen 1,9 %. Der Frauenanteil bei den Omnivoren ist ca. 40,5 %, bei den Veganer*innen 70,4 % (ähnlich bei den Vegetarier*innen).

Angesichts dieser gesellschaftlichen und sozialen Entwicklung hat der Deutsche Ethikrat 2020 ein Dokument zur Frage nach dem Tier und dessen Status veröffentlicht: Tierwohlachtung. Neben der ambivalenten Semantik des Tierschutzrechtes ist vor allem die ethische Ausrichtung am Tierwohl bedenkenswert.

„Dieser Begriff umfasst sowohl den körperlichen Zustand von Tieren als auch ihr subjektives Wohlbefinden. Er bezieht sich zudem auf ein breites Spektrum von Zuständen, die von einem sehr geringen bzw. negativen, von Schmerzen und/oder Leid geprägten ‚Wohlergehen‘ bis zu einem sehr hohen Niveau von Wohlergehen reichen, zu dem auch ausdrücklich positives Erleben gehört. Wissenschaftliche Erkenntnisse über das Tierwohl stützen sich auf die verhaltenspsychologische oder ethologische Tierforschung, aber auch auf Erkenntnisse der Neurophysiologie und Neuroanatomie.“ (Ethikrat)

Ein primär *bedürfnisorientierter* Ansatz liegt dieser Stellungnahme zugrunde: Der Schutz und die Förderung des Tierwohls werden als Ziel ausgegeben. Die Achtung des Tierwohls fordert dabei nicht nur graduelle Verbesserungen, sondern ist vielmehr als weitreichende Verpflichtung zu deuten. „Das Leben von Nutztieren sollte, solange es dauert, ein für das Tier möglichst gutes, den artspezifischen Verhaltensformen und Erlebnismöglichkeiten entsprechendes Leben sein“ (Ethikrat).

Tierwohllabel

Explizit nach einem verpflichtenden Label gefragt, stimmen diesem, im genannten Fleischatlas dokumentiert, bei den Omnivoren 69,9 %, bei den Flexitarier*innen 80,6 %, bei den Vegetarier*innen 88 % und Veganer*innen 88,9 % voll und ganz zu.

Immer wieder wird versucht, dem Wunsch nach staatlicher Regulierung nachzukommen, auch vonseiten des Bundesministeriums für Ernährung

und Landwirtschaft (BMEL). Als freiwillige Handlung wurde ein Tierwohllabel 2020 zur Kennzeichnung eingeführt, das vier Haltungsformen unterscheidet: Stallhaltung, Stallhaltung plus, Außenklima, Premium. Dabei wird von den Kritiker*innen zum einen die fehlende Verpflichtung wie auch die Kriteriologie zur Erlangung der jeweiligen Stufe bemängelt. Aber welche Funktion soll ein Tierwohllabel erfüllen?

Hinzuweisen ist auf ein Forschungs- und Praxisprojekt an der Universität Augsburg, deren Mitarbeiter*innen den wa(h)ren Wert von Fleischprodukten errechnet und in ausgewählten Supermärkten bepreist haben.



Grafik nach: Michalke, Amelie et al. (2020). Abschlussbericht zum Forschungsprojekt „How much is the dish? – True Cost Accounting von Umweltfolgekosten und ‚wahren Preisschilder‘ in Deutschland“; Grafik: Penny

Die „wahren Kosten“ rechnen die negativen Umwelt- und sozialen Folgekosten aus der Lebensmittelproduktion in den Marktpreis mit ein. Erst wenn diese sogenannten ‚externen Effekte‘ verursachergerecht in die Preise miteinbezogen werden, könnte von ‚wahren Preisen‘, nicht mehr vom reinen Warenwert gesprochen werden (‘True Cost Accounting‘), das heißt, dass es unter den momentanen Bedingungen zu unterschiedlich ausgeprägten Preisverzerrungen kommt, abhängig davon, um welches Lebensmittel es sich handelt. Bedenkt man, dass weltweit 21–37 % aller Treibhausgase auf die Lebensmittelproduktion zurückzuführen sind, könnte man berechtigterweise die Klimakosten miteinrechnen: Konventionelles Fleisch würde in Deutschland durchschnittlich um 146 % teurer bepreist werden müssen, Bio-Fleisch um 71 %. Pflanzliche Lebensmittel schneiden dabei im Durchschnitt besser ab. Würden zudem Schadenskosten aus Überdüngung und dem entsprechenden Energieverbrauch mitberücksichtigt werden, müsste konventionelles Fleisch um 173 % teurer eingekauft werden, Bio-Fleisch um 126 %. Daneben dürfen auch politische Maßnahmen (wie eine CO₂-Steuer, eine Stickstoffabgabe oder Beihilfen für nachhaltige Lebensmittel-

produktion etc.) nicht vergessen werden, auch, um international verbindliche Klima- und Umweltziele zu erreichen.

► TAKE-HOME MESSAGE

Tiere als Mitgefährten des Menschen zu denken, wie es auch die Bibel insinuiert, sollte eine andere Einstellung zu und Haltung von Tieren, zumal den Nutztieren, befördern: Tier und Mensch als Schicksalsgemeinschaft. Hier denkt die junge Generation voran, wie im Fleischatlas an diversen Abstimmungsergebnissen ersichtlich ist. Die theologischen Ethiker*innen sind nun angehalten, theologische Argumente beizusteuern. Diese orientieren sich an zentralen Ideen wie Tierwohl, wobei die Vielfalt der Konzepte im Umgang mit Tieren zu konstatieren ist. Grundlegender Tenor ist die inhaltliche Füllung als Verantwortungsbeziehung von Mensch und Tier, die sich beispielsweise in Verbraucher*innenverantwortung beim Fleischkonsum widerspiegelt.

LITERATUREMPFEHLUNGEN

- **Baranzke, Heike**, Im Zeichen des Lammes: Hintergründe und Optionen für eine interkulturelle Verständigung über die Tierschlachtung, in: Amosinternational 8 (2014), 20–26.
- **BMEL**, Tierwohl – Was hat das mit mir zu tun? Unterrichtsbausteine für die Jahrgangsstufen 7 bis 9.

Zusätzlich verwendete Literatur

- **Ach, Johann S./Borchers, Dagmar (Hrsg.)**, Handbuch Tierethik. Grundlagen – Kontexte – Perspektiven, Stuttgart 2018.
- **Bode, Philipp**, Einführung in die Tierethik, Stuttgart 2018.
- **Deutscher Ethikrat**, Tierwohlachtung. Zum verantwortlichen Umgang mit Nutztieren, Berlin 2020.
- **El Maaroufi, Asmaa**, Ethik des Mitseins. Grundzüge einer islamisch-theologischen Tierethik, Freiburg i. Br./München 2021.
- **Grimm, Herwig/Wild, Markus**, Tierethik zur Einführung, Hamburg 2016.
- **Hagencord, Rainer**, Institut für Theologische Zoologie, in: www.theologische-zoologie.de/publikationen/veroeffentlichungen.
- **Heinrich-Böll-Stiftung und BUND**, Fleischatlas, 2021.
- **Lintner, Martin M. (Hrsg.)**, Mensch – Tier – Gott. Interdisziplinäre Annäherungen an eine christliche Tierethik, Baden-Baden 2021.
- **Lintner, Martin M.**, Laudato si': eine kritische Lektüre aus tierethischer Perspektive, in: Brandecker, Thomas/Janotta, Tobias/Weingärtner, Hendrik (Hrsg.), Theologische Ethik auf Augenhöhe. FS für Stephan Ernst, Freiburg i. Br. 2021, 248–264.
- **Lintner, Martin M.**, Der Mensch und das liebe Vieh. Ethische Fragen im Umgang mit Tieren, Innsbruck/Wien 2017.

- **Pieper, Maximilian/Michalke, Amelie/Gaugler, Tobias**, Calculation of external climate costs for food highlights inadequate pricing of animal products, in: *Nature Communications* 11 (2020), 1–13.
- **Regan, Tom**, *The Case für Animal Rights*, 2. Auflage, Berkeley 2004.
- **Remele, Kurt**, *Die Würde des Tieres ist unantastbar. Eine neue christliche Tierethik*, Kevelaer 2016.
- **Rosenberger, Michael**, Allianzen für das Tierwohl. Gegenwärtige Entwicklungen der theologischen Tierethik, in: *HerKorr* 75 (2021), 35–37.
- **Rosenberger, Michael**, *Der Traum vom Frieden zwischen Mensch und Tier. Eine christliche Tierethik*, München 2015.
- **Rotzetter, Anton, unter Mitarbeit von Annette Maria Forster**, *Streicheln, mästen, töten. Warum wir mit Tieren anders umgehen müssen*, Freiburg i. Br. 2012.
- **Schroer, Silvia**, *Tiere in der Bibel*, Freiburg i. Br. 2013.
- **Singer, Peter**, *Animal Liberation. Die Befreiung der Tiere*, Erlangen 2015.

5. Technikethik

Bernhard Koch

Der Begriff der Technik kann mehr oder weniger weit verstanden werden. In der Alltagssprache wird mit ‚Technik‘ (oder ‚Technologie‘) häufig erst ein menschliches Instrument bezeichnet, das einen höheren Grad an mechanischer Raffinesse oder Verfeinerung aufweist. So gibt es zum Beispiel neben dem gewöhnlichen Lego-Baukasten auch Lego Technic oder Fischer Technik⁹. Jedoch ist dieser unspezifische Alltagsbegriff, wie er auch in Werbeslogans (Vorsprung durch Technik¹⁰) zum Ausdruck kommt, für eine philosophische und theologische Reflexion zu eng. Der griechische Ausdruck τέχνη (lat. *ars*) bedeutet zunächst einmal ‚Kunst‘, ‚Kunstfertigkeit‘, ‚Geschick‘ und in einem weitergehenden Sinne auch ‚List‘ oder ‚Schlauheit‘. Ein daran angelehnter Begriff der Technik wäre aber für die Technikethik wiederum zu weit.

Begriff der Technik und der Technikethik

Ein philosophischer Begriff der Technik versteht unter dieser „Maßnahmen u[nd] Verfahren, mit deren Hilfe Menschen unter Ausnutzung v[on] Naturgesetzen, Energie u[nd] Stoffen Sachen herstellen. Sie dienen menschl[ichem] Bedarf und Gebrauch“ (Bernhard Irrgang). In der Technik geht also um *poiesis*, das hervorbringende Handeln, welches sein Ziel außerhalb seiner selbst hat, im Gegensatz zur *praxis*, dem Handeln, das in sich selbst als glücklich angesehen werden kann.

Mehrere konträre Perspektiven können in theologischer Hinsicht auf die Technik eingenommen werden: So kann man der Auffassung sein, dass a) durch Technik „der gottebenbildlich geschaffene Mensch d[er] Aufgabe z[ur] kreativen Weltgestaltung durch Arbeit“ (Hans J. Mück) nachkommt, oder dass b) der Mensch mit Hilfe der Technik seine natürlichen Mängel kompensiert und gewissermaßen ‚Erlösung‘ oder ‚Rettung‘ in der Technik finden kann, oder dass c) in der Technik die menschliche Hybris ihren Ausdruck findet, wofür vor allem die altorientalische Erzählung vom Turmbau zu Babel (Gen 11,1–9) als Sinnbild gilt.

Technikethik bezieht sich also grundsätzlich auf ein hervorbringendes Handeln, das bestimmte technische Geräte (Werkzeuge, Maschinen etc.) oder Technologien instrumentell verwendet. Wenn diesen Werkzeugen nur eine instrumentelle Rolle zukommt, so scheint es, dass das ethische Urteil lediglich den Handlungstyp, in dem das Werkzeug verwendet wird, in den Blick nehmen muss, weil das Instrument in guten und in schlechten Handlungen genutzt werden kann, aber als solches wertneutral ist. Das Messer, das gut Brot schneiden kann, ist beispielsweise auch geeignet, um damit einen Mord zu begehen. Aber aus techniksoziologischer und -psychologischer Sicht ist dieses Bild etwas naiv, da vorhandene Techniken auch bestimmte Handlungstypen nahelegen können.

Da die Nutzung von Werkzeugen in unserem Alltag und in allen Lebensbereichen gang und gäbe ist, stellt Technikethik keine Bereichsethik wie die Wirtschaftsethik, die Medizinethik oder die Militäretik dar, die bestimmte gesellschaftliche Segmente der normativen Reflexion unterzieht, sondern eine Querschnittsaufgabe, die menschliches Handeln ganz generell unter dem Aspekt der Nutzung von Technik in den Blick nimmt. Die ethische Reflexion ist zudem auf verschiedenen Ebenen nötig. Nehmen wir das Beispiel der Mobilität in Bezug auf die Klimaschutzdebatte, bei der sich drei solcher Ebenen unterscheiden lassen: a) das individuelle Handeln Einzelner („Soll ich mir wirklich einen SUV kaufen?“ – Mikroebene), b) die Einrichtung sozialer Institutionen („Kann unser firmeneigener Lieferservice so optimiert werden, dass es zu weniger Leerfahrten kommt?“ – Mesoebene) und c) die politische Ebene im nationalen und internationalen Rahmen („Mit welchen Abkommen und Durchsetzungsmechanismen kann die Weltgemeinschaft ihrer globalen Klimaschutzverantwortung nachkommen?“ – Makroebene). Technikethik überspannt daher die aus anderer Perspektive zu unterscheidenden Felder von Individual- und Sozialethik. In der heutigen Technikethik wird unter dem Stichwort ‚Ethik des Designs‘ zudem beansprucht, „neben ökonomischen auch ethische und soziale Werte in die Produktentwicklung [...] zu integrieren“ (Rafaela Hillerbrand).

Grundbegriffe

(1) Natur

In Anlehnung an Gretchens Frage an Faust „Nun sag, wie hast du's mit der Religion?“ (Goethe, Faust I, V. 3415) könnte man als ‚Gretchenfrage‘ der Technikethik bezeichnen: ‚Wie hältst du es mit der Natur?‘ In welchem Sinne soll und kann Natur – oder theologischer: ‚Schöpfung‘ – heute ein Maßstab sein für den Umgang mit Technik, in der der Mensch ja seine

natürlichen Spielräume in ein Offenes hinein erweitert? Viele postkoloniale und queer-theoretische Ansätze der Gegenwart, die sich dem Poststrukturalismus verpflichtet fühlen, lehnen den Naturbegriff ganz grundsätzlich ab und halten den Menschen und seine Umwelt für das Produkt eines menschlichen Entwurfs. Dann wird es für Ethik überhaupt schwer, noch einen nicht selbst wieder infrage zu stellenden Anhaltspunkt für die normative Reflexion zu finden. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken hat dagegen schon 1991 in einer Erklärung betont:

„Bei dem Maßstab ‚Natur‘ melden sich [...] Bedenken an: Selbst wenn man es als die Tragik der Neuzeit ansieht, dass die Natur nicht mehr als Maßstab für technisches Handeln zur Verfügung steht, ändern kann man das nicht. Tatsächlich gibt es keine unmittelbare Einsicht in die Naturgemäßheit eines Produktes. Mit dem einfachen Etikett ‚naturgemäß‘, ‚nicht naturgemäß‘ lässt sich keine ethische Entscheidung mehr begründen. Die Natur ist nur in dem Sinn Maßstab für technische Entwicklung, dass sich in ihr ein Geflecht von Sinnstrukturen findet, die als unverfügbare Disposition dem Handeln nicht geopfert werden dürfen.“

Die Erklärung schlägt angesichts dieses verfallenden Maßstabs der Natur vor, sich auf die Kardinaltugenden Tapferkeit (‚Selbst-Behauptung‘), Weisheit (‚Selbst-Bewusstsein‘), Mäßigung (‚Selbst-Bewahrung‘) und Gerechtigkeit (‚Sich-mit-anderen-Verbinden‘) zurückzubeziehen, um einen verantwortlichen Umgang mit der Technik zu gewährleisten. Aber auch diese tugendethische Position provoziert Anschlussfragen wie die nach dem Maßstab für die Tugenden selbst.

(2) Verantwortung

Dieses Vermissen einer eindeutigen Norm im Umgang mit Technik hat zur Konjunktur des Verantwortungsbegriffs in der technikethischen Diskussion geführt. „Verantwortung‘ ist ein recht allgemeiner und zunächst nur formaler Begriff, der zwar eine Einheit vortäuscht, hinter dem sich aber vielfältige unterschiedliche Deutungen, Teilinterpretationen oder Bezugsperspektiven verbergen“ (Hans Lenk). Die Prädikate ‚Verantwortung tragen‘ oder ‚verantwortlich sein‘ beschreiben zunächst die formale Verpflichtung, für ein bestimmtes Handeln (oder auch für Überzeugungen etc.) Rede und Antwort zu stehen. Verantwortung gibt als solche keine Auskunft darüber, wie in einer bestimmten Situation *gut* zu handeln ist. Wenn eine führende Politikerin vor der Frage steht, ob sie in ihrem Land die zivile Nutzung der Kernenergie beenden solle, dann ist ihr wenig geholfen, wenn man sie auffordert: Handle verantwortlich! Sie steht ja vor der Frage, *worin* das verantwortliche Handeln in der jeweiligen Lage besteht und sucht nach *Gründen*. Der Begriff der Verantwortung wird daher häufig als Placebo

verwendet. Wer aus bestimmten Gründen, zum Beispiel dem Streben nach wirtschaftlichem Erfolg, ein problematisches Produkt verkaufen möchte, der verweist vielleicht darauf, dass mit den Ressourcen dafür ‚verantwortlich‘ umgegangen worden sei. Der mögliche Käufer fühlt sich beruhigt, aber er weiß damit ja noch keineswegs, wie mit den Ressourcen konkret umgegangen worden ist.

Verantwortlichkeit ist ein multirelationales Gefüge. Hans Lenk hat folgende Beziehungen herausgearbeitet:

- *jemand*: Verantwortungssubjekt, -träger (Personen, Korporationen) ist verantwortlich
- *für*: etwas (Handlungen, Handlungsfolgen, Zustände, Aufgaben usw.)
- *gegenüber*: einem Adressaten
- *vor*: einer (Sanktions-, Urteils-) Instanz
- *in Bezug auf*: ein (präskriptives, normatives) Kriterium
- *im Rahmen eines*: Verantwortungsbereiches.

Franz kann also *für* sein Rasen auf der Autobahn *gegenüber* seiner mitfahrenden Schwester und *vor* dem Verkehrsgericht *in Bezug auf* das Tempolimit *im Rahmen* seines Sorgerechts verantwortlich sein. Aber dass alle möglichen Verantwortungsbezüge tatsächlich ins Spiel kommen, ist selten der Fall – und lässt dieses Beispiel auch arg konstruiert erscheinen. Welche Verantwortungsbezüge besonders betont und hervortreten werden, ist oft von sozialen Umständen abhängig.

Der Verantwortungsbegriff ist mit der Handlungstheorie verknüpft, wodurch er noch weiter differenziert werden kann. So gibt es direkte Verantwortung, vor allem bei Handlungsfolgen, die durch eigenes aktives Handeln eingetreten sind, und indirekte Verantwortung, die beispielsweise bei den Handlungsfolgen von Unterlassungen zum Tragen kommt (obwohl manche Unterlassungen auch direkt zu verantworten sind). Ein besonderes Problem stellt kollektive Verantwortung dar, die aber gerade bei arbeitsteilig entwickelten und hergestellten technischen Großprojekten nicht zu vermeiden ist.

Verantwortung ist selten total, sondern graduell abstufbar. Dass eine Handlung im Zusammenspiel mit anderen Menschen begangen wurde, kann die eigene Verantwortung (ex post) etwas mindern. Genauso kann die Verantwortung für ein Handeln herabgesetzt sein, weil man unter enormem äußerem Druck gehandelt hat oder weil man über die Umstände, die zu bestimmten Folgen führen mussten, nicht genau Bescheid wissen konnte. Möglicherweise ist man aber für das Unwissen selbst wiederum verantwortlich. Verantwortung kann es in bestimmten Verantwortungsfeldern, zum Beispiel als rechtliche, moralische, institutionelle, politische, geben; zudem

ist sie häufig an soziale Rollen gebunden, etwa als ärztliche Verantwortung oder als Ingenieursverantwortung.

(3) Sicherheit und Risiko

Neue Technologien bereiten auch Angst vor Sicherheits- und Kontrollverlust, wenn an die Folgen der Nutzung gedacht wird. Daher ist der Begriff des Risikos bei der ethischen Betrachtung von Technik unabdingbar, und die Risikoanalyse ist ein Teilbereich des noch größeren Feldes der Technikfolgenabschätzung. Im Begriff des Risikos, der aus der italienischen Kaufmannssprache herzustammen scheint (Otthein Rammstedt), stecken die beiden – wertmäßig unterschiedlich konnotierten – Wortsinne von ‚Gefahr‘ und ‚Wagnis‘. Der Gegenbegriff zum ‚Risiko‘ ist die ‚Chance‘ (Klaus Peter Rippe). In den meisten Fällen der Nutzung von komplexer Technik ist das Ergebnis nicht vollständig vorausberechenbar, so dass verschiedene Verläufe möglich bleiben, von denen aber manche explizit unerwünscht sind.

Risiken werden – im Gegensatz zur „Unsicherheit und „Ungewissheit“ (Rafaela Hillerbrand) – in Schadenswahrscheinlichkeiten quantifiziert ausgedrückt, zum Beispiel nach der Art: ‚Es gibt ein achtprozentiges Risiko, dass das Schiff den Hafen nicht erreicht.‘ Alternative Handlungsgänge kann man dann nach den jeweiligen Produkten aus der Eintrittswahrscheinlichkeit des Schadens (resp. Nutzens) und der Höhe des Schadens (resp. Nutzens) vergleichen (‚Erwartungswert‘). Es kann bei Zugrundelegung konsequentialistischer ethischer Ansätze unter Umständen verantwortbar sein, ein gering wahrscheinliches Risiko für einen Schaden in Kauf zu nehmen, wenn die Wahrscheinlichkeit des Nutzens hoch und der Nutzen groß ist. Aber nicht immer rechtfertigt der Vergleich von Erwartungswerten das Handeln unter Risiko. Manche Risiken sind von einer Art, dass wir sie auch dann nicht eingehen dürfen, wenn ihre Wahrscheinlichkeit gering ist – insbesondere dann nicht, wenn der mögliche Schaden sehr hoch ist (‚Vorsichtsprinzip‘).

Zudem ist fraglich, ob die konsequentialistischen Ansätze ethisch hinreichend sind. Nicht immer sind ja diejenigen, die den Nutzen aus einer Technologie ziehen, auch diejenigen, auf denen die Risiken liegen. Dann aber müsste nach der Begründung gefragt werden, weshalb Menschen ohne explizite Zustimmung überhaupt einem Risiko ausgesetzt werden dürften (‚Risikoexposition‘). Ein ethischer Ansatz bei subjektiven Rechten beispielsweise könnte die Nutzung von bestimmten Technologien auch dann untersagen, wenn der Erwartungswert günstig ist – einfach aus dem Grund, weil die Risiken auf Personen lasten, die nicht akzeptieren müssen, dass sie derartigen Risiken ausgesetzt werden. Sehr geringe Risiken könnten aber dennoch auch ohne explizite Zustimmung akzeptabel sein. Wir nehmen es

beispielsweise hin, dass bereits die durch den Kfz-Verkehr verursachte gewöhnliche Feinstaubbelastung in Großstädten die Gesundheit von Kleinkindern belastet, ohne dass diese Kleinkinder überhaupt zu einer expliziten oder impliziten Zustimmung fähig wären. Es ist hier sicherlich schwierig, sich auf allgemeinverbindliche Schwellen zu verständigen, denn offenkundig sind Menschen und Gruppen in ihrer Risikobereitschaft zu unterschiedlichen Grenzwerten bereit. Das zumutbare Risiko ist also in vielen Situationen von einer sozialen Bereitschaft abhängig, mit der aber die Verpflichtung einhergeht, stets dafür Sorge zu tragen, dass die Grenzen der Risikoexposition, zu der Bereitschaft besteht, nicht überschritten werden (‘due care’-Pflichten).

Grundsätzlich scheint es so zu sein, dass Risikoverminderung bis hin zur Risikovermeidung bevorzugt wird. ‚Sicherheit‘ und ‚Schutz‘ werden oft geradezu als intrinsische Güter behandelt. Das spricht häufig für den Einsatz von Technik, weil Technik *natürliche* Risiken und Schicksalsschläge einzudämmen hilft. In diesem Sinne ist die Technik ein ‚Schicksalseliminationsprogramm‘, wie insbesondere auch medizintechnische Beispiele zeigen können (z. B. Fruchtwasseruntersuchungen). Andererseits zeigt sich gerade in diesem Druck zur Risikovermeidung und Verbesserung der Sicherheit die Ambivalenz der Technik: So wird nämlich der Spielraum für eine freie Entscheidung durch Technik gerade nicht erweitert, sondern eingengt. Der Mensch fühlt sich hier nicht durch technische Möglichkeiten ermächtigt, sondern unter Druck gesetzt. „Naturbeherrschung und menschliche Autonomie fallen nicht zusammen“ (Ludwig Siep).

Exemplarische Felder

(1) Umweltzerstörungen und ökologische Krise

Papst Franziskus hat in seiner Enzyklika ‚Laudato si‘ (LS) im Anschluss an Romano Guardini einige sehr grundlegende Überlegungen zum Verhältnis des Menschen zur Technik angestellt. Er sieht die „Wurzel der ökologischen Krise“, die die Menschheit gegenwärtig an vielen Stellen zu spüren bekommt, in einem „vorherrschende[n] technokratische[n] Paradigma“, das ein „fehlgeleitet[es]“ und der Wirklichkeit widersprechendes „Verständnis des menschlichen Lebens und Handelns“ darstellt (LS 101). Der Papst betont dabei zwar einerseits, dass technische Erzeugnisse nicht nur funktional ansprechend, sondern auch im ästhetischen Sinne schön sein können (LS 103), aber andererseits ist insbesondere in den waffentechnologischen Weiterentwicklungen zu sehen, welches destruktive Potential in der Technik liegt (LS 104). Nicht nur der Umstand, dass nur ein kleiner Teil der

Menschheit Zugang zu dieser Macht hat, die durch die Technik zum Ausdruck kommt, ist für Franziskus äußerst problematisch (LS 104), sondern auch die Entgrenzung dieser Macht selbst und vor allem das Streben des Menschen nach ihr. Das eindimensionale „technokratische Paradigma ist [...] heute so dominant geworden, dass es sehr schwierig ist, auf seine Mittel zu verzichten, und noch schwieriger, sie zu gebrauchen, ohne von ihrer Logik beherrscht zu werden“ (LS 108). Daher sind – im Gegensatz zur Behauptung der ‚Wertneutralitätsthese‘ – technische Erzeugnisse nicht einfach Instrumente, die zu guten oder schlechten Zielen verwendet werden könnten, sondern sie „schaffen ein Netz, das schließlich die Lebensstile konditioniert“ (LS 107) und „authentische Freiheit“ sowie „Raum für Kreativität der Einzelnen“ (LS 108) einschränkt. Technikpsychologie und Techniksoziologie haben dieses Phänomen mit einem Bonmot beschrieben: „Wer einen Hammer besitzt, für den sieht jedes Problem wie ein Nagel aus“ (Abraham Maslow). Aber eine solche technizistische Logik, die für jedes Umweltproblem nur eine technische Lösung sucht, packt die ökologische Krise nicht an der Wurzel, so Franziskus. Dazu ist es nämlich nötig, dass der Mensch seine Grenzen wieder respektieren lernt und sich auf seine Geschöpflichkeit und die Grenzen der Natur rückbesinnt.

„Natur“ und „Geschöpflichkeit“ sind aber selbst wiederum deutungs-offene Begriffe. Technik kommt sowohl in einer zerstörenden wie auch in einer die Bewahrung unterstützenden Form in den Blick. Aber auch das ‚Wozu?‘ der Bewahrung wird unterschiedlich aufgefasst: Liegt in der Natur selbst ein Wert, weshalb es zum Beispiel angezeigt ist, die Vielfalt der ‚natürlichen‘ Arten zu erhalten, oder ist die Natur auf den Menschen hin finalisiert, so dass Umweltschutz sein Ziel in der Dienlichkeit für den Menschen findet?

(2) Militärtechnik

Technologien werden aber nicht nur zur Bewahrung entwickelt, sondern auch zur Vernichtung. Technische Instrumente, die beispielsweise auf die Tötung von Menschen hin angelegt sind, fordern unsere moralischen Reaktionen und unsere ethische Reflexivität offenkundig heraus. Obwohl militärische Gewalt als solche ethisch zu Recht infrage gestellt wird, haben wir uns an die Verwendung von Flugzeugen als Instrument für militärische Gewalt gewöhnt. Die militärische Nutzung von unbemannten Luftfahrzeugen (Kampfdrohnen) ist aber bis in jüngste politische Debatten hinein umstritten. ‚Militärische Nutzung‘ kann jedoch Verschiedenes bedeuten: Auch Abschreckung würde eine Nutzungsweise darstellen. Da eine einzelne technische Anwendungsform also immer in der Verwobenheit mit menschlichen Handlungen und den in diesen liegenden Intentio-

nen beurteilt werden muss, ist es im Allgemeinen nicht möglich, ethische Erlaubniszertifikate für bestimmte technische Instrumente auszustellen oder ethische Verbotsverdikte über bestimmte Technologien als solche zu verhängen (Nuklearwaffen bilden vermutlich eine Ausnahme). Technikethik ist also keine ‚Zertifizierungsstelle‘ für bestimmte physische oder geistige Gegenstände (z. B. auch Software), sondern macht die Voraussetzungen deutlich, auf denen Entscheidungen für oder gegen die Nutzung von Technologien beruhen.

Bei der Frage des Einsatzes moderner Waffentechnologien ist somit zuerst danach zu fragen, welche Handlungsgründe Gewalt gegen Menschen überhaupt als legitim erachten lassen. Hinzu kommt die schwierige Frage, in welchem Maße militärische Einsätze mit getöteten Personen, die nicht selbst Ziel der Einsätze waren (‚Kollateralschäden‘), möglich sind. Hier nimmt die Ethik ihrerseits häufig eine recht ‚technoforme‘ Gestalt an, wenn etwa subjektive Rechte konstatiert werden oder der moralische Status von Personen – zum Beispiel als ‚angreifbar‘ oder ‚geschützt‘ – bestimmt wird. Solche starren Einteilungen werden aber der Realität unseres moralischen Denkens nur teilweise gerecht. Es bedarf immer auch der individuellen Urteilkraft, die abwägt, ob ein Angriff auf eine andere Person gerechtfertigt werden kann. Daher ist auch äußerst problematisch, wenn sich die Bediener aus den konkreten Anwendungsentscheidungen heraushalten und diese vorherbestimmten Algorithmen überlassen. Man spricht dann von ‚autonomen Waffensystemen‘, die auch im Zusammenhang mit Fragen der Ethik von Künstlicher Intelligenz erörtert werden. Aber selbst dann, wenn die Bediener die Entscheidungen selber treffen, ist häufig durch die Überfülle der Daten (‚Big Data‘) ein Entscheider mehr oder weniger gänzlich von der Auswahl und der Vorsortierung durch die künstlichen Rechner abhängig.

(3) Humanismus und Künstliche Intelligenz

‚Künstliche Intelligenz‘ (KI) hält in immer mehr Lebensbereiche Einzug. Die Frage ‚Mit wem oder was habe ich es hier eigentlich zu tun?‘ ist daher oft gar nicht mehr so leicht zu beantworten. Einem Roboter kann ich noch ansehen, dass er nicht aus organischem Material besteht, sondern vielleicht vorrangig aus Metallen, und so erkenne ich wohl, dass es sich hier nicht um einen Mitmenschen handelt, dem gegenüber ich verantwortlich bin. Aber bei ‚Chatbots‘, die mit einer sehr gut simulierten Stimme an einem Telefon mit mir (vermeintlich) kommunizieren, wird dies schon deutlich schwieriger. Von Alan Turing stammt die Idee, ein langes Gespräch mit einer künstlichen Apparatur zu führen; wenn ich als Mensch dann nicht in der Lage bin zu erkennen, ob es sich bei meinem Gegenüber um einen Menschen oder eine Maschine handelt, hat die Maschine den ‚Turing-Test‘ bestanden,

und ich kann ihr ein dem Menschen gleichkommendes Denkvermögen unterstellen. Die funktionale Gleichwertigkeit der maschinellen Antworten soll somit auch die ontologische Gleichstellung begründen.

KI stellt also eine Herausforderung dar, die über die Fragespektren der klassischen Technikethik hinausreicht. Traditionell wurde das technische Konstrukt als Werkzeug verstanden, das ontologisch unterlegen ist, und die ethische Frage richtet sich auf den guten Gebrauch des Instruments. Aber in der KI ist mehr als nur instrumenteller Gebrauch angesprochen. Menschen sollen in ihr ein Gegenüber finden, in dem sie sich – analog zu einer zwischenmenschlichen Beziehung – auch selber spiegeln und demgegenüber sie ihre Identität ausprägen. Im Umgang mit Menschen werden wir als Menschen menschlich. In einer gewissen Weise werden wir auch im Umgang mit Gott – zum Beispiel im Gebet – ‚göttlich‘. Aber wenn wir lediglich mit Maschinen umgehen, werden wir dann nicht auch selbst ‚maschinell‘?

KI-basierte Robotik könnte in Zukunft eine immer größere Rolle im Feld der Sexualität (‚Sexroboter‘) oder in der Pflege (‚Pflegeroboter‘) spielen. Bei demenzkranken Patienten kann beispielsweise eine japanische See-hundimitation eingesetzt werden, die in der Öffentlichkeit unter dem Namen ‚Paro‘ bekannt ist. Der Umgang mit Paro kann Patient*innen beruhigen und Vertrauen einflößen. Paro verfügt über eine feine Sensorik und kann sich auf seinen Besitzer einstellen und dazulernen. In diesem Sinne kann auch die ‚Leistung‘ von Paro optimiert werden. Dabei kommt es gar nicht darauf an, ob eine Patientin oder ein Patient immer wieder das gleiche Exemplar von Paro zugewiesen bekommt, solange nur für jedes Exemplar die auf die Patientin oder den Patienten abgestimmte Software (z. B. aus einer Softwarecloud) verfügbar ist. Ähnliche Mechanismen sind auch mit Sexrobotern denkbar, und es ist nicht bestreitbar, dass mit solchen Geräten ein bestimmter punktueller Erfolg zu erzielen ist. Dennoch scheint – zumindest von einem Außen dieses Beziehungsgeschehens aus betrachtet – an der Situation etwas grundlegend falsch zu sein. Einer menschlichen Person wird eine falsche Wirklichkeit vorgespiegelt. Die Zuwendung, die das scheinbare Tier Paro zum Ausdruck bringt, ist keine eigentliche: Dieses Ding ist an seinem Besitzer nicht im Geringsten interessiert. Für Paro ist – wenn man das in etwas flapsiger Weise ausdrücken will – seine Besitzerin nichts anderes als ein Sack Kartoffeln oder zwei Steine. Paro hat überhaupt keinen Seinsbezug. Wenn sich Menschen dauerhaft in so einem virtuell-realen Umfeld aufhalten und getäuscht werden, werden sie nicht mehr als Menschen mit Seins- und Wahrheitsbezug in den Blick genommen. Sie werden gewissermaßen enthumanisiert oder – wie man auch sagen könnte – entwürdigt, weil ihre Würde als Menschen missachtet oder (eher noch) ignoriert wird. Damit ein Mensch Mensch bleiben kann, braucht er Men-

schen um sich, keine innerlich kalte technologische Umgebung, die nur die „Simulation“ von Kommunikation (Julian Nida-Rümelin) bieten kann, aber keine echte *communio*.

► TAKE-HOME MESSAGE

Technikethik nimmt in erster Linie Handlungen in den Blick, die mit einem technischen Werkzeug vorgenommen werden, und erst in zweiter Linie die Werkzeuge selbst. Die technischen Instrumente sind aber nicht wertneutral, weil bereits ihre Verfügbarkeit unser Handeln lenken kann. In diesem Sinne kann man die Technik und das sich nahelegende technizistische Denkmuster durchaus für die sozialen und ökologischen Krisen in unserer Zeit (mit-)verantwortlich machen, wie es Papst Franziskus in ‚Laudato si‘ tut. Zentrale Begriffe der Technikethik sind ‚Natur‘, ‚Verantwortung‘ und ‚Risiko‘. Wenn der Mensch der technische Schöpfer aller Dinge (auch seiner selbst) würde, so dass ihm nichts vorausliegt, das für ihn auch normative Kraft entfaltet – wenn es also keine Natur gäbe, der der Mensch unterliegt – würde auch die Verantwortung des Menschen total sein und hätte keinen außer ihr selbst liegenden Maßstab mehr. Dann wäre er aber auch kein Mensch mehr und die Idee der Menschlichkeit (Humanismus) sinnlos.

LITERATUREMPFEHLUNGEN

- **Bartneck, Christoph u. a.**, Mensch-Roboter-Interaktion. Eine Einführung, München 2020.
- **Ernst, Stephan**, Technik und christliche Ethik. Perspektiven für eine gemeinsame Verantwortung jenseits von Heilserwartung und Verteufelung, in: StZ 218 (2000), 233–246.
- **Grunwald, Armin/Hillerbrand, Rafaela (Hrsg.)**, Handbuch Technikethik, Stuttgart/Weimar 2013, 2021.
- **Schwarke, Christian**, Technik und Theologie. Was ist der Gegenstand einer theologischen Technikethik?, in: ZEE 49 (2005), 88–104.

Zusätzlich verwendete Literatur

- **Franziskus**, Enzyklika ‚Laudato si‘, in: www.vatican.va.
- **Guardini, Romano**, Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung – Die Macht. Versuch einer Wegweisung, Ostfildern/Paderborn (Matthias Grünewald/Schöningh), 12. resp. 9. Auflage 2016.
- **Heidbrink, Ludger/Langbehn, Claus/Loh, Janina (Hrsg.)**, Handbuch Verantwortung, Wiesbaden 2017.
- **Hillerbrand, Rafaela**, Technikethik, in: Kühler, Michael/Rüther, Markus (Hrsg.), Handbuch Handlungstheorie. Grundlagen, Kontexte, Perspektiven, Stuttgart 2016, 359–370.

- **Irrgang, Bernhard**, Art. Technik, Technologie. I. Philosophisch, in: LThK³ 9 (2009), 1308–1310.
- **Lenk, Hans/Günter Ropohl (Hrsg.)**, Technik und Ethik, Stuttgart 1987.
- **Maslow, Abraham**, The Psychology of Science. A Reconnaissance, New York/London 1966.
- **Mück, Hans J.**, Art. Technik, Technologie. II. Theologisch-ethisch, in: LThK³ 9 (2009), 1310–1311.
- **Nida-Rümelin, Julian/ Weidenfeld, Nathalie**, Digitaler Humanismus. Eine Ethik für das Zeitalter der Künstlichen Intelligenz, München 2018.
- **Rammstedt, Otthein**, Risiko, in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie 8, 1045–1050.
- **Rippe, Klaus Peter**, Risiko, Ethik und die Frage des Zumutbaren. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 67 (2013), 517–537.
- **Siep, Ludwig**, Technisierung der Natur – Historisierung der Moral. Ziele und Grenzen, Paderborn 2020.
- **Turing, Alan M.**, Computing Machinery and Intelligence. Können Maschinen denken? Engl.-Dt. (Great Papers Philosophy), Stuttgart 2021.
- **ZDK**, Der technische Fortschritt und unsere Verantwortung. Erklärung der Kommission 6 ‚Umwelt und Technik‘ des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK), Bonn, 8. August 1991.

6. Spiritualität und Moraltheologie

Kerstin Schlögl-Flierl

„Spirituell sind vor allem Ordensleute und um mich ganz Gott zu schenken, muss ich ins Kloster eintreten... nur wenn ich den ganzen Tag bete, ist das richtige Spiritualität.“ – So weit zu gängigen Vorurteilen, mit denen wir uns im letzten Kapitel dieses Buches auseinandersetzen wollen. Wenn man die Geschichte des Faches seit seinen Anfängen im 16. Jahrhundert betrachtet, ist zu konstatieren, dass die traditionell getrennten, aber in der heutigen Diktion der *Spiritualität* zusammengeführten Linien von Aszetik und Mystik ursprünglich zur Disziplin Moraltheologie gehörten. Mittlerweile hat sich ein eigener Bereich, ‚Theologie der Spiritualität‘ oder auch ‚spirituelle/geistliche Theologie‘ genannt, etabliert. Für die Moraltheologie steht eine Spiritualität (der gläubige Lebensvollzug im Alltag) im Zeichen der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit im Mittelpunkt – egal in welcher Lebensform.

Trotz Entkirchlichung und Kirchenkrise ist Spiritualität als *Megatrend* zu bezeichnen. Die Katholische Kirche hat in diesem Feld keinen *unique selling point* mehr. Bis hin zu Life-Coaching-Angeboten sind nun die Optionen dafür gegeben. Schon Karl Rahner hat in der Mitte des letzten Jahrhunderts gesehen, dass der zukünftige Christ ein spiritueller Mensch sein müsse, um die Attraktion des christlichen Glaubens zu erhalten.

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

Mit dem Jesuiten Willi Lambert kann der folgende Vierschritt den Bogen von der Spiritualität über die Individual- zur Sozialethik spannen: Halt – Haltung – Verhalten – Verhältnisse. Es geht um den Halt am idealen Lebenszweck, der sich in Haltungen, die diesem Lebenszweck entsprechen, ausdrückt. Das dementsprechende Verhalten ist gleichwohl von den Verhältnissen gerahmt und kann wiederum durch die Haltung gestaltet werden:

„Wie jemand sich einrichtet; mit welchen Normen und Regeln und Gewohnheiten und Bräuchen jemand lebt; wie jemand Welt und Leben gestaltet in seiner beruflichen Umwelt, im gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Kontext. In all dem drücken sich dann Grundhaltungen und Werte aus, ‚kommen sie zur Welt‘. Und umgekehrt prüfen die Welt, die Gesellschaft, die wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse das Innere des Menschen mit Blick auf seine Einstellungen, Resonanzen, Reaktionen und stellen ihn vor Entscheidungen, die Ausdruck seiner Selbstfindung, seiner Lebenseinstellung und Lebensziele sind.“ (Willi Lambert)

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 beispielsweise der Glaube an Christus und der Einklang mit dem Doppelgebot der Liebe als Mindestanforderungen. Der Spiritualität ist der Vollzug des Geglaubten inhärent. Damit ist sie eine Spiritualität, zu der ich mich in Freiheit entscheide. Es geht dabei weniger um einen Glauben an, sondern ein Leben aus noch näher zu bestimmenden Quellen.

Heute ist zum einen die Wiedervereinigung der Moraltheologie mit der Spiritualität in der Tugendethik zu finden, zum anderen wird der Weg über die Relecture verschiedener spezifischer Spiritualitätstraditionen (franziskanische oder dominikanische usw.) oder Mystiker*innen (Meister Eckhart oder Hildegard von Bingen) gegangen. Aus Platzgründen wird hier weniger eine Modellethik (Maßnahmen an einer bestimmten Lebensführung der Vergangenheit, beispielsweise Heilige und Märtyrer*innen) vorgestellt, sondern eher strukturellen Fragen nachgegangen, die das *alltägliche (Glaubens-)leben aller* betreffen, 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.

War vor dem 20. Jahrhundert die Verbindung von Sakrament(en) und Ethik noch selbstevident, weil vor allem Anleitungen zum Empfang und zur Spendung des Bußsakramentes (→ Kapitel I. 2.) im Fokus der Moraltheolog*innen standen, 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 geprüft werden.

Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam: Die drei Evangelischen Räte

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: „Verkauf, was du hast, und gib den Erlös 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: „Wer seine Seele um meinetwillen verliert, wird sie gewinnen“ (Mt 10,39) (*Gehorsam*). Gehorsam meint beispielsweise 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 (beispielsweise 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 Christen* 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) [...]“

Berufung aller Christgläubigen zur Ehelosigkeit

Den Leser*innen stellt sich sicherlich die Frage, wie alle Christgläubigen die damit unter anderem vorgeschlagene Ehelosigkeit leben sollen. Die Theologin Anneliese Herzig schlägt wie viele andere vor, Ehelosigkeit beispielsweise durch Keuschheit zu ersetzen (in der Tradition geht damit manchmal auch Jungfräulichkeit einher) und diese Keuschheit nicht einfach mit sexu-

eller Enthaltsamkeit gleichzusetzen, sondern als *eine gute Ordnung im Umgang mit Sexualität* auszulegen.

Die Moralth theolog*innen 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.“ (Isa 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.“ (Hans Urs von Balthasar)

Anthropologische Dimension

Der Moralthologe Bernhard Fraling sieht in den Evangelischen Räten eine Antwort auf die Grundängste des Menschen und 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 kann, die aber auch als Tugenden für das alltägliche Leben herangezogen werden können. Die Evangelischen Räte sind ein Charakteristikum einer christlichen Spiritualität, aber darüber dürfen die Sakramente nicht in Vergessenheit geraten.

Ethik und Sakramente

In den Handbüchern seit der Entstehung der Disziplin Moraltheologie nach dem Konzil von Trient im 16. Jahrhundert (→ Kapitel I. 2.) 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 eine bestimmte Gesinnung voraus.

Der Moralthologe 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. Sakramente gehörten dann auch zu der Frage: Woraus lebst du? Gewissermaßen sind sie Brunnenpunkte der Spiritualität und des Handelns.

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 Christen eine Folge der Feier des Glaubens ist. So schreibt Papst Johannes Paul II. (2003) in der Enzyklika ‚*Ecclesia de eucharistia*‘ Nr. 20 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.“

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 hier nicht umfassend beantwortet werden (siehe auch den Zusammenhang zur Theodizee-Frage), aber der in der Einleitung zu diesem Kapitel schon angesprochene Konnex zwischen Moralthologie 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. Auch ad hoc wird gebetet: Man denke an Stoßgebete. Vorformulierte, tradierte Gebete oder auch selbst formulierte sind grundsätzlich möglich.

Was bringe ich vor Gott, wenn ich bete? Mich und meine Beziehung zu den anderen Menschen und zur Umwelt. Beten ist keine Einforderung einer mehr oder minder allmächtigen Tat, sondern ein Sich-in-Beziehung-Setzen, Sich-Hinwenden auf Gott, still und lauter werden, offen werden. „Der Betet ist ganz bei sich selbst, weil und sofern er ganz bei Gott ist. Wahrhaftiger als in Momenten des Gebets können Menschen nicht mehr sein“ (Klaus Demmer). So spricht Klaus Demmer – idealiter – vom Gebet als ‚Filter der Wahrhaftigkeit‘ und als ‚Vorentwurf der Tat‘: 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“ (Johannes Brantl) gesprochen werden. Im Gebet ist der Mensch mit sich allein, aber dies gemeinsam mit Gott, also letztendlich nicht allein.

In den verschiedenen Gebetsformen kann zwischen ‚konzentrativen‘ und ‚rezeptiven‘ unterschieden werden: Konzentrativ ist beispielsweise der Ro-

senkranz (also eher ‚textlastige‘ Gebete), und rezeptiv ist beispielsweise das Centering Prayer des US-amerikanischen Theologen Thomas Keating, bei dem es um Loslassen und Hingabe geht. Keating nimmt hier ein Kontinuum an, insofern es nicht um ein besser und schlechter/Anfänger oder Fortgeschrittene beim Beten geht. Das Kriterium ist vielmehr Offenheit, dass in jedem Moment die göttliche Wirklichkeit aufbrechen kann, denn als Gebet ‚reicht‘ schon – im Rückgriff auf die ‚Wolke des Nichtwissens‘ – ‚a gentle stirring of the heart‘, also eine sanfte Bewegung im Herzen, welche die dunkle Wolke durchstoßen kann.

Schließlich soll auch die Wortlosigkeit im Gebet 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 dem monastischen Sprachduktus – die Phasen von *lectio* (Lesung der Heiligen Schrift), *meditatio/ruminatio* (Bedenken/Wiederkäuen‘ der Heiligen 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 Gottunmittelbarkeit der Betenden zu, 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 Spiritualität heraus erneuerten Theologischen Ethik, wie der US-amerikanische Moralthologe James F. Keating verdeutlicht: „A moral theology centered on listening becomes one of learning as well as one of giving answers. Listening as a stance for creating a Christian ethic ‚provokes thought rather than ends thought.‘“ *Eine Moralthologie, 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.*

Es soll die Frage nach Spiritualität noch an zwei Feldern veranschaulicht werden: an der Schöpfungs- und an der Ehespiritualität. In beiden Feldern ist Papst Franziskus der Impulsgeber.

Schöpfungsspiritualität

Schöpfungsspiritualität meint grundlegend das Selbst- und Weltverhältnis zur umgebenden Mitwelt und hat als solche in Gestalt von Tugenden (Haltungen) Einfluss auf das Handeln.

Mit dem Moraltheologen Michael Rosenberger kann eine spirituelle und eine materielle Dimension der Sakramente erläutert werden. Das Wasser der Taufe erinnert beispielsweise an die Kostbarkeit des Wassers und seine Gefährdung. Die Gaben, Brot und Wein, der Eucharistie helfen, den Frage nachzugehen, wie diese produziert werden oder welche ökologischen Auswirkungen ihr Anbau hat. Wird die Schöpfung als Ursakrament verstanden, so erlangt die Materialität der Gaben höchste Aufmerksamkeit.

Auf der praktischen Ebene schlägt die Enzyklika ‚Laudato si‘ (LS) von Papst Franziskus (→ Kapitel IV. 3.) Tugenden der Schöpfungsspiritualität vor, die das ‚Gut-Leben‘ statt des ‚Viel-Habens‘ konturieren sollen: Dankbarkeit als Wertschätzung des Gegebenen, Demut als Freiwerden in Begrenzungen, Ehrfurcht als Zurücktreten vor dem Geheimnis, Gerechtigkeit als unparteiliches Engagement, Maßhalten als Zusammenklingen mit der Schöpfung, Genussfähigkeit als Geschmack am Leben, Gelassenheit als Freisein von sich selbst, Hingabe als Bereitschaft, sich zu verschenken. In LS 222–225 bereitet Papst Franziskus einen neuen Lebensstil vor, der als schöpferisch verbundene Tugendethik bezeichnet werden kann.

Ehespiritualität

In seinem Nachsynodalen Apostolischen Schreiben ‚Amoris laetitia‘ (AL) hat Papst Franziskus der Ehe- wie Familienspiritualität ein eigenes Kapitel gewidmet. Der schon bestehende Akzent, die Ehe ebenfalls als Berufung zu verstehen, wurde noch deutlicher aufgenommen.

Der Theologe Thomas Knieps-Port le Roi beschreibt diese Akzentuierung als Bemühen, den Lebensraum der Paarbeziehung als authentischen Erfahrungsraum geistgewirkten Lebens zu verstehen. War seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Ehe nicht mehr Vertrag (→ Kapitel III. 2.), sondern Bund, und zwar ein Liebesbund, ist damit noch deutlicher die Rolle der Eheleute als eigenständige Träger von Spiritualität zu konturieren, und dies auch in Abgrenzung zu monastischer und zölibatärer Spiritualität. Neben Abgeschiedenheit tritt damit Leben in Beziehung, neben Ehelosigkeit sexuelle Lebensgemeinschaft und neben den Ort als religiösen Sonderbezirk die Lebbarkeit der Alltäglichkeit und Ganzheitlichkeit. Die Frage der

Rolle von Hauskirchen für eine Familienspiritualität soll wenigstens erwähnt werden.

Gefahren

Auf zwei Gefahren ist zum Schluss in diesem Kapitel zu Spiritualität und Moraltheologie hinzuweisen. Nicht vergessen werden darf die Frage nach dem geistlichen Missbrauch, denn im Grunde sollte eine christliche Spiritualität am Wachsen und Sich-Entwickeln interessiert sein und nicht am Klein-Halten bis hin zum Demütigen. Zur Erschütterung sehr vieler hat neben dem sexuellen auch ein geistlicher/spiritueller Missbrauch eine negative Tradition in der Katholischen Kirche:

„Geistlicher Missbrauch ist die Verletzung des spirituellen Selbstbestimmungsrechtes. Durch diese Verletzung werden Menschen in spirituelle Not gebracht. [...] Die Folgen können erhebliches geistliches Leid, erhöhte Anfälligkeit für Verletzungen und Ausbeutung aller Art, schwere psychische Erkrankungen und sogar Suizide sein. [...] Analog zu missbräuchlichen Beziehungen lassen sich drei Formen des geistlichen Missbrauchs unterscheiden: Vernachlässigung, Manipulation und Gewalt.“
(Doris Wagner)

Hinzu kommt die immer wieder um sich greifende Entkoppelung von Mystik und Politik, das heißt, sich der gesellschaftlichen und politischen Sphäre entziehende Tendenzen. Spiritualität und Handeln, Glaube und gesellschaftlicher Einsatz drohen zu sehr durch eine falsche Verinnerlichung auseinanderzudriften. Aber ohne diese politische Wirkung ist eine mystische Beziehung eben nur eindimensional. Dieser zweiten Gefahr ist ebenso zu begegnen.

► TAKE-HOME MESSAGE

Spiritualität und Moraltheologie sind seit Anbeginn des Faches ein bedeutender Bestandteil des Moraltheologietreibens. Spirituelle Impulse und Denkfiguren leiten den Menschen an, damit sich auch in seiner Glaubenspraxis ethische Einsichten widerspiegeln. Woran will ich mein Leben ausrichten, was trägt mich und wie will ich mein Leben aufgrund dessen gestalten? Im Hinblick auf Intention, Motivation usw. kann der Rekurs auf die Lebensform sehr bedeutsam und tragend sein. *Dann ist der Glaubensbezug nicht reines Anhängsel, sondern tragender Grund.* Schöpfungs- und Ehe-spiritualität sind dabei zwei neue Felder. Schlussendlich sei aber auch auf

die Gefahren bei missbräuchlicher sowie falsch verstandener Spiritualität hingewiesen.

LITERATUREMPFEHLUNGEN

- **Kieslinger, Kristina**, Wie Stille in das Leben überschwappt: In memoriam Thomas Keating OCSO (1923–2018), in: GuL 92 (2019), 178–182.
- **Peng-Keller, Simon**, Überhelle Präsenz – Kontemplation als Gabe, Praxis und Lebensform, Würzburg 2019.

Zusätzlich 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.
- **Demmer, Klaus**, Selbstaufklärung theologischer Ethik. Themen – Thesen – Perspektiven, Paderborn 2014.
- **Fraling, Bernhard**, Existenzethik – 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. von der DBK, Bonn 2003.
- **Keating, James**, The Conscience Imperative as Prayer, in: IThQ 63 (1998), 65–89.
- **Knieps-Port le Roi, Thomas**, Ehespiritualität – Ein Paradigmenwechsel in der Geschichte christlicher Spiritualität, in: GuL 78 (2005), 248–263.
- **Lambert, Willi**, Zeiten zum Aufatmen. Seelsorge und christliche Lebenskultur, Ostfildern 2008.
- **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.
- **Prüller-Jagenteufel, Gunter M.**, Ehe als eschatologische Existenz. Spiritualität der Ehe in der Spannung von Immanenz und Transzendenz, in: GuL 77 (2004), 261–274.
- **Rosenberger, Michael**, Das Geistliche als Allmende. Plädoyer für mehr Anthropologie der Spiritualität, in: GuL 95 (2022), 67–75.
- **Rosenberger, Michael**, Eingebunden in den Beutel des Lebens. Christliche Schöpfungsethik, Münster 2021.
- **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.
- **Wagner, Doris**, Spiritueller Missbrauch in der katholischen Kirche, Freiburg i. Br. 2020.

- **Weber, Helmut**, Das bleibende Thema der Sakramente, in: Ernst, Wilhelm (Hrsg.), Grundlagen und Probleme der heutigen Moralthologie, Würzburg 1989, 192–208.
- **Zeelen, Tim**, Die Ehe als eine Berufungsfrage? Versuch einer Skizze mit Amoris Laetitia, in: Marriage, Families & Spirituality (vorm. INTAMS Review) 24 (2018), 39–53.

Siehe auch die Aufsätze der internationalen Zeitschrift ‚Marriage, Families & Spirituality‘ sowie das Herder Korrespondenz Spezial ‚Fromm und frei? Spiritualität heute‘ (2021).

Grundlegende Literatur

1. Primärliteratur/Quellen

Aristoteles, Nikomachische Ethik, übersetzt und hrsg. von Ursula Wolf, Hamburg³2011.

Benedikt XVI., 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, Bonn⁷2014, 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. ¹⁵2016.

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.

Johannes Paul II., Enzyklika ‚Evangelium vitae‘ über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens (VAS 120), hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn⁶2009, Erstauflage 1995.

–, Enzyklika ‚Veritatis splendor‘ über einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre (VAS 111), hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn⁵1995, Erstauflage 1993.

–, Apostolisches Schreiben ‚Familiaris consortio‘ über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute (VAS 33), hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn⁷2011, 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.
- 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.
- Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert**, Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils, 35. Auflage des Gesamtwerkes, Freiburg i. Br. 2008.

2. Sekundärliteratur

- Böckle, Franz**, Fundamentalmoral, München ⁴1985.
- Bondolfi, Alberto**, Handeln in einer mehrdeutigen Welt (Studiengang Theologie VIII), Zürich 2020.
- Breitsameter, Christof/Goertz, Stephan**, Vom Vorrang der Liebe. Zeitenwende für die katholische Sexualmoral, Freiburg i. Br. 2020.
- 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**, Am Anfang und Ende des Lebens. Grundfragen medizinischer Ethik, Freiburg i. Br. 2020.
- , 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 ⁷2008.
- Lintner, Martin M.**, Den Eros entgiften. Plädoyer für eine tragfähige Sexualmoral und Beziehungsethik, Brixen ²2012.
- Maio, Giovanni**, Mittelpunkt Mensch: Ethik in der Medizin. Ein Lehrbuch, Stuttgart ²2017.
- Marschütz, Gerhard**, theologisch ethisch nachdenken. Band 2: Handlungsfelder, Würzburg ²2016.
- , theologisch ethisch nachdenken. Band 1: Grundlagen, Würzburg ²2014.
- Ricken, Friedo**, Allgemeine Ethik, Stuttgart ²2012.

Römel, 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.

Rosenberger, Michael, Frei zu leben. Allgemeine Moraltheologie, Münster 2018.

Sajak, Claus Peter (Hrsg.), Christliches Handeln in Verantwortung für die Welt. Theologie studieren – Modul 12, Paderborn 2015.

Schockenhoff, Eberhard, Die Kunst zu lieben. Unterwegs zu einer neuen Sexualethik, Freiburg i. Br. 2021.

–, Grundlegung der Ethik, Freiburg i. Br. 2014.

–, Ethik des Lebens, Freiburg i. Br. 2013.

Schüller, Bruno, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie, Düsseldorf³1987, Erstaufgabe 1973.

Abkürzungsverzeichnis

AEMR	Allgemeine Erklärung der Menschenrechte
AL	Nachsynodales Apostolisches Schreiben ‚Amoris laetitia‘ (2016)
BGB	Bürgerliches Gesetzbuch
BThZ	Berliner Theologische Zeitschrift
BVerfG	Bundesverfassungsgericht
CIC	Codex Iuris Canonici
ComSoc	Communicatio Socialis
DBK	Deutsche Bischofskonferenz
DH	Erklärung über die Religionsfreiheit ‚Dignitatis humanae‘ (1965)
DP	Instruktion ‚Dignitas personae‘ der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Fragen der Bioethik (2008)
DPM	De Processibus Matrimonialibus
DThA	Die deutsche Thomas-Ausgabe
DV	Instruktion ‚Donum Vitae‘ der Kongregation der Glaubenslehre über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung (1987)
EG	Apostolisches Schreiben ‚Evangelii gaudium‘ (2013)
EGE	European Group on Ethics in Science and New Technologies
EiI	‚Ethik im Internet‘ des Päpstlichen Rates für Soziale Kommunikationsmittel
EKD	Evangelische Kirche in Deutschland
ESchG	Embryonenschutzgesetz
EuF	Das Wort der Deutschen Bischöfe ‚Ehe und Familie – in guter Gesellschaft‘ (1999)
EV	Enzyklika ‚Evangelium Vitae‘ (1995)
FC	Nachsynodales Apostolisches Schreiben ‚Familiaris consortio‘ (1981)
FS	Festschrift
FT	Enzyklika ‚Fratelli tutti‘ (2020)
GF	Hirtenwort ‚Gerechter Friede‘ (2000)
GG	Grundgesetz
GS	Pastoralkonstitution ‚Gaudium et spes‘ (1965)
GT	Reihe ‚Gemeinsame Texte‘
GuL	Geist und Leben
HerKorr	Herder Korrespondenz
HP	Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Seelsorge für homosexuelle Personen ‚Homosexualitatis problema‘ (1965)
HV	Enzyklika ‚Humanae vitae‘ (1968)

IB	Erklärung zur Euthanasie ‚Iura et bona‘ der Kongregation für die Glaubenslehre (1980)
ICSI	Intracytoplasmatische Spermieninjektion
IKaZ Communio	Internationale Katholische Zeitschrift Communio
IThQ	Irish Theological Quarterly
IVF	In-vitro-Fertilisation
JCSW	Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften
KE	Königsteiner Erklärung, pastorales Wort der Deutschen Bischöfe (1968)
KEK	Katholischer Erwachsenenkatechismus
KKK	Katechismus der Katholischen Kirche
LS	Enzyklika ‚Laudato si‘ (2015)
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MThZ	Münchener Theologische Zeitschrift
MuT	‚Medienbildung und Teilhabegerechtigkeit‘, Impulse der Publizistischen Kommission der DBK zu den Herausforderungen der Digitalisierung (2016)
NE	‚Nikomachische Ethik‘ des Aristoteles
NIPT	Nicht-invasive pränataldiagnostische Tests
NOrd	Die neue Ordnung
ÖR	Ökumenische Rundschau
PH	Erklärung ‚Persona humana‘ der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Sexualethik (1975)
PID	Präimplantationsdiagnostik
PND	Pränataldiagnostik
PP	Enzyklika ‚Populorum progressio‘ (1967)
PT	Enzyklika ‚Pacem in terris‘ (1963)
QD	Reihe ‚Quaestiones disputatae‘
RMD	Readings in Moral Theology
SaThZ	Salzburger Theologische Zeitschrift
SB	Schreiben ‚Samaritanus bonus‘ über die Sorge an Personen in kritischen Phasen und der Endphase des Lebens der Kongregation für die Glaubenslehre (2020)
SRS	Enzyklika ‚Sollicitudo rei socialis‘ (1987)
StdM	Reihe ‚Studien der Moraltheologie‘
StGB	Strafgesetzbuch
STh	‚Summa theologiae‘ des Thomas von Aquin
SthE	Reihe ‚Studien zur theologischen Ethik‘
StZ	Stimmen der Zeit
TAB	Büro für Technikfolgen-Abschätzung beim Bundestag
TeH	‚Terrorismus als ethische Herausforderung. Menschenwürde und Menschenrechte‘ (2011)
ThG	Theologie der Gegenwart
ThPQ	Theologisch-praktische Quartalschrift
ThQ	Theologische Quartalschrift
TTThZ	Trierer Theologische Zeitschrift

VAS	Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls
VG	Apostolische Konstitution ‚Veritatis gaudium‘ (2017)
VS	Enzyklika ‚Veritatis splendor‘ (1993)
VuI	Medienethischer Impulstext ‚Virtualität und Inszenierung‘ (2011)
WHO	World Health Organisation
WTh	Würzburger Theologie
ZEE	Zeitschrift für Evangelische Ethik
ZfmE	Zeitschrift für medizinische Ethik
ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie



Autorin und Autoren

Kerstin Schlögl-Flierl, Dr. theol., ist Professorin für Moraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg.

Alexander Merkl, Dr. theol., ist Professor für Theologische Ethik am Institut für Katholische Theologie der Universität Hildesheim.

Franz-Josef Bormann, Dr. theol., ist Professor für Moraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

Stephan Ernst, Dr. theol., ist Professor für Theologische Ethik – Moraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg.

Alexander Flierl, Dr. theol., ist Referent am Religionspädagogischen Seminar der Diözese Regensburg.

Bernhard Koch, Dr. phil., ist stellvertretender Leiter des Instituts für Theologie und Frieden in Hamburg und Privatdozent für Moraltheologie an der Universität Freiburg.

Gerhard Marschütz, Dr. theol., ist außerordentlicher Universitätsprofessor für Theologische Ethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

Schwangerschaftsabbruch, Sterbehilfe, Organspende, Genomeditierung, gleichgeschlechtliche Lebenspartnerschaften, Gender, der verantwortliche Umgang mit Tieren, Umwelt, Technik, Waffen – das sind nur einige Stichworte, die ethische Herausforderungen im aktuellen öffentlichen und kirchlichen Diskurs markieren. Um die eigene ethische Urteilsbildung im Horizont des christlichen Glaubens anzuregen, macht dieser Band die unverzichtbaren Begriffs-, Sach- und Argumentationsgrundlagen der Moraltheologie verständlich. Die kompakte und prägnante Darstellung erleichtert den Erstkontakt mit ethischen Fragestellungen in Schule, Studium, Beruf und Privatleben und regt zu einer vertieften Auseinandersetzung mit den zahlreichen moralischen Herausforderungen der Gegenwart an.

»Ein Buch, das – wie es sich für gute Ethik gehört – beim Finden der richtigen Fragen hilft und nicht mit vorschnellen Antworten verprellt oder entmutigt.« (Stefan Meyer-Ahlen)

ALEXANDER MERKL

Dr. theol., ist Professor für Theologische Ethik
an der Universität Hildesheim.

KERSTIN SCHLÖGL-FLIERL

Dr. theol., ist Professorin für Moraltheologie
an der Universität Augsburg.

ISBN 978-3-7917-3369-2



WWW.VERLAG-PUSTET.DE