

Der „Bund der Liebe“ und das „Problem der Homosexualität“

Inkongruenzen in der lehramtlichen Bewertung
im Hinblick auf theologisch-ethische Argumentationsmodelle

von Martin Höhl

Homosexualität ist nach wie vor eines der kontroversesten Themen katholischer Moralthologie und -lehre. Vergleicht man jedoch die Bewertung von Homo- und Heterosexualität, stellt man fest, dass dem Urteil jeweils unterschiedliche Maßstäbe zugrunde liegen: Während im einen Fall naturrechtliche Argumente angeführt werden, gelten diese im andern Fall seit *Gaudium et spes* als unangemessen unterkomplex. Bewertete man alle Formen der Sexualität gleichermaßen anhand humanwissenschaftlich-verantwortungsethischer Kategorien, ließen sich gerechtere und differenziertere moralische Urteile fällen.

Der folgende Text beschäftigt sich mit dem Phänomen der Homosexualität aus moraltheologischer Sicht und analysiert dessen Bewertung durch das universalkirchliche Lehramt. Im Zentrum steht die Frage, nach welchem moraltheologischen Argumentationsmodell Hetero- und Homosexualität beurteilt werden. Die Leitthese lautet, dass im einen Fall personalistische und zum Teil verantwortungsethische Kategorien die Bewertungsgrundlage bilden, im anderen Fall hingegen naturrechtliche. Um dies zu belegen, sind im Folgenden zunächst die drei Paradigmen zu skizzieren (1.), um anschließend entsprechende Muster in römischen Dokumenten zur heterosexuellen Liebe offenzulegen (2.). In einem weiteren Schritt wird dies der Position zur Homosexualität kontrastierend gegenübergestellt (3.). Abschließend soll angedeutet werden, wie eine humanwissenschaftlich fundierte, verantwortungsethische Position zum Thema Homosexualität entwickelt werden könnte (4.).

1 Sexualethische Begründungsparadigmen

Die Haltung des römischen Lehramts zu sexualethischen Fragestellungen lässt sich anhand dreier Paradigmen beschreiben: naturrechtlich, personalistisch und humanwissenschaftlich-verantwortungsethisch. Diese sind nicht immer trennscharf voneinander abzugrenzen, weisen jedoch jeweils markante Charakteristika auf. Bezüglich der Unterscheidung von personalistischem und humanwissenschaftlich-verantwortungsethischem Denken lassen sich – wie weiter unten deutlich werden wird – zwei Linien erkennen: Während Stephan Ernst im Anschluss an Bernhard Fraling ein als unzureichend klassifiziertes personalistisches Paradigma überwinden will, versuchen Stephan Goertz und Konrad Hilpert, dieses Paradigma produktiv weiterzuentwickeln. Im Ergebnis ähneln sich

beide Herangehensweisen jedoch stark, da sich aus einer erfahrungsgesättigten personalistischen Konzeption, die die Würde des Menschen ins Zentrum stellt, ähnliche Implikationen ergeben wie aus einer humanwissenschaftlich fundierten, verantwortungsbasierten Herangehensweise.

1.1 Naturrechtliches Paradigma

Seit Augustinus und noch bis ins letzte Jahrhundert hinein wurde lehramtliche Sexualethik im Rahmen des *naturrechtlichen Paradigmas* betrieben. Innerhalb dieser Denkart gilt dasjenige und nur dasjenige Verhalten als legitim, welches der natürlichen Schöpfungsordnung und der ihr eingeschriebenen Teleologie entspricht. Das durch den Sündenfall entfesselte sexuelle Begehren bringe die gut geschaffene menschliche Natur durcheinander. Dem wirke die Ehe durch die drei Ehegüter (*proles, fides, sacramentum*) entgegen, weshalb Sexualität nur innerhalb dieses Rahmens legitimerweise gelebt werden dürfe. Dabei müsse jeder einzelne Akt auf die Zeugung von Nachkommen ausgerichtet sein, da dies dem inneren, naturgemäßen Ziel der Sexualität entspreche. Selbstbefriedigung, künstliche Empfängnisverhütung und Homosexualität scheidet vor diesem Hintergrund als unnatürlich aus.¹

Augustinus, der als Urheber dieses Modells gelten kann, versuchte, pagane Vorstellungen seines Umfelds mit biblischen Topoi in Verbindung zu bringen. Dazu verknüpft er Überlegungen zur Beherrschbarkeit des Begehrens durch die Vernunft² mit der affektiven Gottesliebe.³ Er entwickelt die Vorstellung eines *ordo amoris*, für den gilt: „Ein Objekt darf [...] nur in dem Ausmaß geliebt werden, das dem Status dieses Objekts in der Ordnung des Seins entspricht.“⁴ Dementsprechend zielt wahre Liebe natürlicherweise immer auf Gott als *summum bonum*.

Da nun alle Menschen Gottes Ebenbild sind, fallen wahre Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe in eins. Selbstliebe, so Augustinus im Rückgriff auf Aristoteles, zielt auf das Glück des Menschen. Dabei ergibt sich jedoch ein folgenschweres Problem: Nicht jedes vermeintliche Gut, das der Mensch erstrebt, ist auch tatsächlich gut für ihn. Er kann ein Fehlurteil treffen und sich dadurch unbemerkt schaden. Ja, mehr noch, durch das Ineinsfallen mit der Gottesliebe kann ein solches Fehlurteil den der Schöpfung eingestifteten *ordo amoris* umkehren: Der Mensch, der die Lust liebt, verliert schließlich Gott selbst aus den Augen und bleibt den geschaffenen Dingen verhaftet. Er sündigt.⁵

¹ Vgl. *Stephan Ernst*, Sexualmoral auf dem Prüfstand. Chancen auf dem Synodalen Weg der deutschen Kirche, in: StZ 238 (2020) 263–278, hier 264.

² Im Hintergrund dieser Auffassung steht die auf Platon zurückgeführte Vorstellung, dass die Begierden den Menschen nur aufgrund seines materiellen Körpers affizieren. Daraus kann man in der Tendenz eine Skepsis gegenüber körperlich-materiellen Dingen ableiten, die Augustinus in ihrer plotinischen Zuspitzung übernimmt. Vgl. *Hans J. Münk*, Sexualpessimismus im Kontext der Erbsündenlehre. Gedanken im Anschluss an die Ehelehre des Hl. Augustinus, in: Konrad Hilpert (Hg.), Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik (QD 241), Freiburg – Basel – Wien 2011, 72–85, hier 76.

³ Vgl. ausführlich *Christof Breitsameter*, Liebe – Formen und Normen. Eine Kulturgeschichte und ihre Folgen, Freiburg – Basel – Wien 2017, 59 f.

⁴ Ebd., 158 f.

⁵ Vgl. ebd., 160.

Durch die Erbsünde ist die menschliche Liebe korrumpiert, sodass Gnade (Liebe zu Gott) und Sünde (Selbstsucht) in ständigem Widerstreit miteinander stehen. Die sinnliche Liebe wird von Augustinus somit in einen Antagonismus zur Gottesliebe gedrängt und abgewertet. Es kommt zur folgenreichen Unterscheidung von *uti* und *frui*: „Wer ein Objekt liebt, um darin Gott zu suchen (*uti*), praktiziert ‚caritas‘, wer ein Objekt hingegen um der eigenen Lust willen liebt (*frui*), ‚cupiditas‘. Ist Gott das ‚summum bonum‘, so gibt es auch ein ‚bonum inferior‘“⁶.

Dem Problem, dass Gott auch das Begehren geschaffen hat und es deshalb nicht an sich schlecht sein kann, begegnet Augustinus mit der Theorie der *doppelten Einsetzung* der Ehe. Im Paradies war die Ehe ausschließlich zur Zeugung von Nachkommen bestimmt und wurde ohne Lust vollzogen (bzw. unter vollständiger Unterwerfung der Lust unter den Willen). Durch den Sündenfall aber tritt die Lust in einen Widerstreit zum Willen. Die *libido* stellt nunmehr „einen Fehler der an sich guten Natur (*vitium substantiae bonae*) dar. Das Begehren (*concupiscentia*) ist eine Strafe für die gefallene Menschheit.“⁷

Durch die Einsetzung der postlapsarischen Ehe mitsamt ihrer drei Güter *proles*, *fides* und *sacramentum* eröffnet Gott den Menschen jedoch die Möglichkeit, der Begierde entgegenzutreten. Nicht nur die Aussicht auf Nachkommenschaft, sondern auch die *fides* wirkt der erbsündlichen Verletzung der Liebe entgegen, indem sie als *remedium concupiscentiae*, d. h. als „Mittel zur Zügelung der Sinnlichkeit“⁸, auftritt.

Daraus folgt, dass der sexuelle Verkehr aufgrund seiner lustbedrohten Verfassung gewissermaßen ein „notwendiges Übel“⁹ darstellt. Durch die Ehe kann Geschlechtsverkehr jedoch sittlich gut sein, wenn er streng in der Absicht erfolgt, Kinder zu zeugen, und der Lustaspekt in den Hintergrund tritt. Liegt dieses Ziel nicht klar im Fokus, schützt die Ehe dennoch davor, eine schwere Sünde zu begehen: Der in falscher, d. h. in jeder anderen Absicht als zur Fortpflanzung erfolgende Sexualverkehr innerhalb der Ehe wird dank der Ehegüter zur lässlichen Sünde.¹⁰

Dieses augustinisch-naturrechtliche Denken bleibt über Jahrhunderte prägend. Im Mittelalter lassen sich jedoch weitere Differenzierungen beobachten, die eine strenge oder gemäßigte Fortführung der augustinischen Lehre darstellen.¹¹ So ist Thomas von Aquin der Auffassung, dass Sexualakt, Begehren und Lust gut und naturgemäß sein müssen, da sie von Gott geschaffen sind. Ähnlich wie Augustinus denkt er, dass im Paradies die Lust vollständig der Vernunft unterworfen war und sie erst postlapsarisch, aufgrund ihres stürmischen Charakters, bedrohlich werden kann. Allerdings darf sie für Thomas bejaht werden. Sie bleibt zwar Mittel zum Zweck, vom Gedanken der Ehe als *remedium concu-*

⁶ Ebd., 162.

⁷ Ebd., 163. Die Begriffe *concupiscentia*, *libido* und *cupiditas* werden von Augustinus nicht immer trennscharf unterschieden und z. T. synonym verwandt. Vgl. ebd., 164, mit Anm. 143. Vgl. auch *Münk*, Sexualpessimismus (wie Anm. 2), 78 f. Interessant ist hierbei, dass Augustinus die *libido* nicht als ein sittliches Fehlverhalten charakterisiert, sondern als einen „ontologischen Mangel“ (*Breitsameter*, Liebe [wie Anm. 3], 63). Sie bezeichnet zwar einen Hang zum Übel, für die schlechte Tat ist jedoch der Mensch verantwortlich und damit auch schuld-fähig.

⁸ *Breitsameter*, Liebe (wie Anm. 3), 165.

⁹ Ebd., 286.

¹⁰ Vgl. ebd., 164.

¹¹ Vgl. ausführlich ebd., 63–66.

πισcentiae rückt er jedoch ab.¹² Die Neuzeit schließlich bricht mit den zugrundeliegenden metaphysischen Denkformen, sodass sich völlig neue kulturelle und – aufgrund des Wandels vom ontologischen zum subjektzentrierten epistemologischen Leitparadigma – philosophische Optionen ergeben.¹³

1.2 Personalistisches Paradigma

Neben das naturrechtliche tritt im 20. Jahrhundert schließlich ein neues Begründungsmodell – das personalistische. Paradigmatisch für dieses Modell steht das Pontifikat Johannes Pauls II. Gemäß diesem Ansatz „besteht das Kriterium für ethisch erlaubtes und unerlaubtes sexuelles Handeln darin, ob es in eine Beziehung personaler Liebe integriert ist oder nicht“¹⁴. Dabei wird ein Narrativ der Ganzheitlichkeit etabliert: Sexualität werde legitim nur in einer auf Dauer angelegten, exklusiven Beziehung gelebt, da nur dort der sexuelle Vereinigungsakt der gemeinsamen Lebenswirklichkeit der Partner, die ihr *ganzes* Leben teilen, korrespondieren könne.

Dem liegt eine Neugewichtung der Bedeutung von Sexualität zugrunde. Sie wird nicht mehr als Mittel zum Zweck, sondern als „Ausdrucksmedium personaler Liebe“¹⁵ verstanden, was damit zusammenhängt, dass auch das Verhältnis von Materiellem und Immateriellem neu bedacht wird: Der Mensch gilt hier als „Geist in Leib“¹⁶. Dieser Leib wird nicht mehr, wie in einem bestimmten Verständnis der platonischen Philosophie, als Gefängnis des Geistes angesehen, sondern gilt seinerseits als dessen Ausdrucksmedium. Entsprechend lässt sich auch diese leibliche Dimension positiv in die Sexualmoral integrieren, immer jedoch unter der Perspektive bzw. der ethischen Norm der Ganzheitlichkeit.¹⁷

Diese Ganzheitlichkeit wird normativ aufgeladen: Geschlechtsverkehr ist dann und nur dann ethisch legitim, wenn er diesen Aspekt beinhaltet. Aufgrund seines Totalitätsanspruchs kann dies natürlich nur innerhalb einer Ehe garantiert werden. Damit ist gleichzeitig gesagt, dass kein außerhalb der Ehe stattfindender Sexualverkehr legitim sein kann, da in diesem keine vorbehaltlose Ganzhingabe stattfinden könne. Gleiches gelte für Methoden der künstlichen Empfängnisverhütung: Durch sie finde eine „Trennung der beiden Sinngehalte des ehelichen Aktes, nämlich der liebenden Vereinigung und der prokreativen Dimension“¹⁸ statt, was moralisch nicht zulässig sein könne.

¹² „Für Augustinus darf die Lust nicht bejaht (und erst recht nicht erstrebt) werden, weil ihre Gutheit bestritten wird. Für Thomas von Aquin darf die Lust bejaht, allerdings nicht erstrebt werden, eine inkonsequente Bestimmung, die auf eine bleibende Ambivalenz in der Haltung zur sinnlichen Liebe hindeutet.“ (Ebd., 182 f.; vgl. ebd., 180–183.)

¹³ Vgl. ebd., 200–203, 264.

¹⁴ *Ernst*, Sexualmoral (wie Anm. 1), 265.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Vgl. ebd., 265 f.

¹⁸ Ebd., 266.

Stephan Ernst resümiert: „So wird an den bisherigen sexualethischen Normaussagen festgehalten, sie werden nur teilweise mit einem neuen Ansatz begründet.“¹⁹ Es ließe sich beispielsweise kritisch fragen, wieso Sexualität nur in einer vollständig gefestigten Beziehung gelebt werden und nicht einen wichtigen Schritt auf einem Weg des Zueinanderfindens darstellen könne. Ein simplifizierendes Schwarz-Weiß-Denken scheint hier nicht sachangemessen, da es nicht den unterschiedlichen Lebenskontexten von Menschen gerecht zu werden vermag.²⁰ Außerdem sei eine Ehe *eo ipso* noch kein Garant für die eingeforderte Ganzhingabe.²¹

Positiv sei an diesem personalistischen Paradigma jedoch hervorzuheben, dass die Würde der Person als Richtschnur zur ethischen Bewertung herangezogen wird, wodurch eine Verobjektivierung des Gegenübers (wie sie im naturrechtlichen Paradigma gar zur ethischen Norm erhoben wird) ausgeschlossen ist.²² Die Rede vom Ehezweck der Nachkommenschaft wird hier zwar nicht aufgegeben, aber doch merklich relativiert und anderen Gütern mindestens gleichberechtigt gegenübergestellt, wenn nicht sogar untergeordnet. Kritische Anfragen an dieses Modell zielen also nicht mehr auf die grundlegende Struktur (wie beim naturrechtlichen), sondern auf die mit dem Konzept verbundenen Ansprüche nach Ganzheitlichkeit.

1.3 Verantwortungsethisch-humanwissenschaftliches Paradigma

Das dritte von Ernst skizzierte Paradigma lässt sich als verantwortungsethisch-humanwissenschaftlich charakterisieren. Es setzt zum einen den Einbezug natur- und humanwissenschaftlicher Erkenntnisse für die ethische Urteilsfindung voraus, und macht zum anderen das Prinzip der Verantwortung zur ethischen Leitperspektive.²³ Es knüpft an die

¹⁹ Ebd., 266; vgl. auch Konrad Hilpert, *Ehe, Partnerschaft, Sexualität. Von der Sexualmoral zur Beziehungsethik*, Darmstadt 2015, 63.

²⁰ Auch Konrad Hilpert unterstreicht den prozessualen Charakter der Ehe; vgl. ebd., 60–62.

²¹ Vgl. Ernst, *Sexualmoral* (wie Anm. 1), 266–268.

²² Schon auf sprachlicher Ebene wird dies deutlich: Wenn Sexualität, d. h. indirekt auch das Gegenüber, benutzt („uti“) werden soll, um Kinder zu zeugen und zu Gott zu finden, ist dies mit der unverlierbaren Würde der Menschen unvereinbar: „Die sexuelle Aktivität, die auf Genuss und Dauer aus ist, kann auch als Vollzug behandelt werden: Klassischerweise handelt es sich um die Erzeugung von Nachkommen, durch die und in denen man fortlebt. Auf diese Weise wird die Sexualität zu einem *konsumatorischen* Begehren reduziert [...]. Auch wenn eine solche Verzweckung der Sexualität [...] im Mantel der Moral auftreten mag, und lange aufgetreten ist, wird, was ein wertvolles Spiel sein kann, weil es um seiner selbst willen unternommen wird, faktisch wie eine Arbeit behandelt, die nützlich ist. Unproblematisch erschien dies, solange das Nützliche um des Überlebens willen gefordert war. Hier bedurfte es freilich keiner Moral, die ein entsprechendes Verhalten einschärfte. Wo hingegen solche Erfordernisse zurücktreten, wird immer da, wo die Erzeugung von Nachkommen als intentionales Resultat sexueller Akte gefordert wird, eine in ethischer Hinsicht unzulässig verzweckende Perspektive eingenommen.“ (Breitsameter, *Liebe* [wie Anm. 3], 278) Die Forderung nach Zweckfreiheit in kantischer Diktion weist bereits auf die angezielte verantwortungsethische Konzeption hin (s. u.).

²³ Paradigmatisch für dieses Vorgehen steht Bernhard Fraling, der in Anlehnung an Alfons Auer konsequent die Erkenntnisse der Wissenschaften in sein Denken einbezieht und somit neue Standards in der Moraltheologie setzt, die – aufgrund dieser methodologischen Neuorientierung – bisweilen zu anderen Ergebnissen als denen des kirchlichen Lehramts führen. Vgl. Ernst, *Sexualmoral* (wie Anm. 1), 268 f. Bis heute lässt sich konstatieren, dass lehramtliche Äußerungen z. T. unverbunden einer ausführlichen moraltheologischen Debatte gegenüberstehen. Vgl. Stephan Goertz, *Zwischen „himmelschreiender Sünde“ und „Geschenk der Liebe“*. Konzepte und Bewertungen von Homosexualität in der Moraltheologie und im römischen Lehramt, in: ders. (Hg.), *„Wer bin*

Würzburger Synode an und verteidigt die Rede von vier Sinndimensionen der Sexualität: Neben die klassischen Topoi „Gemeinschaft“ und „Zeugung von Nachkommen“ treten nunmehr die positiv bewertete Lust²⁴ selbst und das Thema Identitätsstiftung.²⁵ Diese Aspekte werden insofern dynamisiert, als festgestellt wird, dass sie nicht alle zu jeder Zeit im gleichen Maße gegeben sein müssen, um eine sexuelle Begegnung als gut auszuweisen.²⁶

Damit werden die einseitige Fokussierung auf Nachkommenschaft (naturrechtliches Modell) und das idealistisch überfordernde Ganzheitsnarrativ (personalistisches Modell) zugunsten einer verantwortungsbasierten Konzeption aufgegeben, die jedoch die positiven Aspekte beider Modelle integrieren kann. Dabei stehen das (sexuelle) Selbstbestimmungsrecht des Gegenübers und die Verantwortungsübernahme für Partner und Beziehung im Vordergrund.²⁷

Zudem lässt sich dieses ethische Modell als „bodenständiger“ bezeichnen, da es sich nicht aus entindividualisierten, anonymen Erfahrungen oder zeitenthobenen Normvorstellungen speist, sondern aus kultur- und zeitgebundenen Lebenswelten konkreter Individuen. So besteht die Möglichkeit, immer wieder zu überprüfen, ob sich ethische Normen *de facto* als glücksförderlich oder -hinderlich erweisen.²⁸

Ein nicht zu vernachlässigender, formaler Vorteil des verantwortungsethischen Paradigmas besteht in der Umkehr der Beweislast: Während im naturrechtlichen Denken klar zu sein scheint, dass ein sexueller Akt nur unter ganz bestimmten tradierten Bedingungen legitim ist und dass er seine ethische Qualität durch die richtige Zielorientierung bzw. die adäquate Einstellung zur Lust unter Beweis stellen, und sich im personalistischen Paradigma die Ganzhingabe in der Ehe eindeutig zeigen muss, wird die Sexualität unter verantwortungsethischen Gesichtspunkten nicht mehr unter einen solchen Generalverdacht gestellt.

ich, ihn zu verurteilen?“. Homosexualität und katholische Kirche (Katholizismus im Umbruch 3), Freiburg – Basel – Wien 2015, 175–236, hier 217 f.

²⁴ Für Ernst stellt die Positivbewertung von Lust das erste Charakteristikum dieses ethischen Paradigmas dar. Es sei angezeigt, „entgegen aller Lustfeindlichkeit und Dämonisierung sexueller Lusterfahrung den positiven, beglückenden und lebensförderlichen Wert von Sexualität herauszustellen und zu bejahen.“ (*Ernst*, Sexualmoral [wie Anm. 1], 270.)

²⁵ Hilpert greift diesen Gedanken auf, spricht aber neben diesen vier Aspekten von weiteren „Sinnziele[n], die intentional mit sexuellen Handlungen verbunden werden können [...]: Zuneigung, Anerkennung, Wertschätzung, Bestätigung, Annahme, Fürsorge, Vertrauen, Verlässlichkeit, Solidarität, Ermutigung, Dankbarkeit, Trost und anderes mehr.“ (*Hilpert*, Ehe [wie Anm. 19], 59.)

²⁶ Vgl. *Ernst*, Sexualmoral (wie Anm. 1), 268.

²⁷ Auch wenn Hilpert wie angemerkt eine andere Herangehensweise wählt, indem er insgesamt einen Übergang von der Sexualmoral zur Beziehungsethik skizziert und nicht so sehr drei ethische Begründungsmodelle voneinander unterscheidet, nennt er ein ähnliches Zentralprinzip; dass nämlich das ethisch relevante Kriterium zur Beurteilung von Beziehungen die Verantwortung sein müsse. Vgl. *Hilpert*, Ehe (wie Anm. 19), 75–77.

²⁸ Vgl. *Ernst*, Sexualmoral (wie Anm. 1), 271 f. Sicher besteht prinzipiell die Möglichkeit, dass Menschen sich diesbezüglich irren, wie Augustinus zu bedenken gibt. Zahlreiche, lebenslänglich gut erscheinende Irrtümer zahlloser Menschen (beispielsweise wiederverheiratet Geschiedener, Homosexueller etc.) zu postulieren, wäre jedoch eine sehr anspruchsvolle und schwer zu verteidigende Herangehensweise – insbesondere, wenn man das Gewissen der Gläubigen ernstnimmt.

„Angesichts der Erfahrung, dass sexuelles Handeln auch die Beziehung der Liebe vertiefen und festigen kann, wird in jedem Fall das angemessene und verhältnismäßige Tun abzuwägen sein. Ein generelles Verbot jedes vorehelichen Geschlechtsverkehrs jedenfalls hätte aus verantwortungsethischer Sicht zu zeigen, welcher *Schaden* dabei *immer* entsteht und warum er *nie* gerechtfertigt sein kann.“²⁹

Ist kein eindeutiger Schaden (auch nicht mittel- bzw. langfristig) benennbar, ist ein wichtiger Hinweis über das Kriterium der Verantwortungsübernahme hinaus gegeben, der den Verdacht nahelegt, dass ein Handeln *in sexualibus* ethisch legitim ist.

2 Heterosexuelle Liebe in lehramtlichen Dokumenten

In diesem Abschnitt sollen nun exemplarisch Dokumente des universalkirchlichen Lehramts untersucht werden, um zu eruieren, welche Argumentationsmodelle diese voraussetzen. Dabei lässt sich trotz mancher Widersprüche innerhalb einzelner Dokumente insgesamt ein Wandel vom naturrechtlichen hin zum personalistischen Modell erkennen. Mit *Amoris Laetitia* gelangen schließlich sogar humanwissenschaftlich-verantwortungsethische Topoi in den lehramtlichen Diskurs.

2.1 Naturrechtlich geprägte Dokumente

Bis ins letzte Jahrhundert hinein lassen sich naturrechtliche Denkmuster in lehramtlichen Texten hoher Verbindlichkeit feststellen. Erst mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wird dessen Vorrangstellung vom personalistischen Modell abgelöst. Dabei ist zu beobachten, dass sich in der Tradition intellektuelle Rückschläge ereignen; so fallen die moraltheologischen Handbücher seit dem 15. Jahrhundert bezüglich des Naturbegriffs hinter das Reflexionsniveau eines Thomas von Aquin³⁰ und päpstliche Dokumente hinter das II. Vatikanum zurück.

Der alte *Codex Iuris Canonici* von 1917 kennt noch als „*finis primarius*“ der Ehe die „*procreatio atque educatio prolis*“ (can. 1013 § 1). Dem wird, im selben Canon, das „*mutuum adiutorium*“ der Eheleute nachgeordnet und es findet sich dort *expressis verbis* die augustinische Vorstellung vom „*remedium concupiscentiae*“. Das naturrechtliche Denken wird auch darin ersichtlich, dass sich die Nupturienten laut can. 1081 § 2 ein gegenseitiges *Körperrecht* („*ius in corpus*“) zubilligen.

Schon vor dem II. Vatikanum lässt sich jedoch eine Spannung konstatieren. Dabei spielt eine unscheinbare Norm aus dem CIC/1917 eine entscheidende Rolle. In can. 1068 heißt es zwar: „*Impotentia [...] matrimonium ipso naturae iure dirimit.*“ (§ 1). In § 3 desselben Absatzes liest man jedoch: „*Sterilitas matrimonium nec dirimit nec impedit.*“³¹ Dies ist vor dem Hintergrund der starken Fokussierung des naturrechtlichen Modells auf

²⁹ Ebd., 274 (Kursivsatz im Original).

³⁰ Vgl. Goertz, Zwischen „himmelschreiender Sünde“ und „Geschenk der Liebe“ (wie Anm. 23), 190 f.

³¹ Vgl. auch die Übernahme der Grundstruktur dieser Norm im aktuell gültigen CIC/1983 (c. 1084). Zur Textgeschichte vgl. Klaus Lüdicke, MKCIC c. 1084 / Rn. 1a)–c).

die Zeugung von Nachkommen erstaunlich: Der kirchliche Gesetzgeber vertritt hier explizit die Auffassung, dass eine Ehe auch dann gültig sein kann, wenn aus ihr nie Kinder entstehen werden, obwohl dies doch als „*finis primarius*“ gilt.³² Die anderen Ehegüter reichen offensichtlich hin, eine Beziehung zu legitimieren, die ihrem Wesen nach nicht am Generativitätsimperativ der Schöpfung partizipieren kann. Umgekehrt gesprochen: Die Unfähigkeit, Kinder zu zeugen, ist nicht hinreichend, den Menschen die Ehe zu verweigern – ein Gedanke, der besonders im Hinblick auf homosexuelle Beziehungen eine gewisse Sprengkraft in sich birgt.³³

Dass die naturrechtliche Denkform insgesamt keineswegs unumstritten ist, zeigt die Kontroverse um die 1968 – also nach *Gaudium et spes* – veröffentlichte Enzyklika *Humanae Vitae* (HV). Auch wenn sich darin schon personalistische Elemente finden lassen (insbesondere in HV 8 f.), rekuriert das Dokument beim Verbot der künstlichen Kontrazeptiva auf natürliche Gegebenheiten. So argumentiert Paul VI., dass ein Ausschluss der prokreativen Dimension der Sexualität ein Handeln „im Widerspruch zur Natur des Mannes und der Frau und deren inniger Verbundenheit“ (HV 13) darstelle. Die „naturgegeben[e] Möglichkeit“ (HV 16) unfruchtbarer Perioden in Anspruch zu nehmen, sei hingegen legitim. Im Schlusswort wird schließlich das von Augustinus her bekannte *ordo-amoris*-Denken aufgerufen: „Nur wenn der Mensch sich an die von Gott in seine Natur eingeschriebenen und darum weise und liebevoll zu achtenden Gesetze hält, kann er zum wahren, sehnlichst erstrebten Glück gelangen.“ (HV 31)

Vielen Theolog*innen wie säkularen Akteur*innen schien *Humanae Vitae* nicht mehr in Einklang mit dem Stand der (theologischen) Wissenschaften und den Lebensverhältnissen der Menschen zu stehen.³⁴ Ernst fasst zwei Haupteinwände zusammen: Einerseits

³² Auf diese Spannung weist auch Lüdike in seinem Kommentar zur analogen Norm im CIC/1983 hin. Vgl. ebd., Rn. 24. Lüdike interpretiert diese Spannung als Ausdruck zweier unverbundener Ehebegriffe, was im Hinblick auf die Genese des Canons und die Eherechtssystematik des CIC insgesamt sicher zutreffen mag. Vgl. ebd., Rn. 18. Dem lässt sich nichtsdestoweniger – auf Geltungsebene – eine positive Deutung entgegenhalten, die Stephan Goertz im Rückgriff auf Niklas Luhmann vornimmt. Er hält fest, dass in der Neuzeit „die *Sexualität für die Liebe eine Basisfunktion* erfüllt“ (Goertz, Zwischen „himmelschreiender Sünde“ und „Geschenk der Liebe“ [wie Anm. 23], 181 [Kursivsatz im Original]). Geschlechtsverkehr spielt eine zentrale Rolle für eine gelingende Beziehung. Insofern erübrigt sich die allzu konstruiert und gezwungen erscheinende Unterscheidung von homosexueller Veranlagung, Liebe und Handlung von zwei Seiten her: Zum einen können die drei Aspekte nicht voneinander getrennt werden (die Veranlagung prägt die Sehnsucht der betreffenden Person, die Liebe will sich auch körperlich ausdrücken). Zum anderen „stellt die Sexualität in gleichgeschlechtlichen Beziehungen kein grundsätzliches moralisches Problem mehr da.“ (Ebd.)

³³ An dieser Stelle muss natürlich beachtet werden, dass das naturrechtliche Denken von sehr abstrakten Vorstellungen der Natur *der Frau* und *des Mannes* ausgeht. Insofern könnte ein Einwand lauten, dass generell Männer und Frauen in ihrer prokreativen Komplementarität aufeinander hin geschaffen seien, auch wenn dieses Vermögen im Einzelfall nicht aktualisiert werden kann. Diese Entgegnung läuft jedoch ins Leere, wenn man sich vor Augen hält, dass sich auch bereits im naturrechtlichen Denken immer zwei konkrete Individuen lieben bzw. den ehelichen Konsens zusprechen und nicht ein anonymes männliches und ein anonymes weibliches Exemplar der Gattung „Mensch“. Zudem erschiene es gerade im Fall der dauerhaften, absoluten Zeugungsunfähigkeit allzu konstruiert, die Wesenseigenschaft einer Gattung auf ein Individuum zu applizieren, welches diese niemals realisieren kann.

³⁴ Franz Xaver Bischof nennt stellvertretend Franz Böckle, Johann Baptist Hirschmann und Karl Rahner als „besonnene Stimmen“, die „differenziert Stellung bezogen“ (*Franz Xaver Bischof, Fünfzig Jahre nach dem Sturm – Ein historischer Rückblick auf die Enzyklika Humanae vitae*, in: MThZ 68 [2017] 336–354, hier 347). Vgl. u. a. zur Königsteiner Erklärung ebd., 346–352.

sei Sexualität wissenschaftlich nicht auf genau ein Ziel festzulegen, sondern „in der Sicht der Humanwissenschaften zumindest polyvalent.“³⁵ Andererseits bestehe die Gefahr eines naturalistischen Fehlschlusses: Selbst wenn ein einziger Zweck der Sexualität auszumachen wäre, könnte man davon noch nicht auf eine ethische Norm schließen; es müsste eine zusätzliche, normative Prämisse eingefügt werden, die sich nicht aus der Beobachtung der natürlichen Gegebenheiten ergeben kann. Auch ein Rekurs auf Gott vermag diese Probleme nicht zu lösen.³⁶ Letztlich lässt sich ein solches naturrechtliches Denken als gesellschaftsstabilisierender und kulturpoetischer Identitätsfaktor dekonstruieren.³⁷

2.2 Personalistische Argumentationen

Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil lässt sich ein Bruch erkennen: Das naturrechtliche Denken wird in *Gaudium et spes* (1965) von einem personalistischen Paradigma als Leitidee abgelöst. Für das Konzil steht im Mittelpunkt der Ehelehre die „innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe in der Ehe“ (GS 48). Nach wie vor gilt zwar, dass diese Verbindung aus Mann und Frau auf die Zeugung von Nachkommenschaft hingebunden sei. Nachkommen werden nun allerdings nicht mehr als Entschuldigung sittlich verdächtiger Akte betrachtet, sondern als „Krönung“ (GS 48) einer gelungenen Liebesbeziehung. Konrad Hilpert spricht in diesem Kontext vom „laute[n] Fallenlassen der Auffassung, der Geschlechtsakt – auch der in der Ehe – stehe unter dem Vorbehalt der Entschuldigung durch die Bejahung bestimmter Güter“³⁸.

Die Konzilsväter sehen kinderreiche Familien nach wie vor als Segen an, doch sie halten unmissverständlich fest, dass auch eine Ehe mit wenigen oder ohne Kinder wertvoll ist:

³⁵ Ernst, Sexualmoral (wie Anm. 1), 265; vgl. auch Hilpert, Ehe (wie Anm. 19), 59 f. Hier muss man natürlich bedenken, dass der Begriff des „Ziels“ nicht univok gemeint sein kann, da die Naturwissenschaften aufgrund ihrer Methodik keine normativen Aussagen treffen können. Wenn hier von „Ziel“ im humanwissenschaftlichen Sinne die Rede ist, kann damit etwa ein evolutionsbiologischer Nutzen gemeint sein.

³⁶ Zumal, wie Ernst weiter ausführt, für eine naturrechtliche Argumentation keine tragenden Belege aus der Schrift anzuführen seien und auch schöpfungstheologisch festgehalten werden müsse, dass die Wirklichkeit als Ganze auf Gott zurückzuführen sei und sich „gerade deshalb einzelne Fakten oder Ereignisse in der Natur nicht noch einmal in besonderer und damit ethisch verpflichtender Weise als Wille Gottes deklarieren lassen“ (Ernst, Sexualmoral [wie Anm. 1], 265).

³⁷ „Erklären lassen sich diese Vorbehalte [gegenüber der sinnlichen Liebe; M. H.] nur durch die Struktur einer Gesellschaft, für die leidenschaftliche Liebe als Gefährdung sozialer Kalküle erscheinen kann. Ordnung wird – zum einen – durch Schichtung hergestellt und gegen ordnungsgefährdende Tendenzen verteidigt. Diese gesellschaftliche Hierarchie findet ihren Ausdruck in einer hierarchisierenden Semantik, welche die Natur als unvordenkliches Fundament vorstellt und zur Begründung von Kultur normativ auflädt. Was von Natur aus Recht ist, kann sich in der Moral Ausdruck verschaffen. Wo – zum anderen – natürliche und übernatürliche Ordnung aufeinandertreffen, entsteht eine dualisierende Semantik: Sünde und Gnade werden als miteinander ringende Kräfte beschrieben.“ (Breitsamer, Liebe [wie Anm. 3], 268.)

³⁸ Hilpert, Ehe (wie Anm. 19), 59. Für eine knappe Zusammenfassung der Änderungen durch *Gaudium et spes* in Hilperfs Lesart vgl. ebd., 62–64.

„Die Ehe ist aber nicht nur zur Zeugung von Kindern eingesetzt, sondern die Eigenart des unauflösbaren personalen Bundes und das Wohl der Kinder fordern, daß auch die gegenseitige Liebe der Ehegatten ihren gebührenden Platz behalte, wachse und reife. Wenn deshalb das – oft so erwünschte – Kind fehlt, bleibt die Ehe dennoch als volle Lebensgemeinschaft bestehen und behält ihren Wert sowie ihre Unauflöslichkeit.“ (GS 50)

Diese Akzentverschiebung schlägt sich schließlich auch im neuen CIC von 1983 nieder, der die Ehe in c. 1055 § 1 formal als „foedus“ charakterisiert, der inhaltlich als „totius vitae consortium“ (ebd.) gefüllt wird: Nicht mehr ein strikt vertragsrechtliches Denken steht hier im Zentrum (auch wenn sich davon, etwa in § 2 desselben Canons, noch Rudimente finden), sondern ein an *Gaudium et spes* anknüpfendes personalistisches. Aus der Ehe als Vertrag wird der „Bund der Liebe“ (GS 48).³⁹

Mit dieser anspruchsvollen Idealvorstellung geht naturgemäß jedoch die hohe Wahrscheinlichkeit des Scheiterns einher.⁴⁰ Dort, wo diese Ganzhingabe nicht vollständig verwirklicht werden kann, erhebt *Familiaris Consortio* (FC; 1981) den harschen Vorwurf der Lüge: „Die leibliche Ganzhingabe wäre eine Lüge, wenn sie nicht Zeichen und Frucht personaler Ganzhingabe wäre“ (FC 11). Das betrifft konkret wiederum den Fall der Empfängnisverhütung: Wenn Ehegatten nicht in jedem Akt die liebende Vereinigung und Fortpflanzung gleichermaßen anstreben, so

„manipulieren‘ und erniedrigen [sie] die menschliche Sexualität – und damit sich und den Ehepartner –, weil sie ihr den Charakter der Ganzhingabe nehmen. Während die geschlechtliche Vereinigung ihrer ganzen Natur nach ein vorbehaltloses gegenseitiges Sichschenken der Gatten zum Ausdruck bringt, wird sie durch die Empfängnisverhütung zu einer objektiv widersprüchlichen Gebärde, zu einem Sich-nicht-ganz-Schenken.“ (FC 32).

Diese stark idealisierende Denkart und die z. T. gleichermaßen poetische wie martialische Sprache rufen Kritik hervor.

2.3 Humanwissenschaftlich-verantwortungsethische Elemente

Aspekte eines humanwissenschaftlich-verantwortungsethischen Denkens lassen sich schließlich in Papst Franziskus' postsynodalem Schreiben *Amoris Laetitia* (AL) finden. Er gesteht selbst ein: Die Kirche habe ein „allzu abstraktes theologisches Ideal der Ehe

³⁹ Die ausführliche kanonistische Debatte kann hier nicht im Einzelnen nachvollzogen werden. Entscheidend für den vorliegenden Kontext ist die Tatsache, dass ein enges Verständnis des alten Codex, in dem die Ehe als Vertrag *sui generis* angesehen wurde, mit personalistischen Kategorien hin zum Bundesgedanken erweitert wurde, in dessen Zentrum die gegenseitige Hingabe der Eheleute steht. Vgl. Klaus Lüdicke, MKCIC c. 1055 / Rn. 5.

⁴⁰ Dass abstrakte Idealvorstellungen nicht nur positiv motivierend, sondern auch destruktiv sein können, indem sie reale Probleme kaschieren und beispielsweise Homosexuelle zum Doppelleben zwingen oder Frust durch Überforderung erzeugen und im schlimmsten Falle sogar zu Missbrauch führen können, wurde und wird breit diskutiert. Vgl. Ernst, Sexualmoral (wie Anm. 1), 270 f.; Stephan Goertz, Sexueller Missbrauch und katholische Sexualmoral. Mutmaßliche Zusammenhänge, in: Magnus Striet; Rita Werden (Hg.), Unheilige Theologie! Analysen angesichts sexueller Gewalt gegen Minderjährige durch Priester, Freiburg i. Br. 2019, 106–139, hier 118–120; Wunibald Müller, Homophobie und Homosexualität, in: Godehard Brüntrup; Christian Herwartz; Hermann Kügler (Hg.), Unheilige Macht. Der Jesuitenorden und die Missbrauchskrise, Stuttgart 2013, 157–165, hier 158.

vorgestellt, das fast künstlich konstruiert und weit von der konkreten Situation und den tatsächlichen Möglichkeiten der realen Familien entfernt ist“ (AL 36). Er spricht in 21 Nummern sehr ausführlich und wertschätzend über „[d]ie leidenschaftliche Liebe“ (AL 142–162), was in einer augustinischen Denkart nicht möglich wäre.

Dabei knüpft er zunächst an *Gaudium et spes* an. Er unterscheidet das Empfinden eines Gefühls, das weder als moralisch gut noch schlecht qualifiziert werden kann, von der Handlung, die eine Person dadurch beeinflusst vornimmt (vgl. AL 145). Unter Einbezug der Enzyklika seines Vorgängers, *Deus caritas est*, hält Franziskus unmissverständlich fest, dass nicht das Begehren, der Eros selbst, schlecht sei, sondern dessen „falsche Vergöttlichung“⁴¹. Dem entspricht auch die Überschrift dieses Absatzes: „Gott liebt das frohe Genießen seiner Kinder“ (AL 147; vgl. ebd., 149).

Explizit hält Franziskus fest, dass man „die erotische Dimension der Liebe keineswegs als ein geduldetes Übel oder als eine Last verstehen“ dürfe, sondern „als Geschenk Gottes“ (AL 152). Dabei übernimmt der Papst zwar die personalistische Sprache seiner Vorgänger, geht jedoch einen Schritt weiter hin zum humanwissenschaftlich-verantwortungsethischen Argumentationsmodell, wenn er einen „gesunden Realismus“ (AL 153) annimmt. Unter diesem Stichwort spricht er zunächst allgemein über selbstbezogene Formen der Sexualität, die andere ausnutzen, kommt schließlich jedoch auch auf Sexualität in der Ehe zu sprechen, die nicht immer gesund und glücksfördernd sei (vgl. AL 154). Damit lässt der Papst also eindeutig das naturrechtliche Denken hinter sich⁴² und geht auch über ein idealistisch-personalistisches Modell hinaus.

3 Homosexualität in lehramtlichen Dokumenten

In der exemplarischen Durchsicht einiger Texte des römischen Lehramts wurden schon Inkongruenzen deutlich: Nicht immer lassen sich die konkreten und tradierten Normen (beispielsweise die Heiratsfähigkeit steriler Paare oder das Verbot der Empfängnisverhütung) mit dem in einem Dokument als maßgeblich vorgestellten Paradigma systematisch schlüssig verbinden. Des Weiteren kann eine Änderung der universalkirchlichen Lehre in sexualethischen Fragen (sowohl material als auch formal) vor dem Hintergrund des bisher Gesagten nicht ernsthaft bestritten werden.

Stellt man diesen Beobachtungen nun Äußerungen zur Homosexualität gegenüber, ergeben sich noch größere Inkongruenzen. Maßgeblich verantwortlich dafür ist die Tatsache, dass selbst in neueren Dokumenten zu diesem Thema nach wie vor naturrechtliche Argumentationen bemüht werden, ohne die Entwicklungen bezüglich heterosexueller Liebe wahrzunehmen, wie im Folgenden zu zeigen ist.

⁴¹ Benedikt XVI., Enzyklika *Deus caritas est*. 25. Dezember 2005, Nr. 3, zit. nach AL 147.

⁴² So auch Stephan Goertz' Einschätzung unter Einbezug einer Predigt von Franziskus: „Er betrachtet, genau wie das Konzil, die gesamte naturrechtliche Denkform der Neuscholastik mit ihrer charakteristischen und bisweilen rigoristischen Gesetzesförmigkeit offenbar nicht als die für die kirchliche Verkündigung angemessene.“ (Stephan Goertz, Wendepunkt für die Moralthologie? Kontext, Rezeption und Hermeneutik von *Amoris laetitia*, in: ders.; Caroline Witting, *Amoris laetitia*. Wendepunkt für die Moralthologie?, Freiburg – Basel – Wien 2016, 9–92, hier 72.) Vgl. ebd., 72 f.

Das Lehramt setzt sich mit Homosexualität als Form menschlicher Sexualität erstmals 1975 im Schreiben der Glaubenskongregation *Persona Humana* (PH) auseinander.⁴³ Dort heißt es: „Nach der objektiven sittlichen Ordnung sind die homosexuellen Beziehungen Handlungen, die ihrer wesentlichen und unerläßlichen Regelung beraubt sind.“ (PH 8) Bewertungsmaßstab für die Ablehnung homosexueller Handlungen ist die Kategorie der „objektiven sittlichen Ordnung“ – ein Begriff, der eindeutig dem naturrechtlichen Paradigma zuzurechnen ist.

Ausführlicher äußert sich *Homosexualitatis problema* (HP; 1986)⁴⁴ zu dieser Thematik: „Sich einen Partner gleichen Geschlechts für das sexuelle Tun auswählen, heißt, die reiche Symbolik verungültigen, die Bedeutung, um nicht von den Zielen zu sprechen, des Plans des Schöpfers bezüglich der Geschlechtlichkeit des Menschen.“ (HP 7) Die Formulierung ringt merklich mit verschiedenen Hintergrundparadigmen: Zum einen ist in naturrechtlichem Duktus die Rede von den „Zielen“ der menschlichen Sexualität und vom „Plan des Schöpfers“. Das Rekurrieren auf die Geschlechtersymbolik zum anderen verweist auf ein metaphysisch entgrenztes, personalistisches Narrativ: Mann und Frau ergänzten sich als zwei aufeinander bezogene (entindividualisierte) Größen. Der Abfall von diesem unterstellten symbolischen Zusammenhang, vom Ideal, wird unmittelbar moralisch aufgeladen und als schlecht qualifiziert.

Was im naturrechtlichen Diskurs für die Lust insgesamt als einschlägig angesehen wurde, wird nun mit ähnlichen Worten für Homosexualität wiederholt:

„Die spezifische Neigung der homosexuellen Person ist zwar in sich nicht sündhaft, begründet aber eine mehr oder weniger starke Tendenz, die auf ein sittlich betrachtet schlechtes Verhalten ausgerichtet ist. Aus diesem Grunde muß die Neigung selbst als objektiv ungeordnet angesehen werden.“ (HP 3)

Wie die Lust infolge der Erbsünde als die vernünftige Ordnung der Sexualität störend angesehen wurde, aber aufgrund ihres Geschaffenseins durch Gott nicht als in sich schlecht bezeichnet werden konnte, so gilt hier analog für Homosexualität, dass sie als Anlage „nicht sündhaft“ sein könne, aber dennoch einen Hang zur Sünde begründe. Stephan Goertz resümiert diese ambivalente Haltung:

„Alles in allem bleibt das Schreiben von 1986 janusköpfig. Es verzichtet auf eine naturrechtliche Sprache, aber die Normfeststellung entspringt naturrechtlicher Denkweise. [...] Es spricht von der homosexuellen Person und ruft sie zur Selbstverleugnung auf. Es will nicht

⁴³ Der Begriff der „Homosexualität“ taucht erst ca. 100 Jahre vorher im wissenschaftlichen Diskurs auf. Davor wurde die Thematik unter dem Stichwort der „Sodomie“ (in Anlehnung an Gen 19) oder als Sünde *contra naturam* gewertet. Vgl. Goertz, Zwischen „himmelschreiender Sünde“ und „Geschenk der Liebe“ (wie Anm. 23), 183–189.

⁴⁴ Das Dokument kann historisch als Antwort auf anhaltende moraltheologische Diskussionen eingeordnet werden, denen die Glaubenskongregation, an deren Spitze mittlerweile Joseph Ratzinger stand, eine zu positive Haltung gegenüber Homosexualität unterstellte. Vgl. ausführlich zur Einordnung und Interpretation Goertz, Zwischen „himmelschreiender Sünde“ und „Geschenk der Liebe“ (wie Anm. 23), 219–227.

diskriminieren, aber grenzt sich von Antidiskriminierungspolitik ab. Es unterscheidet zwischen Neigung und Handlung, aber nicht, wie Farley sagen würde, zwischen gerechten und ungerechten Beziehungen.“⁴⁵

Ganz explizit begegnet die naturrechtlich bestimmte Ablehnung homosexuellen Geschlechtsverkehrs schließlich wieder im Katechismus.⁴⁶ Die Tatsache, dass homosexuelle Menschen sich nicht miteinander fortpflanzen können, dient hier als direkte Begründung für die Negativbewertung homosexuellen Verkehrs: „Sie [homosexuelle Handlungen; M. H.] verstoßen gegen das natürliche Gesetz, denn die Weitergabe des Lebens bleibt beim Geschlechtsakt ausgeschlossen.“ (KKK 2357) Erneut wird eine naturrechtliche Kategorie aufgerufen: das „natürliche Gesetz“, welches hier mit der „Weitergabe des Lebens“ in Verbindung gebracht wird.⁴⁷ Es scheint nur konsequent, Homosexuelle deshalb zur Keuschheit aufzufordern (vgl. KKK 2359).

Auch *Amoris Laetitia* bringt keine grundlegende Änderung in dieser Frage, lediglich der Ton wird milder. Es wird eine Betroffenheitsrhetorik bemüht, die von Familien ausgeht, die gewissermaßen vom Schicksal eines homosexuellen Familienmitglieds getroffen werden; „eine Erfahrung, die nicht leicht“ (AL 250) sei. Der Rekurs auf die Unnatürlichkeit von Homosexualität aus KKK 2357 fehlt jedoch. Es wird stattdessen KKK 2358 in den Vordergrund gestellt, wo es um die Vermeidung von Diskriminierung geht. In der folgenden Nummer wird nichtsdestoweniger eine solche Diskriminierung vorgenommen, wenn festgehalten wird, dass es „keinerlei Fundament“ gebe, „Analogien“ zwischen den Beziehungen Homosexueller mit dem „Plan Gottes über Ehe und Familie“ zu ziehen, „auch nicht in einem weiteren Sinn“ (AL 251).

Homosexualität wird anders behandelt als Heterosexualität, da der Beurteilung andere Maßstäbe zugrunde liegen.⁴⁸ Während für heterosexuelle Paare die *potentia generandi* explizit kein Kriterium einer gültigen Ehe ist, wird homosexueller Verkehr genau aus

⁴⁵ Ebd., 226.

⁴⁶ So auch Stephan Ernst beiläufig in einer Fußnote: „Für das Verbot homosexueller Praxis wird weiterhin naturrechtlich argumentiert (vgl. etwa Katechismus der Katholischen Kirche 2357).“ (*Ernst*, Sexualmoral [wie Anm. 1], 277, Anm. 14.)

⁴⁷ Hinzu kommt eine eher personalistisch klingende Begründung, dass gleichgeschlechtlicher Sexualverkehr „nicht einer wahren affektiven und geschlechtlichen Ergänzungsbedürftigkeit“ (KKK 2357) entspringe. Bei genauerem Hinsehen entpuppt sich diese Aussage jedoch zumindest teilweise als empirische Behauptung. Nun lehren die Humanwissenschaften allerdings, dass sich keine prinzipiellen Unterschiede zwischen hetero- und homosexuellen Paaren im Hinblick auf ihre Beziehungsfähigkeit feststellen ließen. Erst die gesellschaftliche Ablehnung und Diskriminierung Homosexueller kann negative Effekte hervorrufen. „Die Entstehung von Beziehungs- und Liebesfähigkeit basiert nicht auf sexueller Orientierung und Geschlecht, sondern auf dem Maß an positiven, sicheren, liebevollen und wertschätzenden Beziehungserfahrungen, die Menschen vor allem in ihrer Kindheit machen.“ (*Tillman-David Schneider*, Sind homosexuelle Menschen beziehungsunfähig? Ein psychoanalytischer Blick auf Liebes- und Beziehungsfähigkeit und die [gesellschaftlichen] Bedingungen, die für das Gelingen notwendig sind, in: Stephan Loos; Michael Reitemeyer; Georg Trettin [Hg.], Mit dem Segen der Kirche? Gleichgeschlechtliche Partnerschaft im Fokus der Pastoral, Freiburg – Basel – Wien 2019, 54–70, hier 68.) Vgl. auch ebd., 62 f.; *Hilpert*, Ehe (wie Anm. 19), 91.

⁴⁸ So auch Goertz: „Das integrative Verständnis von PH 1 – Sexualität bestimmt die gesamte menschliche Person – bleibt für die Heterosexualität reserviert.“ (*Goertz*, Zwischen „himmelschreiender Sünde“ und „Geschenk der Liebe“ [wie Anm. 23], 207.)

dem Grund verboten, dass keine Kinder daraus hervorgehen können.⁴⁹ Das Keuschheitsgebot aus KKK 2359 konterkariert auf bizarre Art und Weise das Eehindernis der Impotenz aus c. 1084 § 1: Während im einen Fall die Möglichkeit des Geschlechtsverkehrs eine notwendige Voraussetzung für die institutionalisierte (und einzig legitime) Form einer Sexualität einschließenden Liebesbeziehung ist, wird im anderen Fall genau dieser Aspekt vehement ausgeschlossen.

In jedem Fall lässt sich festhalten, dass Homosexualität innerhalb der lehramtlichen Logik nicht anhand derselben Kriterien beurteilt wird wie Heterosexualität. Es werden nach wie vor in anderen Bereichen längst überkommene Denkmuster bemüht. Goertz wirft dem römischen Lehramt sogar vor, dass es bereits mit *Persona Humana* dem Zweiten Vatikanischen Konzil widerspreche: „Als moralisches Prinzip für den Bereich der Geschlechtlichkeit wird von *Persona Humana*, im Kontrast zur Lehre des Konzils in diesen Fragen, die Achtung der natürlichen Finalität der Sexualität betrachtet.“⁵⁰ Dieser Verdacht wird dadurch erhärtet, dass die neuen Kategorien, insbesondere die des Bundes und der gegenseitigen Fürsorge, für den Fall homosexueller Beziehungen nicht übernommen werden.

Diese Inkongruenzen erweisen sich im Fall der Homosexualität als wesentlich gravierender als bei anderen sexualethischen Themen. Der kategoriale Unterschied besteht darin, dass nicht eine nachgelagerte Frage im Hinblick auf ein schützenswertes Gut negativ beantwortet wird (beispielsweise künstliche Empfängnisverhütung als Widerpart zur liebenden Ganzhingabe). Es geht hier vielmehr um die Liebe selbst. Sie, das *bonum*, wird als *malum* behandelt.

4. Ausblick: Homosexualität im humanwissenschaftlich-verantwortungsethischen Paradigma

Im Rahmen dieses Artikels kann keine ausführliche ethische Theorie zum Thema Homosexualität ausgearbeitet werden. Es lassen sich jedoch bestimmte Weichen benennen, die zugunsten einer intellektuell redlichen Konzeption anders gestellt werden müssen. Dies betrifft insbesondere die human- und naturwissenschaftliche Grundierung ethischen Urteilens, die ja in Ernsts drittem Modell eine entscheidende Rolle spielt. Im Kontrast dazu lässt sich konstatieren, dass Homosexualität (ebenso wie beispielsweise *gender*-Theorien) im römisch-lehramtlichen Diskurs nicht immer auf dem Niveau gegenwärtiger Forschungsergebnisse diskutiert wird. Das betrifft sowohl theologische wie andere wissenschaftliche Forschungen. Dieser Sachverhalt erweist sich als umso erstaunlicher, da er

⁴⁹ Dem hält Goertz entgegen: „Im Hinblick auf die Moralität der Person gibt es keinen prinzipiellen Unterschied zwischen Hetero- und Homosexualität. Vor allem lässt sich aus der Differenz auf der Ebene der reproduktiven Potenzialität einer sexuellen Praxis nicht unmittelbar eine ethische Differenz ableiten. Die Moral sexueller Praxis liegt mit ihren Kriterien (Wechselseitigkeit, Respekt usw.) quer zu den möglichen reproduktiven Folgen. Keine Nachkommenschaft zeugen zu können, kann für die Sexualmoral nicht ausschlaggebend sein. In diesem Sinne ist Homosexualität *moralisch neutral*.“ (Goertz, Zwischen „himmelschreiender Sünde“ und „Geschenk der Liebe“ [wie Anm. 23], 213 [Kursivsatz im Original].) Vgl. ebd., 213 f.

⁵⁰ Ebd., 206.

dem Selbstanspruch des Lehramts gerade im Bereich der Homosexualität zuwiderläuft. Die Bedeutung der Erkenntnisse von Natur- und Humanwissenschaften wird in *Persona humana* (1975) nämlich eigens für diesen Kontext hervorgehoben. Dort heißt es, dass man „unter Berufung auf Beobachtungen psychologischer Natur“ von einer Form der Homosexualität ausgehen könne, die „eine Übergangserscheinung darstellt oder wenigstens nicht unheilbar ist“ und von einer Form, die auf einer „pathologischen[n] Veranlagung [beruht], die als unheilbar betrachtet wird“ (PH 8).⁵¹

In *Homosexualitatis Problema* (1986) wird analog als methodologische Vorbemerkung festgehalten:

„Diese [die Sichtweise katholischer Moral; M. H.] hat durch die gesicherten Ergebnisse der Humanwissenschaften Bestätigung und Bereicherung erfahren [...]. Der Standpunkt der katholischen Moral fußt auf der menschlichen Vernunft, die durch den Glauben erleuchtet und von der bewußten Absicht geleitet ist, den Willen Gottes, unseres Vaters, zu erfüllen.“ (HP 2)

Damit ist im Grunde seitens des Lehramts zugestanden, dass die Grundlage moraltheologischer Urteilsfindung ein Lernen von den Erkenntnissen der Humanwissenschaften notwendig einschließt.

Selbstverständlich sehen diese Erkenntnisse heute anders aus als zur Zeit der Abfassung von *Homosexualitatis problema*, also vor über 30 Jahren. Dazu nur einige Beispiele: Homosexualität muss als „nicht wählbare[] Normvariante menschlicher Beziehungsfähigkeit“⁵² betrachtet werden. Es handelt sich um eine unverlierbare sexuelle Orientierung (die zu unterscheiden ist von der gelebten Sexualität), d. h. sog. „Konversionstherapien“ können nur scheitern und ziehen oft gravierende Folgen (Depression, Suizidalität) nach sich.⁵³ Homosexualität ist in allen Kulturen und sogar im Tierreich vorhanden, sie ist nicht als Krankheit zu klassifizieren.⁵⁴ Eine regressive Form der Homosexualität (nicht Homosexualität als solche) stellt einen erheblichen Risikofaktor für sexuellen Missbrauch dar.⁵⁵ Die bisher verfügbaren empirischen Daten legen nahe, dass es Kindern in Familien mit gleichgeschlechtlichen Eltern in Bezug auf einschlägige Parameter (die kognitive und soziale Entwicklung etwa) genauso gut oder schlecht ergeht wie Kindern aus verschie-

⁵¹ Das Dokument hält zwar fest, dass die sich anschließende Beurteilung den Lehren der Kirche entgegenstehe, es macht sich aber durchaus auch die o. g. Erkenntnisse zu eigen, wenn es im Einschub anmerkt, dass diese Unterscheidung „begründetermaßen zu geschehen scheint“ (PH 8). Insofern lässt sich auch Goertz' Kritik (in Anschluss an Auer, Korff und Lohfink) differenzieren, dass das Dokument sich abgrenze „gegenüber den Humanwissenschaften, denen man signalisiert, dass sie für die ethischen Fragen letztlich unbedeutend sind“ (Goertz, Zwischen „himmelschreiender Sünde“ und „Geschenk der Liebe“ [wie Anm. 23], 208).

⁵² Julia Knop, *Beziehungsweise. Theologie der Ehe, Partnerschaft und Familie*, Regensburg 2019, 87. Vgl. auch Hartmut A. G. Bosinski, Eine Normvariante menschlicher Beziehungsfähigkeit. Homosexualität aus Sicht der Sexualmedizin, in: Goertz (Hg.), „Wer bin ich, ihn zu verurteilen?“ (wie Anm. 23), 91–130, hier 91, 128 f.

⁵³ Vgl. Bosinski, Normvariante (wie Anm. 52), 129 f.

⁵⁴ Vgl. Schneider, Sind homosexuelle Menschen beziehungsunfähig? (wie Anm. 47), 64–66.

⁵⁵ Vgl. Goertz, Sexueller Missbrauch (wie Anm. 40), 123–127; Müller, Homophobie (wie Anm. 40), 157–161. MHG-Studie, Nr. 11, in: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf (abgerufen am 12.05.2020).

dengeschlechtlichen Elternhäusern⁵⁶, das heißt: „die Kernsorge, dass die fehlende Verschiedengeschlechtlichkeit sich negativ auf die Entwicklung des Kindes auswirken würde, ist empirisch nicht belegbar“⁵⁷.

Aus diesen Erkenntnissen ergibt sich zwingend die Notwendigkeit, Bezüge auf veraltetes und überholtes Wissen und nur vermeintlich humanwissenschaftliche Denkfiguren zu tilgen; so sind die Rede von „tiefsitzende[n] homosexuelle[n] Tendenzen“ und mangelnder Beziehungsfähigkeit homosexueller Männer aus der *ratio fundamentalis* (Nr. 199) zur Priesterausbildung⁵⁸ oder von „heilbarer“ und „unheilbarer“ Homosexualität wie in *Persona humana* (s. o.) und die Aussage des Katechismus, homosexuelle Handlungen „entspringen nicht einer wahren affektiven und geschlechtlichen Ergänzungsbedürftigkeit“ (KKK 2357), aus humanwissenschaftlicher Sicht obsolet. Damit ist natürlich nicht *eo ipso* ein moralisches Urteil mitgeliefert, aber zentrale Argumente zur Ablehnung von Homosexualität werden so hinfällig.

Auf dieser Grundlage wäre ein eigenes verantwortungsethisches Konzept für homosexuelle Beziehungen zu entwerfen. Neben den empirischen und humanwissenschaftlichen Grundlagen wird ein solches Konzept immer auch die in der Würde der Person – ihrer Gottebenbildlichkeit – wurzelnde gegenseitige Aufforderung zu Anerkennung und Verantwortungsübernahme bedenken.

Ob der christliche Ehebegriff für diese Form der Beziehung geeignet ist, wäre indes eigens zu prüfen. Einen auf Dauer angelegten, exklusiven, personalen Bund, der ja nach *Gaudium et spes* maßgeblich für die Ehe ist, können klarerweise auch zwei Menschen gleichen Geschlechts schließen. In jedem Fall darf die Liebe nicht von einer Sozialform, der Ehe, restringiert werden, sondern das Verhältnis muss umgekehrt werden: Die Sozialform der Beziehung – sei es eine christliche Ehe oder nicht – muss der Liebe dienen.⁵⁹

⁵⁶ Vgl. Wendy D. Manning u. a., Child Well-Being in Same-Sex Parent Families: Review of Research Prepared for American Sociological Association Amicus Brief, in: Population Research and Policy Review 33 (2014) 485–502, hier 485 f.

⁵⁷ Gerhard Marschütz, Gleichgeschlechtliche Familien. Theologisch-ethische Herausforderungen und Perspektiven, in: Eberhard Schockenhoff (Hg.), Liebe, Sexualität und Partnerschaft. Die Lebensformen der Intimität im Wandel (Grenzfragen 44), Freiburg – Basel – Wien 2019, 131–151, hier 143.

⁵⁸ Dort heißt es, dass diejenigen nicht ins Priesterseminar aufgenommen werden dürfen, „die Homosexualität praktizieren, tiefsitzende homosexuelle Tendenzen haben oder eine sogenannte ‚homosexuelle Kultur‘ unterstützen. Die genannten Personen befinden sich nämlich in einer Situation, die in schwerwiegender Weise daran hindert, korrekte Beziehungen zu Männern und Frauen aufzubauen.“ (*Kongregation für den Klerus*, Das Geschenk der Berufung zum Priestertum. Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis. 8. Dezember 2016, Nr. 199, unter Zitation der Instruktion ‚Über Kriterien zur Berufungsklä rung von Personen mit homosexuellen Tendenzen im Hinblick auf ihre Zulassung für das Priesterseminar und zu den heiligen Weihen‘, Nr. 2, in: AAS 97 [2005] 1010.) Es ist selbstverständlich, dass Männer, die keine „korrekte[n] Beziehungen“ zu anderen Menschen aufbauen können, nicht für das Priesteramt geeignet sind. Die hier insinuierte Verbindung mit Homosexualität entbehrt jedoch einer empirischen Grundlage: Die Vorschrift gilt für alle potentiellen Priesteramtskandidaten, unabhängig von ihrer sexuellen Orientierung und es ist nicht hilfreich, Homosexuelle an dieser Stelle besonders hervorzuheben. Im Gegenteil, es könnte sich dabei um eine solche „self-fulfilling prophecy“ (*Schneider*, Sind homosexuelle Menschen beziehungsunfähig [wie Anm. 47], 62) handeln, die zur internalisierten Homophobie homosexueller Kandidaten beiträgt, die die Probleme überhaupt erst schafft, die sie bezeichnet.

⁵⁹ Pointierter spricht Breitsameter davon, dass die Liebe nicht mehr „Derivat“ der Ehe sein dürfe, sondern die Ehe den fragilen Liebesbeziehungen einen Rahmen bieten müsse: „Wenn die Ehe als normatives Derivat der

Dabei kann auf seit langem intensiv diskutierte Beiträge moraltheologischer Forschungen rekurriert werden, so beispielsweise auf Charles Curran, der in den Mittelpunkt seiner Überlegungen die personalen Beziehungen gleichgeschlechtlicher sich Liebender stellt und festhält, dass sie der Natur dieser konkreten Personen entsprechen.⁶⁰ Mit Margaret Farley nennt Goertz schließlich als zentrales Kriterium die Personenwürde und hält in Analogie zur dritten Form des Kategorischen Imperativs fest, dass Menschen nie als Mittel, sondern immer auch als Zweck an sich selbst behandelt werden müssen. Für den sexuellen Bereich meint dies, auch die Wünsche und Bedürfnisse des Gegenübers wahrzunehmen und sie sich zum Anliegen zu machen, statt nur die eigene Befriedigung zu suchen.⁶¹

In einer solchen Sichtweise würde schließlich auch das Gewissen der Einzelnen massiv aufgewertet. Durch die angesprochene Umkehr der Beweislast können homosexuelle Beziehungen nicht mehr pauschal als sittlich verwerflich angesehen werden, sondern es gilt in jedem Fall anhand der Kriterien dieses Modells zu prüfen, ob eine Beziehung dessen Maßstäben gerecht wird oder nicht. Diese allgemeine Regel, die schon in Abschnitt 1.3 erwähnt wurde, wendet Ernst auch auf den Fall der Homosexualität an:

„Jedenfalls müsste – aus verantwortungsethischer Sicht – derjenige, der behauptet, homosexuelles Handeln sei ethisch unerlaubt und unverantwortlich, zeigen, welcher Schaden dabei eigentlich entsteht und dass es dafür keinen rechtfertigenden Grund gibt.“⁶²

Diese Prüfung nehmen jedoch zunächst die Handelnden gemeinsam und in ehrlicher Auseinandersetzung mit ihrem vom Lehramt inspirierten Gewissen vor. Hier ein pauschales Ergebnis vorzugeben, wäre anmaßend und nähme das intime Zwiegespräch des Menschen mit Gott im Gewissen nicht ernst, welches „die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem seinem Innersten zu hören ist“ (GS 16), darstellt.

Fazit

Nimmt man die vorangegangenen Überlegungen zusammen, ergibt sich folgender Gesamteindruck: Die lehramtliche Beurteilung der heterosexuellen Liebe erfolgt nicht mehr im Rahmen des naturrechtlichen Paradigmas, sondern maßgeblich anhand personalistischer und zum Teil humanwissenschaftlich-verantwortungsethischer Kategorien. Dabei zeigen sich jedoch zweierlei Inkongruenzen: Zum einen stehen die Schlussfolgerungen auf der Ebene konkreter Normen bisweilen in Spannung zum als normativ anerkannten Argumentationsmodell. Zum anderen wird homosexuelle Liebe auf Grundlage anderer –

Liebe angesehen wird, besteht ihre Funktion allein darin, sexuell basierte Beziehungen auf ein Verhältnis wechselseitiger Achtung und Wertschätzung zu beschränken, auch weil die Partner sich zur gegenseitigen Unterstützung in über die Sexualität hinausgehenden Belangen verpflichten, also in jenen Hinsichten, die durch die Ganzheitsformel der ‚Person‘ benannt sind“ (*Breitsameter*, Liebe [wie Anm. 3], 286 f.)

⁶⁰ Vgl. Goertz, Zwischen „himmelschreiender Sünde“ und „Geschenk der Liebe“ (wie Anm. 24), 210 f.

⁶¹ Vgl. ebd., 216 f.

⁶² Ernst, Sexualmoral (wie Anm. 1), 275.

nämlich naturrechtlicher – Prämissen beurteilt, was erwartbarerweise zu divergierenden Ergebnissen führt. Während in der Bewertung von Homosexualität beispielsweise die Möglichkeit, Kinder zu zeugen, als Hauptgrund für ein Verbot herangezogen wird, gilt dies explizit nicht als notwendige Voraussetzung für die heterosexuelle Ehe. Dem stehen Verweise des römischen Lehramts auf humanwissenschaftliche Forschungen, die nicht dem gegenwärtigen Forschungsstand entsprechen, in einer gewissen Spannung gegenüber. Es ist ein Desiderat im Hinblick auf Gleichbehandlung und Gerechtigkeit, dass Homosexuelle nach denselben Maßstäben wie Heterosexuelle beurteilt werden. Dazu ist es zunächst notwendig, Erkenntnisse der Wissenschaften ernst zu nehmen. Das bedeutet insbesondere, Bezüge auf veraltetes Wissen zu revidieren und aktuelle Forschungsergebnisse aufzunehmen.

Im Rahmen einer verantwortungsethischen Konzeption ließe sich schließlich ein zeitgemäßer und gleichberechtigter Umgang mit Homosexualität etablieren. Die sich daraus ergebenden Konsequenzen, etwa hinsichtlich der Frage, ob Homosexuellen eine christliche Ehe offensteht oder ob ihre Beziehung gesegnet werden kann, wären eigens zu behandeln. Aus moraltheologischer Sicht spricht jedenfalls nichts dagegen, was sich unter gerechten Bedingungen, also unter Zugrundelegung gleicher Maßstäbe für hetero- und homosexuelle Beziehungen, sagen ließe. Naturrechtliche und idealistisch überhöhte personalistische Argumentationsmuster können um der intellektuellen Redlichkeit und der argumentativen Konsistenz willen nicht im einen Fall (Homosexualität) zur Bewertungsgrundlage gemacht werden, wenn sie sich im anderen Fall (Heterosexualität) als nicht mehr sachgemäß erwiesen haben.

Damit geht insgesamt eine Perspektivverschiebung einher: Während das Ausgehen vom Ideal der monogamen, heterosexuellen, kinderreichen Ehe eine Engführung auf genau eine moralisch legitime Beziehungsform, im Rahmen derer Sexualität gelebt werden darf, befördert hat, kann ein verantwortungsethisches Konzept den Blick auf Schlechtes auch innerhalb dieser Beziehung und auf Gutes außerhalb der heterosexuellen Ehe weiten. Nicht die Beziehung zweier sich liebender Menschen hat tradierten Sozialformen zu dienen, sondern die institutionelle Gestalt dieser Beziehung muss sich immer nach dem Gut richten, das es in hetero- wie homosexuellen Beziehungen, nicht zuletzt um des Evangeliums willen, zu schützen gilt: Liebe.

Homosexuality remains one of the most discussed topics in catholic moral theology and the church's moral teaching. However, if one compares the evaluation of homo- and heterosexuality, one can state a remarkable difference in the underlying standards: While homosexuality is usually judged according to categories of natural law, these standards are considered as insufficiently uncomplex for the evaluation of heterosexuality, at least since *Gaudium et spes*. Equally evaluating all kinds of sexuality according to a human science related responsibility-ethics would lead to much fairer and more differentiated moral judgements.