

# Verhältnismäßigkeit

## Grundprinzip theologischer Ethik

von *Stephan Ernst*

In seiner Abschiedsvorlesung entwickelt der Verfasser das Prinzip der Verhältnismäßigkeit als Grundprinzip verantwortlichen Handelns. Anschließend wird dieses Prinzip eingeordnet und gezeigt, dass es kontextbezogene Entscheidungen und einen Normenwandel zulässt, aber auch die Einsicht wahrt, dass der gute Zweck nicht das schlechte Mittel heiligt. In Auseinandersetzung mit fundamentalethischen Positionen des katholischen Lehramts wird dann gezeigt, dass sich die vom Lehramt betonten „in sich schlechten“ Handlungen auch vom Prinzip der Verhältnismäßigkeit her denken lassen. Dies wird mit einem wissenschaftstheoretischen, handlungstheoretischen und historischen Argument begründet. In einem dritten Abschnitt wird anhand von brisanten, in der deutschen Kirche kontrovers diskutierten Themen gezeigt, welche Perspektiven sich vom Verhältnismäßigkeitsprinzip her für diese normativen Fragen ergeben.

Am Abend des 15. April 2019 stand die Pariser Kathedrale Notre Dame in Flammen. Durch die Medien konnte man miterleben, wie sich das Feuer nach und nach durch das gesamte Dach fraß und wie schließlich auch der steile Dachreiter, der erst 1859 von Eugène Viollet-le-Duc errichtet worden war, in sich zusammenfiel. Erst am frühen Morgen des folgenden Tages hatte die Feuerwehr den Brand unter Kontrolle. Agnès Poirier berichtet in ihrem Buch über die Geschichte der Kathedrale Notre Dame<sup>1</sup> auch von diesem Einsatz der Pariser Pompiers. Alle standardisierten Abläufe konnte man vergessen. Um das Dach zu retten, war es beim Eintreffen der Feuerwehr bereits zu spät. Und den mittelalterlichen Mauern konnte man – ebenso wie den Rosettenfenstern – nur ein bestimmtes Maß an Löschwasser zumuten, ohne sie zu zerstören. So entschied der Einsatzleiter, Jean-Claude Gallet, das Feuer gleichzeitig von verschiedenen Seiten anzugreifen und zugleich dafür zu sorgen, dass die herabstürzenden brennenden Balken nicht auch das Chorgestühl entzündeten. Währenddessen konnte in einer hochriskanten und lebensgefährlichen Aktion eine Gruppe von Feuerwehrleuten gerade noch verhindern, dass sich die Flammen vom Dach her auch im Nordturm ausbreiteten, von wo sie dann leicht auf den Südturm hätten überspringen können. Wären die Glockenstühle in Brand geraten und die Glocken abgestürzt, wären wahrscheinlich die Türme und die Fassade instabil geworden und damit das gesamte Gebäude vom Einsturz bedroht gewesen.

Warum erzähle ich das? Weil am Abend des 15. April nicht nur über die ersten exorbitanten Spendenzusagen für den Wiederaufbau berichtet wurde, sondern auch darüber, dass der damalige US-amerikanische Präsident Donald Trump die Empfehlung gegeben hatte, man solle Löschflugzeuge einsetzen, damit der Brand möglichst schnell gelöscht und die

---

<sup>1</sup> Vgl. *Agnès Poirier*, *Notre Dame. Die Seele Frankreichs*, Berlin 2020, 40–43.

Kathedrale gerettet würde.<sup>2</sup> Wäre die Pariser Feuerwehr diesem Rat gefolgt, anstatt das Feuer differenziert von verschiedenen Seiten anzugreifen, wäre sicher der Brand früher gelöscht gewesen. Vermutlich wären aber durch die Wassermassen nicht nur die mittelalterlichen Fenster zerstört, sondern auch die Gewölbe und Mauern der Kirche wesentlich mehr beschädigt, wenn nicht sogar zum Einsturz gebracht worden.<sup>3</sup> Aus dem gut gemeinten Wunsch heraus, die Kathedrale möglichst schnell und umfassend zu retten, hätte man sie in Wirklichkeit noch mehr zerstört. Eine solche Vorgehensweise wäre – und damit bin ich beim Thema – unverhältnismäßig, ja geradezu kontraproduktiv, gewesen, und einen solchen Rat zu geben oder ihm zu folgen, unverantwortlich. Und man kann nur hoffen, dass Präsident Trump nicht allzu viele seiner Entscheidungen in dieser Weise getroffen hat.

Doch, was heißt *Verhältnismäßigkeit* und *Unverhältnismäßigkeit*? Was hat das mit verantwortlichem Handeln zu tun? Und warum beschäftigt das die theologische Ethik? Darüber möchte ich im Folgenden nachdenken. In einem ersten Schritt soll es darum gehen, das Prinzip der Verhältnismäßigkeit als Grundkriterium verantwortlichen Handelns vorzustellen<sup>4</sup>, in einem zweiten Schritt darum, dieses Prinzip etwas in den Zusammenhang kirchlicher Lehre einzuordnen, und in einem dritten Schritt möchte ich andeuten, welche Perspektiven sich daraus für die Morallehre der katholischen Kirche ergeben könnten.

## 1. Verhältnismäßigkeit als Prinzip verantwortlichen Handelns

1.1) Ausgangspunkt ist die Einsicht in die Ambivalenz alles menschlichen Handelns. Einerseits geht es uns in unserem Wollen und Handeln immer um ein Gut oder einen Wert, den wir erreichen oder verwirklichen wollen. Niemand strebt letztlich ein Übel in sich selbst an. Andererseits werden durch eben diese Handlungen immer auch Schäden und Übel mitverursacht oder zumindest zugelassen. Es gibt nie nur Gutes, sondern immer auch *negative, unerwünschte Nebenwirkungen*.<sup>5</sup> Um das Feuer zu löschen und die Kathedrale zu retten, muss man zugleich durch das Löschwasser Schäden verursachen. Ausgehend von dieser Ambivalenz menschlichen Handelns lautet die Frage verantwortlichen Handelns: Wie hoch dürfen die mitverursachten Übel und Schäden sein, so dass man jedem, der nachfragt, warum man den Schaden zulässt, mit sachgemäßen und rational nachvollziehbaren Gründen Rede und Antwort stehen kann?

1.2) Im Blick auf diese Frage besagt das Verhältnismäßigkeitsprinzip zunächst, dass man die mit der Handlung mitentstehenden Übel und Schäden so gering wie möglich halten

<sup>2</sup> Vgl. Notre Dame aus der Luft löschen? Feuerwehrchef verrät, warum der Trump-Vorschlag Blödsinn ist, in: Stern (16.4.2019); abrufbar unter: <https://www.stern.de/panorama/weltgeschehen/notre-dame-mit-flugzeug-loeschen-feuerwehrverband-kritisiert-trump-8669814.htm> (abg. am: 15.04.2024)

<sup>3</sup> Vgl. Poirier, Notre Dame (wie Anm. 2), 34.

<sup>4</sup> Eine ausführlichere Darstellung findet sich in: Stephan Ernst, Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung, München 2009, 197–230; im Blick auf medizinethische Fragen ist das Verhältnismäßigkeitsprinzip ausgeführt in ders., Am Anfang und Ende des Lebens – Grundfragen medizinischer Ethik, Freiburg – Basel – Wien 2020, 43–50.

<sup>5</sup> Da diese Ambivalenz der Ausgangspunkt ist, um zu bestimmen, worin der Unterschied von moralisch gutem und schlechtem, verantwortlichem und unverantwortlichem Handeln besteht, ist hier zunächst noch nicht von sittlichen, sondern von nicht-sittlichen bzw. physischen Gütern, Werten, Übeln und Schäden die Rede.

sollte. In der Medizin ist dieses Prinzip für das Handeln von Ärztinnen und Ärzten immer schon leitend. Wenn neue Medikamente auf den Markt kommen, die bei gleicher Wirkung deutlich geringere Nebenwirkungen haben als frühere Heilmittel, wird ein verantwortungsvoller Arzt unter sonst gleichen Bedingungen das neue Präparat verschreiben und nicht mehr das alte. In der Schmerzbehandlung wird versucht, die verwendete Dosis möglichst gering zu halten. Zugleich liegt hier aber auch der Antrieb für Forschung und Wissenschaft, nach immer milderem Mitteln zu suchen.

Wir kennen das Verhältnismäßigkeitsprinzip aber auch aus der Rechtswissenschaft bzw. Rechtsprechung als *Prinzip des Übermaßverbots*.<sup>6</sup> Es besagt, dass Eingriffe des Staates in die Grundrechte und Freiheiten der Bürgerinnen und Bürger nur dann zulässig sind, wenn ein legitimer Zweck vorliegt und die Eingriffe nicht nur geeignet, sondern auch erforderlich und angemessen bzw. verhältnismäßig im engeren Sinne<sup>7</sup> sind. So war in der Coronapandemie die Verhältnismäßigkeit der Lockdown-Maßnahmen immer wieder zentrales Thema. Die Einschränkungen hatten ihren Grund letztlich darin, dass so die Ansteckungsrate verringert, die Kurve der Ansteckungen abgeflacht und so eine Überlastung des Gesundheitswesens verhindert und die Zahl der Todesfälle möglichst geringgehalten werden konnte. Allerdings mussten diese Freiheitsbeschränkungen, die erhebliche ökonomische, soziale, kulturelle und seelische Schäden verursacht haben, auch tatsächlich erforderlich sein. Wenn das genannte Ziel – möglicherweise auch nur regional – mit geringeren Beschränkungen erreicht werden konnte, waren gravierendere Einschränkungen unzulässig. Genau darum drehte sich immer wieder die Diskussion.

1.3) Verhältnismäßigkeit im Handeln besteht also darin, im Blick auf das jeweilige Gut, das man erreichen will, nicht mehr Übel und Schäden als erforderlich zu verursachen oder zuzulassen. Und Unverhältnismäßigkeit besteht darin, mehr Übel zu verursachen oder zuzulassen als erforderlich oder nötig sind. Weiterführend ließe sich dann auch sagen, dass es in bestimmten Situationen notwendig sein kann, gezielt ein Übel oder einen Schaden zu verursachen, weil nur so noch größere Übel vermieden oder verhindert werden können.<sup>8</sup> So kann es etwa bei einer fortgeschrittenen Blutvergiftung notwendig sein, eine Amputation vorzunehmen und damit ein erhebliches Übel zu verursachen. Aber dieses Übel erweist sich als gerechtfertigt, wenn nur so das Leben des Patienten gerettet werden kann. Die Amputation muss also zur Lebensrettung tatsächlich notwendig und eine Behandlung mit Antibiotika nicht mehr aussichtsreich sein. Und auch dann muss die Amputation so begrenzt wie möglich gehalten werden. Schließlich kann eine Handlung auch dann als unverhältnismäßig gelten, wenn ihre negativen Nebenwirkungen derart sind, dass das in der Handlung erstrebte Gut gerade nicht erreicht, sondern eher gemindert oder gar zerstört

---

<sup>6</sup> Vgl. grundlegend hierzu *Laura Clérico*, Die Struktur der Verhältnismäßigkeit (Rechtswissenschaftliche Abhandlungen NF. 34), Baden-Baden 2001.

<sup>7</sup> „Angemessen bzw. verhältnismäßig im engeren Sinne“ meint, dass sich auch dann, wenn die Einschränkungen möglichst geringgehalten werden, immer noch die Frage der Angemessenheit stellt. Diese Frage beantwortet das juristische Prinzip selbst aber nicht mehr, sondern überlässt es der konkreten Rechtsprechung.

<sup>8</sup> Vgl. dazu: *Wilhelm Korff*, Ethische Entscheidungskonflikte. Zum Problem der Güterabwägung, in: Anselm Hertz; W. Korff; Trutz Rendtorff (Hg.), Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 3: Wege ethischer Praxis, Freiburg i. Br. 1982, 78–92, bes. 86 f.; ders., Art. „Güter- und Übelabwägung“, in: LThK<sup>3</sup>, Bd. 4, 1118 f.

wird. So kann die wahllose Einnahme von Antibiotika zur Bildung resistenter Keime führen. Oder denken Sie an die Löschflugzeuge von Präsident Trump. Eine solche Handlung ist in sich widersprüchlich und heißt kontraproduktiv.<sup>9</sup> Kontraproduktivität ist also eine Form von Unverhältnismäßigkeit.

1.4) Mit den bisherigen Bestimmungen ist aber noch nicht alles gesagt, damit das Prinzip der Verhältnismäßigkeit als Grundkriterium verantwortlichen Handelns gelten kann. Es müssen noch zwei – für ethische Prinzipien charakteristische – Entgrenzungen hinzukommen.<sup>10</sup>

Eine erste Entgrenzung betrifft die Zeit. So reicht es nicht, zwar im Moment Übel zu vermeiden, wenn auf lange Sicht gesehen umso größeren Schäden entstehen. Es muss vielmehr darum gehen, die mitverursachten Schäden auch *auf lange Sicht* möglichst gering zu halten. Dies ist deswegen zu betonen, weil sich – etwa bei Schädigungen der Umwelt – in der Realität das Ausmaß der verursachten Schäden oft nicht sofort, sondern erst nach längerer Zeit zeigen. Umgekehrt kann es ratsam sein, im Moment Unannehmlichkeiten oder Einschränkungen hinzunehmen, um langfristig noch größere Unannehmlichkeiten zu vermeiden. Verantwortliches Handeln muss *nachhaltig* sein.

Doch reicht auch diese Bestimmung noch nicht aus. Auch die Mafia handelt effektiv und dies durchaus langfristig. Deshalb ist eine weitere Entgrenzung notwendig, nämlich die *Universalisierung* desjenigen Wertes, um den es in der Handlung geht. Wenn es einem um Wohlstand geht, muss es einem *so* darum gehen, dass Wohlstand nicht nur für einen selbst, nicht nur für den eigenen Clan und auch nicht nur für die eigene Nation (im Sinne des „America first“) gesucht wird, sondern *so*, dass dieser Wert im Ganzen gefördert wird und damit für alle – auch für kommende Generationen – möglichst zugänglich bleibt.

Erst diese Sicht ermöglicht auch in Situationen der Ressourcenknappheit eine *gerechte* Verteilung. Dies lässt sich etwa am Beispiel der *Triage* zeigen, von der in der Corona-Pandemie oft die Rede war. Wie ist zu verfahren, wenn es in einer Klinik mehr von Tod bedrohte Patienten als Ressourcen zur lebenserhaltenden Behandlung gibt? Oder: Wie ist zu verfahren, wenn an einem Unfallort mehr Personen lebensgefährlich verletzt sind, als vom medizinischen Personal bzw. mit den technischen Möglichkeiten vor Ort behandelt werden können? Grundlegend ist hier die Einsicht, dass es unverhältnismäßig wäre, dennoch alle behandeln zu wollen. Auf diese Weise würden möglicherweise mehr Patienten sterben oder geschädigt, als wenn man sich von vornherein nur auf einen Teil konzentriert. Statt allen Patienten gleichermaßen helfen zu wollen, wird man deshalb versuchen *so* zu handeln, dass möglichst vielen wirkungsvoll und nachhaltig geholfen wird, etwa anhand der Kriterien der Erfolgsaussichten und der Dringlichkeit. Die Vernachlässigung der Lebensrettung bei einzelnen ist deshalb – bei aller Tragik solcher Entscheidungen – dann gerechtfertigt und verantwortlich, wenn es *nur so* möglich ist, den Wert Leben im Ganzen zu fördern.

1.5) Wie schwer solche Entscheidungen sind, ist auch im Zusammenhang mit dem Ukraine-Krieg deutlich geworden. Natürlich muss die Verurteilung des Krieges und der Aufruf zum Frieden, wie ihn auch Papst Franziskus in seiner Osterbotschaft formuliert hat,

<sup>9</sup> Vgl. dazu Peter Knauer, Handlungsnetze. Über das Grundprinzip der Ethik, Frankfurt am Main 2002, 47–54.

<sup>10</sup> Vgl. ebd., 54–59.

grundlegend und leitend sein. Doch gegen einen gewalttätigen Aggressor kann – wenn alle diplomatischen Bemühungen an der blanken Macht scheitern – der Einsatz von begrenzter Gegengewalt erforderlich und verhältnismäßig sein, vor allem auch dann, wenn ein Gewaltverzicht den Aggressor nur noch bestätigt und eine weitere, nach und nach erfolgende Expansion und Unterdrückung zu befürchten ist. Ein einseitiger Gewaltverzicht würde in diesem Fall nach und nach zu noch mehr Gewalt und Unterdrückung führen. Eine solidarische Unterstützung der Ukraine ist daher – vor allem, weil Westeuropa indirekt von dieser Bedrohung betroffen ist – geboten. Dazu gehört neben humanitären Hilfen und wirtschaftlichen Sanktionen – einschließlich möglicher einschränkender Folgen für das private und öffentliche Leben und die Wirtschaft – auch die Unterstützung mit Waffen. Doch auch hier sind Verhältnismäßigkeitsüberlegungen notwendig. Wie weit kann die militärische Unterstützung durch die NATO gehen, ohne zu einer Eskalation beizutragen und dadurch die Eindämmung der Gewaltaggression die Möglichkeit der Hilfseinsätze für die Ukraine selbst zu gefährden? Welche Waffensysteme können entsprechend geliefert werden? Wie wahrscheinlich ist es, dass es zum Einsatz von Atomwaffen kommt? Aber auch: Wie wirkungsvoll sind die Sanktionen? Lassen sich die Folgen der Gegensanktionen für die ärmeren Länder verantworten? Und: Ab wann wird Gegengewalt aussichtslos? In diesen und weiteren Entscheidungsfragen sind Verhältnismäßigkeitsabwägungen zu treffen und – trotz aller Komplexität – unumgänglich.

## 2. Weitere Charakterisierung und Einordnung des Verhältnismäßigkeits-Prinzips

Ich komme zum zweiten Schritt, in dem ich das Prinzip der Verhältnismäßigkeit etwas weiter entfalten möchte. Dabei geht es (2.1) um die Kontextrelativität moralischen Urteils, die durch das Verhältnismäßigkeitsprinzip gegeben ist, (2.2) um Einwände des Lehramts, das die Objektivität moralischer Normen einfordert, und (2.3) um eine differenzierende Antwort.

### 2.1 Kontextrelativität

Bei der Vorstellung des Verhältnismäßigkeitsprinzips dürfte deutlich geworden sein, dass es sich um ein Verfahrensprinzip handelt, bei dem die ethische Bewertung einer Handlung wesentlich von deren *Folgen* abhängt. Verhältnismäßigkeit besteht gerade darin, die negativen Nebenfolgen, die mit der Verwirklichung des angestrebten Wertes zugleich mitverursacht werden, möglichst gering zu halten.

Ob die negativen Nebenfolgen aber möglichst gering sind, lässt sich nicht spekulativ beantworten, sondern nur durch Kenntnis der Wirklichkeit, um die es in der jeweiligen Handlung geht, herausarbeiten. *Erfahrung* – Lebenserfahrung, Menschheitserfahrung oder auch natur- und humanwissenschaftliche empirische Erkenntnis – muss deshalb konstitutiv in die Begründung verantwortlicher Entscheidungen einfließen, auch wenn – denken Sie an die Virologen – dadurch die abwägende Entscheidung selbst noch nicht getroffen ist.

Dabei hängt die Frage, ob eine Handlung noch verhältnismäßig ist oder nicht, wesentlich von den konkreten, situationsbedingten *Umständen* des Handelns ab oder auch von der *Individualität* der von der Handlung betroffenen Personen. Welche medizinischen Maßnahmen etwa am Ende des Lebens noch verhältnismäßig sind und welche nicht, ist nicht nur eine medizinische Frage, sondern hängt entscheidend auch von den individuellen Bedürfnissen und Wünschen des Patienten ab. So ermöglicht es die Anwendung des Verhältnismäßigkeitsprinzips, ethische Bewertungen und Entscheidungen wirklich kontextbezogen zu treffen und Menschen in ihrer Besonderheit gerecht zu werden.

Auch können sich die konkreten Umstände und Bedingungen des Handelns ändern, so dass gegebenenfalls auch eine Revidierung der ursprünglichen Entscheidung notwendig wird. Entscheidungen sind *prozesshaft*. Wenn sich der Krankheitsverlauf ändert, müssen oft auch Therapieentscheidungen geändert werden. Ähnliches konnte man in Corona-Zeiten immer wieder hinsichtlich der jeweils erlassenen Einschränkungen erleben. Dabei mussten Änderungen der zunächst angeordneten Maßnahmen kein Zeichen für vorherige Entscheidungsfehler sein, sondern konnten ihren Grund in veränderten Bedingungen haben. Dann wäre es geradezu unverantwortlich gewesen, an der ursprünglichen Entscheidung festzuhalten, um Entschlossenheit und Klarheit zu zeigen. So lässt sich vom Verhältnismäßigkeitsprinzip her die Legitimität von *Entscheidungsänderungen* und eines *Normenwandels*, aber auch *moralischer Pluralität* einsichtig machen. Denn je nach natürlichen, sozialen und kulturellen Gegebenheiten, kann das, was verhältnismäßig und unverhältnismäßig ist, variieren.

Vielleicht könnte man einwenden, dass die Handlungsfolgen oft sehr komplex und unüberschaubar sind und sich deren Verhältnismäßigkeit nur schwer abschätzen lässt. Aber das spricht nicht gegen das Prinzip. Einfache Lösungen sind kaum eine Alternative. Es wird lediglich deutlich, dass die Ermittlung des Verantwortlichen oft schwierig und Ethik kein einfaches Geschäft ist und dass es deshalb ratsam ist, sich mit anderen zu besprechen, in kleinen Schritten vorzugehen und ggf. bereit zu sein, Entscheidungen zu korrigieren.

## 2.2 Einwände des Lehramts

Nun steht freilich – einige werden es vielleicht schon gedacht haben – ein solcher Ansatz in einem gewissen Kontrast zu den Grundlagen der Morallehre des Lehramts der katholischen Kirche, wie sie etwa im *Katechismus der Katholischen Kirche* niedergelegt sind oder in der Enzyklika *Veritatis splendor* von Papst Johannes Pauls II. formuliert wurden. Jedenfalls werden hier alle Ansätze der Ethik zurückgewiesen, die die sittliche Qualität einer Handlung allein von ihren Folgen her begründen wollen, also alle teleologischen oder konsequentialistischen Normbegründungstheorien. Ausdrücklich werden nicht nur der Utilitarismus und der Pragmatismus verworfen, sondern auch – und das scheint unseren Ansatz zu betreffen – der Proportionalismus.<sup>11</sup>

Gegen solche konsequentialistischen Theorien wird vorgebracht, dass sich die sittliche Bewertung von Handlungen nicht primär von ihren Folgen, sondern von ihrem *Objekt* her

---

<sup>11</sup> Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika *Veritatis splendor* (6. August 1993), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 111, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1993, Nr. 74 und 75.

bemisst. Damit ist gemeint: Grundlegend für die Bewertung von Handlungen ist zunächst, um was für eine Art von Handlung es geht. Handelt es sich etwa um einen Mord, um einen Ehebruch, um Diebstahl oder um eine Lüge? Ist dies der Fall, können solche bereits als ethisch schlecht bewerteten Handlungen nicht mehr durch weitere gute Folgen oder durch die gute Absicht des Handelnden gerechtfertigt werden. Solche Handlungen sind bereits „in sich“ schlecht. Hier gilt das Prinzip, dass auch ein noch so guter Zweck nicht das schlechte Mittel heiligt. Ein Mord bleibe ein Mord und damit verwerflich, egal, welche guten Folgen sich daraus ergäben oder beabsichtigt seien. Durch die Absicht und die Umstände könne lediglich die Schwere der Schuld gemindert oder erhöht, nicht aber die Art der Handlung verändert werden.

Die hier vertretene Ethik ließe sich als strikte Prinzipienethik charakterisieren, die von einzelnen normativen Aussagen annimmt, dass sie uneingeschränkt und ausnahmslos gelten und dass eine ihnen entgegengesetzte Handlung immer und in jedem Fall schlecht ist. Um was für Handlungen geht es dabei konkret? Einige Beispiele aus jüngeren Äußerungen des Lehramts seien genannt.

So werden direkte Sterbehilfe und auch Beihilfe zum Suizid strikt abgelehnt. Auch wenn jemand – wie es heißt – wegen langanhaltender und fast unerträglicher Schmerzen, aus psychischen oder anderen Gründen meint, er dürfe berechtigterweise den Tod für sich erbitten oder anderen zufügen, könne dies zwar die Schuld mindern, ändere aber nichts an der Natur des Aktes selbst, der in sich selbst immer abzulehnen sei.<sup>12</sup> – Eine ähnlich prinzipielle Ablehnung gilt auch für die künstliche Befruchtung<sup>13</sup>, für die künstliche Empfängnisverhütung<sup>14</sup>, für Abtreibung<sup>15</sup>, für die Ausübung homosexueller Handlungen<sup>16</sup> und schließlich auch für die Wiederverheiratung Geschiedener. Das Zweite Vatikanum hat in *Gaudium et spes* (n. 27) darüber hinaus noch genannt: Mord, Völkermord, Verstümmelung, körperliche und seelische Folter, unmenschliche Lebensbedingungen, willkürliche Verhaftung, Verschleppung, Sklaverei, Prostitution und unwürdige Arbeitsbedingungen.

---

<sup>12</sup> Vgl. Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Euthanasie *Iura et bona* (5. Mai 1980), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 20, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1980, 8. – vgl. auch *Johannes Paul II.*, Enzyklika *Evangelium vitae* (25. März 1995), Nr. 66, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 120, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1995, 82: „Auch wenn sie nicht durch egoistische Weigerung motiviert ist, sich mit der Existenz des leidenden Menschen zu belasten, muss die Euthanasie als falsches Mitleid, ja als bedenkliche ‚Perversion‘ desselben bezeichnet werden; denn echtes ‚Mitleid‘ solidarisiert sich mit dem Schmerz des anderen, tötet nicht den, dessen Leiden unerträglich ist.“

<sup>13</sup> Vgl. Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung *Donum vitae* (10. März 1987), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 74, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1987, 27: „Der Wunsch nach einem Kind – oder zumindest die Bereitschaft dazu, das Leben weiterzugeben – ist aus moralischer Sicht für eine verantwortliche menschliche Zeugung erforderlich. Doch diese gute Absicht ist für eine moralisch positive Bewertung der In-vitro-Befruchtung zwischen Eheleuten nicht ausreichend.“

<sup>14</sup> Vgl. *Paul VI.*, Enzyklika *Humanae vitae* über die rechte Ordnung der Weitergabe menschlichen Lebens, Nr. 14, Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 14, Trier 1968, 29.

<sup>15</sup> Vgl. *Johannes Paul II.*, Enzyklika *Evangelium vitae* (wie Anm. 13), 72 f.

<sup>16</sup> Vgl. Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Sexualethik *Persona humana* (1975), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 1, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1975, Nr. 8; Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 2357.

Fragt man danach, wie solche uneingeschränkt und ausnahmslos geltenden sittlichen Normen begründet werden, verweist das Lehramt auf das natürliche Sittengesetz oder argumentiert theologisch. Angeführt werden etwa die inneren Gesetzmäßigkeiten und Zielausrichtungen der menschlichen Natur, in denen sich der Plan und Wille Gottes widerspiegelt und denen man deshalb nicht zuwiderhandeln dürfe. Oder es wird argumentiert, dass allein Gott Herr über das Leben des Menschen sei und der Mensch deshalb nicht eigenmächtig darüber verfügen dürfe.

Abgewehrt werden soll also die Vorstellung, der Mensch könne souverän und autonom moralische Normen festlegen oder ändern. Das Lehramt befürchtet, dass Ansätze wie der Konsequentialismus, Utilitarismus und Proportionalismus in einen moralischen Relativismus führen oder – wie Benedikt XVI. es mehrfach wiederholt hatte – zu einer „Diktatur des Relativismus“.<sup>17</sup> Was lässt sich zu diesen Einwänden sagen?

### 2.3 Differenzierende Antwort

Ich möchte zunächst betonen, dass ich die Idee der in sich schlechten Handlungen für unverzichtbar in der Ethik halte. Es muss prinzipiell möglich sein, Verbrechen und Unmenschlichkeiten als solche zu identifizieren, ohne sie wieder durch den Hinweis auf weitere erwünschte Folgen oder gute Absichten zu relativieren. Dies scheint gerade um der Opfer von Verbrechen und Unrecht willen und wegen der Unverrechenbarkeit ihres Leids erforderlich zu sein. Allerdings scheint die Möglichkeit von in sich schlechten Handlungen nicht nur naturrechtlich oder theologisch, sondern auch vom Prinzip der Verhältnismäßigkeit her begründbar zu sein. Ich möchte dazu (a) ein wissenschaftstheoretisches, (b) ein handlungstheoretisches und (c) ein historisches Argument anführen.

#### 2.3.1 Wissenschaftstheoretisches Argument

Der Kritische Rationalismus hat die wissenschaftliche Begründbarkeit moralischer Normen radikal problematisiert. Der Versuch einer Ableitung aus obersten Werten, die *intuitiv* eingesehen werden, scheint auf einen willkürlichen Begründungsabbruch und auf eine Dogmatisierung von bestimmten Werten hinauszulaufen. Eine Kritisierbarkeit dieser Werte und Normen ist nicht mehr möglich. Aber auch die *kognitivistische* Ableitung von Sollens-Aussagen aus Seins-Aussagen unterliegt dem Verdikt des naturalistischen Fehlschlusses. Damit aber sind im Grunde alle theologischen und naturrechtlichen Argumente in Frage gestellt.

---

<sup>17</sup> Vgl. *Papst Benedikt XVI.*, Katechese zu Johannes von Salisbury vom 16.12.2009, in: *Osservatore Romano* Nr. 52/53 (25. Dezember 2009), 2. – Benedikt XVI. bezieht sich hier auf eine Predigt, die er am 18.4.2005 – damals noch als Kardinal Ratzinger – im Rahmen der Heiligen Messe „Pro Eligendo Romano Pontifice“ in der Patriarchalbasilika St. Peter zu Rom gehalten hatte (vgl. *Der Anfang. Papst Benedikt XVI. Josef Ratzinger. Predigten und Ansprachen. April/Mai 2005. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 168, hg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 2005). Dort wird die heutige Haltung als Diktatur des Relativismus bezeichnet, „die nichts als endgültig anerkennt und als letztes Maß nur das eigene Ich und seine Gelüste gelten lässt.“



Die Alternative des Kritischen Rationalismus sieht demgegenüber vor, moralische Normen als eine Art Hypothese zu verstehen, als Optionen, die einer Kritik im Sinne der Falsifizierung unterzogen werden können und zu denen sich auch Alternativen entwickeln lassen.<sup>18</sup>

Ich meine, dass der Ansatz beim Verhältnismäßigkeitsprinzip diesem Kriterium gerecht wird. Denn die Behauptung, dass die im Blick auf das jeweils angestrebte Gut mitverursachten Übel und Schäden möglichst minimiert sind und dieses Gut nicht untergraben, ist kritischer Prüfung zugänglich und grundsätzlich falsifizierbar. Im Sinne des kritischen Rationalismus ließe sich das Verhältnismäßigkeitsprinzip so als *Brückenprinzip* zwischen Sein und Sollen verstehen<sup>19</sup> und der Wissenschaftscharakter der Ethik begründen.

Das bedeutet aber, dass es einer theologischen Ethik, wenn sie Wissenschaft und nicht Ideologie sein will, nicht darum gehen kann, konkrete Normaussagen mit Absolutheits- und Universalismus-Anspruch zu verkünden, auch nicht um große Visionen von einer glücklichen Gesellschaft oder hohe Ideale eines glücklichen Lebens, für die dann allzu oft andere Werte unverhältnismäßig geopfert werden. Es geht vielmehr um eine Ethik, die sich bemüht, in der Realität des Lebens und der Gesellschaft unverantwortliches Handeln zu identifizieren und zu verhindern, eine Ethik, der es – wie Karl Popper formuliert hat<sup>20</sup> – eher um die Beseitigung konkreter Missstände und Ungerechtigkeiten geht als um die Verwirklichung abstrakter Ideale. Es geht um eine Ethik, die sich ihrer eigenen Grenzen bewusst ist. Gewiss muss eine Ethik auch Perspektiven für einen humanen Umgang der Menschen entwerfen, und dies ist bleibende Aufgabe auch der Kirche. Aber solche Perspektiven müssen durch Erfahrung bewährt und dürfen nicht gegen Kritik immunisiert werden.

Dies gilt auch für eine Institution wie die Ehe. Sicher hat sich die Ehe durch Erfahrung als stabile Lebensform im individuellen und gesellschaftlichen Zusammenleben erwiesen. Und wo sie gelingt und die Partner ein Leben lang miteinander Freude und Leid teilen, ist dies ein großes Glück. Dennoch kann die Ehe als Lebensform nicht unter Verweis auf Gottes Willen oder die Hl. Schrift dogmatisiert und andere, nicht-eheliche Lebensformen verworfen werden. Die Tragfähigkeit der Lebensformen im Blick auf das Ziel einer gelingend gelebten Sexualität und Partnerschaft wird sich immer wieder neu in der Realität bewähren müssen.

### 2.3.2 Handlungstheoretisches Argument

So sehr das Prinzip der Verhältnismäßigkeit eine Situationsgerechtigkeit und eine Wandelbarkeit moralischer Bewertung zulässt, so sehr ermöglicht es grundsätzlich auch, die Unverantwortlichkeit von Handlungen zu *objektivieren*. Ob die negativen Nebenwirkungen so gering wie möglich sind, hängt nicht von der guten Absicht des Handelnden ab, sondern von den realen Folgen der Handlung in der Wirklichkeit. Ob etwa die Eindämmung von Flüssen am Unterlauf zu noch mehr Überschwemmungen führt, hängt von geographischen

---

<sup>18</sup> Vgl. Hans Albert, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen <sup>4</sup>1980, 75.

<sup>19</sup> Vgl. ebd., 29–37; 55–62; 73–79.

<sup>20</sup> Karl R. Popper, Vermutungen und Widerlegungen I/II – Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis, Teilband I: Widerlegungen, Tübingen 2000, 523 f.

Gegebenheiten und physikalischen Gesetzmäßigkeiten ab. Moralische Entscheidungen und Normen sind deshalb nicht beliebig, sondern haben ihre Grundlage *in der Natur der Sache*, um die es in der Handlung geht. Darin besteht der bleibende Wahrheitskern des *Naturrechts*.

Auf dieser Grundlage lässt sich auch die vom Lehramt angemahnte Lehre vom *Handlungsobjekt* und den *in sich schlechten Handlungen* einholen.<sup>21</sup> Wenn ich noch einmal das Standard-Beispiel der Amputation aufgreifen darf: Ist die Operation erforderlich, um das Leben zu retten, so ist das Objekt der Handlung als „Lebensrettung“ zu bestimmen. Ist sie dagegen nicht erforderlich, weil eine Behandlung mit Antibiotika ausgereicht hätte, ist das Objekt als „Verstümmelung“ zu bezeichnen. Daran ändert auch nichts, ob der Arzt subjektiv die besten Absichten hatte, dies ist allenfalls als mildernder Umstand relevant.<sup>22</sup>

Ist aber eine Handlung in diesem Sinne als Unrecht identifiziert, kann sie nicht wieder durch einen noch so guten weiteren Zweck gerechtfertigt werden, dadurch also, dass sie als Voraussetzung für eine weitere, gute Handlung verwendet wird. Eine „Verstümmelung“ kann nicht dadurch ethisch gerechtfertigt werden, dass durch die Durchführung unnötiger Operationen der marode Haushalt einer Klinik saniert werden kann und diese dann wieder in der Lage ist, vielen anderen Menschen zu helfen. Hier gilt: *Ein noch so guter Zweck heiligt nicht ein sittlich schlechtes Mittel*. Dadurch, dass dieses Prinzip gilt, dass Verhältnismäßigkeitsüberlegungen also bereits für jede einzelne Handlung selbst anzustellen sind, unterscheidet sich unser Ansatz übrigens sowohl vom Utilitarismus<sup>23</sup> als auch vom Proportionalismus<sup>24</sup>.

### 2.3.3 Historisches Argument

Ansätze für das dargestellte Verständnis des Objekts der Handlung finden sich übrigens bereits in der theologisch-ethischen Reflexion der mittelalterlichen Scholastik. Dazu ein kurzer Hinweis.

Im 12./13. Jahrhundert – also als die ersten Kathedralen gebaut wurden – kommt es zu einer intensiven Debatte über die Frage nach den subjektiven und objektiven Aspekten der sittlichen Handlung und zu den Quellen der Moralität. Peter Abaelard macht in der ersten

<sup>21</sup> Vgl. *Johannes Paul II.*, Enzyklika *Veritatis splendor* (wie Anm. 12), Nr. 74.

<sup>22</sup> Wichtig ist festzustellen, dass in der Lehre von den *fontes moralitatis* das Objekt der Handlung nicht etwa die äußere Handlung als solche, also in ihrem beobachtbaren und beschreibbaren Ablauf, sondern die bereits moralisch gewertete und als solche benannte Handlung ist.

<sup>23</sup> Aufgrund der Möglichkeit, in sich schlechte Handlungen zu identifizieren, die dann nicht wieder von einem weiteren guten Ziel gerechtfertigt werden können, unterscheidet sich der Ansatz bei Verhältnismäßigkeitsprinzip aber auch vom Utilitarismus, in dessen Logik eine solche Verrechnung von Unrecht und Leid nicht prinzipiell ausgeschlossen ist.

<sup>24</sup> Der Ansatz beim Verhältnismäßigkeitsprinzip unterscheidet sich klar von einem Proportionalismus. Im Proportionalismus geht es darum, dass man sich angesichts von mehreren möglichen Gütern für das jeweils höhere Gut mit den geringeren Übeln entscheidet. Vgl. dazu *Johannes Paul II.*, Enzyklika *Veritatis splendor* (wie Anm. 12), Nr. 75. Hier wird der Proportionalismus folgendermaßen beschrieben: Der Proportionalismus „– unter Abwägen zwischen den Werten und den verfolgten Gütern – orientiert sich eher an der anerkannten Verhältnismäßigkeit bezüglich der guten und bösen Auswirkungen hinsichtlich des ‚höheren Gutes‘ oder des ‚kleineren Übels‘, die in einer besonderen Situation wirklich möglich sind.“ – Demgegenüber geht es beim Verhältnismäßigkeitsprinzip darum, im Blick auf nur ein Gut, nämlich das, welches die Handlung begründet, die negativen Nebenwirkungen möglichst gering zu halten und Kontraproduktivität zu vermeiden.

Hälfte des 12. Jahrhunderts provozierend deutlich, dass die ethische Bewertung einer Handlung nicht bereits mit ihrem äußeren Ablauf feststeht, sondern dass allein die Intention des Handelnden entscheidend ist.<sup>25</sup> In der folgenden Diskussion wird nicht nur zur Geltung gebracht, dass es auch Handlungen gibt, die bereits „durch sich selbst“ (per se) schlecht sind<sup>26</sup>, sondern auch sprachlogisch klar unterschieden zwischen einer neutralen Beschreibung einer Handlung und deren moralisch gewerteter Bezeichnung: z. B. Tötung und Mord, Falschaussage und Lüge, Wegnahme fremden Eigentums und Diebstahl.<sup>27</sup>

Thomas von Aquin macht auf dieser Grundlage deutlich, dass dann ein und dieselbe äußere Handlung eine unterschiedliche moralische Artbestimmung erhalten kann, je nachdem, aus welchem Zielgrund jemand handelt. Er schreibt: „Nichts hindert daher, dass Handlungen, die der natürlichen Artbestimmung nach identisch sind, der moralischen Artbestimmung nach verschieden sind und umgekehrt.“<sup>28</sup> So könne die ihrer natürlichen Artbestimmung nach als „Tötung“ zu beschreibende Handlung entweder, wie im Fall der Todesstrafe – jedenfalls in mittelalterlicher Sicht – mit dem Ziel der Bewahrung der Gerechtigkeit geschehen und sei so als „Schutz des Staates vor Verbrechen“ zu bezeichnen. Sie könne aber auch mit dem Ziel geschehen, die eigenen Aggressionen oder Rachegefühle zu befriedigen, und sei dann als „Mord“ zu benennen.

Auch bei Thomas wird also das Handlungsobjekt durch die jeweilige subjektive Zielsetzung begründet. Entscheidend ist aber, dass eine Verhältnismäßigkeit zwischen der subjektiven Zielsetzung und der tatsächlich erfolgenden Handlung besteht. Er macht dies im Zusammenhang mit der Notwehr deutlich. Maßgeblich für die ethische Bewertung der Tötung eines gewalttätigen Angreifers als „Notwehr“ oder auch „Nothilfe“ ist nämlich nicht nur die Absicht, menschliches Leben zu retten, sondern auch, ob die dafür aufgewendete Gewalt „proportioniert“, also verhältnismäßig, und das heißt so gering wie möglich ist. Nur wenn die Tötung des Angreifers unumgänglich ist, handelt es sich um „Notwehr“, andernfalls um „Mord“.<sup>29</sup>

### 3. Anwendung des Verhältnismäßigkeitsprinzips in der theologischen Ethik

Fasst man die Überlegung des zweiten Schritts zusammen, lässt sich festhalten, dass sich die Idee der in sich schlechten Handlungen nicht nur naturrechtlich oder theologisch, sondern auch von einer konsequentialistischen, von den Folgen her argumentierenden Ethik

<sup>25</sup> Vgl. *Petrus Abaelardus*, Scito te ipsum I, 30 (CCCM 190), Turnhout 2001, 30,779–781; ebd., I, 17, 18,472 f.; vgl. weiterhin ders., *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, hg. von R. Thomas, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970, 161,3161–3165.

<sup>26</sup> Vgl. *Magistri Petri Lombardi Sententiae in IV libris distinctae*, lib. II, dist. 40, cap. 1 (SpicBon IV, Bd. I), Grottaferrata 1971, 560,30–561,2.

<sup>27</sup> Vgl. dazu die Nachweise bei *Stephan Ernst*, Umgang mit moralischer Differenz. Ansatzpunkte in der Tradition der Moralthologie, in: Konrad Hilpert (Hg.), *Theologische Ethik im Pluralismus (Studien zur theologischen Ethik 133)*, Fribourg – Freiburg 2012, 54–55.

<sup>28</sup> *Thomas von Aquin*, *Summa theologiae* I-II, q. 1, a. 3: „Et ideo nihil prohibet actus qui sunt iidem secundum speciem naturae, esse diversos secundum speciem moris, et e converso.“

<sup>29</sup> Vgl. ders., *Summa theologiae* II-II, q. 64, a. 7c.

denken lässt. So lässt sich etwa sagen, dass sexuelle Gewalt gegen Minderjährige zu den in sich schlechten Handlungen gerechnet werden müsste und dem Katalog in *Gaudium et spes* anzufügen wäre. Denn hier wird sexuelle Befriedigung auf eine Weise gesucht, die zu massiven psychischen, sozialen und psycho-somatischen Folgen bei den Opfern führt und damit auch geglückte sexuelle Beziehungen im Ganzen beschädigen kann.<sup>30</sup> Andererseits ist es fraglich, ob sich die anderen, vorhin genannten vom Lehramt angeführten Handlungen tatsächlich als in sich schlechte Handlungen begründen lassen. Vom Prinzip der Verhältnismäßigkeit her scheint mir hier eher eine differenzierende Sicht erforderlich zu sein. Dazu einige Beispiele.

### 3.1 Assistierter Suizid

Durch das Urteil des BVerfG vom 26. Februar 2020<sup>31</sup> ist das zuvor bestehende Verbot, geschäftsmäßig Suizidbeihilfe anzubieten, unter Verweis auf die Autonomie des Menschen, die auch die Selbstbestimmung über das eigene Sterben beinhaltet, gekippt worden. Ein solches Verbot sei eine unverhältnismäßige<sup>32</sup> Einschränkung des allgemeinen Persönlichkeitsrechts durch den Staat.<sup>33</sup> Die Kirchen haben dieses Urteil strikt abgelehnt. Dennoch wurde von evangelischer Seite diskutiert, ob Suizidbeihilfe nicht auch von christlichen Einrichtungen angeboten werden könne.<sup>34</sup> Was lässt sich vom Verhältnismäßigkeitsprinzip dazu sagen?

Ausgangspunkt ist die Einsicht, dass das Leben des Menschen einen fundamentalen Wert darstellt, weil es die Voraussetzung für alles Handeln, Wollen und Erleben überhaupt ist. Suizid stellt dagegen eine Handlung dar, die jedes weitere Handeln, Wollen und Erleben unmöglich macht. Für den, der mit dem Sterbe- oder Suizidwunsch eines Menschen konfrontiert wird, ergibt sich von daher die Aufforderung, nach einem „milderen Mittel“ zu suchen und die Ängste, die meist hinter dem Suizidwunsch stehen, Ängste vor Schmerzen, Alleinsein, Abhängigkeit usw., durch Palliativmedizin und menschliche Zuwendung zu nehmen. Suizid sollte keine selbstverständliche Option werden. Auch bei der jetzt anstehenden Gesetzgebung wird es darum gehen, eine Beratungsregelung zu finden, die Suizide möglichst verhindern kann. Und doch kann es einzelne Fälle geben, in denen der Suizidwunsch weiterbesteht und auch nicht pathologisiert werden kann und darf. Ist dann in jedem Fall eine Beihilfe bzw. Mitwirkung verboten?

Die moraltheologische Tradition ging davon aus, dass eine Mitwirkung an der schlechten Tat eines anderen dann erlaubt ist, wenn sie nur materiell, nicht formell ist. Diese in der

<sup>30</sup> Vgl. dazu: *Stephan Ernst*, „Ein Kleriker, der sich auf andere Weise gegen das sechste Gebot des Dekalogs verfehlt ...“ – Anmerkungen und Anfragen aus moraltheologischer Sicht, in: Heribert Hallermann; Thomas Meckel; Sabrina Pfannkuche; Matthias Pulte (Hg.), *Der Strafanspruch der Kirche in Fällen von sexuellem Missbrauch*, Würzburg 2012, 185–209.

<sup>31</sup> BVerfG, Urteil des Zweiten Senats vom 26. Februar 2020 – 2 BvR 2347/15 – einsehbar unter: [http://www.bverfg.de/e/rs20200226\\_2bvr234715.html](http://www.bverfg.de/e/rs20200226_2bvr234715.html) (abg. am: 15.04.2024)

<sup>32</sup> Vgl. ebd., Rn. 221; 223.

<sup>33</sup> Vgl. ebd., Rn. 226; 264.

<sup>34</sup> Vgl. *Rainer Anselm; Isolde Karle; Ulrich Lilie*, Den assistierten professionellen Suizid ermöglichen, in: FAZ Nr. 8 vom 11.1.2021, 6; vgl. aber auch die Antwort von: *Peter Dabrock; Wolfgang Huber*, Selbstbestimmt mit der Gabe des Lebens umgehen, in: FAZ Nr. 20 vom 25.1.2021, 6.

Tradition oft unklare Unterscheidung ließe sich vom Verhältnismäßigkeitsprinzip her so verstehen, dass die Mitwirkung an einer Handlung, die man selbst für moralisch unerlaubt hält, dann zulässig ist, wenn man auf diese Weise noch Schlimmeres verhindern kann. Dies kann aber dann der Fall sein, wenn durch das Angebot der Suizidbeihilfe verhindert wird, dass der Suizid dennoch und auf viel schrecklichere Weise und ohne menschlichen Beistand durchgeführt wird.

Sicher können christliche Einrichtungen aus guten Gründen entscheiden, dies nicht zu tun. Dennoch scheint mir in Einzelfällen eine Assistenz, bei der auch menschliche Begleitung gegeben ist, auch theologisch-ethisch nicht prinzipiell ausgeschlossen.<sup>35</sup>

### 3.2 Abtreibung

Auch die Mitwirkung beim derzeit in Deutschland geltenden Beratungssystem des § 218 wurde den Deutschen Bischöfen durch päpstlichen Entscheid untersagt. Katholische Beratungsstellen dürfen keinen Beratungsschein mehr ausstellen, weil er die Grundlage für einen möglichen straffreien Schwangerschaftsabbruch darstellt. Was lässt sich dazu sagen?

Zunächst zeigt die Erfahrung, dass durch eine strikte gesetzliche Regelung, die das Lebensrecht des Fötus *gegen* die Selbstbestimmung der Frau durchzusetzen versucht, in der Realität die Zahl der Abtreibungen kaum verringert, sondern dazu führt, dass Frauen andere, auch riskantere Auswege suchen. Die gesetzlich vorgesehene Beratung dagegen übergeht das Selbstbestimmungsrecht nicht, sondern versucht, durch entsprechende Hilfsangebote die Frau für das ungeborene Kind zu gewinnen. Sie kann so tatsächlich Schwangerschaftsabbrüche verhindern. Es geht also bei dieser rechtlichen Regelung darum, in der Realität Schlimmeres zu verhindern. Dann aber kann auch eine Mitwirkung kirchlicher Beratungsstellen bei diesem System als bloß materielle, nicht mitschuldig machende Mitwirkung verstanden werden. Ohne die Ausgabe eines Beratungsscheins jedenfalls haben die katholischen Beratungsstellen praktisch nicht mehr die Möglichkeit, ihre exzellente Beratung durchzuführen, durch die Frauen ihr ungeborenes Kind annehmen können. Das Festhalten an der Glaubwürdigkeit führt zu einem unverhältnismäßigen Verzicht auf Lebensrettung.

### 3.3 Homosexualität

So sehr der *Katechismus der Katholischen Kirche* betont, man dürfe homosexuelle Menschen nicht diskriminieren, so sehr verbietet er unter Rückgriff auf das Naturrecht jede homosexuelle Praxis.<sup>36</sup> Aus Sicht einer Ethik der Verhältnismäßigkeit wäre dazu zunächst zu fragen: Welcher unverhältnismäßige Schaden oder welches Übel entsteht eigentlich genau durch homosexuelle Praxis? Die Sexualmedizin jedenfalls kommt heute zu der Sicht, dass es sich um eine Normvariante der Natur und der menschlichen Beziehungsfähigkeit

---

<sup>35</sup> Vgl. dazu: *Stephan Ernst*, Helfen beim Suizid? – Theologisch-ethische Überlegungen nach dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts, in: Jan-Heiner Tück; Magnus Striet (Hg.), *Jesus Christus – Alpha und Omega*. FS Helmut Hoping, Freiburg – Basel – Wien 2022, 410–430.

<sup>36</sup> Vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche*, Nr. 2358 und 2357.

handelt. Verwiesen wird manchmal darauf, dass homosexuelle Paare keine Kinder bekommen können. Aber kommt es ethisch gesehen nicht wesentlich auf die Beziehungsqualität an: dass sich die Partner lieben und Verantwortung füreinander auch in schwierigen Zeiten übernehmen und dass sie ihre gegenseitige Zuneigung auch in der ihnen entsprechenden sexuellen Praxis ausdrücken? Sicher ist es ein großes Glück, Kinder zu bekommen und Kinder zu haben. Aber macht deswegen die nicht bestehende Möglichkeit, Kinder zu bekommen, ja auch – bei heterosexuellen Paaren – die Entscheidung, keine Kinder bekommen zu wollen, die sexuelle Praxis immer egoistisch und deswegen moralisch verwerflich? Eine solche Bewertung tragfähig zu begründen, dürfte schwierig sein.

### 3.4 Künstliche Befruchtung

Das Lehramt verbietet praktisch jede Form der assistierten Reproduktion mit der Begründung, dass – gemäß dem Plan Gottes – Zeugung menschlichen Lebens nicht vom Sexualakt getrennt werden dürfe. Dies ist freilich nichts anderes als eine bloße normative Behauptung. Aufgreifen kann man sicher das Argument, dass das Kind Frucht der Liebe sein sollte. Aber wenn gerade durch das Leiden an der Unfruchtbarkeit auch die Liebe eines Paares schwindet, scheint es unverhältnismäßig, die Möglichkeiten der Reproduktionsassistenz prinzipiell auszuschließen. Auch ein *in vitro* gezeugtes Kind kann von seinen Eltern als Geschenk Gottes angenommen werden, vielleicht sogar vor dem Hintergrund der Erfahrung der Unselbstverständlichkeit noch mehr. Sicher sollte man die menschlichen und rechtlichen Probleme, die mit einer künstlichen Befruchtung verbunden sein können, nicht unterschätzen und diesen Weg nicht leichtfertig empfehlen. Aber ein prinzipielles Verbot lässt sich kaum begründen.<sup>37</sup>

### 3.5 Wiederverheiratete Geschiedene

Auch dazu noch ein Wort. Man hat es oft als Fortschritt gelobt oder auch als Abweichung von der Lehre getadelt, dass Papst Franziskus durch den Hinweis auf die schuld mindernden Umstände die Möglichkeit sah, dass auch wiederverheiratete Geschiedene, wenn sie Verpflichtungen gegenüber dem neuen Partner und weiteren Kindern haben, zur Eucharistie zugelassen werden können. Allerdings muss man sagen, dass der Papst kein Jota an der Lehre selbst geändert hat. Die neue Beziehung gilt weiterhin als „irreguläre Situation“ und objektive Sünde. Das Objekt der Handlung hat Franziskus nicht in Frage gestellt.<sup>38</sup>

Dabei könnte ein weiterführender Gedanke darin liegen, zwischen der Unauflöslichkeit der Ehe und ihrer Unzerstörbarkeit zu unterscheiden. Unauflöslichkeit bedeutet, dass sich die Eheleute mit ihrem Jawort zugleich versprechen, dass sie dieses Jawort nicht eigenmächtig wieder zurücknehmen können. Dennoch kann es vorkommen, dass eine Ehe trotz

<sup>37</sup> Vgl. dazu: *Stephan Ernst*, Das Kind als Frucht der Liebe seiner Eltern - Anmerkungen zum lehramtlichen Verbot künstlicher Befruchtung auch innerhalb der Ehe, in: Markus Graulich; Thomas Meckel; Matthias Pulte (Hg.), *Ius canonicum in communionem christifidelium*. FS Heribert Hallermann (KStKR 23), Paderborn 2016, 305–319.

<sup>38</sup> Vgl. dazu: *Stephan Ernst*, „Irreguläre Situationen“ und persönliche Schuld in *Amoris laetitia*. Ein Bruch mit der Lehrtradition?, in: Stephan Goertz; Caroline Witting (Hg.), *Amoris laetitia – Wendepunkt für die Moraltheologie?*, Freiburg i. Br. 2016, 36–159.

aller Bemühungen, sie zu retten, unwiderruflich zerstört ist. In einer solchen Situation, in der die Ehe tot ist, stellt sich nicht nur die Frage, ob diese tote Ehe noch ein Sakrament ist und ob das Eheband tatsächlich noch besteht; letzteres wäre zumindest ein metaphysisch ambitionierter Gedanke. Es stellt sich vielmehr auch die Frage, ob dann eine neue Ehe einzugehen, wirklich einen Verstoß gegen die Unauflöslichkeit der ersten Ehe bedeutet.

#### 4. Schluss

Ich komme zurück auf die Bilder der brennenden Notre Dame. Warum? Weil ich meine, dass es ein ganz gutes Bild für den gegenwärtigen Zustand der Kirche ist. Ich erinnere mich noch lebhaft an die Abschiedsvorlesung des Ende März dieses Jahres verstorbenen Kollegen Rolf Zerfaß, die er am 16. Juli 1999, also fast auf den Tag genau vor 23 Jahren gehalten hat. Rolf Zerfaß verglich damals den Zustand der Kirche mit der Situation Israels in der Diaspora während des babylonischen Exils. Kirche ist nicht mehr Volkskirche, sondern zerstreut in einer säkularen und pluralen Gesellschaft. Diese Herausforderung gilt sicher auch heute noch. Aber die Situation hat sich verschärft: *Die Kirche brennt!* „La chiesa brucia“, wie ein Buchtitel des italienischen Historikers Andrea Riccardi lautet.<sup>39</sup> Die Kirche brennt: Und man ist versucht hinzuzufügen: Am Dach, weniger an der Basis. Und der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts errichtete steil aufragende Dachreiter, der – anders als beim ursprünglichen, mittelalterlichen Bau – die Haupttürme weit überragte, ist in einem infernalischen Feuer in sich zusammengebrochen und hat bleibeschwert das Vierungsgewölbe durchschlagen.

Die brennende Notre Dame kann ein Bild für den Zustand der Kirche heute sein, für die Krise der Kirche angesichts der Missbrauchsskandale, angesichts von Machtstrukturen, die um jeden Preis aufrechterhalten werden sollen, angesichts der Ungleichbehandlung von Frauen in der Kirche und nicht zuletzt auch angesichts einer überidealisierten Sexualmoral, die angesichts der Missbrauchsfälle umso tiefer stürzen lässt. All dies hat zu einem massiven Glaubwürdigkeitsverlust der Kirche geführt, gerade in Fragen der Moral, in denen die Kirche durchaus eine orientierende Bedeutung für unsere Gesellschaft haben könnte.

Dies hat zugleich Auswirkungen für die Theologie. Denn mit der abnehmenden Glaubwürdigkeit sinkt auch die Bereitschaft junger Leute, Theologie zu studieren. Damit aber wird nicht nur ein wesentlicher und kritischer Beitrag in der *universitas* der Wissenschaften genommen. Die Kirche verliert auch das Instrument der intellektuellen Auseinandersetzung mit den Herausforderungen unserer Gesellschaft und mit den In-Frage-Stellungen des Glaubens. Und sie verliert das kritische Korrektiv nach innen. Denn dass die Theologie die Aussagen des Glaubens aller Vernunftkenntnis aussetzt und entsprechend neu auslegt, ist keine Bedrohung für die Kirche, sondern in ihrem eigenen Interesse.

So stellt sich die Frage: Was zu tun ist. Wie lässt sich der Brand eindämmen? Wie kann der Relevanzverlust der Kirche in Sinn- und Lebensfragen, aber auch in moralischen Fragen, aufgehalten werden?

---

<sup>39</sup> Vgl. *Andrea Riccardi*, *La chiesa brucia. Crisi e futuro del cristianesimo*, Bari – Roma 2021; deutsche Übersetzung: *Andrea Riccardi*, *Die Kirche brennt. Krise und Zukunft des Christentums*, Würzburg 2023.

Kontraproduktiv ist sicher der Versuch, eine Decke über das Ganze zu breiten. Dieses Feuer ist von der Art, dass es dadurch nicht erstickt wird, sondern auch die Decke selbst in Brand setzt und Nahrung aus ihr zieht. Es hilft auch wenig zu sagen, man sei erschüttert oder betroffen. Auch Sich-abwenden oder die Augen schließen ist nur eine subjektive Lösung. Man kann auch nicht immer wieder neu anfangen, die Geschichte zu befragen, ob Frauen geweiht werden können. Es könnte sein, dass es unterdessen zu spät ist. Und auch die Empfehlung, dass die Kirche zu Fragen der Sexualmoral einfach nur mal schweigen solle, verschiebt das Problem nur.

Gewiss gibt es in Deutschland den *Synodalen Weg*. Und vielleicht wird hier – nach langen und kontroversen Diskussionen – der Beschluss gefasst werden, die Segnung homosexueller Paare zuzulassen. Dies wäre ein großer Schritt für die deutsche Kirche. Und doch wird man den Eindruck nicht los, als würde es sich lediglich um ein kirchenpolitisch motiviertes Zugeständnis handeln, weil man dem Druck nicht mehr standhalten kann. An der Norm des Verbots homosexueller Praxis wird sich dadurch jedenfalls nichts ändern.

Ich meine, dass eine wirkliche Öffnung der Moralverkündigung nicht durch Kosmetik an einzelnen Normentscheidungen zu erreichen ist, sondern dass – was aber beim Synodalen Weg kein Thema war – die Begründungslogik ethischer Normen diskutiert werden und sich ändern muss. An die Stelle des Naturrechts und theologischer Argumente müsste eine autonome, verantwortungsethisch abwägende Normbegründungstheorie treten, wie sie – zumindest in der deutschsprachigen Moraltheologie – seit mindestens 60 Jahren entwickelt wurde. Es geht um eine Normtheorie, die *differenzierende, individuelle* und *situationsbezogene* Bewertungen erlaubt und eine *Kommunikabilität* moralischer Aussagen in säkularer Gesellschaft ermöglicht. *Möglich* wäre das, denn weder konkrete moralische Normen noch gar die Normbegründungstheorie sind Gegenstand von Offenbarung und unfehlbarer Lehrverkündigung. Dabei trifft der Vorwurf, man ver falle der „Tyrannei des Relativismus“, ins Leere. Vermieden aber würde auch eine „Tyrannei des Universalismus“.

In his farewell lecture, the author develops the principle of proportionality as a basic principle of responsible behavior. He then categorizes this principle and shows that it allows for context-related decisions and a change in norms, but also upholds the principle that the good end does not justify the bad means. In an examination of the fundamental ethical positions of the Catholic Magisterium, it is then shown that the “intrinsically bad” actions emphasized by the Magisterium can also be thought of in terms of the principle of proportionality. This is justified with an argument based on scientific theory, action theory, and history. In a third section, controversial issues that are hotly debated in the German church are used to show which perspectives arise from the principle of proportionality for these normative questions.