

Die Bestimmung des Sittlichen im Raum des Machbaren

Stichworte aus der Theologie Joseph Ratzingers
als Potenziale für eine erneuerte kirchliche Moralverkündigung

von Konrad Hilpert

Im komplexen moralischen Panorama der Gegenwart lassen sich einige Entwicklungslinien als besonders dominierend ausmachen: Es gibt eine atemberaubende Zunahme an Wissen und ebenso an Anwendungsmöglichkeiten dieses Wissens, die bis weit hinein in den privaten Lebensalltag reichen. Und es gibt als Folge wirtschaftlicher, politischer und auch massenmedialer Verknüpfungen eine so noch nie zuvor dagewesene Dichte an Berührung und Durchdringung kultureller Lebensarten und -stile, die die Grenzen des Gewohnten und Vertrauten überschreiten. Es gibt aber auch ein Schwächerwerden oder sogar Erodieren von Ordnungen, tradierten Regeln, Gewissheiten und institutionellen Bindungen, denen sich die Einzelnen verpflichtet fühlen.

Wo soviel in Bewegung ist, gibt es neben Genugtuung und Stolz auch ein starkes Bedürfnis nach Deutung und Orientierung. Zu einem Teil äußert sich dieses in diffusen Ängsten und Besorgnissen, zu einem anderen in der verklärenden, zugleich aber ratlosen Rückschau auf die vermeintlich viel bessere Vergangenheit und zu einem weiteren in der Erwartung von Wegweisungen für einen verantwortlichen Umgang.

Kirche im Allgemeinen und die ethische Reflexion im Besonderen werden zwangsläufig mit allen dreien dieser Grundeinstellungen konfrontiert. Das ängstigende Gefühl des Schwindels und die kulturkritische Wehmut im Blick auf „Früher“ müssen sie um der betroffenen Menschen willen durchaus ernst nehmen. Doch lässt die Grundüberzeugung vom Ja Gottes zu seiner Schöpfung und zur Menschheit und von der in Jesus Christus erfolgten Befreiung von den versklavenden Mächten der Anonymität nicht zu, in der Pflege oder Bestärkung solcher Gefühle eine genuine Aufgabe zu sehen. Ihre Herausforderung müssen sie vielmehr darin erkennen, die gesellschaftlichen Entwicklungen im Blick auf die Menschen und deren strukturelle Lebensbedingungen zu begleiten, genauer: kritisch zu begleiten.

So gesehen muss der Gruß „Habt keine Angst!“, den Benedikt XVI. am Schluss seiner Amtseinführung am 24. April 2005 den Anwesenden und den Zuschauern aus aller Welt zugerufen hat, nicht nur als biblischer Segensgruß verstanden werden, sondern auch als programmatische Aufforderung zu einem aus dem Glauben ermächtigten Vertrauen. Dies schließt weitergedacht auch eine Selbstverpflichtung des kirchlichen Amtes ein, jenem Raum innerhalb der Kirche die Freiheit von Angst zu garantieren, in dem dieses Ringen um Orientierung, um Richtlinien und Kriterien sowie um Markierungen der Grenzen zwischen menschlich Sinnvollem und Zerstörerischem professionell und mit den Werkzeugen der Wissenschaft betrieben wird und in dem nachgedacht, gesucht, geforscht und diskutiert werden kann, wenn nötig auch sperrig und kontrovers. Denn gerade dann,

wenn es um die Herausarbeitung ethischer Wegweisungen als Ausdruck glaubender und den Menschen als unverfügbare Person achtender Existenz geht, untersteht dieses Bemühen noch mehr als andere theologische Reflexion der Notwendigkeit, „das göttliche Licht der Vernunft sozusagen als ein Kontrollorgan“¹ gegen die Pathologien in der Religion anzusehen. Und ferner der Notwendigkeit, das Gedachte und Gesagte mit den Erfahrungen, den sittlichen Einsichten, aber auch den Bedrängnissen abzugleichen, die betroffene Christen in der Wirklichkeit ihres Handelns und ihres Lebens heute tatsächlich machen bzw. erleben.

Im Folgenden geht es nicht darum, das Oeuvre des Theologen Joseph Ratzinger auf Äußerungen zu ethischen Fragen zu untersuchen und daraus die Umrisse einer Moraltheologie zu rekonstruieren. Vielmehr sollen einige markante Stichworte aus jüngeren Beiträgen ausgewählt und auf ihr Potenzial für die skizzierte Aufgabenstellung einer erneuerten kirchlichen Moralverkündigung hin bedacht werden.

1. „Relativismus“

Wenn es eine Formel gibt, mit der sich seine kritische Diagnose des Grundverhältnisses der Moderne zur Wirklichkeit prägnant charakterisieren lässt, dann ist es „Relativismus“. Mit diesem Begriff markiert Joseph Ratzinger immer wieder das Defizit des säkularen Denkens der Neuzeit und des freiheitlich-demokratischen Staates wie auch positiv und beschwörend den Mehrwert, den die christliche Verkündigung, für die der Wahrheitsanspruch konstitutiv sei, einzubringen habe. In Analogie zur Relativitätstheorie Albert Einsteins schreibt er: „Die Wahrheit als solche, das Absolute, der Bezugspunkt des Denkens überhaupt, ist nicht mehr sichtbar. Darum gibt es – gerade auch geistig betrachtet – kein Oben und kein Unten mehr. Es gibt keine Richtungen in einer Welt ohne feste Messpunkte. Was wir als Richtung ansehen, beruht nicht auf einem in sich wahren Maßstab, sondern auf unserer Entscheidung, letztlich auf Gesichtspunkten der Nützlichkeit. In einem solchen ‚relativistischen‘ Kontext wird teleologische oder konsequentialistische Ethik letztlich nihilistisch, auch wenn sie es nicht wahrnimmt. Und was man in solcher Welt-sicht ‚Gewissen‘ nennt, ist – tiefer betrachtet – die Umschreibung dafür, dass es ein eigentliches Gewissen, nämlich ein Mitwissen mit der Wahrheit nicht gibt. Jeder bestimmt sich selbst seine Maßstäbe, und in der allgemeinen Relativität kann auch niemand dem anderen dabei behilflich sein, noch weniger ihm Vorschriften machen.“ (112)

Mit dieser scharfen Kritik zeichnet Joseph Ratzinger nach und bewertet, was zweifellos für viele heute den Gehalt der Grundtugend Toleranz und zugleich die Legitimation des demokratischen Mehrheitsprinzips ausmacht, nämlich ein Resignieren bzw. sogar Sich-Weigern, Stellung zu nehmen, wenigstens aber ein Privatisieren der Frage nach der Wahrheit und das unterschiedslose Geltenlassen aller möglichen Konzepte des sittlich Guten. Seine deutliche Markierung ist fruchtbar, weil sie den Blick dafür schärfen kann, wie schmal der Grat zwischen echter Toleranz und Gleichgültigkeit einerseits und zwi-

¹ *Joseph Kardinal Ratzinger, Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Freiburg i.Br. 2005, 38.

schen dem mühsamen Suchen nach gemeinsamen Werten in einer Gesellschaft andererseits ist, die meint, vorpolitische moralische Grundlagen seien im freien demokratischen Staat verzichtbar. Denn der wahrhaft Tolerante gibt seine Überzeugungen ebenso wenig auf wie ein demokratisches Staatswesen, das die Religions- und die Gewissensfreiheit als Grundrecht garantiert und somit von jeglicher Festlegung einer Grenzlinie von „erlaubt“ und „nicht erlaubt“, weil richtig bzw. falsch, abschen kann, ohne sich in fundamentale logische bzw. praktische Widersprüche zu verwickeln.

Freilich sind mit dieser Klärung nicht schon alle Probleme, die mit dem Stichwort Relativismus klassifiziert werden können, erledigt. Denn die Wahrheit des Glaubens nötigt sich nicht von selbst auf, sondern muss mittels der Verkündigung anderer erst erschlossen und dann auch in ihrer Glaubwürdigkeit individuell angeeignet, bejaht und vollzogen werden. Dies aber geschieht heute im Regelfall unter einigermaßen komplizierten hermeneutischen und sozialen Bedingungen. Denn was vom Glauben inhaltlich verkündet wird, ist stets in geschichtlicher Fassung vorgegeben und muss in seinem Zuspruchs- und Anspruchsgehalt den in der Gegenwart Lebenden allererst verstehbar gemacht werden. Was dann jemand als sinnerschließend und wertvoll oder als verwerflich erachtet, hängt nicht ausschließlich von seinem individuellen Einsichtsvermögen und dem Vorhandensein oder Fehlen persönlicher Bereitwilligkeit ab, sondern auch von dem, was er in seiner Erziehung einmal erlebt, in seiner Lebensgeschichte erfahren und in seinem sozialen und kulturellen Umfeld wahrgenommen hat. Diesbezüglich aber ist es sehr wahrscheinlich, dass er unter den heute geltenden gesellschaftlichen Bedingungen immer wieder die Beobachtung macht, dass die Orientierungen und Positionen, die sich ihm als christlich und wahr anbieten und von denen er überzeugt werden soll, nicht auch die aller übrigen Menschen sind, auch nicht unbedingt die – und das vor allem macht die Sache schwierig – derjenigen, die er als Familienmitglieder, als Freunde, als Bekannte oder Kollegen schätzt. Sogar wenn er selbst tief gläubig ist, kann er nicht alle, die die Welt nicht so deuten wie er selber und in manchen wertenden Stellungnahmen von dem abweichen, was er selbst vertritt, für intellektuell bzw. moralisch defizitär ansehen, jedenfalls dann nicht, wenn er einigermaßen redlich ist. Dies trifft auch noch zu, wenn er die Gewissheit hat, dass es noch andere bzw. eine größere Gruppe gibt, die sein eigenes Votum teilen und bestärken.

Mit diesem Umstand, dass die Gewissheit von der Wahrheit im Einzelnen immer erst aufgebaut werden muss, hängt es hauptsächlich zusammen, dass der christliche Glaube, auch wenn er die „am meisten universale und rationale religiöse Kultur“ (64) ist, in den 2000 Jahren seiner Geschichte nicht auch tatsächlich die universell anerkannte Wahrheit geworden ist. Und dieser Umstand ist auch der Grund dafür, dass es eine theologische Notwendigkeit darstellt, sich weder von den Bekennern anderer Religionen noch auch von den Atheisten und Agnostikern nur abzugrenzen, sondern sich um Verständigung mit ihnen zu mühen und den Dialog auch über ihre ethischen Positionen zu suchen. Und der genannte Umstand bringt es schließlich auch mit sich, dass es selbst im Binnenbereich der Überzeugungs- und Wertegemeinschaft Kirche einen legitimen Pluralismus von Sichtweisen, Zugängen, kulturellen Überzeugungen und Einschätzungen gibt, was dringlich ist und was zweitrangig sowie was im Blick auf konkrete Situationen verantwortbar ist und was nicht, ohne dass diese Vielfalt in der Konsequenz biographischer Erfahrun-

gen, theologischer Denkschulen, berufsbedingter Einsichten usw. ungeprüft als Ausdruck von Beliebigkeit oder von Banalisierung diskreditiert werden darf.

Wenn das typische Merkmal des Relativismus darin gesehen wird, den eigenen Wahrheitsanspruch im Blick auf die Vielfalt der Positionen zurückzunehmen, dann muss man grundsätzlich zwischen zwei unterschiedlichen Formen von Relativismus unterscheiden: Der von Joseph Ratzinger beschriebene und als typische Gefahr der Gegenwart vorgestellte Relativismus ist der, der die Wahrheitsfrage für schlechthin unlösbar, im Grunde für sinnlos und deshalb als öffentlich nicht mehr zuzulassen erklärt. Ihn könnte man am besten als dogmatischen Relativismus bezeichnen und vom verantworteten Relativismus oder auch Pluralismus abgrenzen. Dieser ist entschieden, an der eigenen Wahrheit (einschließlich der Wahrheit über das Gute) festzuhalten; er sieht sich allerdings genötigt, andere religiöse, weltanschauliche und ethische Positionen zur Kenntnis zu nehmen und sich mit ihnen auseinander zu setzen, ohne ihnen schon allein wegen der Unterschiede gedankliche Inkonsistenz, willentliche Verweigerung oder böse Absichten zu unterstellen. Für ihn ist es anders gesagt typisch, dass er sich der teilweisen Bedingtheit seiner religiösen und ethischen Optionen als Folge der *conditio humana* bewusst ist.

2. Vorrang der „moralischen Vernunft“

„Als Christen sind wir heute aufgefordert, nicht etwa die Vernunft zu begrenzen und uns ihr entgegenzusetzen, sondern uns ihrer Verengung auf die Vernunft des Machens entgegenzustellen und um die Wahrnehmungsfähigkeit für das Gute und den Guten, für das Heilige und den Heiligen zu kämpfen. Dann führen wir den wahren Kampf für den Menschen und gegen die Unmenschlichkeit.“ (133) Das Problem ist also nicht die Vernunft oder der Rückgriff auf sie, die auch ein „göttliches Licht“ genannt wird (38). Aber es gibt in der Neuzeit zwei Tendenzen, die die moralische Vernunft oder die vernünftige Einsicht in das, was moralisch ist (vgl. 22), gefährden: Die eine ist die Verflachung der Vernunft zu einer technisch-kalkulatorischen mit Ausgliederung des Moralischen und des Religiösen; sie habe in letzter Konsequenz zur Folge, dass keine objektiven gemeinsamen Maßstäbe des Moralischen anerkannt würden und das Eintreten für definitiv geltende Werte als Fundamentalismus diskreditiert werde (vgl. 132f.). Die andere Gefährdung ist die als „mythisch“ gekennzeichnete Vereinsseitigung an und für sich echter Werte; in der Gegenwart seien dies insbesondere Fortschritt, Wissenschaft, Freiheit und in anderer Weise auch das als Antwort auf das unaustilgbare Bedürfnis nach Objektivität einspringende Mehrheitsprinzip (vgl. 22–26). Was sich christlicher Verkündigung und Theologie als Aufgabe stelle, sei „die Freigabe der Vernunft zu sich selbst“ (24). Dies bedeutet konkret die Wiedergewinnung eines umfassenden Vernunftbegriffs, der über das empirisch Gewisse hinausgreift und deshalb auch eine letzte Verankerung der Moral und eine Grenze gegen Zerstörungen aufzeigen kann. Des Weiteren beinhaltet es die Überordnung der moralischen Vernunft über die genannten zu entmythisierenden Werte, aber eben nicht, um sie zu bekämpfen, sondern um ihre Realisation zu steuern.

Diese scharfe Kritik trifft ohne Zweifel wesentliche Schwächen eines verbreiteten verengten Vernunftbegriffs und eines unkritischen Fortschritts-, Wissenschafts- und Frei-

heits-„Glaubens“: Deshalb erscheint es auch kaum verwunderlich, dass sie in der Substanz mit vielen Analysen konvergiert, die seit dem schockartigen Bewusstwerden der Abhängigkeit der Menschheit von den naturalen Lebensgrundlagen vorgelegt werden.

Die Klärung von Begriff und Stellenwert der moralischen Vernunft enthebt Ethik und Moraltheologie freilich nicht der Notwendigkeit, sich näher mit der moralischen Urteilsfähigkeit der Handlungssubjekte zu befassen, und zwar überall dort, wo es um konkretes Handeln geht. Denn aus dem generellen Postulat eines ganzheitlichen Vernunftbegriffs und aus der Einsicht in den Vorrang der moralischen Vernunft vor den gesellschaftlichen Leitwerten Fortschritt, Wissenschaft, Freiheit, Mehrheit allein, lassen sich nicht schon unmittelbar Normen für konkretes Handeln gewinnen. Die Aufstellung von Normen für konkretes Handeln in generalisierbaren Situationen erfordert vielmehr auch: die Kenntnis des Sachverhalts, der allgemeingültig normiert werden soll, und die Erfassung der Voraussetzungen, die im Handelnden dafür gegeben sein müssen. Für die genauere Kenntnis des zu normierenden Sachverhaltes ist aber vielfach – und das gilt vor allem bei ganz neuen und schwierigen Problemstellungen – empirisches Wissen eine unentbehrliche Voraussetzung des sachgerechten Urteilen-Könnens. Was die Berücksichtigung der Voraussetzungen im Handelnden selbst angeht, so geht es im Grunde um das geistige, sachliche und menschliche Können dessen, der zum Handeln herausgefordert ist. Deshalb trifft man im jüngeren ethischen Diskurs immer wieder auf den Begriff der „Könnensethik“. Dieser Begriff steht nicht für die Forderung nach einer Ablösung der Sollensethik, sondern für deren Ergänzung: Mit dem Aufweis des Sollens ist auch der Erweis des sittlichen Könnens zu erbringen.² Im Grunde handelt es sich bei dieser Forderung um eine systematische Reformulierung einer uralten moraltheologischen Weisheit, die im Grundsatz „ultra posse nemo obligatur“ (die moralische Verpflichtung reicht nur soweit, wie jemand wirklich in der Lage ist) ihre formelhafte Verdichtung gefunden hat, aber erst heute angesichts des vielen, was wir aus der Psychologie des menschlichen Erlebens und Verhaltens und menschlicher Beziehungen wissen, auch methodologische Relevanz entfaltet, ohne dass sich deshalb der normative, objektive Anspruch in situationsethische Unverbindlichkeit verflüchtigen müsste.

Die auf diesem Wege zu gewinnenden Umschreibungen konkreter sittlicher Verantwortlichkeiten können aber nicht gleichermaßen allgemeingültig und fix sein wie die grundsätzlichen Einsichten über die moralische Vernunft. Dies haben große Ethiker wie der hl. Thomas von Aquin bereits im Mittelalter deutlich erkannt und Unveränderlichkeit nur den allgemeinen Prinzipien zuerkannt, nicht hingegen auch den konkreteren Ableitungen aus diesen (S.th. I–II, 94, 4f.). Die neuscholastische Moraltheologie, die anders als Thomas diesen starken Objektivitätsanspruch bis in die äußersten Verästelungen der Kasuistik ausgedehnt hat, ist an der durch diese Überdehnung bewirkten Starrheit der konkreten Forderungen in der Realität weitgehend gescheitert.

Wie aber könnte die Gleichzeitigkeit von Objektivitätsanspruch der moralischen Vernunft und von Unabweisbarkeit einer Klärung der Zuspitzung der sittlichen Verpflichtung im Bezug auf das Handeln im Konkreten und unter Berücksichtigung des Könnens der

² Vgl. *Gerfried Humold*, Möglichkeitsraum Zukunft. Ethikreiben im Zeitalter beschleunigter Machbarkeit, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 114 (2005) 94–106: 98f.

jeweiligen Handlungssubjekte gedacht werden? Die Entwicklung der kirchlichen Soziallehre bietet hierfür ein lehrreiches Paradigma. Sie hat nämlich vor allem auf Prinzipien (Personalität, Solidarität, Subsidiarität, in jüngerer Zeit auch Nachhaltigkeit) abgehoben und diese als Ausdrucksformen und Verweise auf das Absolute im Konkreten verstanden. Ihre Allgemeinheit zielt nicht auf Distanz von den „Niederungen“ der konkreten sozialen Realität ab, sondern gerade nach der umgekehrten Richtung darauf, diese transformierend zu gestalten. Prinzipien eignen sich nicht dazu, unmittelbar ausgeführt und angewandt zu werden, sondern stellen vergleichsweise allgemeine Grundsätze dar, die Grundverpflichtungen vorgeben, nach denen sich das Handeln und Gestalten in vielen, untereinander recht verschiedenartigen Zusammenhängen richten soll, ohne dass sie auch festlegen würden, wie im Einzelfall zu verfahren ist. Solche Grundprinzipien sind hilfreich, um das Handeln nach übergeordneten Gesichtspunkten zu orientieren und zu gestalten; sie sind darüber hinaus auch geeignet, das grundsätzliche Anliegen, das in ihnen gefasst ist, auch unter veränderten Erkenntnis-, Handlungs- und Erfahrungsbedingungen zu bewahren und weiterhin orientierend und gestaltend zur Geltung zu bringen³. Im Gegensatz zur Starrheit der neuscholastischen Kasuistik, die in jeder Anwendungsmaßgabe eine prinzipielle Festlegung für immer und überall sehen wollte, hat sich dieser Weg der Einforderung des Grundsätzlichen im Blick auf das Konkrete wegen seiner Flexibilität und Applizierbarkeit bis auf den heutigen Tag bewährt. Ob dies nicht ein Pilotmodell auch für das Verhältnis von grundsätzlichem Objektivitätsanspruch der moralischen Vernunft und notwendigem Eingehen auf die Erfahrungen der Menschen in den Fragen der konkreten Moral sein könnte (und das obendrein dem Maßstab der Verkündigung Jesu in Wort und Tat näher käme)?

3. „Die monogame Ehe als grundlegende Ordnungsgestalt des Verhältnisses von Mann und Frau und zugleich als Zelle staatlicher Gemeinschaftsbildung“

Die vom biblischen Glauben geformte Ehe und Familie gehört neben der Idee der Menschenwürde und Menschenrechte und der Ehrfurcht vor dem, was den anderen heilig ist, zu dem, was die Identität Europas ausmacht und ihm seine besondere Eigenart gibt⁴. Aber wie diese anderen großen Vermächtnisse des Christentums auch sind Ehe und Familie heute mannigfaltigen Gefährdungen ausgesetzt. Als Beispiele nennt Joseph Ratzinger die Aushöhlung der Unauflöslichkeit, den Trend zum Zusammenleben unter Verzicht auf die rechtliche Form der Ehe und die Forderung nach Gleichstellung gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften mit der Ehe (86f.).

Gleich ob man der Dramatik der kritischen Einschätzung in allen Nuancen zustimmt oder sie nach der einen oder anderen Hinsicht modifizieren möchte, wird man doch zuallererst den Stellenwert, der hier Ehe und Familie für das Gelingen des Menschseins, der

³ Vgl. Alois Baumgartner: Wilhelm Korff, Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft, in: W. Korff u.a. (Hg.), Handbuch der Wirtschaftsethik, Bd. I, Gütersloh 1999, 225–237; 225f.

⁴ Vgl. Werte in Zeiten des Umbruchs (s. Anm. 1), 85–88.

Gesellschaft, des Staates und der kulturellen Identität zugesprochen wird, würdigen müssen. Anders als in vielen theologischen und kirchlichen Texten kommen hier Ehe und Familie als Phänomene sozialer Verbundenheit und als Beziehungsgeschehen in den Blick und nicht sofort als Anstalten legitimer sexueller Betätigung und der Prokreation von Nachkommenschaft. Das ist bemerkenswert zum einen, weil es die Möglichkeit eröffnet, dass Ehe als ein besonderer Raum der Nähe und der exklusiven Intimität zwischen Mann und Frau, der allein ihnen gehört und von denen alle anderen Menschen und Beziehungen ausgeschlossen sind, begriffen und theologisch gewertet wird. Und es ist darüber hinaus auch bemerkenswert, insofern es die Möglichkeit eröffnet, menschliche Sexualität weder im Gefolge augustinischer Sicht als Mittel zur Eindämmung des im Grunde animalischen Geschlechtstribs oder aber als diszipliniertes Instrument zur Erfüllung des Fruchtbarkeitsauftrags zu begreifen, sondern als eine Art Sprache, mit der die Akteure einander Zuneigung, Anerkennung, Wertschätzung, Zugehörigkeit, Fürsorge und die Bereitschaft, das Schwere und Belastende, das ihnen zustößt, zu tragen, mitteilen. Weitergedacht könnte dieser Ansatz auch zu einer kritischen Sensibilität gegenüber jenen Verletzungen führen, die Sexualität als Mittel der Unfreiheit, der Ausbeutung und der sublimen Demütigung wie auch der manifesten Gewalt instrumentalisieren. Leider waren sie auch in Europa gang und gäbe und kommen heute immer noch vor: Zwangsheirat, Misshandlung, Vergewaltigung außerhalb und innerhalb der Ehe, Missbrauch von Kindern und Schutzbefohlenen, fehlender Respekt gegenüber Frauen und sexistische „Anmache“, systematische Benachteiligung von Frauen bei Entlohnung und beim Zugang zur Bildung.

Die Einsicht in den fundamentalen Wert von Ehe und Familie für gelingendes Menschsein, für die Gesellschaft, für den Staat und – wie man sicher ergänzen darf – auch für die Kirche wirft allerdings auch Fragen auf, die sich in der sozialen Realität weder von selbst erledigen noch in der kirchlichen Moralverkündigung bisher überzeugende Antworten gefunden haben. Die vermutlich triftigsten sind die Frage nach dem Weg zur Ehe, diejenige nach der genaueren Gestaltung des Zusammenhangs zwischen Ehe, Sexualität und Zeugung von Kindern und diejenige nach dem Umgang mit der Realität des Scheiterns. So berechtigt es ist, vor der Banalisierung der Sexualität, vor der Leichtfertigkeit im Umgang mit der Möglichkeit, Menschenleben zu erzeugen, und vor der vorschnellen Resignation vor Schwierigkeiten und Krisen, die ja oft genug mit schmerzlichen Verwundungen und jahrelanger Trauer und Traumata „bezahlt“ werden müssen, zu warnen, so wichtig und notwendig ist es andererseits für eine gerechte Beurteilung, die Gründe und Motive zur Kenntnis zu nehmen und zu würdigen, die sehr viele Menschen anders handeln lassen. Dass es sich dabei auch um moralisch achtbare handeln kann, ja, dass es zumindest teilweise gerade dieselben, auch von der Kirche betonten Grundsätze und Werte sind, denen sie sich bei ihrem von der Norm abweichenden Handeln verpflichtet wissen, kann jedenfalls nicht en bloc in Abrede gestellt werden.

So belegen empirische Untersuchungen, dass unter den vielen Paaren, die ohne die rechtliche Form der Ehe zusammenleben, nur ein relativ kleiner Prozentsatz ist, der seine

Beziehungsform als kämpferisch-ideologische Verweigerung von Ehe versteht⁵. Im Gegenteil bestehen in grundlegenden Wertvorstellungen und Hoffnungen sogar erhebliche Übereinstimmungen. Und die leidige Frage der Empfängnisregelung, deren prinzipielle Verantwortbarkeit ja seit dem II. Vatikanum kirchlich anerkannt ist, ist inzwischen längst nicht mehr nur eine Frage der persönlichen Freiheit und der gemeinsamen Lebensplanung, sondern auch eine der Gesundheit, eine der Sorgfalt im Umgang mit dem menschlichen Leben und wahrscheinlich auch eine des Friedens. Bei 8.400 Aids-Toten täglich⁶ muss zwingend die Frage gestellt werden, ob es wirksamere Mittel der Prävention gegen das Sterben von Millionen von Menschen gibt als die Empfehlung von Enthaltbarkeit (zu den 39,4 Millionen HIV-Infizierten kamen 2004 4,9 Millionen neue Infektionen hinzu, 3,1 Millionen Menschen starben an Aids, in der Mehrzahl Frauen und Kinder). Sicher gehört es zum Zeugnis der Kirche für das Leben, dass kein Paar gezwungen werden darf, auf Kinder zu verzichten. Aber es gibt Millionen von Frauen in den armen Ländern, die gern ungewollte Schwangerschaften vermeiden würden, jedoch die Möglichkeit dazu nicht haben. Ihnen diese Möglichkeit zugänglich zu machen, könnte laut dem letzten Weltbevölkerungsbericht 22 Millionen Abtreibungen, 1,4 Millionen Kindertode und 142.000 Todesfälle aufgrund häufiger Schwangerschaften und Geburten verhindern⁷! Schließlich kann es zumindest nicht einfach von der Hand gewiesen werden, wenn Sozialwissenschaftler prognostizieren, dass die eigentliche Herausforderung des friedlichen Zusammenlebens in der Zukunft die wachsende Weltbevölkerung mit ihren Gegensetzungen, Spannungen, Zerreißproben sein wird⁸.

Ein entscheidender Grund dafür, dass viele Menschen, auch und gerade Gläubige, von den bisher zu diesen Fragen gegebenen Antworten nicht überzeugt werden konnten, liegt in der Lehre vom Wesen des ehelichen Aktes. Das Nein zu Geburtenkontrolle und zu den so genannten künstlichen Methoden der Empfängnisverhütung wurde bisher amtlich so interpretiert, dass die Offenheit für die Zeugung neuen Lebens für jeden Geschlechtsakt zu gelten hat. Dies empfinden die meisten Paare als eine angesichts der physiologischen Gegebenheiten realitätsferne und der Beziehungsrealität unangemessene Forderung. Das Nein bekäme aber leicht einen nachvollziehbaren und gewichtigen Sinn, wenn es sich auf den andauernden und vollständigen Ausschluss von neuem Leben beziehen würde, wie es Papst Benedikt XVI. Nachrichtenberichten zufolge durch die Wahl des Wortes „systematisch“ jüngst angedeutet haben könnte⁹. Möglicherweise ist man dann dem grundlegenden Problem, nämlich der abnehmenden Bereitschaft zur Familiengründung und deren psychologischen und gesellschaftlichen Ursachen, näher.

⁵ So bereits die gründliche Untersuchung des Emnid-Instituts: Nichteheliche Lebensgemeinschaften in der Bundesrepublik Deutschland, hg. v. Bundesminister für Jugend, Familie und Gesundheit, Bonn 1985, 33f. u.ö. Eine ähnlich umfassende Untersuchung hat es in den letzten Jahren nicht gegeben. Doch belegen vor allem die Jugendstudien eine hohe Konvergenz der Wertvorstellungen, Dauerhaftigkeit, Intimität, Geborgenheit, Zuneigung, Treue (s. etwa: Jugend 2000 – 13. Shell-Jugendstudie; Jugend 2002 – 14. Shell-Jugendstudie).

⁶ Zahlen nach WHO-Angaben (Süddeutsche Zeitung, Ausgabe vom 26.11.2003, und Informationen zur politischen Bildung 1/2005, 15f.).

⁷ Zahlen nach Frankfurter Allgemeine Zeitung, Ausgabe vom 16.09.2004.

⁸ So etwa Karl O. Hondrich, Die Divisionen des Papstes, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Ausgabe vom 16.04.2005, 8.

⁹ Frankfurter Allgemeine Zeitung, Ausgabe vom 13.07.2005.

Was die besorgniserregende Zahl und das Ansteigen der Scheidungen betrifft, so muss man wenigstens zur Kenntnis nehmen, dass die durch die Medien vermittelte Vorstellung, dass Trennung und Scheidung die Folge unbeschwert eingegangener neuer Beziehungen bzw. des allgemein zunehmenden Unwillens zur Bindung sind, in den meisten Fällen nicht der Wirklichkeit entspricht¹⁰. Aber selbst dann ist es in der Regel nur einer der Partner, der aus der Beziehung herausstrebt, während der andere von diesem Wunsch überrascht wird und das Verlassenwerden als äußerst verletzend und schmerzlich empfindet. Oft sind Trennungen aber zweiseitige schmerzhaft Prozesse und der Endpunkt einer langen krisenhaften Entwicklung versäumter Bewältigung von Veränderungen in der Lebens- und Beziehungssituation und von Konflikten, manchmal auch die Folge neurotischer Konstellationen. Von daher gesehen ist es ethisch geradezu zwingend, bei der Frage nach der subjektiven Schuld an einer Scheidung deutlich zu unterscheiden zwischen dem bewussten Ehebruch, der sich ohne Skrupel auf Abenteuer einlässt, wenn das emotionale Interesse am bisherigen Partner nachlässt, und dem faktischen Zusammenbruch der personalen Lebenseinheit zwischen den Partnern, dem eine lange Vorgeschichte gegenseitiger Entfremdung, der Erosion und der Enttäuschung vorangegangen ist und bei dem die Partner irgendwann die Gewissheit haben, dass ein Zusammenleben, Intimität und eine Gestaltung ihrer Beziehung auf der Basis gemeinsamer Wertvorstellungen oder angesichts der inzwischen entstandenen Umstände nicht mehr möglich ist. Die Kirche kann die Realität solchen Scheiterns nicht übersehen, auch wenn sie alles daran setzen muss, dass es nicht soweit kommt.

Kirchliche Moralverkündigung und Moralthologie, die derlei Sachverhalte ignorieren, würden sich nach außen leicht dem Vorwurf aussetzen, sie verharren in der Position des Zuschauens und leisteten so ungewollt eine Art Beihilfe zu bedrohlichen menschlichen Situationen. Eine stärkere Konzentration auf das Wesentliche und Prinzipielle könnte hingegen beiden zugute kommen, den betroffenen Menschen, die von der Kirche hilfreiche Orientierung erwarten, wie auch der Kirche selbst, die in ihrem moralischen Sprechen ernster genommen würde.

4. „Der Mensch als sein eigenes Produkt“

Die Möglichkeiten des wissenschaftlich fundierten technischen Machens sind in jüngerer Zeit bis an die Wurzeln des Lebens und seiner Strukturen vorgedrungen. In vielen Stellungnahmen und Vorträgen des Theologen und mit hoher Amtsverantwortung betrauten Joseph Ratzinger verbindet sich gerade mit dieser Erweiterung biomedizinischer Macht eine tiefgreifende Veränderung des Menschenbildes und eine Reihe bedrohlicher Versuche, insbesondere die, „den rechten Menschen zu konstruieren ..., mit Menschen zu experimentieren ..., Menschen als Müll anzusehen und zu beseitigen“¹¹. „Das Können als solches wird zu einem sich selbst genügenden Maßstab.“ (95)

¹⁰ Hier darf pauschal auf den Einblick verwiesen werden, der sich unzähligen pastoralen Begleitern und im Auftrag der Kirche tätigen Beratern täglich bietet.

¹¹ Werte in Zeiten des Umbruchs (s. Anm. 1), 33. Weitere Gefahren werden ebd., 94f. genannt.

Mit Nachdruck betont Joseph Ratzinger, dass an der Unantastbarkeit der Menschenwürde festzuhalten bedeutet, „dass diese Würde für jeden gilt, der Menschenantlitz trägt“ (96). „Funktionale Kriterien können hier keine Geltung haben. Auch der leidende, der behinderte, der ungeborene Mensch ist Mensch. Ich möchte hinzufügen, dass damit auch die Achtung vor dem Ursprung des Menschen aus der Gemeinschaft von Mann und Frau verbunden sein muss. Der Mensch darf nicht zum Produkt werden.“ (96)

Kein moralisch sensibler Zeitgenosse und schon gar nicht ein seine Verantwortlichkeit aus dem Glauben begreifender Christ wird diese Befürchtungen in den Wind schlagen. Und die institutionalisierte ethische Reflexion im Horizont der christlichen Anthropologie wie auch die kirchliche Moralverkündigung kommen nur einer genuinen Verpflichtung nach, wenn sie die dadurch aufgeworfenen Fragen öffentlich artikulieren und darüber nachsinnen, ob und wenn ja welche Bewertungen, Ablehnungen, Begrenzungen oder Regulierungen die neuen Erkenntnisse und Handlungsspielräume im Bereich der Biomedizin notwendig machen. Allerdings ist in diesem Zusammenhang auch genau zu prüfen, ob die Bedrohungen für die wirklich oder eventuell Betroffenen wie auch für das sittliche Bewusstsein der Öffentlichkeit eine ausreichende Grundlage darstellen, um die Entwicklung im Gesamten abzulehnen und dafür von der staatlichen Ordnung die Hilfe strafrechtlicher Verbote zu fordern, oder ob die Erkenntnisse über die Gefahren nicht besser als „Leitplanken“ genutzt werden sollten, um die Entwicklung zu steuern und schlimme Missbräuche zu verhindern.

Kein seriöser Embryologe, Reproduktionsmediziner, Zellbiologe nämlich dürfte sein professionelles Bemühen mit der Intention betreiben, Menschen zu „machen“ und die Irrationalität der Zeugung durch die Rationalität einer durchgeplanten Produktion zu ersetzen. Solche hybriden Phantasien sind bezeichnenderweise nur von Philosophen und vereinzelt Außenseitern mit einem verdächtigen Drang zu öffentlicher Aufmerksamkeit geäußert worden. Wenn Ärzte und medizinische Wissenschaftler dennoch homologe Insemination und In-vitro-Fertilisation für verantwortbare und grundsätzlich begrüßenswerte Verfahren halten, so steckt dahinter vor allem ihre Wahrnehmung der Not jener Paare, die ein Kind als Frucht ihrer Liebe sehnlichst wünschen, denen aber die Erfüllung dieses Wunsches auf dem normalen Weg wegen irgendwelcher somatischer oder psychophysiologischer Hindernisse versagt bleibt. Oft genug wird ihr Leid noch dadurch vergrößert, dass ihnen von der Umwelt Hedonismus unterstellt wird. Zumindest für einen Teil von ihnen besteht faktisch die Chance, mit medizinischen Hilfsmaßnahmen diese Hindernisse auf dem Weg zu einem eigenen Kind überwinden zu können. Wie die Ärzte sind auch diese Eltern selbst weit entfernt von Allmachtsphantasien und einer Haltung der Flucht aus der Verantwortung, sondern sie haben oft eine jahrelange Leidensgeschichte hinter sich. Mit dem Entschluss zur Fortpflanzung mit medizinischer Unterstützung muten sie sich zusätzlich ein relativ großes Risiko zu, dass am Ende des Bemühens nicht die Erfüllung ihres Kinderwunsches, sondern eine noch größere Trauer stehen könnte.

Es muss deshalb, den Wunsch der Betroffenen und das Können der Ärzte vorausgesetzt, die Frage gestellt werden, ob eine derartige medizinische Assistenz nicht eher als Überbrückung einer funktionalen Schwäche verstanden werden kann (vergleichbar etwa mit der Benutzung einer Brille, einer Prothese oder einer anderen apparativen Hilfe bis

hin zur künstlichen Ernährung) denn als ein Substitut für die natürliche Zeugung. Der Arzt stellt sich in der Reproduktionsmedizin nicht an die Stelle der Natur oder gar Gottes, sondern er setzt sein Wissen und Können im Dienst anderer ein, damit das, was in der Natur sonst von selbst geschieht, mit seiner Hilfe dort, im mütterlichen Leib, trotz eines Hindernisses zustande kommen kann – in Wahrnehmung der vorgegebenen Gesetzmäßigkeiten und (jedenfalls bei der homologen Befruchtung) unter strikter Wahrung der sozialen Verbundenheit, innerhalb derer auch die Zeugung sonst stattfinden würde. Dass das Fehlen einer Erfolgssicherheit und vor allem die klinischen Begleitumstände der genannten Hilfsverfahren von vielen Paaren als Entfremdung erfahren werden, so dass sie lieber auf die assistierte Zeugung verzichten möchten, bleibt trotzdem eine ernst zu nehmende Option wie auch der Entschluss, ein fremdes Kind bei sich aufzunehmen. Diese beiden Alternativen sind jedoch, wenn man auf die Häufigkeit der Inanspruchnahme der Verfahren assistierter Zeugung und des Erfolgs blickt, nicht für alle Betroffenen die zwingende Präferenz.

Die Zustimmung im Willen, die unantastbare Menschenwürde als den Pfeiler der ethischen Ordnung anzuerkennen, an dem nicht gerüttelt werden darf, beantwortet auch nicht die schwierige und zentrale Frage heutiger rechtspolitischer Diskussionen über die Zulässigkeit und Nichtzulässigkeit der biomedizinischen Verfahren, nämlich die, ab wann eigentlich der Mensch als voller Mensch und Person zu gelten habe. In der Präzision, wie sich diese Frage im Kontext der neueren biomedizinischen Erkenntnisse und Entwicklungen stellt, ist sie völlig neuartig. Während das Gespür dafür, dass zwischen dem ungeborenen und dem geborenen Kind keine qualitative Zäsur liegt, die wirklich dazu berechtigen könnte, das Kind vor der Geburt als rechtlos und erst das Kind *nach* der Geburt als ebenbürtig und schützenswert anzuerkennen, auf Grund des gewonnenen medizinischen und biologischen Wissens an Überzeugungskraft gewonnen hat, so dass nachdenkliche Menschen, vor allem Frauen, heute besser als noch vor einigen Jahren realisieren, dass Abtreibung keine Bagatelle und auch bei noch so drängenden Gründen die Tötung eines Menschen bedeutet, wird die Frage, welchen moralischen Status die befruchtete Eizelle in den ersten Stunden und allerersten Tagen hat, nicht gleichermaßen einhellig beantwortet. Sie kann nur mit Zuhilfenahme naturwissenschaftlicher Detailkenntnisse und deren philosophischer Interpretation erörtert und tentativ beantwortet, aber derzeit kaum endgültig entschieden werden, zumal die Tradition der kirchlichen Lehre über den Beginn des Menschseins vielstimmiger ist, als es in manchen Stellungnahmen den Anschein erweckt¹².

Zum Mehrwert der theologischen im Vergleich zu nichttheologischen Ethiken gehört sicher das Wissen um die Verdanktheit, die Geschöpflichkeit und damit Endlichkeit, aber auch um die Fehlbarkeit des Menschen. Trotz dieser theologischen Koordinaten gibt es aber keine Berechtigung für eine grundsätzliche Hermeneutik des Verdachts gegenüber allem, was menschlicher Geist an Neuem erforscht und herausfindet. Die Vernunft ist nach katholischer Überzeugung nicht einfach in Gänze korrupt; und deshalb partizipiert das, was mit ihrer Hilfe hervorgebracht wird, auch am grundsätzlichen Vertrauen, das

¹² S. dazu Konrad Hilpert; Dietmar Mieth (Hg.), Kriterien biomedizinischer Ethik. Theologische Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurs (QD 217), Freiburg – Basel – Wien (im Druck).

Gott seiner Schöpfung und dem Mensch als beauftragten Kooperator zugesprochen hat. Die Moraltheologie als Teil der wissenschaftlichen Reflexion des christlichen Glaubens muss deshalb durchaus kritisch sein, wenn sie wahrnimmt, dass biomedizinische Möglichkeiten und Vorhaben (vermutlich auf Grund ihrer Kleinformatigkeit und ihrer Unsichtbarkeit für die Öffentlichkeit, aber auch infolge der Geschwindigkeit der Entwicklung) gerne als Projektionsfläche für erschreckende Zukunftsängste wie auch für maßlose Heilshoffnungen dienen.

Dies lässt sich weder durch strikte Verbote noch durch eine grundsätzliche Skepsis verhindern. Vordringliches Ziel normativer Orientierungen und gesetzlicher Regelungen für diesen Bereich sollte deshalb die Vermeidung oder wenigstens die wirksame Eindämmung von Missbräuchen sein. Ein anderes Ziel müsste es sein, dass die Betroffenen in ihren vielfältigen und oft versteckten Nöten Hilfe erfahren und dass ihnen wie auch den Forschenden und den Geldgebern durch eine gründliche, sachlich kompetente Beratung gut überlegte und verantwortliche Entscheidungen ermöglicht werden.

5. „Macht unter dem Maß des Rechts“

Wiederholt hat Joseph Ratzinger dem Recht große Aufmerksamkeit gewidmet und ihm eine prominente Rolle zugeschrieben. In seinem berühmt gewordenen Münchner Gespräch mit Jürgen Habermas über „die vopolitischen moralischen Grundlagen eines freiheitlichen Staates“ ist das Recht neben der Vernunft das eigentliche Hauptthema. So wie in diesen Ausführungen die Vernunft als die Instanz gewürdigt wird, von der her sich Religion immer wieder neu reinigen lassen muss, zugleich aber auch die, die sich von den großen religiösen Überlieferungen der Menschheit an ihre Grenzen und ihr Zerstörungspotential gemahnen lassen muss¹³, so erscheint das Recht als die Instanz, die die Macht disziplinieren und vom Umschlagen in Gewalt abhalten muss. „Nicht das Recht des Stärkeren, sondern die Stärke des Rechts muss gelten.“ (29) „Deswegen ist es für jede Gesellschaft wichtig, die Verdächtigung des Rechts und seiner Ordnungen zu überwinden, weil nur so Willkür gebannt und Freiheit als gemeinsam geteilte gelebt werden kann. Die rechtlose Freiheit ist Anarchie und darum Freiheitszerstörung. Der Verdacht gegen das Recht, die Revolte gegen das Recht wird immer dann aufbrechen, wenn das Recht selbst nicht mehr als Ausdruck einer im Dienst aller stehenden Gerechtigkeit erscheint, sondern als Produkt von Willkür, als Rechtsanmaßung derer, die die Macht dazu haben.“ (29f.)

In diesem Zusammenhang erwähnt Joseph Ratzinger auch die Möglichkeit, dass sich die Gewalt, also die die Disziplinierung des Rechts abstreifende oder noch gar nicht unter dieses Maß untergeordnete Macht, aus religiösen Motiven legitimiert. Solche religiöse Legitimation geriert sich, wie es am Beispiel des modernen Terrorismus illustriert wird, je nachdem als Verteidigung religiöser Tradition oder bzw. und als Strafe für die Gottlosigkeit der angegriffenen (westlichen) Gesellschaften (vgl. 32). Das heißt mit andern Worten, dass Religion in ihrer sozialen Realität im Laufe der Geschichte durchaus ein ambivalentes Gesicht aufweist: Religion kann als rettend-heilende Macht auftreten, aber

¹³ Vgl. Werte in Zeiten des Umbruchs (s. Anm. 1), 39.

auch als archaisch-gefährliche (vgl. 32). Die Menschenrechte sind der historisch einzige und bisher überzeugendste Versuch, gegenüber solchen Ausuferungen der Macht ebenso wie gegenüber der Möglichkeit, dass das Recht von Minderheiten durch die Mehrheit unterdrückt wird, die Grenzen deutlich zu fixieren, jenseits derer politisches Handeln nie Recht werden kann bzw. immer Unrecht bleibt (vgl. 30f.: 51).

Wenn diese Maßgeblichkeit des Rechts gegenüber der Macht in dieser Grundsätzlichkeit zutrifft – und daran besteht keinerlei Zweifel –, dann hat dies weitreichende Konsequenzen. Sie reichen bis in den Innenraum von Kirche hinein. Denn auch hier gibt es ja Macht und Machtgefälle. Dementsprechend käme dem Kirchenrecht nicht nur die Aufgabe zu, Zuständigkeiten zuzuweisen und transparent zu machen und dadurch möglichst reibungslose Abläufe zu garantieren, sondern auch die Aufgabe, die Ausübung von Macht zu begrenzen und in Konfliktfällen die schwächere Partei vor Willkür und Rechtsanmaßung zu schützen.

Von daher wäre zu prüfen, ob die rechtliche Ordnung und Praxis innerhalb der Kirche dieser Forderung nach der Maßgeblichkeit des Rechts gegenüber der Macht ausreichend und in allen Bereichen bis hin zu Überprüfungen und Beanstandungen der Lehre, entspricht. Denn auch wenn die Ordnung der katholischen Kirche von Christus her begriffen wird, besteht in der *communio*, die sie nach ihrem Selbstverständnis ja auch wesentlich ist, durchaus die Möglichkeit, durch Macht und mit religiöser Legitimation (etwa durch extensive Verwendung der theologisch gehaltvollen Kategorie „Dienst“) Gläubigen Schaden zuzufügen und Bereitschaften sowie Motivationen auszulöschen. Nicht nur die Kirchengeschichte weist solche Verfehlungen auf, von denen Papst Johannes Paul II. in seinen feierlichen Vergebungsbitten vom Ersten Fastensonntag 2000 einige ausdrücklich genannt und bedauert hat. Es gibt daneben auch die unzähligen, scheinbar kleineren, weil nicht gleichermaßen ans Licht der Öffentlichkeit getretenen Fälle von Demütigung, Überforderung, Resignation, Bitterkeit und Enttäuschung. Vieles davon mag Resultat der Entgleisungen Einzelner sein. Aber wo immer solche Fälle auftreten, sollten sie auch Anlass sein, selbstkritisch der Frage nachzugehen, ob es sich nicht auch um Ergebnisse einer bestimmten Art der Machtausübung in der Kirche handelt.

Auch im Blick auf dieses eindeutige Bekenntnis zur Maßgeblichkeit des Rechts gegenüber der Macht kann die Aufforderung des neuen Papstes, keine Angst zu haben, ein hoffnungsvolles Programm sein für mehr Vertrauen in der Kirche und für ein Klima der Angstfreiheit im Angehen von Problemen, im Dialog über die Grenzen hinweg, in der inerkirchlichen Kommunikation und eben auch im theologischen Suchen und Forschen.