

Das Konzept des „intrinsic malum“ in der katholischen Sexualmoral

Versuch einer kritischen Revision 50 Jahre nach *Humanae vitae*¹

von Gunter Prüller-Jagenteufel

25 Jahre nach „*Humanae vitae*“ stellte Johannes Paul II. in der Moral-Enzyklika „*Veritatis splendor*“ noch einmal klar, welche ethischen Positionen seiner Meinung nach die katholische Morallehre gefährdeten und woran die katholische Kirche unbedingt festhalten müsste. Wenig überraschend geht es ihm um die Zurückweisung des Relativismus und um das Festschreiben absolut gültiger Normen:

„Zurückgewiesen werden muss [...] die für teleologische und proportionalistische Theorien typische Ansicht, es sei unmöglich, die bewusste Wahl einiger Verhaltensweisen bzw. konkreter Handlungen nach ihrer Spezies – ihrem ‚Objekt‘ – als sittlich schlecht zu bewerten, ohne die Absicht, mit der diese Wahl vollzogen wurde, oder ohne die Gesamtheit der vorhersehbaren Folgen jener Handlungen für alle betroffenen Personen zu berücksichtigen. [...]

Nun bezeugt die Vernunft, dass es Objekte menschlicher Handlungen gibt, die sich ‚nicht auf Gott hinordnen‘ lassen, weil sie in radikalem Widerspruch zum Gut der nach seinem Bild geschaffenen Person stehen. Es sind dies die Handlungen, die in der moralischen Überlieferung der Kirche ‚in sich schlecht‘ (*intrinsic malum*), genannt wurden: Sie sind immer und an und für sich schon schlecht, d. h. allein schon aufgrund ihres Objektes, unabhängig von den weiteren Absichten des Handelnden und den Umständen.“²

Diese Lehre, so klar und vernunftbezeugt sie sich auch geben mag, ist jedoch keineswegs widerspruchslös rezipiert, zumindest nicht in der

¹ Dieser Beitrag stellt eine überarbeitete und erweiterte Fassung eines zuvor in englischer Sprache publizierten Vortrags dar: Gunter Prüller-Jagenteufel, *Intrinsic Evil in Catholic Sexual Ethics: New Insights, New Approaches, New Logic*, in: *Nenad Polgar/Joseph A. Selling* (Hg.): *The Concept of Intrinsic Evil and Catholic Theological Ethics*, Lanham/Boulder/New York/London 2019, 41–51.

² Johannes Paul II., Enzyklika „*Veritatis splendor*“ (6.8.1993) (= VAS 111), Nr. 79–80 (abgek.: VS).

deutschsprachigen Moralthologie. Die heutige Generation von Ethik-Professor*innen, die durch Bruno Schüller³ mit den Grundzügen analytischer Ethik vertraut gemacht wurden, weisen ihre Studierenden schon im Grundstudium auf die naturalistischen Fehlschlüsse und die zirkulären Argumentationsmuster hin, die den weitaus meisten *Intrinsece-malum*-Urteilen zugrunde liegen. Dennoch besteht weiterhin Diskussionsbedarf, denn was in der deutschsprachigen Diskussion längst obsolet erscheinen mag, ist weltweit noch lange nicht *ad acta* gelegt. Im anglo-amerikanischen Ethikdiskurs ist die Argumentation mit „intrinsicly evil acts“ immer noch weit verbreitet, sowohl bei den Bischöfen als auch bei den Vertretern des „New Natural Law“; und sie wird gerade bei politischen Richtungsentscheidungen intensiv eingesetzt, z.B. um missliebige Kandidat*innen für katholische Wähler als „unwählbar“ darzustellen.⁴

Mit der Zuspitzung des Konflikts „liberal“ gegen „konservativ“ bzw. „reaktionär“ – nicht nur, aber auch in Rom – wird eine kritisch-reflektierende Moralthologie rasch mit dem Label „relativistisch“ belegt. Auch das ist nicht neu. Schon 1967 hat Paul VI. in einer Ansprache darauf verwiesen, man müsse vermeiden, „die Gläubigen zu verleiten“, die traditionelle moraltheologische Lehre aufzugeben,

„so als wären nach dem Konzil heute einige Verhaltensweisen erlaubt, die die Kirche früher für in sich schlecht erklärt hatte. Wer sieht nicht, dass daraus ein bedauerlicher sittlicher Relativismus entstehen würde, der leicht das ganze Erbe der Lehre der Kirche in Frage stellen könnte?“⁵

Dem Konzept der in sich schlechten Handlungen kommt also in den offiziellen kirchlichen Dokumenten ein so fundamentaler Status zu, dass es

³ Vgl. Bruno Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie, Düsseldorf²1980.

⁴ Vgl. z. B. den „Catholic Voters Guide“ auf EWTN [= Eternal Word Television Network]: „A candidate that is pro-abortion disqualifies himself from receiving a Catholic’s vote. This is because being pro-abortion cannot simply be placed alongside the candidate’s other positions on Medicare and unemployment, for example; and this is *because abortion is intrinsically evil* and cannot be morally justified for any reason or set of circumstances.“ (Stephen F. Torracco, A Brief Catechism for Catholic Voters, Website: <https://www.ewtn.com/vote/brief-catechism.asp> [aufgerufen am 20.3.2019], Hervorhebung GPJ).

⁵ Paul VI., Ansprache an die Mitglieder der Kongregation vom Heiligsten Erlöser (22.9.1967), in: AAS 59 (1967), 962.

beinahe scheint, als würde damit die gesamte katholische Morallehre auf dem Spiel stehen – gewissermaßen ein *articulus stantis et cadentis moralitatis*. Wenn man aber einige frühe Anspielungen⁶ beiseite lässt, so beginnt der kometenhafte Aufstieg dieses Lehrstücks erst mit der Enzyklika *Casti connubii* von Papst Pius XI. und ist somit von Anfang an mit sexualethischen Fragestellungen konnotiert.⁷ Seitdem findet sich allerdings kaum ein Dokument zu sexualethischen Fragen, das nicht mit dem Verdikt des *intrinsic malum* operiert. Es stellt sich nun allerdings die Frage, aus welchem Grund bestimmte Handlungen als „in sich schlecht“ beurteilt werden. Im „klassischen“, d. h. naturrechtlichen Paradigma bezieht sich dieses Urteil meist auf Handlungen *contra naturam*. Der Naturrechtsansatz ist aber nach der Fundamentalkritik analytischer Ethik nicht mehr aufrechtzuerhalten⁸ und mit der Wende zum personalistischen Paradigma durch Papst Johannes Paul II. kommt das Verdikt „wider die Natur“ auch in kirchlichen Dokumenten nur noch sporadisch vor. Johannes Paul II. bezieht sich in *Veritatis splendor* daher auch nicht auf das Naturrecht, sondern er stellt die These in den Raum, dass es Handlungen gebe, die sich unabhängig von Intention oder Umständen „nicht auf Gott hinordnen“ lassen, weil sie „in radikalem Widerspruch zum Gut der nach seinem Bild geschaffenen Person“ stehen – ohne nähere Begründung, worin dieser Widerspruch denn bestehe.⁹ Stattdessen untermauert er seine These durch eine Aufzählung in sich schlechter Handlungen, die er wörtlich dem Konzilsdokument *Gaudium et spes* entnimmt. Hier werden u. a. Mord, Völkermord, Abtreibung, Euthanasie,

⁶ James Murtagh dokumentiert zwei Bezugnahmen auf das „intrinsic malum“ in Dokumenten des Sanctum Officium im 19. Jahrhundert (1842 und 1853) und eine in einem Dokument der Apostolischen Pönitentiarie im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts (1916). Vgl. *James Murtagh*, *Intrinsic Evil. An Examination of This Concept and Its Place in Current Discussions on Absolute Moral Norms*, Rom 1973, 29–30.

⁷ *Pius XI.*, Enzyklika über die christliche Ehe „*Casti connubii*“ (31.12.1930), in: *AAS* 22 (1930) 539–592.

⁸ Vgl. *Schüller*, Die Begründung sittlicher Urteile (s. Anm. 3). Die Anfälligkeit des Naturrechtsdenkens für eine „ideologische“ Vermischung von Naturauffassung und „zeitbedingten Vorstellungen“ hatte schon 1964 Joseph Ratzinger kritisiert. Vgl. *Joseph Ratzinger*, *Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre*, in: *Klaus v. Bismarck/Walter Dirks* (Hg.), *Christlicher Glaube und Ideologie*, Berlin/Mainz 1964, 24–30.

⁹ VS 80.

Verstümmelung, körperliche oder seelische Folter, psychischer Zwang, unmenschliche Lebensbedingungen, willkürliche Verhaftung, Verschleppung, Sklaverei, Prostitution, Mädchenhandel und Handel mit Jugendlichen sowie unwürdige Arbeitsbedingungen aufgelistet.¹⁰ Dabei ist allerdings zu beachten, dass *Gaudium et spes* diese Handlungen eben nicht als „in sich schlecht“ bezeichnet, sondern als „Schande“, „Zersetzung der menschlichen Kultur“ und „Widerspruch gegen die Ehre des Schöpfers“. Das Urteil „in sich schlecht“ wird erst in VS 80 hinzugefügt, ungeachtet der Tatsache, dass dieses Urteil nicht die Schwere eines Delikts bezeichnet, sondern auf die Logik eines ethischen Urteils abhebt und ausschließlich im Kontext eines deontologischen Systems moralischer Gesetze anwendbar ist. *Gaudium et spes* verurteilt diese Handlungen nicht aufgrund ihrer „intrinsischen“ Schlechtigkeit, sondern weil sie die „menschliche Würde“ verletzen.

Natürlich spricht auch *Veritatis splendor* von der Würde der Person. Johannes Paul II. bezieht sich dabei jedoch nicht primär auf menschliche Freiheit und Autonomie, sondern vielmehr auf die „natürlichen“ Zielbestimmungen, die er aus der körperlichen Verfasstheit der Person ableitet. Die „intimste Verflechtung von Natur und Person“¹¹ ist das tragende Fundament für Karol Wojtyła's Ethik seit den frühen 1960er Jahren. Diese Grundidee, die er später in der so genannten „Theologie des Leibes“ weiterentwickelte, führt aber eher zu einem Naturrecht mit personalistischem Anstrich als zu einem echten Persondenken, was entsprechende Kritik von Seiten der Moraltheologie nach sich zog. Johannes Paul II. seinerseits wies diese Kritik in *Veritatis splendor* explizit zurück¹² und hielt dagegen, es müsste „die wahre, zwischen Freiheit und menschlicher Natur bestehende Beziehung aufs neue aufmerksam bedacht werden, insbesondere welchen Platz der menschliche Leib in den auf das Naturgesetz sich beziehenden Fragen einnimmt“. Die Berücksichtigung der leiblichen Natur des Menschen schließe daher direkt „die Achtung einiger Grundgüter ein, ohne deren Respektierung man dem Relativismus und der Willkür verfällt“.¹³ Als Beispiele von „in sich schlechten“ Handlungen lis-

¹⁰ VS 80 unter Zitation von GS 27.

¹¹ Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute „Familiaris consortio“ (22.11.1981) (= VAS 33), Nr. 32 (abgek.: FC).

¹² Vgl. VS 47.

¹³ VS 48.

tet VS 47 auf: „Empfängnisverhütung, direkte Sterilisierung, Autoerotik, voreheliche Beziehungen, homosexuelle Beziehungen sowie künstliche Befruchtung“ – wohl weniger zur Argumentationszwecken als vielmehr zur Desavouierung der „relativistischen“ Kritik als Türöffner für sexuellen Libertinismus.

Natürlich ist die Logik Johannes Pauls II. fragwürdig: Die Alternative, entweder alle diese Verhaltensweisen als „in sich schlecht“ zu verurteilen oder in „Relativismus und Willkür“ abzugleiten, ist nicht nur nicht zwingend, sie ist in ihrer Überzeichnung schlicht falsch. Zudem ist zu betonen, dass die kritische Nachfrage, auf welche Weise und bis zu welchem Grad die körperliche Verfasstheit des Menschen moralisch relevant ist, eben noch nicht bedeutet, dass eine solche Verbindung völlig in Abrede gestellt würde.¹⁴ Es ist also angezeigt, sich der Logik des Arguments zuzuwenden.

1. Die Logik des *intrinsic malum* in der katholischen Moraltheologie

Da die Idee des *intrinsic malum* logisch mit deontologischen Ethiksystemen verbunden ist, beschränken wir uns zunächst auf die rein formale Perspektive: Die Frage ist, gemäß der traditionellen Lehre der *fontes moralitatis*, wie sich das „Objekt“ (*finis operis*) einer Handlung bestimmt und wie es sich zur Intention der handelnden Person (*finis operantis*) und den Umständen (*circumstantiae*) verhält. Nach klassischer Auffassung konstituiert sich die moralische Richtigkeit einer Handlung durch alle drei Größen zusammen, während bereits ein einziger *defectus* in einer dieser Dimensionen die moralische Falschheit ergibt.¹⁵ Das Verdikt, eine Handlung sei *intrinsic malum*, bedeutet nun nichts anderes, als dass das moralische Übel im „Objekt“ allein liegt, dass also weder Intention noch Umstände dieses negative Urteil in irgendeiner Weise positiv transformieren könnten.

¹⁴ Vgl. Werner Wolbert, Die „in sich schlechten“ Handlungen und der Konsequentialismus, in: Dietmar Mieth (Hg.), Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis splendor“, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1994 (= QD 153), 88–109, hier 89–91.

¹⁵ Das scholastische Axiom besagt: „Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu“.

An diesem Punkt begegnen wir dem ersten Problem: Wie genau lässt sich in der ethischen Analyse einer Handlung das „Objekt“ definieren und was sind bloße „Umstände“? Wir befinden uns hier in einem hermeneutischen Zirkel; und so ist die Frage, was zum „Objekt“ gehört und was zu den „Umständen“, eine Frage der vernünftigen, aber doch auch frei konstruierten Definition, die ihrerseits in der menschlichen Erfahrung gründet – also keineswegs „willkürlich“ oder „relativistisch“ ist. Analoge Überlegungen finden sich schon in der Nikomachischen Ethik.¹⁶ „Ehebruch“ z. B. ist definiert als Geschlechtsverkehr zwischen Personen, von denen zumindest eine mit einer anderen Person verheiratet ist. So wird „außerehelich“ offensichtlich nicht nur als „Umstand“ gewertet, sondern als intrinsisch relevant und daher bestimmendes Element des „Objekts“.

Ein weiteres Beispiel soll dies verdeutlichen: Man könnte z. B. „Vergewaltigung“ definieren als „Geschlechtsverkehr ohne den Konsens der Partnerin“.¹⁷ Allerdings ist der Konsens offensichtlich nicht bloß ein „Umstand“ unter anderen, sondern intrinsisch relevant für die ethische Beurteilung; denn eine Handlung gegen die sexuelle Selbstbestimmung einer Person stellt ausnahmslos eine direkte (und eklatante!) Verletzung ihrer Menschenwürde dar.

Würden wir dagegen den Konsens als bloßen „Umstand“ betrachten, kämen wir möglicherweise zu einer anderen Beurteilung, v. a. in einem Kontext, in dem der Konsens generell als gegeben vorausgesetzt wird, z. B. unter Ehepartnern. Aus dieser Gedankenfigur heraus wird verständlich (wenn auch keineswegs akzeptabel!), warum das Delikt der „Vergewaltigung in der Ehe“ erst in den 1980er/1990er-Jahren Eingang in die Strafgesetzbücher gefunden hat – ein spätes Relikt klassischen – und das heißt immer auch: patriarchal formierten – Naturrechtsdenkens.

Was aber, wenn wir erkennen, dass „Vergewaltigung“ etwas komplett anderes ist; etwas, das wir gar nicht richtig verstehen können, wenn wir es unter der Brille der Sexualmoral betrachten? Was, wenn wir verstehen – u. a. aufgrund humanwissenschaftlicher Erkenntnisse –, dass wir Vergewaltigung nicht unter der Perspektive der Sexualität, sondern primär von Macht und Gewalt her in den Blick nehmen müssen? Dann kommen wir zu einer völlig anderen Definition. Ein erster Versuch könnte lauten:

¹⁶ Vgl. NE II 5, 1107a8–27.

¹⁷ Vgl. *H[ieronimus] Noldin/A[lbert] Schmitt, De sextro praecepto et de usu matrimonii, Oeniponte [= Innsbruck] 251932 (= Summa theologiae moralis iuxta codicem iuris canonici. Complementum), Nr. 23.*

„Vergewaltigung ist eine Gewalttat (meistens verübt von einem Mann) gegen die freie Selbstbestimmung und körperliche Integrität einer anderen Person (meistens von Frauen, Minderjährigen oder auf irgendeine Weise Abhängigen) durch erzwungene sexuelle Handlungen.“ Diese Definition macht deutlich, dass das „Objekt“ der Handlung die physische oder mentale Gewalt gegen die sexuelle Autonomie einer Person ist. Ein solcher Akt der Totalverweigerung stellt offensichtlich eine Verletzung der Menschenwürde dar und ist daher als *intrinsic malum* zu beurteilen. Wie wir also das „Objekt“ einer Handlung definieren, ist keineswegs trivial, sondern bedarf sorgfältiger Überlegung, basierend auf menschlicher Erfahrung und humanwissenschaftlicher Reflexion.

2. Die theologische Logik des *intrinsic malum*

Gehen wir einen Schritt weiter, vom Philosophischen zum Theologischen, dann bezeichnet *intrinsic malum* eine Handlung, die immer und ausnahmslos Gottes Willen zuwider läuft. Traditionell gibt es dafür drei Begründungsfiguren:¹⁸

- (1) Ein explizites Verbot Gottes (*ex lege divino positivo*).
- (2) Ein dem Menschen nicht zukommendes Recht, z. B. wenn eine Verletzung von Gottes Hoheitsrecht vorliegt.
- (3) Ein Zuwiderhandeln gegen die Natur (*contra naturam*).

Diese drei Argumente sind miteinander verbunden und Moralthologen haben sich Jahrhunderte lang daran abgearbeitet, um z. B. herauszufinden, warum bestimmte Handlungen, die Gott verboten hat, zugleich auch der Natur widersprechen. Folgende Argumentationen sind typisch:

Ad (1.) Bibli(zisti)sche Begründungen:

z. B. Ehebruch, Scheidung, Homosexualität, Masturbation etc. Alle diese gelten als ausdrücklich verboten und müssen also irgendwie auch „gegen die Natur“ gerichtet sein. Je nachdem wird die „Natur“ der Sexualität oder die „Natur“ der Ehe ins Treffen geführt, wobei letztere natürlich eine kulturelle Größe darstellt und daher nicht einfach als „natürlich“ betrachtet werden kann; aber das führt in ganz andere Problemfelder.

Ad (2.) Die theologische Argumentation mit der mangelnden Berechtigung: Diese ist v. a. auf Situationen bezogen, wo es um Leben und Tod geht, wie z. B. Suizid und Euthanasie. Da Gott der alleinige Herr über das Leben ist,

¹⁸ Vgl. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile (s. Anm. 3), 171–263.

so das zugrundeliegende Axiom, ist dieser Bereich der freien Entscheidung prinzipiell entzogen. Die Bestimmung Gottes als alleiniger Geber des Lebens führt nun mittelbar zu einer Verknüpfung dieses Arguments mit der Sexualmoral, konkret im Bereich der Empfängnisverhütung und der medizinisch assistierten Fortpflanzung.

Man könnte an dieser Stelle nun die Argumentation analog entsprechend der augustinischen Sicht der Sexualität weiterführen. Für Augustinus ist die sexuelle Lust ja grundsätzlich ein Übel, nämlich die Strafe für die Sünde Adams (und Evas), die darin besteht, dass sie die Menschen ihrer Rationalität und Freiheit beraubt. Sexuelle Lust ist also prinzipiell ungeordnet, weil der rationalen Natur des Menschen zuwiderlaufend.¹⁹ Allerdings kann nach Augustinus der offensichtlich schlechte Akt des Geschlechtsverkehrs aufgrund gewisser Güter (*bona excusantia*) entschuldigt werden: Nachkommen (*bonum prolis*), Treue (*bonum fidei*) und Sakramentalität (*bonum sacramenti*). Da diese drei Ehegüter dem Menschen ein Recht geben, das ihm ansonsten nicht zukommt, stellen sie offensichtlich nicht nur „Umstände“ dar, sondern verändern das „Objekt“ der Handlung von „Unzucht“ zu „ehelichem Verkehr“. Letzterer stellt selbst unter dem strengen Blick des Augustinus nur eine lässliche Sünde dar.

Ad (3.) Ethische Argumentation mit dem Naturrecht:

Anders als Augustinus betrachtet Thomas v. Aquin das sexuelle Begehren und die Lust als etwas Natürliches, solange die „natürliche Hinordnung“ (*inclinatio naturalis*) auf Nachkommen, eheliche Treue und Sakramentalität gewahrt bleibt. Hingeordnet auf diese drei Güter ist Sexualität nicht bloß entschuldbar, sondern gut; in allen anderen Fällen dagegen „ungeordnet“ und daher schlecht. Masturbation, Homosexualität und Empfängnisverhütung gelten in jedem Fall als *intrinsece malum*.

Die Scholastik (einschließlich der Neoscholastik) unterscheidet dem entsprechend sexuelle Sünde auf zweifache Weise:

- (1) Im Sinne der Natur (*iuxta naturam*): jeder Geschlechtsakt, der von sich aus geeignet für Fortpflanzung ist.
- (2) Gegen die Natur (*contra naturam*): jeder Geschlechtsakt, der Fortpflanzung ausschließt.

Das Problem entsteht dort, wo man vergisst, dass es sich hier um rein begründungslogische Aussagen handelt und meint, eine Sünde *contra naturam*, die ja immer auch *intrinsece malum* ist, sei signifikant schwer-

¹⁹ Vgl. *Stephan Ernst*, Argumentationsmodelle in der theologischen Sexual- und Beziehungsethik, in: *Konrad Hilpert* (Hg.), *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2011 (= QD 241), 162–184, hier: 163–164.

wiegender als eine Sünde *iuxta naturam*. Dann nämlich wären Masturbation, Empfängnisverhütung und gleichgeschlechtliche Sexualität stets schwerwiegender als Vergewaltigung oder (heterosexueller) Missbrauch (geschlechtsreifer) Minderjähriger. Die Absurdität einer solchen Position, die nichtsdestoweniger vertreten wurde, liegt auf der Hand.

3. Die logische und hermeneutische Fragwürdigkeit des Naturrechtsarguments

Die naturrechtliche Argumentationsfigur geht davon aus, dass jede Handlung „wider die Natur“ zugleich gegen Gottes Willen gerichtet ist.²⁰ Das setzt jedoch voraus, dass die „Natur“ – wie auch immer sie erkannt wird – perfekter Ausdruck des göttlichen Willens ist. In diesem Sinne hält *Humanae vitae* fest:

„Gott hat ja die natürlichen Gesetze und Zeiten der Fruchtbarkeit in seiner Weisheit so gefügt, dass diese schon von selbst Abstände in der Aufeinanderfolge der Geburten schaffen. Indem die Kirche die Menschen zur Beobachtung des [...] natürlichen Sittengesetzes anhält, lehrt sie nun, dass ‚jeder eheliche Akt‘ von sich aus auf die Erzeugung menschlichen Lebens hingeeordnet bleiben muss.“²¹

Was das „natürliche Sittengesetz“ nun konkret beinhaltet, das analysiert Bruno Schüller mit Bezug auf den seinerzeit höchst einflussreichen Moraltheologen Franz Hürth (1880–1963) folgendermaßen: Der Wille des Schöpfers ist in den menschlichen Organen und ihrer natürlichen Funktion gleichsam inkarniert, weshalb jeder willkürliche Eingriff Gottes Plan zuwiderlaufe: „Hinter dem dargelegten Argumentationstyp steht die Vorstellung, durch die Werke der Natur spreche Gott unmittelbar selbst, durch die Taten der Menschen hingegen spreche der Mensch und nicht Gott.“²² Eine solche Denkform vernachlässigt jedoch die Hermeneutik menschlicher Naturwahrnehmung. Während Thomas

²⁰ Eine hervorragende Zusammenfassung des neoscholastischen Naturrechtsdenkens bietet: *Mark S. Massa, The Structure of Theological Revolutions. How the Fight over Birth Control Transformed American Catholicism*, New York 2018, 13–29.

²¹ *Paul VI.*, Enzyklika über die rechte Ordnung der Weitergabe des Lebens „*Humanae vitae*“ (31.7.1968), in: AAS 60 (1968), 481–503, Nr. 11 (abgek. HV).

²² *Schüller*, Die Begründung sittlicher Urteile (s. Anm. 3), 233.

von Aquin noch festhält – wie zuvor schon Aristoteles und die Stoa –, dass die Natur eben durch die menschliche Vernunft wahrgenommen wird, weshalb *secundum naturam* im Grunde dasselbe bedeutet wie *secundum rationem*, versuchen die Neoscholastiker die Natur auf „objektive“ Weise wahrzunehmen, unmittelbar von den Fakten. Das führt allerdings unausweichlich in einen naturalistischen Fehlschluss.²³ Denn wie soll man die intrinsische Teleologie der „Natur“ feststellen? Theologische wie säkulare Ethik ziehen die Evidenz einer solche „eindeutigen und klar erkennbaren Teleologie der Natur, die ethisch maßgeblich und normierend ist“²⁴, zurecht in Zweifel. Zudem steht die Idee eines „Naturrechts“ selbst immer in Gefahr, zur Ideologie zu verkommen, wie schon in den 1950er-Jahren der einflussreiche dänische Rechtstheoretiker Alf Ross betonte: „Wie eine Hure steht das Naturrecht jedermann zur Verfügung. Es gibt keine Ideologie, die sich nicht mit Verweis auf das Naturrecht begründen ließe.“²⁵

4. Personalistische Argumentationsfiguren

Daher ist es auch gar nicht erstaunlich, dass Johannes Paul II. sowohl in seinen wissenschaftlichen Publikationen wie auch in seinen Dokumenten versucht hat, die Normen des Naturrechts einer personalistischen Reformulierung zu unterwerfen. Ich sage bewusst „Reformulierung“ und nicht „Transformation“, denn genau besehen bleibt Karol Wojtyła's Idee der Person insofern oberflächlich, als sie letztlich von der physischen Natur her bestimmt ist.²⁶ In *Familiaris consortio* defi-

²³ Vgl. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile (s. Anm. 3), 216–235. Vgl. ebenso: Massa, The Structure of Theological Revolutions (s. Anm. 20), 33–76.

²⁴ Ernst, Argumentationsmodelle in der theologischen Sexual- und Beziehungsethik (s. Anm. 19), 167.

²⁵ Alf Ross, On Law and Justice, London 1958, 261: „Like a harlot, natural law is at [the] disposal of everyone. The ideology does not exist that cannot be defended by an appeal to the law of nature.“

²⁶ Die Norm der Naturordnung betrachtet Karol Wojtyła/Johannes Paul II. als „elementarer und grundlegender“ als die aus der Würde der Person abgeleitete Norm, sodass letzterer nur eine „vervollkommnende Rolle“ zukommt. Vgl. Karol Wojtyła, Liebe und Verantwortung. Eine ethische Studie, München 1979, 264. Vgl. dazu auch: Gerhard Marschütz, theologisch ethisch nachdenken. Bd. 2. Handlungsfelder, Würzburg 2011, 55.

niert Johannes Paul II. nun die „Natur“ der sexuellen Begegnung wesentlich als „leibliche Ganzhingabe“.²⁷ Jeder Akt außerhalb dieser Totalität entspreche nicht dem wesentlichen Sinnziel menschlicher Sexualität und sei daher *intrinsic malum*. Obwohl er damit scheinbar eine neue Perspektive einbringt, bleibt seine Logik letztlich der des Naturrechts verhaftet, insbesondere in dem Punkt, wo das Ideal nicht als in Freiheit anzustrebendes Ziel vorgestellt wird, sondern als ausnahmslos zu erfüllende Norm. Diese Ausformulierung einer „Theologie des Leibes“ ist nun aber nicht radikal, sondern extrem und darüber hinaus auch theologisch fragwürdig: Denn der Anspruch, dass *jede einzelne* sexuelle Begegnung ein Ausdruck *totaler* Ganzhingabe sein müsse, wird nicht begründet, sondern bloß behauptet. Die Erfahrung des größten Teils aller christlichen Ehepaare erweist diese Anforderung als hoffnungslos idealistisch und damit überfrachtet. Natürlich kann und soll die sexuelle Begegnung stets Ausdruck der Liebe sein; doch unter menschlichen Bedingungen ist diese Liebe immer endlich und uneindeutig, niemals „ganz“ oder „rein“, niemals *total*. So markiert der *Totalanspruch* wohl eher eine Ideologie als eine Theologie. Denn eine Theologie, die diese Bezeichnung verdient, müsste die Endlichkeit menschlicher Freiheit, die Bedrohtheit durch die Sünde und auch den eschatologischen Vorbehalt in das ethische Denkformat einspeisen und damit offener sein für die Vorläufigkeit menschlicher Beziehungen.²⁸

²⁷ FC.

²⁸ Diese ideologiekritische Offenheit charakterisiert das Nachsynodale Apostolische Schreiben von Papst Franziskus „*Amoris laetitia*“ (19.3.2016) (= VAS 204), weshalb es auch nicht verwundert, dass dieses immer noch heftiger Kritik ausgesetzt ist. Die Kritiker haben richtigerweise erkannt, dass die theologischen Ansätze der Päpste Johannes Paul II. und Franziskus nicht kompatibel sind. Was sie nicht verstehen, ist die Kritik, die Papst Franziskus in *Amoris laetitia* zwar diplomatisch, aber doch deutlich äußert: Dass nämlich ein überzogenes Urteil lebensfremd und daher schlechte Ethik ist. Vgl. dazu z. B. AL 301: „Die Kirche ist im Besitz einer soliden Reflexion über die mildernden Bedingungen und Umstände. Daher ist es nicht mehr möglich zu behaupten, dass alle, die in irgendeiner sogenannten ‚irregulären‘ Situation leben, sich in einem Zustand der Todsünde befinden und die heiligmachende Gnade verloren haben.“

5. Der Ort des *intrinsece malum* in einer neu entwickelten Sexualethik

Von *Gaudium et spes* zu *Veritatis splendor* haben sich der ethische Ansatz und die fundamentalen Prinzipien deutlich verschoben: Vom Ansatz in der Personwürde zurück zur vorkonziliaren Idee des Naturrechts, wenn auch in personalistischem Gewand. Stephan Goertz bringt es auf den Punkt:

„Das Absolute in der Moral hat in *Veritatis splendor* wieder einmal seinen Ort gewechselt. Nun ist nicht mehr die Freiheit und Würde des Menschen absoluter Zweck, nun gerinnt das Absolute in einzelnen normativen Sätzen, die alles Situative, alle Umstände des Handelns in den Hintergrund drängen.“²⁹

Im Folgenden soll als Antwort auf diese theologisch höchst fragwürdige Entwicklung dargestellt werden, dass neuere sexualethische Entwürfe, die auf der Idee der Menschenwürde und der darin gründenden Rechte aufbauen, dem Naturrecht an Praktikabilität und Eindeutigkeit nicht nachstehen. Sie sind nicht nur keineswegs „relativistisch“, sondern führen vielmehr zu einem adäquateren Verständnis von „in sich schlechten“ Handlungen. Einige davon fallen mit den traditionellen zusammen, andere wiederum nicht. Aber in jedem Fall erweisen sie sich als konsistent und legen hohe moralische Standards vor.

Eines der bekanntesten Beispiele ist Margaret A. Farleys Buch „Just Love“³⁰. Sie entwickelt darin eine erneuerte christliche Sexualethik, die auf der personalen Beziehung zwischen gleichwertigen und gleichberechtigten Partnern basiert. Sexuelle Beziehungen werden vor dem Hintergrund systemischer und personaler Machtverhältnisse mit Liebe, wechselseitiger Hingabe und engagierter Selbstverpflichtung ebenso verknüpft wie mit Freiheit, Konsensualität und Gerechtigkeit. Farleys Ausgangspunkt ist dabei nicht ein philosophisches Konzept der „Natur“ menschlicher Sexua-

²⁹ Stephan Goertz, *Autonomie kontrovers. Die katholische Kirche und das Moralprinzip der freien Selbstbestimmung*, in: *ders./Magnus Striet* (Hg.), *Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2014 (= *Katholizismus im Umbruch 2*), 151–197, 175.

³⁰ *Margaret A. Farley, Just Love. A Framework for Christian Sexual Ethics*, New York/London 2006. Ich beziehe mich im Folgenden auf die englische Originalausgabe, da meine eigenen Übersetzungen exakter sind als die veröffentlichte deutsche Fassung des Buchs (unter dem Titel: *Verdammter Sex. Für eine neue christliche Sexualmoral*, Darmstadt 2014).

lität, sondern eine Fülle wissenschaftlich erhobener und hermeneutisch gedeuteter Erfahrungen im interkulturellen und interreligiösen Kontext. In ihren Analysen kommt deutlich zum Vorschein, wie die Vorstellungen von „Natur“ und „göttlichem Willen“ an ihre Grenze kommen. „Der vorgeblich feste Grund, den die Empirie hervorbringen sollte, verschwindet in den endlosen Zirkeln sozialer Konstruktion.“³¹ Wenn nun die vorgeblich selbstevidente „Natur“ menschlicher Sexualität offensichtlich ein soziohistorisches Konstrukt darstellt, dann muss man sich der Frage stellen: „Wessen Erfahrung zählt, wenn Erfahrungen differieren?“³² Doch Farley bleibt nicht bei der Dekonstruktion traditioneller moralischer Urteile stehen, sondern skizziert einen konsistenten Entwurf einer Sexualethik auf neuer Basis: auf gerechten und liebenden sexuellen Beziehungen. Solche zeichnen sich nach Farley durch folgende Kriterien aus:³³

(1.) Unversehrtheit:

Der Grundsatz *non nocere* gilt grundsätzlich für alle menschlichen Handlungen außer in Situationen der Selbstverteidigung oder in Fällen, wo man um eines größeren Gutes Willen eine negative Nebenwirkung in Kauf nehmen muss. So selbstverständlich das erscheinen mag, zieht dieses Kriterium doch eine Fülle von physischen, psychischen und sozialen Konsequenzen nach sich, die nicht selten vernachlässigt werden.

(2.) Einvernehmlichkeit:

So selbstverständlich wie das erste, ist dieses Kriterium das bei weitem bedeutsamere. Die Debatte um sexuelle Gewalt, Missbrauch und Fehlverhalten zeigt, wie häufig dieses Kriterium außer Acht gelassen wird.

(3.) Wechselseitigkeit:

In jeder menschlichen Beziehung ist es unerlässlich, dass Geben und Empfangen in einer gewissen Balance gehalten werden, denn Ungerechtigkeit in der Beziehung wirkt selbstzerstörerisch.

(4.) Gleichwertigkeit, Parität:

Partner sind zwar niemals gleich, aber die grundlegende Gleichwertigkeit und die Gleichberechtigung sind streng zu achten. Sie sind innerlich ver-

³¹ Farley, *Just Love* (s. Anm. 30), 192: „The supposed bedrock of evidence that experience provides disappears in the endless circles of social construction.“

³² Farley, *Just Love* (s. Anm. 30), 193: „Whose experience counts when experiences differ?“

³³ Vgl. Farley, *Just Love* (s. Anm. 30), 215–32. Farley bezeichnet die hier genannten Kriterien als „Normen“ (norms). Im Sprachgebrauch deutschsprachiger Moraltheologie ist es jedoch angemessener, von „Kriterien“ zu sprechen, weil hier ein Referenzrahmen vorgestellt wird, um umfassendes Beziehungsgeschehen ethisch zu beurteilen, nicht so sehr einzelne Handlungen.

bunden mit dem Kriterium der Wechselseitigkeit und gründen in der fundamentalen Gleichheit aller Personen. Das muss hier schon deshalb betont werden, weil die (theologiegeschichtlich eigentlich recht neue) Rede von der „Komplementarität der Geschlechter“ dieses fundamentale Kriterium verschleiert. In der Tat dient die Rede von der „natürlichen Berufung der Frau“ und dem „weiblichen Genius“ nicht selten als Entschuldigungsgrund dafür, dieses Kriterium zu missachten.

(5.) Verbindlichkeit:

Damit eine geschlechtliche Beziehung gedeihen kann, ist es unerlässlich, dass die Partner sich auf ein gemeinsames „joint venture“ verpflichten. Asymmetrien in diesem Bereich erweisen sich als schädlich sowohl für die Beziehung als auch für den Partner.

(6.) Fruchtbarkeit (im weitesten Sinn):

Jede menschliche Beziehung soll auch fruchtbar sein, d. h. soll sich zu etwas Größerem entwickeln als der bloßen Summe ihrer Teile. Während die Kirche traditionell allein auf die gemeinsamen Kinder fokussiert ist, gilt dieser Anspruch auch kinderlosen Paaren³⁴ – *nota bene* auch den gleichgeschlechtlichen. Eine Beziehung erweist sich nur dann als tragfähig und befriedigend, wenn sie sich in einem größeren „Projekt“ engagiert.

(7.) Soziale Gerechtigkeit:

Die Forderung nach Gerechtigkeit scheint trivial. Doch Farley betont bewusst deren soziale Dimension, denn sexuelle Beziehungen werden weiterhin immer noch als „Privatsache“ angesehen. Nun sind sie zwar zweifellos intim, aber eben nicht privat, denn sie wirken auf vielerlei Weise in die soziale Sphäre. Zugleich sind Partnerschaften und Familien umgekehrt ebenso von sozialer (Un-)Gerechtigkeit betroffen und es gibt dem entsprechend auch die umgekehrte Verantwortung der Gesellschaft für gelingende Partnerschaften, Ehen und Familien.

Auf der Basis einer so verstandenen relationalen Sexualethik lässt sich nun auch eine neue Krieriologie für „in sich schlechtes“ Verhalten in Geschlechterbeziehungen entwickeln. Zuallererst erweist sich jede Form von Gewalt oder Täuschung als *intrinsece malum*, das umfasst u. a. sexuellen Missbrauch, Ausnützen einer Machtasymmetrie und natürlich den Extremfall, die Vergewaltigung. In sich schlecht ist aber auch der Treubruch – insbesondere der Ehebruch –, wohl nicht aufgrund einer unterstellten „Natur“, wohl aber aufgrund des Bruchs der interpersonalen Selbstverpflichtung.

³⁴ Vgl. Gunter Prüller-Jagenteufel/Veronika Prüller-Jagenteufel, Geschenktes Leben?! Theologisch-spirituelle Erkundungen zum unerfüllten Kinderwunsch, in: *Diakonia* 32 (2001) 259–265.

Es zeigt sich also, dass ein (inter-)personaler, (inter-)kulturell sensibler und sozial helllichtiger ethischer Entwurf keineswegs in den viel beschworenen „Relativismus“ führt, obwohl er natürlich auf hermeneutisch erhobenen, historisch kontingenten Grundlagen basiert. Im Gegenteil: Auf der Basis der menschlichen Freiheit in ihrer kulturellen und sozialen Ausformung lassen sich sehr wohl unzweideutige ethischen Aussagen formulieren – gerade auch im Blick auf die „heißen Eisen“ von heute: auf sexuellen Missbrauch und sexuelle Gewalt. Andererseits tauchen manche Beziehungsformen, die traditionell als *intrinsic malum* verurteilt wurden, nicht auf dieser Liste auf, weil sie den angeführten Kriterien nicht grundsätzlich widersprechen. Nicht alle vorehelichen oder gleichgeschlechtlichen Beziehungen erweisen sich als „in sich ungeordnet“; vielmehr sind sie entsprechend der entwickelten Kriteriologie differenziert zu bewerten.

Zum Schluss zwei Beispiele:

(1.) Ehebruch:

Die Sünde des Ehebruchs hat nie so recht in den Rahmen des Naturrechts gepasst, denn die Ehe ist keine natürliche sondern eine kulturelle Institution. Selbst die aus der Genesis abgeleitete Idee der „Naturehe“ erweist sich als fragwürdiges Konzept, schließt sie doch offensichtlich Polygamie und patriarchale Machtstrukturen nicht aus. Das alttestamentliche Verständnis von Ehebruch unterscheidet sich daher recht deutlich vom aktuell christlichen. Dem entsprechend wurde auch in der Neoscholastik der Ehebruch nicht als Verstoß gegen die Natur der Ehe gesehen, sondern gegen deren Sakramentalität. Auf der Basis eines relational-personalen Ansatzes in liebenden und gerechten Beziehungen ist es jedoch nicht schwer, Ehebruch als *intrinsic malum* zu erkennen: Es geht offensichtlich um einen Bruch des Treueversprechens.³⁵

(2.) Sexuelle Gewalt, Vergewaltigung:

Das Delikt der Vergewaltigung kam im neuscholastischen Denken v. a. im nicht- und außerehelichen Raum in den Blick, mit besonderer Berücksichtigung der Jungfräulichkeit. Dass jemand innerhalb einer bestehenden Ehe vergewaltigt und missbraucht werden könnte, kam in den moraltheologischen Überlegungen kaum vor; die „eheliche Pflicht“ überdeckte in diesem Punkt die Aufmerksamkeit für die Gerechtigkeit.³⁶ An-

³⁵ Vgl. Eberhard Schockenhoff, *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz 1996, 229.

³⁶ Vergewaltigung wird in den maßgeblichen neoscholastischen Handbüchern der Moraltheologie allerdings als doppelte Sünde beschrieben: Gegen die Keusch-

dererseits wurden Verhütung und eine Fülle von Handlungen im näheren und weiteren Umfeld des Geschlechtsverkehrs – mitunter sogar der Kuss – als schwer sündhaft betrachtet, wenn sie nicht direkt dem Ziel der Fortpflanzung dienten.³⁷

Wenn jedoch Vergewaltigung und Nötigung gemäß der o.a. Kriteriologie für gerechte und liebende Beziehungen beurteilt werden, dann wird offensichtlich, dass jede Form gewaltsamen Verhaltens ethisch nicht zu rechtfertigen ist – ausnahmslos und ungeachtet der Intention und Umstände. Denn sie verletzt stets das fundamentale Recht der menschlichen Person auf körperliche und seelische Integrität sowie auf Freiheit, was die sexuelle Selbstbestimmung einschließt.

So erweist sich ein relational-personaler Ethikansatz – weit davon entfernt, „relativistisch“ oder auch nur „konsequentialistisch“ zu sein, – nicht nur als tiefer in der menschlichen Person verwurzelt als die so genannte „Theologie des Leibes“, sondern er begründet auch unzweideutige und klarere ethische Richtlinien und Urteile, einschließlich eines brauchbaren Konzepts des *intrinsic malum*. Dieses ist allerdings nicht mehr metaphysisch oder naturrechtlich begründet, sondern eingebettet in eine Anthropologie der Autonomie und Verantwortung. Und auch wenn Joseph A. Sellings Warnung³⁸ gilt, das Konzept der in sich schlechten Handlung schließe ethische Überlegungen kurz und diene somit primär als Diskussions-Stopper, so muss das nicht unbedingt von Nachteil sein. Vielmehr kann das Verdikt *intrinsic malum* hilfreich sein um klarzustellen, dass bestimmte Verhaltensweisen niemals toleriert werden können, weil sie unter keinen Umständen mit der fundamentalen Menschenwürde und den unveräußerlichen Rechten der Betroffenen vereinbar sind.

heit (beim Täter) und gegen die Gerechtigkeit (mit Blick auf das Opfer). Vgl. *Noldin/Schmitt*, De sexto praecepto (s. Anm. 17), Nr. 24: „alterum contra castitatem, alterum contra iustitiam“.

³⁷ So verurteilte z. B. *Alexander VII.* (1665–1667) den aus bloßer Lust gegebenen Kuss als schwere Sünde. Vgl.: 45 Sätze, verurteilt in den Dekreten des Hl. Offiziums vom 24.9.1665 und 18.3.1666 gegen die Irrtümer einer laxeren Morallehre, in: *Heinrich Denzinger/Peter Hünermann* (Hg.), Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Griechisch/lateinisch – Deutsch, Freiburg i. Br./Basel/Wien ³⁷1991, Nr. 2021–2065, hier Nr. 2060.

³⁸ Vgl. *Joseph A. Selling*, *Reframing Catholic Theological Ethics*, Oxford 2016, 20–22.