

Nicht nur ein Etikettenwechsel

Wie sich die Debatten um die Sexualmoral in Theologie und Ethik verändern

Zu einem wichtigen Feld der Moral wird sexuelles Handeln erst dadurch, dass es mit Beziehungen verquickt wird: Sexuelles Fühlen und Handeln lässt sich erst insofern als moralisches beziehungsweise unmoralisches glaubhaft machen, als es Respekt vor der Autonomie Anderer, Vertrauen, Einverständnis und Verlässlichkeit, Verantwortung für gezeugtes Leben und gute Elternschaft, Gerechtigkeit in der Verteilung von Lasten und Pflichten der Partner thematisiert.

Wenigstens zwei Vorgänge waren maßgeblich dafür, dass seit einigen Jahren innerhalb der katholischen Kirche eine Debatte über die Sexualmoral in Schwung gekommen ist, nämlich das öffentliche Bekanntwerden der sexuellen Missbrauchsfälle

Konrad Hilpert (geb. 1947) war ab 2001 Lehrstuhlinhaber für Moralthologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München; von 2004 bis 2005 und 2007 bis 2009 Prodekan der Fakultät; von 2005 bis 2007 und 2009 bis 2011 Dekan. Von 1990 bis 2001 war Hilpert Inhaber einer Professur für Praktische Theologie und Sozialethik am Institut für Katholische Theologie der Universität Saarbrücken.

und die schon seit Jahrzehnten gespürte Unzufriedenheit vieler Seelsorger bis hinauf zu Bischöfen mit der Behandlung wiederverheirateter Geschiedener, wie sie vom geltenden Kirchenrecht geregelt ist. Beide Themen waren nicht neu; aber die ans Tageslicht gekommene Häufigkeit und der bisherige Umgang damit haben Vertrauen und Glaubwürdigkeit beschädigt und andererseits Druck erzeugt, der nicht nur sofortige organisations-

Wie kirchliches Sprechen über Sexualität noch Relevanz erzeugen kann

ethische Reaktionen erzwungen hat, sondern auch die Überzeugung erstarben ließ, dass schweigendes Übergehen der Realität der Sexualität ebenso wenig weiterführend ist, wie das ständige Wiederholen der immer gleichen Forderungen in Verbindung mit der Disziplinierung kritisch nachdenklicher Stimmen aus dem Bereich der Moralthologie.

In dieser Situation sind von Papst *Franziskus* Signale gekommen, die als Bestätigung und Ermutigung zur erneuten und gründlichen Suche nach redlicher Orientierung aus dem Geist des Evangeliums verstanden wurden. Eines dieser Signale bestand darin, die Barmherzigkeit zum Leitgedanken aller kirchlichen Anstrengungen zur Evangelisierung auszurufen, ein anderes darin, die Familienpastoral zu einem prioritären Anliegen zu machen und dazu eine Bischofssynode einzuberufen.

Zu deren Vorbereitung wurde versucht, ein ungeschminktes Bild über die Lebenspraxen, Lebensführungskonzepte, Überzeugungen und auch Konflikte innerhalb der Kirche zu gewinnen. Solch eine Erhebung ist, auch wegen ihrer methodischen Unzulänglichkeiten und Zufälligkeiten im vorliegenden Fall, keinerlei Garantie, dass das Projekt Bischofssynode auch zu einem befriedigenden Ergebnis kommt, zumal auch die Umschreibung des Aufgabenfelds als Familienpastoral zwar eine deutliche Zielintention zum Ausdruck bringt, aber semantisch ziemlich unscharf ist und offen bleibt für allerlei Ambivalenzen.

Obschon nämlich die programmatische Begriffsverwendung von „pastoral“ durch das Zweite Vatikanische Konzil (siehe die amtliche Fußnote zu Beginn der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ [GS]) die pastorale Ausrichtung als „konstitutiv“ für alles Tun und Sprechen der Kirche, also auch zur notwendigen Dimension ihres Lehrens und Normierens herausgestellt hat, wird „Pastoral“ sowohl in der Interpretation des Konzils als auch in der postkonziliaren amtlichen Sprache häufig gleichsam als menschenfreundliche Light-Version oder als das sekundäre Andere des Dogmatisch-Normativen verstanden werden mit der fatalen Folge, dass die überlieferten Lehren nur verständlicher und ansprechender formuliert werden müssten.

Immerhin signalisiert das Vorhaben als solches einen Kontext von kirchlicher Öffentlichkeit, in dem die drängenden Themen der Sexualität sowie der Situation von Ehe und Familie, über die innerhalb der Theologie längst nachgedacht wird, offen, problembezogen und argumentativ erörtert und beraten werden können. Die Erfahrungen der wenigen Jahre seit den Missbrauchsfällen zeigen, dass solche Formen des gemeinsamen Suchens anstelle einseitiger Instruktion zur notwendigen Bedingung und einzigen Chance dafür geworden sind, dass kirchliches Sprechen über Sexualität überhaupt noch Relevanz erzeugen kann.

Eine erste Frage, an der heute keine theologisch-ethische Überlegung zur Sexualität vorbeikommt, ist die nach dem Anspruch und der Berechtigung von Sexualethik überhaupt. Das

liegt zum einen daran, dass die Menschen in offenen Gesellschaften gelernt haben und als selbstverständlich ansehen, von ihrem Recht auf Freiheit und Selbstbestimmung her zu denken und infolgedessen jede Einschränkung und Forderung für begründungsbedürftig halten, näherhin sogar als ihrer Freiheit und nicht nur der Ordnung oder der Übereinstimmung mit dem Willen einer übergreifenden Institution dienlich erkennen wollen.

Von der Sexualethik zur Beziehungsethik

Zum anderen lässt sich sexuelles Fühlen und Handeln kaum mehr als per se moralisches beziehungsweise unmoralisches glaubhaft machen, sondern erst dann und insofern, als es Respekt vor der Autonomie Anderer, Vertrauen, Einverständnis und Verlässlichkeit, Verantwortung für gezeugtes Leben und gute Elternschaft, Gerechtigkeit in der Verteilung von Lasten und Pflichten der Partner thematisiert. Das hat unmittelbar mit dem Schutz von Rechten der Einzelnen, mit Selbstverpflichtung und Achtung von Würde zu tun, mittelbar auch viel mit kulturell etablierten und tradierten Leitbildern und institutioneller Zuweisung von Verantwortung und öffentlicher Anerkennung, aber eben nicht ausschließlich und nicht primär mit der Regulierung des Lusterlebens.

Zu einem wichtigen Feld der Moral wird sexuelles Handeln also erst dadurch, dass es mit Beziehungen verquickt wird, sie exprimierend, privilegierend, bestärkend, fruchtbar machend, aber auch mit Störungs- und Verletzungspotenzial verehend. Dies ist der tiefere Grund für den programmatisch gemeinten Wechsel der Selbstbezeichnung des betreffenden Spezialgebiets der Moraltheologie von „Sexualethik“ zu „Beziehungsethik“.

Die Konsequenzen dieser Verschiebung reichen aber wesentlich tiefer als bis zum Wechsel des Etiketts. Denn damit wird auch eine Verschiebung der Aufmerksamkeit angezeigt: Wenn nämlich die Moral sexuellen Handelns und die ethische Reflexion über sie genuin mit der Ermöglichung, der gegenseitigen Achtung und der Gerechtigkeit innerhalb der Beziehungen zum Anderen als Anderen und als geschlechtlich Anderen und generationell Neuen zu tun haben, dann muss ein anderes zentrales Thema der Sexualethik sein, was solche Partnerschaft verhindert, ihr Schaden zufügt und sie zerstört. Damit kommen vor allem Gewalt, Vergewaltigung, Missbrauch, Vergegenständlichung zum bloßen Objekt der Lust, Behandlung als Ware sowie sexuelle Belästigung in den Blick.

Alle diese Arten des Angriffs auf Beziehungsmöglichkeit und auf reale Beziehungen können individuelle Gestalten wie auch sozialstrukturelle Ausprägungen annehmen. Entsprechende Erfahrungen dürften prozentual wesentlich häufiger von Frauen erlitten worden sein als von Männern. Dies könnte mit ein Grund dafür sein, dass in der traditionellen

Sexualethik sowohl über sie konkret als auch und erst recht über den Zusammenhang von Macht und Sexualität kaum etwas zu finden war.

Mehr als in anderen Feldern menschlichen Handelns nahm die traditionelle Sexualethik bei der Begründung konkreter Normen Bezug auf die Natur des Menschen und die in der Natur vorgegebene Finalität der Sexualität. Bis heute bestimmt diese Bezugnahme bei den Fragen der Empfängnisverhütung, der medizinisch assistierten Zeugung und des Umgangs mit Homosexualität die Frontlinien der binnenkirchlichen Auseinandersetzungen.

Die innertheologische Kritik hat sich seit der Enzyklika „*Humanae vitae*“ (1968) vor allem auf die Behauptung übergeschichtlich geltender Normen, auf die (seit *Augustinus*) geltende und bis in die Gegenwart verteidigte Prädominanz des Zeugungszwecks in der Sexualität, auf die Abstrahierbarkeit der kulturellen Überformtheit bei der Bestimmung des natürlich Gesollten und die unvermeidbare Unschärfe bei der Bestimmung des konkret Natürlichen gerichtet. Die Grundintention der Vorstellung vom Naturgesetz jedoch, nämlich dass die bio-psychologische Verfasstheit des Leibes bei aller kulturellen Variationsbreite für die ethischen Normen im Bereich der Sexualität von grundlegender Bedeutung sei, wurde von ihr nicht in Frage gestellt.

Die Schlüsselfunktion des Gender-Denkens

Dieser Schritt wurde erst im Zuge des Gender-Denkens gemacht, also jenem inzwischen nicht mehr ignorierbaren fächerübergreifenden Forschungszweig, der nach der gesellschaftlichen und kulturellen Konstruiertheit des Geschlechts, der Bedeutung der Geschlechterdifferenzierung für die Ausbildung persönlicher Identität und den Einwirkungen des geschlechtlich bestimmten Körpers auf die Gestaltung von sozialen Beziehungen fragt (vgl. dieses Heft, 20ff.).

Es ist naheliegend, dass diesem Denk- und Untersuchungsansatz von vielen eine Schlüsselfunktion zugeteilt wird, er von manchen aber aus demselben Grund auch entschieden als Ideologie bekämpft wird. Auch im Vorbereitungsdokument für die Synode, dem „*Instrumentum laboris*“, das in der Kurie aus den Rückläufen der Ortskirchen für die bevorstehende Bischofssynode zusammengestellt wurde, wird er mehrfach und äußerst kritisch als einer jener Faktoren genannt, denen die Verantwortlichkeit für den beobachteten und gar nicht geleugneten Relevanzverlust der kirchlichen Sexualnormen zuzuschreiben sei, da er grundlegende Bestandteile der Anthropologie verfälsche beziehungsweise umzukehren beabsichtige.

Die so veränderte Sicht hat unmittelbare Auswirkungen nicht nur für die Konzeption der Geschlechtsrollen und deren Aufteilung sowie für die Steuerung der Fruchtbarkeit, sondern

auch für die Rolle der Verschiedengeschlechtlichkeit als Konstitutivum für Partnerschaft, Dauerhaftigkeit der Beziehung und Elternschaft, von der Legitimierbarkeit einer Geschlechtsumwandlung ganz zu schweigen.

Im Blick auf kirchliche Zusammenhänge stellt sich naheliegenderweise auch die Frage nach der Begründetheit des Ausschlusses der Frauen von den Weiheämtern, jedenfalls noch nachdrücklicher als bisher schon. Sicher dürften nur wenige Theologinnen und Theologen für das radikale Konzept der US-amerikanischen Philosophin *Judith Butler* Sympathien hegen, die sogar das Konzept der Unterscheidung von sozialem und biologischem Geschlecht dekonstruieren und damit die Eindeutigkeit jeder Geschlechtszuweisung relativieren möchte.

Aber selbst für diese große Mehrheit ergibt sich die moralische Respektierung gleichgeschlechtlicher Sexualität als zwingende Konsequenz der auch kirchlicherseits geforderten Nichtdiskriminierung irgendwelcher Personen, die von Gott geschaffen und geliebt werden und somit Träger der gleichen unbedingten Würde sind, sowie aus dem nichtbestrittenen Wissen, dass es Männer und Frauen mit einer homosexuellen Veranlagung gibt, die sie nicht selbst gewählt haben. So steht es immerhin schon seit über 20 Jahren im „Katechismus der Katholischen Kirche“.

Einmal abgesehen davon, dass das Spektrum der Gendertheorien längst vielfältiger und -stimmiger geworden ist, wird die Frage, welche Kombinationen und gegenseitige Beeinflussungen Kultur und Natur eingehen, was unbeliebig und was veränderbar ist und was Schicksal bleibt und was gestaltbar wird, auch in der Zukunft stets aktuell bleiben und jeweils neu zu vermessen sein.

Andererseits darf man nicht übersehen, dass man auch dort, wo man die Vorstellung von einer Natur des Menschen für gehaltvoll hält und an ihr als etwas Unverzichtbarem festhält wie im Neoaristotelismus von *Martha Nussbaum* und anderen, ja weit entfernt ist von der Behauptung, dass unser geschichtlich je erreichtes Wissen von der Natur des Menschen und dem Wesen der Dinge vollständig sei und in der Zukunft immer gleich bleiben wird.

Die Fragen der Verschiedenheit der Geschlechter, ihre Ergänzungsbedürftigkeit sowie der Zeugung von Kindern berühren auch den christlichen Glauben und die reflektierend-systematisierende Theologie im Zentrum. Denn Ehe, Fortpflanzung und Elternschaft gehören in den Kontext von Schöpfung und Erhaltung von Welt. Ehe und Elternschaft stehen zusätzlich in einem besonderen Verhältnis zur Zuneigung Gottes zu den Menschen, sowohl als deren lebensweltliche Metaphern wie auch als deren Repräsentation. Seit dem Hochmittelalter wurde das durch die Qualifizierung der Ehe als Sakrament zum Ausdruck gebracht.

Andererseits wird in der Überlieferung die Erfahrung festgehalten, dass sexuelles Begehren und sexuelles Handeln auch zum Ort und Werkzeug des Angriffs auf Andere und der Zerstörung von Beziehungen – in christlicher Sprache: der Macht der Sünde – werden kann. Ferner gelten Ehe und Familie zwar als normale und berechnete Ausgestaltungen des Daseins in der Welt, werden aber zugleich relativiert unter der Perspektive des Eschatons.

Als eine Art, die Ausrichtung des eigenen existenziellen Daseins auf die kommende Gottesherrschaft hin ernst zu nehmen und zu verkörpern, findet die freiwillige Ehelosigkeit beziehungsweise Jungfräulichkeit Anerkennung und Empfehlung. Schließlich: für alles menschliche Handeln gilt das Gebot der Liebe. Dass dies selbst für den Vollzug des Geschlechtsaktes als Ausdruck ausschließlicher und vorbehaltloser Liebe zwischen zwei Personen gelten kann, hat das

Sexualität kann Mittel und Ausdruck von Hass, Besitzenwollen und Täuschung sein

Zweite Vatikanum gegenüber allen früheren Zweifeln und Andersakzentuierungen explizit ausgesprochen (GS 49). Damit ist aber keines-

wegs in Abrede gestellt und schon gar nicht aus der Welt geschafft, dass Sexualität auch Mittel und Ausdruck von Hass, Übermächtigen und Besitzenwollen sowie von Unwahrhaftigkeit und Täuschung sein kann.

Es ist dem theologischen Denken bis heute nicht leicht gefallen, diese heterogenen theologischen Gedankenstränge zur Sexualität konsequent im Blick zu behalten. Schon seit nachapostolischer Zeit geriet das christliche Denken über Sexualität abwechselnd unter den Einfluss von gnostischen, stoischen und neuplatonischen Strömungen. Die von der Kirche festgehaltene Lehre bewahrt bis heute Argumentationen und materiale Spuren der Rezeption (zum Beispiel Frauenbild oder Reinheitsvorstellungen) wie auch der Abwehr dieser Einflüsse in sich auf. Die entsprechenden Konzepte, Konflikte, Akzentuierungen, Verzerrungen und ihre Wirkungsgeschichte sind historisch, sozialgeschichtlich und theologisch bestens untersucht und füllen ganze Bibliotheken.

Weil sich aber die populäre Kirchenkritik immer wieder ihrer bedient, gibt es im kirchlichen Raum auch die Neigung zu undifferenzierter Inschutznahme. Deren Intention, nämlich die Tradition kirchlicher Sexualmoral nicht pauschal dem Misskredit preiszugeben, ist allerdings nicht gut gedient, wenn die Bemühungen vor allem darauf zielen, die einzelnen und eindeutigen Handlungsnormen als durch Bibel und Tradition festgelegt und unveränderbar zu erweisen, anstatt die theologischen Leitgedanken sichtbar zu machen.

Theologie muss eine solche unhermeneutische Beweisführung kritisieren und wird gerade die historischen Kontexte und Hintergründe der konkreten Normierungen in den biblischen Texten und theologischen Reflexionen aus späteren Jahrhunderten herausarbeiten, damit aber zwangsläufig auch die Grenzen ihrer Tragweite.

Eine dieser Fragen, die, obschon keineswegs neu, aktuell besonders stark diskutiert wird, ist die, wie Jesu Wort von der Ehescheidung (Lk 20,34f.; Mk 12,25 parr. Lk 14,26) angesichts der heutigen Gegebenheiten von Christen gelebt und durch die kirchliche Praxis glaubwürdig bezeugt werden könne. Natürlich besteht auch bei dieser Frage keine Lösungsoption dahingehend, die Anweisung Jesu zu tilgen oder als absichtsvolle Übertreibung mit dem Ziel, wenigstens das Mögliche zu erreichen, umzudeuten. Aber die Frage, ob ein moralisches Gebot, das sich gegen die jüdische, den Mann privilegierende Praxis zur Zeit Jesu richtete, ohne Weiteres in die kategorisch-rechtliche Unmöglichkeit der Zweitehe überführt werden kann, ist sicher berechtigt. Genauso wie die nach der Realität des Scheiterns.

Nicht alles, was zum Scheitern einer Ehe geführt hat, lässt sich als Schuld identifizieren

Zweifellos gilt die Aufforderung zu Dauerhaftigkeit und lebenslanger Treue intimer Verbindungen nach wie vor. Aber die Einlösung dieses Ideals ist schwieriger als früher – aus vielerlei Gründen. Da sind einerseits die Veränderungen der äußeren Bedingungen wie die Ausdehnung der durchschnittlichen Dauer der gemeinsamen Ehezeit, die soziale Akzeptanz von Scheidung und Neuverheiratung, das Vorhandensein ökonomischer Alternativen und Ähnliches mehr; und da sind andererseits die erhöhten Anforderungen an die Partner, einen eigenen gemeinsamen Weg zu gestalten, und die Wünsche zweier, sich nach Selbstbestimmung und Glück sehender Individuen so zu koordinieren, dass dieses Arrangement dem vielfachen Stress des Alltags und seiner oft banalen Erfordernisse standhalten kann.

Und so scheitern Ehen nicht nur, weil einer der Partner mutwillig Schluss mit dem Anderen machen möchte oder sich gar schon auf einen neuen Partner eingelassen hat, sondern auch deshalb, weil sich eines Tages herausstellt, dass die Gemeinsamkeiten erschöpft sind, dass ein Wachsen unmöglich geworden ist, dass der Weg nur um den Preis ständiger Konflikte, der Hinnahme von Gewalt und Demütigung fortgesetzt werden könnte, die Erwartungen an diesen bestimmten Partner und das gemeinsame Leben mit ihm heillos überzogen waren oder der Partner sich weigert, eine für den anderen oder für die gemeinsamen Kinder unzumutbare Situation zu klären.

Schuld mag in den vorauslaufenden Entwicklungen immer irgendwann im Spiel gewesen sein. Aber die eintretende Einsicht, dass die Beziehung jetzt irreparabel gescheitert ist, das heißt: so stark beschädigt ist, dass von den ursprünglichen Gefühlen und Hoffnungen nichts mehr geblieben ist, ist nicht schon als solche Schuld. Und auch nicht alles, was zum Scheitern geführt hat, lässt sich als Schuld identifizieren und anteilig und eindeutig den beteiligten Subjekten zurechnen. Dazu

sind Beziehungen zu komplex und zu sehr eingewoben in bestimmte Kontexte und Personenkonstellationen.

Infolgedessen stellt sich nach einem Scheitern nicht nur für die früheren Partner selbst die Frage nach dem angemessenen Umgang mit einander und den aus der früheren Lebensgemeinschaft entstandenen Verbindlichkeiten (zum Beispiel Erziehung, Unterhalt, guter Ruf), sondern auch für die Kirche als institutionell verfasste Gemeinschaft der Gläubigen und auch die einzelne Gemeinde am Ort die Frage nach dem angemessenen institutionellen Umgang mit Geschiedenen und wieder-verheirateten Geschiedenen.

Was ein „angemessener“ Umgang der Kirche mit den vielen Betroffenen ist, bemisst sich hierbei einerseits an den Menschen, die am Scheitern schwer tragen und voll gutem Willen sind, es beim zweiten Mal besser zu machen, andererseits an der Transparenz zur Botschaft des Evangeliums, dass der Mensch auch noch im Scheitern von Gott angenommen ist. Eine „Theologie des Scheiterns“, wie sie seit einigen Jahren von Moraltheologen wie *Dietmar Mieth* und *Eberhard Schockenhoff* und systematischen Theologen wie *Jürgen Werbick* und anderen angedacht worden ist, hat dies bis in die kirchenrechtlichen und liturgischen Regeln hinein einzufordern.

Die allgemeinen Werte hinter den einzelnen Handlungsregeln wieder sichtbar machen

Damit werden schließlich noch zwei weitere Probleme auf die Agenda gerufen, die die theologische Ethik in besonderer Weise angehen. Beide hängen sie eng mit dem Begriff von Normativität zusammen: Was kann eine theologische Sexualethik überhaupt leisten? Und: Ist die summative Kategorisierung von Beziehungsformen, die nicht Ehe im herkömmlichen Verständnis sind, als „irregulär“ eigentlich zu rechtfertigen?

Zu den typischen Merkmalen der kirchenoffiziellen Sexualmoral gehörte bis in die jüngste Vergangenheit hinein, dass das richtige Verhalten zur Sexualität in der Weise gefasst wurde, dass einzelne konkrete Handlungsweisen benannt wurden, die zu unterlassen beziehungsweise zu vermeiden sind, wie etwa Selbstbefriedigung, homosexuelle Aktivitäten, Empfängnisverhütung, Ehebruch und so fort; so wird ja bedauerlicherweise gemeinhin „Sexualmoral“ auch verstanden!

Einmal abgesehen von der Frage, ob der sittliche Anspruch vorrangig die Gestalt von strikten Verboten haben kann, werden hinter der Herausstellung solcher Vermeidungstatbestände die allgemeinen Werte unsichtbar, die diesen Handlungsregeln einmal zu Grunde lagen und sie lebbar machen sollten, wie etwa Freundschaft, Liebe und Treue. Deshalb ist es nicht nur eine Frage der psychologischen Einfühlung und des

pädagogischen Geschicks, die Ansprüche, die sich mit einer zur Beziehungsethik weitergedachten Sexualethik verknüpfen, in Gestalt von allgemeinen Zielen oder Orientierungswerten zu umschreiben.

Dabei sind mit „Werten“ allgemeine Vorstellungen davon gemeint, was in der eigenen Lebensführung, im zwischenmenschlichen Handeln und darüber hinaus in der Sorge für gesellschaftliches Miteinander gut, erstrebenswert und gerecht ist. Darin unterscheiden sich Werte von Handlungsregeln oder Normen, die situations- beziehungsweise rollenspezifisch sind. Außerdem unterscheiden sich Werte von diesen durch ihren positiven Charakter: Werte evozieren, sie laden ein, sie markieren eine Einstellung, die man erwerben kann, die man sich im Laufe einer Biographie zu eigen gemacht hat und in ganz unterschiedlichen Situationen durchhält, während Handlungsregeln, je konkreter und eindeutiger sie werden, meist nur angeben, was man nicht darf. Wichtige Orientierungswerte für die Gestaltung und Ausgestaltung von Beziehungen sind Respekt, Achtsamkeit, Gegenseitigkeit, Ganzheitlichkeit, Personalität, Wahrhaftigkeit, Takt, Verlässlichkeit und Solidarität.

Das problematische Reden von irregulären Beziehungen

Diese Werte werden, jeder für sich wie miteinander kombiniert, nur selten in höchster Steigerung und mit letzter Konsequenz praktiziert, sondern treten graduell in unterschiedlichem Maße auf. Man muss und kann sie erlernen, und es bleibt eine Aufgabe für so gut wie jede moralische Entwicklung, sie von Stufe zu Stufe mehr und immer wieder neu zu realisieren. Die Werte stellen in diesem Sinn Ideale dar, sind aber zugleich auch mehr als bloße Ideale, nämlich unverzichtbare Richtungsweiser und Voraussetzungen für das Gelingen von Beziehungen.

Allerdings treffen sie in der biographischen und sozialen Lebenswelt mit ihrem Anspruch auf unterschiedliche Situationen und vorhandene Lebensformen. Diese sind in dem Maße moralisch wertvoll, wie sie den Sinnwerten oder Idealen gerecht werden, und moralisch fragwürdig, wenn sie diese Werte ignorieren beziehungsweise gegen sie verstoßen. Insofern ist die Rede von irregulären Beziehungen allenfalls eine pragmatische Kategorie, die einen Hinweis darauf gibt, wo besondere pastorale Aufmerksamkeit notwendig ist; aber sie ist ethisch fragwürdig, wenn sie ihre Bewertung bloß an der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit dem rechtlich Geordneten festmacht. Als gleichwertig müssen die vielfältigen Formen des Zusammenlebens, die es heute in der sozialen Realität faktisch gibt, deshalb aber noch lange nicht betrachtet werden, auch wenn dies häufig behauptet wird.

Ein theoretischer „Knackpunkt“, der sich in diesem Zusammenhang für die theologische Ethik ergibt, ist die Frage, ob

es andere plausible logische Verhältnisbestimmungen zwischen solchen allgemeinen Werten (beziehungsweise auch Prinzipien) und konkreten Normen gibt, die einerseits helfen, die visionäre und einheitsstiftende Dynamik tradierter und neuer Werte zu entfalten, andererseits aber verhindern, dass dieser Impetus an der Rigorosität der bloß überlieferten Einzelnormen scheitert oder aber in realitätsferner Idealität verpufft.

Dahin gehende Überlegungen werden in der so genannten Angewandten Ethik (zum Beispiel medizinische Ethik, politische Ethik, Wirtschaftsethik) längst angestellt. Methodologische Alternativen zu deduktiven Ableitungen bekannten Typs und erst recht zu jeder Form von Dezisionismus werden unter den Stichwörtern „Induktion“, „Abduktion“, „Fallstudien“ und „Überlegungsgleichgewicht“ (ein auf *John Rawls* zurückgehender Begriff) und „moralische Kohärenz“ erörtert. An einer solchen „kohärentistischen“ Logik der Normen muss weiter gearbeitet werden.

Nur nach dieser Richtung hin besteht übrigens auch eine Aussicht auf die Lösung eines letzteren, ganz andersartigen Problems, das aber immer dringlicher wird, nämlich der Spannung zwischen Universalitätsanspruch der ethischen Positionen und der Existenz von Sitten in Kulturen, in denen das Christentum Fuß gefasst hat. Dieses Problem ist schon seit langem bekannt, wenn man etwa an die Polygynie in vielen Regionen Afrikas denkt; es kann aber in einer Welt, die sich mit immer größerer Geschwindigkeit globalisiert, und angesichts des überproportionalen Wachstums der katholischen Kirche in Afrika und Asien nicht mehr am Rand gehalten und schon gar nicht nach den Maßstäben europäischer Selbstverständlichkeiten beurteilt werden.

Andererseits würde ein unterschiedsloses Geltenlassen einen wirklichen ethischen Relativismus nach sich ziehen, der sich auch noch angesichts inkultrierter Versklavung, sexueller Nötigung, Verheiratung von Kindern, Genitalverstümmelung, Auftrag zur Auslöschung einer anderen Ethnie usw. eines moralischen Urteils enthalten müsste. Das ist bei allem notwendigem Respekt vor anderen Kulturen und ihren Angehörigen eine Position, die zu tief greifenden Widersprüchen und brutalen Praxen führen kann, die bei jedem, der unfreiwillig oder aus humanitären Motiven zum Zeugen solcher Ereignisse wird, Abscheu und Empörung hervorrufen.

Auch haben in der jüngeren Geschichte gesundheitliche Katastrophen wie die noch immer nicht wirklich beherrschte AIDS-Epidemie zur Aufmerksamkeit für Initiationsriten, Weiblichkeits- und Männlichkeitsvorstellungen, Familienorganisation und Verwandtschaftssysteme, Sexualerziehung, Verwahrlosung infolge Verwaisung und Ähnlichem mehr genötigt und werden in ihnen eine zukunftsrelevante politische Dimension erkannt.

Auch deshalb sind interkulturelle Wahrnehmung der Sitten, die den Bereich des sexuellen Handelns direkt oder nur mittel-

bar betreffen, komparative Sexualethik und eine gründliche Auseinandersetzung mit kulturalistischen Strömungen, wie sie derzeit in vielen Regionen der Welt als Gegenbewegung zum menschenrechtlichen Denken Sympathie gewinnen, für die theologische Ethik Themenbereiche, die immer dringen-

der werden. Sowohl die in der eigenen christlichen Überlieferung stets präsente Vorstellung von einem allen gemeinsamen Menschsein wie auch der Glaube an den Gott, der der Vater aller Menschen ist und alle zum Heil berufen hat, verpflichten sie auch dazu.

Konrad Hilpert