

Konrad Hilpert (Hg.)

Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik



HERDER

QUAESTIONES DISPUTATAE

Begründet von
KARL RAHNER UND HEINRICH SCHLIER

Herausgegeben von
PETER HÜNERMANN UND THOMAS SÖDING

241

ZUKUNFTSHORIZONTE KATHOLISCHER
SEXUALETHIK



Internationaler Marken- und Titelschutz: Editiones Herder, Basel

ZUKUNFTSHORIZONTE KATHOLISCHER SEXUALETHIK

HERAUSGEGEBEN VON KONRAD HILPERT

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2011

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: fgb · freiburger graphische betriebe

www.fgb.de

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem Papier

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-02241-8

E-ISBN 978-3-451-82241-4

Inhalt

Vorwort	9
1. Kultur- und theologiegeschichtliche Aspekte	
Von der Sexual- zur Beziehungsethik <i>Karl-Wilhelm Merks</i>	14
Sexualethik und Genderperspektive <i>Saskia Wendel</i>	36
Das Junktim von Priestertum und Zölibatsverpflichtung <i>Franz Xaver Bischof</i>	57
Sexualpessimismus im Kontext der Erbsündenlehre Gedanken im Anschluss an die Ehelehre des Hl. Augustinus <i>Hans J. Münk</i>	72
2. Grundlegende Aspekte	
Liebe und Sexualität <i>Klaus Arntz</i>	86
Die Polarität von Nähe und Distanz als Entwicklungs- und Beziehungsaufgabe <i>Wunibald Müller</i>	103
Sexualität und Identität Theologisch-ethische und moralanthropologische Reflexionen <i>Jochen Sautermeister</i>	112
Lebensentscheidungen als Teil der Biografie Zeilen aus einer theologisch vernachlässigten Anthropologie Ein Zwischenruf <i>Gerfried W. Hunold</i>	134
Heiligkeit und Sündigkeit der Kirche <i>Christoph Böttigheimer</i>	146

Argumentationsmodelle in der theologischen Sexual- und Beziehungsethik	162
<i>Stephan Ernst</i>	
Ist es „gut für den Mann, keine Frau zu berühren“? Zur Interpretation und Rezeption einiger biblischer Texte zur Sexualmoral	185
<i>Werner Wolbert</i>	
Schuld und Entschuldigen im Spannungsverhältnis von Subjekt und System	210
<i>Karl-Wilhelm Merks</i>	
Spiritualität und Geschlechtlichkeit	229
<i>Eckhard Frick SJ</i>	
3. Alte Probleme und neue Herausforderungen	
Moral ohne Recht – Recht ohne Moral? Über die Freiheitsordnung in Staat und Kirche	248
<i>Sabine Demel</i>	
Verantwortete Elternschaft – Überlegungen im Hinblick auf eine Theologie des Leibes	263
<i>Gerhard Höver</i>	
Ausgeschlossen vom Mahl der Versöhnung? Plädoyer für eine Revision der kirchlichen Praxis gegenüber wiederverheirateten Geschiedenen	279
<i>Eberhard Schockenhoff</i>	
Gleichgeschlechtliche Partnerschaften	288
<i>Konrad Hilpert</i>	
Die Idealisierung von Ehe und Familie in der kirchlichen Moralverkündigung	300
<i>Marianne Heimbach-Steins</i>	
Sexuelle Gewalt in der Familie	310
<i>Klaus Kießling</i>	
Sexueller Missbrauch Minderjähriger in der Kirche Fakten und Konsequenzen	319
<i>Wunibald Müller</i>	
Sexualität und Behinderung	330
<i>Andreas Lob-Hüdepohl</i>	

Irritierende Kontingenz	
Transsexualität als moraltheologische Herausforderung . . .	345
<i>Stephan Goertz</i>	
Virtuelle Sexualität	359
<i>Elmar Kos</i>	
Sexualität und AIDS	375
<i>Günter Virt</i>	
Selbstwerdung im Humanfeld der eigenen Geschlechtlichkeit Reifungsschritte in der körperlich-leiblichen Selbsterfahrung	388
<i>Raimund M. Luschin SDB</i>	
Pornografie und Kinderpornografie	401
<i>Ulrike Kostka</i>	
Interkulturelle Sexualethik	410
<i>Walter Lesch</i>	

4. Konsequenzen

Das Problem der Glaubwürdigkeit kirchlicher Sexualmoral .	418
<i>Josef Schuster SJ</i>	
„Sag nicht ja, wenn du nein sagen willst!“ Ethische Leitlinien zur Prävention sexuellen Missbrauchs . .	436
<i>Peter Fonk</i>	
Von der ‚Verbotsmoral‘ zur christlichen ‚Liebeskunst‘	454
<i>Franz-Josef Bormann</i>	
Kontinuitäten, Problemfelder und Perspektiven kirchlicher Sexuallehre	473
<i>Konrad Hilpert</i>	

Nachwort

Resultate, Kontrapunkte und bleibende Visionen	490
<i>Konrad Hilpert</i>	
Autorenverzeichnis	499
Stichwortverzeichnis	504

Vorwort

Mehr als manch andere Quaestio disputata hat die, die im vorliegenden Band beleuchtet wird, einen *aktuellen Anlass*: das Bekanntwerden von zahlreichen Fällen sexuellen Missbrauchs Minderjähriger in pädagogischen Einrichtungen kirchlicher und anderer Träger in jüngerer und in entfernterer Vergangenheit sowie die Erschütterungen, die dadurch und im Gefolge ihrer „Bearbeitung“ ausgelöst wurden. Sie sind neben dem damit verbundenen Leid vieler Menschen deshalb so schmerzlich, weil sie das moralische Ansehen der Kirche belasten, weil sie eine fragwürdige Einseitigkeit der öffentlichen Wahrnehmung hervorrufen und weil sie einen zentralen Kern dessen beschädigen, was kirchliche Arbeit ausmacht, nämlich Vertrauen und Menschlichkeit.

Die deutschsprachigen Moraltheologen haben bei ihrem Treffen in der ersten Jahreshälfte 2010 eine Erklärung beraten und verabschiedet¹, in der sie gefordert haben, bei der nun notwendigen intensiven Bearbeitung entschlossen von der Perspektive der Opfer auszugehen. Sie haben aber auch sich selbst verpflichtet, die Probleme und ihre möglichen Zusammenhänge mit kirchlichen Lehrtraditionen bzw. theologisch-ethischen Defiziten in den Blick zu nehmen. Sie waren von Anfang an der festen Überzeugung, dass es nicht nur Bemühungen um bessere Richtlinien für den Umgang mit angezeigten Fällen sowie für die Prävention und die Rekrutierung des eigenen Personals bedarf, sondern dass es in einer weiteren, begleitenden und mittelfristigen Anstrengung darum gehen muss, den ganzen Bereich der Sexualmoral und deren ethischer Reflexion tiefer gehend und substanzieller neu zu durchdenken. Die Moralthologie muss sich hierbei offener den Erkenntnissen der Humanwissenschaften und energischer den erheblichen Veränderungen im Selbstverständnis der Menschen, in der Beziehungswirklichkeit und in den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen (z. B. Medien, Globalisierung) stellen und dabei zugleich die zentralen

¹ Vgl. Erklärung der Arbeitsgemeinschaft der deutschen Moraltheologen zu den Fällen von sexuellem Missbrauch in kirchlichen Einrichtungen, in: Münchener Theologische Zeitschrift 62 (2011) 83f.

Anliegen der eigenen christlichen Tradition zur Geltung bringen. Im metaphorischen Begriff „Zukunftshorizonte“ des Titels ist diese programmatische Absicht zum Ausdruck gebracht: Es soll ganz bewusst und experimentell über die kirchliche Lehre, wie sie bis in jüngste Zeit immer wieder formuliert und festgeschrieben wurde, hinaus weitergedacht werden. Aber dabei wird es nicht um die Antizipation fertiger Ergebnisse oder die Festlegung der Schritte auf dem Weg zu bestimmten Positionen gehen, sondern um ein Weiterdenken, um ein problemsensibles Suchen, um ein Imaginieren, welche Themenfelder aufgegriffen werden müssten, und um ein Vermessen, welche Richtung die Entwicklung nehmen könnte.

Schließlich ist es für das angemessene Verstehen der folgenden Beiträge wichtig, dass sie sich als *Facetten* eines Problemkomplexes verstehen und nicht als Kapitel einer neuen Sexualethik aus einem Guss. Was sie systematisch zusammenbindet, ist inhaltlich die Grundüberzeugung, dass Liebe und Sexualität nicht Gegensätze sind, sondern füreinander offen sind, wie es das II. Vatikanum grundsätzlich in „Gaudium et spes“ (nr. 47–52) entfaltet und Papst Benedikt XVI. in seiner ersten Enzyklika „Deus caritas est“ (nr. 3–8) betont hat, indem er von einer „einzigsten Wirklichkeit“ gesprochen hat, die aber „verschiedene Dimensionen“ aufweist. In problemorientierter Hinsicht ist allen Beiträgen der Umstand gemeinsam, dass die behandelten Fragestellungen sämtlich im Zuge der Missbrauchsdiskussion aufgetreten sind oder sich mit unverminderter Heftigkeit wieder in Erinnerung gebracht haben, so dass ihre Thematisierung in einer *Quaestio disputata* gerechtfertigt ist.

Darunter finden sich Fragen, die bis ins theologisch Grundsätzliche reichen. Etwa die Frage nach den verschiedenen Lebensformen und ihrer Eignung, gelebte Ausdrucksgestalt des Christlichen zu sein. Oder die Frage nach der Möglichkeit und der Realität von Schuld im Spannungsfeld von Einzelnem, Institutionen, Strukturen und System. Die Frage nach dem Bild von Kirche in der Spannung von normativer Ekklesiologie und erlebter Faktizität sowie die Frage nach den Anforderungen und Erwartungen an Amt und Berufsethos in diesem Feld. Auch anthropologisch und sozialanthropologisch kommen basale Dimensionen und Fragen in den Blick, etwa die Frage nach den Grenzen der Gestaltbarkeit menschlicher Beziehungen, die nach der Spannung von Nähe und Distanz in helfenden Beziehungen, die Frage nach der Funktion von normativen Vorgaben gegenüber dem Anspruch auf individuelle Selbstgestaltung, die nach der Bedeutung von Entwicklungsdynamik und Lernen.

Wie stets habe ich bei der organisatorischen, technischen und redaktionellen Vorbereitung dieses Bandes von meinen Mitarbeitern starke, kompetente und darüber hinaus äußerst freundliche Unterstützung erhalten. Deshalb seien an dieser Stelle dankbar erwähnt: Herr Dr. Jochen Sautermeister, Frau Kerstin Pfeiffer M.A., Herr cand. theol. Alexander Hermann und Frau stud. theol. Marina Dorer. Mein Dank gilt auch den Herausgebern der Reihe und dem zuständigen Lektor des Herder Verlags.

München, im März 2011

Konrad Hilpert

1.

Kultur- und theologiegeschichtliche Aspekte

Von der Sexual- zur Beziehungsethik

von *Karl-Wilhelm Merks*

Die Sexualethik ist – der Eindruck lässt sich kaum vermeiden – der Paradefall für bestimmte Schwächen der traditionellen katholischen Moraltheologie, Schwächen freilich, die in den Augen ihrer Verteidiger gerade ihre Stärke waren, und dies zum Teil bis auf den heutigen Tag noch sind.

Unter traditioneller katholischer Moraltheologie verstehe ich hier die in ihrer Substanz bis weit ins 20. Jahrhundert ziemlich einheitliche, durch Lehramt und Fachtheologie als selbstverständlich propagierte Moraldoktrin, in unserm Falle „de sexto“, zum 6. (und 9.) Gebot des Dekalogs (nach katholischer Zählung).

Auf einem Gemisch von metaphysischen und physischen Naturvorstellungen gegründet, erwies sie sich als weitgehend resistent gegenüber etwaigen „Neuerungen“, wie sie sich aufgrund human- und sozialwissenschaftlicher Einsichten und Theorien nahe legen mochten. Und in dem Maße, in dem die übliche Begründung immer weniger Überzeugungskraft zeigte, rückte das Argument der Lehrautorität verstärkt ins Zentrum kirchlicher Lehre. Das Ja zur kirchlichen Sexualmoral wird schließlich – neben einigen Fragen der Bioethik sowie der allgemeinen Frage des Gehorsams gegenüber dem kirchlichen Lehramt – zum articulus stantis et cadentis für Moraltheologen und -theologinnen, zum kritischen Punkt, mit dem die Rechtgläubigkeit steht und fällt. Und so hat es in der Folgezeit so mancher Moraltheologe vorgezogen, sich nicht allzu auffällig aufs sexualethische Glatteis zu begeben.¹

¹ Vor allem gegen Ende der 1960er und in den 1970er und 1980er Jahren (im Zusammenhang mit dem 2. Vatikanischen Konzil und nach der Enzyklika „*Humanae vitae*“) gab es eine Fülle moraltheologischer Literatur zu Fragen von Sexualität und Ehe, in der alle relevanten Fragen offen angesprochen und dringende Vorschläge zur Erneuerung gemacht wurden. Manchen Theologen ist das nicht gut bekommen. Um niemanden bei der Aufnahme in die nicht gerade kurze Ehrenliste der Betroffenen zu übersehen, nenne ich hier keine Namen, außer zweien. Einmal *Bernhard Häring*, der mit seinen zwei großen dreibändigen Moraltheologien auf persönliche Weise den Paradigmenwechsel in der Moraltheologie sichtbar macht (Das Gesetz Christi, seit 1954; *Frei in Christus*: deutsche Ausgabe seit 1979), und der über die Schwierigkeiten, denen er deswegen ausgesetzt war, (leider viel zu spät, möchte man sagen) berichtet in: „*Meine Erfahrung mit der Kirche*“ (Freiburg 1989). Der zweite, den ich

Aber die unübersehbare Diskrepanz zwischen Lehre und Leben, zwischen Moraldoktrin und (ja doch auch von Überzeugungen geprägter) Moralpraxis machen es unausweichlich, die Schwachstellen des moralischen Traditionalismus endlich ernst zu nehmen.

Hierbei geht es nicht, wie sich auch bei anderen Fragen einer kritischen Moralthologie gezeigt hat, um billige oder wohlge-meinte Anpassung an den Zeitgeist, sozusagen lockerere Moralregeln als Antwort auf lockerere Sitten. Bei einer näheren Betrachtung wurde deutlich, dass eine Revision der die Normen tragenden Leitbilder sowie darüber hinaus das Grundverständnis von Moral einer kritischen Sichtung bedürftig waren und, vor allem was die kirchliche Sexuallehre angeht, es immer noch sind.

Anders als in den meisten andern Bereichen vertritt die Morallehre der Kirche in der Sexualmoral eine deontologisch-absolut argumentierende Auffassung von Normen. Hier gibt es keine Ausnahmen, so wie etwa im Falle des Stehlens den sogenannten Mundraub, oder im Falle des Tötens die Selbstverteidigung. Keine sexuelle „Betätigung“ außerhalb der Ehe, keine Maßnahmen zur Unterdrückung des Zeugungsbezugs – das gilt ohne Ausnahmen. Und genau hier liegt der kritische Punkt: Noch so gute Gründe, noch so neue Einsichten, noch so wohlerwogene Gewissensüberzeugungen wiegen nicht auf gegen die kirchlich verkündeten Normen. Das aber kann nicht gut gehen, weil es unserem Grundverständnis von Moralität allgemein, und von verantwortlich gestalteter Sexualität im Besonderen entgegensteht. Zwischen der kirchlichen Sexualmoral und den Moralvorstellungen auch vieler praktizierender Kirchenmitglieder liegen inzwischen Welten. Und da hilft es nicht mehr, die Menschen an *diese* kirchliche Sexualmoral erneut heranzuführen zu wollen, da hilft nur eine Herausführung der Sexualmoral aus ihren bisherigen strukturellen Schwachstellen, da hilft nur ihre Übersetzung in ein heute verständliches, nachvollziehbares und so glaubwürdiges Moralverständnis.

Im Folgenden beabsichtige ich nicht eine Detail-Darlegung zu den Brennpunkten der kirchlichen Sexualmoral, sondern will mich konzentrieren auf einige strukturelle Eigentümlichkeiten der traditionellen Morallehre, die deutlich machen, wo eine Neu-

nennen möchte, ist mein Lehrer *Franz Böckle*. Die einschlägigen Titel seiner vielfachen Beschäftigung mit der Thematik lassen sich seinem von Claire Reiter zusammengestellten Schriftenverzeichnis entnehmen (in: *Höver, Gerhard, Honnefelder, Ludger* [Hrsg.], *Der Streit um das Gewissen*, Paderborn, München u. a. 1993, 135–174). Weitere persönliche Erfahrungen finden sich im Übrigen in: *Hilpert, Konrad* (Hrsg.), *Theologische Ethik autobiografisch*, 2 Bde., Paderborn u. a. 2007–2009.

orientierung unentrinnbar ist. Diese Neuorientierung kann man als den Weg von der Sexualmoral zur Beziehungsethik bezeichnen.

Ich nenne zunächst summarisch die strukturellen Hauptschwachpunkte, wie sie sich in der „Endphase“ des traditionellen Moralmodells bis in die 1950er und 1960er Jahre darstellten und in entscheidenden Fragen eben noch bis in die heutige Sexualethik hineinreichen (I). Danach gehe ich kurz auf Veränderungsvorstellungen von moraltheologischer Seite für ein heute adäquates Verständnis von Moral ein (II). In einem dritten Schritt komme ich beispielhaft auf Elemente in der gegenwärtigen Lehrverkündigung zu sprechen, die – trotz gewisser Entwicklungen – m. E. die genannten traditionellen Schwachstellen in der Sexualmoral perpetuieren (III). Schließlich skizziere ich die Grundzüge des erforderlichen Strukturwandels der Ethik der Sexualität durch den paradigmatischen Wechsel von der Sexualethik hin zur Beziehungsethik (IV). Eine kurze Nachbetrachtung (V) schließt das Ganze ab.

I. Sexualethik als Naturrechtsethik

Welche Charaktereigentümlichkeiten prägen die traditionelle katholische Sexualethik? Ich versuche eine Typisierung von außen nach innen, vom Erscheinungsbild zu den Grundlagen und leitenden Ideen.

Zunächst das Erscheinungsbild. Diese Moral erscheint theoretisch-abstrakt und wirklichkeitsfern, detailversessen und rigoristisch. Hierzu einige Erläuterungen.

Die Traktate über das 6. und 9. Gebot in den Moralhandbüchern sind, auch wenn die Differenzierungslust bei anderen Fragen, etwa der Eigentumsordnung (7. Gebot) oder der Wahrhaftigkeitsfrage (8. Gebot) nicht gerade zurückhaltend ist, doch ein erlesenes Beispiel für das Detailinteresse der Moralisten. Manche Handbuchautoren sehen für sie selbst einen eigenen Band vor.² Eine der Ursachen für diese Ausführlichkeit ist die Umsetzung der Vorschrift des Trienter Konzils über die Pflicht, alle schweren Sünden nach „Art, Zahl und Umständen“ zu beichten³. Man kann sich denken, dass angesichts der empirisch ja durchaus bekannten,

² So fand ich in meiner eigenen Sammlung von Manualia z. B. zu *H. Noldins Summa theologiae moralis* von 1952 ein eigenes „Complementum De castitate“ von nicht weniger als 94 zumeist ziemlich klein gedruckten Seiten vor; „De castitae et ordine sexuali“ von *Joseph Fuchs SJ* kommt 1960 auf 168 Seiten.

³ Vgl. DH 1679ff.; CIC 1917, c. 901; CIC 1983, c. 988.

eher chaotischen Vielfalt des Sexuellen für eine Moralunterweisung in dieser Materie schon einiges zusammenkommen konnte. Wie sollten die Beichtväter dieser Forderung entsprechen können, ohne genau Bescheid zu wissen?

Und so bieten die Handbücher nicht nur ein detailliertes Regelwerk über Arten und Unterarten möglicher Verfehlungen, sondern sie liefern daran vorabgehend auch das nötige Detailwissen sexuellen Funktionierens – eine Art normativ interessierter Sexualekunde, die ahnungslose Menschen vielleicht gar erst auf Ideen bringen konnte, was es so alles gibt. Bisweilen erachten es die Autoren (z. B. J. Aertnys, C. A. Damen CSSR, J. P. Gury SJ) denn auch nicht für überflüssig, die Mahnung des Alfons von Liguori (1696–1787) zu Beginn seiner Abhandlung über das 6. und 9. Gebot zu zitieren. Hierin bittet dieser den unschuldigen Leser (*castus lector*), ihm die detaillierte Darlegung nachzusehen. „Könnte ich mich doch kürzer und bedeckter äußern! Aber weil dies eine immer wieder vorkommende und vielumfassende Materie beim Beichten ist, und ihretwegen die meisten Seelen zur Hölle fahren“, sieht er sich zu der ausführlichen Darlegung genötigt. Und er bittet die Studenten bei ihrer Vorbereitung auf die Tätigkeit als zukünftige Beichtväter, nur um dieses Zieles willen und nicht aus eigener Neugierde und zum eigenen Verderb die Darlegung zu lesen.⁴

Mit welchen Detaillierungen einer solchen Verantwortung nachgekommen wurde, braucht hier nicht dargelegt zu werden. Sie reichen von der Beschreibung der biologischen Vorgänge bis in die verwinkelten Ecken, Arten und Abarten sexueller Praktiken. Zugänglich waren diese Darlegungen in der Regel nur in Latein; (noch der „Kleine Jone“⁵ behielt mindestens entsprechende lateinische Einsprengsel bei). Eine dünne Version bieten die Fragen in den sogenannten Beichtspiegeln, so beispielsweise das Gebet- und Gesangbuch für das Erzbistum Köln von 1949. Nach einer Einführung über die Tugenden der Schamhaftigkeit und Keuschheit wird näherhin für die Gewissensprüfung gefragt:

„Hast du aus Leichtfertigkeit oder aus unbeherrschter Neugierde gesündigt durch unschamhafte Blicke? Durch unschamhafte Gedanken und Vorstellungen? Durch unschamhafte Reden? Durch unschamhaftes Benehmen bei dir selbst? Vor anderen?

⁴ Vgl. *Alfons von Liguori*, *Theologia Moralis*, Lib. IV, n. 413 (übers. K.-W. Merks).

⁵ *Jone, Heribert OMCap*, *Katholische Moraltheologie* (ab 1929 verschiedene Auflagen in verschiedenen Sprachen) ist ein Handbuch im Taschenbuchformat vor allem zur schnellen Information für Seelsorger, das gerade in seiner Kürze ein gutes Gespür für den kasuistischen Typus der damaligen Moraltheologie vermittelt.

[...] Hast du verbotene Regungen des Geschlechtstriebes oder unkeusche Lust gesucht und geweckt oder darin eingewilligt? Durch unkeusche Blicke? Wie oft? Durch unkeusche Gedanken und Vorstellungen? Wie oft? Durch unkeusche Reden? Wie oft? Durch Aufsuchen der nächsten Gelegenheit? Welcher? Wie oft? Durch unkeusche Werke an dir selbst? Wie oft? Durch unkeusche Werke mit anderen (Männern oder Frauen)? Wie oft? Handelt es sich um ein unerlaubtes Verhältnis? Um bräutliche Untreue? Hast du anderen Anlaß zur Unkeuschheit gegeben? Wodurch? Wie oft? Wie vielen? Hast du andere zur Unkeuschheit verführt? Wie oft? Wie viele? Hast Du deinen Brautstand durch Unkeuschheit entheiligt?“

Und weiterhin:

„Besonders für Eheleute: Hast du dich ohne schwerwiegenden Grund dem Ehegatten versagt? Hast du die eheliche Treue gebrochen durch ehebrecherische Blicke oder Begierden? Wie oft? Hast du Ehebruch begangen? Wie oft? Mit Verheirateten? Hast du ein ehebrecherisches Verhältnis unterhalten? Wie lange? Hast du gesündigt durch Mißbrauch der Ehe? Aus welchem Grunde? Wie oft?“⁶

Vor allem die letzte Frage nach dem Missbrauch der Ehe⁷ – der Verhinderung der Zeugung beim ehelichen Verkehr – sollte für die Zukunft der Sexualmoral nicht nur, sondern für die Auffassung von Moral überhaupt eine unerwartete Wirkung haben. Bekanntlich beförderte die Enzyklika *Humanae vitae* wie kein anderes Dokument die aufgebrochene moraltheologische Grundlagendebatte.

Zwar handelt es sich bei der hier aufgeführten Liste möglicher Übertretungen des 6. und 9. Gebots nicht in jedem Falle um eine Todsünde, doch ist die Grenze zu dieser schnell überschritten und in jedem Falle hauchdünn.⁸

Dadurch wird die Sexualethik nun aber zu einem Komplex, der vielen Katholikinnen und Katholiken das Erlebnis sexueller Freude verdorben, sie innerlich neurotisiert und verbogen hat. Und man braucht sich nicht zu wundern, wenn es irgendwann zu einer Explosion kommen würde, wo die Erfahrung möglicher Beglückung und Freude ständig unter dem Verdacht der Verderbtheit und Sünde und vor allem als Gefährdung vorgehalten wurde.

⁶ Ebd., 579f. (ebenso lautet der Text für das Bistum Aachen, 1954).

⁷ Vgl. z. B. das 74 Seiten zählende *De usu et abusu matrimonii*. Leitsätze und Hinweise für Beichtväter, hrsg. v. der Österreichischen Bischofskonferenz, Innsbruck 1954.

⁸ *Kleber, Karl-Heinz*, *De parvitate materiae in sexto*. Ein Beitrag zur Geschichte der Moraltheologie, Regensburg 1971.

Ist das Reifen von Jugendlichen zu einer erwachsenen Sexualität als ständiges „Fallen“ und „Wiederaufstehen“ angemessen beschrieben? Sind die eigenen Erfahrungen von Eheleuten mit ihrem Eheleben eine *quantité négligeable*? *Lex impossibilis non obligat*: Hat das keine Geltung für die „legitime“ Gewalt aufgrund des „*ius in corpus*“⁹, das viele Frauen in einen unlösbaren Konflikt zwischen ehelicher Pflicht, eigenen Möglichkeiten und verantwortlicher Elternschaft brachte?

Dass die Glaubwürdigkeit dieser Moral ihre Plausibilität verlieren musste, liegt freilich nicht nur in der aufgestauten Spannung zwischen direkter persönlicher Erfahrung und Lehre, der sich auf Dauer auch die Beichtväter nicht entziehen konnten. Mit den Zweifeln an der praktischen Befolgbarkeit der Lehre wurden – jedenfalls für die Fachleute – auch Zweifel und Kritik an den Grundlagen und leitenden Ideen dieser Lehre stets lauter.

Man kann diese *Grundlagen* meines Erachtens mit folgenden Stichworten skizzieren: Negative „Verdächtigungs“-Anthropologie, abstraktes Naturrechtsdenken, Autoritätsdominanz, Stil einer Gesetzesethik, Marginalisierung des Gewissens, Wirklichkeitsferne mit der Folge zunehmender Wirkungslosigkeit. Auch hierzu wiederum einige kurze Erläuterungen.

– Negative „Verdächtigungs“-Anthropologie

Die Gutheit der Schöpfung ist gründlich verdorben durch die Ursünde des ersten Elternpaars sowie deren Fortwuchern in der Erb-sünde und dem eigenen Sündigen der Nachfahren. In diesem Negativ-Komplex nimmt die Sexualität einen prominenten Platz ein.

Insbesondere durch die das Abendland prägende augustinische Tradition stehen Ursünde und sündiges Menschsein in engem Zusammenhang mit der Sexualität. Sofern nicht die Ursünde selbst als sexuelles Vergehen verstanden wird, ist sie jedenfalls der Anlass für die Unordnung und das Übermaß der sexuellen Begierde und deren katastrophale Folgen in der Menschheitsgeschichte. Der sexuellen Begierde kommt so ein besonderes Gewicht dadurch zu, dass sie als der *Natur* des (postparadiesischen) Menschen von Anfang an und unmittelbar inhärent angesehen wird und sich deswegen sozusagen mit natürlicher Konsequenz als unvermeidbar erweist. Der Mensch ist unentrinnbar Sünder (und vor allem Sünderin), und muss sich daher in strenge Zucht nehmen bzw. genommen werden. Und wo anders, wenn nicht bei der Wurzel des Unheils?

⁹ CIC 1917, c. 1081 § 2.

– *Abstraktes Naturrecht*

Es ist leicht ersichtlich, dass die ausführliche traditionelle Sexualethik sich nicht allein auf biblische Quellen stützen kann,¹⁰ es sei denn um den Preis einer Extrapolation der biblischen Grundlagen. Die Handbuchautoren sind sich dieser Tatsache durchaus bewusst. Ohne Umschweife vermelden sie, dass das 6. (und 9.) Gebot sich (nur) auf den Ehebruch bezieht, doch sehen sie implizit in ihm alle Unzucht in Gedanken, Worten und Werken mitgemeint.¹¹ Auch noch im Katechismus der Katholischen Kirche (KKK) von 1993, der für die Moral dem Dekalog folgt, kommt dies zum Ausdruck. Dort wird eingangs auf Ex 20,14, Dtn 5,18 und Jesu Bezugnahme hierauf (Mt 5,27f.) gewiesen, um dann nach einigen Erklärungen zur menschlichen Sexualität ohne weitere Begründung zu konstatieren: „Die Überlieferung der Kirche hat das sechste Gebot als auf die gesamte menschliche Geschlechtlichkeit bezogen verstanden“ (2336).

Das heißt, die Begründung liegt (allein) in der „Überlieferung“. Der bereits erwähnte, für seine unbesorgte Direktheit berühmte berüchtigte „Kleine Jone“ macht daraus quasi einen logischen Zusammenhang. Einleitend zum 6. und 9. Gebot (nr. 222ff.) heißt es:

„Im sechsten Gebot wird ausdrücklich nur der Ehebruch verboten; damit wird aber zugleich [sic!] auch alles verboten, was der menschenwürdigen Fortpflanzung [sic!] des Menschengeschlechtes entgegengesetzt ist, also jede [sic!] äußere Sünde gegen die Keuschheit. Im neunten Gebot aber werden auch die unkeuschen Gedanken verboten.“

Nun muss man nicht unterstellen, dass die biblische Moral nur den Ehebruch als Gegenstand sexueller Vergehen behauptet hätte. Sie kennt auch sexuelle Gewalt, Hurerei, (kultische) Prostitution, Unzucht (porneia – ein Begriff, bei dem nicht klar ist, was er umfasst), aber jedenfalls äußert sie sich nicht zu Fragen, die heute als heißes Eisen gelten: vorehelicher Verkehr, Empfängnisverhütung, Selbstbefriedigung.¹²

¹⁰ Dies wird bisweilen explizit gesagt, wo die Moralhandbücher dem Schema der 10 Gebote folgen. Freilich bietet auch das Moralmodell nach dem Tugend-Schema praktisch keine andere Moral. Geht man der Sache etwas nach, so zeigt sich, dass im einen wie im anderen Modell die Detaillierung der Ethik des Sexuellen sich letztlich einer naturrechtlich begründeten Doktrin verdankt.

¹¹ Z. B. *Noldin*, De castitate (s. Anm. 2), 7. Ähnlich *Aertnys, Joseph, Damen, C. A.*, *Theologia moralis. Secundum doctrinam S. Alfonsi de Ligorio Doct. Ecclesiae*, Bd. I, nr. 592.

¹² Eine kurze gute Einführung bietet: *Halter, Hans*, *Bibel und Sexualität*, in: *ders., Ziegler, Albert, Mieth, Dietmar, Camenzind-Weber, Hildegard*, *Sexualität und Ehe. Der Christ vor einem Dauerproblem*, Zürich 1981, 9–27.

Auffällig bleibt jedenfalls, dass es im Dekalog nur um Ehebruch geht. Im Übrigen fällt auf, dass auch Jesus sich in den Evangelien genau hierauf bezieht, und nicht auf allerlei sexuelle Vergehen. Keinesfalls tritt er als Lehrer einer detaillierten Sexualethik auf. Aber auch aus den übrigen biblischen Schriften des NT (und auch des AT) wird man kaum die ganze Skala sexueller Vergehen herauslesen können, wenn man nicht eine andere Lesebrille aufsetzt als die innerbiblische. Verfehlt ist es jedenfalls, in den biblischen Texten nun schon die Ansätze oder gar Beweise für alle Sexualmoral der Zukunft, bis hin ins 19. oder 20. Jahrhundert, vorzufinden. Wo die andere Brille ihren Schriff und ihre Färbung bekommen hat (aus der Stoa, aus gnostischem Dualismus, aus asketischer Leibfeindlichkeit ...), kann hier nicht untersucht werden. Wichtig ist aber das Resultat, das ich mit abstraktem Naturrecht¹³ andeute: Aus den Dingen und ihrer Struktur/Wesensnatur selbst ergeben sich die moralischen Folgerungen.

Diese Wesensnatur ist im Falle der Sexualität bestimmt durch ihren Zeugungsbezug und ihre Ausrichtung auf die Ehe. Diese beiden Bezüge sind freilich keineswegs gleicher Ordnung. Mag das erste Element noch dem natürlichen Geschehen als innerlich – „natürlich“ verbunden empfunden werden, so sind im zweiten Argument unzweifelhaft Historie und Kultur im Spiel.¹⁴ Wir wissen heute, dass Historie auch für das erste Argument gilt, sowohl was die Wesensnatur der Sexualität, wie was die Interpretation ihrer normativen Konsequenzen betrifft. Die kirchliche Lehre aber hat an beidem als selbstverständlich und „dem Wesen entsprechend“ festgehalten, bis heute.

¹³ Zu verschiedenen Naturrechtsvarianten vgl. immer noch erhellend die Beiträge von Jos. Th. C. Arntz und F. Böckle, in: *Böckle, Franz* (Hrsg.), *Das Naturrecht im Disput*, Düsseldorf 1966.

¹⁴ Das hat z. B. Thomas von Aquin sehr wohl gesehen, wenn er für die Bindung der Sexualität an die dauerhafte (Ein-)Ehe nicht einfach vom allgemeinen (Mensch und Tier) natürlichen Zusammenhang von Sexualität und Fortpflanzung ausgeht, sondern mit dem Wohl des Kindes argumentiert, nämlich der spezifisch menschlichen Notwendigkeit von Vater und Mutter – in seiner Sicht vor allem des Vaters – für Aufzucht und Erziehung (*educatio prolis*). Dies setzt für ihn wiederum die Gewissheit der Abstammung voraus, die bei einem *vagus concubitus* dahin wäre. Der „natürliche“ Zweck der Zeugung könnte zwar auch in der Polygynie (aber nicht in der Polyandrie) wie in neuen Ehen nach dem Erwachsenwerden der Kinder realisiert werden. Doch würde Polygynie wiederum gegen die (gewisse) Gleichheit (*aequalitas*) und *liberalis amicitia* (freiheitliche Freundschaft) zwischen Mann und Frau verstoßen (vgl. S.th II–II, 154,2; ScG III, 122–124). In Kategorien seiner Kultur gedacht, ist für Thomas hier Sexualethik bereits alles andere als lediglich Sexualethik. Im Übrigen aber spricht einiges dafür, dass, wie es einmal ein Thomaskenner formuliert hat, Thomas von drei Dingen nichts verstanden habe: „von der Kunst, von Kindern – und von Frauen“ (Hinweis bei *Pesch, Otto-Hermann*, *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie*, Mainz 1988, 208).

– *Stil einer Gesetzesethik, Autoritätsdominanz, Marginalisierung des Gewissens*

Die weiteren für die traditionelle Sexualethik relevanten Grundlagen, die in ihr mehr als auf den meisten anderen ethischen Gebieten zur Geltung kommen, sind die Ausarbeitung der moralischen Pflichten im Stil einer rigorosen kasuistischen Gesetzesethik, das zunehmende Engagement der kirchlichen Autorität in Fragen des Sextum, sowie die Marginalisierung des Gewissens.

Für die Fragen der Sexualmoral gelten nicht die Abwägungsaspekte, die ansonsten in den meisten moralisch problematischen Situationen gelten. Die Sexualmoral findet ihren Ausdruck in absolut geltenden Normen, in einem Lehramt, das sich selbst durch diese Tradition gebunden fühlt und nicht imstande ist, diese Tradition hermeneutisch zu aktualisieren, sowie in den Folgerungen für das Gewissen. Das Gewissen, so hat Pius XII. einmal allgemein formuliert, kann man nicht gegenüber der Kompetenz des Lehramtes für die Auslegungen des Naturrechts geltend machen.¹⁵

Das „Natur“-Recht nun aber ist der Eckstein der Sexualethik: So ist die Wirklichkeit, so ist sie von Gott gewollt, so ist sie selbst der Schlüssel zur Auslegung der Heiligen Schrift. Damit ist der Komplex der Sexualmoral gleichsam abgedichtet: durch natürliche und positive göttliche Offenbarung zum Gehorsam vorgelegt und auferlegt.

II. Änderungsvorschläge seitens der Moraltheologie für ein adäquates Verständnis von Moral und den Umgang mit der Sexualmoral

Bekanntlich hat die katholische Moraltheologie, nicht zuletzt auch durch diese stets weniger einleuchtende Sexualmoral und die durch sie hervorgerufene Gewissensnot vieler Gläubiger motiviert, sich genötigt gesehen, neue Wege im Umgang mit der Moral zu suchen.

Die Entwicklungen beziehen sich einerseits auf das konkrete Verständnis von Sexualität, ihre Bedeutung (Werte), die mit ihr verbundenen Chancen und Gefährdungen, die von daher sich naheliegenden Wünschbarkeiten und Erfordernisse (Tugenden und Normen) für eine Gestaltung des sexuellen Lebens, wie andererseits auf eine Revision und Erneuerung der Grundlagen der Moral.

¹⁵ Utz, Arthur F., Groner, Josef (Hrsg.), *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII.*, 3 Bde., Fribourg i.Ue. 1954–1961, Nr. 4315.

Nach anfänglichen Versuchen, dem Gewissen von Menschen mehr (exkulpierenden) Raum zu schaffen mit der Unterscheidung von „subjektiv“ und „objektiv“ und der Respektierung auch eines möglicherweise (unüberwindbar) irrenden Gewissens, wodurch Ausnahmen von der Regel zulässig sein könnten, konnte es nicht ausbleiben, dass die Frage nach der *objektiven* Moral selbst auf den Tisch kam und problematisiert wurde.

Die Sicht des Menschen als Sünder(in); die latente Negativität des Sexuellen; die normative Natur der faktischen Sexualität, oder dessen, was man dafür hielt; die oft merkwürdigen moralischen Folgerungen für das konkrete Leben – so viele Aspekte, so viele Fragezeichen!

Mit der Entwicklung neuer fundamentalmoralischer Ansätze, an denen inzwischen zwei bis drei Generationen Moraltheologen und zunehmend auch Theologinnen beteiligt waren, hat sich die Sicht auf Sexualität und Sexualmoral grundlegend geändert. Hierbei spielten folgende Aspekte¹⁶ eine wichtige Rolle:

- Abschied vom traditionellen statischen Naturrechtsmodell,
- Einsicht in Geschichtlichkeit und Veränderlichkeit der Moral,
- die zentrale Bedeutung des Subjektes mit seiner personalen Eigenverantwortung und seinen eigenen Erfahrungen,
- konkrete Normen als Ausdruck von Werten und Gütern,
- die Bedeutung moderner Wissenschaften für die Moral,
- die Zwänge des Subjektes durch a-personale Strukturen und Bedingungen,
- die Verantwortung der Subjekte für Strukturen, Systeme und auch die Normen des Zusammenlebens.

Das Ergebnis ist eine (er)neue(rte) Fundamentalmoral, in deren Zentrum nicht eine wie auch immer vorgegebene normative *Natur* steht. Im Zentrum steht die *menschliche Person* mit ihrer Eigenverantwortung, die in den gegebenen Möglichkeiten, unter den jeweiligen persönlichen, sozialen und kulturellen Handlungsbedingungen wahrgenommen werden soll und die sich im Konkreten als Abwägungsethik verwirklicht.

Inwieweit hat die Sexualethik „der Kirche“ aus diesen Entwicklungen gelernt?

¹⁶ Vgl. ausführlicher: *Merks, Karl-Wilhelm*, Bewegliche Ethik. Zum notwendigen Strukturwandel der Moraltheologie, in: *Theologie der Gegenwart* 53 (2010) 205–219.

III. Lehramtlicher Wandel und Perpetuierung bestimmter Schwachstellen der traditionellen Sexualmoral

Es ist nicht so, als ob sich in der kirchlichen Morallehre zur Sexualität des Menschen nichts geändert hätte. Als Beispiel kann man den Wandel nennen, der mit der Zeit in die Gebet- und Gesangbücher Einzug gehalten hat, in denen (vgl. etwa das Gotteslob für das Bistum Aachen, [1975]), *verschiedene*, mehr oder weniger entfaltete Gewissensspiegel angeboten werden.¹⁷ Den Einzelfragen vorab werden für die Erfüllung der „rechten“, „gottgewollten Ordnung“ zunächst Partnerschaft, Gleichwertigkeit, Gleichberechtigung im Zusammenleben im privaten und öffentlichen Leben, Ehrfurcht, Zucht, Rücksichtnahme und Anstand sozusagen als Leitlinien vorgegeben.

In diesen Veränderungen¹⁸ ist zunehmend der *personale Aspekt* von Sexualität gegenüber der auf Fortpflanzung zentrierten, nennen wir sie „funktional-finalen“, Sicht in den Vordergrund getreten. Ohne Zweifel zeigt sich hierin zunehmend ein Wandel in der Auffassung von Geschlechtlichkeit und Ehe.¹⁹

Einer der Kernpunkte ist hierbei die *Einstellung zur geschlechtlichen Lust*, der andere die Frage der *Zeugungsabsicht*. Wurde die sexuelle Lust zunächst abgelehnt und höchstens durch die „bona matrimonii“, die durch sie geförderten Güter der Ehe „entschuldigt“, so ändert sich dies im 2. Jahrtausend. Der zur Sache nicht gerade unerfahrene Abaelardus z. B., aber auch der wohl nicht so erfahrene Thomas von Aquin etwa sehen auch die Lust als Teil der guten Schöpfung Gottes.²⁰ Während die drei Ehegüter – bonum

¹⁷ Zu Fragen von Sexualität und Ehe wird z. B. im ersten Spiegel (Die Zehn Gebote) zum 6. und 9. Gebot „nur“ allgemein gesagt (119f.): „Das ist die Forderung, die Gabe der eigenen Geschlechtlichkeit und die geschlechtliche Liebe von Eigensucht freizuhalten und so die eheliche Liebe zu entfalten und vor Zerstörung zu bewahren. Vernünftige Schamhaftigkeit und zuchtvolle Keuschheit schützen den einzelnen vor Selbstsucht und ungeordnetem Begehren. Eine verantwortungsbewusste Haltung gegenüber der Geschlechtlichkeit schafft die Voraussetzung für eine menschenwürdige Begegnung der Geschlechter.“ In einem weiteren „Allgemeinen Gewissenspiegel“ heißt es („Mein Verhältnis zu den Mitmenschen“, 125): „[...] habe ich das Heil des anderen gefährdet, indem ich ihn in meine Sünde verstrickte, zum Beispiel durch Verführung zu Unglaube, Diebstahl, Ehebruch, Unkeuschheit, Meineid [...]?“ Auch im Weiteren („Mein Verhältnis zur Geschlechtlichkeit“, 126f.), wo auf einzelne Detailfragen eingegangen wird, fällt der andere Ton auf.

¹⁸ Vgl. auch die weiteren Gewissensspiegel unter dem Titel: „Glaube, Hoffnung, Liebe“, 133f., bzw. „Leben für andere“, 138f.

¹⁹ Dass und wie sich die Lehre der Kirche im Laufe der Zeit verändert hat, zeigt mit zahlreichen Beispielen sehr schön der Beitrag von Ziegler, Albert, Sexualität und Ehe. Gleichbleibende Lehre der Kirche?, in: *ders., Halter, Mieth, Camenzind-Weber, Sexualität und Ehe* (s. Anm. 12), 28–67.

²⁰ Auch im Paradies hätte es eine Fortpflanzung des Menschengeschlechts gegeben

prolis, fidei, sacramenti, das Gut der Nachkommenschaft, der eheliche Treue, der Dauerhaftigkeit/Unauflöslichkeit – sozusagen die Entschuldigungsgründe für das Lusterleben bei der Sexualität darstellten, kann man die aufkommende fines-Lehre (Nachkommenschaft, gegenseitige Hilfe, Heilmittel gegen die ungeordnete Begierde) als den Versuch verstehen, diesem negativen Ruch durch ein mehr Sinn-orientiertes Verständnis der Sexualität zu entrinnen. Freilich bleibt die Lust in der Regel eher eine verdächtige, jedenfalls durch die Vernunft zu bändigende Größe. Daran hat auch die Schwerpunktverlagerung von der bona-matrimonii-Lehre hin zu den fines matrimonii wenig ändern können.²¹

Der zweite Punkt, die *Zentrierung auf „Nachkommenschaft“*: Sie bleibt in beiden Modellen doch der harte Kern. In der Formulierung des CIC 1917 gelten Zeugung und Erziehung ausdrücklich als *finis primarius*, während demgegenüber *mutuum adiutorium* und *remedium concupiscentiae*, wechselseitige Unterstützung und Heilmittel der (ungeordneten) Begierde, „nur“ sekundär sind.²²

(denn sonst wäre die Sünde geradezu notwendig gewesen für ein so großes Gut); und zwar eine Fortpflanzung „per coitum“, die dem Menschen „natürlich“ ist. Absurd findet Thomas daher die Ansicht Gregors von Nyssa, im Paradies wäre die Fortpflanzung ohne Coitus geschehen und Gott habe den Menschen schon im Hinblick auf die Sünde in dieser seiner natürlichen Konstitution geschaffen (S.th I 98,1; 2). Vgl. zu diesem „Komplex“ von Sexualität und Lust und die Korrekturen des Thomas zu der augustinischen Sicht: *Pesch*, Grenze und Größe (s. Anm. 14), 254ff. (11. Kap.: Die Paradiesesehe oder: die Theologie der Sünde).

²¹ Die augustinische Lösung, mittels der „bona“ das „malum“ des Geschlechtstriebes gleichwohl gut zu gebrauchen (*bene uti malo*), ist für Joseph Ratzinger immerhin der Versuch, „die Frage nach der Versittlichung des Geschlechtlichen [...] nicht punktuell, sondern aus einem personal-sozialen Zusammenhang“ zu beantworten. Demgegenüber sei die mit der Scholastik aufkommende Sicht der Geschlechtlichkeit als Naturgegebenheit „eine eigentümliche Mischung von Abstraktion und Naturalismus“ (96f.), indem sie primär nicht vom spezifisch Menschlichen, sondern vom Gemeinsam-Animalischen ausgehe und die Wahrung von dessen Struktur zum sittlichen Maßstab nehme. Eine Neuorientierung müsse hingegen davon ausgehen, dass „die Versittlichung des Sexuellen [...] in seiner Humanisierung (liegt), nicht in seiner Naturalisierung [...] Nicht dann ist die Erfüllung des Geschlechtlichen sittlich wertvoll, wenn sie ‚naturgemäß‘ geschieht, sondern dann, wenn sie der Verantwortung vor dem Mitmenschen, vor der menschlichen Gemeinschaft und vor der menschlichen Zukunft gemäß geschieht [...]“ (99). Daher die These: „Ehe ist gleichzeitig eine personale, gesellschaftliche und religiöse Wirklichkeit“ (103). Die personale Sicht, seit dem Ende des ersten Weltkriegs zunehmend vertreten (Ratzinger weist hier besonders auf Herbert Doms), hatte zur Folge: „An die Stelle der generatio prolis trat als Gegenbegriff der Theologie der Ehe der amor mutuus, die personale Liebe.“ Gegenüber dem „Wachset und mehret Euch‘ tritt nun ‚Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei‘ in den Vordergrund [...]“ (106f.) (*Ratzinger, Joseph*, Zur Theologie der Ehe, in: *ders., Greeven, Heinrich, Schnackenburg, Rudolf, Wendland, Heinz-Dietrich* [Hrsg.], Theologie der Ehe, Regensburg, Göttingen 1969, 81–115).

²² Zur Auslegung vgl. *Eichmann, Eduard, Mörsdorf, Klaus*, Lehrbuch des Kirchen-

Zwar wird im 2. Vatikanum²³ auf eine solche Rangordnung verzichtet und eine Art Gleichheit hergestellt. Anstelle der juristischen Kategorie der Ehe als „Vertrag“ tritt die personal orientierte des Bundes („foedus“)²⁴ und das ist, ebenfalls wie der Verzicht auf die „hierarchische Struktur der Ehe“²⁵, eine grundlegende Neuorientierung. Auch das kirchlichen Gesetzbuch schließt sich dem an.²⁶ Doch unterschwellig und de facto wird man feststellen müssen, dass vor allem in der Lehre über den notwendigen Zusammenhang von Zeugungsoffenheit und Sexualität (insbesondere durch *Humanae vitae* und die wiederholten Einschärfungen vor allem auch durch Johannes Paul II.) dieser Wechsel praktisch relativ folgenlos blieb. Als Beispiel kann der KKK (2366ff.) gelten. In einer Analyse des KKK und des Katholischen ErwachsenenKatechismus (KEK)²⁷ merkt der frühere Linzer Moralthologe Alfons Riedl an:

„Im Unterschied zur früheren Lehre von den Zwecken der *Ehe* (Fortpflanzung, gegenseitige Hilfe, geordnete sexuelle Befriedigung), unter denen die Fortpflanzung als vorrangiger (primärer) Ehezweck galt, spricht der KKK von einem ‚doppelten Zweck der Ehe‘, der im ‚Wohl der Gatten‘ und in der ‚Weitergabe des

rechts auf Grund des Codex Iuris Canonici, Bd. II, Paderborn ⁹1959, 136ff.; von Pius XII. nochmals – gegenüber den „modernen Anschauungen über den Vorrang der ‚Persönlichkeitswerte‘ im Eheleben“ – bestätigt in seiner Ansprache vom 29.10.1951 an die Mitglieder des Verbandes katholischer Hebammen: *Utz, Groner* (Hrsg.), Summe Pius XII. (s. Anm. 15), Bd. 1, 1954, Nr. 1080ff.; vgl. *Mausbach, Joseph, Ermecke, Gustav*, Katholische Moralthologie, Bd. 3, Münster ⁹1953, 107ff.

²³ Vgl. den Kommentar zu *Gaudium et spes* 46–52 von *Bernhard Häring* in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Erg.-Bd. 2 (1967) 423ff. Der Konzilstext zeigt im Übrigen durch seine komplexen Formulierungen (ebenso wie der Kommentar übrigen) mehr als einmal den Charakter einer mühsam eroberten Öffnung.

²⁴ Vgl. *Kaiser, Matthäus*, Grundfragen des kirchlichen Eherechts, in: *Listl, Joseph, Müller, Hubert, Schmitz, Heribert* (Hrsg.), *Handbuch des Katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1983, 730ff.

²⁵ Vgl. *Eichmann, Mörsdorf*, Lehrbuch (s. Anm. 22), 138–140.

²⁶ Vgl. CIC 1917, c. 1013 § 1: „Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio prolis; secundarius mutuuum adiutorium et remedium concupiscentiae.“; CIC 1983, c. 1055 § 1: „Matrimoniale foedus, quo vir et mulier inter se totius vitae consortium constituunt, indole sua naturali ad bonum coniugum atque ad prolis generationem et educationem ordinatum [...] est.“ (N.B.: Statt von Ehezwecken wird nunmehr von indole sua naturali [natürlicher Eigenart] gesprochen, und zunächst das Wohl der Gatten genannt, das freilich zutiefst und untrennbar mit Zeugung und Erziehung verbunden ist, vgl. *Humanae vitae* 12: „eine von Gott bestimmte unlösbare Verknüpfung der beiden Sinngehalte – liebende Vereinigung und Fortpflanzung“).

²⁷ *Katholischer Erwachsenen-Katechismus* Bd. 2: *Leben aus dem Glauben*, München 1995.

Lebens‘ besteht; beide dürfen nicht voneinander getrennt werden (2363) [...]“²⁸

In seiner Würdigung stellt Riedl zunächst fest: „Bemerkenswert ist der *personale Ansatz* der Sexualmoral, der im Vergleich zu früheren Dokumenten zweifellos einen Fortschritt darstellt [...] Allerdings“, fährt er fort,

„zeigt der personale Ansatz der Sexualanthropologie auf der *normativen Ebene* keine Auswirkung. Die bisher gültigen Normen bleiben unangetastet. So lässt der KKK bei seiner strikten Grenzziehung – trotz der Hinweise auf das Wachstum in der Keuschheit – jene differenzierte Betrachtungsweise und Beurteilung vermissen, die heute der Lebenswirklichkeit (und dem sittlichen Empfinden) angemessen erscheint. Dies wird besonders deutlich beim Begriff der ‚Unzucht‘, der mit dem alleinigen Kriterium des Nicht-miteinander-verheiratet-Seins (2353) ein breites Spektrum von sehr wohl ethisch zu unterscheidenden Sexualkontakten umgreift. Die mangelnde Differenzierung ist irritierend und in ihrer Kompromisslosigkeit für die Formung des Gewissens eher provozierend als orientierend. Dies gilt auch hinsichtlich der Empfängnisverhütung, zu der erwartungsgemäß lediglich die bisherige Lehramtsposition wiederholt wird.“²⁹

In gewisser Weise krankt auch der KEK am selben Punkte, obwohl er, wie Riedl lobend feststellt, „die humane Gestaltung der Sexualität [...] ausdrücklich (und noch deutlicher als im KKK) unter den Maßstab der Liebe (in ihrer Einheit aus Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe) gestellt (hat)“ (345): Bei aller Differenzierung, die man ihm nicht absprechen kann, bleibt es doch bei einer gewissen Zweigleisigkeit: „„offenere‘ Orientierung“ und Wiedergabe der kirchlichen Dokumente und Lehraussagen „stehen [...] einfach nebeneinander. Damit mögen pastoral manche Probleme entschärft werden, eine zielführende und redliche Vorgangsweise ist dies kaum“. Und so „ist es zu bedauern, dass die Divergenzen nicht benannt, sondern eher kaschiert werden. Damit werden Probleme, die längst einer Lösung (die es doch wohl geben muss) harren, prolongiert.“³⁰

²⁸ Riedl, *Alfons*, Die Sexualethik der neuen Katechismen. Analytische Darstellung und kritische Würdigung, in: *Bondolfi, Alberto, Münk, Hans J.* (Hrsg.), *Theologische Ethik heute. Antworten für eine humane Zukunft* (Hans Halter zum 60. Geburtstag), Zürich 1999, 299–321, 303.

²⁹ Ebd., 309f.

³⁰ Ebd., 310 u. 317. Beispiele, an denen Riedl dies konkret erläutert, sind Empfängnisregelung, operative Sterilisation und künstliche Befruchtung (ebd., 310ff.).

Somit bleibt etwas fundamental Unentschiedenes in den neuen, personal orientierten Betrachtungsweisen bestehen. Die wachsende Anerkennung der Partnerschafts- und Beziehungskomponenten in der menschlichen Sexualität entkräftet nicht wirklich das zugrunde liegende Modell einer Sexualethik „naturrechtlichen“ Stils, die je schon vom Wesen (der „Natur“) der Sexualität ausgeht und darin auch die wesentliche Normierung verankert sieht. Das zeigt nochmals nachdrücklich die Haltung Johannes Pauls II., des Papstes, der wie kein zweiter bis dahin die zwischenmenschliche, personale Liebesbeziehung in der Sexualität betonte. Für die konkreten Normierungen hatte dies keine Auswirkungen, im Gegenteil.³¹

Mit hehren Worten zum Personsein des Menschen und dessen verantwortlicher Verwirklichung in personaler Liebe gehen weiterhin harte Normen einher: kein vorehelicher Sex, keine Empfängnisverhütung, keine Sterilisation zu diesem Zweck, keine künstliche Befruchtung, kein Homo-Sex usw.

Bringt man das Problem auf den anthropologischen Kernpunkt, so ist es letztlich immer noch das Verhältnis von Natur und Person: Bestimmt die Natur (Struktur des Gegebenen) die Verstehens- und Handlungs-Ordnung des Personalen? Oder ist die Person als Wesen von Freiheit und Verantwortung zur Sinndeutung und Gestaltung auch des Natürlichen herausgefordert und befreit?³²

Man kann es auch so auf den Punkt bringen: Ist die (ontologische und moralisch bedeutsame) Natur des Menschen zu sehen von den Strukturen des natural Gegebenen her, oder kommt sie gerade als die *spezifische* Natur *des Menschen*, in seiner Freiheit und Verantwortlichkeit zur Verwirklichung? Ist es dem Menschen nicht gerade natürlich, zur vorgegebenen Natur, selbst zu den naturalen Vorgegebenheiten seiner selbst, in Freiheit und Verantwortung Stellung zu nehmen? Und bestimmt so die freie und verantwortliche Stellungnahme nicht das Moralische – mal mit, mal gegen das „natürlich“ Vorgegebene? Konkret: Bestimmt die (nota bene aber keineswegs immer gegebene) biologische Verknüpfung von Sexualität und Fruchtbarkeit unsere Verhaltensnorm oder sind wir zur verantwortlichen Gestaltung auch dieses Vorgegebenen befreit und selbst verpflichtet?

³¹ Für eine kritische Erörterung vgl. etwa Böckle, Franz, „Humanae vitae“ und die philosophische Anthropologie Karl Wojtylas, in: *ders.*, Ja zum Menschen. Bausteine einer Konkreten Moral. Aus dem Nachlaß hrsg. v. Gerhard Höver, München 1995, 156–167.

³² Dazu Franz Böckle: „Haben wir das vorgegebene Sein vom Moment des Personalen oder das Personale aus dem Verständnis des vorgegebenen Seins zu interpretieren?“ (ebd., 166).

IV. Von der Sexualethik zur Beziehungsethik³³

Fassen wir das Bisherige kurz zusammen: Zwar geriet die Komponente „Beziehung“ mit der Kategorie des „Personalen“ und der Unterstreichung der „ehelichen Liebe“ in der kirchlichen Sexualmoral zunehmend ins Blickfeld, doch war sie nicht imstande, einen grundsätzlichen Wandel des Paradigmas herbeizuführen. Sexualethik blieb Sexualethik im Sinne einer „in se“ moralisch bestimmten Materie. Bestimmte Normen im Bereich der Sexualität gehören zu den wenigen und zugleich vornehmlichen Beispielen für eine „malum in se“-Normierung, die durch noch so viele personale Beziehungsaspekte nicht flexibilisiert werden kann und daher nichts von ihrer Absolutheit einbüßt.

Im Weiteren skizziere ich die Wende zu einer Ethik der Sexualität von ihrer Einverwebung in die menschlichen Beziehungen her, deren Tatsächlichkeit, Unausweichlichkeit, Verschiedenartigkeit, ihrer Chancen und ihrer Zerbrechlichkeit – alles Gesichtspunkte, die dann auch für die Normierungen des sexuellen Lebens bedeutsam sind. Es geht also darum, die „Sexualmoral“ zu definieren und zu gestalten von den Beziehungen her, und nicht mehr umgekehrt das bereits gefasste moralische Urteil über Sexualität und ihre Äußerungen als den Rahmen zu verstehen, von dem her Beziehungen als legitim oder illegitim, wünschenswert oder abzuweisen verstanden werden müssen.

Gewiss gibt es zwischen beiden Zugängen eine Art dialektischer Bewegung, wahrscheinlich gibt es auch Unbeliebigkeiten in dieser Wechselseitigkeit. Die Frage ist aber die des Richtungsinns: Einordnung des Sexuellen ins Beziehungsganze, oder Grenzen von und in Beziehungen durch eine vorgängige Sexualmoral?³⁴

Die empirisch festzustellende Tatsache des engen Zusammenhangs zwischen Sexualität und zwischenmenschlichen Beziehungen ist gleichsam der Startpunkt, von dem aus die normative Frage nach Sinn und Gestaltungsaufgabe von Sexualität gestellt werden muss.

³³ Für wichtige Hinweise hierzu vgl. den umsichtigen Beitrag von *Hilpert, Konrad*, Verantwortlich gelebte Sexualität. Lagebericht zu einer schwierigen theologischen Baustelle, in: *Herder-Korrespondenz* 62 (2008) 335–340.

³⁴ Wenn im Weiteren von Beziehungsethik gesprochen wird, geht es dabei nicht allein um die allgemeine Feststellung, dass alle Ethik im Grunde als Beziehungsethik verstanden werden kann/muss, d. h. alles Handeln im Beziehungsgefüge zu den Mitmenschen, zur Gesellschaft, zur Umwelt, zur Nachwelt und darüber hinaus zu Gott steht. Sondern es geht spezifisch um die Bedeutung der Beziehungsqualität der menschlichen Sexualität in ihren gemeinschaftsfördernden, aber auch -störenden oder gar zerstörenden Potenzen und den sich von daher nahelegenden moralischen Konsequenzen.

Das heißt: der Ausgangspunkt, sozusagen die Materie moralischer Befragung ist nicht Sexualität in ihrem „Wesen“ an sich; ihr „Wesen“ wird im umfassenden Sinn erst verstanden, wo es in seiner relationalen Qualität menschlicher Existenz gesehen wird.

Nun könnte man vielleicht einwenden, dass eine solche Feststellung eigentlich doch offene Türen einrenne. Selbstverständlich sei doch auch die traditionelle Sexualethik Beziehungsethik? Ihre beiden definitorischen Schwerpunkte oder Säulen seien bekanntlich die Zeugung und die Ehe, Beziehung zum Kind und zum Ehepartner – zwei Gesichtspunkte, die sowohl in der bona- (Ehegüter-) wie in der fines- (Ehezweck-)Lehre prominent vorkommen. Was ist denn nun die Differenz zwischen dieser Tradition und der vermeintlich „neuen“ Beziehungsethik?

In einem ersten Zugang ist die Antwort einfach: Im Grunde definiert im einen Falle die (nicht ausgeschlossene) Zeugung von Nachkommenschaft in der Ehe die legitime Beziehung; d. h. die Beziehungsqualität des Menschen als sexuell geprägtes Wesen ist gleichsam als *basso continuo* reduziert auf *ein* normatives Modell, das der Ehe, zu dem dann, mal mehr, mal weniger, der Zeugungsaspekt die erste Geige spielt. Die Beziehung ist in sich selbst schon a priori von vorgefassten, als naturhaft vorgegebenen und darin gottgewollten Gestaltungsgrenzen des Sexuellen bestimmt.

So sind denn auch noch selbst die Eheleute in ihrem sexuellen Erleben reglementiert, statt dass sie dieses in ihrer Beziehung kreativ gestalten dürfen. Erst recht gilt das für jedes nichteheliche Zusammenleben: Ein solches darf nur unter Ausschluss des Sexuellen bestehen. Vernachlässigt bleibt die vielseitige Bedeutung von Sexualität. Erst wo diese anerkannt wird, kann sich dann auch unbefangener die Frage nach vielseitigeren Beziehungsmöglichkeiten öffnen. Wie wirkt sich diese Fokussierung auf den Beziehungsaspekt konkret aus?

Die vorgeschlagene Öffnung ist m. E. mit dem Ausbrechen aus einer mehrfachen Isolation verbunden:

- Aus der Isolation der Betrachtung der einzelnen Handlungen hin zu Verhaltenszusammenhängen;
- aus der Isolation der normativ- deduktiven Logik hin zur Rückbindung der Normen an ihren Sinngehalt (Werte und Güter);
- aus der Isolation des traditionellen Ehemodells hin zur Mehrgestaltigkeit von Beziehungen;
- aus der Isolation in der eigenen Tradition hin zu Erfahrungen der Betroffenen und Erkenntnissen moderner Wissenschaften.

Welchen Platz nimmt Sexualität und soll sie einnehmen im menschlichen Leben überhaupt und im Lebensentwurf jedes Men-