

3.2. AIDS, Kirche⁴⁷⁷ und die geistig-moralische Immunschwäche

Der Massenmord an Millionen von Juden, Tausenden von Behinderten, Homosexuellen und Andersdenkenden in der Zeit des Nationalsozialismus fußte auf stumpfsinnigen und ideologisch geprägten Weltanschauungen.⁴⁷⁸ All die grausam ermordeten Menschen waren *anders*, irgendwie *fremd* und mit der gesellschaftlich unterstellten „Normalerwartung“ nicht konform. Diese Menschen, von der Dominanzgruppe als „minderwertig“ und „lebensunwert“ definiert, wurden auf recht einfache Art und Weise zu geeigneten „Sündenböcken“. Die von der dominanten Gruppe ausgeübten Überlegenheitsgesten wie Verfolgung, Ächtung, Mord, ermöglichten vor allem, die eigene Furcht vor Selbsterkenntnis und Selbstveränderung zu kompensieren. Was hat das mit AIDS zu tun?

Heute, in Zeiten von AIDS, tauchen dieselben Wahrnehmungs- und Reaktionsmuster auf. AIDS-Kranke und HIV-Infizierte, Drogensüchtige und Prostituierte, Homosexuelle usw. – sie alle scheinen unseren unterstellten Ansprüchen nicht zu genügen. Sie scheinen weder den gesellschaftlichen Norm- und Rahmenbedingungen noch den kirchlichen Moralauffassungen zu entsprechen. Die Angst vor dem sozialen Stigma ist bis heute ungebrochen groß.

Markus Commerçon, der selbst mit HIV infiziert war, schildert in seiner Autobiographie *AIDS – Mein Weg ins Leben*, wie sehr er und sein Freund unter sozialen Stigmatisierungen und Diskriminierungen litt, insbesondere dann, wenn sie religiös begründet waren: »Starre und konservative Vertreter der Institution Kirche benutzen ihre Macht dazu, durch Fegefeuergeschichten verängstigte Menschen zu lenken; sprechen von Versündigung, wenn Menschen anders leben, als es ihre Interpretation der Lehre Jesu zuläßt. Dadurch machen sie Stimmung wie zu den Zeiten der Inquisition, die mit AIDS heute neue Opfer, nur in anderer Form, zu finden scheint. Sie segnen die Waffen des Krieges, die AIDS-Kranken aber erst dann, wenn diese in ihren Särgen liegen. So übereignen sie den Sünder dem Urteil Gottes, auf daß dieser ihm seine Schuld erlassen möge.«⁴⁷⁹

⁴⁷⁷ Selbstverständlich kann mit dem Begriff Kirche Unterschiedliches gemeint sein. Allerdings lassen sich diese Unterscheidungen, wie Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden, Kirche als Lehramt, Kirche als Hierarchie oder die Gleichsetzung von Kirche mit den Amtsträgern, in der folgenden Ausführung nicht immer klar voneinander trennen.

⁴⁷⁸ Vgl. dazu auch den Beitrag: Heuser, Der Engel der Homosexuellen. Rosemarie Trockels Frankfurter Mahnmahl, in: KatBI 125 (2000). 112-115.

⁴⁷⁹ Commerçon: AIDS - Mein Weg ins Leben. 173.

Durch den Sozialisationsprozess werden wir alle mit Fremd- und Eigenbilder konfrontiert. Es wird unterschieden zwischen „gefährlich“ und „ungefährlich“, zwischen „moralisch“ und „unmoralisch“ usw. Wir lernen schon früh, bestimmten Gruppen auf Grund ihrer Religion, ihres Bekenntnisses, ihres Aussehens, ihrer sexuellen Neigung mit Fremdheitsgefühlen zu begegnen. So halten sich auch hartnäckig Typisierungen und Klischees – oft ein Leben lang: Dieser Prozess lässt sich als *Internalisierung von Diskriminierung* beschreiben.

Nun ist zu fragen, welchen Part dabei der religiöse Kontext spielt, wenn es darum geht, Klischees und Vorurteile aufrechtzuerhalten. Tragen traditionell übernommene und hartnäckige moralische Argumentationsweisen dazu bei, dass z.B. HIV-Infizierte, AIDS-Kranke, Homosexuelle, Prostituierte wegen ihrer vermeintlichen „Gefahr für die Gesellschaft“ stigmatisiert werden, *nur* weil sie dem unterstellten „Naturbegriff“ nicht entsprechen? Es ist zu fragen: Wie lange sollen derartige Argumente dafür noch dienen? Welchen Einfluss hat der religiöse Kontext einer Gesellschaft in der Verbreitung von Ideologien, welchen Einfluss hat er im Hinblick auf die Wahrnehmung bestimmter Wertvorstellungen? Bereitet der religiöse Kontext gar den Nährboden für soziale Stigmatisierung und Diskriminierung? Gibt es eine Internalisierung von Diskriminierung im Rahmen der kirchlichen Sozialisation? Anders gefragt: Was steckt hinter der Angst vor der Identität des „anderen“?

3.2.1. Thematische Annäherung: Problemkontext und Fragestellungen

In Deutschland haben die christlichen Kirchen schon sehr bald auf die Herausforderung durch HIV reagiert und sich bemüht, mit Hilfe von sozial-caritativen Einrichtungen und anderen Initiativen den Betroffenen seelsorglich beizustehen. Auch wenn diese kirchlichen Aktivitäten von Anfang an nicht völlig problemlos verliefen, häufig sogar von heftigen innerkirchlichen und kontrovers diskutierten Meinungsverschiedenheiten begleitet wurden, so war insgesamt ein großes Engagement wahrzunehmen. So werden bis heute viele Betroffene nicht nur seelsorglich betreut, sondern finden in den bereitgestellten psychosozialen Beratungsstellen der Caritas neben psychologischer Betreuung auch fachlich fundierte und professionelle Mitarbeiter, die ihnen in besonderer Weise mit Rat und Tat zur Seite stehen.

Neben dieser aktiven und konkreten Hilfe für die Betroffenen wurde eine öffentliche Debatte über die vermeintliche Hauptbetroffenengruppe der Homosexuellen und ihren Stellenwert in Gesellschaft und Kirche angeheizt. Für viel Zündstoff in der öffentlichen AIDS-Diskussion bot die damalige Aussage des Kölner Erzbischofs *Höffner*, „AIDS sei eine Strafe Gottes“. Ausgehend von der Annahme, das Phänomen sei vorwiegend „nur“ ein Männerproblem und die Hauptbetroffenengruppe seien überwiegend Homosexuelle, wurde AIDS kurzerhand zu einer von Gott geschickten und damit gerechten Strafe für ein zügelloses und sündhaftes Leben. Für die gleichsam freizügige Lebensweise und das promiske Sexualverhalten der „abnormalen“ Homosexuellen wurde AIDS zur „gerechten Strafe Gottes“. Um der körperlichen Immunschwäche wirksam begegnen zu können, sei es nach dem Moraltheologen *Piegsa* nötig, endlich die >>... vorausgegangene geistig-moralische Immunschwäche⁴⁸⁰ zu überwinden. Doch wem ist die „geistig-moralische Immunschwäche“ zuzuschreiben?

Wohl wissend darum, dass HIV von Anfang an nicht nur die homosexuellen Menschen betraf, sondern alle, die ein riskantes Sexualverhalten lebten, hat sich dieses Bewusstsein bisher nur sehr schwer in den Köpfen vieler durchgesetzt. Zwar ist HIV – wenn auch noch nicht heilbar – heute *relativ* gut therapierbar, so dass auch die Zahl der Erkrankten momentan sinkt. Insbesondere für die kirchliche Praxis hat dies in der Zukunft zur Folge, dass nicht mehr primär die Seelsorge todkranker Menschen im Zentrum stehen wird, sondern sich die AIDS-Arbeit auf die Vorsorge und Prävention hin konzentriert. Die ansteigenden Zahlen hinsichtlich der HIV-Neuinfektionen machen allerdings deutlich, dass – wie bereits mehrfach erwähnt – die Ansteckung mit dem Virus nun vermehrt auch über heterosexuelle Kontakte erfolgt. Nicht erst auf Grund dieser Entwicklung muss klar sein, dass AIDS kein ausschließliches Problem von Prostituierten, Homo-/Bisexuellen oder Drogenabhängigen ist, wie zunächst vermutet oder von Seiten einiger Kirchenmänner suggeriert.

Mit dem Beginn des Auftretens von AIDS in den 80er Jahren wurde „binnenkirchlich“ viel über AIDS diskutiert, gestritten und nicht selten moralisiert. Man konnte sich kaum des Eindrucks erwehren, dass es vielen eigentlich weniger um die Eindämmung der HIV-Epidemie als um die Einhaltung einer eng gefassten Sexualmoral ging. Der Verdacht ist bis heute nicht auszuräumen, dass AIDS insbesondere dafür instrumentalisiert wurde, um die alte kirchliche Sexualmoral, welche mit ihren sittlichen Wertvorstellungen buchstäblich über „Leichen“ geht, neu in Szene zu setzen.

⁴⁸⁰ Piegsa: AIDS, in: Kirche und Gesellschaft, hg. von der Katholischen sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach, Nr. 144, Köln 1987. 8.

Um jedes Missverständnis vorzubeugen: Es geht hier unter keinen Umständen um ein gar einfältiges Plädoyer für haltlose Promiskuität. Aber es muss die Frage erlaubt sein, warum so viel Wert gelegt wurde, die Gefährlichkeit von HIV gleichzeitig mit der Gefährlichkeit von Sexualität der Menschen zu verbinden.

Zunehmend wird erkennbar, dass in der Kirche das Thema AIDS und die Sorge um Infizierte keine so bedeutende Rolle mehr einnimmt als zu Beginn des Ausbruchs, wo mitunter emotional über Sexualität und AIDS diskutiert, Meinungen ausgetauscht, Erklärungen verfasst, Positionen festgelegt wurden. Gelegentlich wird heute noch analysiert, vor allem aber interpretiert – häufig hinter verschlossenen Türen und ohne jede Beteiligung der von HIV und AIDS betroffenen Menschen, um die es eigentlich geht.

Für viele klar erkennbar, wurde der AIDS-Diskurs nicht selten dafür instrumentaliert, besonders die kirchliche Ehe- und Sexualmoral gesellschaftlich neu einzuschärfen. Vielfach war von einer *moralischen Verarmung* die Rede, die angeblich seit Jahren das Sexualverhalten im westlichen Kulturraum prägte. Die vordringliche Frage, wie die Ausbreitung von HIV gestoppt bzw. wie den Betroffenen *konkret* geholfen werden könnte, spielte in vielen innerkirchlichen Diskussionen eher eine sekundäre Rolle. Es wurde vielmehr *über* die kirchliche Sexualmoral und *über* die Betroffenen als *mit* den von HIV und AIDS betroffenen Menschen diskutiert, die sich durch die ersten Reaktionen und Äußerungen so mancher Amtsträger allein gelassen, ausgestoßen und diffamiert fühlten. Schuldzuweisungen und Vorurteile machen selbst innerhalb der Kirchen die Runde. Mitunter beinhalten selbst *kirchliche* Äußerungen – bewusst oder unbewusst – diskriminierende Tendenzen.

Commerçon berichtet dazu von einer *Erfahrung* mit dem Krankenhausseelsorger: >>Juni 1991: Der Krankenhausseelsorger, den ich damals bei Wolfgangs Sterbebegleitung um ein Gespräch bat, lehnte dieses ab, mit der Begründung: „Sie wissen ja, diese Krankheit...!“ Er wünschte mir die Liebe Gottes. Als ich sagte, daß ich sicher wäre, diese zu haben, sagte er: „Hüten sie sich! Luther hat schon gesagt, man solle sich der Liebe Gottes nie allzu sicher sein!“ Ich brauche wohl nicht zu sagen, wie ich mich nach diesem Gespräch gefühlt habe.<<⁴⁸¹

Mit dem Ziel, die zunehmende Ausgrenzung und Diskriminierung gegenüber den Betroffenen zu stoppen, wurden zahlreiche moraltheologische Publikationen zum Themenkomplex AIDS, Homosexualität und Kirche veröffentlicht. Allerdings darf daran ge-

⁴⁸¹ Commerçon: AIDS - Mein Weg ins Leben. 174.

zweifelt werden, ob dieses Ziel der Nichtdiskriminierung und -stigmatisierung je erreichbar wird oder überhaupt ernsthaft je gewollt war.

Vor allem Menschen wie z.B. Prostituierte, Homo- und Bisexuelle, die sich oft selbst bereits am *Rande der Gesellschaft* sehen, reagieren nachvollziehbar mit Unverständnis, wenn sie durch kirchliche Lehrmeinungen stets überproportional mit AIDS in Verbindung gebracht werden. Darüber hinaus sehen sich nicht wenige – insbesondere Jugendliche – konfrontiert mit einer traditionell verstaubten Moralvorstellung, die nur allzu wenig die individuelle Lebensrealität berührt und damit immer mehr an Plausibilität verliert. Interessanterweise kann in diesem Zusammenhang aber keineswegs von einem „sittlichen Verfall“ fundamentaler Sinnwerte gesprochen werden, die manche Kirchenmänner zu sehen meinen, als vielmehr von einem kritischen Infragestellen der überindividuellen Legitimität sowie der Beständigkeit traditionell geprägter Werte.⁴⁸² Die sog. *sexuelle Liberalisierung* der 60er und 70er Jahre hat gerade im Bereich des Sexualverhaltens empirisch erkennbare Veränderungen hervorgebracht. So machen viele Jugendliche heute ihre ersten sexuellen Erfahrungen früher, die Ehe gilt weithin weniger als *die* sexuell privilegierte „Institution“ und voreheliche Sexualität ist auch schon lange kein Tabuthema mehr. Eine Beziehung scheint nach Ansicht von *Clement* heute mehr davon abzuhängen >>... ob intensive Emotionen, Liebe, Leidenschaft und Sexualität lebendig sind und lebendig gehalten werden können<<. >>Man könnte<<, so *Clement*, >>von einer stärkeren Emotionalisierung der Partnerschaften sprechen, einem Prozeß, der sie gleichzeitig aber auch labiler und trennungsanfälliger macht.<<⁴⁸³

Insbesondere wenn die persönliche Lebensführung und -gestaltung des Einzelnen – ohne Einbezug des individuellen Lebenskontextes – einer ausschließlich moralischen Beurteilung unterzogen wird, treten weitreichende Spannungen auf. So schossen die Kirchen mit ihren selbstgefälligen Äußerungen nicht selten auch ein Eigentor. Bisweilen wirkt z.B. die moralisch geführte Diskussion über die Verwendung von Kondomen bei nicht wenigen Menschen, insbesondere bei Jugendlichen, als irritierend und derart belastend, so dass die Kirchen als Gesprächspartner zunehmend an Akzeptanz verlieren und als moralische Autorität vollends in Frage gestellt werden.⁴⁸⁴ Sie bietet damit allent-

⁴⁸² Vgl. Heiderich; Rohr: Wertewandel. 83–100; vgl. Ziebertz: Moralerziehung im Wertpluralismus, Kampen u. Weinheim 1990; vgl. Fritsche: Moderne Orientierungsmuster: Inflation am „Werteheimmel“, in: Deutsche Shell (Hg.): Jugend 2000/1. 93-156; vgl. Fuchs-Heinritz: Religion, in: Deutsche Shell (Hg.): Jugend 2000/1. 167-180; vgl. auch: Bayertz: Praktische Philosophie als angewandte Ethik, in: Bayertz (Hg.), Praktische Philosophie. 7-47.

⁴⁸³ Clement: Sexuelles Verhalten und Sexualmoral, in: Kletmann (Hg.): AIDS. 234.

⁴⁸⁴ Vgl. Bleibtreu-Ehrenberg: Das Sündenbocksyndrom, in: Micksch; Niemann (Hg.): Positiv oder negativ?. 35.

halben Anlass, die vehement verteidigte Sexualmoral öffentlich zu diskutieren und zu kritisieren. Und während die einen ihr Unbehagen gegen die kirchliche Meinung zur Sexualität lautstark äußern, reagieren die anderen mit einem schweigenden Exodus.

Auch dann, wenn das Thema AIDS oder HIV gegenwärtig kaum mehr Anlass zur Diskussion bietet, so ist dennoch immer wieder die Frage zu stellen, welche Rollen (z.B. im Religionsunterricht) insbesondere die christlichen Kirchen in Zukunft zu übernehmen haben, um die Ausbreitung von HIV zu verringern. Des Weiteren muss gefragt werden, wie sich das nicht ganz widerspruchsfreie ethische Dilemma im Umgang mit den Betroffenen, insbesondere mit den „Randgruppen“, beschreiben lässt. Nimmt die Aufmerksamkeit gegenüber den Betroffenen derart ab, dass selbst die Kirchen von der in der Gesellschaft feststellbaren Ernüchterung nunmehr erfasst werden? Wird auch hier der Versuch unternommen, AIDS und damit auch die Betroffenen *ad acta* zu legen?

Was aber mit Sicherheit gesagt werden kann, ist, dass derzeit auch bei den Kirchen eine allgemeine Stagnation in der Wahrnehmung der AIDS-Problematik zu erkennen ist. Zum einen ist dies auf die Ausbreitung von HIV zurückzuführen, die nicht so schnell erfolgte, als zuvor angenommen. Zum anderen gibt es parallel auch die Tendenz, ähnlich wie in der öffentlichen Diskussion, das Thema AIDS und die damit unmittelbar verbundenen offenen Fragen zu Einstellungen gegenüber Sexualität, hier speziell der Homo-/Bisexualität, einfach zu ignorieren – Fragen, die innerkirchlich ohnehin nur unter größter Anstrengung Erörterung finden.

Es ist deshalb zu fragen, ob AIDS überhaupt noch eine Herausforderung für Kirchen darstellt, und wenn ja, wie auf diese reagiert wird – etwa mit Reform, Stillstand oder auf Grund situativer Veränderung gar mit Rückzug? Inwieweit hat der sog. „AIDS-Wandel“ die „pastorale Praxis“ der christlichen Kirchen und den „theologischen Diskurs“ über AIDS, inklusiv die davon betroffenen Menschen, eigentlich erreicht? Gibt es hinsichtlich der rückläufigen AIDS-Kranken nun keine Veranlassung mehr für ein kirchliches Engagement oder setzt man sich konkret mit den Betroffenen und ihrer neuen – nicht weniger leichten – Situation auseinander? Wird die nun veränderte Lage – sinkende AIDS-Rate, steigende HIV-Infektionen – innerkirchlich überhaupt zur Kenntnis genommen? Müssen die Kirchen auf Grund der Situationsveränderung ihre Rolle nicht nur im Umgang mit HIV-Infizierten und AIDS-Kranken neu überdenken, sondern ihre alten moral-theologischen Prinzipien (Kondomfrage um das *minus malum*) auf den Prüfstand stellen? Ist die Verwendung von Kondomen nicht nur ethisch legitim, sondern sogar geboten? Welches Verhältnis haben die christlichen Kirchen heute insbesondere zu Prosti-

tuierten oder Homosexuellen? Was hat sich getan seit der öffentlichen Auseinandersetzung mit dem Thema, und was tut sich derzeit in Kirchenkreisen?

Viele offene Fragen treten auf, die, wenn auch kaum alle beantwortbar, zumindest zur Reflexion einladen können. Des Weiteren muss auch das *Problem* der Mitschuld an der Ausgrenzung und Stigmatisierung von Betroffenen angesprochen werden, die sich mit den ihnen *auferlegten Identitätserwartungen* der kirchlichen Autorität konfrontiert sehen: Welche Rolle spielen christlicher Glaube und Kirchen hinsichtlich des Verständnisses, was *richtig* und was *falsch* ist? Inwieweit beeinflussen und prägen sie durch ihre verbindlichen Wertvorstellungen individuelle und gesellschaftliche Überzeugungen? Haben Kirchen und die vermittelten Wertvorstellungen gar eine Mitschuld an der Ausgrenzung von Betroffenen, insbesondere an der Diskriminierung von Homosexuellen? Welches moralisches Gewicht kommt den Aussagen der Kirchen in der Öffentlichkeit zu, wenn es um brisante Themen wie HIV, AIDS und Sexualität geht? Um den Einzelnen in der moralischen Kompetenz zu stärken, bedarf es einer moralischen Kompetenz der *Institution* Kirche. Wenn von einer *moralischen Kompetenz* der Kirchen überhaupt noch gesprochen werden kann – worin liegen die Bedeutung und möglicherweise die Grenzen dieser Kompetenz?

Welche Standpunkte und Reaktionen sind seitens der Kirche wohl zu erwarten? Ist AIDS überhaupt noch Anlass für eine *neue* und *offene* innerkirchliche Diskussion, oder erweisen sich die innerkirchlichen Standpunkte und Werthaltungen bereits für so verfestigt, dass es schier unmöglich erscheint, über das *Tabuthema* zu reden? Geht die innerkirchliche Werterstarrung, wie *Hunold* vermutet, letztlich doch mit der Kurzformel einher: »Der menschliche Tod ist Frucht der Sünde«?⁴⁸⁵ Ist AIDS insbesondere für die katholische Kirche überhaupt noch ein Thema?

Der nun folgende Beitrag skizziert zunächst *verschiedene Positionen und Stellungnahmen* innerhalb der Kirchen zum Themenkomplex HIV und AIDS, um dann zu einigen kritisch-hermeneutischen Fragestellungen hinsichtlich der darin geäußerten Sexualmoral überzuleiten. Da AIDS – zwar nicht ausschließlich – speziell aber die menschliche Sexualität tangiert, besteht auch die Notwendigkeit, die kirchliche Haltung zur Homosexualität zu erörtern, denn: die noch immer wahrzunehmende Spannung zwischen Homosexualität und Kirche kann an dieser Stelle nicht einfach ignoriert wer-

⁴⁸⁵ Hunold: AIDS – ethische Anmerkungen zu einem nicht vorrangig ethischen Problem, in: Arbeitsgemeinschaft für Gefährdetenilfe und Jugendschutz in der Diözese Freiburg/Breisgau e.V. (AGJ) und der Katholischen Sozialethischen Arbeitsstelle e.V. (KSA) Hamm (Hg.): AIDS – sozialer und ethischer Prüfstein für Kirche und Staat. 59.

den, berührt sie doch wesentlich die Sensibilität und Empfindung viele von HIV und AIDS Betroffene auf der Suche nach offenen Antworten hinsichtlich ihrer leidvollen Situation. Abschließend sind einige zentrale Aspekte und konkrete Anstöße zur gegenwärtigen AIDS-Situation aufzuzeigen, die auf Grund der sich momentan verändernden Situation neu zu diskutieren sind.

Damit ist allerdings noch nicht geklärt, inwieweit AIDS überhaupt Grund und Anlass sein kann, in ein ethisches Nachdenken über Sexualität einzustimmen. Es ist mehr als fraglich, ob AIDS ein hinreichendes und notwendiges Argument zur Begründung eines „richtigen“ oder „falschen“ Sexualverhaltens sein kann. Es gilt darüber nachzudenken, ob nicht unabhängig von der „Angst“ vor HIV und auf Grund der veränderten Situation über verantwortliche und integrierte Sexualität ethisch reflektiert werden könnte. Allein die „Angst“ vor HIV kann keinen hinreichenden Grund ethischen Reflektierens bieten. Primäres Ziel soll deshalb nicht eine sexualethische Auseinandersetzung mit diesem Thema sein. Vielmehr gilt es, die *kirchliche Prinzipienmentalität* kritisch in den Blick zu nehmen, um Widersprüche aufzudecken und sie nach stigmatisierenden, diffamierenden Tendenzen und Argumentationsweisen abzuklopfen. Die nun folgende Ausführung soll also Probleme innerhalb der kirchlich-theologischen AIDS-Diskussion erhellen und einen Beitrag sowohl zur Versachlichung als auch zu einer differenzierteren Reflexion leisten.

3.2.2. Lehramt und Moraltheologie: Standpunkte und Wertauffassungen

3.2.2.1. *Kirchlich-lehramtliche Standpunkte: Eine Situationsanalyse kirchlicher Erklärungen*

Stand in Deutschland von Anfang an die neu einzuschärfende Sexualmoral im Mittelpunkt kirchlicher AIDS-Diskussion, weist der *Ökumenische Rat der Kirchen* (ÖRK) mit einer bemerkenswerten Einsicht bereits 1986 unmissverständlich darauf hin, dass die »AIDS-Krise ... uns vor die grundlegende Herausforderung« stellt, »in Tat und Wahrheit ... Kirche als heilende Gemeinschaft zu sein«. »AIDS hat eine herzerreißende Realität, die die Kirchen herausfordert, ihre eigenen Herzen zu zerreißen und ihre Untätigkeit und starren Moralprinzipien zu bereuen. Da die Menschen von AIDS ungeachtet ihrer Rasse, Klasse, ihres Geschlechts oder Alters wie auch ihrer sexuellen Präferen-

zen oder Beziehungen betroffen sind, fordert uns die Krankheit heraus, unsere Ängste und unsere Ausschließungsverhalten in Frage zu stellen<<.⁴⁸⁶

Dessen ungeachtet, folgte – wohl strategisch durchdacht – noch im selben Jahr eine ebenso eindeutige Stellungnahme der römischen Glaubenskongregation zum Thema Homosexualität und Seelsorge. Sowohl im Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe der katholischen Kirche über *die Seelsorge für homosexuelle Personen* von 1986 als auch in der bereits vorausgegangenen Erklärung derselben Kongregation zu einigen Fragen der Sexualethik *Persona Humana*⁴⁸⁷ aus dem Jahr 1975, kommt die Glaubenskongregation einmütig zu dem Urteil, dass das »Problem« und die zunehmende »Verbreitung« der Homosexualität es rechtfertigen, den Standpunkt der katholischen Moral nochmals neu zu zementieren.⁴⁸⁸ Unübersehbares Ziel beider lehramtlicher Dokumente sollte sein, den um sich greifenden Sittenverfall, ausgedrückt im vorehelichen Geschlechtsverkehr, in der Selbstbefriedigung und vor allem in der Homosexualität, der sich nun in AIDS als *Strafe Gottes* widerspiegelt, zu entgegnen.

So werden homosexuelle Beziehungen zwischen Menschen bereits in *Persona Humana* (1975) mit Verweis auf die Hl. Schrift unmissverständlich als »schwere Verirrung« verurteilt und als »Folge einer Verleugnung Gottes« dargestellt. Zwar seien die an dieser »Anomalie« Leidenden nicht persönlich dafür verantwortlich zu machen – dennoch könnten ihre Handlungen »keinesfalls in irgendeiner Weise gutgeheißen« werden.⁴⁸⁹ Klar erkennbar widerspricht sich das Dokument in seiner Kernaussage selbst. Denn wenn Homosexualität, wie im vorliegenden Fall, als „Folge einer Verleugnung Gottes“ gesehen wird, dann müsste auch folgerichtig der Einzelne dafür selbst verantwortlich gemacht werden. Inhaltlich steht das neuere Dokument von 1986 diesem nicht nach, im Gegenteil.

⁴⁸⁶ So der Exekutivausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen in seiner Konsultation: AIDS und die Kirche als heilende Gemeinschaft, Genf u. Reykjavik 1986, zitiert aus: Fuchs: AIDS als Ernstfall diakonaler Pastoral, in: Arbeitsgemeinschaft für Gefährdetenhilfe und Jugendschutz in der Diözese Freiburg/Breisgau e.V. (AGJ) und der Katholischen Sozialethischen Arbeitsstelle e.V. (KSA) Hamm (Hg.): AIDS – sozialer und ethischer Prüfstein für Kirche und Staat. 29.

⁴⁸⁷ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls: *Persona Humana* – Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Sexualethik, Nr. 1, Bonn 1975. Erwähnt werden muss hierbei die im Dokument vorgenommene Unterscheidung zwischen „nicht unheilbaren“ und „unheilbaren Homosexuellen“.

⁴⁸⁸ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls: Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Seelsorge für homosexuelle Personen, Nr. 72, Bonn 1986.

⁴⁸⁹ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls: *Persona Humana* – Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Sexualethik, Nr. 1, Bonn 1975.

Zwar wird in der Erklärung *Persona Humana* versucht, strikt zwischen einer homosexuellen Veranlagung *an sich* und der homosexuellen *sündhaften* Handlung die »in sich nicht in Ordnung ist« und deshalb auch »keinesfalls in irgendeiner Weise gutgeheißen« werden kann zu unterscheiden⁴⁹⁰, dennoch kann man sich kaum des Eindrucks erwehren, dass es sich bei diesen Formulierungen eher um Haarspalterei handelt. Ohne Umschweife bringen *Haag u. Elliger* es auf den Punkt. Beide klagen an, dass noch heute die katholische Kirche die Homosexualität als eine „schwere Sünde“ sieht und nach ihrer Auffassung eine „Lossprechung“ von dieser nur möglich sei, wenn der Homosexuelle seine Beziehung zu seinem gleichgeschlechtlichen Partner aufbe.⁴⁹¹ Ein vielsagendes Ereignis vom *August 1993* mag dies anschaulich verdeutlichen: »Ein Dorfpfarrer auf der Schwäbischen Alb«, so erzählt *Commerçon*, »kam ganz aufgebracht zu einer Familie, deren Sohn an AIDS gestorben war, und fragte ganz vorwurfsvoll, warum man ihn nicht über die Todesursache in Kenntnis gesetzt habe, er hätte ihm dann noch vergeben können«.⁴⁹²

Auch wenn die römischen Verlautbarungen grundsätzlich den Anspruch erheben, in ihren Argumentationsweisen auf menschliche *Vernunft* zurückzugreifen, so sind diese keineswegs als vorurteilsfrei zu bezeichnen, geschweige denn rational nachvollziehbar. Im Gegenteil, sie sind voller Widersprüche: Denn in allen offiziellen Stellungnahmen wird die Homosexualität bis heute verurteilt und grundsätzlich abgelehnt. Vielmehr werden moralische Imperative aufgestellt, soziale Ausgrenzung der Betroffenen gefördert und zur doppelten Stigmatisierung derselben beigetragen, anstatt die eigene verzerrte Selbst- und Fremdwahrnehmung reflexiv wahrzunehmen und aufzulösen.

Trotz mancher Bemühungen gibt es darüber hinaus auch nur eine unzureichend ernsthaft gewollte Auseinandersetzung mit dem heutigen Stand der Humanwissenschaften. Dies ist auch ethisch problematisch, so *Gründel*, weil immer noch »... als Grundstruktur für menschliches Sexualverhalten die Heterosexualität angenommen wird« und ... »... sich die kirchlichen Aussagen auf die Frage« konzentrieren, »ob ho-

⁴⁹⁰ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls: *Persona Humana* – Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Sexualethik, Nr. 1, Bonn 1975.

⁴⁹¹ Vgl. Haag; Elliger: „Stört nicht die Liebe“. 150f. Während seines Aufenthaltes in Amerika 1979 verbot Papst Johannes Paul II. in einer Ansprache vor der amerikanischen Bischofskonferenz die Homosexualität: Es sei »als ein Verrat an den Homosexuellen, würde man ihnen unter dem Vorwand des Verständnisses und Mitleids oder aus irgendeinem anderen Grund falsche Hoffnung machen ...«, und er lobte die amerikanischen Bischöfe für das Beispiel der »wirklichen Liebe Christi«, das sie mit dieser Einstellung gegeben hätten« (Ebd. 236, Anmerkung ¹⁵⁷; vgl. AAS 71, 1979. 1224; vgl. HK 33, 1979. 542-544).

⁴⁹² Commerçon: AIDS - Mein Weg ins Leben. 174f.

mosexuelles Verhalten grundsätzlich als richtig und damit für den Erziehungsbereich als empfehlenswert zu bezeichnen ist oder nicht.⁴⁹³

Initiiert durch eine binnenkirchlich aufgekommene sachrationale AIDS-Diskussion sah sich die übergeordnete Glaubenskongregation genötigt, die in den eigenen Reihen wahrgenommenen Widerstände aufzulösen und Gegenpositionen wieder in die offizielle Lehre der katholischen Kirche einzugliedern. So bedauert zwar die vorliegende Verlautbarung *über die Seelsorge für homosexuelle Personen* (1986) einerseits nachdrücklich, dass Homosexuelle immer noch stigmatisiert und diskriminiert werden: »Solche Verhaltensweisen verdienen, von den Hirten der Kirche verurteilt zu werden, wo immer sie geschehen. Sie bekunden einen Mangel an Achtung gegenüber anderen Menschen, der die elementaren Grundsätze verletzt, auf denen ein gesundes staatliches Zusammenleben fußt. Die jeder Person eigene Würde muß nämlich immer respektiert werden, und zwar in Wort und Tat und Gesetzgebung.«⁴⁹⁴ Andererseits aber erklärt die Kongregation im selben Dokument, dass die »spezifische Neigung der homosexuellen Person ... zwar in sich nicht sündhaft« sei, dennoch begründe sie »eine mehr oder weniger starke Tendenz, die auf ein sittlich betrachtet schlechtes Verhalten ausgerichtet ist« ... und deshalb müsse »die Neigung selbst als objektiv ungeordnet angesehen werden«.⁴⁹⁵ Der Tenor des Dokuments ist eindeutig: Wieder spricht sich dieses gegen eine positive Anerkennung der Homosexualität aus. Es handle sich um ein negatives Tun, das moralisch falsch sei, vor allem weil die unverzichtbare Finalität sexuellen Handelns fehle. So werde die Homosexualität nicht nur von der HI. Schrift abgelehnt, sie verhindere sogar das eigene Glück. Merkwürdig in der lehramtlichen Argumentationsweise ist der Versuch, die Veranlagung *an sich* nicht zu verurteilen, schlimmsten Falls als *ungeordnet* anzusehen, während das *Leben dieser Veranlagung* als sündhaft bezeichnet wird.

Man kann offenkundig davon ausgehen, dass es keineswegs – wie vorgegeben – um die Seelsorge *für*, sondern um eine weitere moralische Verurteilung *gegen* homosexuell veranlagte Menschen geht und AIDS dafür hervorragend Plattform bietet. Im Zentrum

⁴⁹³ Gründel: AIDS – eine ethische Herausforderung an die ganze Menschheit, in: Micksch; Niemann (Hg.): Positiv oder negativ?. 122. In diesem Zusammenhang sei auch auf mögliche Folgen einer unterdrückten oder sublimierten Sexualität bei Jugendlichen hingewiesen (vgl. hierzu auch: Haag; Elliger: Zur Liebe befreit. 101-113).

⁴⁹⁴ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls: Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Seelsorge für homosexuelle Personen, Nr. 72, Bonn 1986. 8.

⁴⁹⁵ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls: Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Seelsorge für homosexuelle Personen, Nr. 72, Bonn 1986. 4.

steht die garantierte Einhaltung der kirchlichen Morallehre. Eine wesentliche Dimension echter Seelsorge, so die Meinung der Glaubenskongregation, sei es, wenn die Ursachen der *Verwirrung* bezüglich der Lehre der Kirche ausgemacht werden. Denn einzig und allein in der Ehe könne der Gebrauch der Geschlechtskraft als moralisch *gut* angesehen werden. Deshalb handle auch eine Person, die sich homosexuell verhält, „unmoralisch“. Die eindeutigen Empfehlungen des Dokumentes an die Bischöfe sprechen für sich: so sind die Bischöfe zum einen angehalten, das geistliche Leben der Homosexuellen durch den häufigen und ehrfürchtigen Empfang des Bußsakraments zu fördern. Zum anderen sind sie aufgerufen, den Homosexuellen für religiöse Feiern keine kirchlichen Räume und Gebäude zur Verfügung zu stellen, da eine evtl. Erlaubnis im »Widerspruch zu den Zielen, für die diese Einrichtungen gegründet worden sind« stehen und »Quelle von Mißdeutung und Ärgernis werden« kann.⁴⁹⁶

Auf die Frage, was homosexuelle Personen⁴⁹⁷ auf Grund ihrer *ungeordneten Neigung* grundsätzlich tun könnten, gibt das Dokument wiederum eine einfache, aber unmissverständliche Antwort: Sie sollten ihre Leiden und Schwierigkeiten mit dem Kreuzesopfer Christi vereinigen. Denn die homosexuelle Neigung sei von »Selbstgefälligkeit« geprägt und würde zudem auch die eigene Erfüllung und das eigene Glück verhindern, weil dies der »schöpferischen Weisheit Gottes«⁴⁹⁸ entgegenstehe. Des Weiteren wird betont, dass durch die Behauptung, homosexuelles Handeln sei als „gut“ zu akzeptieren, andere verkehrte Vorstellungen und Praktiken an Boden gewinnen und irrationale und gewaltsame Verhaltensweisen begünstigt würden.⁴⁹⁹

Nachdem auch die evangelische Kirche Deutschlands zunächst die Homosexualität negativ beurteilte und den davon betroffenen Menschen eine Behinderung in der »Ide-

⁴⁹⁶ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls: Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Seelsorge für homosexuelle Personen, Nr. 72, Bonn 1986. 9-13, hier 13. Studien in den USA hätten ergeben, dass etwa 20% der katholischen Priester homosexuell seien, so der Augsburger Pastoraltheologe Hanspeter Heinz. Demnach wird sich diese Aufforderung wohl kaum verwirklichen lassen; vgl. dazu: Haag; Elliger: Zur Liebe befreit. 196 u. 198f.

⁴⁹⁷ Vor allem für kirchliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter mit homosexueller Orientierung, wie ehrenamtliche und hauptamtliche Mitarbeiter in den Gemeinden, Ordensfrauen und –männer, Priester ist die bisherige Diskriminierung eine besondere Herausforderung (vgl. HK 49, 1995. 362-366/HK 51, 1997. 460-464).

⁴⁹⁸ Der Hinweis auf die „schöpferische Weisheit Gottes“, von der die Kirche zu wissen scheint, muss zum Nachdenken veranlassen.

⁴⁹⁹ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls: Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Seelsorge für homosexuelle Personen, Nr. 72, Bonn 1986. 4-7. So sieht z.B. der Moralthologe Piegsa die Homosexualität als eine Abnormität unter vielen dar, welche gekennzeichnet ist durch ein Verfehlen des Partners und stellt diese auf dieselbe Stufe wie Pädophilie, Nekrophilie, Koprophilie und die Vernichtung des Partners im Lustmord (vgl. Piegsa: AIDS, in: Kirche und Gesellschaft, hg. von der Katholischen sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach, Nr. 144, Köln 1987. 8).

alitätsfindung<<, der >>Personwerdung<< und von einer >>eingeschränkten Entwicklungsfähigkeit<< attestierte⁵⁰⁰, wird später die ganze Sachlage offener und differenzierter erörtert.

Bereits 1988 veröffentlichte der *Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland* (EKD) unter dem Titel *AIDS – Orientierungen und Wege in der Gefahr*⁵⁰¹ eine Stellungnahme mit dem vorrangigen Ziel, die Diskussion um das Thema AIDS so weit wie möglich zu versachlichen und reale Hilfestellungen zu geben für einen verantwortlichen Umgang von Christen mit HIV-Infizierten. Die Eckdaten der Stellungnahme sind eindeutig. Der Abschnitt *Krankheit und Menschenbild* hebt deutlich hervor, dass die Krankheit eines Menschen als keine direkte Strafe Gottes⁵⁰² für seine persönlichen Sünden zu sehen ist. Dies sei ein heidnisches Missverständnis, dem auch Jesus widersprochen hat (Joh 9,1-3). Auch die eindeutige Empfehlung der rechten Annahme von allen Betroffenen, nicht nur der Homosexuellen, sondern auch der Drogenabhängigen, Prostituierten, Schwangeren und Bluter dürfe nicht an irgendwelche *Vorleistungen* geknüpft werden.⁵⁰³ Diese neu angedachten Auffassungen zeigen ein echtes Bemühen der evangelischen Kirche, das Thema AIDS zunehmend differenziert zu erörtern und dadurch den betroffenen Menschen Offenheit, Solidarität und Aufrichtigkeit entgegenzubringen.

Für die katholische Kirche hingegen ist die Auseinandersetzung mit den brisanten Themen bis heute eine echte Herausforderung, während die kirchlichen Argumentationsweisen für die Betroffenen selbst eher eine echte Zumutung darstellen. Sowohl im *Katechismus der katholischen Kirche* (1993) – der inhaltlich der Moralenzyklika *Veritatis Splendor* (1993) sehr nahe steht – als auch im *Deutschen Erwachsenenkatechismus >Leben aus dem Glauben<* (1995) werden zahlreiche widersprüchliche Standpunkte hinsichtlich homosexuell veranlagter Personen gegeben. *Haag u. Elliger* sprechen von einer ständigen Pendelbewegung zwischen einer Werbung um Verständnis für betroffene Personen und >>rigoroser, ja arroganter Verurteilung der Homosexualität<<.⁵⁰⁴ Dieser Eindruck wird sich noch des Öfteren bemerkbar machen.

⁵⁰⁰ Vgl. Haag; Elliger, *Zur Liebe befreit*. 197f.

⁵⁰¹ Vgl. Kirchenamt der EKD (Hg.): *AIDS – Orientierungen und Wege in der Gefahr*. Eine kirchliche Stellungnahme, EKD – Texte 24, Hannover 1988.

⁵⁰² Diese Sichtweise wird nunmehr auch von einzelnen Vertretern der katholischen Kirche so vertreten. Allerdings sieht sich Joh 9,1-3 mit Joh 5,14 konfrontiert. So gibt das Johannes-Evangelium nicht ganz widerspruchsfrei Auskunft über den kausalen Tun-Ergehen-Zusammenhang zwischen Krankheit, Sünde und Schuld.

⁵⁰³ Vgl. Kirchenamt der EKD (Hg.): *AIDS – Orientierungen und Wege in der Gefahr*. Eine kirchliche Stellungnahme, EKD – Texte 24, Hannover 1988. 11 u. 17.

⁵⁰⁴ Vgl. Haag; Elliger: *Zur Liebe befreit*. 190.

Zu einer eindeutigen Wahrnehmung hingegen kommt wiederum der *Ökumenische Rat der Kirchen* (ÖRK) im Jahr 1997. Er weist unmissverständlich darauf hin, dass die »Kirchen an der Ausgrenzung von Homosexuellen« eine »Mitschuld« tragen.⁵⁰⁵ Der Studienbericht macht darüber hinaus deutlich, dass gerade durch eine moralisierende Auseinandersetzung das »... Leben innerhalb der christlichen Gemeinschaft gestört werden kann und den Austausch von Informationen sowie eine offene Diskussion behindert, die für die Eindämmung der Pandemie so wichtig wäre«⁵⁰⁶.

In dem 1997 veröffentlichten Schreiben der deutschen Bischöfe zur *Immunschwächekrankheit AIDS* wird nach langem Stillschweigen versucht, mit einer eindeutig pastoralen Ausrichtung, sich *offener* zu positionieren. Im 3. Kapitel *AIDS als Aufgabe der Kirche* fordern die katholischen Bischöfe nicht nur jeden einzelnen Christen, sondern auch Gemeinden und kirchlich-caritative Einrichtungen auf, sich »... gemäß dem Beispiel Jesu Christi besonders den Menschen am Rand, den Außenseitern, den Leidenden, den Menschen ohne Hoffnung« zuzuwenden⁵⁰⁷. Weiter heißt es im selben Kapitel: »Die von der Immunschwäche AIDS Betroffenen erwarten ein Klima des Vertrauens, der Offenheit und der Akzeptanz, auch hinsichtlich ihrer individuellen Lebensgestaltung. Der Sonderstatus ihrer Krankheit macht die Betroffenen besonders sensibel für Kränkungen und Zurückweisungen. Gerade in der Beurteilung ihrer Lebenssituation ist deshalb Zurückhaltung zu üben, denn nur so können sie unbedingtes Angenommensein spüren und erfahren. HIV-Infizierte und AIDS-Kranke befinden sich stärker als andere Menschen in einem psychischen und gesellschaftlichen Sonderstatus. In einer solchen Situation steht es mit der christlichen Botschaft im Einklang, ethische Beurteilungen nicht in den Vordergrund zu stellen.«⁵⁰⁸ Darüber hinaus dürfe auch die Frage nach der *Schuld* der Betroffenen »... nicht Bedingung für die Nächstenliebe in der Nachfolge Christi sein«. »Im übrigen«, so das Dokument weiter, »ist es nicht gerechtfertigt, der Schuldfrage hier einen anderen Stellenwert einzuräumen als sonst«.⁵⁰⁹

⁵⁰⁵ Vgl. dazu den Studienbericht zum Thema „Die theologischen und ethischen Fragen in bezug auf HIV/AIDS und die Antwort der Kirchen“ in: Ökumenischer Rat der Kirchen: AIDS und die Kirchen. 11f.

⁵⁰⁶ Ökumenischer Rat der Kirchen: AIDS und die Kirchen. 49.

⁵⁰⁷ Deutsche Bischofskonferenz (Hg.): Pastoralkommission: Die Immunschwäche AIDS - eine pastorale Aufgabe der Kirche, Bonn 1997. 15; vgl. dazu auch: Foitzik: Zeichen der Zeit. Kirchliche Stellungnahmen zur Immunschwäche AIDS, in: HK 52, 1998. 16-19.

⁵⁰⁸ Deutsche Bischofskonferenz (Hg.): Pastoralkommission: Die Immunschwäche AIDS - eine pastorale Aufgabe der Kirche, Bonn 1997. 16.

⁵⁰⁹ Deutsche Bischofskonferenz (Hg.): Pastoralkommission: Die Immunschwäche AIDS - eine pastorale Aufgabe der Kirche, Bonn 1997. 16.

Trotz den gut gemeinten Beteuerungen, Vertrauen zwischen der Kirche und den Betroffenen herzustellen, ethische Beurteilungen auf Grund ihrer unterschiedlichen Lebenssituationen zu unterlassen, finden sich einige Zeilen weiter gegenteilige Äußerungen, die ein hohes Maß an Unaufrichtigkeit und Selbstgerechtigkeit erkennen lassen: So heißt es im selben Dokument unter der Überschrift *Integration durch Information*: »Es muß vermittelt werden, daß der Geschlechtsverkehr seinen legitimen Ort in dem durch die Treue und Vertrauen geschützten Raum einer festen Partnerbindung hat. Nach katholischem Verständnis ist dies die Ehe. Diese Überzeugung darf nicht zur Verurteilung von Menschen führen.«⁵¹⁰ Diese Hinweise setzen – wie die vorangegangenen – darauf an, ein Ausschlussverfahren zu konstruieren, das, geprägt von Geboten und Verboten, vorgibt, der persönlichen Lebensgeschichte des Einzelnen Rechnung zu tragen. Ob aber dadurch, wie vorgegeben, die individuelle Lebenssituation und -leistung durch den Aufruf zur „Umkehr“ wirklich ernstgenommen wird, ist stark zu bezweifeln.⁵¹¹

Offene Fragen und kritische Reflexion

Die genannten Positionen machen deutlich, dass die breite kirchliche Diskussion um das Thema AIDS ausschließlich mit der kirchlichen Sexualmoral verbunden wird. Das darin zum Ausdruck kommende, oftmals undifferenzierte Bild von *Sexualität* vermittelt darüber hinaus vor allem eine einseitige genitale Ausrichtung einer *negativen Sichtweise*. Es ist jedoch gerade diese einseitige und grundlegend negative Bewertung, die nicht nur bei den von HIV und AIDS betroffenen Menschen zu weitreichenden Irritationen, Unverständnissen und Ablehnungen führt. Einseitig und negativ deshalb, weil im Vordergrund dieser moralischen Betrachtungsweise eine Abwertung von Intimität, Lust, Gefühlen, Kreativität und Vitalität geprägte Sexualität steht und andere Partnerbindungen außerhalb der Ehe als illegitim gesehen werden.⁵¹²

⁵¹⁰ Deutsche Bischofskonferenz (Hg.): Pastoralcommission: Die Immunschwäche AIDS - eine pastorale Aufgabe der Kirche, Bonn 1997. 17.

⁵¹¹ Vgl. dazu: HK, 47, 1993. 28f.

⁵¹² Die christliche Sexualmoral, die an dieser Stelle nicht grundsätzlich dargelegt werden kann, ist von Anfang an durch unterschiedliche Strömungen geprägt worden, die die menschliche Sexualität vor allem als Mittel zum Zweck verstanden hat. Daneben ist sie aber auch von weitreichenden Unstimmigkeiten geprägt, so dass z.B. Paulus selbst die Ehelosigkeit höher als das Verheiratetsein einschätzt (vgl. 1 Kor 7). Die von den griechischen Philosophen, den Stoikern und Pythagoreern vertretene eindimensionale Betrachtungsweise der Sexualität wurde als „Ideal“ von den Kirchenvätern übernommen. Sexualität habe demnach einzig und allein der Fortpflanzung zu dienen. Das einzige legitime Motiv für die Ehe ist damit der Wille zum Kind. Eine allgemeine Darstellung dieser Sichtweise würde den Rahmen sprengen und soll auch nicht Ziel dieser Arbeit sein. Hier ist auf die einschlägige Literatur zur Sexualethik zu verweisen.

Menschliche Sexualität umfasst allerdings mehr als Geschlechtsverkehr und mehr als den damit verknüpften Zweck der Fortpflanzung. Wie widersprüchlich eine eindimensionale Betrachtungsweise sein kann, macht die Tatsache deutlich, dass der Austausch von Zärtlichkeiten, Küssen und anderen Intimitäten auch nicht unmittelbar der Fortpflanzung dienen, aber dennoch als sexuelle Handlungen aufzufassen sind.

Auffallend ist zudem die im Pastoral-Dokument *Die Immunschwäche AIDS - eine pastorale Aufgabe der Kirche* geäußerte Begründung, weshalb die von HIV und AIDS Betroffenen von jeglicher Art einer Diskriminierung verschont werden sollen: Es ist der psychische und gesellschaftliche *Sonderstatus*, in dem sie sich befinden. Dieser *Sonderstatus* ist es, der also die betroffenen Menschen vor Schuldzuweisung und Diskriminierung durch die Kirche schützen soll. Von einer vermeintlich ethischen Beurteilung verabschiedet, steht nun der *Sonderstatus* im Vordergrund. Es ist also dieser *besondere Status*, der die Vorbedingung zur Nächstenliebe gibt. Man könnte auch sagen, dass *erst* oder *nur* die prekäre Situation des von HIV und AIDS Betroffenen Anlass zur Nichtdiskriminierung und Toleranzübung gibt. Was aber, wenn dieser *Sonderstatus* bröckelt? Was, wenn nun auf Grund der gut wirkenden Medikamente die Zahl der schwer kranken AIDS-Patienten zurückgeht? Ist es dann wieder erlaubt, mit ethisch-moralischen Beurteilungen zu hantieren – abzurücken von Toleranz, Solidarität und eigener Verantwortung? Und was ist mit all den Menschen, die von diesem *Sonderstatus* (noch) nicht erfasst werden? Betrifft dieser *besondere Status* „nur“ die von AIDS betroffenen Menschen, und steht es tatsächlich nur auf Grund *dieser* bestimmten Situation mit der christlichen Botschaft im Einklang, sich mit Solidaritätsbekundungen zu schmücken? So ist zu fragen, welche Vorausbedingungen für Nächstenliebe, Solidarität und für die Achtung vor der Menschenwürde hier prinzipiell aufgestellt werden?

Nicht nur für den Seelsorger vor Ort dürfte ein solches Verständnis mehr als problematisch sein, wenn Kirche auf der einen Seite Homosexualität grundsätzlich für *falsch* hält und nur Schuld mindernde oder ausschließende Umstände anerkennt⁵¹³ und damit Homosexuelle nachweislich diskriminiert, auf der anderen Seite sterbende Schwule be-seelsorgen will und sie unter den Schutz der christlichen Nächstenliebe stellt. Dies hinterlässt den Eindruck, als ob nur ein an AIDS erkrankter, sterbender Schwuler ein „guter“ Schwuler ist – einer, der erst durch seine Hilflosigkeit und durch seine Erkrankung für die Kirche akzeptabel wird und im Schutzraum der christlichen Botschaft jeder Vor-

⁵¹³ Vgl. Gründel: AIDS – eine ethische Herausforderung an die ganze Menschheit, in: Micksch; Niemann (Hg.): Positiv oder negativ?. 122.

verurteilung entkommen kann. Wie *ernst* müssen hier kirchlich-lehramtliche Aussagen genommen werden, will man ihnen keine solche Doppelmoral unterstellen?

Offensichtlich wird aber gerade dies in den offiziellen Stellungnahmen verfolgt, in denen zum einen eindeutig zwischen *richtigem* und *falschem* Sexualverhalten unterschieden wird, zum anderen diejenigen, die sich quasi *falsch* verhalten, gleichzeitig vor Diskriminierung geschützt werden sollen. Ob diese Doppelstrategie – nicht nur für die Mehrzahl der Christen – irgendwie vermittelbar ist, darf sicher bezweifelt werden.

Während sich die gesellschaftliche Wahrnehmung und das Sozialverhalten im Hinblick auf HIV und AIDS scheinbar positiv zu ändern und die Einstellung zur Homosexualität sich zu wandeln scheint, lehnen insbesondere vermehrt Jugendliche die für sie fremd wirkende *kirchliche Autorität* zunehmend ab. Es ist kaum zu übersehen: Sowohl die Monopolstellung der *kirchlichen Autorität* als auch ihre *moralische Kompetenz* steht damit auf dem Prüfstand.

In diesem Kontext müssen sich die Kirchen darüber Gedanken machen, welche Konsequenzen sie für sich gezogen haben und zukünftig für sich und andere zu ziehen meinen, wollen sie den präzisen Anspruch des ÖRK einlösen. Welche Konsequenzen sind aus den nun veränderten Bedingungen zu ziehen?

Um über die Argumentationsgrundlage der *kirchlichen Prinzipienmentalität* diskutieren zu können, erscheint es zunächst sinnvoll, sich grundsätzlich mit den kirchlich-lehramtlichen und moraltheologischen Argumentationsweisen zur Begründung menschlicher Sexualität auseinander zu setzen. Dadurch ist es möglich, die kirchliche Auffassung und Spannung gegenüber alternativen Lebensformen eingehender zu verstehen und evtl. argumentative Unstimmigkeiten aufzuzeigen.

Die eben dargestellten kirchlich-lehramtlichen *formalen* Äußerungen veranlassen zu fragen: Mit welchen *inhaltlichen* Prämissen werden diese besetzt? Was tragen die Kirchen dazu bei, um den partnerschaftlichen und verantwortungsbewussten Umgang mit Sexualität zu fördern? Welchen Beitrag leisten die Inhalte dieser Äußerungen, wenn es darum geht, das subjektive Moralbewusstsein des Einzelnen zu bilden? Zu welchen Handlungsorientierungen führen kirchliche Überzeugungen und woher haben die moralischen Werturteile über Sexualität ihre Qualität? Welchen Einfluss haben die Kirchen auf die Wahrnehmung und die Einstellung von Menschen? Steckt in den offiziellen Äußerungen zu AIDS gar ein Potential an stigmatisierenden und diskriminierenden Tendenzen?

Zwar erscheint es mir aus zweierlei Gründen nicht zwingend, umfassend auf das Thema Homosexualität und Kirche näher eingehen zu müssen: Zum einen, weil – wie bereits mehrfach hingewiesen – das Aufrechterhalten des traditionellen Klischees von den „Risikogruppen“ Konstrukt und Versuch einer *Majorität* ist, ihre eigene Angst vor Selbsterkenntnis mit Hilfe von Überlegenheitsgesten (Ausgrenzung, Stigmatisierung, Verfolgung) gegenüber der *Minorität* zu kompensieren. Zum anderen, weil der *mündige* Bürger in der Wahrnehmung des Themas Sexualität differenzierter Stellung nimmt, so dass die für die Kirche noch offenen Fragen in der Gesellschaft längst als geklärt erscheinen. Bisweilen fragt man sich, ob sich die Kirchen nicht wichtigeren Themen zuwenden sollten, anstatt die Menschen fortwährend mit ihrer angeblich naiven Moralität und naiven Gläubigkeit zu konfrontieren.

Obwohl meiner Ansicht nach die kirchliche Lehrmeinung zur Homosexualität nicht unmittelbar mit dem Problemkomplex AIDS zu koppeln ist, kann an dieser Stelle das Thema nicht einfach ignoriert werden, berührt es doch auch wesentlich die Empfindungen vieler von HIV und AIDS betroffener Menschen. *Sie* sind es, die sich seitens der Kirchen konfrontiert sehen teils mit großer Reserviertheit, teils mit Schweigen, was ihre eigene Situation betrifft. Dafür kommen sie auf Grund ihrer sexuellen Orientierung ins Rampenlicht ausschließlich sexualmoralischer Debatten. Dies hinterlässt den Eindruck, dass sich das pure Interesse ausschließlich auf die Intimsphäre derjenigen konzentriert, die der heterosexuellen „Normerwartung“ nicht entsprechen. All dies trägt wesentlich irritierend dazu bei, die Angst in der Gesellschaft zu schüren, die sich schneller als der Virus selbst ausgebreitet hat. Es ist zudem auch fraglich, inwieweit die Kirchen durch eine *wohlmeinende Nichtbeachtung der prekären sozialen Lage* hier Verantwortung zeigen. Wie ist die große Reserviertheit der Kirchen gegenüber diesem Thema zu erklären?

Die immer noch weithin große Reserviertheit der Kirchen gegenüber AIDS ist sicher auch damit zu erklären, dass der Kontext beharrlich durch zwei wesentliche Faktoren aufgebläht wurde:

1. Dass die Ansteckung mit dem HI-Virus überwiegend durch sexuellen Kontakt erfolgt.
2. Dass die Ansteckung „ausschließlich“ durch ein promiskes Sexualverhalten unter homosexuellen Männern geschehe.

Das Problem liegt nicht primär im Hinweis auf den sexuellen Übertragungsweg von HIV, sondern im wiederholt betonten Hinweis, AIDS sei *ausschließlich* nur eine Angelegenheit von homo- oder bisexuell veranlagten Menschen, von Prostituierten und Drogenabhängigen.

Damit verwundert es nicht, dass die Kirchen gegenüber dem Thema Sexualität, speziell der Homo-/Bisexualität, ein eher befangenes und mitunter „gestörtes“ Verhältnis aufweisen. Dieses „gestörte“ Verhältnis gegenüber unterschiedlichen sexuellen Neigungen der Homo-/Bisexualität⁵¹⁴ resultiert nicht zuletzt aus einem *nicht* widerspruchsfreien sexualmoralischen Normverständnis und einer ebenso *nicht* widerspruchsfreien theologischen Auffassung über Sexualität.

Es sind gerade die offensichtlichen Widersprüche zwischen sexualmoralischen Prinzipien und pastoraler Praxis, die herausfordern, den Kontext hier erneut zu erörtern. Die Divergenzen deuten insbesondere auf einen noch nicht abgeschlossenen Prozess innerhalb der katholischen Kirche hin.

Kirchliche Aussagen zum Thema AIDS haben nicht nur die öffentliche Diskussion um den Stellenwert der Sexualität als Ganzes angeregt. Von Betroffenen, vor allem aber von der ohnehin schon stigmatisierten und diskriminierten Gruppe der Homosexuellen, werden bisweilen die lehramtlichen Ausführungen und Standpunkte mit großer Aufmerksamkeit vernommen.

Zahlreiche Reaktionen ließen nicht lange warten. So kursiert nicht nur binnenkirchlich – wenn auch leise – hartnäckig der Vorwurf, die Kirche würde sich durch ihre lehramtlichen Veröffentlichungen der allgemeinen Diskriminierung anschließen, ja produziere geradewegs die Ausgrenzung der Betroffenen, indem sie die „Hauptbetroffenengruppe“ der Homosexuellen mit ihren moralischen Wertüberlegungen zur menschlichen Sexualität konfrontiert.

Sei es durch ihr Schweigen oder durch ihre oft vorschnelle Kategorisierung und Verurteilung: Einige Fragen müssen sich die Kirchen und ihre Amtsträger selbstkritisch stellen: Inwieweit haben sie nicht nur Mitverantwortung an der Verbreitung der gesellschaftlich geprägten Angst vor dieser Krankheit, ja – Mitverantwortung an den unbe-

⁵¹⁴ Seit den Untersuchungen (sog. Kinsey-Report) des Sexualforschers Kinsey Ende der 40er Jahre ist bekannt, dass nahezu 4% aller Männer und 2% aller Frauen ausschließlich homosexuell orientiert sind, der Anteil mit gelegentlich homosexuellen Kontakten aber ist weit größer. Während der Jugend ist das Aufkommen weitaus verbreiteter. So haben 50% der Männer und 20% Frauen in ihrer Jugendzeit homosexuelle Kontakte (vgl. Kinsey u.a.: *Sexual behavior in the human female*, Philadelphia 1953, deutsche Ausgabe: Kinsey: *Das sexuelle Verhalten der Frau*, Berlin 1954; vgl. Kinsey u.a.: *Sexual behavior in the human male*, Philadelphia 1948, deutsche Ausgabe: Kinsey u.a.: *Das sexuelle Verhalten des Mannes*, Frankfurt/Main u.a. 1970).

gründeten Ängsten in der Gesellschaft vor den Betroffenen, sondern inwieweit tragen die inhaltlichen Argumentationsweisen kirchenamtlicher Dokumente selbst zur Verbreitung von HIV bei? Welche Mitverantwortung tragen wir als Kirche an diesem sozialen Desaster – insbesondere wenn an Asien und Afrika gedacht wird?⁵¹⁵

Jacob u.a. beobachteten im Rahmen ihrer Studien eine, insbesondere durch religiös gefärbte Erklärungsmuster (*AIDS als Strafe* oder *Geißel Gottes* für ein moralisch verwerfliches Leben) und moralische Imperative, zunehmende Bereitschaft von Schuldzuweisung und Diskriminierung.⁵¹⁶

Da man das Thema Homosexualität nicht gänzlich in AIDS-Diskussionen vermeiden, schon gar nicht verdrängen kann, ist darüber hinaus klar, dass alle Menschen ein geeignetes soziales Umfeld benötigen, in dem sie sich angenommen und verstanden fühlen. Allerdings gehen die Betroffenen selbst nicht davon aus, durch ihre schwierige Lage einen *Sonderstatus* innerhalb der Kirche erlangen zu können, sondern sehnen sich nach Anerkennung und Toleranz.

Neben der binnenkirchlichen Diskussion um die plötzlich aufgetretene Bedrohung, die nicht selten zahlreiche (Über-)Reaktionen hervorrief, befand man sich in Kirchenkreisen zeitweise vor dem Problem, offene Fragen über Sexualität, sexuelle Aufklärung und über Geschlechterverhältnisse neu thematisieren zu müssen, die längst beantwortet schienen. Besonders die schwierige Auseinandersetzung mit der Homosexualität⁵¹⁷ wurde emotional geführt und war oft derart belastet, dass eine öffentliche und sachliche Diskussion schier unmöglich erschien.

Wird damit AIDS zum Tabu? Haben etwa Kirchen durch ihre Diskussionen über AIDS und Sexualität – insbesondere durch ihre öffentlichen Aussagen zur Homosexualität – anstatt zur Toleranz und Anerkennung zur Diffamierung und Stigmatisierung gegenüber den Betroffenen beigetragen? Welche Auswirkung hat die moralische Propa-

⁵¹⁵ Vgl. hierzu: Kiefer: Infektionsschutz im Kontext von HIV/AIDS. Positionen innerhalb der katholischen Kirche. Eine Studie im Auftrag des Missionsärztlichen Instituts, Würzburg 1998; vgl. hierzu auch die beiden Moralenzykliken *Humanae vitae* (1968) und *Veritatis splendor* (1993). Die Frage muss erlaubt sein, welche Mitverantwortung haben wir als Kirche an der prekären Situation in Afrika und Asien? Während nämlich bereits in Afrika ganze Generationen durch HIV ausgelöscht werden, spricht sich, scheinbar unberührt davon, die traditionelle Kirche weiter gegen die Verwendung von Kondomen aus, da sie gegen die Natur und damit die Würde des Menschen verstoße (vgl. *Humanae vitae*, *Familiaris consortio*), während gleichzeitig von der Kanzel am Weltmissionssonntag zur Solidarität mit den Leidenden und Sterbenden in Afrika und anderen Entwicklungsländern aufgerufen wird. So muss sich der eine oder andere ernsthaft die Frage stellen, wer hier eigentlich das Entwicklungsland ist?

⁵¹⁶ Vgl. Jacob: AIDS-Vorstellungen in Deutschland. 117 u. 187.

⁵¹⁷ Betrachtet man die Infektionsraten global, so sind nicht einmal 10% aller Infektionen auf diesen Übertragungsweg zurückzuführen. Global betrachtet überwiegt derzeit eine Übertragung von HIV durch heterosexuellen Kontakt und ist sehr stark durch Faktoren wie Unterdrückung der Frauen, Prostitution, Armut und schlechte Gesundheitsversorgung bedingt (vgl. hierzu: Schmitt: AIDS und Gesellschaft in Zimbabwe, Berlin 1999).

gierung gegen geeignete Schutzmaßnahmen heute bei Jugendlichen? Sind die Kirchen in der Lage, den Sinn und die Sinngestalt menschlicher Sexualität den Menschen in eigener Verantwortung selbst zuzumuten, so dass sie ihre konkrete Verantwortung auf dem Weg zur Integration ihrer Sexualität selbst wahrnehmen können?

Bevor der Stellenwert kirchlicher Aussagen diskutiert wird, scheint es angebracht, zumindest ansatzweise auf die kirchliche Sexualmoral einzugehen. Dies ist deshalb wichtig, weil sie zutiefst die Denk- und Argumentationsweisen zum Themenkomplex der menschlichen Sexualität und damit grundlegend die AIDS-Problematik berührt.

Es ist ja offenkundig, dass gerade die sexualethischen Grundlagen und ihre beinhaltenen Aussagen zur Spannung zwischen den Betroffenen und der Kirche beitragen. So soll im Folgenden aber weder die moraltheologische Debatte der letzten Jahrzehnte aufgewärmt noch Äußerungen und Position innerhalb der katholischen Kirche zum Thema AIDS und Homosexualität wesentlich neu diskutiert werden. Es geht vielmehr darum, *das ethisch-moralische Argumentieren* hinsichtlich des *sexuellen Ideals* einer Sexualmoral zu erörtern, das in lehramtlichen Äußerungen und Verlautbarungen zum Ausdruck kommt, um dann zu der Frage überleiten zu können, welchen Stellenwert kirchliche Aussagen grundsätzlich einnehmen können.

Zuvor sei auf etwas Wesentliches hingewiesen: Insbesondere die binnenkirchliche Diskussion um *Sexualität* mit all ihren Facetten erscheint als sehr diffizil. Auch wenn es innerhalb der Theologie, vor allem zwischen der „römischen“ und „deutschen“ Moraltheologie, alles andere als *eine* „einhellige“ Meinung in Fragen der Sexualmoral gibt und einzelne Theologen mit fortschrittlicher Bemühung traditionelle Denkstrukturen zunehmend differenziert betrachten, gibt es entgegen einzelner Erklärungsversuche sehr wohl *die* „eine Position“ der katholischen Kirche zur Sexualmoral, die für sich in Anspruch nimmt, durch einen verbindlichen Charakter ausgezeichnet zu sein. Weder das Schönreden dieser „römischen Position“ durch einzelne Theologen noch der Versuch, in ihr Zeitgemäßes zu vermuten oder gar hineinzuiinterpretieren, scheitert nicht zuletzt auch daran, dass – wenn auch schwindend – in der breiten Öffentlichkeit maßgeblich die eine „römische Position“ wahrgenommen und kritisch begutachtet wird.

3.2.2.2. Moraltheologische Standpunkte: Zur Idealform menschlicher Sexualität

Es sind vor allem die oben erwähnten lehramtlichen Äußerungen zur Homosexualität, das Sprechen von *Sünde*, *Schuld*, *Verirrung*, von *Selbstgefälligkeit* und einer „abnormalen“ und „unnatürlichen“ Lebensweise, die nicht nur die Befindlichkeiten einer Mehrzahl der von HIV und AIDS betroffenen Menschen berühren.

Dies ist – gelinde gesagt – nicht „nur“ problematisch, weil dadurch soziale Handlungsspielräume eingeengt, Zwänge ausgeübt und Nährböden zur Stigmatisierung Betroffener geschaffen werden, sondern, weil es einer repressiven Sexualmoral weniger um eine menschliche individuelle Identitätsfindung als um eine uniforme Identitätsübertragung geht. Kann eine solche Sexualmoral plausible und rationale Begründung ihrer Wertmaßstäbe liefern, oder geht es dieser nur darum, die institutionellen Eigeninteressen zu vertreten und zu legitimieren?

Zugegebener Weise ergeben sich hieraus keineswegs nur Konflikte zwischen Individuen und Institutionen, die auch in Kritik gegenüber einer eher traditionell geprägten Ethik umschlagen. Das soziale Desaster lässt sich dann auch so beschreiben, dass im Kontext des kirchlichen Sozialisationsprozesses nicht nur ein Schüren von Schuldzuweisungen, sondern auch das Ausüben von Stigmatisierung unreflektiert übernommen werden kann und dadurch institutionalisiertes Verhalten in vorgeschriebene Bahnen kanalisiert wird. Die Betroffenen hingegen, die durch Stigmatisierung und Diskriminierung in eine auswegslose Situation kommen, meiden auf Grund psychischer und physischer Überlastung mehr und mehr soziale Kontakte. Zur *gesellschaftlichen Isolation* gesellt sich nun die *Selbstisolation*.

Dessen ungeachtet werden binnenkirchlich hinter verschlossenen Türen weiter Ansichten über Fragen zur Sexualität, partnerschaftlichen Beziehungen, Moral, Ehe und Treue, aber auch Fragen zu anderen Lebensformen heftig diskutiert und anschließend in Dokumenten zementiert, ohne die lebens- und zeitgeschichtlichen Hintergründe von Menschen ausreichend in den Blick zu nehmen.

Damit scheint der kirchliche Standpunkt zu Fragen über menschliche Sexualität klar umrissen – aber ist er auch im Kontext einer ethisch-moralischen Reflexion rational nachvollziehbar und lebbar?

Gründel ist einer der wenigen deutschen Theologen, die sich mit AIDS und die damit verbundene ethische Problematik aus der Sicht der katholischen Moraltheologie auseinandergesetzt hat. Er bemühte sich darum, sittliche Aussagen und Forderungen vor

allem realitäts- und wirklichkeitsbezogen zu begründen. In seinen Ausführungen wird deutlich, dass AIDS nicht nur eine besondere Herausforderung für die Gesellschaft oder gar für die Medizin darstellt, sondern auch für die Kirchen. Wie stellt sich nun *Gründel* selbst dieser Herausforderung? Sind seine Beiträge zum Themenkomplex AIDS grundsätzlich „offen“ auch für eine kritische Reflexion der traditionellen Sexualmoral und orientiert er sich in seinen moralethischen Begründungsversuchen an dem von ihm selbst aufgestellte Kriterium einer rationalen Argumentationsweise?

Zunächst ist *Gründel* fest davon überzeugt, dass mit dem Neuansatz des II. Vatikanums zur christlichen Sexualmoral die Zeiten einer „Zwangsmoral“ und einer „repressiven“ Moraltheologie endlich der Vergangenheit angehören. Die in den vergangenen Jahrhunderten gerade im traditionellen christlichen Verständnis eingeeengte Sittlichkeit und Moral sei seiner Meinung nach so nicht mehr anzutreffen. Es habe sich in den letzten Jahrzehnten die christliche Moral aus einer derartigen negativen Einengung einer sog. „Sündenmoral“ befreit. Die lange Zeit verengte christliche Moral sei daher im Zuge des II. Vatikanums aufgesprengt, auch wenn dies von zahlreichen Menschen noch nicht wahrgenommen werde. Seiner Ansicht nach hätten *einige* den im katholischen Bereich einsetzenden Aufbruch auch noch nicht bemerkt.⁵¹⁸

In Anlehnung an das II. Vatikanum und die damit verbundene neue Sichtweise ganzheitlicher, auf personaler Liebe beruhender Sexualität versucht *Gründel*, mit Hilfe des *induktiven Ansatzes* eine eher realitäts- und menschnahe Moraltheologie aufzuzeigen, die vor allem die Eigenverantwortung und Mündigkeit des Menschen zum Ziel hat.

Allerdings zeigt sich sehr schnell, dass seine geäußerten Positionen, insbesondere die zur Homosexualität, inhaltlich doch sehr an der *römischen* orientiert ist und zudem nichts Neues bringt. Im Gegenteil: Die jedem Menschen zukommende persönliche Verantwortung⁵¹⁹ wächst seiner Ansicht nach >>nicht von selbst<<, sondern bedarf vielmehr einer >>Erziehung und Formung<<. Dies gelte auch besonders für eine >>Erziehung auf Ehe und Familie hin<<, da ja die freiheitlich demokratische Verfassung Ehe und Familie unter den besonderen Schutz stelle.⁵²⁰ So stellt sich hierbei schon die Frage, wie dieser, gerade unter dem Deckmantel des Hinweises auf die besondere Verantwortung,

⁵¹⁸ Vgl. Gründel: AIDS – Anlaß zur Enttabuisierung ethischer Fragestellungen, in: Gründel (Hg.): AIDS – Herausforderung an Gesellschaft und Moral. 85. *Wen* allerdings Gründel in diesem Zusammenhang meint (ob Amtsträger oder Gläubige), bleibt im Dunkeln. So kann nur spekuliert werden, *wer* denn den vermeintlichen theologischen Aufbruch nicht bemerkt.

⁵¹⁹ Hierbei ist zwischen Eigen- oder Selbstverantwortung und Sozialverantwortung zu unterscheiden. Bei der Selbstverantwortung erhebe ich als aktiv Entscheidender, als ethisches Subjekt selbst Anspruch an mich, verantwortbar zu handeln.

⁵²⁰ Vgl. Gründel: AIDS und die ethische Problematik, in: Eiff v.; Gründel (Hg.): Von AIDS herausgefordert. 63.

moralische Zwang – ausgedrückt in der *Formung* des einzelnen Menschen zur Ehe und Familie – zu verstehen ist? Wird damit nicht nur der grundlegend positiv besetzte Begriff von der *Verantwortung*, sondern auch die *Ehe* dazu missbraucht, unterschwellig absolut moralische Erwartungen einzufordern, die nicht für „jeden“ realisierbar sind?⁵²¹

Weitere Äußerungen *Gründels* geben weiter Aufschluss darüber, wie paradox die moraltheologische AIDS-Diskussion gerade in Verbindung mit Fragen über die Stellung der Homosexualität in Kirche und Gesellschaft geführt wird. Sie zeugen eher von einem Rückschritt als von einem Aufbruch, von einer im Kontext individueller Lebensgestaltung und Sinnfindung weitreichenden Beschneidung von Freiheit und eigener Verantwortungsübernahme.

So sieht *Gründel* z.B. die Homosexualität nicht wie *Haag*, *Elliger* oder *Bartholomäus*⁵²² grundsätzlich als *eine* Variante menschlicher Sexualität, sondern als eine Einschränkung der Existenzmöglichkeit des Individuums, insofern die Möglichkeit der Bereicherung durch das andere Geschlecht wegfällt. So mag es kaum verwundern, dass in diesem Kontext nicht nur bei ihm, sondern auch innerhalb der breiten moraltheologischen Debatte (implizit der ihr übergeordneten Institution des kirchlichen Lehramtes) noch immer die prinzipielle Annahme kursiert, dass gerade Homosexuelle nicht nur an einer „Anomalie“, sondern auch unter zerbrochenen Beziehungen „leiden“ würden.⁵²³ Auf Grund seiner „Erfahrung“ sieht *Gründel* eine >>... Ausrichtung homosexueller Partnerschaften am Ideal der Dauerehe mit sexueller Treue als eine Überforderung<<. Er ist des Weiteren davon fest überzeugt, dass >>... das Nicht-Gelingen einer homosexuellen Dauerbeziehung ... zutiefst auch ein Zeichen der emotionalen und generellen Lebensschwäche der Betroffenen<< sei, >>die nicht bloß durch äußere, sondern auch durch endogene Faktoren mitbestimmt ist und die den Homosexuellen daran hindert, eine entsprechende Partnerbeziehung mit dem anderen Geschlecht und die Risiken des

⁵²¹ Weder wird sich die Liebe zwischen zwei Menschen mit moralischen oder rechtlichen Forderungen erzwingen noch wird sich ein homosexuell veranlagter Mensch zur Heterosexualität umwandeln oder therapieren lassen. Darüber hinaus ist - zumindest aus theologischer Sicht – das Sakrament der Ehe keine rein naturhafte Veranstaltung, sondern ein Werk Gottes. Aus diesem Grunde lässt sich die Ehe als Sakrament durch keine noch so moralisch-ethische Anstrengung irgendwie erzwingen (vgl. hierzu auch: Langemeyer: *Ehe und Familie*, in: Beinert (Hg.): *Lexikon der katholischen Dogmatik*. 104f); vgl. hierzu insgesamt auch: Balzer; Rippe (Hg.): *Philosophie und Sex*, München 2000.

⁵²² Vgl. hierzu: Bartholomäus: *Lust aus Liebe*, München 1993. Der Autor kommt in seinem Buch immer wieder auf das Thema Homosexualität zu sprechen. Interessant ist seine Definition der Sexualität als „Sprache“, in der er jede Form von Sexualität als „Sprachdialekte“ bezeichnet.

⁵²³ Vgl. Gründel: *AIDS – Anlaß zur Enttabuisierung ethischer Fragestellungen*, in: Gründel (Hg.): *AIDS – Herausforderung an Gesellschaft und Staat*. 94.

heterosexuellen Lebens zu übernehmen<<.⁵²⁴ Die darin grundsätzlich geäußerte Unfähigkeit zur personalisierten Beziehung erhält durch andere Ansichten *Gründels* Bekräftigung: >>Eine Gleichsetzung von Homosexualität und Heterosexualität würde die bestehenden individuellen Probleme homosexueller Partnerschaften weder in befriedigender Weise lösen noch einer notwendigen sachgemäßen Ausrichtung einer Sexualerziehung dienen<<, so dass eine >>rechtliche Gleichsetzung von Homosexualität und Heterosexualität ... jedoch einer Änderung der gesamten Ordnungsgestalt von Ehe und Familie gleichkommen<< würde.⁵²⁵

Wo dieser, mit dem II. Vatikanum angebrochene vermeintlich theologische Aufbruch bei *Gründel* selbst sich widerzuspiegeln vermag, bleibt auf Grund dieser Ansichten zunächst unklar. Ferner weist seine Auffassung, die menschliche Sexualität sei in >>weitem Umfang durch den Einfluß der Umwelt formbar<<, nicht gerade auf einen Neuansatz christlicher Sexualethik hin. Die Homosexualität als „unbewusste Sexualpraktik“ bezeichnend, könnte, so *Gründel* weiter, zudem zu festgefahrenen >>Fixierungen<< führen, die dann das >>Gefühl für das, was recht ist und was zum Glücken und Gelingen menschlichen Zusammenlebens dient, verdrängen<<. Indem *Gründel* die Vorrangstellung bestimmter Werte gegenüber anderen mehr als deutlich herausgehoben wissen will, deutet er in Anlehnung an die kirchlichen Stellungnahmen zur Homosexualität unmissverständlich darauf hin, in der >>Wertvermittlung<< nicht darauf zu verzichten, die >>... Heterosexualität als die dem Menschen naturgemäß zukommende Form als sein Ziel aufzuzeigen<<: Die >>leiblichen Vorgegebenheiten des Menschen als Mann und Frau in ihrer Zeichenfunktion auf das, was von der Natur her eigentlich als das Normale vorgesehen erscheint<<, sollten keineswegs übersehen werden. Darum dürfe eine >>völlige Gleichsetzung von Homosexualität und Heterosexualität<< – wie wieder in jüngster Zeit vorgenommen – unter keinen Umständen hingenommen werden.⁵²⁶

Sicher kann man hinter diesen Ausführungen *Gründels* zum Thema AIDS nur schwer „Fortschrittliches“ vermuten, auch dann, wenn er unaufhörlich erklärt, dass sittliche Ansprüche der Bibel immer erst auf ihren tieferen Sinngehalt zu überprüfen und nicht unmittelbar auf alle Probleme unserer Zeit anzuwenden sind, und sich dafür ausspricht, die „Erfahrung“ als eine Voraussetzung für realitätsbezogene sittliche Aussagen zu

⁵²⁴ Gründel: AIDS – Anlaß zur Enttabuisierung ethischer Fragestellungen, in: Gründel (Hg.): AIDS – Herausforderung an Gesellschaft und Staat. 94. In diesem Zusammenhang beruft er sich nach seinen Angaben auf die Äußerungen von: Pfürtner: Kirche und Sexualität, Hamburg 1973.

⁵²⁵ Gründel: AIDS – Anlaß zur Enttabuisierung ethischer Fragestellungen, in: Gründel (Hg.): AIDS – Herausforderung an Gesellschaft und Staat. 94f.

⁵²⁶ Gründel: AIDS und die ethische Problematik, in: Eiff v.; Gründel (Hg.): Von AIDS herausgefordert. 86.

postulieren. Es klingt mehr als unglaublich, wenn *Gründel* wiederholt betont, dass »weder eine blinde Verschreibung an ein starres Normensystem noch eine radikale Emanzipation, sondern die Einsicht in die Unbedingtheit und Vernünftigkeit sittlicher Verpflichtungen« von wesentlicher Bedeutung sei.⁵²⁷

Behält *Gründel* Recht, dann müssen nicht nur die institutionellen, sondern auch seine eigenen Ansprüche stets daraufhin überprüft werden, ob sie grundsätzlich sittliches Handeln ermöglichen, rational begründbar und lebbar sind. Dementsprechend muss also ausgeschlossen werden, dass die Lebensfähigkeit der Menschen weder „Schaden“ nimmt noch Begriffe wie Selbstverwirklichung, Freiheit, Individualität und Mündigkeit für obsolet erklärt werden. Ansonsten verhallt sein Aufruf zur rationalen Argumentationsweise ethischer Wertvorstellungen, zur Eigenverantwortung und Mündigkeit des Menschen im Nichts: »Wenn eben christlicher Glaube nicht blinde Annahme einer Verheißung, sondern vernünftig begründeter Glaube ist, dann wollen auch die ethischen Wertvorstellungen als vernünftig aufgewiesen werden. Eine rein autoritative Darlegung sittlicher Normen oder der bloße Appell an den Willen vermittelt ein falsches Bild von Moral und führt nicht zur Eigenverantwortung und Mündigkeit.«⁵²⁸

Leider führen *Gründels* Bemühungen um eine zugänglichere Sexualmoral, die, wenn sie nicht eine latent repressiv-sexualmoralische Argumentationsweise aufwiese, im Grunde durchaus positive Anhaltspunkte beinhaltet, zu einer abgehobenen Sondermoral. Seine eindeutigen Aussagen bezüglich des Sexualverhaltens außerhalb von Ehe stehen nicht nur der „empirischen Erfahrung“ entgegen, sie stehen sowohl der „gesellschaftlichen Pluralität“ als auch dem zunehmenden „Modernisierungsprozess“ entgegen, die ohne jeden Zweifel zu einer „Realität“ und damit zu einer Tatsache unserer Gesellschaft zählen. Damit ist der Versuch *Gründels*, die „Erfahrung“, als »... Voraussetzung dafür, daß sittliche Aussagen auch realitätsbezogen bleiben und plausibel vermittelt werden können«⁵²⁹, für die Konkretisierung sittlicher Weisungen als Ausgangspunkt darzustellen, argumentationslogisch nicht nachvollziehbar. Die fehlende innere Schlüssigkeit des argumentativen Vorgehens muss mit der Frage verbunden werden, auf welchen anthropologischen Erfahrungsgehalt oder auf welche empirische Tatsachenfest-

⁵²⁷ Gründel, AIDS und die ethische Problematik, in: Eiff v.; Gründel (Hg.): Von AIDS herausgefordert. 61.

⁵²⁸ Gründel: AIDS und die ethische Problematik, in: Eiff v.; Gründel (Hg.): Von AIDS herausgefordert. 62. Gründel legitimiert seine dazu gemachten Äußerungen durch die von Papst Johannes Paul II. gehaltene Ansprache vor Wissenschaftlern (1980) mit dem eindeutigen Bekenntnis zur Rationalität der Theologie als Glaubenswissenschaft und dem Bekenntnis für die Freiheit wissenschaftlicher Forschung (vgl. dazu: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls: Papst Johannes Paul II. in Deutschland, Nr. 25, Bonn 1980. 32f).

⁵²⁹ Gründel: AIDS und die ethische Problematik, in: Eiff v.; Gründel (Hg.): Von AIDS herausgefordert. 61f.

stellungen beruft sich *Gründel*? Die Antwort *Gründels* hierauf scheint einfach: Er geht zwar grundsätzlich davon aus, dass es so etwas wie eine „persönliche Erfahrung“ geben mag, die aber häufig dem Irrtum ausgesetzt bleibt. Diese „persönliche Erfahrung“ müsse sich deshalb an einer übergeordneten normbindenden Institution orientieren, die auf Grund ihrer „Tradition“ selbst auf reiche Erfahrungen zurückschauen könne.⁵³⁰ *Gründel* beruft sich damit ausschließlich auf die „traditionelle Erfahrung“, die konkrete Verhaltensweisen vorschreibt.⁵³¹ Die Erfahrungsfrage scheint für *Gründel* dadurch geklärt: Er folgt damit einem formalen Autoritätsargument und deduziert aus einer Reihe von bereits festgesetzten Axiomen sittliche Werturteile. Es kommt damit zu einem hierarchisch angeordneten, eingleisigen normativ-deduktiven Verfahren, welche „Erfahrungen“ und „Erkenntnisse“ und damit auch sittliche Handlungsweisen direkt aus obigen Prinzipien ableitet. Während das Individuum sich an diesen normativ gesetzten Vorgaben idealer Weise zu orientieren hat, wird ihm gleichzeitig eine Unfähigkeit unterstellt, selbst Erfahrungen zu machen oder gar moralische Herausforderungen annehmen und meistern zu können. Selbstverständlich und grundsätzlich spricht man sich dafür aus, auch biblische, dogmatische und moralische Positionen und Inhalte kritisch hinterfragen zu können, doch auf diese Herausforderung wird nur seltenst reagiert, im Gegenteil: Diesen Herausforderungen wird nicht ins Gesicht geschaut – sie werden verdrängt, anstatt in ihnen Chancen zu vermuten. Die lebenspraktische Bedeutungslosigkeit von „Kirche“ nimmt hier ihren Anfang.

Es wird mehr als deutlich, dass *Gründel* mit seinen Äußerungen zum Thema AIDS und Homosexualität gerade einer repressiven und überholten Moralthologie in die Hände spielt, die er eigentlich als *erledigt* wissen will. Dieser Selbstwiderspruch ist allerdings nur allzu schwer auszuhalten.

Offensichtlich ist es nicht immer nur zulässig, nach der Moralität einer vermeintlich unmoralischen Lebensweise zu fragen. Vielmehr muss auch nach dem Unmoralischen einer Moral gefragt werden, die ausgehend von ihrer moralischen und eng geführten Überzeugung mehr durch „Uniformität“ als durch „Pluralität“ und mehr durch das Modell einer *Wertübertragung* als durch das einer *Wertentwicklung/Wertkommunikation*⁵³² gekennzeichnet ist. Dabei sollte längst erkannt sein, dass jedwede Moralisierung keines-

⁵³⁰ Vgl. Gründel: AIDS und die ethische Problematik, in: Eiff v.; Gründel (Hg.): Von AIDS herausgefordert. 62.

⁵³¹ Doch weder *individuelle*, noch *empirische* und auch nicht *traditionelle* Erfahrungen geben *de facto* aus sich heraus das richtige und gute Handeln zu erkennen. Alle Erfahrungen müssen daher von der praktischen Vernunft überprüft, hinterfragt und bewertet werden.

⁵³² Zu den genannten Modellen ethischen Lernens vgl.: Ziebertz: Ethisches Lernen, in: Hilger u.a. (Hg.): Religionsdidaktik. 402-419.

wegs zur Versachlichung der Situation beitragen kann und im Entscheidungsfindungsprozess die Autorität der rationalen Argumentationsweise gilt.

Das eigentlich anvisierte Ziel aller kirchlichen Stellungnahmen könnte so beschrieben werden: Eine sachliche und von Vernunft geleitete Diskussion über die AIDS-Problematik zu führen, die die individuelle Freiheit des Einzelnen zu berücksichtigen weiß und von jeder Stigmatisierung und Diskriminierung Abstand hält. Wenn sich aber Gründel gegen eine eng geführte Sexualmoral ausspricht und betont, dass »gerade der biblische Ansatz einer theologischen Ethik ... die in der Offenbarung bezeugte Verkündigung der dem Menschen von Gott zugewiesenen Freiheit und Eigenverantwortung und die in Jesus Christus erfolgte Versöhnung als wesentliche Elemente einer theologischen Ethik bewußtgemacht«⁵³³ hat, wirkt es befremdend, wenn er in Anlehnung an die Erklärung der römischen Glaubenskongregation (1986) unverhohlen auf die grundsätzlich ablehnende Haltung gegenüber der Homosexualität hinweist und mit der römischen Position konform erklärt, dass es trotz einer grundsätzlichen Ablehnung derselben oder einer Verweigerung gleichwertiger Anerkennung von Heterosexualität und Homosexualität durchaus noch Raum für Toleranz gebe.⁵³⁴

Diese eigentümlichen und zu seinen oberen Ausführungen kontradiktorisch klingenden Bemerkungen sind eher Ausdruck einer überholten und traditionell-repressiven Sexualmoral, die der Freiheit, Selbstentfaltung und Eigenverantwortung der individuellen Persönlichkeit zutiefst widersprechen.

Ursprünglich sollte der *induktive Ansatz*⁵³⁵ durch einen Bezug zur *Wirklichkeit* begründet werden. Dieser ist aber nur dann gegeben, wenn sittliche Wert- und Normvorstellungen aus diesem heraus formuliert werden und sich plausibel und rational begründen lassen. Der *induktive Ansatz* muss daher einen empirischen Bezug zur Wirklichkeit herstellen, um zu überprüfen, ob sowohl die Vorrangstellung bestimmter Werte über andere als auch die unbedingte Gültigkeit von Wertaussagen auf Rationalität und

⁵³³ Gründel: AIDS und die ethische Problematik, in: Eiff v.; Gründel (Hg.): Von AIDS herausgefordert. 60.

⁵³⁴ Vgl. Gründel: AIDS und die ethische Problematik, in: Eiff v.; Gründel (Hg.): Von AIDS herausgefordert. 87.

⁵³⁵ Der *induktive Ansatz* geht davon aus, dass singuläre Aussagen/Erfahrungen zu universellen Aussagen/Erfahrungen hinführen. Die Aussage, „alle Logiker rauchen Zigarren“ – „alle Methodologen sind Logiker, deshalb rauchen alle Methodologen Zigarren“, ist falsch. Ein sich daraus ergebendes Problem stellt sich dann, wenn es prinzipiell unmöglich ist, eine universelle Aussage endgültig auf der Grundlage noch so vieler singulärer Aussagen zu begründen. Der induktive Ansatz führt nicht zwangsweise zu logisch gültigen Schlüssen: Ein weiteres Beispiel ist die Entdeckung „schwarzer Schwäne“ in Australien zu einer Zeit, als man sicher zu sein glaubte, dass es nur „weiße Schwäne“ gibt. Deshalb kann auch die universale Aussage „alle Raben sind schwarz“ aus einer endlichen Menge singulärer Aussagen wie „dieser Rabe ist schwarz“ nicht logisch hergeleitet werden (vgl. dazu: Hügli; Lübcke (Hg.): Philosophielexikon. 317).

Plausibilität angelegt sind. So gesehen lässt sich eine Moral nicht »an sich« oder »abstrakt« aufstellen, »sondern als eine zentrale Dimension konkreter Lebensgestaltung, also „induktiv“, wenn man damit keinen banalen Fakten-Gehorsam, sondern den vernünftigen, verantwortlichen und kreativen Umgang mit der Aufgabe konkreter Lebensgestaltung meint«. ⁵³⁶

Zum Wirklichkeits- und Realitätsbezug gehört auch, dass wesentliche Veränderungen in den gesellschaftlichen Strukturen und Einstellungen, wie sie derzeit vollzogen werden, von den verantwortlichen kirchlichen Institutionen vernommen werden und in ihre Positionen einfließen. Wenn aber dieser Bezug zur „Empirie“ ausbleibt, dann ist zu fragen, ob die Autorität einer Institution wichtiger erscheint als eine rationale Beweisführung. So muss auch jedes Autoritätsargument bei der Begründung sittlicher Urteile nicht nur grundsätzlich offen für Kritik sein, sondern letztlich auch im Vernunftargument münden, vor allem dann, wenn kein Ideologie-Verdacht aufkommen soll. ⁵³⁷

So gesehen verlieren die moralischen Aussagen *Gründels* völlig den Realitätsbezug und sein mutmaßlich *induktiver* Ansatz entlarvt sich in letzter Konsequenz als *deduktive* Begründung sittlicher Werturteile. Seine Hinweise auf das sog. „Naturrecht“ und die „göttliche Ordnungsgestalt“, die die ausreichende Begründung seiner ethischen Argumentationsweisen ermöglichen sollen, machen deutlich, dass sie *unabhängig* von empirischen Fakten, also rein *deduktiv* abgeleitet wurden und einen »axiomatischen Rahmen des ethischen Argumentierens« ⁵³⁸ voraussetzen. Sein Konzept zur menschlichen Sexualität, das die *induktive* Zielperspektive im Vollzug aus den Augen verliert, folgt „nur“ konsequent dem Weg, aus *höheren Wahrheiten* Normen und Werte *deduktiv* abzuleiten. Spätestens hier kann sein Versuch, den *induktiven Ansatz* zur Konkretisierung sittlicher Weisungen zu verwenden, als gescheitert angesehen werden, denn weder ist seine Forderung zur Ehe- und Familien-Erziehung „realitätsbezogen“ noch ist sie irgendwie plausibel und rational vermittel- und begründbar. ⁵³⁹

⁵³⁶ Eid: Die moraltheologische Herausforderung christlichen Glaubens als Begründung und Gegenstand theologischer Ethik, in: Demmer; Ducke (Hg.): Moraltheologie im Dienste der Kirche. 305.

⁵³⁷ Vgl. Mieth: Begründungsversuche von Ethik, in: Demmer; Ducke (Hg.): Moraltheologie im Dienste der Kirche. 40.

⁵³⁸ Vgl. Mieth: Begründungsversuche von Ethik, in: Demmer; Ducke (Hg.): Moraltheologie im Dienste der Kirche. 40f.

⁵³⁹ Es ist in diesem Zusammenhang bislang nicht rational-argumentativ zu erklären, wie die nunmehr veränderte Stellung anderer Lebensstile in der Gesellschaft den besonderen Schutz von Ehe und Familie in irgendeiner Weise schädigen könnte.

Offene Fragen und kritische Reflexion

Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass es *Gründel*, wie den lehramtlichen Äußerungen insgesamt, eigentlich weniger um eine weit gefasste und aus den Fesseln autoritativer Belehrung gelöste Darstellung der Sexualmoral geht, als vielmehr – unter dem Deckmantel einer vermeintlich „offenen“ und „rational“ begründeten Moraltheologie – um die Einhaltung einer starren und eng gefassten Doppelmoral und um ein Zementieren eines doktrinären Legitimationsrahmens für menschliche Sexualität.

Auf Grund der Reichweite der AIDS-Problematik und den damit nunmehr eingetretenen Veränderungen kann sicher der Zweifel aufkommen, ob – aus den mehrfach genannten Gründen – die ganze Dimension der AIDS-Problematik durch eine Reduktion auf die kirchliche Bewertung der Homosexualität überhaupt zu erfassen ist. Wohl kaum. Dies wird daran deutlich, dass die von *Gründel* referierten Erläuterungen zum Thema AIDS und insbesondere zu sexualmoralischen Fragestellungen im Extrakt nur mühenartig den Standpunkt der katholischen Kirche wiedergeben – wohl wissend darum, dass binnenkirchlich mehr Ansätze und differenziertere Ansichten⁵⁴⁰ kursieren als bedauernder Weise nur marginal in Erscheinung treten.

Auch wenn *Gründel* sich grundsätzlich in seinen Ausführungen darum bemüht, das Thema AIDS weitsichtig zu erörtern, kreist seine Diskussion zum größten Teil nur um das nach wie vor brisante Thema der Homosexualität, anstatt umfassend *selbstreflexiv* auf moraltheologische Aussagen und ihre inhaltlichen Argumentationsweisen zur menschlichen Sexualität einzugehen und kritisch in den Blick zu nehmen. Denn dann wäre ihm aufgefallen, dass die derzeitige Sexualethik weder frei von Widersprüchen noch frei von Diskriminierungstendenzen ist.

Gründels Standpunkte zu AIDS und Homosexualität, die im Grunde nur den Standpunkt der *römischen Position* wiederzugeben vermögen, haben nicht dazu beigetragen, Vorurteile und Stigmatisierung gegenüber *sog. Randgruppen* unserer Gesellschaft abzubauen. Er versucht zwar, beide brisanten Themenkomplexe einer differenzierten Betrachtungsweise zuzuführen, reagiert allerdings *inhaltlich* auf die binnenkirchlich immer noch bestehende ethische Problematik mit Vermeidung.

Wesentlicher Kritikpunkt kann sicher nicht das Infragestellen einzelner Werte, wie z.B. Treue, Liebe und Vertrautheit, sein. Vielmehr steht die Verknüpfung zu einer Ideal-

⁵⁴⁰ Vgl. dazu auch: Bauernfeind: „Liebet einander...“. Jugend – Kirche – Sexualität, Kevelaer 1997; vgl. Bartholomäus: Unterwegs zum Lieben. Erfahrungsfelder der Sexualität, München 1988; vgl. Bartholomäus: Lust aus Liebe. Die Vielfalt sexuellen Erlebens, München 1993.

vorstellung im Zentrum der Kritik, die zur Grundlage einer Normierung wird. Man bezeichnet die »Ehe als der eigentliche Ort der Verwirklichung menschlicher Geschlechtlichkeit und Partnerschaft« und bewertet, wie *Haag u. Elliger* es formulieren, jede andere Form der außerehelichen Beziehung als eine »Verkürzung der vollen Wirklichkeit«.⁵⁴¹

Abgesehen von der Vermutung, dass damit unterschwellig die Konstruktion eines Ideals an menschlicher Sexualität zementiert werden soll, steht zweifellos fest, dass zwar nicht jeder einzelne Mensch jedes Handlungsgesetz für sich selbst formulieren kann, sondern sich mehr oder weniger an bereits bestehenden Prinzipien oder Normen orientiert. Dies kann aber dennoch den Menschen nicht von seiner Verantwortung entbinden, extern einwirkende „Gewohnheiten“ auf ihre jeweilige Richtigkeit und Vernünftigkeit hin zu hinterfragen, vor allem, wenn es um die Suche nach dem tieferen Sinn und der verantwortlichen Gestaltung der eigenen Sexualität, als einen wesentlichen Teil der eigenen Identität, geht. Denn eine autoritative Bevormundung hinsichtlich individueller Lebensgestaltung verhindert nicht nur die Übernahme von Selbstverantwortung, sondern kann auch zur Lebensdeformierung führen.

Eine traditionell geprägte Wertübertragung, die bestimmte Wertvorstellungen gegenüber anderen präferiert, wird wohl kaum in der Lage sein, einer pluralen Identitätsfindung gerecht zu werden. Sie verfolgt im Prozess der Internalisierung vielmehr das Ziel, Einstellungen und Handlungen des Einzelnen zu „formen“. Damit ist nicht nur an *Gründel* die Frage zu stellen, zu welchem „Ideal“ oder welcher „Verantwortung“ überhaupt „erzogen“ oder „geformt“ werden soll? Zu einer Verantwortung etwa, die gar keine Verantwortung mehr zulässt, sondern menschliche Freiheit beschneidet, nur auf eine naive „traditionelle“ Normbefolgung setzt und letztlich nicht davor gefeit ist, stigmatisierende und diskriminierende Tendenzen zu fördern?

So muss davor gewarnt werden, die AIDS-Problematik gänzlich auf die binnenkirchliche Diskussion um die gesellschaftliche Stellung der Homosexualität in Gesellschaft und Kirche zu reduzieren. Kirchliche Äußerungen zur Homosexualität können zwar nicht argumentationslogisch mit der AIDS-Problematik gekoppelt werden, dennoch bieten sie auf Grund ihrer nicht ganz unproblematischen Inhalte Anlass zur kritischen Auseinandersetzung.

Wenn also Kirche mit ihren ethischen Orientierungen einen Beitrag zur Bekämpfung des HI-Virus beitragen will, dann darf sich dieser keinesfalls auf autoritativ bestimmte

⁵⁴¹ Vgl. Haag; Elliger: „Stört nicht die Liebe“. 106; vgl. auch: Drewermann: Psychoanalyse und Moralthologie/2: Wege und Umwege der Liebe, Mainz 1983.

sittliche Lehrsätze beschränken, die ohnehin die verantwortliche Gewissensprüfung des einzelnen Individuums nicht ersparen könnten. Dabei sollte viel mehr gefragt werden: Wie kann jeder Einzelne, unabhängig von seiner sexuellen Neigung, eine *verantwortbare und integrierte Sexualität* leben? Genügt es, wenn allein auf das beharrliche Pochen von *Prinzipien* Wert gelegt wird, während die einen auf Grund von Ressentiments und Vorverurteilungen in Subkulturen versinken, die anderen mit traditionellen Auffassungen über Sexualität und Beziehungen konfrontiert werden? Wie wirken sich die moralischen Wertvorstellungen, gesellschaftlichen Normen und der Hinweis auf die „Zielnorm“ menschlicher Sexualität (Ehe und Familie) auf all diejenigen Menschen aus, die diesen Vorstellungen – aus welchen Gründen auch immer – nicht nachkommen können? Wie kann Sexualität als prägendes Merkmal der Persönlichkeit des individuellen Menschen zur Entwicklung der je eigenen Identität führen, wenn vermeintlich „atypisch“ lebende Menschen dem auferlegten und konstruierten „Ideal“ nicht entsprechen können und daher mit Benachteiligung und Diskriminierung konfrontiert werden?

3.2.3. Eine kritisch-hermeneutische Reflexion über die Begründungsversuche sittlicher Werturteile im Kontext von Sexualität und AIDS

Zweifelsfrei bemüht sich die sexualethische Reflexion in den bereits erwähnten Abhandlungen um die Herstellung einer grundsätzlichen Verständigung über den Sinn- und Wertegehalt menschlicher Sexualität. Wie sieht aber dieses Bemühen konkret aus?

Innerhalb der kirchlichen Sexualmoral spielen wichtige Grundannahmen eine Rolle, die für sich in Anspruch nehmen, allein die Basis für Wertannahmen über Sexualität bilden zu können. Zur kritischen Reflexion stehen hierbei die zahlreichen, unterschiedlichen, ja ambivalenten Auffassungen über *Sexualität, Natur, Person* und *Wille Gottes*, die in bestimmte normative Weisungen und Wertorientierungen einfließen, wie sie u.a. auch *Ziebertz*⁵⁴² in seinen Ausführungen zur Moralerziehung dargestellt hat. Diese Bezugspunkte sind auch für unsere Betrachtung deshalb von essentieller Bedeutung, weil sie – bei einer evtl. Unterordnung der rationalen Argumentation gegenüber der Tradition – Grundlage und Nährboden für den oben angeführten Vorwurf der Diskriminierung ge-

⁵⁴² Ausführliche Darstellungen zur Moralerziehung siehe: Ziebertz: Moralerziehung im Wertpluralismus, Kampen u. Weinheim 1990; vgl. auch: Ziebertz: Religionspädagogik als empirische Wissenschaft, Weinheim 1994.

genüber den von HIV und AIDS betroffenen Menschen bieten könnten. Diesem Verdacht ist nun nachzugehen.

3.2.3.1. Zur Idealform menschlicher Sexualität

Die Begründung von Werten und Normen über menschliche Sexualität wird aus dem „natürlichen“ und „göttlichen“ Gesetz *deduktiv* abgeleitet, die Ehe zwischen Mann und Frau als einziger Ort für menschliche Sexualität und Partnerschaft postuliert, das Ideal menschlicher Sexualität durch die Verknüpfung zwischen Ehe und Liebe als „Zielnorm“ konstruiert und der primäre Zweck von menschlicher Sexualität in der Arterhaltung gesehen, mit dem Ergebnis, dass andere Formen von Sexualität, die nicht der Fortpflanzung dienen, als „unmoralisch“ und „unnatürlich“ abgewertet werden.

Ziebertz betrachtet den Versuch eines „konstruierten Ideals“ menschlicher Sexualität in der unbedingten Verknüpfung zwischen Liebe und Ehe als die beste Form einer Integration, die der Würde der Person gerecht werden soll, berechtigterweise mit großer Sorge. Dieses „Ideal“, so *Ziebertz*, wird als „Zielnorm“ verstanden und unterscheidet sich deshalb >>materialethisch<< nicht >>von der Tradition in letzter Konsequenz<<. ⁵⁴³

Diesen „materialethischen“ Aspekt betonend, spricht sich *Gründel* hingegen für konkrete Zielsetzungen, Handlungsnormen und Verbote aus, die nicht zuletzt auch die uneingeschränkte Selbstverwirklichung des Menschen in Schranken verweisen müssen. Deshalb müsste sittliches Verhalten nicht nur einen „subjektiven formalen“ Gehalt, sondern auch einen „objektiven materialen Gehalt“ beinhalten, um wesentlich zwischen „richtig“ und „falsch“ unterscheiden zu können. Die Homosexualität könne dann als „sittlich unzulässig“ und damit als „falsch“ charakterisiert werden. ⁵⁴⁴

Gründels Ansatz lässt aber grundsätzlich die Frage offen, woher die moralischen Urteile über sittliches Verhalten ihre Qualität beziehen, ja wie sie zur objektiven Gültigkeit kommen, vor allem, wenn diese aus Aussagen abgeleitet werden, die ihrerseits im Verdacht stehen, selbst keine moralische Qualität zu beinhalten? Stehen sie dann nicht der Freiheit, der Eigenverantwortung und der Autonomie des Menschen auf der Suche nach dem *eigenen* Lebens- und Liebessinn entgegen? Geht es „nur“ um eine „indoktri-

⁵⁴³ Vgl. *Ziebertz*: Religionspädagogik als empirische Wissenschaft. 52.

⁵⁴⁴ Vgl. *Gründel*: AIDS und die ethische Problematik, in: *Eiff v.; Gründel* (Hg.): Von AIDS herausgefordert. 64 u. 86.

näre Wertübertragung“ oder geht es grundsätzlich nicht darum, den einzelnen (Jugendlichen) im Rahmen eines ethischen Bildungsprozesses die Modelle einer *Wertentwicklung* und *Wertkommunikation* zu eröffnen?

Das Konstruieren einer ehelichen „Ziel- und Idealnorm“ stellen auch *Haag u. Elliger* völlig in Frage. Sie halten die fixierten und jahrhundertlang tradierten Formen für die Identitätsfindung des Einzelnen gar als hinderlich. Gerade im Zuge der Individualisierung sei sowohl der Ehestatus als auch jegliche Form der Ehe eine reine Privatsache – was sie übrigens bereits im alten Israel schon war.⁵⁴⁵

Dennoch wird unter Hinweis auf *Tradition* und *Natur* der Legitimationsrahmen für das *Ideal* menschlicher Sexualität begründet. Nach *Ziebertz* gibt es hierbei zwei wichtige Grundannahmen: Zum einen wird in der Argumentation >>... Rückgriff auf die Annahme einer göttlichen Naturordnung<< genommen, aus der wiederum ein >>Sittengesetz mit konkreten Normen für das Verhalten des Einzelnen deduziert wird<<. Zum anderen wird mit Bezugnahme auf die >>personalistische Philosophie<< versucht, die >>Wertordnungen aus einer Wesensordnung im Menschen<< abzuleiten.⁵⁴⁶

Von Anfang an lag das vorrangige Ziel der Moraltheologie darin, mit Hilfe des „Naturrechts“ jedem außerehelichen Geschlechtsverkehr entgegenzutreten. Auf Grund dieses Verständnisses lag zunächst der ausschließliche „Sinn“ der geschlechtlichen Vereinigung einzig und allein in der nur im Rahmen der Ehe zu vollziehenden Zeugung und der daraus resultierenden Verantwortung der Kindererziehung. Das Ungenügen dieser Argumentation, den außerehelichen Geschlechtsverkehr mit der Zeugung und Kindererziehung zu verknüpfen, erkennend, sah man sich gezwungen, so *Haag u. Elliger*, >>... statt von der Zeugung, vom *Wesen der Geschlechtlichkeit* innerhalb der dem Menschen gesetzten Naturordnung her zu argumentieren<<⁵⁴⁷, um die Erreichung des Ideals aus ihr *deduktiv* abzuleiten und dadurch zu legitimieren: Die >>menschliche Natur<< verlange >>... eine ihr würdige Form der Zeugung und Fortpflanzung, die nur im Rahmen der Ehe

⁵⁴⁵ Vgl. Haag; Elliger: *Zur Liebe befreit*. 235. In diesem Kontext weisen die Autoren auf: Siebert: *Die Zukunft der Ehe und der Familie: Schwinden sie dahin oder strukturieren sie sich um?*, in: *Concilium* 15, 1979. 21-27 hin. In Anlehnung an die durch Hegel, Marx und Horkheimer entwickelte kritische Gesellschaftstheorie beschreibt Siebert die unterschiedlichen Modelle: >>Für Hegel besteht die Zukunft der Ehe in der Harmonie gegensätzlicher Interessen, für Marx in der Solidarität der Freiheit, für Horkheimer in einem Ausgleich zwischen herzlicher Solidarität und persönlicher Befreiung<< (Siebert. 27, zitiert aus: Haag; Elliger: *Zur Liebe befreit*. 235, Anmerkung¹²).

⁵⁴⁶ Ziebertz: *Religionspädagogik als empirische Wissenschaft*. S. 44.

⁵⁴⁷ Haag; Elliger: „Stört nicht die Liebe“. 104. Das Problem war, das Verbot des außerehelichen Geschlechtsverkehrs trotz einer fehlenden Aussicht auf Fortpflanzung irgendwie aufrechtzuerhalten.

gewährleistet sei⁵⁴⁸. Auf diese Weise erfolgte die ausschließliche Bindung der menschlichen Sexualität an die Ehe.

Haag u. Elliger sind sich darüber einig, dass durch die Konstruktion dieses Ideals, einschließlich ihrer Normierung, die objektive Naturordnung durch eine Natur- und Wesensordnung im Menschen selbst ersetzt wurde. Sie kritisieren in ihren weiteren Ausführungen daher scharf, dass zwar die Erkenntnisse zur personalen Wesensordnung, als auch die ihr zugrunde liegenden Prämissen behauptet, aber keineswegs bewiesen sind.⁵⁴⁹ Deshalb sei es an der Zeit, so der Alttestamentler *Haag*, die in der breiten Bevölkerung bereits vollzogene Gleichsetzung von Homosexualität und Heterosexualität auch innerhalb der Kirche endlich anzuerkennen. Da kirchliche Auffassungen über die Idealform der Sexualität weder de facto begründet noch überhaupt lebbar seien, gingen ihre moralisch-ethischen Reflexionen zum Themenkomplex Homosexualität weit an der tatsächlichen „Wirklichkeit“ vorbei.

Deshalb erscheint es angebracht, im Folgenden die moral-ethischen Begründungsversuche sittlicher Werturteile näher zu beleuchten. Ausgangspunkt hierfür stellen die nun ermittelten Auffassungen des kirchlichen Lehramtes und der Moraltheologie dar, die in ihrer Konsequenz einer *deduktiven* Ableitung folgen. Damit sind summarisch zwei wesentliche Argumentationsweisen gefunden, auf die sich das kirchliche Lehramt beziehen möchte, um ihre Darstellung menschlicher Sexualität rational zu begründen und durch Gott zu legitimieren. Zum einen ist es der Hinweis auf die *naturgemäße Sexualität*, die ihre Erfüllung in der *Funktion der Arterhaltung* erhält, zum anderen der Hinweis auf die *relationale Personbestimmung*, die im sakramentalen Zeichen der *Ehe zwischen Mann und Frau* ihren Ausdruck findet. Beide Hinweise (Ehe, Liebe und Fortpflanzung) deuten – so der Vorwurf – auf eine undifferenzierte und sexualnegative Bestimmung menschlicher Sexualität hin, so dass dem geäußerten Verdacht von *Ziebertz* wohl zugestimmt werden muss, wenn er die ausschließliche >>institutionelle Unterordnung der Sexualität unter die Ehe<< und die >>Zielrichtung im Fortpflanzungsprimat gegen das individuelle Wohl<< des Einzelnen gerichtet sieht⁵⁵⁰ und damit weiterhin außereheliche (nicht nur homosexuelle) Beziehungen als *para physin* betrachtet werden können.

⁵⁴⁸ Haag; Elliger: „Stört nicht die Liebe“. 104; vgl. 1 Kor 6,19.

⁵⁴⁹ Vgl. dazu: Haag; Elliger: „Stört nicht die Liebe“. 103-106.

⁵⁵⁰ Vgl. Ziebertz: Religionspädagogik als empirische Wissenschaft. 44-46, hier 53; vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Die Deutschen Bischöfe: Ehe und Familie – in guter Gesellschaft, Nr. 61, Bonn 1999.

Homosexuelle Beziehungen – *para physin*?

Insbesondere Menschen, die eine andere sexuelle Neigung an den Tag legen, werden moralisch verurteilt und sind oftmals der Stigmatisierung und Ausgrenzung ausgesetzt. Der Vorwurf lautet: Homosexuelle gebrauchen ihre Sexualität nicht nur gegen den *Natur-Sinn*, sie verstoßen auch gegen die ICH-DU-Beziehung.

Die damit häufig verbundene Frage nach der Beziehung zwischen homosexuellen Neigungen und der Moral wird durch die katholische Sexualethik auf eine einfache Art und Weise beantwortet. Demnach wird unter Hinweis auf Tradition und Bibel der Standpunkt vertreten, dass es nur einen „natürlichen Zweck“ der menschlichen Sexualität gäbe, nämlich den der Arterhaltung. Sexuelle Verhaltensweisen, die diesem eigentlichen „natürlichen Zweck“ – aus physiologischen Bedingungen – nicht erfüllen können, sind daher „unmoralisch“.

In den bereits angesprochenen lehramtlichen und moraltheologischen Stellungnahmen wird auf die biblische Beurteilung der Homosexualität verwiesen und argumentativ übernommen. Allerdings sehen sich diese offiziell ausgeschriebenen Stellen mit den fundierten alt- und neutestamentlichen Interpretationen konfrontiert, die *de facto* keine Verurteilung der Homosexualität nach unserem heutigen Verständnis erkennen lassen.

So geht die Bibel zwar auf verschiedene Formen der Sexualität ein. Diese müssen aber stets in ihrem jeweiligen sozial-kulturellen Kontext gesehen werden. Deshalb gibt es verschiedene Ursachen, warum sich z.B. die Jahwereligion eindeutig gegen die homosexuellen Verhaltensweisen wandte. Es war zum einen die kulturelle und sittliche Abgrenzung gegenüber dem synkretistischen Milieu, zum anderen weil die Homosexuellen nicht die für Juden höchste Pflicht der Nachkommenschaft erfüllen konnten. So spricht z.B. Gen 19,1-11.24-29 *nicht* von einer Verurteilung der Homosexualität, sondern von einer Verletzung des heiligen Gastrechts (vgl. auch: Jes 1,10ff; Ez 16,49; Jer 23,14). In Lev 18,22 u. 20,13 wird, mit Hinweis auf die kultische Reinheit, die Sexualpraxis der Ägypter und Kanaainiter⁵⁵¹ verurteilt, der die Israeliten nicht verfallen sollten. So sollte das Verbot der homosexuellen Praxis das Volk Israel im Verhalten von den Heiden abheben. Es geht also wieder *nicht* um eine Verurteilung der Homosexualität als

⁵⁵¹ Bei den kanaainitischen Stämmen wurde nämlich die kultische Prostitution zu Ehren der Fruchtbarkeitsgöttinnen geübt. Diese waren nicht selten mit homosexuellen Handlungen verbunden. Es soll sogar in deren Tempeln eine homosexuelle Zunft gegeben haben, denn man glaubte, durch den vollzogenen Sexualverkehr im Tempel die Lebenskräfte zu fördern und den Menschen in die kosmische Ordnung einzubinden, um so den Sieg über Tod und Verwesung zu erreichen (vgl. dazu ausführlicher: Hartfeld: Homosexualität im Kontext von Bibel, Theologie und Seelsorge, Wuppertal u. Zürich 1991).

sexuelles Fehlverhalten, sondern als religiöses Fehlverhalten. Im NT spricht 1 Kor 6,9 und 1 Tim 1,10 „nur“ von Menschenhändlern, Unzüchtigen und Knabenschändern. Während *Paulus* die Homosexualität als „widernatürlich“ bezeichnet und in Röm 1,21-28 als eine freie Praxis andeutet und als Folge der Gottlosigkeit sieht, greift er in seinen Auffassungen konsequent auf den in seiner Zeit gängigen Naturbegriff zurück.⁵⁵² Aus theologischer Perspektive, so konstatiert *Bartholomäus*, geht es *Paulus* nur darum, die Anerkennung des einen wahren Gottes zu gewährleisten und nicht um eine sexualmoralische Verurteilung der Homosexualität. Wer die biblischen Texte genau liest, merkt, dass sie stets das homosexuelle Verhalten von Heterosexuellen vor Augen haben. So richten sich die biblischen Texte maßgeblich gegen sakrale Prostitution, gegen eine Verletzung des Gastrechts und schließlich auch gegen die Lebensform der Heiden und verurteilen homosexuelles Verhalten als Symbol von Knechtschaft und Kult fremder Götter.⁵⁵³

Resümierend lässt sich demzufolge aus den biblischen Texten des AT und NT *keine* ethisch-moralische Wertung oder Verurteilung gegenüber der Homosexualität in unserem heutigen Sinne ableiten.⁵⁵⁴ Aus dieser eindeutigen Perspektive muss auch das kirchlich verwendete „Naturrechtsverständnis“ betrachtet werden. So steht es außer Frage, dass in der einen Kultur Phänomene als „unnatürlich“ angesehen werden, während in einer anderen Kultur diese durchaus als „natürlich“ gelten.

Gerade eine durch Tradition geprägte Ansicht beinhaltet jedoch häufig Werturteile über menschliche Handlungen, die zu anderen Zeiten oder in anderen Gesellschaften wieder völlig verworfen werden. Wenn in diesem Sinne auch Bewertungen über sexuelle Handlungen, Lebens- und Verhaltensweisen immer einem steten zeitlichen, gesellschaftlichen oder soziokulturellen Wandel unterworfen sind, so stellt sich hierbei die Frage, ob es auf Grund dessen überhaupt eine traditionell *statische* Ethik geben kann. Bekanntlich erwachsen gerade aus diesem *Naturrechtsverständnis* nicht nur großflächig Widerstände, Proteste und Ablehnung gegen die Institution *Kirche* als solche und ihre *statische* Ethik, die in wachsendem Maße moralische Reflexionen über sittliche Aussagen oder Normierungen nicht mit Hilfe einer rationalen Argumentationsweise führt, sondern mit den Hinweisen auf „Glaubenserkenntnisse“, „Tradition“ und „Natur“. Zu erwar-

⁵⁵² Vgl. Hartfeld: Homosexualität im Kontext von Bibel, Theologie und Seelsorge, Wuppertal u. Zürich 1991; vgl. auch: Haag; Elliger: Zur Liebe befreit. 183-186.

⁵⁵³ Vgl. Bartholomäus: Unterwegs zum Lieben. 189-193.

⁵⁵⁴ Auch wenn 2 Sam 1,26 gerade nicht über die sexuelle Liebe zwischen David und Jonatan berichtet, aber David die Liebe zu Jonatan als wunderbarer bezeichnet als die Liebe zu den Frauen, so kann gerade darin eine durchaus erotische Komponente einer tiefen Männerfreundschaft zum Ausdruck kommen (vgl. Müller: Homosexuelle Menschen. 96).

ten sind des Weiteren auch gesellschaftlich übernommene Wertvorstellungen und Leitbilder, die weder den vollen Sinngehalt menschlicher Sexualität noch die menschlichen Grundrechte fundamental erfassen können.

Es scheint also nicht ganz unproblematisch, im Rahmen von grundlegenden Sinndeutungen das Traditionsargument über das Vernunftargument zu stellen. So meldet auch *Gründel* selbst vehement Bedenken an: »Wer im Zusammenhang mit der Vernunftargumentation auf die erbsündliche Verderbtheit verweist und wegen des möglichen menschlichen Irrtums die Bibel oder die Aussagen des kirchlichen Lehramtes als unfehlbaren Weg bezeichnet, der macht es sich zu einfach; denn auch gegenüber der Verwendung des Traditionsargumentes und der konkreten Auslegung der Schrift als Offenbarungstext wie auch in der tatsächlichen Ausübung des kirchlichen Lehramtes kann nicht von vornherein Unfehlbarkeit beansprucht werden.«⁵⁵⁵ So weist *Gründel* darauf hin, dass die »Wortoffenbarung der Hl. Schrift in den Aussagen des Alten Testaments – hier besonders im Dekalog – und in den Schriften des Neuen Testaments – hier vornehmlich in der Bergpredigt – eine Zusammenstellung wichtiger sittlicher Weisungen«⁵⁵⁶ bietet. Sittliche Weisungen, so *Gründel* weiter, erfordern aber eine genaue Prüfung hinsichtlich ihres Aussage- und Sinngehalts. Ohne diese inhaltliche Überprüfung dürften sie keinesfalls zur Anwendung kommen, geschweige denn, auf alle anstehenden Probleme leichtgläubig übertragen werden.⁵⁵⁶

Deshalb plädieren ferner *Haag u. Elliger* dafür, dass die biblischen Geschichten keinesfalls zu normativen Interpretationen von Naturgesetzen missbraucht werden dürfen. Nach ihren Überzeugungen lässt sich außer den Ehebruch kein anderes Sexualverhalten, wie Prostitution, Homosexualität oder Selbstbefriedigung, unter Berufung auf die Bibel begründen oder als sündhaft bezeichnen. Entscheidend war vielmehr, wie sich der biblische Mensch in seiner Kultur und wie er seine eigenen Erfahrungen von Gott her begriffen hat. Weder war der Bibel die Homosexualität im Verständnis einer den Menschen »prägenden Disposition«⁵⁵⁷ bekannt noch spricht sie von einer dauerhaften Liebesbeziehung oder über »... seelisch-geistige Werte, die für uns heute zur Homosexualität gehören können«, so *Haag u. Elliger*.⁵⁵⁷ So ist zu bedenken, dass es sich im biblischen Sinn bei der Sexualität immer um rein sexuelle Kontakte und nicht um eine personale Beziehung handelt. *Haag u. Elliger* kommen daher zu einem eindeutigen Er-

⁵⁵⁵ Gründel: AIDS und die ethische Problematik, in: Eiff v.; Gründel (Hg.): Von AIDS herausgefordert. 68.

⁵⁵⁶ Vgl. Gründel: AIDS und die ethische Problematik, in: Eiff v.; Gründel (Hg.): Von AIDS herausgefordert.

61.

⁵⁵⁷ Vgl. Haag; Elliger: Zur Liebe befreit. 186.

gebnis: Die Aussagen zur Sexualität sind immer kulturell geprägt und in einer jeweiligen historischen Situation entstanden. Sie wenden sich daher faktisch an Menschen eines bestimmten Kulturkreises und können so letztlich nicht als „allgemein verbindlich“ angesehen werden.

Auch der Einwand mancher Theologen, das II. Vatikanische Konzil habe doch den *personalen Aspekt* der Institution Ehe deutlich hervorgehoben und dadurch endgültig den Naturalismus und Institutionalismus herkömmlicher Eheauffassung überwunden, mag in diesem Sinne wohl berechtigt sein – im Falle gegenwärtiger Moraldebatten über Homosexualität ist er es jedenfalls nicht. Besonders innerhalb dieser Auseinandersetzungen, in denen es um den Stellenwert der Homosexualität geht, findet nur schwer die Loslösung von der angesprochen Normierung menschlicher Sexualität mit dem Hinweis auf das „göttliche Naturrecht“ statt. Die Frage muss deshalb gestellt werden: Lässt sich *allein* aus dem biologischen Aspekt menschlicher Sexualität mit dem „Zweck der Arterhaltung“ argumentieren, oder bedarf es hierzu noch einen Rückgriff auf das „göttliche Naturrecht“?

Tatsächlich erscheint in einer historischen Retrospektive die religiös-theologische Verwendung des „göttlichen Naturbegriffs“ unter Berufung auf den „Willen Gottes“ auch mehr als vieldeutig⁵⁵⁸, so dass *Haag u. Elliger* wohl berechtigt von einer „Leerformel“ sprechen, nicht zuletzt auch deshalb, weil der „Naturbegriff“ sich mit selbstwidersprechenden Inhalten füllen lässt. Dies ging mitunter soweit, dass z.B. die mittelalterliche und frühneuzeitliche Theologie, Folter und Sklaverei „naturrechtlich“ begründet hat, um von den Menschen Geständnisse zu erpressen.⁵⁵⁹

Haag u. Elliger fordern daher nicht unbegründet die Preisgabe der traditionellen Naturrechtslehre, weil das »>Naturrecht, bei dem die Moralthologie so lange Zuflucht gesucht hat, ... heute nicht mehr zur Verfügung<< steht, »>denn es gehört längst zu den anerkannten Einsichten der Humanwissenschaften, daß es die Natur nur in ihrer kulturellen Bedingtheit gibt<<.⁵⁶⁰ In ihrer Argumentation halten sie in Anlehnung an *Joseph Fuchs* die unsägliche *Natur*-Begründung für einen regelrechten »>Fehlschluß<<, der die Kirche in die Notlage gebracht hat, in der sie sich heute angesichts der geringen Überzeugungskraft ihrer sexualmoralischen Normen befindet. Der »>kirchliche Naturbegriff<<

⁵⁵⁸ Vgl. dazu: Böckle: Was bedeutet „Natur“ in der Moralthologie?, in: Böckle (Hg.): Der umstrittene Naturbegriff. 51-58. Es wurde bereits mehrfach darauf hingewiesen, dass es sich bei der Absicht, den Willen Gottes ergründen zu können, eher um eine einfältige Überhebung des Menschen handelt; denn wer kann schon behaupten, den Willen Gottes durchschauen zu können? Hierbei ist auch auf die bereits angesprochene religiöse Interpretation von Krankheit (als Folge von Sünde) hinzuweisen.

⁵⁵⁹ Vgl. Haag; Elliger: Zur Liebe befreit. 20; vgl. dazu: Schockenhoff: Naturrecht und Menschenwürde. 50.

⁵⁶⁰ Haag; Elliger: Zur Liebe befreit. 19.

sei »zu eng, zu steril, zu unbeweglich und er trifft den Menschen in seinem Wesen nicht«, da die »Natur ... nur Fakten und Funktionen verstehen« lässt, »... aber keine Kriterien für konkrete Entscheidungen liefern« kann.⁵⁶¹

Bartholomäus hält die in der christlichen Sexualmoral verwendete naturrechtliche Begründung menschlicher Sexualität ebenfalls für absurd, da nach diesem Verständnis die Natur »identisch« mit dem ist, »was im Tierreich instinktgesteuert abläuft« und daher nur auf eine Funktion, nämlich die der Fortpflanzung aus ist. Dieser, zur normativen Instanz erhobene »Naturbegriff«, ... »konnte in der Welt des Christentums eine zentrale Bedeutung bekommen, weil er an fortpflanzungsemphatische Sexualitätsvorstellungen der jüdischen Bibel und des ersten Testaments der Christen angeschlossen«. ⁵⁶²

D.h. resümierend: Eine naturrechtliche Argumentation, die den einzelnen Menschen oder gesellschaftliche Veränderungen aus den Blick zu nehmen vermag, ist keine moralische Argumentation. Normen müssen Sinn und Zweck haben und nicht „nur“ zur Befolgung vorliegen. Erst dann können sie auch vom Einzelnen verantwortet werden.

Dennoch schreckt die Kirche – entgegen allen anderen Wissenschaften – nicht davor zurück, weiter mit dem alten „Naturbegriff“ zu hantieren. So entpuppen sich manche *Natur*-Argumentationen in kirchlich-lehramtlichen Schreiben als bloße Scheinargumentationen, denn, so *Fraling*, selbst einer biologischen Faktizität haftet noch lange keine ethische Dignität an.⁵⁶³ Der Mensch ist nicht auf seine „Natur“ reduzierbar. Er ist vielmehr eingegliedert in einen soziokulturellen Dispositionsrahmen und damit einer steten Veränderung unterworfen. Die ethische Pflicht des Menschen bestehe nach *Haag u. Elliger* deshalb auch nicht darin, »instinktiv der Natur zu folgen, sondern sie kulturell zu gestalten«. ⁵⁶⁴ Ebenso macht auch *Fraling* deutlich, dass die »biologische Natur menschlicher Sexualität kulturell zu überformen« ist. Es sei darüber hinaus »eine Illusion, zu glauben, daß es so etwas wie eine rein biologisch definierbare, von jeder Kultur unabhängige menschliche Sexualität gebe«. ⁵⁶⁵

Es ist vor allem die Anspielung auf die göttliche Schöpfung, in der sich der „Wille Gottes“ zu zeigen weiß, so dass der Mensch nicht einzig und allein aufgrund seiner biologischen Faktizität bestimmt ist, sondern dem Anspruch des göttlichen Gesetzes

⁵⁶¹ Haag; Elliger: Zur Liebe befreit. 22; vgl. auch: Körtner: Sexualität und Paarbeziehungen, in: Körtner: Evangelische Sozialethik. 133-253.

⁵⁶² Bartholomäus: Lust aus Liebe. 92.

⁵⁶³ Vgl. Fraling: Sexualethik. 205.

⁵⁶⁴ Vgl. Haag; Elliger, Zur Liebe befreit. 20; In Anlehnung an den Sexualwissenschaftler Volkmar Sigusch wird die natürliche Sexualität nüchtern als instinktiv und tierisch betrachtet (vgl. Sigusch (Hg.): Sexuelle Störungen und ihre Behandlung. 9).

⁵⁶⁵ Fraling: Sexualethik. 205.

untersteht, dessen Willen sich insbesondere in den Taten der *Natur* auszudrücken vermag. Damit untersteht die menschliche Sexualität als Teil der *Natur* der göttlichen Schöpfung und dem *Willen Gottes*. In diesem Kontext taucht exemplarisch die Frage auf, inwieweit der Kirche ein spezielles Wissen über den „Willen Gottes“ überhaupt zugestanden werden kann.⁵⁶⁶ Wie aber kann erkannt werden, was dem „Willen Gottes“ entspricht, und wie lassen sich aus dem „Willen Gottes“ Handlungsweisen ablesen? Problematisch und folgenreich ist es, wenn Agitatoren das „göttliche Naturrecht“ zur ihren eigenen repressiven Motivationen missbrauchen. Immerhin schätzt man die Zahl der von den Nationalsozialisten ermordeten homosexuellen Menschen auf Hunderttausende. Sie sind Opfer einer dumpfen Ideologie, die ihre Legitimation aus einer *höheren Macht* ableitete.

Darüber hinaus findet der biologische Aspekt menschlicher Sexualität mit seiner naturhaften Zweckbestimmtheit durch den transzendenten Aspekt unter Hinweis auf den „Willen Gottes“, als Urheber der Natur, eine nicht ganz unproblematische Erweiterung. Problematisch ist es deshalb, weil sich einerseits die kirchlich-theologische Argumentationsweise über naturrechtliche Ansichten durch den Bezug auf die Transzendenz einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung vollends entziehen kann und weil sie andererseits dadurch ihre „Legitimation“ zur Begründung sittlicher Urteile beziehen kann. Den Zusammenhang von „Willen Gottes“ und „Gesetzen der Natur“ (biologischer Aspekt) wollen beide Moralenzyklen *Humanae vitae* (1968) und *Veritatis splendor* (1993), die inhaltlich von der Position des II. Vatikanums (GS 50: generelle Offenheit ehelicher Liebe und Betonung des personalen Aspekts) weit abgewichen sind, wieder herstellen und mit Rückgriff auf die Lehre des *Thomas v. Aquin*⁵⁶⁷ vom *sittlichen Naturgesetz* (*lex naturalis*), das *Ziel* menschlicher Sexualität unmissverständlich auf die Fortpflanzung legen. Dabei stellt sich die Frage, ob das primäre Ziel der Fortpflanzung in jedem Fall überhaupt angezielt werden und die Vernunft einfach biologischen Bestimmungen folgen kann? Würde dies nicht zu einem naturalistischen Fehlschluss führen? Muss die menschliche Vernunft nicht vielmehr darüber reflektieren und abwägen, wie und unter welchen Bedingungen dieses vorgegebene Ziel verantwortlich gestaltet und vollzogen werden kann? Fraglich ist außerdem, ob der „Arterhaltungsaspekt“ überhaupt die *einzige* Sinndimension menschlicher Sexualität sein kann.⁵⁶⁸

⁵⁶⁶ Vgl. Ziebertz: Religionspädagogik als empirische Wissenschaft. 44f.

⁵⁶⁷ Vgl. dazu: Thomas v. Aquin: *Summa theologiae*. Die Deutsche Thomas-Ausgabe, Heidelberg u.a. 1977ff; vgl. auch: Welsen: *Ethik/2*. 66-78.

⁵⁶⁸ Vgl. dazu auch: Bartholomäus: *Lust aus Liebe*, München 1993.

Abgesehen davon, dass die Arterhaltung durchaus *ein* Zweck der *Natur* sein mag, so muss diese nicht mit aller Gewissheit das eigentliche „Ziel“ menschlicher Sexualität darstellen, vor allem dann nicht, wenn mehr die sexualpositive Betrachtungsweise an Bedeutung gewinnt. So sind sich auch *Haag u. Elliger* darüber einig, dass jeder Sexualität anders leben und anders verstehen kann und mit anderen Erfahrungen und Erwartungen an sie herantritt. Die menschliche Sexualität stellt nicht nur in ihren Augen ein »Grundbedürfnis« dar, das »befriedigt werden muß, wenn der Mensch körperlich, geistig und seelisch gesund bleiben« will.⁵⁶⁹

Es braucht an dieser Stelle sicher nicht eigens betont zu werden, dass menschliche Sexualität besonders ein Ausdruck von Liebe und Zuneigung meist zwischen zwei Partnern darstellt und keinesfalls nur dem natürlichen Zweck der Arterhaltung (*finis principalis*⁵⁷⁰) dient. Sie ist darüber hinaus vielmehr gekennzeichnet durch Zärtlichkeit, Wärme, Vertrautheit, Geborgenheit, Intimitäten, Leidenschaften und Emotionen. Nicht umsonst spricht *C. G. Jung* von der „psychischen Energie“, die er als eine Kraft versteht, die nach etwas strebt, sich nach etwas sehnt und etwas will.⁵⁷¹

Unbestreitbar sprechen unbestreitbar viele Gründe dafür, die Fortpflanzung auf eheliche Fortpflanzung zu beschränken und die Ehe⁵⁷² gesetzlich zu schützen und die besondere Aufgabe von Mutter und Vater bei der Erziehung ihres Kindes hervorzuheben. Dies allein jedoch genügt keineswegs, die umfassenderen Dimensionen menschlicher Sexualität in all ihren Facetten zu begreifen. Es scheint vielmehr ein Grundproblem kirchlich-lehramtlicher Äußerungen zu sein, einer eher eindimensionalen Betrachtungsweise menschlicher Sexualität zu unterliegen, die die Fortpflanzungswilligkeit als *die* ausschlaggebende Sinndimension menschlicher Sexualität postuliert. Es gilt darauf aufmerksam zu machen, dass darüber hinaus weitere sinngebende Aspekte menschlicher Sexualität, die insbesondere im Kontext einer verantwortbaren personalen Liebe ihren besonderen Stellenwert einnehmen und auch im Umgang mit dem HIV-Risiko ihre Wichtigkeit erlangen. So müssen neben dem *Fruchtbarkeitsaspekt* (Zeugung) und *Beziehungsaspekt* (Treue, Geborgenheit usw.) auch der *Lustaspekt* (Erotik, Zärtlichkeit)

⁵⁶⁹ Vgl. Haag; Elliger: Zur Liebe befreit. 28.

⁵⁷⁰ Thomas v. Aquin will diesen wichtigsten Zweck aber in der gegenseitigen Treue (*finis secundarius*) und in der Sakramentalität (*finis tertius*) eingebettet wissen.

⁵⁷¹ Vgl. Müller: Intimität. Vom Reichtum ganzheitlicher Begegnung, Mainz ²1990; vgl. Müller: Ekstase. Sexualität und Spiritualität, Mainz ²1993; vgl. Müller, Liebe und Zölibat. Wie eheloses Leben gelingen kann, Mainz ²1994.

⁵⁷² Allerdings muss hier in einer Zeit vieler Ehescheidungen kritisch gefragt werden, unter welchem besonderen Schutz alleinerziehende Mütter und Väter stehen?

und der *Identitätsaspekt* (Identitätsentwicklung, Selbstwert) als wesentliche Sinndimensionen menschlicher Sexualität genannt werden.⁵⁷³

Argumentationslogisch scheint die reduzierte Betrachtungsweise der *Arterhaltung* als ausschlaggebender Sinn menschlicher Sexualität nicht hinreichend begründbar, so dass der Ausschluss dieses einen Aspekts nicht logisch bedeutet, dass außereheliche Beziehungsformen *unmoralisch* oder *unnatürlich* sind. So weist u.a. *Fuchs* in seinen Ausführungen darauf hin, dass sich ebenso in »... homosexuellen Freundschaften oft Treue, Solidarität und Zärtlichkeit« finden, »von denen nicht wenige Eheleute nur träumen können«. ... »Homosexuellen Menschen kann damit nicht abgesprochen werden, daß sie gerade *in* der Realisierung ihrer Neigung und *in* der Gestaltung ihrer Freundschaftsbeziehungen viel Brüderlichkeit und personalisierte Sexualität verwirklichen.«⁵⁷⁴

Es ist demzufolge aus ethischen Gesichtspunkten nicht möglich, diesen außerehelichen Beziehungsformen einen legitimen Rahmen der Verwirklichung personaler Liebe zu verweigern. Folgerichtig kann nicht von einer *quantitativen Erfüllung* dieser Sinndimensionen, sondern muss – insbesondere auch im Sinne der Ehe – von einer *qualitativen Erfüllung* dieser Aspekte gesprochen werden, der nicht zuletzt im Rahmen der AIDS-Aufklärung fundamentale Bedeutung zukommt, d.h. mit *Bartholomäus* gesprochen, wer »der Sexualität einen vielfältigen Sinn zutraut, sie also als Medium von Liebe und Lust sieht, als identitätsstiftend und lebenswirkende Möglichkeit, wird die generelle Verurteilung der Homosexualität auch theologisch für fragwürdig halten«.⁵⁷⁵

⁵⁷³ Vgl. dazu: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Die Deutschen Bischöfe: Handreichung zur Sexualerziehung in Elternhaus und Schule, Nr. 23, Bonn 1979. 8; hierzu auch: Comfort: Der aufgeklärte Eros. Ein Plädoyer für eine menschenfreundliche Sexualmoral, Reinbek 1968. Der Autor spricht sich für einen toleranten und verantwortlichen Umgang mit der Sexualität aus und hält nichts von rigorosen Verboten. Vgl. des weiteren auch: Drewermann: Psychoanalyse und Moraltheologie/2: Wege und Umwege der Liebe, Mainz 1983. Drewermann geht von einer inneren personalen Wirklichkeit aus und will nicht das biologische Geschehen moralisch beurteilt sehen, sondern die geistige Einstellung (vgl. Ebd. 162ff).

⁵⁷⁴ Fuchs: AIDS als Ernstfall diakonaler Pastoral, in: Arbeitsgemeinschaft für Gefährdetenhilfe und Jugendschutz in der Diözese Freiburg/Breisgau e.V. (AGJ) und der Katholischen Sozialethischen Arbeitsstelle e.V. (KSA) Hamm (Hg.): AIDS – sozialer und ethischer Prüfstein für Kirche und Staat. 39.

⁵⁷⁵ Bartholomäus: Unterwegs zum Lieben. 188; siehe auch: Eil: Dynamische Sexualmoral, Zürich 1972. Aus einer dynamischen Sichtweise hält Eil sexuelle Handlungen, die nicht *alle* Sinngehalte verwirklichen, also *hinter* einem Ideal zurückbleiben, dennoch für *gut*. Damit steht er entgegen der nachkonziliaren Auffassung, nach der sexuelle Handlungen nur *dann gut* sind, wenn in jedem einzelnen Akt, *alle* Sinngehalte menschlicher Sexualität verwirklicht werden. Vgl. auch: Keil: Anthropologische Voraussetzungen für einen lebensfördernden Umgang mit der Immunschwächekrankheit AIDS, in: Micksch; Niemann (Hg.): Positiv oder negativ?. 108-115.

3.2.3.2. Die relationale Personbestimmung: Ein defizitärer Ansatz?

Mit dem II. Vatikanum hat die kirchliche Sexualethik einen nicht unwesentlichen Wandel vollzogen. Lag bislang der einzige Zweck der Ehe in der Arterhaltung, so findet nun mit dem II. Vatikanum in der Pastoralkonstitution GS 49 die ganzheitliche Beziehung und Liebe zwischen Menschen eine besondere Beachtung und Aufwertung. Während der eigene Wert des ehelichen Aktes *an sich* bereits in GS 49 angesprochen wird, wird der eigentliche Zweck der Ehe, also die Arterhaltung, erst in GS 50 erörtert. Dieser kirchliche Grundgedanke führt erst einmal dazu, die menschliche Sexualität ganzheitlich zu begreifen, so dass sie in die Beziehung personaler Liebe integriert werden kann.⁵⁷⁶ Dieser *personale Ansatz* als Ausgangspunkt scheint auf den ersten Blick – im Gegensatz zur Begründung von der Wesensordnung, welche die menschliche Sexualität und Ehe allein vom Zweck der Gattung des Menschengeschlechts her verstand – revolutionär.

Theologisch wird die Akzentverschiebung vom *naturrechtlichen Ansatz* hin zum *personalen Ansatz* menschlicher Sexualität als bedeutend gewertet. Allerdings zeigt sich sehr schnell, dass es sich weniger um eine Akzentverschiebung als um eine wechselseitige Bedingung zwischen der *naturrechtlichen* und der *personalistischen* Wertbegründung handelt, welche durch die inhaltlichen Aussagen von *Humanae vitae* und *Veritatis splendor*⁵⁷⁷ erkennbar wird. Durch den unmissverständlichen Hinweis auf den „doppelten Zweck“ der Ehe, fällt man vor das II. Vatikanum zurück und nimmt argumentativ die Inhalte der Enzyklika *Casti connubii* Pius XI (1930)⁵⁷⁸ auf. Es kann also keineswegs von einer Akzentverschiebung die Rede sein. Es muss vielmehr von einem „doppelten Naturbegriff“ gesprochen werden, nämlich auf der »einen Seite der Naturbegriff des Personalismus, auf der anderen Seite ein Naturbegriff, der ethisches Verhalten an biologische Vorgänge bindet«.⁵⁷⁹ So bleibt der wichtigste Zweck einer personalen Beziehung zwischen Menschen, die Arterhaltung.⁵⁸⁰

⁵⁷⁶ Vgl. GS 47-52; vgl. dazu auch: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls: Familiaris consortio – Apostolische Schreiben über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute, Nr. 33, Bonn 1981.

⁵⁷⁷ Vgl. dazu: Mieth (Hg.): Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis Splendor“ (QD 153), Freiburg/Breisgau u.a. ³1995.

⁵⁷⁸ Damit gibt es nach dem Konzil zwei Denk- und Argumentationsrichtungen kirchlicher Lehraussagen zur Sexualethik, die häufig vermischt anzutreffen sind. Einerseits die traditionell-naturrechtliche Orientierung, andererseits die personalistisch-anthropologische Orientierung.

⁵⁷⁹ Fraling: Sexualethik. 204.

⁵⁸⁰ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls: Persona Humana – Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Sexualethik, Nr. 1, Bonn 1975.

Damit beschränkt sich dieser *personale Ansatz* ausschließlich darauf, die eheliche Liebe zwischen *Mann* und *Frau* zu berücksichtigen und zu legitimieren.

Das Leitbild der Ehe im Schöpfungssinn

Die kirchlichen Dokumente zeichnen sich darin aus, dass sie durch die Verknüpfung des *naturrechtlichen* (Ehe als Institution und Fortpflanzung) mit dem *personalistischen* (personale Liebe zwischen Mann und Frau) Legitimationsverfahrens zur Begründung von Werten und Normen über menschliche Sexualität kommen.⁵⁸¹ Die menschliche Sexualität wird damit als integraler Bestandteil der Liebe zwischen *Mann* und *Frau* gesehen, die ihre Vollgestalt aber „nur“ in der Institution der Ehe als „Leitbild“ finden könne.⁵⁸²

Haag u. Elliger sind jedoch übereinstimmend der Meinung, dass das Leitbild der Ehe als Institution weder durch »Gott« legitimiert, noch im »Schöpfungssinn« begründet ist. »Sie [die Ehe als Institution] ist nicht vom Christentum geschaffen – deshalb gehört sie auch nicht in die Zuständigkeit der Kirche –, sondern aus jüdischen, römischen und hellenistischen Rechts- und Sozialformen erwachsen. Diesen allen müßte man sonst die Vollgültigkeit einer Ehe absprechen. Gerade ihre Entwicklung und Veränderung ist Ausdruck davon, daß jede Kultur ihr eigenes Bild von der Ehe hat. In der Bibel wird sie anders gelebt als heute. Die biblischen Vorbilder sind für uns nicht in ihren konkret gelebten Formen gültig, sondern nur in den ethischen Grundaussagen, und das sind Liebe, Freiheit, Wahrheit, Vergebung.«⁵⁸³

So macht die Sinndeutung menschlicher Sexualität in beiden Schöpfungsberichten (Gen 1,1-2,4a; Gen 2,4b-3,24) zunächst deutlich, dass es im AT nie zu einer Ablehnung der Sexualität *als solcher*, sondern zu einer durchweg positiven Beurteilung derselben kommt. Will man von einem *Schöpfungssinn* sprechen, so zeigt der erste Schöpfungsbericht (Gen 1,27a) als »theologische Reflexion«⁵⁸⁴ über das Verhältnis zwischen Mann und Frau, dass weder in der *geschlechtlichen Differenzierung* noch in der abschließlichen Konstellation Mann-Frau die *Gottebenbildlichkeit* zum Ausdruck kommt,

⁵⁸¹ Vgl. Ziebertz: Sexualität im Wertpluralismus. 71.

⁵⁸² Vgl. dazu auch: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Kommission für caritative Fragen: Caritas als Lebensvollzug der Kirche und als verbandliches Engagement in Kirche und Gesellschaft, Nr. 22, Bonn 1999.

⁵⁸³ Haag; Elliger: Zur Liebe befreit. 234.

⁵⁸⁴ Haag; Elliger: Zur Liebe befreit. 91.

sondern dass der *Mensch* selbst *Abbild Gottes* ist und auch die Frau an dieser *Gott-ebenbildlichkeit* teilhat, so wie der Mann. Da Vers 1,27a erst später durch Vers 1,27b ergänzt wurde, ist hier der *Geschlechtsunterschied* nebensächlich. Vielmehr steht der Akzent im Vordergrund, dass der *Mensch als Abbild Gottes* eine besondere Beziehung zu Gott hat und diese *Gottebenbildlichkeit* nicht auf Grund der Differenz der Geschlechter gegeben ist.⁵⁸⁵ In der Konsequenz ist zwar der *Mensch als Abbild Gottes* geschlechtsspezifisch bestimmt, aber nicht ausschließlich *heterosexuell* geschaffen. Die von einem »jahwistischen Erzähler« stammende Aussage aus dem zweiten Schöpfungsbericht (Gen 2,23) gibt ebenfalls „nur“ die nicht ganz unproblematische »Verwandtschaftsformel«⁵⁸⁶ zwischen Mann (*iš*) und Frau (*iššā* = *Männin*) wieder und deutet keineswegs, wie *Gründel*⁵⁸⁷ vermutet, die geschlechtliche Vereinigung von Mann und Frau an. Mit Gen 2,24 wird nur der altisraelischen Sozialordnung entsprochen, die wesentlich besagt, dass erst durch die Eheschließung der Mann voll mündig wird. Auch die Andeutung »zu einem Fleische werden« bedeutet nach *Scharbert* nicht nur den Vollzug der Ehe im Geschlechtsverkehr, sondern vor allem die Aufnahme der innigen Lebensgemeinschaft zwischen zwei Menschen.⁵⁸⁸

Der jahwistische Schöpfungsbericht institutionalisiert weder die Ehe zwischen Mann und Frau, noch deutet er auf die *ausschließlich* personale Lebensgemeinschaft zwischen diesen beiden hin. Im Zentrum steht nicht die Entwicklungsgeschichte des Menschen, sondern die Reflexion des Menschseins als solches. Damit geht es zum einen um einen anthropologischen Aspekt der Schöpfung, so dass der Mensch *an sich* im Zentrum der Schöpfungserzählung steht, zum anderen um einen theologischen Aspekt, der die unbedingte Liebe Gottes zum Menschen charakterisiert. Mit der Erschaffung der *Frau* (Gen 2,18-25) aus dem *Menschen (adam)* erfolgt ein Hinweis darauf, dass sich erst in der Beziehung des Menschen zu anderen *Menschsein* realisiert. Dieser personal-relationale Hinweis ist allerdings weder ausschließlich auf die Beziehung Mann-Frau

⁵⁸⁵ Vgl. Scharbert: Genesis 1-11 (NEB). 45. Im Hebräischen ist adam (<adamā = Ackerboden) ein *Kollektivbegriff* und bezeichnet – mit wenigen Ausnahmen – den Menschen als Gattung in beiden Geschlechtern, also den Menschen oder die Menschheit schlechthin. Damit wird auch eine Hierarchisierung Mann-Frau unmöglich. Es geht hier nicht um eine geschlechtliche Identität, sondern um eine Gleichstellung (vgl. Haag; Elliger: Zur Liebe befreit. 91).

⁵⁸⁶ Haag; Elliger: Zur Liebe befreit. 91. Hinter der Verwandtschaftsformel könnte zwar eine Hierarchisierung von Mann und Frau vermutet werden, deutet aber eher – im Vergleich zu anderen altorientalischen Texten – eher eine Gleichstellung zwischen beiden an und damit auf eine durchweg positive Bewertung der Frau.

⁵⁸⁷ Vgl. Gründel: AIDS und die ethische Problematik, in: Eiff v.; Gründel (Hg.): Von AIDS herausgefordert. 83.

⁵⁸⁸ Vgl. Scharbert: Genesis 1-11 (NEB). 53; vgl. hierzu auch die Ausführungen zum alttestamentlichen Menschenbild in: Haag; Elliger: Zur Liebe befreit. 39; Eine hervorragende Übersicht und Einleitung zum AT bietet: Staubli: Begleiter durch das Erste Testament, Düsseldorf 1997.

reduzierbar, noch deutet er auf ein biblisch begründetes „heterosexuelles Menschbild“ hin; er lässt damit auch nicht nur Raum für „Alternativen“ und eine mehrdimensionale Betrachtungsweise menschlicher Sexualität, sondern ist in Bezug auf Konstellationen völlig offen, d.h. wertneutral betrachtet: >>Am Anfang war die Beziehung<<^{589 590}.

Dennoch wird in lehramtlichen Dokumenten aus Gen 2,24 die „Ehe“ gegenüber allen anderen Lebensformen herausgehoben und als *die* einzig richtige und als „Idealform“ schlechthin begründet und postuliert. Diese „Idealform“ menschlicher Sexualität findet bis heute ihren Ausdruck ausschließlich in der heterosexuellen Beziehung. Sie stellt nicht nur einen besonderen Raum für die personale Entfaltung beider Geschlechter dar, sondern ist auch *der* Ort für Zeugung und Erziehung von Kindern.⁵⁹¹ Grundvoraussetzung für menschliche Sexualität bleibt daher die auf Zeugung hingeorordnete sakramental geschlossene Ehe zwischen *Mann* und *Frau*. Außerhalb dieses Rahmens darf und kann menschliche Sexualität in ihrem vollen Umfang nicht vollzogen und gelebt werden, so die offizielle Auffassung des Lehramtes.⁵⁹²

Die damit verbundene Argumentationsweise besagt daher in letzter Konsequenz, dass nur in einer solchen ausschließlichen und unbedingten Liebe zwischen *Mann* und *Frau* sich der Mensch selbst verwirklichen kann, indem er sein Glück, seine Erfüllung und seine eigene Freiheit erst durch die Anerkennung der Freiheit des Anderen findet. Das damit entwickelte personale Liebeskonzept, enthält nicht nur – unbestreitbar – erstrebenswerte Empfehlungen, sondern, und darin liegt die Krux, kann auch wesentlich Verbote begründen, so dass dieses auf Ausschließlichkeit angelegte Konzept im eigentlichen Sinne nur die *eheliche Liebe* zu berücksichtigen vermag. Argumentativ ist dieses Beziehungskonzept daher nicht auf Toleranz gegenüber anderen Lebensweisen angelegt, im Gegenteil: Es führt einerseits zu einem regelrechten ethischen Dilemma, da auf Grund dieser Sichtweise der Moment der *personalen Liebe* nicht auf alternative Lebensformen übertragen werden kann, andererseits führt es zu einer Werthierarchie, an dessen unterem Ende all diejenigen stehen, die dieser normbildenden Wertordnung nicht entsprechen können (wollen). Die Folgen beinhalten eine moralethische Vorver-

⁵⁸⁹ Bartholomäus: Lust aus Liebe. 138.

⁵⁹⁰ Vgl. zu Genesis allgemein: Westermann: Genesis 1-11, Darmstadt ⁵1993; vgl. Rad v.: Das 1. Buch Mose. Genesis (ATD 2-4), Göttingen ¹²1987.

⁵⁹¹ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Die Deutschen Bischöfe: Ehe und Familie – in guter Gesellschaft, Nr. 61, Bonn 1999.

⁵⁹² Vgl. Gründel: AIDS und die ethische Problematik, in: Eiff v.; Gründel (Hg.): Von AIDS herausgefordert. 86; vgl. Caffarra: AIDS, in: Dolentium Hominum, V. Jahr, Nr. 13/1990/1, Vatikanstadt 1990. 70-74; vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls: Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Seelsorge für homosexuelle Personen, Nr. 72, Bonn 1986.

urteilung gegenüber diesen Beziehungen und sind auch nicht frei von Diskriminierungstendenzen.

Zwar nimmt auch das neuere Dokument der deutschen Bischöfe zur *Ehe und Familie – in guter Gesellschaft* (1999) zu außerehelichen Lebensformen kurz Stellung, inhaltlich aber gibt das Dokument zu bedenken, dass die gesellschaftliche Entwicklung hin zu anderen Lebensformen auf einer »Verkennung der kulturgeschichtlichen Zusammenhänge« beruhe. So seien auch politische Bestrebungen, unter dem Vorzeichen der Gleichbehandlung anderer Formen des Zusammenlebens, das Bestreiten der grundlegenden Bedeutung von Ehe, sowie die Absicht, den rechtlichen Schutz der Ehe einzuebnen, schädlich für die Menschen und von Grund auf zerstörerisch für die Gesellschaft.⁵⁹³

Im Grunde geht es aber in keiner Weise darum, den Wert und den Schutz von Ehe und Familie⁵⁹⁴ für die Gesellschaft einzuebnen, sondern vielmehr um eine »Verknüpfung zu einer Idealvorstellung«, die zur »Grundlage der Normierung« wird.⁵⁹⁵ Zu kritisieren ist zum einen, dass damit die »... objektive Naturordnung durch eine Natur- und Wesensordnung im Innern des Menschen ersetzt« wird, »um dieselbe Aufgabe, die Erreichung des Ideals, aus ihr deduktiv abzuleiten und zu legitimieren«⁵⁹⁶, zum anderen die ausbleibende *Gleichbehandlung* und *Anerkennung* anderer Lebensformen, die letztlich eher zur Stärkung, als zur Schwächung der Ehe führen und gleichzeitig jeder Diffamierung gegenüber diesen anderen Lebensweisen von vornherein den Nährboden entziehen würde. Es ist darüber hinaus offensichtlich, dass selbst die Bewertung der Sexualität in der Kirchengeschichte einem Wandel unterworfen war. Trotz eines kulturellen Wandels und des Hinweises auf eine »... biblisch sexualpositive Tradition mit einer polyvalenten Sinnstruktur«⁵⁹⁷ kommt es bis heute zur genital fixierten und eindimensionalen Betrachtungsweise der Sexualität.

⁵⁹³ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Die Deutschen Bischöfe: Ehe und Familie – in guter Gesellschaft, Nr. 61, Bonn 1999. 11.

⁵⁹⁴ Zu familienethischen Perspektiven vgl. auch: Dreier: Sozialethik. 143-156.

⁵⁹⁵ Vgl. Ziebertz: Religionspädagogik als empirische Wissenschaft. 52.

⁵⁹⁶ Ziebertz: Religionspädagogik als empirische Wissenschaft. 52.

⁵⁹⁷ Ziebertz: Religionspädagogik als empirische Wissenschaft. 50.

Natur und Person: Doppelte Normierung – doppelte Stigmatisierung

Ebenso wie der *Naturbegriff* vieldeutig Verwendung findet, ist auch der *Personbegriff* mehrdeutig zu betrachten, vor allem, wenn es um die ethische Legitimation personaler Beziehungsformen geht.

Aus theologisch-anthropologischer Sicht besteht die *Würde des Menschen* darin, dass er *Person* ist.⁵⁹⁸ Damit kommt dem einzelnen Individuum ein *unbedingter* Wert zu, so dass niemand das Recht hat, über das Leben eines anderen zu verfügen, eben deshalb, weil er *Person* ist.⁵⁹⁹ Jeder Mensch ist daher als *Person* einmalig und unverwechselbar. Traditionell gibt es hierzu zwei wesentliche Denkansätze:

- a) *Person* als individueller Selbststand einer vernünftigen Natur (*Boëthius, Kant*): *Person* wird als ein mit geistiger Natur ausgestattetes, nicht determiniertes, sondern zur Selbstbestimmung aufgerufenes Einzelwesen, das >>... seiner Verwirklichung nachstrebt und darin seiner Einzigartigkeit und Würde Ausdruck verleiht ...<<⁶⁰⁰ beschrieben.
- b) *Personalität* im Sinne des In-Beziehung-Seins (*Schopenhauer, Buber, Rotter*): Das entscheidende Motiv ist hier nicht primär die *Vernunft*. Die *Person* findet vielmehr >>... erst in der Überschreitung der Subjektivität im Hinblick auf einen anderen Menschen<<⁶⁰¹ sein eigentliches *Selbst*. In diesem *dialogischen Personalismus* wird ein relationaler Begriff von *Person* erkennbar, welcher sich in der tätigen zwischenmenschlichen Beziehung von DU und ICH realisiert.

Nach diesem Verständnis setzt das theologisch-anthropologische *Personsein* nicht auf irgendwelche Vorleistungen, Eigenschaften oder Rollen, sondern äußert sich zunächst in der dialogischen Grundbezogenheit des Menschen zu Gott. Im Mittelpunkt dieser relationalen Personbestimmung steht indes der einzelne Mensch als kommunikatives Wesen, denn er ist angewiesen auf ein DU. Erst durch dieses Gegenüber zu einem DU wird der Mensch *er Selbst*. Grundlage und Vorbild für diese personale Beziehungsgeschichte ist die Gottebenbildlichkeit des Menschen, der wiederum selbst Anteil

⁵⁹⁸ Vgl. Werbick: *Person*, in: Eicher (Hg.): NHTHG/3. 339-350; vgl. auch: Rahner; Vorgrimler: *Kleines theologisches Wörterbuch*. 282-285.

⁵⁹⁹ Vgl. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, § 34ff. 115ff. Im ersten Teil der *Rechtsphilosophie* behandelt Hegel das sog. *abstrakte Recht*, das sich aus dem Eigentums-, Vertrags- und Strafrecht zusammensetzt. Die *Persönlichkeit* enthält die Rechtsfähigkeit und ist selbst abstrakte Grundlage des abstrakten/formalen Rechts. Ziel ist: die freie Persönlichkeitsentfaltung (= Selbstbestimmung). Das *Recht* – im Gegensatz zur Naturbestimmung – ist die Verwirklichung des *freien Willens*.

⁶⁰⁰ Ziebertz: *Religionspädagogik als empirische Wissenschaft*. 46.

⁶⁰¹ Ziebertz: *Religionspädagogik als empirische Wissenschaft*. 46.

hat an der Kommunikation mit Gott. Erst in dieser relationalen Bezogenheit des ICHs zum DU entsteht die durch Liebe getragene Begegnung im WIR.

Ausgehend von einer philosophischen Grundlegung des Personbegriffs kommt es innerhalb der Moralthologie zu einem *anthropologisch personalen* Ansatz. Dessen Ziel ist es, die menschliche Sexualität, die ja den »... innersten Kern der menschlichen Person als solcher betrifft«, ganzheitlich personal zu erfassen, also nicht biologisch, d.h. »die Liebe verlangt den ganzen Menschen und wendet sich auch dem ganzen Menschen zu« und »Liebe meint«, so Böckle weiter, »immer die Zuwendung einer Person zur anderen um der Person willen«.⁶⁰²

Die ethische Bewertung, die heute überwiegend von diesem *personalen Ansatz* in der Sexualethik konzipiert ist und auf den *anthropologischen Ansatz* von Karol Wojtyła fußt, deutet allerdings unmissverständlich auf eine „Ausschließlichkeit“ der *personalen Liebe* zwischen Menschen hin und muss – trotz positiver Tendenz – als defizitär betrachtet werden. Defizitär deshalb, weil dieser *personalistische Ansatz* im Verdacht steht, das Verhältnis von „Natur“ und „Person“ unter dem Vorrang der „Natur“ und nicht unter dem Vorrang des „Personseins“ *an sich* zu betrachten. Denn – wie bereits ersichtlich wurde – steht im Zentrum dieses Ansatzes keineswegs, wie behauptet, das Kriterium der *personalen Liebe*, sondern letztlich nur eine *Fortpflanzungsmoral*. Trotz des *personalen Ansatzes* liegt hier letztlich ein *naturalistisches* Verständnis von menschlicher Sexualität zu Grunde. Damit ist unmissverständlich ausgedrückt, dass nur in der *ehelichen Liebe* diese *personale Liebe* ihre legitime Bedeutung finden kann: Durch Dauerhaftigkeit und Treue entsteht so der Liebesbund *zwischen Mann und Frau* im Sakrament der Ehe als Ausdruck, Hinweis und Zeichen des Bundes mit Gott.⁶⁰³

Die Darstellung und Unterscheidung beider Begriffsvarianten macht nun deutlich, dass zur Begründung der Ehe die *relationale Personbestimmung* herangezogen wird. Damit wird die menschliche Sexualität und die Liebe zwischen zwei Personen ausschließlich auf die Ehe reduziert. Fraglich hierbei bleibt, ob sowohl die Grundlage für dieses Beziehungsgeschehen, nämlich die Gottebenbildlichkeit des Menschen, als auch die *allen* Menschen zukommende Liebe Gottes dafür instrumentalisiert wird, *ausschließlich* die Relation zwischen Mann und Frau zu legitimieren und damit alle anderen Beziehungskonstellationen außen vor lässt. So muss gefragt werden: Lässt sich die

⁶⁰² Böckle: Was bedeutet „Natur“ in der Moralthologie?, in: Böckle (Hg.): Der umstrittene Naturbegriff. 59; vgl. auch: Böckle: „Humanae Vitae“ und die philosophische Anthropologie Karol Wojtyłas, in: HK 43 (1989). 374-380.

⁶⁰³ Vgl. auch: Ziebertz: Religionspädagogik als empirische Wissenschaft. 46.

Natur und die Schöpfungsordnung für diesen zwischenmenschlichen Bereich wirklich instrumentalisieren?

Für das personalistische Konzept ist das wichtigste und zentrale Kriterium die personale Liebe. Aber dadurch lassen sich noch keine Handlungsnormen ableiten. Wenn dem so ist, dann lässt sich diese Konzeption auch auf andere Beziehungsformen ausweiten, ja kann ihnen nicht länger vorenthalten werden. Verhindert wird dies allerdings durch die Verknüpfung zwischen dem Liebesprinzip und der naturrechtlichen Überlegung zur Arterhaltung. Die Verknüpfung oder Integration von *Natur* und *Person* ist insofern ethisch problematisch, da es sich um eine *doppelte Normierung* handelt, die sowohl die Beachtung der Finalität des Aktes als auch die personalistische Überlegung mit einschließt.⁶⁰⁴ Erst durch diese Kombination von naturrechtlichen- und personalistischen Wertbegründungen konnte die Wertetrias von Ehe, Liebe und Arterhaltung zementiert werden.

Daraus schließend werden Menschen, die dieser *doppelten Normierung* – aus welchen Gründen auch immer – nicht folgen können, *doppelt stigmatisiert* und gelten damit als *unmoralisch* und *unnatürlich*. AIDS fungiert hier hervorragend als „Folge“ und „gerechte Strafe“ für diese Normabweichung.

Unter diesen Voraussetzungen entsteht ein diskriminierendes Moment, weil die ICH-DU-Begegnung, das Liebesprinzip in der Kombination mit der naturrechtlichen Wertbegründung konstitutiv auf die Ehe zwischen Mann und Frau reduziert wird. Darüber hinaus wird grundlegend das Personverständnis „nur“ an die Liebe zwischen Mann und Frau geknüpft und von ihrer Gegebenheit abhängig gemacht. Diese reduzierte und eindimensionale Sichtweise leistet wesentlich Vorschub dafür, das Zusammenleben ohne Trauschein oder jede andere außereheliche Beziehung als „defizitäre Form“ oder gar „als Sünde“ darzustellen. Dies könnte nur dann vermieden werden, wenn, so Böckle, die menschliche Sexualität in eine >>... ganzheitliche Liebe des Menschen integriert ist, in der sie nicht bloß „Zeugungswert“ per accidens hat, sondern per se Ausdrucksqualität für personale Beziehung besitzt<<.⁶⁰⁵

Dabei muss betont werden, dass *Menschsein* und *Personsein* weder von Vorbedingungen abhängig sind, noch sind sie von einer *allgemein* vorschnell angenommenen *Natur* oder von *Mehrheiten* abhängig.⁶⁰⁶ Doch weder „geistige“ noch vermeintlich „sittliche“

⁶⁰⁴ Vgl. Böckle: Was bedeutet „Natur“ in der Moraltheologie?, in: Böckle (Hg.): Der umstrittene Naturbegriff. 63.

⁶⁰⁵ Böckle: Was bedeutet „Natur“ in der Moraltheologie?, in: Böckle(Hg.): Der umstrittene Naturbegriff. 63.

⁶⁰⁶ Zum Personenbegriff in Veritatis splendor vgl.: Wils: Person und Subjektivität, in: Mieth (Hg.): Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis Splendor“ (QD 153). 221-243.

Leistungen können Menschenrechte und Menschenwürde einschränken. Es ist deshalb nicht zwingend, weder den Ehe- noch den Arterhaltungsaspekt mit dem Liebesaspekt zu verknüpfen. Vielmehr wird sich der Liebesaspekt als Voraussetzung für die beiden anderen erweisen. Das allgemeine Kriterium ist vielmehr die *personale Liebe*, so dass argumentationslogisch der Ausschluss einer Sinndimension nicht dazuführen kann, andere Beziehungsformen als „unnatürlich“ oder „zerstörerisch“ zu bezeichnen. Es ist daher weder ethisch legitim, anderen Beziehungsformen ihre Beziehungsfähigkeit abzusprechen, noch sie an ihrer ganzheitlichen Selbstverwirklichung⁶⁰⁷, an ihrem Recht auf selbstbestimmtes Leben, zu hindern.

In ihrer Konsequenz gelangt die Verwendung des *relationalen Personbegriffs* zur Begründung von *Ehe* auf die Stufe *Singers*⁶⁰⁸, der den *Personbegriff* an bestimmte Eigenschaften knüpft. Nach *Singer* ist nicht jeder Mensch eine *Person* und nicht jede *Person* ein Mensch. Der Mensch ist nach seinem Verständnis erst *Person*, wenn er über bestimmte „Eigenschaften“ verfügt oder „Leistungen“ vollbringt. So könne nur derjenige als *Person* gelten, der die Fähigkeit zum Vernunftgebrauch und Selbstbewusstsein unter Beweis stellen kann. Mit Recht gibt *Anzenbacher* deshalb zu bedenken, dass die – vorab durchaus plausibel erscheinende – Argumentation *Singers* letztlich »theoretisches Wasser auf die Mühlen einer verbreiteten Mentalität« gießt, welche »pragmatisch-zweckrational« nur daran interessiert ist, »sich von unerwünschtem, schwer behindertem oder sonst wie belastendem menschlichen Leben zu befreien«.⁶⁰⁹

Ebenso wie *Singer*, wird auch innerhalb der (schöpfungs-)theologischen Begründung zur Idealform menschlicher Sexualität das *relationale Personsein* an bestimmte Eigenschaften, Fähigkeiten und Rollen geknüpft. Mit *Wunibald Müller* sieht *Bartholomäus* die »Gefahr, dass der Homosexuelle auf seine sexuelle Dimension reduziert wird und in ihm gleichsam nur einer gesehen wird, der sich sexuell gegenüber der Mehrheit abweichend verhält, wobei alle anderen ihn als Person und Mensch konstituierenden Eigenschaften, Fähigkeiten, Anlagen, Wünsche, Hoffnungen, Nöte und Bedürfnisse ausgeklammert werden«.⁶¹⁰ In letzter Konsequenz heißt das: Während der Liebesbund zwischen Mann und Frau als Hinweis und Ausdruck des Bundes mit Gott verstanden wird,

⁶⁰⁷ Vgl. hierzu den lesenswerten Beitrag von: Droesser: Selbstverwirklichung. Die Zumutung der individuellen Lebensform als moraltheologisches Problem, in: Moraltheologisches Jahrbuch 1. Bioethische Probleme, hg. von der Arbeitsgemeinschaft der deutschen Moraltheologen Eid, Elsässer, Hunold, Mainz 1989. 249-262.

⁶⁰⁸ Vgl. dazu: Singer: Praktische Ethik, Stuttgart²1994; vgl. auch: Schockenhoff: Ethik des Lebens. 45ff.

⁶⁰⁹ Anzenbacher: Die Kompetenz der Kirche in gesellschaftlichen Fragen, in: Heimbach-Steins u.a. (Hg.): Brennpunkt Sozialethik. 285f.

⁶¹⁰ Bartholomäus: Unterwegs zum Lieben. 176.

welcher auf das Geheimnis des Schöpfers hindeutet, wird der hohe Wert der Person infolgedessen weder eine Ehe auf Probe, noch eine außereheliche Beziehung gestatten.

Damit wird die Ehe zur entscheidenden und einzigen Legitimation für gelebte menschliche Sexualität. Die Verknüpfung der Wertetrias *Sexualität, Liebe und Ehe*, die aus sozialer und individueller Hinsicht normbildend sein soll, wird als *das* Abbild des unauflösbaren Gottesbundes unter den Menschen theologisch begründet.⁶¹¹ Die Institution Ehe wird als *die* Lebensform schlechthin herausgehoben und als einzig richtige gesehen. *Haag u. Elliger* sehen die Nachweise durch Gen 2,24 und Mk 10,9 allerdings als „mythische“ und „irrationale“ >>Überhöhung der Ehe, die, wie im Alten Testament, auch heute der Wirklichkeit nicht standhält<<.⁶¹²

In diesem Zusammenhang muss resümierend die *maximalistische* Definition der *personalistischen Wertbegründung*, welche auf die *Idealforn* der Ehe angelegt ist, in Frage gestellt werden. Das diskriminierende Moment dieser *maximalistischen* Argumentationsweise liegt im eindimensionalen Menschen- und Sexualverständnis. Dem entgegen zu treten, ist eine *minimalistische* Definition menschlichen Lebens zu postulieren, die das *Personsein* nicht an ein *Maximum* knüpft, sondern an ein *Minimum*, das ausreicht, um von einer *Person* zu sprechen und damit ihre Schutzwürdigkeit aller, nicht nur der Ehe, zu garantieren. Die *maximalistische* Argumentationsweise unternimmt nicht nur die Unterscheidung zwischen „vollwertigem“ und „unvollwertigem“ Mensch- und Personsein, sie impliziert auch eine folgenreiche Differenzierung zwischen „lebenswert“ oder „lebensunwert“.⁶¹³ Ferner wird gegen das *Personsein* argumentiert, indem der Mensch *nur* als Träger von Geschlechtsorganen aufgefasst wird oder ganz und gar nur unter dem Aspekt der sexuellen Neigung skeptisch betrachtet wird. Das haltlose Spekulieren und Phantasieren über die Sexualität von Lesben und Schwulen verkennt allerdings diese als *Personen*, denn Menschen nur als Geschlechtswesen anzusehen, spricht ihnen das *Personsein* grundsätzlich ab⁶¹⁴ – als ob sich geradewegs in jedem sexuellen Verhalten oder jeder sexuellen Orientierung die *Persönlichkeit* eines Menschen völlig offenbart.

Eine Reduzierung menschlicher Sexualität auf den *Aspekt der Fruchtbarkeit*, wie sie in kirchlichen Dokumenten vorgenommen wird, beschränkt vor allem die Darstellung der

⁶¹¹ Vgl. auch: Ziebertz: Religionspädagogik als empirische Wissenschaft. 47.

⁶¹² Haag; Elliger: Zur Liebe befreit. 234.

⁶¹³ Vgl. auch: Droesser: Stigmatisierung, in: ³LThK/IX. 1006f.

⁶¹⁴ Vgl. Bartholomäus: Lust aus Liebe. 137.

Vielfalt menschlicher Sexualität. In diesem Zusammenhang ist es äußerst fragwürdig, wenn einerseits der Ausschluss des *Fruchtbarkeitsaspekts* zur defizitären Form der Liebe führen soll, andererseits der Ausschluss einer anderen Sinndimension moralisch als gerechtfertigt erscheint. Damit wird, anstatt durch *personale Liebe*, die Personengemeinschaft primär durch den *Zeugungsakt* definiert. Die Frau also nur Mittel zum Zweck? Wird damit nicht ein animalisches Ziel verfolgt?

Daher scheint es angebracht, nicht zuletzt auch im Sinne der Ehe selbst, menschliche Sexualität von der Struktur der *personalen Liebe* her plausibel zu machen. Die *personale Liebe* zwischen Menschen muss deshalb ihre ontologische Bestimmung zunächst *in sich* selbst haben. In der Logik der Liebe *selbst* liegt dann auch die Ehe begründet und nicht im Interesse von Gesellschaft oder von Kirche. Ziebertz legt deshalb besonderen Wert darauf, darauf hinzuweisen, dass »in einer als personalistisch ausgegebenen Argumentation« ... »die Liebe zwischen den Partnern der zentrale Wert« ist, denn »diese Liebe wird von keinem anderen äußeren (nicht personalen) Objekt bestimmt, als von der wechselseitigen Zuneigung der Partner«, so dass er zu dem eindeutigen Schluss kommt: Dies allein ist der »normative Maßstab« für die Gestaltung einer Beziehung.⁶¹⁵ Man kann die Liebe zwischen zwei Menschen deshalb nicht durch eine Beziehung spezifizieren, deren „Objekt“ außer dieser beiden Menschen liegt. Die Personengemeinschaft, so Böckle, kann nicht »Mittel zu etwas anderem sein; das wäre Leugnung des Eigenwertes der Person: Die Zeugung (Natur) würde dann höher stehen, und zwar ontologisch, als Liebe (Person)«. ⁶¹⁶

Es ist eine dringende Aufgabe der Moralthologie, sich endlich von einer *Leistungs- und Verdienstmoral* zu verabschieden und ein neues Konzept zu personaler Liebe und ganzheitlicher Beziehung bereitzustellen, das sich hierarchiefrei an allen Sinndimensionen menschlicher Sexualität orientiert, von jeder Legitimationsdisziplin und Diskriminierung Abstand hält und seine Konzentration vielmehr auf die ethische Autonomie des Einzelnen richtet, mit dem Hinweis, dass jedes sexuelle Verhalten – unabhängig von sexueller Orientierung – verantwortlich am Liebesgebot orientiert gestaltet werden muss.⁶¹⁷ Nicht die sexuelle Neigung oder Orientierung ist es, die ein Verhalten als *moralisch* oder *unmoralisch* kennzeichnet, so dass vielmehr die Frage gestellt werden

⁶¹⁵ Ziebertz: Moralerziehung im Wertpluralismus. 136.

⁶¹⁶ Böckle: „Humanae Vitae“ und die philosophische Anthropologie Karol Wojtylas, in: HK 43 (1989). 379.

⁶¹⁷ Vgl. dazu: Diözesanrat der Diözese Rottenburg-Stuttgart (Hg.): Diözesanausschuss Partnerschaft, Ehe und Familie: Homosexualität. Herausforderung zur Toleranz, Rottenburg-Stuttgart 1997; vgl. auch: Eiff: AIDS - eine Herausforderung an die Kirchen, in: Eiff (Hg.): AIDS-Aufklärung. 107-111.

muss: Ist dieses Verhalten grundsätzlich auf Humanität oder Inhumanität ausgerichtet?⁶¹⁸

Im Rahmen der eben dargestellten *kritisch-hermeneutische* Reflexion über moralische Wertauffassungen und -urteile wurde allerdings offensichtlich, dass diese allein nicht hinreichen, um den vorliegenden Problemkontext differenziert zu betrachten. Anhand der geleisteten kritischen Gedankengänge, dem Aufzeigen von Spannungen und inhaltlichen Problemlagen, wird jedoch mehr als deutlich, dass sich daraus wiederum neue und offene Fragestellungen entwickeln. So ist es z.B. unbefriedigend, wenn kirchlich-lehramtliche Dokumente sich auf normative Ordnungen berufen, bei denen es nicht wichtig erscheint, ob diese nun einsichtig sind oder nicht. Auf diese Misslage geben die Dokumente nur allzu oft keine Antwort. Die Feststellung, dass die traditionelle Wert- und Normbegründung ihre nicht unproblematischen inhaltlichen Aussagen ausschließlich über das *normativ-deduktive Verfahren* (Natur-/Personkonzept) gewinnt, bereitet aus wissenschaftlicher Perspektive mitunter ebenfalls Schwierigkeiten, so dass diese ausschließlich unter Hinweis auf die Transzendenz beruhenden formalen Argumentationsweisen einen methodisch angelegten und wissenschaftlich differenzierten Diskurs erschweren. Sie entziehen sich geradezu diesem Diskurs. Wenn aber sittliche Wert- und Normvorstellungen *a priori* nicht völlig sinnlos zur Geltung kommen sollen, dann müssen diese „wirklichkeitsbezogen“ formuliert werden. Fehlt dieser Bezug zur „Wirklichkeit“ und fehlt ihre vernünftige Begründung, sind sie sinnlos. Deshalb muss jede formal entrichtete Argumentation letztlich auch zu einem inhaltlichen Vernunftargument führen, das jederzeit und grundsätzlich durch seine Transparenz offen und hinterfragbar bleibt.⁶¹⁹

Normen und Werte sind für die Menschen da und nicht umgekehrt. Sie haben weder einen *Selbstzweck* (vgl. Mk 3,1-6), noch dienen sie zur *Selbstdarstellung* moralischer Institutionen. Für die Erörterung eines *komplexen Wirklichkeitsbezugs* ist daher eine *empirische Annäherung* unumgänglich und sinnvoll. Auch eine moraltheologische Beweisführung darf sich letztlich diesem Vorhaben nicht verschließen. Vielleicht wird gerade eine Moraltheologie, die die *gesellschaftlichen Realitäten* und die *komplexe Wirklichkeit* ernst nimmt, nicht nur ihre Plausibilität wiedererlangen, sondern auch ihre moralisch-ethische Produktivität wieder unter Beweis stellen können.

⁶¹⁸ Vgl. Bartholomäus: Unterwegs zum Lieben. 194.

⁶¹⁹ Vgl. Mieth: Begründungsversuche von Ethik, in: Demmer; Ducke (Hg.): Moraltheologie im Dienst der Kirche. 40.

3.2.4. Methodische Argumentationsstrategien zur Begründung allgemeingültiger Werturteile

3.2.4.1. Forschungsmethodische Theorien zur Darstellung einer komplexen Wirklichkeit

Die Verknüpfung der naturrechtlichen mit der personalistischen Wertbegründung führt zu einem Konzept, das die unbedingte Einhaltung und Tradierung geltender Norm- und Wertformationen zum Ziel hat. Damit soll dem Menschen seine Verantwortung und sein richtiges Verhalten vorgestellt werden. Die Schwierigkeit besteht nun darin, dass diese generalisierenden und unbedingt geltenden Norm- und Wertaussagen sich mit einer Partikularität von Lebenssituationen konfrontiert sehen. So stellt sich die Frage: Können diese absolut geltenden Aussagen zur menschlichen Sexualität die *komplexe Wirklichkeit* überhaupt ausreichend berücksichtigen? Sind die normbindenden Wertaussagen gar auf Ausschließlichkeit eines „Ideals“ angelegt?

Die häufig gestellte Frage, ob z.B. die Ehe als *Zielnorm* überhaupt die einzige partnerschaftliche Lebensform sein soll, ist neben der Frage, inwieweit kirchliche Wertmaßstäbe und Normen sich dem „Zeitgeist“ oder der „Wirklichkeit“ annähern können oder sollen, durchaus berechtigt. Aber an welcher, und die Frage scheint ebenso berechtigt, „Wirklichkeit“ soll sich denn Kirche überhaupt orientieren? Lassen sich aus einer – wie auch immer gearteten – „Wirklichkeit“ Normen und Werte ableiten und begründen, oder sind Normen nicht dafür da, gerade diese „Wirklichkeit“ kritisch in den Blick zu nehmen? Welcher „Wirklichkeit“ folgen die kirchlich-lehramtlichen Dokumente und ihre Argumentationsweisen? Genügt es, sich mit einfach aufgestellten „Idealen zufrieden“ zu geben?

Die bisher dargestellte Reflexion macht deutlich, dass die kirchlich-lehramtliche Norm- und Wertbegründung einer *normativ-deduktiven* Verfahrensweise folgt. Dieses eingleisige Begründungsverfahren leitet wesentliche Erkenntnisse und sittliche Handlungsweisen direkt aus höheren Prinzipien, also aus einer „höheren Wirklichkeit“ (*Wille Gottes, göttliches Naturgesetz*) ab. Grundsätze wie z.B. das (göttliche) Naturrecht oder der biblische Normenkatalog, bilden einen axiomatischen Rahmen, aus dem dann die *deduktive* Begründung von Norm- und Wertvorstellungen erfolgt. Sie stellen die Voraussetzungen für ein ethisches Argumentieren unter dem *Primat einer höheren Wirklichkeit* dar. Die so *deduktiv* abgeleiteten Normen und Werte über menschliche Sexualität weisen beim *göttlichen Naturrecht* auf einen von Gott offenbarten Sitten- und Normenkodex mit einem verbindlichen Charakter hin, während beim *personalen Ansatz*

ebenfalls Werte und Normen formuliert werden, die als grundlegende Elemente des menschlichen *Personseins* ebenfalls einfach unterstellt werden.⁶²⁰

Haag u. Elliger, Bartholomäus, Böckle, Mieth, Eid u.a. kritisieren nun, dass diese durch den *göttlichen Willen* ausgedrückte Begründungen einem allgemeinen Bewertungsschema zugeführt und schließlich im Denken einer Institution verinnerlicht werden und dort – meist ohne tiefe Beweisführung – einen „Allgemeingültigkeitsanspruch“ erheben, der sich auf Handlungsmuster bezieht, von denen angenommen wird, dass ihre allgemeine Verbindlichkeit außer Frage steht.

Die aus einer „höheren Wirklichkeit“ *normativ-deduktiv* abgeleiteten Norm- und Wertvorstellungen bringen jedoch nicht ausreichend eine „rationale“ Begründung sittlicher Werturteile hervor. Auf die mit dieser „höheren Wirklichkeit“ verbundenen Begründungsproblematik wurde bereits im Verlauf der Ausführung mehrfach hingewiesen. So lässt sich weder eindeutig erkennen, was letztlich dem „Willen Gottes“ entspricht, noch können konkrete Handlungsweisen allein aus Offenbarung oder Lehramt abgeleitet werden. Hier wäre zu fragen, ob der „Wille Gottes“ nicht zuallererst in der jeweiligen konkreten Lebenssituation des Einzelnen zu suchen wäre.

Die Frage nach dem „Willen Gottes“ mag nach *Mieth* zwar verständlich sein, dennoch könne daraus keine Begründung des „sittlich Richtigen“ deduziert werden, weil »geoffenbarte Erklärungen des Willen Gottes in keinem Falle die vernunftgemäße Begründung ersetzen« könnten, wohl aber könnten sie als Motivationsfaktor in Erscheinung treten.⁶²¹ Moralische Kompetenz kann man kaum dadurch erlangen, indem man den momentan geltenden Moral- oder Sittenkodex, bzw. das Wertesystem, fraglos oder gar blind internalisiert. Moralische Kompetenz hat vielmehr derjenige, der sich *Moralität* zum Prinzip seiner Willensbildung und Praxis macht. Sie kann deshalb nur aus *sich selbst* und *durch sich selbst* erlangt werden.⁶²² Bedarf es demzufolge dann einer unbedingten, bzw. ausschließlichen Ausrichtung auf eine transzendente Begründung?⁶²³

Böckle sieht das „Gewissen“ als „sittliche Leitinstanz“, auch wenn nicht ausgeschlossen werden kann, dass das Gewissen des Einzelnen selbst wiederum nicht

⁶²⁰ Vgl. *Mieth*: Begründungsversuche von Ethik, in: Demmer; Dücke (Hg.): Moraltheologie im Dienst der Kirche. 37-51; Ziebertz: Religionspädagogik als empirische Wissenschaft. 46; vgl. dazu auch: Gründel: AIDS und die ethische Problematik, in: Eiff v.; Gründel (Hg.): Von AIDS herausgefordert. 63.

⁶²¹ *Mieth*: Begründungsversuche von Ethik, in: Demmer; Dücke (Hg.): Moraltheologie im Dienst der Kirche. 48.

⁶²² Vgl. *Eid*: Die moraltheologische Herausforderung christlichen Glaubens als Begründung und Gegenstand theologischer Ethik. Ein Konzept-Relief, in: Demmer; Dücke (Hg.): Moraltheologie im Dienst der Kirche. 305.

⁶²³ Vgl. *Mieth*: Begründungsversuche von Ethik, in: Demmer; Dücke (Hg.): Moraltheologie im Dienst der Kirche. 48f.

unfehlbar ist. Das *Gewissen* muss hinsichtlich von Verboten und Geboten kritisch hinterfragt werden, insbesondere wenn es darum geht, dass hinter diesem *Gewissen* eine Autorität zum Vorschein kommt, deren Vorstellungen im Verlauf des Sozialisationsprozesses internalisiert wurden. Deshalb ist zu fragen, inwieweit und ob sich hinter diesem *Gewissen* auch die moralische Kompetenz eines sich selbst frei bestimmenden Subjekts artikulieren kann.⁶²⁴

Die »sittliche Pflicht«, so Böckle, »hat tiefere Wurzeln im Subjekt«, und »wurzelt im Beanspruchsein des Menschen selbst, im Gefragtsein nach seiner Identität«, denn »in der Freiheit ist der Mensch sich selbst zur Aufgabe gestellt«. ⁶²⁵ Aus diesem Verständnis heraus kann Böckle sagen, dass der Mensch nicht primär durch „Normen“ Gott begegnet, sondern es ist der »unbedingte Anspruch, den das uneingeschränkt Gute auf den vernünftigen Willen ausübt«: »Die Sittlichkeit wird erfahren im Vollzug eines unbedingten Entschlusses, durch den der Mensch sich im Gefordertsein durch das uneingeschränkt Gute selbst bestimmt.«⁶²⁶

Die bloßen Verweise auf den *Willen Gottes*, auf die *Offenbarung* oder auf das Lehramt zur Begründung eines sittlichen Anspruchs greifen offensichtlich nicht. Keiner kann die Begründungspflicht für seine Handlung anderen zuschieben, er würde sich dadurch seiner eigenen persönlichen Verantwortung entledigen. Deshalb verfährt auch eine rein *normativ-deduktive* Begründung sittlicher Urteile, die keinen empirischen Bezug zur *komplexen Wirklichkeit* sucht, autoritätsbestimmt und einspurig. Weder biblisch, noch dogmatisch begründete Aussagen können den geschichtlichen und gesellschaftlichen Wandel völlig ignorieren, sonst fließen ausschließlich traditionelle Überzeugungen in eine mit monolithischen Inhalten versehene *statische Ethik* ein.

Im vorliegenden Fall stellt sich deshalb die Frage, wie lange noch die gesamte kirchliche Sexualmoral mit dem *Natur*-Argument begründet werden muss, oder ob sich endlich das – wie bereits in anderen Bereichen – *Vernunft*-Argument unter Hinweis auf das *Gewissen* des Einzelnen durchsetzt. Es kann nicht angehen, wenn Jahrhunderte lang mit einer gleichbleibenden *Natur*-Argumentation hantiert wird und moral-ethische Normen von einer *Statik* geprägt sind, während in der Gesellschaft ein grundlegender „Wertewandel“ vollzogen wird, welcher einer „empirischen Realität“ entspricht.

⁶²⁴ Vgl. Pieper: Einführung in die Ethik, Tübingen u. Basel 42000.

⁶²⁵ Böckle: Kirchliche Autorität und Gewissen, in: Demmer; Ducke (Hg.): Moraltheologie im Dienst der Kirche. 140.

⁶²⁶ Böckle: Kirchliche Autorität und Gewissen, in: Demmer; Ducke (Hg.): Moraltheologie im Dienst der Kirche. 140.

Dabei handelt es sich insbesondere im Kontext menschlicher Sexualität keinesfalls um den völligen Niedergang grundlegender Werte, den so manche vermuten mögen, sondern vielmehr um einen Niedergang des „kirchlich-tradierten Ideals“. *Heiderich u. Rohr* konstatieren, dass heutige Beziehungskonzepte weder einem Verfall grundlegender Werte ausgesetzt sind noch dass der sog. gesellschaftliche „Wertewandel“ durch eine Auflösung traditionell übernommener Werte gekennzeichnet ist. Liebe, Treue, Vertrautheit sind Wertvorstellungen, die keineswegs überholt sind. Jedoch lösen sich traditionell überkommener Rollenstrukturen immer mehr auf, so dass *Heiderich u. Rohr* die „traditionelle Sexualmoral“ als abgeschafft sehen.⁶²⁷ Nach Ansicht von *Ziebertz* lässt sich aus den empirischen Erhebungen ebenfalls deutlich die Tendenz erkennen, dass vor allem die »Plausibilität einer biologistischen Wertaufladung der Sexualität« zunehmend verloren geht.⁶²⁸

Auf Grund dieser Entwicklungen sieht deshalb auch *Ziebertz* eine rein *normativ-deduktive* Ableitung, die sich nur darauf konzentriert, bestimmte tradierte Überlieferung und Überzeugungen abzufragen, als nicht ausreichend. Damit würde man der Tradition eine Uniformität unterstellen, ohne sie jedoch beweisen zu können. Die sich stets ändernden Bedürfnisse, Lebenssituationen und Selbstverständlichkeiten führen zwangsläufig dazu, dass Wert- und Normvorstellungen veralten oder unzeitgemäß werden. Moralische Begründungen, die lediglich auf bestehenden Vorurteilen basieren, müssen zudem als höchst fragwürdig charakterisiert werden. »Die Konzentration auf dogmatische Wissensbestände kann dazu führen«, so gibt *Ziebertz* weiter zu bedenken, »diese als das Merkmal des Christentums auszugeben, ohne hinreichend zu berücksichtigen, daß sie selbst einem Wandel unterlegen sind und daß es daneben immer auch Mystik und Volksglauben gegeben hat.«⁶²⁹

Damit bietet auch das „Traditionsargument“ nur unzureichend ein Legitimationsrahmen, in dem rational und wirklichkeitsbezogen über Normen und Werte argumentiert werden kann. Es ist ja einsichtig, dass selbst Wert- und Normorientierungen einem geschichtlichen und gesellschaftlichen Wandel unterliegen, d.h. was gestern noch vernünftig und richtig war, muss heute nicht falsch, aber auch nicht zwingend richtig oder vernünftig sein. Es bedarf vielmehr einer steten Überprüfung normativer Aussagen auf ihre Rationalität, Plausibilität und Argumentativität hin, denn sittliche Aussagen sind im Gegensatz zu Glaubensaussagen nicht nur an das jeweilige Sachwissen, sondern auch

⁶²⁷ Vgl. Heiderich; Rohr: Wertewandel. 84.

⁶²⁸ Ziebertz: Religionspädagogik als empirische Wissenschaft. S. 55-62, hier 61.

⁶²⁹ Ziebertz: Religion, Christentum und Moderne. 53.

an die konkreten Umstände und an einzelne Handlungssubjekte gebunden. Sittliche Weisungen oder Ansprüche, so Böckle, sind deshalb auch nicht völlig frei von „wenn“ und „aber“.⁶³⁰ Schuster bemerkt hierzu, dass sittliche Ansprüche weder Glaubensgeheimnisse seien noch sich aus Sätzen des Glaubens irgendwie ableiten ließen.⁶³¹ Werte und Normen sollten Maßstäbe für konkretes Handeln sein. Maßstäbe sind jedoch korrekturbedürftig und müssen auf Grund von Veränderungen reagieren. Sie bedürfen daher einer „empirischen“ Überprüfung.

Um einen „Wirklichkeitsbezug“ allerdings hinreichend herstellen zu können, bedarf es intensiver und breit angelegter empirischer Untersuchungen, die an dieser Stelle nicht geleistet werden können. So ist in diesem Zusammenhang auf die zahlreichen empirischen Erhebungen von Ziebertz hinzuweisen, der sich im Bereich der Sexualpädagogik profiliert hat.⁶³²

Das *empirisch-induktive Verfahren* versucht grundsätzlich zu klären, welchen Wirklichkeitsbezug die *normativ-deduktiven* Wertbegründungen aufweisen. Mit Hinweis auf die wissenschaftstheoretische Unterscheidung zwischen dem *empirisch-analytischen*, *hermeneutischen* und *kritischen* Ansatz durch Habermas⁶³³ will das empirische Bezugssystem vor allem Regeln für den Aufbau von Thesen und Theorien erkennen und näher beschreiben. Die empirische Verfahrensweise geht daher davon aus, dass bestimmte normierte „Idealvorstellungen“ nicht nur einfach aufgestellt werden können. Sie müssen vielmehr einer *empirischen* Überprüfung standhalten, um letztlich nicht als „sinnlos“ oder „unpraktikabel“ zu erscheinen. Es ist deshalb mehr als notwendig, auch innerhalb der praktischen Theologie, eine empirische Forschung zu betreiben und Wertorientierungen und -aussagen, wie sie z.B. durch Moraltheologie und Lehramt erfolgen, systematisch auf Rationalität, Plausibilität und Argumentativität zu überprüfen. Folglich sollten auch die kirchlich-lehramtlichen aufgestellten Argumentationsweisen im Hinblick auf das aufgestellte „Ideal“ menschlicher Sexualität einer solchen *empirisch-analytischen* Verfahrensweise standhalten können, die im Wesentlichen eine methodische Ausarbeitung von Erfahrungsprozessen darstellt.

⁶³⁰ Vgl. Böckle: Kirchliche Autorität und Gewissen, in: Demmer; Ducke (Hg.): Moraltheologie im Dienst der Kirche. 144.

⁶³¹ Vgl. Schuster: Die Kompetenz des Lehramtes in Fragen der Moral, in: Auer (Hg.): Die Autorität der Kirche in Fragen der Moral. 86f.

⁶³² Hier sei auf die zahlreichen empirischen Studien zur Moralerziehung und Sexualität von Ziebertz hingewiesen, die im Ergebnis konform mit denen durch das Allensbacher Institut für Demoskopie sind (vgl. Heiderich; Rohr: Wertewandel. Aufbruch ins Chaos oder neue Wege?, München 1999). Vgl. Ziebertz: Religionspädagogik als empirische Wissenschaft. 46; vgl. Ziebertz: Moralerziehung im Wertpluralismus, Kampen u. Weinheim 1990; vgl. Ziebertz (Hg.): Sexualität im Wertpluralismus, Mainz 1991.

⁶³³ Vgl. Habermas: Erkenntnis und Interesse. 155ff.

Um einen Bezug zur „Erfahrung“ herstellen zu können, scheint eine systematische Überprüfung der einfach erhobenen Wertaussagen und aufgestellten idealen Forderungen deshalb unumgänglich, da u.U. sonst auch gegenteilige Reaktionen zu erwarten wären. Im Mittelpunkt einer solchen Überprüfung steht also die Frage, wie normativ verpflichtend die „sexuelle Idealform“ überhaupt wahrgenommen wird und welcher Wirklichkeitsbezug zu diesem „Ideal“ hergestellt werden kann. Gibt es in der Gesellschaft gar eine sexualpositive Haltung, die das traditionelle sexuelle Ideal zu übersteigen vermag?

Aus Anlass einer breiten Kritik an der traditionellen Wertbegründung menschlicher Sexualität, implizit der darin zum Ausdruck gekommenen Priorität bestimmter Werte gegenüber anderen, lässt eine von Ziebertz angelegte empirische Studie tendenziell erkennen, dass eine Mehrheit der Befragten nicht „nur“ für eine »kommunikativ angelegte«, auf »ethische Freiheit zielende Behandlung moralischer Fragen zur Sexualität« plädiert, sondern sich auch für eine »polyvalente Wertformation« ausspricht. Diese Sichtweise über menschliche Sexualität vermag also *durchaus* die traditionell kirchliche Idealvorstellung von Sexualität zu übersteigen.⁶³⁴ Dabei ist zu bemerken, dass auch in dieser Tendenz auf bereits bestehende Wert- und Normvorstellungen wie Liebe und Treue zurückgegriffen wird.

Durch den Hinweis auf die „polyvalente Sinndimension“ menschlicher Sexualität wird also deutlich, dass auch der rein *empirisch-induktive Ansatz* auf bereits vorher anerkannte Wertorientierungen, nämlich auf allgemein geteilte Grundsätze wie *Freiheit, Menschenwürde, Menschenrechte* oder auf das *Recht der Selbstbestimmung* zurückgreift. Offensichtlich kann deshalb nur eine Verknüpfung beider Methoden eine rationale Begründung von Wertaussagen ausreichend gewährleisten. Also weder ein rein *normativ-deduktiver* noch ein rein *empirisch-induktiver Ansatz* genügt, um letztlich eine Problematik in ihrer Komplexität zu begreifen. Es ist vielmehr der wechselseitige Bezug, die »Kombinatorik« beider, so *Mieht*, die »nicht ohne reduktive Methoden« auskommen dürfte, denn »eine Rückführung eines Spektrums konkreter Fragen ist bereits für die richtige Problemstellung notwendig.«⁶³⁵

⁶³⁴ Ziebertz: Religionspädagogik als empirische Wissenschaft. 59. Nach Angaben Ziebertz handelt es sich bei den Befragten um Religionslehrer und hauptamtliche Mitarbeiter in der kirchlichen Jugendarbeit. Die in zehn bundesdeutschen Bistümern angelegte Erhebung zielte im Wesentlichen auf die Frage, wie die Mitarbeiter mit den Jugendlichen zu Fragen der Sexualität arbeiten wollen.

⁶³⁵ Vgl. Mieth: Begründungsversuche von Ethik, in: Demmer; Ducke (Hg.): Moralthologie im Dienst der Kirche. 41; vgl. auch: Ziebertz: Religion, Christentum und Moderne. 53; vgl. dazu auch: Van der Ven: Entwurf einer empirischen Theologie. 130-137. Van der Ven, der die empirische Methodologie als Methode der Praktischen Theologie verwendet, sieht dieses Analyseverfahren als »Grundlage des

Resümierend könnte damit das Selbstverständnis einer Moral mit *Eid* auch so beschrieben werden, dass diese >>nicht „an sich“<<, also >>abstrakt zu errichten<< ist, >>sondern als eine zentrale Dimension konkreter Lebensgestaltung, also „induktiv“, wenn man damit keinen banalen Fakten-Gehorsam, sondern den vernünftigen, verantwortlichen und kreativen Umgang mit der Aufgabe konkreter Lebensgestaltung meint<<.⁶³⁶

Aus diesem Grunde erscheint es dringend notwendig, im vorliegenden Kontext die autoritäranfällige *normativ-sexualethische Argumentationsstrategie* durch eine *empirisch-sexualethische Argumentationsstrategie* zu erweitern, die den „inhaltlichen Sinn“ eines Wertes oder einer Norm kritisch in den Blick zu nehmen vermag, die moralisch-sittliche Kompetenz des Einzelnen ernst nimmt, die individuelle Situation des einzelnen Subjekts respektiert und vor allem ihre Begründungsproblematik auf Transparenz ausrichtet. Das primäre Ziel eines solchen Ansatzes ist die Förderung einer moralischen Handlungskompetenz des Einzelnen im eigenständigen Umgang mit Werten und Normen, um so wesentliche Kriterien für den Normfindungsprozess selbst bereitstellen zu können. Die Aufgabe einer kritisch reflektierten theologischen Ethik ist es, die dadurch zwangsläufig auftretende Spannung unterschiedlichster Interessen auszuhalten, kritisch zu begleiten und ggf. auch konstruktiv zu hinterfragen. Unter Bezugnahme auf mögliche Folgen hat sie vor allem aber die Pflicht, auf ein „Unbedingtes“ zurückzugreifen, nämlich auf das fundamentale Moralprinzip der *Freiheit*.

Im Kontext der Überprüfung dieser eben dargestellten methodischen Verfahrensweisen haben sich wichtige Positionen innerhalb sog. *normativen Ethik* herausgebildet. Im Wesentlichen diskutiert diese normative Ethik, ob und welche sittlichen Werturteile „richtig“ sind, und geht der Fragen nach: Wie wird die Allgemeingültigkeit sittlicher Werturteile überhaupt begründet, bzw. welche „Moral“ ist die „richtige“?

empirisch-theologischen Zyklus<<, ... >>der selbst wieder die Basis der empirischen Methodologie bildet<< (vgl. Ebd. 132). Ziel dieser Methode ist es, eine Beziehung zwischen der induktiven und der deduktiven Methode herzustellen, weil eine rationale Begründung sittlicher Urteile nur in einer Kombination beider Methoden gewährleistet werden kann.

⁶³⁶ Eid: Die moraltheologische Herausforderung christlichen Glaubens als Begründung und Gegenstand theologischer Ethik. Ein Konzept-Relief, in: Demmer; Ducke (Hg.): Moraltheologie im Dienst der Kirche. 305; vgl. auch: Bayertz: Praktische Philosophie als angewandte Ethik, in: Bayertz (Hg.): Praktische Philosophie. 7-47.

3.2.4.2. Die Auseinandersetzung zwischen dem deontologischen und teleologischen Argumentationstypus

In der nachfolgenden Überlegung geht es nicht primär um die „moralische Qualität“ individueller Handlungen einzelner Personen, sondern sie beschäftigt sich mit der Frage, welche denkbaren *individuellen* und *sozialen Folgen* aus einem moralischen institutionell konstruierten Werturteil über menschliche Sexualität wohl zu erwarten sind, welches seinerseits in Anspruch nimmt, „objektive“ Gültigkeit zu besitzen. Nicht die „Moral“ des einzelnen Handlungssubjekts steht hier zur Debatte, sondern die zur Anwendung kommenden Moralprinzipien der Kirche als *soziale Institution*⁶³⁷, die ihrerseits versucht, Maßstäbe zur Orientierung an die Hand zu geben.⁶³⁸

Es erscheint also sinnvoll zu fragen: Welche gegenteilige eventuelle Effekte sind von einer primär *normativ-deduktiven* Begründung sittlicher Urteile zu erwarten, bzw. wie „moralisch“ ist die aufgestellte „Sexualmoral“ im Hinblick auf ihre Risikoträchtigkeit? Wie moralisch ist die „kirchliche Prinzipienmentalität“ und wird eine ideologiekritische Betrachtung die eben dargestellte sexuelle Normierung das Argument der Unveränderlichkeit und die jeweilige Legitimierung der Werte entkräften können? Warum, so kann man fragen, wird so beharrlich an der Verknüpfung von *Ehe*, *Liebe* und *Fortpflanzung* festgehalten? Stecken vielleicht hinter den argumentativen Behauptungen andere Gründe, warum auf die Erfüllung dieser „Ideale“ so ideologisch beharrt wird?

Die kirchlich-lehramtlichen Begründung von Werten und Normen über menschliche Sexualität, welche aus einer „höheren Wirklichkeit“, nämlich dem „göttlichen Naturgesetz“ normativ-deduktiv abgeleitet werden, bedient sich offenkundig der *deontologischen* Argumentationsweise. Aus diesem Verfahren lässt sich die unbedingte Befolgung des *göttlichen Willens* deduzieren.

Nach der *deontologischen Ethik* (griech.: *deon*, Pflicht; *Pflichten-* oder *Gesinnungsethik*) werden Handlungen *nicht* ausschließlich nach den *Folgen* beurteilt, die sich möglicherweise ergeben könnten, so dass, wie *Mieth* zu verstehen gibt, >>der Bewertung von den Folgen des Handelns her zwar eine notwendige und gewichtige, aber keine zureichende Bedeutung zukommt<<⁶³⁹. Der *deontologische Ansatz* konzentriert sich vielmehr auf die *normativen* und *vorgegebenen* Pflichten und Werte, die als etwas „Prinzipielles“ verstanden werden. Ihre unleugbare Rechtfertigung trägt diese *deontologische*

⁶³⁷ Vgl. hierzu: Auer: Die Autorität der Kirche in Fragen der Moral, München u. Zürich 1984.

⁶³⁸ Vgl. dazu auch: Anzenbacher: Einführung in die Ethik. 71f.

⁶³⁹ Mieth: Begründungsversuche von Ethik, in: Demmer; Ducke (Hg.): Moralthologie im Dienst der Kirche. 41.

Position in sich selbst. Werte, die als Grundlage für einfach *unterstellte Ideale* gelten, sind demnach in konkrete ethisch-moralische Handlungen umzusetzen. *Mieth* vermag die deontologische Begründung in zwei Typen, den *strengeren* und den *milderen* Typ einzuteilen. Während der *strengere* Argumentationstyp unter allen Bedingungen *sittliche* oder *unsittliche* Handlungen entweder „in sich gut“ oder „in sich schlecht“ charakterisiert, wird zumindest beim *milderen* Argumentationstyp die sittliche Bewertung einer Handlung – zwar nicht ausschließlich – aber *auch* durch mögliche Folgen bestimmt.⁶⁴⁰

Da sich die kirchlich-lehramtliche Argumentationsweise vorwiegend der *strengeren deontologischen Begründungsweise* bedient und damit die *zweckrationale* Betrachtungsweise der menschlichen Sexualität als „in sich schlecht“ betrachtet, muss die Existenz von Werten und Normen und ihre universale Gültigkeit ideologiekritisch betrachtet werden. Die Kritik daran erfolgt durch die *teleologische Ethik* (griech.: *telos*, Zweck; *Verantwortungsethik*). Nach diesem ethischen Ansatz sind Handlungen ausschließlich danach zu beurteilen, wie *gut* oder auch wie *erstrebenswert* ihre *Folgen* sind. Dieser Ansatz, so *Mieth*, setzt also voraus, dass >>die inhaltliche Formulierung sittlicher Normen in konkreten Handlungsbereichen *ausschließlich* von den Folgen her begründbar ist<<⁶⁴¹.⁶⁴² Die ethisch-moralische Qualität einer Handlung hängt somit nicht von der Handlung *selbst*, sondern von ihrer „Nützlichkeit“ für die Menschen, d.h. von ihrer Wirksamkeit bei der Förderung ihres Glücks oder Wohls ab.⁶⁴³

Folgt man nun der *deontologischen* Argumentationsweise, so ergeben sich nicht unwesentliche Ungereimtheiten: Das Problem zeigt sich in der *Zielausrichtung* der strengen *deontologischen Argumentationsstrategie*, denn, wie bereits dargestellt, erfolgt die hierarchische Anordnung der „Zwecke“ menschlicher Sexualität (Liebe, Ehe Fortpflanzung) mit Rücksicht auf mögliche negative Folgen, wie außereheliche Sexualität, Homosexualität u.a. Mit Kalkül bedient man sich damit der *teleologischen Argumentationsstrategie*, so dass die unbedingte Verknüpfung von *Ehe*, *Liebe* und *Fortpflanzung* in letzter Konsequenz nur deshalb hergestellt wurde, um mögliche einzutretende, vor allem aber „negative Folgen“ abzuwenden. Das Festhalten an der Wertetrias soll quasi einen „widernatürlichen“ Gebrauch menschlicher Sexualität ausschließen und gleichzei-

⁶⁴⁰ Vgl. *Mieth*: Begründungsversuche von Ethik, in: Demmer; Ducke (Hg.): Moralthologie im Dienst der Kirche. 41f; vgl. Anzenbacher: Einführung in die Ethik, Düsseldorf 2001; vgl. auch: Pieper: Einführung in die Ethik. 200-233; Pieper; Thurnherr (Hg.): Angewandte Ethik. Eine Einführung, München 1998.

⁶⁴¹ *Mieth*: Begründungsversuche von Ethik, in: Demmer; Ducke (Hg.): Moralthologie im Dienst der Kirche. 41.

⁶⁴² Vgl. Anzenbacher: Einführung in die Ethik. 264f.

⁶⁴³ An dieser Stelle sei an die von Weber eingeführte Unterscheidung zwischen *Gesinnungsethik* und *Verantwortungsethik* hingewiesen: vgl. Weber: Politik als Beruf, in: Gesammelte Politische Schriften, hg. von Winckelmann, Tübingen⁵1988.

tig den „natürlichen“ Gebrauch der Sexualorgane sicherstellen. Damit kommt es nicht nur, wie Ziebertz⁶⁴⁴ sicher zu Recht kritisiert, zu einer möglichen Vernachlässigung oder Geringschätzung des „Lustgewinns“ sondern darüber hinaus auch zu einer grundsätzlichen Abwertung außerehelicher Sexualität, bzw. zu einer moralischen Verurteilung alternativer Beziehungsformen und damit einer „eindimensionalen“ und „bloßen genitalen“ Sichtweise menschlicher Sexualität.

Die kirchlich-lehramtliche Position, die aus deontologischer Perspektive sich gegen eine „zweckrationale Instrumentalisierung“ menschlicher Sexualität⁶⁴⁵ ausspricht, halten Reimann u. Bardeleben vor allem aus präventiven Erwägungen als völlig kontraproduktiv. Sie halten das auf Weber zurückgehende zweckrationale Handeln, welches einfließt in die *rational-choice-Theorie*, als nicht völlig ungeeignet. Reimann u. Bardeleben monieren aus präventionsstrategischer Perspektive deshalb nicht ganz zu Unrecht die immer wieder zu beobachtenden Widerstände gegen diesen Handlungstyp, besonders dort, wo das >>Verhalten „traditional“ geprägt ist oder unter dem Diktat bestimmter „wert-rationaler“ Imperative steht<<.⁶⁴⁶ Während Weber selbst das >>traditionale Verhalten<< durch eingelebte Gewohnheiten bestimmt sieht und es daher auch als >>dumpfes<< Verhalten bezeichnet⁶⁴⁷, halten Reimann u. Bardeleben das „wert-rational“ bestimmte Verhaltensdiktat der kirchlichen Sexualmoral für die Prävention als äußerst schädigend.

Jedenfalls bringt auch die von der *kirchlichen Sexualmoral* vorgenommene Mittel-Zweck-Analyse letztlich keine widerspruchsfreie Sexualethik hervor: Man drückt gleichwohl jedoch mehr als „nur“ Antipathie oder Missbilligung aus, wenn man etwas als *unnatürlich* bezeichnet. Es klingt mehr als befremdend, wenn in den offiziellen kirchlichen Erklärungen menschliche Sexualitätsformen, die nicht primär der Fortpflanzung dienen, als „unmoralisch“ und „widernatürlich“ charakterisiert, bzw. Homosexualität oder Prostitution weitgehend verurteilt werden, der Austausch von Küssen und Zärtlichkeiten aber, also sexuelle Handlungen, die wohl ebenfalls kaum der Fortpflanzung dienen, keineswegs Ablehnung finden.⁶⁴⁸ Damit schützt der in der moraltheologischen Argumentation absolut gesetzte „doppelte Naturbegriff“ ausschließlich die „hierarchische Wertetrias“

⁶⁴⁴ Vgl. Ziebertz: Religionspädagogik als empirische Wissenschaft. 49.

⁶⁴⁵ Vgl. Mieth: Begründungsversuche von Ethik, in: Demmer; Dücke (Hg.): Moraltheologie im Dienst der Kirche. 41f.

⁶⁴⁶ Vgl. Reimann; Bardeleben: Permissive Sexualität und präventives Verhalten. 33.

⁶⁴⁷ Vgl. Weber: Soziologische Grundbegriffe. 44.

⁶⁴⁸ Vgl. Goldman: Reiner Sex, in: Balzer u. Rippe (Hg.): Philosophie und Sex. 68f. Der Autor versucht ein ausgewogenes Verständnis der Beziehung zwischen Moral und Sexualität aufzuzeigen. Er sieht menschliche Sexualität vor allem als ein Verlangen nach dem körperlichen Kontakt mit einer anderen Person, der die Dimension der Lust nicht ausschließt. Goldman kommt in seinen Ausführungen immer wieder auf eine sich widersprechende Sexualethik zurück, die er als Doppelmoral zu entlarven versucht.

von *Sexualität, Liebe* und *Ehe*. Sie werden zu einem „Metawert“ erhoben, der den subjektiven Ausdruckscharakter sexuellen Handelns zu absorbieren vermag. Doch weder eine zugeteilte oder internalisierte „Rolle“ noch die Institution „Ehe“, sondern nur *autonome Subjekte* sind fähig zu handeln, können Verantwortung übernehmen und ihre moralische Kompetenz unter Beweis stellen. So fragt man sich, ob diese fragwürdige „eindimensionale“ Betrachtungsweise je überwunden werden kann, die ja nicht nur gut gemeinte „Empfehlungen“, sondern mitunter auch „Verbote“ begründet.

Des Weiteren richtet sich die Kritik auf die *deontologische* Bestimmung menschlicher Sexualität, welche „anormale“ und „unnatürliche“ Neigungen unter Hinweis auf den „Willen Gottes“ aus dem „Schöpfungsgeschehen“ auszulagern und die „freie Selbstbestimmung“ einzugefrieren versucht, während man sich gleichzeitig aus „Eigeninteresse“ des *teleologischen* Argumentationstypus bedient, ohne jedoch die möglichen *individuellen* und *sozialen* Folgen dieses kalkulierten Vorhabens ausreichend in den Blick zu nehmen. Das wohlkalkulierte Vorgehen setzt nämlich nicht nur das *Recht auf Selbstbestimmung* außer Kraft, sondern fördert und motiviert zudem auch *soziale Diskriminierung*.

Die kirchlich-lehramtlichen Argumentationsweisen weisen zudem auf ein Ungenügen hin, wenn sich moralische Begründungen einzig auf das Prinzip der „Nutzenmaximierung“ berufen. Nicht nur *Bleibtreu-Ehrenberg* gibt zu bedenken, dass die gebotenen moralischen Handlungsanweisungen einer fragwürdigen rigorosen Sexualmoral sich auch gegen das individuelle Wohl des Einzelnen richten können. Die aus einer verhin- derten oder sublimierten Sexualität entstehenden möglichen psychischen Folgen (wie z.B. Neurosen, schlechtes Gewissen, unterdrückte Sexualität usw.) brauchen hier nicht eigens näher erklärt zu werden.⁶⁴⁹

Darüber hinaus lässt sich beobachten, dass die kirchlich-lehramtliche Argumentationsstrategie in strengem Sinn ihre moralischen Handlungsweisen nicht nur im Sinne *Webers* rein *wertrational* oder *traditional*, sondern ebenfalls unter *zweckrationalen* Perspektiven aufstellt und diese unter Anwendung eines „Nutzenkalküls“ rechtfertigt. Allerdings sind moralische Handlungsweisen aus utilitaristischer Sichtweise dann als „unmoralisch“ zu werten, wenn sie gegen das Eigenwohl aufgestellt werden, bzw. wenn sie ein gewisses Maß an „Leiden“ oder „Schaden“ verursachen. Sie dienen dann mehr dem reinen „Selbstzweck“, aber nicht dem Wohlergehen der davon Betroffenen.

⁶⁴⁹ Vgl. Bleibtreu-Ehrenberg: Das Sündenbocksyndrom, in: Micksch; Niemann (Hg.): Positiv oder negativ?. 29-35; vgl. Haag; Elliger: Zur Liebe befreit, Zürich u. Düsseldorf²1999.

Die Tatsache, dass die – unter dem Mittel-Zweck-Verweis – zunächst *deontologisch* ausgegebene Argumentationsstrategie ausschließlich mit kalkulierter Rücksicht auf die möglicherweise abzuwendenden negativen *Folgen* formuliert wurde, führt in letzter Konsequenz zu einer rein *teleologisch* begründeten Norm, so dass hinter dem »normativen göttlichen Willen menschliches Ermessen steht«.⁶⁵⁰

Mieth, der einen »Perspektivismus« in der Begründung sittlicher Werturteile vertritt, möchte die Begründungsversuche nicht auf ihre »Divergenz«, sondern auf ihre »Konvergenz« hin untersuchen. Es darf sich, seiner Ansicht nach, bei der Begründung sittlicher Urteile nicht um eine „Einbahnstraße“ handeln. Deshalb plädiert *Mieth* für eine „Kombination“ beider Argumentationsstrategien und spricht sich damit sowohl für eine *gesinnungsethische* als auch für eine *verantwortungsethische* Position aus, denn »Gesinnung ohne Verantwortung ist leer, und Verantwortung ohne Gesinnung ist blind«.⁶⁵¹

Was aber, wenn eine *verantwortungsethische* Begründung nicht die *gesinnungsethische* Anerkennung eines als allgemein verbindlich erachteten *Rechts* der freiheitlichen Selbstbestimmung und der Menschenwürde zu berücksichtigen vermag? Und was, wenn eine *gesinnungsethische* Begründung ihrem Inhalt nach nicht eine *verantwortungsethische* Zuerkennung zu erfassen fähig ist? Erfordert nicht jede ethische Reflexion die Ein- und Weitsicht, den *unbedingten* Wert jeder *Person* anzuerkennen und als *Zweck an sich* zu betrachten? Mit dieser »Selbstzweckhaftigkeit der Person als absolutem und objektivem Zweck erhält auch der Kategorische Imperativ« einen apriorischen »*teleologischen Gehalt*«.⁶⁵²

Wenn es um die *letztgültige Antwort* ethischen Fragens geht, so führt diese Antwort über das »Prinzip der Moralität als Freiheit« und zwar »als Freiheit, die keinen Grund außerhalb ihrer selbst hat, sondern sich selbst begründet«.⁶⁵³ Das im Sinne einer ethisch-sittlichen „Autonomie“ des Menschen zu verstehende Freiheitsprinzip sieht sich um der Freiheit willen an Normen und Werte gebunden, durch die der größtmögliche Freiheitsspielraum *aller* ermöglicht wird. Es geht in diesem Zusammenhang *eben* ge-

⁶⁵⁰ Vgl. Ziebertz: Religionspädagogik als empirische Wissenschaft. 49.

⁶⁵¹ Vgl. Mieth: Begründungsversuche von Ethik, in: Demmer; Dücke (Hg.): Moralthologie im Dienst der Kirche. 41-43, hier 43.

⁶⁵² Vgl. Anzenbacher: Einführung in die Ethik. 59 u. 67-72. Selbst Kant, der als ausgesprochener Deontologe charakterisiert wird, kommt ohne den teleologischen Aspekt nicht aus: Anzenbacher macht deutlich, dass Maximen bei Kant zwar grundsätzlich deontologischen Charakter haben, da sie als allgemeine Leitprinzipien im Hinblick auf Lebensbereiche dazu verpflichten, den Wert der Personen anzuerkennen und sie als Zwecke an sich selbst zu achten, doch die in Funktion der Maximen stehenden situationsbezogenen praktischen Regeln bzw. Einzelhandlungen setzen teleologische Überlegungen voraus (Ebd. 265); vgl. Kant: Kritik der praktischen Vernunft, in: Weischedel (Hg.): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Werkausgabe/7, Frankfurt/Main 152000 (Suhrkamp).

⁶⁵³ Pieper: Einführung in die Ethik. 49.

rade nicht um Willkür, sondern um die aus dieser Freiheit sich ergebende Pflicht der Verantwortungsübernahme, denn es kommt wesentlich darauf an, wie diese Freiheit, moralisch zu handeln, gestaltet werden kann. Als *entscheidend* sieht Pieper daher die unbedingte Verknüpfung zwischen *Verantwortung* und *moralischer Kompetenz*, denn »sie sind beide Seiten einer Freiheit, die sich als Moralität versteht«, d.h. mit Pieper auf den Punkt gebracht: »Moralisch kompetent ist der mündige Mensch, der seine Entscheidungen nicht nur gegenüber sich, sondern auch gegenüber seinen Mitmenschen zu verantworten vermag.«⁶⁵⁴

Das Ziel eines ethischen Diskurses besteht deshalb auch nicht darin, unter Hinweis auf den *göttlichen Willen* als den Urheber aller sittlichen Forderungen zurückzugreifen. Das Interesse einer Ethik muss vielmehr darin liegen, dem Menschen zu ermöglichen, *er selbst* zu werden. Es kann also im Rahmen einer *präventivethischen* Diskussion weder darum gehen, dass sich der Einzelne von seiner persönlichen Verantwortung durch den *unrealistischen* Schutz der Institution Ehe entledigen kann, noch darf es zu einer Auflösung freier Selbstbestimmung kommen. Dazu muss sich die ethische Reflexion nicht kritiklos auf den *vernünftigen Willen* des Menschen beziehen. Allerdings hat sie sehr wohl das *Sollen* und *Können* des Menschen nicht *abstrakt*, sondern *konkret* im Zusammenhang der jeweiligen Lebenswirklichkeit zu begreifen.

Gefragt ist deshalb weniger eine „kirchliche Prinzipienmentalität“ als eine wirklichkeitsorientierte theologische Ethik, der es *primär* um den Menschen geht. Mit der Perikope *der Heilung einer Frau am Sabbat* (vgl. Lk 13,10-17) mahnt Jesus selbst *alle*, ihre Motive zur Verteidigung der geltenden Regel immer neu *selbstkritisch* zu überprüfen. »Wer „saubere“ moralische, weltanschauliche Prinzipien besitzt«, so Fuchs, »erliegt leicht dem Versuch die Menschheit schwarz-weiß in zwei Gruppen einzuteilen, die sich entsprechend seinem Urteil daran halten oder nicht. Mischverhältnisse werden wenig wahrgenommen, daß nämlich bei jemandem, der ein bestimmtes Prinzip nicht einhält, dennoch anderweitig Gutes vorzufinden sein könne. Prinzipien haben deshalb nicht selten einen totalitären Charakter, obgleich sie selbst immer nur für Teile menschlicher Lebensgestaltung zuständig sind. ... Eine wirklichkeitsgerechte theologische Ethik hat deshalb nicht nur die ethischen Prinzipien zu reflektieren und zu formulieren, sondern sie wird „außerdem stets auch die *Spannung zwischen* dem aufgezeigten Soll oder *Ziel* und dem konkreten hinter diesem Ziel zurückbleibenden *realen Verhalten* des Menschen durchhalten. ... Ob und inwieweit ein solches Hinter-dem-Ziel-Zurückbleiben

⁶⁵⁴ Pieper: Einführung in die Ethik. 42-49.

schuldhaft ist oder nicht, dies im Einzelnen zu beurteilen, kommt der Ethik nicht zu, sondern hängt vom Wollen und Können des Einzelnen ab“⁶⁵⁵.

Das Ziel allen ethischen Fragens, so *Hunold*, ist weder eine »Lebensbehinderung«, noch besteht die ethische Aufgabe darin, irgendwelche unvernünftigen »Ausschließlichkeitsansprüche« zu postulieren, um nur die eigenen Verhältnisse zu stabilisieren. Es kann nicht angehen, dass um der »Reinheit der eigenen Überzeugung und der Geschlossenheit ihrer Anhänger willen alles stigmatisiert« wird, was nicht der eigenen „Wertinterpretation“ entspricht. Ebenso lässt es sich mit dem „christlichen Selbstverständnis“ nicht vereinbaren, dass man »jene Menschen in die Wüste der Isolation« schickt, die man in ihrem Verhalten und ihrer Lebensführung nicht verstehen will und vor allem deshalb meidet, um damit das „eigene Milieu“ nicht zu stören.⁶⁵⁶

Droht also eine Gefahr für das eigene Wertesystem? Müssen die Grundwerte unserer christlich-abendländischen Kultur weiter verteidigt werden? Welcher Gefahr setzt sich Kirche aus, wenn sie nicht nur den AIDS-Kranken, sondern auch den Homosexuellen, Prostituierten, Drogenabhängigen u.a. *Anerkennung* entgegen bringt? Welche Rollenerwartungen werden hier gesetzt, und sind diese für den Einzelnen überhaupt zumutbar, ohne sich selbst aufgeben zu müssen? Wie muss ein moralisches Selbstverständnis begriffen werden, welches weniger ein *lebbares* Konzept für „verantwortbare Lebensgestaltung“ hervorzubringen im Stande ist, als eher einen Beitrag zur Identitätsverformung oder »Lebens-Deformierung«⁶⁵⁷ leistet?

Eine vorurteilsfreie Auseinandersetzung mit den *Ursachen* und *Folgen* von AIDS und HIV steht bis zum heutigen Tage der Kirche im weiteren Sinne noch bevor. Während die Seelsorge vor Ort AIDS als Herausforderung an das „kirchliche Selbstverständnis“ begreift, gibt es noch immer eine grundlegende Zurückhaltung und Befangenheit gegenüber den Betroffenen, die sich vor allem mit ihrer Angst vor sozialer Diskriminierung und Stigmatisierung auseinandersetzen müssen. Unterschwellig und latent, aber dennoch wirksam, wird im Rahmen der Sexualmoral beharrlich an Argumentationsmustern festgehalten. Diese führen nicht „nur“ zur Irritationen bei den jeweiligen Betroffenen.

⁶⁵⁵ Fuchs: AIDS als Ernstfall diakonaler Pastoral, in: Arbeitsgemeinschaft für Gefährdetenhilfe und Jugendschutz in der Diözese Freiburg/Breisgau e.V. (AGJ) und der Katholischen Sozialethischen Arbeitsstelle e.V. (KSA) Hamm (Hg.): AIDS – sozialer und ethischer Prüfstein für Kirche und Staat. 38.

⁶⁵⁶ Vgl. Hunold: AIDS – ethische Anmerkungen zu einem nicht vorrangig ethischen Problem, in: Arbeitsgemeinschaft für Gefährdetenhilfe und Jugendschutz in der Diözese Freiburg/Breisgau e.V. (AGJ) und der Katholischen Sozialethischen Arbeitsstelle e.V. (KSA) Hamm (Hg.): AIDS – sozialer und ethischer Prüfstein für Kirche und Staat. 58f.

⁶⁵⁷ Eid: Die moraltheologische Herausforderung christlichen Glaubens als Begründung und Gegenstand theologischer Ethik. Ein Konzept-Relief, in: Demmer; Ducke (Hg.): Moraltheologie im Dienst der Kirche. 305.

Dogmatische Fixierungen und normative Verhaltenstrukturen erweisen sich auch im Kontext präventiven Verhaltens als völlig kontraproduktiv. Will man die Ängste der Betroffenen vor sozialer Diskriminierung jedoch ernst nehmen, so ist selbstkritisch zu fragen: Kommt es im Rahmen der Sozialisation zu einer Internalisierung sozialer Diskriminierung – geprägt oder motiviert von religiös-kulturellen Wert- und Normvorstellungen?