



DISSERTATION / DOCTORAL THESIS

Titel der Dissertation /Title of the Doctoral Thesis

New Natural Law

Eine Rekonstruktion und Kritik der Naturrechtstheorie
von Germain Grisez

verfasst von / submitted by

Mag. Stephan Fraß-Poindl

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Doktor der Theologie (Dr. theol)

Wien, 2022 / Vienna 2022

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on the student
record sheet:

UA 780 011

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt /
field of study as it appears on the student record sheet:

Katholische Fachtheologie

Betreut von / Supervisor:

Ao. Univ.-Prof. Dr. Gunter Prüller-Jagenteufel

Inhalt

1. Einleitung.....	9
1.1 Begründung einer Ethik auf Basis des Naturrechts.....	9
1.2 Notwendigkeit einer theologisch-ethischen Auseinandersetzung mit dem Naturrecht.....	14
1.3 Problemstellung und Forschungsfrage.....	17
1.4 Methodik und Aufbau der Arbeit.....	20
2. Hinführung zu einem Ethikdiskurs auf Basis des Naturrechts	22
2.1 Semantische Zweideutigkeit des Naturrechtsbegriffs.....	22
2.2 Polysemie des Naturbegriffs und seine Bedeutung für den Naturrechtsdiskurs ...	25
2.2.1 Differierende Verstehensweisen von Natur.....	25
2.2.2 Anthropologische Zweideutigkeit des Naturbegriffs (E. Schockenhoff).....	28
2.2.3 Ontologische Deutung des Naturbegriffs (P. Schallenberg)	30
2.3 Historische Entwicklung des Naturrechtsdenkens	34
2.3.1 Antike Wurzeln des Naturrechtsdenkens	34
2.3.2 Thomas von Aquin – Naturrecht und praktische Vernunft	45
2.3.3 Neuzeitliche Naturrechtsansätze	48
2.3.4 Neuscholastisches Naturrechtsdenken im 19. und 20. Jahrhundert	51
2.3.5 Auf- und Umbrüche im 20. und 21. Jahrhundert.....	56
2.3.6 Historischer Wandel in der Interpretation des Naturrechts	71
2.3.7 Gegenwärtige Naturrechtsansätze – eine Skizze	72
2.3.7.1 <i>Der deutschsprachige Naturrechtsdiskurs</i>	72
2.3.8.2 <i>Der US-amerikanische Naturrechtsdiskurs</i>	83
2.4 Zwischenfazit	90
3. The New Natural Law Theory (NNL)	93
3.1 Vorbemerkungen zur NNL von Germain Grisez	93
3.1.1 Biografie und geistesgeschichtlicher Hintergrund	93

3.1.2 Das Werk von Germain Grisez	95
3.1.2.1 Ausbildungsphase und thomistische Prägung	95
3.1.2.2 Entwicklung einer eigenen Moraltheorie – Frühphase der NNL	96
3.1.2.3 Theologische Wende und Erneuerung der Moraltheologie.....	98
3.1.2.4 Konkretisierung und Ausformulierung der NNL	100
3.1.3 Die NNL von Germain Grisez	104
3.1.3.1 Die Notwendigkeit einer neuen Moraltheorie	104
3.1.3.2 Abgrenzung vom scholastischen Naturrechtsdenken.....	106
3.1.3.3 Der (Neu)-Ansatz von Germain Grisez.....	109
3.2 Systematische Grundlagen der NNL von Germain Grisez.....	114
3.2.1 The first principle of practical reasoning (FPPR)	114
3.2.2 The basic good theory	117
3.2.2.1 The central meaning of good and bad	117
3.2.2.2 Sensible and intelligible goods and bads.....	120
3.2.2.3 The goods of human fulfilment	121
3.2.2.4 Divergierende basic human goods	129
3.2.2.5 Systematisches Raster der basic human goods bei Germain Grisez	138
3.2.2.6 Basic Precepts of New Natural Law	142
3.2.3 The first principle of morality (FPM)	144
3.2.3.1 Das FPM bei Germain Grisez.....	144
3.2.3.2 Germain Grisez versus Immanuel Kant?	150
3.2.4 The eight modes of responsibility	158
3.2.4.1 Die eight modes of responsibility.....	159
3.2.4.2 Systematische Analyse der eight modes of responsibility	170
3.2.4.2.1 Unterschiedliche Formulierungen der modes of responsibility.....	170
3.2.4.2.2 Systematisches Raster der eight moods of responsibility.....	171
3.2.5 Die Entwicklung spezifischer moralischer Normen	178

3.3 Kritik an den systematischen Grundlagen der NNL von Germain Grisez.....	180
3.3.1 Kritik der basic good theory	181
3.3.1.1 Begründung der Gütertheorie.....	181
3.3.1.2 Auswahl der Grundgüter	183
3.3.1.3 Life und marriage als Grundgüter	186
3.3.1.4. Innere Ordnung der Grundgüter.....	194
3.3.1.5 Vergleich mit der Wertethik und dem capabilities approach.....	196
3.3.1.5.1 Die materielle Wertethik von Max Scheler	196
3.3.1.5.2 Der Capabilities Approach von Martha Nussbaum.....	204
3.3.1.5.3 Rückblick auf Thomas von Aquin und Zusammenschau der Ergebnisse.....	214
3.3.2 Kritik der Systematik der NNL von Germain Grisez	218
3.3.2.1 Der systematische Aufbau der NNL.....	218
3.3.2.2 Sprung zwischen Kategorien und Ebenen	222
3.3.2.3 Verhaftetheit in den klassischen Problemfeldern von Naturrechtstheorien	227
3.3.2.4 Das Problem konfligierender Güter	230
3.3.3 Kritik der anthropologischen Grundlagen der NNL.....	232
3.3.3.1 <i>Autonomie und Freiheitsverständnis von Germain Grisez</i>	232
3.3.3.2 <i>Gewissensfreiheit und Dissens mit dem Lehramt der Kirche</i>	239
3.3.3.3 <i>Anthropologische und theologische Schlussfolgerungen</i>	249
4. Praktisch-ethische Anwendung der NNL	261
4.1 Vorbemerkungen.....	261
4.1.1 Hinführung	261
4.1.2 Naturrechtliche Argumentationsmodelle in der Ehe- und Sexualethik	262
4.2 Ehe und Sexualität in der NNL	271
4.2.1 Eheliche Sexualakte.....	271
4.2.1.1 Die Ehekonzepion von Germain Grisez	271

4.2.1.1.1 Das Konzept der one-flesh-union	271
4.2.1.1.2 Die Intention der Ehepartner	277
4.2.1.1.3 Das Geschlechterverhältnis in der Ehe	281
4.2.1.2 Marital-act und Komplementaritätstheorie	289
4.2.1.3 Zwei Kategorien unmoralischer Sexualakte in der Ehe	301
4.2.1.3.1 Die Akte der ersten Kategorie	302
4.2.1.3.1.1 Abgleich der Akte der ersten Kategorie mit den eight modes of responsibility	304
4.2.1.3.1.2 Abgleich der Akte der ersten Kategorie mit den Lehraussagen der Kirche.....	313
4.2.1.3.2 Die Akte der zweiten Kategorie	318
4.2.1.3.2.1. Abgleich der Akte der zweiten Kategorie mit den eight modes of responsibility	337
4.2.1.3.2.2 Abgleich der Akte der zweiten Kategorie mit den Lehraussagen der Kirche.....	344
4.2.2 Nichteheleiche Sexualakte	348
4.2.2.1 Masturbation.....	349
4.2.2.2 Nichteheleiche heterosexuelle Sexualakte	357
4.2.2.3 Gleichgeschlechtliche Sexualakte	366
4.3 Kritische Zusammenschau der Ehe- und Sexualethik von Germain Grisez.....	377
4.3.1 Die Komplementaritätstheorie der NNL.....	377
4.3.2 Die Geschlechtertheorie der NNL	380
4.3.3 Die Intention und Aktmoral der NNL.....	383
5. Conclusio und Ausblick	389
5.1 Zusammenschau und Beantwortung der Forschungsfragen	389
5.2 Ausblick: Schlussfolgerungen für eine christliche Beziehungsethik	401
5.3 Abschließendes Fazit.....	413

Anhang.....	418
Abkürzungsverzeichnis	418
Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils.....	418
Sonstige kirchliche Dokumente.....	418
Literatur.....	419
Heilige Schrift	419
Dokumente des kirchlichen Lehramts	419
Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils.....	419
Päpstliche Schreiben	419
Sonstige kirchliche Dokumente	420
Primärliteratur zur New Natural Law Theory von Germain Grisez.....	420
Sekundärliteratur	421
Sonstige Internetquellen	435
Abstracts.....	436
(1) Deutsch	436
(2) English	438

1. Einleitung

1.1 Begründung einer Ethik auf Basis des Naturrechts

Der Versuch, eine Ethik auf dem Fundament eines göttlich gesetzten Naturrechts oder einem göttlichen Recht (*ius divinum*) zu begründen, ist mit einer wesentlichen Herausforderung konfrontiert. Eine solche Grundlegung setzt eine verlässliche Kenntnis des Willens Gottes voraus, die jedoch nur schwer beansprucht werden kann.¹

Die Sehnsucht nach einem solchen *fundamentum inconcussum*, einem nicht mehr zu hinterfragenden Grund aller ethischen Forderungen, ist bis zu einem gewissen Grad nachvollziehbar. Wäre das moralische Gesetz auf eine solche Autorität rückführbar, über die hinaus nichts Höheres gedacht werden kann, so könnte bei der Lösung aller Dilemmata auf sie rekurriert werden.² Zugleich gilt es aber im Blick zu behalten, dass der Grund der Frage nach einem solchen Gesetz das Hereinbrechen solcher ungeklärten Situationen in den Alltag der Menschen ist. Die Frage der Legitimität von Autoritäten wird auch erst gestellt, wenn das bestehende Gesetz in Frage gestellt wird. In einer Gesellschaft mit einer pluralistischen Werteorientierung, wie man sie gegenwärtig besonders in der westlichen Hemisphäre antreffen kann, finden alte Evidenzen, wie beispielsweise ein göttlich gesetztes Naturrecht, keine selbstverständliche Akzeptanz mehr. Zugleich gibt es aber auch Stimmen, die nach einer sittlichen Grundlage verlangen, welche nicht einer permanenten Transformation unterliegt. Eine normative Ordnung, die in vormoderner Zeit Gewissheit über Gut und Böse gegeben hat, soll dies aus dieser Perspektive auch gegenwärtig wieder tun.³ Gerade wenn der klare Rahmen der Gesellschaft auseinanderbricht oder ihre Grundausrichtung immer mehr verschwimmt, wird der Ruf nach einem alles ordnenden Gesetz und einer absoluten Autorität lauter. In der neuzeitlichen Staatsphilosophie gab es beispielsweise durchaus die Auffassung, dass Gott die Französische Revolution und ihre Folgen nur geduldet habe, um der Menschheit deutlich zu machen, wie es ihr ergeht, wenn sie nur auf sich selbst als gesetzgebende Autorität vertraut.⁴

¹ Vgl. STRIET MAGNUS, *Ius divinum – Freiheitsrechte. Nominalistische Dekonstruktionen in konstruktivistischer Absicht*, in: Goertz/Striet, *Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip*, Freiburg im Breisgau 2014, 91-128, 91.

² Vgl. ebd.

³ Vgl. ebd. 91f.

⁴ Vgl. SLOTERDIJK PETER, *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit. Über das anti-genealogische Experiment der Moderne*, Berlin 2014, 57f; siehe auch: STRIET, *Ius divinum*, 92f.

Hier muss aber abgegrenzt werden, dass man zwar davon ausgehen kann, dass Gott als eine solche absolute Autorität ein Gesetz für den Menschen erlassen hat, dass er unter gewissen Bedingungen erkennen kann, es wird damit aber noch nichts über Gott selbst ausgesagt. Nehmen wir Gott als absolut und frei an, so muss auch davon ausgegangen werden, dass jenes Gesetz, das er dem Menschen auferlegt hat, nicht zugleich auch für ihn gelten muss. Dadurch fehlt uns in logischer Konsequenz jegliche Einsicht in den Willen des Gesetzgebers, dass wiederum die Rückführbarkeit von konkreten Normen auf diesen unmöglich macht.⁵ Abgesehen von der biblischen Offenbarung haben wir keinen Zugang zur Ordnung der Natur und der Absicht ihres Schöpfers. Es bleibt nur eine teleologische Deutung dieser Natur. Irren wir jedoch in dieser, so irren wir uns möglicherweise auch hinsichtlich der göttlichen Intention.⁶ Daher ist es unabdingbar in der Argumentation zwischen einem solchen göttlichen Willen, wie wir in qua Offenbarung kennen, und den von uns Menschen gesetzten Normen klar zu differenzieren.

Eine Ethik, die wesentlich auf dem *ius divinum* begründet ist, geht davon aus, dass ihr Inhalt, also die Frage, was gut und schlecht, gerecht oder ungerecht ist, allein auf göttlichen Geboten beziehungsweise Verboten basiert. Für diesen Ansatz stellt der Wille Gottes keinen zusätzlichen oder alternativen Grund, etwas zu tun oder zu unterlassen dar, sondern das einzig ausschlaggebende Kriterium dafür.⁷ Demgegenüber ist für eine naturrechtlich begründete Ethik das als gut anzusehen, was mit der menschlichen Natur und der menschlichen Vernunft im Einklang steht. Die Naturrechtstheorien gehen nicht so sehr von einem Gott als absoluten Herrscher, der gebietet oder verbietet, aus, sondern von einem guten und weisen Schöpfer, der die Welt dementsprechend wohl gestaltet hat. Dieser Ansatz folgt daher dem Prinzip, dass dadurch, dass Gott den Menschen mit Vernunft ausgestattet hat, es für ihn moralisch richtig ist, gemäß dieser Natur zu leben.⁸ Hinsichtlich der Begründung oder Ausformulierung einer solchen Naturrechtsethik gilt es, gewisse methodische Gefahrenquellen im Blick zu behalten. So muss vorweg darauf verwiesen werden, dass die Natur an sich keine naturrechtliche Begründung leisten kann. Die Natur oder gewisse Gesetzmäßigkeiten in ihr können noch keine ausreichende Begründung darstellen, um eine Handlung als moralisch richtig oder falsch zu quali-

⁵ Vgl. STRIET, *Ius divinum*, 94.

⁶ Vgl. SCHÜLLER BRUNO, *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie*, Düsseldorf 1980², 222.

⁷ Vgl. VACEK EDWARD COLLINS, *Divine-Command, Natural-Law, and Mutual-Love Ethics*, in: *Theological Studies*, 1996, 57, 4, 633-653, 635.

⁸ Vgl. ebd. 639.

fizieren.⁹ Ein Naturrechtsansatz, der diese „Grundregel“ missachtet, kann sich leicht in den folgenden methodischen Stolperfallen verfangen und sich dadurch selbst disqualifizieren.

Als erstes gilt es den sog. *naturalistischen Fehlschluss* zu vermeiden. Darunter ist ein illegitimer Schluss von Sachverhalten (deskriptiv) auf Folgerungen (präskriptiv) zu verstehen. Es handelt sich somit um einen Schluss vom Sein auf ein Sollen.¹⁰

Im Fall der Naturrechtsethik bedeutet dies, dass von einem empirischen Naturgesetz direkt ein moralisch Gesolltes abgeleitet wird. Die Natur kann aber nicht als eine „gegenständliche Wirklichkeit“ verstanden werden, da aus ihr in diesem Sinne keine „moralischen Kategorien“ abgeleitet werden können. Ebenso würde ein solcher Schluss die Eigenständigkeit der praktischen Vernunft missachten.¹¹ Auch wenn die Absolutsetzung der Dichotomie von Sein und Sollen sowohl von theologischer¹² wie philosophischer Seite¹³ jüngst kritisch hinterfragt worden ist, steht dennoch außer Frage, dass die Ethik nicht einfach zu einer „vormodernen teleologischen Weltdeutung“ zurückkehren kann, ohne selbst in die Irrationalität abzugleiten.¹⁴

Als weitere Gefahr ist die *zirkuläre Begründung* zu nennen. Bei dieser sog. *petitio principii* werden aus der Natur Folgerungen abgeleitet, die zuvor in sie hineinprojiziert worden sind. Die Zirkularität dieser Begründung spielt folglich darauf an, dass bestimmte „Ziele der Natur“ von der menschlichen Vernunft als moralisch richtig erkannt worden sind. In einem weiteren Schritt werden diese dann als von der Natur verpflichtend vorgegebenen Ziele verstanden. Bei der Folgerung im zweiten Schritt wird somit deren Grundlage ausgeblendet. Ein bestimmtes Handlungsurteil kann demgemäß als *secundum* oder *contra naturam* verstanden werden, wobei übersehen wird, dass es seinen eigentlichen Ursprung in einer von der menschlichen Vernunft bereits zuvor vorgenommenen Wertung hat. Dieses Schema vermeidet zwar einen naturalistischen Fehlschluss (s.

⁹ Vgl. MARSCHÜTZ GERHARD, theologisch-ethisch-nachdenken, Band 1, Würzburg 2009, 210.

¹⁰ Vgl. SCHOCKENHOFF EBERHARD, Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, Mainz 1996, 183.

¹¹ Vgl. MARSCHÜTZ, theologisch-ethisch-nachdenken, 210.

¹² Vgl. FRITZ ALEXIS, Der naturalistische Fehlschluss. Das Ende eines Knock-Out-Arguments, Freiburg 2009.

¹³ Vgl. HABERMAS JÜRGEN, Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte, in: ders. Zur Verfassung Europas. Ein Essay. Frankfurt am Main 2011, 13-38; HONNEFLEDER LUDGER, Menschenwürde und Transzendenzbezug: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 2009, 2, 273-287; JONAS HANS, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt am Main 2003.

¹⁴ Vgl. SCHELKSHORN HANS, Ein religiös fundiertes Naturrecht als vopolitische Grundlage des modernen Rechtsstaates?. Ein philosophischer Essay zur Ansprache von Papst Benedikt XVI. im Deutschen Bundestag, in: Essen Georg (Hg.), Verfassung ohne Grund?. Die Rede des Papstes im Bundestag, Freiburg im Breisgau 2012, 123-146, 135f.

oben) zugleich wird jedoch verschleiert, dass die Norm ihre Begründung durch den Menschen und seine Vernunft und nicht aus der Natur hat.¹⁵ Diese fungiert hierbei als eine Art „Hohlform“, die mit den verschiedenen Inhalten gefüllt wird, die sich dadurch wiederum in das „Gewand des Naturgemäßen“ kleiden und so ihren eigentlichen Ursprung verschleiern können.¹⁶

Ein weiteres Problemfeld stellt die Annahme von *Zielen in der Natur* dar. Aus der Natur beziehungsweise der Schöpfung lassen sich keine konkreten Handlungsurteile eindeutig ableiten. Hierbei muss besonders auf die Vielfalt in der Natur hingewiesen werden, die eine Ableitung dieser bestimmten Ziele nicht ermöglicht. Ein Beispiel hierfür ist die Zurückweisung von gleichgeschlechtlichen Beziehungen. Als Grund wird eine vermeintlich natürliche Ausrichtung des Menschen hin zur Prokreation angeführt, zu der eine solche sexuelle Orientierung im Widerspruch steht. Bekanntlich sind aber dieses sexuelle Empfinden wie auch diese Beziehungsform nicht nur bei Menschen, sondern auch bei Tieren nachweisbar, wodurch eine solche natürliche Zielausrichtung auf Nachkommen in Zweifel gezogen werden kann. Die Folgerung, dass Homosexualität im Widerspruch zur Natur stehe, erweist sich als nicht haltbar.¹⁷

Abschließend sei noch auf die Möglichkeit verwiesen, eine *geschichtliche und kulturelle Formung der Natur* zu übersehen. Jene weist unweigerlich eine geschichtliche wie kulturelle Prägung auf. Der Versuch einer Feststellung der Natur des Menschen, losgelöst von seinem geschichtlichen und kulturellen Eingebettetsein, kann daher nicht gelingen.¹⁸ *Thomas von Aquin* (IV. Sententiarum d.26, q.1) versucht daher, die menschliche Natur in ihrer theologischen Struktur zu ergründen, indem er ihr das Schema von *editus* und *reditus* zugrunde legt, spricht dem Ausgang des Menschen von Gott und sein Zurückkehren zu ihm. Wie auch andere mittelalterliche Autor*innen geht er davon aus, dass nach dem Sündenfall des Menschen eine Adaption der göttlichen Naturgesetze notwendig wurde. Dadurch kam es zur Rücknahme einzelner Gebote und Anpassung

¹⁵ Vgl. MARSCHÜTZ, theologisch-ethisch-nachdenken, 211f.

¹⁶ Vgl. SCHOCKENHOFF, Naturrecht und Menschenwürde, 191.

¹⁷ Vgl. MARSCHÜTZ, theologisch-ethisch-nachdenken, 210; ROSENBERGER MICHAEL, „Natur“ – ein Konzept in Entwicklung. Von der Relevanz moderner naturwissenschaftlicher Erkenntnisse für die ethische Bewertung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften, in: Volgger Ewald/Wegscheider Florian (Hg.), Benediktion von gleichgeschlechtlichen Partnerschaften, Regensburg 2020, 105-115; SALZMAN TODD A./LAWLER MICHAEL G., *The sexual person. Toward a renewed Catholic Anthropology*, Washington D.C. 2008, 214-235; FARLEY MARGARET, *Just Love. A Framework for Christian Sexual Ethics*, New York 2006, 271- 296.

¹⁸ Vgl ebd. 211.

dieser auf die veränderte Situation der Menschen.¹⁹ Die Grenzen zwischen Natur und Kultur sind demnach fließend, sodass das Natürliche nicht einfach herausgelöst werden kann.

Aus anthropologischer Sicht wird deutlich, dass der Mensch erst in der Geschichte, wo sich seine Handlungen und Wünsche konkretisieren, Kenntnis über sein eigenes Selbst erlangen kann. Die Natur des Menschen, mit all den in ihr angelegten Möglichkeiten, kann daher nicht durch Aussagen a priori, sondern nur in ihrer historischen Entfaltung erkannt werden.²⁰

Dies bedeutet jedoch noch keine kategorische Ablehnung eines Naturrechts, vielmehr gilt es dieses in seinem historischen Kontext zu betrachten.²¹ Indem *Thomas von Aquin* davon spricht, dass der Mensch erst im Laufe der Zeit zur Seligkeit gelangen kann (STh. I-II, 5, 1 ad 1) betont er gerade die Zeitgebundenheit wie Fragmentalität des menschlichen Handelns. Damit wird deutlich, dass die Fundierung des Menschen als geschichtliches Wesen in der theologischen Anthropologie, auch in jener, die klar auf dem metaphysischen Denken aufbaut, fest verankert ist.²²

Ebenso darf auch der kulturelle Aspekt des Menschen nicht übersehen werden. In einem bestimmten kulturellen Kontext wird Treue beispielsweise als hohes Gut angesehen. Die Natur liefert dem Menschen aber einerseits die entsprechende Disposition zur Treue, wie sie ihm andererseits auch jene zur Untreue bereitstellt. Beide Dispositionen können als funktional und aus evolutionärer Sicht als durchaus sinnvoll aufgefasst werden.²³ Erst die auf Basis kultureller Überzeugungen vorgenommene Wertung entscheidet, welche der beiden Aspekte betont wird und damit Eingang in die ethischen Normen der jeweiligen Gemeinschaft findet.

Gerade dort, wo die Natur dazu herangezogen wird, „Kontingentes in Nicht-Kontingentem“ zu verorten, ist das, was mit Natur bezeichnet wird, als Konstrukt der jeweiligen Kultur erkennbar. Wenn die natürlichen Anlagen des Menschen zu Altruismus und Egoismus normativ aufgeladen werden, dann ist diese Normativität klar als kontingent erkennbar. Egoismus kann in gewissen Kontexten, beispielweise in einem

¹⁹ Vgl. SCHOCKENHOFF, *Naturrecht und Menschenwürde*, 40f; HONNEFELDER LUDGER, *Naturrecht und Geschichte. Historisch-systematische Überlegung zum mittelalterlichen Naturrecht*, in Hembach-Steins Marianne (Hg.), *Naturrecht im ethischen Diskurs*, Münster 1990, 1-27, 8-16.

²⁰ Vgl. SCHOCKENHOFF, *Naturrecht und Menschenwürde*, 141.

²¹ Vgl. ebd.

²² Vgl. ebd. 142.

²³ Vgl. BREITSAMETER CHRISTOPH, *Menschliche Sexualität zwischen Natur und Kultur*, in: Hilpert/Müller (Hg.), *Humanae vitae- die anstößige Enzyklika. Eine kritische Würdigung*, Freiburg im Breisgau 2018, 373-387, 376f.

Wettbewerb, durchaus von Vorteil und dadurch wünschenswert sein, wodurch ihm eine ethische Legitimität zugesprochen werden kann. Altruismus wiederum kann auch zu nicht wünschenswerten Folgen führen und damit seine ethische Legitimität verlieren. Wie wir uns in der jeweiligen Situation entscheiden, hängt folglich stark vom kulturellen Rahmen ab, in dem wir uns bewegen und der die Unterscheidung, die wir treffen, wesentlich prägt.²⁴ Folgerungen aus der menschlichen Natur abzuleiten, ohne zugleich aber den jeweiligen kulturellen wie geschichtlichen Kontext zu berücksichtigen, ist daher nicht möglich.

1.2 Notwendigkeit einer theologisch-ethischen Auseinandersetzung mit dem Naturrecht

Aus wissenschaftstheoretischer Sicht ist die Begründung einer Ethik auf Basis des natürlichen Sittengesetzes, das nicht vom Menschen selbst gesetzt, aber für jeden Menschen Verbindlichkeit beansprucht, schwierig und nicht unumstritten.

Geht man von jenem „Modell“ der Begründung von sittlichen Urteilen aus, wie es *Bruno Schüller* vorlegt²⁵, und das der deutschsprachigen theologischen Ethik meist zugrunde gelegt wird, so ist die Naturrechtsethik der sog. deontologischen Normenbegründung zuzurechnen.²⁶ Man geht hierbei von der Existenz moralischer Absoluta aus, denen das moralisch Gute an sich zugrunde liegt und die daher auf keinen Fall missachtet oder übergangen werden dürfen.²⁷ Die Frage, ob es sich bei einer Naturrechtsethik um eine sog. autoritative Normenbegründung handelt, ist jedoch nicht einfach zu beantworten. Abhängig ist dies vom jeweiligen Naturbegriff, welcher einem naturrechtlichen System zugrunde liegt, und den sich daraus ergebenden Geltungsansprüchen für das menschliche Handeln.²⁸

Neben neueren Ansätzen einer solchen Ethik im deutschsprachigen Raum, wie beispielsweise von *Eberhard Schockenhoff* und *Franz-Josef Bormann*²⁹, kann auch auf *Ernst Bloch* und sein Werk *Naturrecht und menschliche Würde* (1961) verwiesen werden. Darin legt er eine ausführliche Betrachtung der historischen Entwicklungslinien des Naturrechtsdenkens dar und sieht in der Würde des Menschen das eigentliche Ziel

²⁴ Vgl. BREITSAMETER, *Menschliche Sexualität zwischen Natur und Kultur*, 377.

²⁵ Vgl. SCHÜLLER, *Die Begründung sittlicher Urteile*.

²⁶ Vgl. ebd., 235; siehe auch, Marschütz, *theologisch-ethisch-nachdenken*, 226.

²⁷ Vgl. SCHÜLLER, *Die Begründung sittlicher Urteile*, 235.

²⁸ Vgl. ebd. 155-169; MARSCHÜTZ, *theologisch-ethisch-nachdenken*, 199; SCHOCKENHOFF, *Naturrecht und Menschenwürde*, 22-30.

²⁹ Vgl. hierzu Kap.2.3.7.1 dieser Arbeit.

des Naturrechts. Damit sei es klar von den Sozialutopien, die auf das größtmögliche Glück der Menschen abzielen, zu unterscheiden. Das Naturrecht sei vielmehr als eine „Orthopädie des aufrechten Gangs“ zu verstehen, das den Menschen aufgrund seiner Würde zu einem „aufrechten Gang“ befähige. Im Vordergrund steht daher gerade nicht die Unterordnung unter unveränderbare Normen und deren auslegende Autoritäten, sondern die Betonung der Würde und die Befähigung der individuellen Person aufgrund ihres Menschseins. Aufgrund seines eigenen Denkkontextes verortet er die Verwirklichung der so gedachten Würde des Menschen im Kollektiv der sozialistischen Gesellschaft.³⁰ Trotz dieser ideologischen Engführung kann sein Ansatz einen interessanten Bezugspunkt für gegenwärtige Naturrechtsüberlegungen bilden, da er, ausgehend von einer positiv gedachten Anthropologie, das Naturrecht mit der Entfaltung der Würde des Menschen zusammendenkt.

Ebenso zeigt ein Blick in den theologisch-ethischen Diskurs im anglo-amerikanischen Raum, wie notwendig die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dieser Thematik gerade im Bereich der Theologie ist.

Die sog. *New Natural Law Theory* (NNL) stellt in gewisser Weise den Beginn einer neuen und intensiven Beschäftigung mit dem Naturrecht in der US-amerikanischen Ethik dar. In Abgrenzung oder Zustimmung zu diesem neuen Denkmodell ist eine breite Diskussion entfacht worden, wie sich anhand von zahlreichen Publikationen zeigen lässt.³¹

Neben dem theologisch-ethischen Bereich zeigt sich auch im gesellschaftlichen und insbesondere im juristischen Diskurs der USA ein ausgeprägtes Interesse an der Denkfigur des Naturrechts.³²

³⁰ Vgl. BLOCH ERNST, *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt am Main 1985, insb. 236ff. Es gilt hierbei auch auf stark ideologische Färbung des Werks von Ernst Bloch, wie auch auf seine Verteidigung der stalinistischen „Schauprozesse“ hinzuweisen.

³¹ Vgl. u. a. BAMFORTH Nicholas/RICHARDS David A.J.(Hg.), *Patriarchal religion, sexuality, and gender. A critique of New Natural Law*, Cambridge 2008; CAHILL Lisa Sowle, *Grisez on Sex and Gender: A Feminist Theological Perspective*, in: BIGGAR/BLACK, *The Revival of Natural Law*, Burlington 2000, 242- 261; SALZMAN TODD A./LAWLER MICHAEL G., *New Natural Law Theory and Foundational Sexual Ethical Principles. A Critique and a Proposal*, in: *The Heythrop Journal* Nr. 47 (2) 2006, 182-205; ANDERSON ERIK, *A Defense of the “Sterility Objection” to the New Natural Lawyers’ Argument Against Same-Sex Marriage*; in: *Ethical Theory and Moral Practice*, Nr. 16 (4) 2013, 759-775; MOORE GARETH, *Natural Sex: Germain Grisez, Sex, and Natural Law*, in BIGGER/BLACK, *The Revival of Natural Law*, Burlington 2000, 223- 241; HITTINGER RUSSELL, *A Critique of the New Natural Law Theory*, Indiana, 2008³.

³² Vgl. u.a.: COYLE SEAN, *Natural Law in Aquinas and Suarez*, *Jurisprudence*, 04 May 2017, Vol.8(2), 319-341; LEGARRE SANTIAGO, *HLA Hart and the Making of the New Natural Law Theory*, *Jurisprudence*, 02 January 2017, Vol.8(1), 82-98; GEORGE ROBERT P., *Natural Law, Liberalism, and Morality. Contemporary Essays*, Oxford 1996; GEORGE ROBERT P., *Recent Criticism of Natural Law Theory*, in: *The University of Chica-*

Nach diesem kurzen Blick auf das konkrete Forschungsfeld dieser Arbeit sei auch noch in aller Kürze auf die Notwendigkeit eines Naturrechtsdiskurses in der katholischen Theologie ganz allgemein verwiesen.

Das Naturrecht ist gemäß *Papst Johannes Paul II.* Gegenstand und wesentliche Grundlage für eine Moraltheologie, die beansprucht, in der katholischen Lehrtradition zu stehen.³³ Diese in der Enzyklika *Veritatis Splendor* geäußerte Feststellung stellt aus wissenschaftstheoretischer wie auch theologischer Sicht eine gewisse Herausforderung für die theologische Ethik dar. Zugleich lässt sich diese Linie auch in anderen Lehrdokumenten der katholischen Kirche nachweisen. Das Naturrecht ist, so der *Katechismus der Katholischen Kirche* (KKK), unveränderlich und lässt sich weder durch historischen Wandel noch durch geänderte gesellschaftliche Sitten und Vorstellungen an Gültigkeit zurückweisen (KKK 1958).

Und auch die Dokumente des *Zweiten Vatikanischen Konzils* (1962-1965) sprechen vom natürlichen Sittengesetz, welches allen Menschen und Völkern zur Kenntnis zu bringen und damit den Frieden zu festigen und eine Grundlage für eine solide „bürgerliche Gemeinschaft“ zu fördern ist. Darin sieht die Kirche ihre genuine Aufgabe hinsichtlich der internationalen Gemeinschaft (GS 89).

Diese Sichtweise fasst *Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI.* wie folgt zusammen:

„Das Naturrecht ist – besonders in der katholischen Kirche – die Argumentationsfigur geblieben, mit der sie in den Gesprächen mit der säkularen Gesellschaft und mit anderen Glaubensgemeinschaften an die gemeinsame Vernunft appelliert und die Grundlage für eine Verständigung über die ethischen Prinzipien des Rechts in einer säkularen pluralistischen Gesellschaft sucht.“³⁴

Hierbei muss aber darauf verwiesen werden, dass sich bei selbigem, mit dem Antritt seines Pontifikats eine interessante Wende in der Auffassung vom Naturrecht aufzeigen lässt.³⁵

Ebenso sieht auch *Franz-Josef Bormann*, Moraltheologe und Mitglied des Deutschen Ethikrates, im Naturrecht immer noch eine wesentliche Wertegrundlage, um dem Klimawandel und der Frage nach der Manipulation des menschlichen Erbgutes begegnen

go Law Review, Nr. 55 1988, 1429; HITTINGER RUSSELL, Natural Law and Public Discourse: Legacies of Joseph Ratzinger. Loyola Law Review, Vol. 60 (2014), 241-271.

³³ Vgl. VS 5,51.

³⁴ Vgl. RATZINGER JOSEPH, Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, Freiburg im Breisgau 2005, 35.

³⁵ Vgl. Kap. 2.3.5 dieser Arbeit.

zu können. Dieser „ethische Kompass“ stellt für ihn nach wie vor eine wichtige Grundlage für den Dialog mit den Religionen wie auch der säkularen Welt dar und muss in seiner Bedeutung wieder aufgewertet werden.³⁶

Die oben angeführten Beispiele zeigen, dass es notwendig ist, einerseits aufgrund der vorherrschenden ethischen Debatte in den USA und zum anderen auch durch die Aufgabenstellung des Lehramts an die theologische Ethik, sich im 21. Jahrhundert nach wie vor mit dem Naturrecht zu befassen, um sowohl Chancen als auch Herausforderungen eines solchen Denkmodells sichtbar zu machen und abwägen zu können.

1.3 Problemstellung und Forschungsfrage

Die Etablierung einer Ethik auf Basis des Naturrechts ist, wie oben deutlich geworden ist, mit großen Schwierigkeiten verbunden. Nichtsdestotrotz halten das Lehramt der Kirche wie auch einige Denkrichtungen in der theologischen Ethik an diesem Begründungsmodell fest. Vielfach sind diese jedoch mit neuscholastischen Denkmustern verbunden, die in ihrer praktischen Anwendung an den oben genannten Problemfeldern, wie dem naturalistischen Fehlschluss, scheitern.

In den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts hat der US-amerikanische Philosoph Germain Grisez seine *New Natural Law Theorie* (NNL) gerade mit dem Anspruch entwickelt, die bekannten Problemfelder überwinden und folglich eine Naturrechtsethik, wie sie von *Thomas von Aquin* intendiert worden ist, darlegen zu können. Dieser hohe Anspruch hat eine große Resonanz im Bereich der Ethik, sowohl in den USA als auch weltweit, hervorgerufen. Ohne Zweifel stellt die NNL einen der wohl bedeutendsten Versuche der Rehabilitierung einer Naturrechtsethik dar, die einerseits eine große Zustimmung, zugleich aber auch viel Kritik erfahren hat. Der weltweite Diskurs dieser Theorie weist drei Bereiche der Kritik auf. Einerseits findet sich eine „innere Kritik“, mit den Denker*innen, die sich selbst zur Schule der NNL zählen, einen Diskurs über diese Theorie führen und diese folglich auch in mehreren Aspekten weiterentwickeln.³⁷ Den zweiten Bereich stellt ein kritischer Diskurs dieser Theorie im Rahmen anderer Naturrechtsansätze dar. Hierbei wird vielfach die eigene Theorie gegen den Ansatz von Grisez oder

³⁶ Vgl. Für ein Gesetz des Dschungels? Theologe Bormann für das Naturrecht als Wertegrundlage für die Globalisierung, URL: <https://www.domradio.de/themen/sch%C3%B6pfung/2019-08-30/fuer-ein-gesetz-des-dschungels-theologe-bormann-fuer-das-naturrecht-als-wertegrundlage-fuer-die> (Zugriff am 30.06.2020).

³⁷ Vgl. GEORGE, *Natural law, liberalism, and morality*; des., *In defense of natural law*, Oxford 2004; FINNIS JOHN, *Is Natural Law Theory compatible with Limited Government?* in: George Robert P. (Hg.), *Natural Law, Liberalism and Morality*, Oxford 1996.

der NNL Schule verteidigt.³⁸ Der dritte Bereich wendet sich gewissermaßen von außen, spricht von einer nicht-Naturrechtsperspektive, an die NNL und fokussiert die Kritik auf die spezifischen Schwerpunkte der jeweiligen Fachrichtung. Als wesentliche Kritikpunkte können das Verhältnis zur Gender-Forschung, die Interpretation der katholischen Sexualmoral sowie das Verständnis von Bio- und Medizinethik genannt werden.³⁹ Die geäußerte Kritik bleibt jedoch meist bei einem groben Überblick über die Theorie oder der Betrachtung einzelner Spezialbereiche stehen, ohne tiefer zu den Grundlagen der Theorie vorzustoßen. Eine fundierte Auseinandersetzung, worin die theologischen Vorüberlegungen von Grisez mit der Systematik der NNL verglichen und dann auf ihre Anwendbarkeit hin überprüft werden, liegt in dieser Form nicht vor. Insbesondere im deutschen Sprachraum gibt es mit wenigen Ausnahmen kaum eine Reflexion dieses Theorieansatzes. Hierbei ist einerseits auf die Arbeit *Christliche Ethik und Teleologie* von Wolfgang Mommsen zu verweisen, der sich darin mit den Theorien von Germain Grisez, John Finnis und Alan Donagan auseinandersetzt. Der Fokus der Untersuchung liegt jedoch auf dem Nachweis einer teleologischen Ausrichtung aller drei Denksysteme, weshalb insbesondere die Ehe- und Sexualethik nur am Rande in den Blick genommen wird. Zudem ermöglicht der Vergleich dreier doch sehr umfangreicher Theorien keine vollumfängliche Auseinandersetzung mit den systematisch-ethischen und anthropologischen Grundlagen dieser Ansätze. Die Untersuchung der NNL von Grisez bleibt zudem vor der Veröffentlichung von *Living a Christian Life* stehen und auch *Christian Moral Principles*⁴⁰ wird nur sehr auswahlhaft reflektiert.⁴¹ Zum anderen muss auf die Arbeiten von Eberhard Schockenhoff verwiesen werden. Insbesondere in seiner *Grundlegung der Ethik* geht er auf die NNL ein. Hierbei wird von ihm die Möglichkeit einer Gütertheorie, wie sie von Grisez und Finnis vorgelegt

³⁸ Vgl. RUSSELL HITTINGER, *A Critique of New Natural Law Theory*; PORTER JEAN, *Moral Action and Christian Ethics*, Cambridge 1995; PORTER JEAN, *Basic Goods and the Human Good in Recent Catholic Moral Theology*, in: *The Thomist*, Washington 1993, Vol.57 (1), p.27-49.

³⁹ Vgl. u. a. BAMFORTH NICHOLAS/RICHARDS DAVID A.J.(Hg.), *Patriarchal religion, sexuality, and gender. A critique of New Natural Law*, Cambridge 2008; CAHILL, *Grisez on Sex and Gender: A Feminist Theological Perspective*, 242- 261. SALZMAN / LAWLER., *New Natural Law Theory and Foundational Sexual Ethical Principles.*, 182-205; ANDERSON, *A Defense of the "Sterility Objection" to the New Natural Lawyers' Argument Against Same-Sex Marriage*, 759-775; MOORE, *Natural Sex: Germain Grisez, Sex, and Natural Law*, 223- 241; LEAL DAVE, *Respect for Life in Germain Grisez's Moral Theology*, in: BIGGAR/BLACK, *The Revival of Natural Law*, Burlington 2000, 203- 222.

⁴⁰ *Christian Moral Principles* und *Living a Christian Life* stellen die beiden ersten Bände von *The Way of Lord Jesus*, dem Hauptwerk von Germain Grisez dar. Vgl. hierzu Kap.3.1 dieser Arbeit.

⁴¹ Vgl. MOMMSEN WOLFGANG, *Christliche Ethik und Teleologie: eine Untersuchung der ethischen Normierungstheorien von Germain Grisez, John Finnis und Alan Donagan*, Altenberge 1993.

worden ist, kritisch reflektiert.⁴² Ebenso werden einzelne Aspekte der Ehe- und Sexualethik, wie die Frage der Beurteilung der Anwendung von künstlichen Kontrazeptiva behandelt.⁴³ Es findet aber auch hier, wie in seinen übrigen Arbeiten zu diesem Themenkomplex⁴⁴, keine umfassende Auseinandersetzung mit den Grundlagen der>NNL von Germain Grisez statt.

Auch in der deutschsprachigen Rechtsphilosophie lässt sich eine kritische Rezeption der>NNL aufweisen, wie die Arbeit von *Jan Leichsenring* deutlich macht. In seiner Dissertation wird diese neben anderen Theorien als Beispiel für einen modernen Naturrechtsansatz behandelt. Demensprechend kurz nimmt sich die Betrachtung der systematischen Grundlagen und der daraus erwachsenden Folgen für die praktische Ethik aus. Der Schwerpunkt der Betrachtung wird zudem auf das Denken von *John Finnis* gelegt, der, aufgrund seiner Profession als Rechtsphilosoph, dem Arbeitsfeld des Autors deutlich nähersteht als Germain Grisez.⁴⁵

Diese Leerstelle, insbesondere im deutschsprachigen Diskurs, möchte die vorliegende Arbeit schließen. Die Forschungsfrage, die dieser Dissertation zu Grunde liegt, lautet daher: Worin liegt das spezifisch Neue der sog. *New Natural Law Theory* von Germain Grisez und inwieweit stellt sie damit überhaupt noch eine „klassische“ Naturrechtstheorie dar? Damit verbunden ist weiters die Frage, wie weit die Theorie tatsächlich auf das Feld der praktischen Ethik angewandt werden kann und welche Schlussfolgerungen sich daraus für eine moderne Beziehungsethik ergeben.

⁴² Vgl. SCHOCKENHOFF, Grundlegung der Ethik, 466-471.

⁴³ Vgl. ebd. 561-564.

⁴⁴ Vgl. hierzu auch: SCHOCKENHOFF, Naturrecht und Menschenwürde, Mainz 1996.

⁴⁵ Vgl. LEICHSENRING JAN, Ewiges Recht? Zur normativen Bedeutsamkeit gegenwärtiger Naturrechtsphilosophie, Tübingen 2013.

1.4 Methodik und Aufbau der Arbeit

Um das oben genannte Vorhaben dieser Arbeit leisten zu können, gilt es zuerst den Horizont abzustecken, in dem sich diese Untersuchung bewegt. Methodisch wird daher damit begonnen, die Terminologie des Diskurses und die damit verbundenen semantischen Schwierigkeiten zu analysieren. Davon ausgehend ist es möglich, die historische Entwicklung der Naturrechtstheorie in ihrer Vielschichtigkeit zu umreißen. Ausgangspunkt ist hierbei der theologisch-ethische Naturrechtsdiskurs katholischer Prägung, wie er sich insbesondere aus deutschsprachiger beziehungsweise lehramtlicher Sicht darstellt. Explizit wird auf die historische Entwicklung dieses Diskurses in den USA Bezug genommen, da dieser für die Einordnung der weiteren Untersuchung wesentlich ist. Als Quellen werden hierbei insbesondere die lehramtlichen Dokumente der Kirche herangezogen. Leitend für die Reflexion der historischen Entwicklung der Naturrechtstheorien sind besonders die Arbeiten von *Charles Curran* und *Eberhard Schockenhoff*, die eine fundierte Basis für die weiteren Untersuchungen liefern.

In einem zweiten Schritt erfolgt die kritische Untersuchung der Vorüberlegungen von Germain Grisez zu seinem Neuanatz und die Rekonstruktion der Systematik seiner Theorie. Als Quellen werden hierbei wesentlich die beiden ersten Bände seines Hauptwerks *The Way of Lord Jesus* herangezogen. Darüber hinaus werden für die Darstellung und Reflexion der Systematik auch weitere Werke aus dem Zeitraum zwischen 1969 und 1994, die auch gemeinsam mit anderen Theoretiker*innen der NNL verfasst wurden und wichtige Aspekte für die Entfaltung der Theorie enthalten, in den Blick genommen. Aus dem deutschsprachigen Diskurs werden hierbei insbesondere die Arbeiten von *Eberhard Schockenhoff* und *Wolfgang Mommsen* berücksichtigt.

Durch eine umfassende Betrachtung aller vier systematischer Grundpfeiler der NNL im Kontext der Entwicklungsgeschichte der Theorie geht diese Arbeit aber wesentlich über die bisherigen Untersuchungen hinaus. Im Anschluss an die genannte Rekonstruktion erfolgt eine umfassende Kritik der systematischen Grundlagen der NNL, die drei zentrale Bereiche des Denkens von Germain Grisez in den Blick nimmt: seine *basic-good-theory*, die systematische Struktur der NNL und die anthropologischen Grundlagen, auf der seine Theorie aufgebaut ist.

Anschließend wird die rekonstruierte NNL auf das Feld der praktischen Ethik angewandt. Hierbei wird die Ehemoral und die Verstehensweise von Sexualität bei Grisez analysiert, um herauszuarbeiten, wieweit das zuvor skizzierte Theoriegebäude tatsäch-

lich angewandt werden kann und welche Schlussfolgerungen daraus für eine theologische Ethik zu ziehen sind. Hierbei wird wesentlich auf den zweiten Band seines Hauptwerks, *Living a Christian Life* (1994), sowie *Contraception and The Natural Law* (1963) Bezug genommen. Ebenso wie an der Systematik der Theorie wurde an der Ehemoral der NNL von Grisez gemeinsam mit anderen Theoretiker*innen über Jahrzehnte hinweg weitergearbeitet. Die vorliegende Arbeit bietet hierbei nach dem Ableben von Grisez im Jahre 2018 einen detaillierten Überblick über das von ihm auf Basis der NNL entwickelten Ehe- und Sexualitätsverständnis und reflektiert kritisch deren Folgen für eine angewandte Beziehungs- und Sexualethik.

Abschließend werden in der Conclusio die Ergebnisse der vorgelegten Untersuchung resümiert und damit die Forschungsfragen, die diese Arbeit leiten, detailliert beantwortet. Ausgehend von der vorhergehenden Kritik der NNL werden anschließend in einem Ausblick jene Schlussfolgerungen skizziert, die es hinsichtlich einer (post)modernen Beziehungsethik zu berücksichtigen gilt.

Die vorliegende Arbeit möchte die NNL von Germain Grisez auf Basis dessen anthropologischer und systematischer Überlegungen und anhand seiner grundlegenden Werke rekonstruieren und einer systematisch-ethischen Kritik unterziehen. Damit soll, insbesondere für den theologischen Diskurs im deutschen Sprachraum, die Basis für eine fundierte Auseinandersetzung mit diesem Naturrechtsansatz gelegt werden.

2. Hinführung zu einem Ethikdiskurs auf Basis des Naturrechts

Die Auseinandersetzung mit dem Naturrecht in der theologischen Ethik ist von gewissen Schwierigkeiten gekennzeichnet. Schon die Begrifflichkeiten werden nicht immer eindeutig getrennt, und auch der Gegenstand, die Natur, ist begrifflich nur schwer zu fassen. Das Naturrecht hat seine Tradition zwar in den Bereichen der Rechtswissenschaften, der Philosophie und der Theologie, doch gilt es diese Anwendungsbereiche klar zu trennen, da ansonsten die unterschiedlichen Verstehenshorizonte leicht zu verschwimmen drohen. Den Herausforderungen, die mit diesen Begrifflichkeiten verbunden sind, wird im ersten Teil dieses Unterkapitels nachgegangen. Im zweiten Schritt wird auf einige wesentliche historische Entwicklungslinien des katholischen Naturrechtsdiskurses eingegangen. Ein Schwerpunkt liegt hierbei besonders auf den neueren Theorieansätzen im deutschsprachigen wie US-amerikanischen Raum.

2.1 Semantische Zweideutigkeit des Naturrechtsbegriffs

Nähert man sich der Auseinandersetzung mit dem Naturrecht von der Semantik her, so muss zwischen dem Naturrecht, verstanden als rechtsphilosophische Theorie, und dem Naturrecht im Sinne der Moralphilosophie unterschieden werden.⁴⁶

Für die Tradition der katholischen Ethik kann man folgern, dass diese klar einen moralphilosophischen Zugang zum Naturrecht voraussetzt und hierbei an der Wahrheitsfähigkeit und universalen Geltung von sittlichen Urteilen festhält.⁴⁷

„Eine solche Naturrechtsethik baut ihre normativen Aussagen weder auf die emotionalen Stellungnahmen (Emotivismus) oder ein intentionales Wertfühlen (Wertphilosophie) des Willens, noch auf rein prozedurale Verfahren der Vernunft (Diskursethik), sondern auf ein objektives, seinethisches Fundament, das ihr eben in der Natur des Menschen und in seinem wesensgemäßen Lebenszielen vorgegeben ist.“⁴⁸

In der Rechtswissenschaft und auch in der sog. „politischen Staatslehre“ wird der Begriff Naturrecht für eine rechtsphilosophische Theorie verwendet, die eine vorstaatliche und überpositive Geltung von individuellen Freiheitsrechten, wie sie auch in der Menschenrechtscharta grundgelegt sind, annimmt und vertritt. Während bei dem oben genannten moralphilosophischen Zugang die Differenzierung zwischen Recht und Sitt-

⁴⁶ Vgl. SCHOCKENHOFF, Naturrecht und Menschenwürde, 20-22.

⁴⁷ Vgl. ebd. 20.

⁴⁸ Ebd.

lichkeit nicht im Fokus steht, ist diese bei der rechtsphilosophischen Naturrechtstheorie grundlegende Voraussetzung.⁴⁹

Daraus ergibt sich folgende Definition für eine rechtswissenschaftliche Naturrechtstheorie:

„Naturrecht im rechtsphilosophischen Sinne ist das Recht, das sich aus der menschlichen Natur ableitet und das demgemäß der reinen Vernunft, die allen Menschen eigen ist, erkennbar ist. Das N. ist daher für alle Zeiten gültig, von Raum und Zeit unabhängig; nach einer modifizierten Auffassung bedarf es zu seiner Wirksamkeit allerdings eines Rechtssetzungsaktes auf Grund der (jeweiligen) Volksüberzeugungen und ist somit wandelbar. Den Gegensatz bildet das positive, d.h. das gesetzte oder das Gewohnheitsrecht, dessen Überbetonung als Rechtspositivismus bezeichnet wird.“⁵⁰

Hierbei wird bei gewissen Ähnlichkeiten aber auch die Differenz zwischen den beiden oben genannten Zugängen deutlich. Die grundsätzliche Wandelbarkeit des Naturrechts und die Notwendigkeit eines Rechtssetzungsaktes für die Gültigkeit sind keinerlei Voraussetzungen für ein theologisch-moralphilosophisches Verständnis von Naturrecht.

In diesem Zusammenhang sei auch darauf verwiesen, dass gerade im rechtsphilosophischen Zugang zum Naturrecht die Spannung zwischen Ideal und Realität klar erkennbar wird. Das Naturrecht im rechtsphilosophisch verstandenen Sinn umfasst in einer positiven Rechtsordnung, wie wir sie in der Mehrzahl, zumindest in Europa, vorfinden, nur noch einen bestimmten Teil des Rechtsbegriffs, nämlich einen normativ-idealen. So gibt es zwar, wie oben im Zitat angedeutet, die Annahme eines solchen Rechts, dem jedoch das Element der Zwangsbefugnis fehlt. Hierfür bedarf es wiederum des Rechtssetzungsaktes, damit das Naturrecht positives und damit dursetzungsfähiges Recht werden kann. Ein weiteres Problem besteht in der nicht eindeutigen Verwendung des Begriffs in dieser Fachdisziplin. Dieser kann und wird als „Sammelbezeichnung“ für mehrere rechtsphilosophische Positionen verwendet, die in irgendeiner Weise gegen die These der Beliebigkeit des Rechts argumentieren.⁵¹

Abschließend muss hierbei aber festgehalten werden, dass sich Naturrecht und positives Recht nicht prinzipiell ausschließen. Die Antithese zum Naturrecht im rechtsphilosophi-

⁴⁹ Vgl. SCHOCKENHOFF, Naturrecht und Menschenwürde, 21.

⁵⁰ KAUFMANN Hans (Hg.), Rechtswörterbuch, München 1997¹⁴, 874f.

⁵¹ Vgl. SCHOCKENHOFF, Naturrecht, 22; Siehe auch: KAUFMANN FRANZ-XAVER, Wissenssoziologische Überlegungen zur Renaissance und Niedergang des katholischen Naturrechtsdenkens im 19. und 20. Jahrhundert, in: Böckle/Böckenförde (Hg.), Naturrecht in der Kritik, Mainz 1973, 126-164.

schen Sinn wäre ein bloß positives Recht, das jegliche Form einer übergeordneten „Normenquelle“ ablehnt und damit die Gefahr der Willkür intendiert.⁵²

Der Begriff des Naturrechts im moralphilosophischen Sinne wird weitgehend synonym mit dem Begriff des natürlichen Sittengesetzes gebraucht, wie man ihn besonders in kirchlichen Lehrdokumenten wie beispielsweise dem *Katechismus der Katholischen Kirche* (KKK) findet. Die Unterscheidung zwischen *ius naturale*, dem spezifischen Feld der Gerechtigkeit, und der *lex naturalis*, die Teilhabe der praktischen Vernunft am ewigen Gesetz, wie wir sie bei *Thomas von Aquin* finden⁵³, wird durch die meist synonyme Gebrauchsweise der beiden Begriffe nicht kenntlich gemacht.

Weiters muss auf die Zweideutigkeit des Begriffs Naturrecht zwischen moralphilosophischem- und innerkirchlich-theologischem Gebrauch verwiesen werden. Mit der Neuscholastik des 19. Jahrhunderts koppelt sich der Begriff des Naturrechts in der theologischen Verwendung von den philosophischen Diskursen ab. „Der Begriff ‚Naturrecht‘ gewinnt einen völlig anderen Inhalt, je nachdem, ob er in *Fichtes Grundlagen des Naturrechts* (1796), oder in den ein halbes Jahrhundert später entstehenden neuscholastischen Handbüchern begegnet.“⁵⁴

Die Naturrechtstheorie einer transzendental, geschichtlich und vernunftrechtlich ausgerichteten Philosophie und die essentialistische Naturrechtsethik der Neuscholastik verwenden beide denselben Begriff und ordnen sich bei der moralphilosophischen Verständnisweise des Terminus Naturrecht zu, weisen aber inhaltlich unüberbrückbare Differenzen auf.⁵⁵

⁵² Vgl. HÖFFE OTTFRIED, Naturrecht in: Staatslexikon. Recht-Wirtschaft-Gesellschaft, 3. Band, hrsg. v. Görres – Gesellschaft, Freiburg im Breisgau 1995⁷, 1297.

⁵³ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae*, zitiert nach: Pesch Otto Hermann (Hg.), *Summa theologica. die deutsche Thomas-Ausgabe*, Band 13, Heidelberg 1977, I-II, 91,2, 42-45.

⁵⁴ SCHOCKENHOFF, *Naturrecht und Menschenwürde*, 21.

⁵⁵ Vgl., ebd.

2.2 Polysemie des Naturbegriffs und seine Bedeutung für den Naturrechtsdiskurs

Hat sich die erste Unterscheidung der Begrifflichkeit eher auf den zweiten Teil des Wortes, also auf das Recht, bezogen, so gilt es bei der Betrachtung der anthropologischen Polysemie eher den ersten Teil des Wortes, die Natur, in den Blick zu nehmen. Hierbei wird ein wesentliches Problem jeder Naturrechtstheorie sichtbar, nämlich dass die Deutung des Begriffs Natur keineswegs einheitlich ist. In einem ersten Schritt werden daher die unterschiedlichen Verstehensweisen von Natur im jeweiligen historischen Kontext in den Blick genommen. Im Anschluss daran werden exemplarisch zwei Ansätze zum Umgang mit dieser Problematik der Begriffsklärung in Bezug auf das Naturrechtsdenken vorgestellt. Hierbei handelt es sich einerseits um eine Fokussierung auf die anthropologische Zweideutigkeit durch *Eberhard Schockenhoff* und andererseits um eine ontologische Deutung des Naturbegriffs von *Peter Schallenberg*.

2.2.1 Differierende Verstehensweisen von Natur

Mit kaum einem anderen Begriff sind so viele unterschiedliche Bedeutungen verbunden wie mit jenem der Natur.⁵⁶ Grund hierfür ist sicherlich, dass wir diesen immer nur unter einer bestimmten Perspektive erfassen. Dadurch bestimmt letztlich unser Verhältnis zu dem Gegenstand das Verständnis davon, was Natur ist. Ein Blick in die Begriffsgeschichte macht deutlich, dass die Entwicklung unserer Verstehensweisen von Natur ein historischer Prozess ist und keinesfalls als etwas Natürliches angesehen werden kann.⁵⁷ Vielmehr wird darin sichtbar, dass der Menschen auf diese Weise ein neues Verhältnis zu seiner Umgebung und auch zu sich selbst gewinnt, wodurch es ihm möglich ist, Natur als solche zu begreifen und davon abzugrenzen, was nicht Natur ist.⁵⁸

Schon in der *Odyssee*⁵⁹ begegnet uns eine doppelte Bedeutung des Naturbegriffs (*physis*). Einerseits im Sinne eines organisch Wachsenden und andererseits im Sinne einer sich entwickelnden Gestalt. In dieser Verwendung wird der Begriff zum „*terminus technicus*“ und zum zentralen Thema der ionischen Naturphilosophie. Im Anschluss an *Platon* hat *Aristoteles* den Begriff der Natur dann als Gesamt des natürlich Seienden, sowohl im Sinne des Wesens als auch des Wachstums, verstanden. Während *Platon* die

⁵⁶ Vgl. Kap. 2.3 dieser Arbeit für einen Überblick über die Entwicklung des Naturverständnisses im Kontext der Naturrechtstradition.

⁵⁷ Vgl. hierzu Kap. 1.1 dieser Arbeit, wo auf die historische wie kulturelle Prägung von Natur Bezug eingegangen wird.

⁵⁸ Vgl. HONNEFELDER LUDGER, Natur-Verhältnisse. Natur als Gegenstand der Wissenschaft. Eine Einführung, in: ders. (Hg.), Natur als Gegenstand der Wissenschaft, Freiburg 1992, 9-26, 9f.

⁵⁹ Vgl. HOMER, Odysse. Griechisch – Deutsch, Berlin 2014¹⁴, X. 303, 272-273.

Natur als das Werk eines Demiurgen versteht, die durch eine Kunst, sprich nach Ideen, geschaffen wurde⁶⁰, begreift *Aristoteles* sie von den natürlichen Dingen her. Unter solchen versteht er etwas, das von selbst seine Form gewinnt und seinen Ursprung in sich selbst hat.⁶¹ Beiden ist gemeinsam, dass sie die Natur im Kontext von Herstellen (*poiesis*) und Handeln (*praxis*) deuten. Bei *Platon* folgt das Herstellen jedoch aus Ideen a priori, während es bei *Aristoteles* aus der Sache selbst erfolgt. Damit sind zwei wesentliche Verstehensweisen von Natur benannt, die den Begriffsdiskurs bis heute prägen.⁶²

Im *Mittelalter* wird weiterhin auf diese beiden genannten Naturbegriffe Bezug genommen, jedoch geschieht dies im Kontext der christlichen Schöpfungstheologie, wodurch eine deutliche Fokussierung auf den platonischen Ansatz festzustellen ist. Natur ist in diesem Denkmuster eine *cratio ex nihilo*, die aus der Idee eines Schöpfergottes hervorgeht. Der vom Menschen sinnlich wahrnehmbaren Welt wird daher, in Anschluss an *Plotin*, insbesondere durch die Rezeption von *Augustinus*, eine intelligible Ordnung zugesprochen, wodurch alles auf den einen Gott rückführbar ist. Natur wird so zu einer „*machina mundi*“, indem ihr eine klare, rationale Ordnung zugrunde gelegt wird, die sie vom Schöpfergott als „*fabricator mundi*“ eingestiftet bekommen hat.⁶³

In der *Renaissancephilosophie* wird die Rezeption des platonischen Ansatzes fortgesetzt, die auch dem neuen Verständnis einer Wissenschaft der Natur bei *Galilei* und *Kepler* zugrunde liegt. Die Betrachtung der Natur als rationale Ordnung wird somit beibehalten, es tritt aber nun das Gesetz an die Stelle der Idee. Folglich liest man nicht mehr im „Buch der Natur“, sondern erschließt diese durch das Experiment. Menschliche Gesetzhypothesen lösen so die Vorstellung von „apriorischen Ideenwissen“ ab. Geht man von der Natur als einem homogenen Ganzen aus, das von mathematisch beschreibbaren Gesetzen bestimmt wird, so verliert die aristotelische Stufenordnung der Wesensformen jegliche Bedeutung für die Bestimmung des Naturbegriffs. Die Mathematik wird aber nicht im Sinne einer von Gott gegebenen Ordnung verstanden, sondern als Werkzeug in den Händen des Menschen. Sie ist somit die Struktur für die experimentelle Überprüfung allgemeiner Hypothesen.⁶⁴

Wenn *Kant* zwischen „*natura formaliter spectata*“ und „*natura materialiter spectata*“ unterscheidet, wird deutlich, dass er wiederum an das aristotelische wie auch das plato-

⁶⁰ Vgl. PLATON, *Timaios*, Hamburg 2017, 28 a, 18.

⁶¹ Vgl. ARISTOTELES, *Politik*, Hamburg 2012, I, 2, 1252 b 32-34,5.

⁶² Vgl. HONNEFLEDER, *Natur-Verhältnisse*, 10-14.

⁶³ Vgl. ebd., 14-16.

⁶⁴ Vgl. ebd. 16f.

nische Naturverständnis anknüpft. Unter ersterem versteht er das „erste innere Prinzip“, was das Sein aller Dinge ausmacht, während zweiteres auf die gesetzmäßigen Erscheinungsformen der Dinge abzielt.⁶⁵ Er hält jedoch fest, dass die zweite Natur nur in zweierlei Weise erkannt werden kann. Neben den „Prinzipien der Gesetzhypothesen“ bedarf es auch des Experiments. Die Vernunft, so Kant, kann nur das erkennen, was sie nach ihrem eigenen Entwurf hervorbringt. Sie fällt ihre Urteile nach klaren Gesetzen, die die Natur dazu bringen, auf gestellte Fragen zu antworten und lässt sich nicht von dieser am „Leitbande gängeln“.⁶⁶

Kennzeichnend für das Naturverständnis der *Neuzeit* ist eine „mechanische Interpretation der Systemordnung“. Bei *Thomas von Aquin* finden wir ein teleologisches Weltverständnis, das von Platon inspiriert ist, und von einem Schöpfergott ausgeht.⁶⁷ Bei *Galilei* und *Kepler* wird die Natur jedoch zu einem mechanischen System, das gleich einem Uhrwerk funktioniert. Dieses neue Naturverständnis lässt den Menschen zum Beherrscher der Natur⁶⁸ werden, da ihm die Kenntnis über die mechanisch-technischen Gesetzmäßigkeiten in der Natur bisher ungeahnte Möglichkeiten, sprich ein „Wissen zu Macht“⁶⁹ ermöglichen. Die freie Natur, wie sie von Aristoteles angenommen worden ist, wird nun zur „gebundenen Natur“. Die neuzeitliche Wissenschaft hat nicht mehr ein Interesse an der Orientierung, sondern an der Herrschaft über die Natur. Diese ist folglich nicht mehr der Gegenstand von Naturphilosophie und Metaphysik, sondern einer neuen, exakten Naturwissenschaft.⁷⁰

Das oben skizzierte methodologische Naturverständnis der Neuzeit wird in der *modernen Naturwissenschaft* noch weiter zugespitzt. Das Wissen über die Natur wird zu einem „Wissen auf Widerruf“, das uns in Gestalt von Theorien und Entwürfen begegnet. Hierbei handelt es sich aber um eine Vielfalt von irreduziblen Theorien, die so das Gesamt einer neuen Naturwissenschaft bilden. Die Annahme, dass es das eine wissenschaftliche Verhältnis zum Gegenstand Natur gibt, wurde folglich von einer Verhält-

⁶⁵ Vgl. KANT Immanuel, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Hamburg 1997, Vorrede AA IV, 467; sieh auch HONNEFELDER, *Natur-Verhältnisse*, 17.

⁶⁶ Vgl. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 446; siehe auch HONNEFELDER, *Natur-Verhältnisse*, 17.

⁶⁷ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae*, I 2,3.

⁶⁸ Vgl. DESCARTES RENE, *Discourse de la method*, Hamburg 2013, 62.

⁶⁹ BACON FRANCIS, *Novum organum sive indica vera de interpretation naturae*, in: Spedding (Hg.), *The Works of Lord Bacon*, IV, London 1863, 340.

⁷⁰ Vgl. HONNEFELDER, *Natur-Verhältnisse*, 18f.

nispluralität abgelöst, die keine Antwort (mehr) auf die Frage geben kann, was die Natur per se sei.⁷¹

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die Natur nur als solche wahrnehmbar ist, wenn wir in ein bestimmtes Verhältnis zu ihr treten. Hierbei gibt es jedoch eine Vielzahl an Möglichkeiten, wie dieses gestaltet sein kann, das wiederum mit unterschiedlichen Verstehensweisen von Natur korrespondiert.

Bei der Betrachtung von Natur kann zwischen zwei Grundtendenzen differenziert werden. Einerseits kann sie als Folge einer Schaffung von außen (*Platon*), oder andererseits als eine in sich selbst schaffende Größe (*Aristoteles*) angenommen werden.

Darauf aufbauend lassen sich grob vier Verstehensrichtungen von Natur skizzieren: (I.) einerseits kann Natur als Schöpfung aus dem Nichts durch einen Schöpfergott begriffen werden, ihr kann (II.) eine rationale, gesetzmäßige Ordnung zugrunde gelegt werden, sie kann (III.) als technisch-mechanische Gesetzmäßigkeit, als ein Wissen zur Macht verstanden werden oder auch (IV.) als ein Wissen auf Widerruf, aufgrund einer vorherrschenden Methoden- und Verhältnispluralität.

Wie das Beispiel *Kants* deutlich macht, verläuft die Entwicklungslinie zwischen den vier Verhältnisrichtungen nicht immer linear, wodurch unterschiedliche Aspekte immer neu in verschiedenen Denkstrukturen auftreten können. Umso wichtiger ist es für den Ansatz der Naturrechtstheorien, das eigene Verhältnis zur Natur in den Blick zu nehmen und dieses hinsichtlich der Theorie zu reflektieren. Im Folgenden werden nun zwei Zugänge skizziert, um die Komplexität dieser Problematik für den Naturrechtsdiskurs deutlich zu machen.

2.2.2 Anthropologische Zweideutigkeit des Naturbegriffs (E. Schockenhoff)

Eberhard Schockenhoff skizziert in seinem Werk *Naturrecht und Menschenwürde* (1996) die oben genannte Problematik in einem eigenen Unterkapitel mit dem Hinweis auf die anthropologische Bedeutung. Hierbei unterteilt er aber nochmals in eine Vorstellung eines naturgemäßen Lebens und einer teleologischen Deutung der Natur.⁷²

Die Vorstellungen von einem Leben gemäß der Natur können hierbei von einer „pessimistischen, rückwärtsgewandten Gegenwartsanalyse“ bis hin zu einer positiv besetzten Gesellschaftsutopie reichen. Schockenhoff bezieht sich hierbei einerseits auf *Seneca*, der alle zivilisatorischen Errungenschaften seiner Zeit als Abfall von den „glücklichen

⁷¹ Vgl. HONNEFELDER, Natur-Verhältnisse, 19f.

⁷² Vgl. SCHOCKENHOFF, Naturrecht und Menschenwürde, 22-25.

Zuständen der Vorzeit“ geißelt.⁷³ In diese Richtung ist auch der stoische Philosoph *Epiktet* einzuordnen, der gegen die Rasur des Bartes beim Mann auftritt, da dadurch die natürliche Unterscheidung zur Frau untergraben werde.⁷⁴

Als Beispiel für die zweite Richtung, die der Gesellschaftsutopie, wird von ihm der *contrat social* (1762) von *Jean Jacques Rousseaus* angeführt. Darin leben freie Bürger (Citoyens) in der Fiktion eines Gesellschaftsvertrages, durch den die individuellen Rechte, wie beispielsweise persönliche Sicherheit und privater Besitz, für alle Zeiten gesichert sind.⁷⁵

Differenzen bei der Verständnisweise von Natur und einem Leben gemäß dieser sieht *Schockenhoff* auch schon innerhalb der antiken Ethik an mehreren Stellen. So weisen die *Stoiker* gerade das mit dem Argument der Natur zurück, was von den *Epikureern* als natürlich und naturgemäß verstanden wurde. Der stoischen Ethik geht es hierbei darum, die Vernunftnatur des Menschen zur Herrschaft über seine natürlichen Triebe zu führen, während die epikureische Ethik den Menschen in seiner natürlichen Physis als Bedürfnisnatur in den Blick nimmt.⁷⁶

Somit wird der auch heute immer noch populäre Grundsatz, ein Leben gemäß der Natur zu führen, zu einem schwierigen Unterfangen. Die Bedeutungen dieses Satzes können sich diametral entgegenstehen, wie oben gezeigt, und werden doch alle unter dem selben „Etikett“ verhandelt.

Als zweiten Punkt führt *Schockenhoff* bei dieser Problemcharakteristik die teleologische Deutung der Natur an. Diese sei auf eine aristotelisch-thomistische Tradition zurückzuführen, die vom Menschen als eine Einheit von Leib und Seele ausgeht, welche unter dem Primat der Vernunft gedacht wird.⁷⁷ „Jedes Lebewesen hat nach dem Grundsatz der aristotelischen Naturbetrachtung eine ihm wesensgemäße ‚Form‘, die in ihrem materiellen Substrat der Möglichkeit nach angelegt ist und durch einen zielgerichteten Werdeprozeß aktualisiert wird.“⁷⁸ Beim Menschen schließt diese Entwicklung auch die Vernunft ein, die wesentlich zu seiner Natur gehört. Der Zweck des menschlichen Seins liegt hierbei in der Entwicklung zur bestmöglichen Form. Das Ziel ist demgemäß die

⁷³ Vgl. SCHOCKENHOFF, *Naturrecht und Menschenwürde*, 23; siehe auch: SENECA ANNUS LUCIUS, *Epistulae morales ad Lucilium*. Briefe an Lucilius, Band 2, Düsseldorf 2009, 197-224, 90.4, 198f.

⁷⁴ Vgl. EPIKTET, *Lehrgespräche – Diatriben*, Berlin 1994, 1.16, 135-139.

⁷⁵ Vgl. ROUSSEAU JEAN-JACQUES, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, Stuttgart 2010; siehe auch: SCHOCKENHOFF, *Naturrecht und Menschenwürde*, 23.

⁷⁶ Vgl. SCHOCKENHOFF, *Naturrecht und Menschenwürde*, 23.

⁷⁷ Vgl. ebd. 24.

⁷⁸ Ebd. 24.

Vollendung im Sinne des absolut bestmöglichen Zustandes des Menschen, wie dies von Aristoteles gezeigt wird: „Die Natur ist der Zweck eines jeden Gegenstandes. Die Beschaffenheit, die er beim Abschluss seines Werdeprozesses aufweist, nennen wir seine Natur, mag es sich nun um einen Menschen, um ein Pferd oder ein Haus handeln. Auch sind Zweck und Ziel das Beste.“⁷⁹

Die Natur des Menschen ist somit weder einfach von seiner „äußeren Wirklichkeit“ noch von „empirischen Daseinsbedingungen“ ableitbar. Sie ist vielmehr auf ein Ziel (*telos*) hin ausgerichtet, nach den Bestimmungen einer „planmäßig entworfenen Natur“. Die teleologische Naturbetrachtung weist somit über eine rein empirische, quantifizierende Naturforschung hinaus, indem sie Sinnaussagen über die „wesensgemäße Vollen- dung“ von Tieren, Pflanzen und insbesondere des Menschen trifft. Daher gehe die Kri- tik des sog. naturalistischen Fehlschlusses, so *Schockenhoff*, an der Grundidee eines teleologisch gedeuteten Naturrechts vorbei.⁸⁰

2.2.3 Ontologische Deutung des Naturbegriffs (P. Schallenberg)

Peter Schallenberg setzt sich in seiner Dissertation *Naturrecht und Sozialtheologie*⁸¹ mit den Entwicklungen des theonomen Naturrechts der späten Neuscholastik im deut- schen Sprachraum auseinander. Hierin versucht er eine Deutung der Begriffs Natur in einer dreifachen Weise: in *formalontologischer*, in *transzendentalontologischer* und in *moralontologischer* Hinsicht.⁸²

Gemäß einer *formontologischen Deutung der Natur* wird diese, ihrer etymologischen Wurzel⁸³ folgend, als „etwas Gewachsenes“, das nicht vom Menschen verursacht wor- den ist, verstanden. Hintergrund dieser Deutung ist ein zyklisches Zeit- und Weltver- ständnis mit dem Ursprung in der Mythologie, ohne Geschichte und teleologische Vor- stellungen. Mit der Entmystifizierung des Naturbegriffs wurde die Bedeutung ausgewei- tet auf die „Wesenheit jedes Seienden“, wie sie diesem von Anfang an zu Grunde liegt. Das Wesen bekommt dadurch die Bedeutung eines inneren Bauplans gemäß der oben skizzierten teleologischen Deutung mit sittlicher Normierungskraft.⁸⁴ „Natur wird so als ermöglichendes Prinzip und Fundament der Aktivität, und damit auch, insbesondere in

⁷⁹ ARISTOTELES, Politik I.2 1252 b, 4-6.

⁸⁰ Vgl. SCHOCKENHOFF, Naturrecht, 24f.

⁸¹ Vgl. SCHALLENBERG PETER, Naturrecht und Sozialtheologie. Die Entwicklung des theonomen Naturrechts der späten Neuscholastik im deutschen Sprachraum (1900-1960), Münster 1993.

⁸² Vgl. ebd., 10-19.

⁸³ *Physis* oder *nasci* (dt. geboren werden), vgl. SCHALLENBERG, Naturrecht und Sozialtheologie, 10, siehe auch: SCHOCKENHOFF, Naturrecht und Menschenwürde, 22.

⁸⁴ Vgl. SCHALLENBERG, Naturrecht und Sozialtheologie, 10f.

schöpfungstheologischer Perspektive, des sittlichen Handelns verstanden: Sie gewinnt somit normative Kraft.“⁸⁵

Dahingehend sei auch die „thomanische natura Wendung“ zu verstehen, die keinesfalls eine Reduktion auf die bloße Naturkausalität darstellt, sondern eine „finale Hinordnung“ auf den zugrundeliegenden Sinn des Menschen, sprich eine „innere Teleologie“.⁸⁶

Die *transzendentalontologische Deutung* der Natur nimmt die Natur des Menschen als solche, also in ihrer ganz spezifischen Seinsweise, in den Fokus. Mit *Klaus Demmer* gesprochen kann ausgehend von einer „normativen Natur“ hier ein „absoluter Anspruch [...] nur aus transzendenzeröffneter Subjektivität und der ihr gemäßen Satzungen herühren.“⁸⁷

In der Auseinandersetzung von menschlicher Natur und Transzendenz stellt sich, so Schallenberg, unweigerlich die Frage nach dem „dogmatischen Naturbegriff“ und damit die Frage nach Natur und Übernatur beziehungsweise nach *natura pura* und *natura lapsa*. Den „*status naturae purae*“ könne man geschichtlich jedoch nicht verorten, weshalb es sich nach Demmer um theologisch-metaphysische Postulate handelt, mit denen diese Konzeption arbeitet, die aber „nicht uneingeschränkt bewiesen sind“. Die *natura lapsa* des Menschen kann zugleich als wirklich erlöste Natur angesehen werden und zählt damit „zum Gesamt der übernatürlichen Schöpfungswirklichkeit.“⁸⁸

„Die Transzendenzerschlossenheit des Menschen führt zur Modifikation der bloßen Vorgegebenheit hin zur existentiellen Aufgegebenheit, wobei freilich letztere die Wesensvorgegebenheit niemals ganz einzuholen vermag. Daher existiert menschliche Natur grundlegend als Geschichte: Es ist eben jenes Moment, welches das ‚sequitur‘ im klassischen Axiom ‚agere sequitur esse‘ markiert.“⁸⁹

⁸⁵ SCHALLENBERG, Naturrecht und Sozialtheologie, 11.

⁸⁶ Vgl. ebd.

⁸⁷ DEMMER KLAUS, Deuten und Handeln, Freiburg 1985, 138; sieh auch Schallenberg, Naturrecht und Sozialtheologie, 12.

⁸⁸ BÖCKLE FRANZ, Das Verhältnis von Norm und Situation in kontroverstheologischer Sicht, in ders./Groner F. (Hrsg.) Moral zwischen Anspruch und Verantwortung, Düsseldorf 1964, 84-102, 102 Fußnote 33; siehe auch SCHALLENBERG, Naturrecht und Sozialtheologie, 13.

⁸⁹ SCHALLENBERG, Naturrecht und Sozialtheologie, 13.

Die Geschichte ist daher ein wesentlicher Bestandteil der Betrachtung, wodurch eine Auseinandersetzung mit der menschlichen Natur alleine durch transzendente Deduktion⁹⁰ nicht ausreicht.⁹¹

Aus *moralontologischer Sicht* sei darauf hinzuweisen, dass die Diskussion der letzten Jahrzehnte über Menschen- und Personenwürde die sittliche Normativität der Natur wieder in den Blick genommen hat.⁹² Auf die Frage nach dem Warum könne die Schlussfolgerung von *Wilhelm Korff* eine erste Antwort geben: „Der Ausgang beim Subjektstatus des Menschen reicht als Erklärungspotential für die Begründung sittlichen Verhaltens nicht hin.“⁹³ Wesentlich scheint hier die Verankerung des verantworteten Handelns in dem unserem Subjektsein Zugrundeliegenden, sprich der Natur. Man könne hierbei aber nicht bei einem Verständnis im Sinne einer „*natura physica*“ stehenbleiben, sondern müsse diese als „*natura metaphysica*“ und somit als „*natura ut ratio*“ denken. Sie ist somit als „Handlungsvernunft“ zu verstehen, die Anteil an der „göttlichen Vernunft-Vorsehung“, also dem ewigen Gesetz, hat. Daher komme man zu dem wesentlichen Schluss: „[...] daß jede Naturrechtslehre entscheidend davon abhängt, welche ‚Natur‘ für normativ gehalten wird und wie diese normative Natur erkannt werden kann.“⁹⁴

Generell, so Schallenberg, lassen sich drei unterschiedliche Bedeutungen von Natur feststellen: die *Natur an sich*, die *Natur des Menschen* und die *Natur der Handlung*.

Unter der *Natur an sich* ist die Natur der Sache zu verstehen, die „geburtliche Eigenart des Lebendigen“ oder die sog. „*natura biologica-physiologica*“. Diese Bedeutung bezieht sich somit auf das uns Vorgegebene und für uns empirisch Fassbare.

Die *Natur des Menschen* bezeichnet die „*natura metaphysica hominis*“, die aber immer nur als Vernunftnatur (*ratio ut natura*) verstanden werden kann.

„Das was die praktische Vernunft aus den *inclinationes naturales* deutet und verstehend das Projekt konstruiert und als solchermaßen aus dem Sein zum Sollen überführte sittliche Verpflichtung erkennt. Die Naturgemäßheit besteht nicht bloß in der Rücksicht auf die *inclinationes naturales*, sondern letztlich in der Teilnahme (*participatio*) der menschlichen Vernunft an der göttlichen Vernunft kraft der Gottesbildlichkeit des Ge-

⁹⁰ Transzendente Deduktion wird bei K. Demmer definiert als: „[...] ein apriorisches Werturteil über den Erkenntnisvollzug und seine Bewusstseinsgehalte.“ DEMMER KLAUS, *Sein und Gebot*, Paderborn 1971, 34; siehe auch ebd. 30-36.

⁹¹ Vgl. SCHALLENBERG, *Naturrecht und Sozialtheologie*, 13; siehe auch: RAHNER KARL, *Bemerkungen über das Naturgesetz und seine Erkennbarkeit*, *Orientierung* 19 1955, 239-243, 242f.

⁹² Vgl. ebd. 14.

⁹³ KORFF WILHELM, *Der Rückgriff auf die Natur*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 94, 1987, 285-315, 285.

⁹⁴ Vgl. SCHALLENBERG, *Naturrecht und Sozialtheologie*, 14.

schöpfs und seiner Natur, und dies auch im Zustand der ‚natura lapsa‘. Diese participatio konkretisiert sich näherhin in der participatio der lex naturalis an der lex divina.“⁹⁵

Die praktische Vernunft werde in diesem Zusammenhang aber nicht im Gegenüber zum Natürlichen als unnatürlich qualifiziert, sondern als zur Natur gehörig und beim „Vorgang der Deutung“ über sie sogar hinausgehend.⁹⁶ „Diese übersinnliche Natur entspringt als Idee in der praktischen Vernunft [...] Durch mein Handeln realisiere ich im Rahmen meiner endlichen Möglichkeiten die praktische Naturidee im Bereich der wirklich sinnlichen Natur.“⁹⁷

Als dritte Möglichkeit ist die *Natur der Handlung* zu nennen. Darunter ist die teleologische Struktur einer Handlung, sprich das Kompositum aus notwendigen Mitteln, Nebenfolgen und Umständen (*natura metaphyica actus humani*), zu verstehen.⁹⁸

„Damit ist klar, dass die Natur insoweit Quelle sittlicher Normen ist, als sie als biologische Vorgegebenheit von der Vernunft des Menschen projekthaft-vernehmend mit inhaltlichen Leitvorstellungen anthropologisch-theologischer Art angereichert wird und so aufsteigt zur normativen und sittlich erkannten Aufgegebenheit.“⁹⁹

Der Begriff Natur werde in den drei oben geschilderten Verstehensweisen in jeweils unterschiedlicher Art gebraucht. Nur im ersten der drei finden wir eine Entsprechung zum ursprünglichen Gegenüber von natürlich und „unnatürlich-künstlich“. Dies ist als physischer Naturbegriff zu verstehen. Bei den beiden anderen Verstehensweisen von Natur werde dieser nur im analogen Sinne verwendet. Es handle sich hierbei somit nicht um den Gegensatz zum Künstlichen, sondern um den Gegenbegriff zur Willkür und damit um den „metaphysischen Naturbegriff“.

„Insofern im Neuthomismus das Naturrecht nicht so sehr als Gegensatz zum ‚Gnadenrecht‘, als vielmehr zum ‚Willkürrecht‘ verstanden wird, also stärker juristisch geprägt erscheint, ist es eminent wichtig, nicht nur den Rekurs auf einen spezifischen metaphysischen Naturbegriff zu beachten, um nicht vorschnell den Vorwurf des Biologismus oder Physizismus zu erheben, sondern auch durchgehend bei der Verwendung der Qualifizierung ‚Natur‘ oder ‚natürlich‘ anzugeben, welche Bedeutung unterstellt ist.“¹⁰⁰

⁹⁵ SCHALLENBERG, *Naturrecht und Sozialtheologie*, 15.

⁹⁶ Vgl. ebd. 16.

⁹⁷ Ebd.

⁹⁸ Vgl. ebd.

⁹⁹ Ebd.

¹⁰⁰ Ebd. 17.

Die Verwendung des Begriffs Natur kann sich daher entweder auf eine konkrete Ursprungsrelation oder auf einen Beurteilungsmaßstab für meine Handlungen oder Bestrebungen beziehen. Entscheidend ist aber, so Schallenberg, dass nur zweiterer normative Bedeutung zukommt, da es sich beim ersteren um einen „genetischen Begriff“ handelt.¹⁰¹ Dies wiederum macht deutlich, wie schwierig es ist, sich in diesem Themengebiet zu bewegen ohne über eines der Problemfelder der Naturrechtstheorie, wie beispielsweise den naturalistischen Fehlschluss, zu stolpern.

2.3 Historische Entwicklung des Naturrechtsdenkens

Die Auseinandersetzung mit dem Naturrecht wird meist in der neuscholastischen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts oder der Scholastik des Mittelalters verortet. Für eine differenzierte Darstellung des Naturrechtsdiskurses im Bereich der theologischen Ethik gilt es aber schon deutlich früher anzusetzen. Die Wurzeln des Naturrechtsdenkens sind bereits in der Antike zu finden. Zugleich zeigen sich unterschiedlichste Rezeptionen zu unterschiedlichen Zeiten der Geschichte. In einem kurzen Überblick werden im Folgenden einige wesentliche Naturrechtsansätze in den Blick genommen. Hierbei steht insbesondere deren Bedeutung für die Entwicklung der NNL von Germain Grisez im Vordergrund.

2.3.1 Antike Wurzeln des Naturrechtsdenkens

Die Idee eines Naturrechts ist, wie oben erwähnt, eng verbunden mit der Vorstellung, die der Mensch von Natur hat. Erst wenn er eine Idee von Natur hat, kann auch ein Naturrecht angenommen werden, wodurch es zu einem „Werk der Philosophie“ wird.¹⁰²

Im fünften Jahrhundert vor Christus finden wir in der griechischen Philosophie eine bedeutende Zäsur. Der bis dahin unbestreitbare und sakral verbürgte „väterliche Nomos“¹⁰³, der die Grundlage allen Handelns dargestellt hat, wird plötzlich radikal in Frage gestellt. Grund hierfür ist die von Ethographen wie *Herodot* beschriebene Erfahrung der Pluralität der *nomoi* bei den unterschiedlichen Völkern. Dadurch wird die Unterscheidung zwischen dem von Natur aus Rechten (*physei dikaion*) und dem durch das Gesetz aus Rechten (*nomo dikaion*) notwendig.¹⁰⁴

Schon bei den Vorsokratikern, wie *Anaximander*, *Heraklit* oder *Parmenides*, findet sich die Deutung des Nomos „als ein kosmisches Prinzip im Sinne eines umfassenden Ge-

¹⁰¹ Vgl. SCHALLENBERG, Naturrecht und Sozialtheologie, 17.

¹⁰² Vgl. STRAUSS LEO, Naturrecht und Geschichte, Stuttgart 1956, 83.

¹⁰³ ARISTOTELES, Politik, II, 8, 1268b, 59-61.

¹⁰⁴ Vgl. HONNEFELDER, Naturrecht und Geschichte, 1f.

setzes der Natur [...]“¹⁰⁵, der dem Mythos als „göttlichen Nomos“ gegenübergestellt wird.¹⁰⁶

Ihnen folgend betonen die frühen *Sophisten*, wie *Protagoras* oder *Antiphon*, ein umfassendes Naturgesetz, das seine Wurzel jedoch nicht in der „Natur des Kosmos“, sondern in der des Menschen selbst hat.¹⁰⁷ Diese Natur wird hierbei nicht im Sinne des metaphysischen Wesens verstanden, sondern als Inbegriff des empirisch Erfahrbaren gedeutet.¹⁰⁸ Fällt die besagte *Physis* aber mit der physischen Natur des Menschen gänzlich in Eins, wie dies bei den späten *Sophisten* der Fall ist, kann diese dem *Nomos* entgegengesetzt oder sogar gegen diesen ausgespielt werden. Dadurch wird der *Nomos* zu etwas bloß vom Menschen Gemachtes und damit zu etwas Künstlichem, das der Natur entgegensteht. Der *nomos*, in diesem Sinne verstanden, wird dadurch als naturwidrig und folglich als verwerflich gedeutet.¹⁰⁹ Dies zeigt sich beispielsweise in der Rede des *Hippias* in *Platos* Dialog *Protagoras*, worin dieser äußert, dass das Gesetz „ein Tyrann der Menschen“ ist, indem es sie zu Vielem zwingt, das im Widerspruch zu ihrer Natur steht.¹¹⁰ Geht man der Frage nach, was denn nun das von der Natur Geforderte ist, zeigt sich die große Ambivalenz einer auf die bloße biologische Natur reduzierten *Physis*. So kann man es mit *Thrasymachos* in der *Politeia* als „Herrschaftsinstrument der Starken“¹¹¹ über die Schwachen oder aber mit *Kallikles* in *Platons* *Gorgias* geradezu als „Werk der vielen Schwachen“¹¹² verstehen. Daher, so wird aus diesen Überlegungen deutlich, kann die physische Natur des Menschen aufgrund ihrer Verschiedenheit beziehungsweise ihrer Gestaltungsoffenheit nicht als Orientierungsinstanz für unser moralisches Handeln herangezogen werden.¹¹³

Bei *Sokrates* und *Platon* lässt sich eine Neuinterpretation des Naturbegriffs feststellen. Zugleich halten sie aber an der grundlegenden Unterscheidung der sophistischen Philosophie zwischen *physis* und *nomos* (Gewachsenem und Gesetztem) weiterhin fest. Auf-

¹⁰⁵ HONNEFELDER, Naturrecht und Geschichte, 2.

¹⁰⁶ Vgl. HONNEFELDER LUDGER, Natur als Handlungsprinzip. Die Relevanz der Natur für die Ethik, in: ders. (Hg.), Natur als Gegenstand der Wissenschaften, Freiburg 1992, 151-183, 153.

¹⁰⁷ Vgl. ebd., 153.

¹⁰⁸ Vgl. HONNEFELDER, Naturrecht und Geschichte, 2.

¹⁰⁹ Vgl. HEINIMANN FELIX, Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts, Basel 1945, 125-147; siehe auch: Honnefelder, Naturrecht und Geschichte, 2.

¹¹⁰ Vgl. PLATON, Protagoras, in: Timmermann Jens (Hg.), Sammlung Philosophie, Band 6, Göttingen 2006, 337cd, 36f; siehe auch: Honnefelder, Naturrecht und Geschichte, 2.

¹¹¹ PLATON, Der Staat – Politeia. Griechisch-Deutsch, Berlin 2014, I 336b-344c, 39-65.

¹¹² PLATON, Gorgias, in: Seeck Gustav Adolf (Hg.), Platons Gorgias. Einführende Übersetzung und Kommentar, Hamburg 2020, 482c-484a, 65-68.

¹¹³ Vgl. HONNEFELDER, Naturrecht und Geschichte, 2-3.

grund dieses Zusammenhangs von Neuinterpretation und Beibehalten der Grundunterscheidung kann man dies als den nächsten Entwicklungsschritt hin zu einem differenzierten Naturrechtsdenken verstehen.¹¹⁴

Mit den kritischen *Sophisten* ist sich *Sokrates* darüber einig, dass eine bestimmte Praxis nicht deshalb gut zu nennen ist, weil sie mit gegenwärtigen Meinungen oder Vorschriften (*nomoi*) übereinstimmt, sondern weil sie von der menschlichen Vernunft als gut erkannt wird. Der *nomos* muss daher, um seine Geltung behalten zu können, beziehungsweise diese zu erlangen, die kritische Prüfung durch diese Vernunft bestehen. Hierbei kann aber nur das als gut angesehen werden, was dem Menschen entspricht, also worin seine Natur zur Erfüllung gelangen kann.¹¹⁵

Die Betonung der menschlichen Vernunftnatur und die damit einhergehende Fähigkeit zu Unterscheidung von Gut und Böse kann aber zugleich noch keine differenzierte Antwort auf die Frage liefern, was dieser Natur entspricht.

Mit *Platon* wäre es möglich, dieses Problem dahingehend zu lösen, dass man das ursprüngliche Wissen von Gut und Böse als „intellektuelle Anschauung“ einer Ordnung (*taxis*) versteht, die in den Ideen der Dinge metaphysisch grundgelegt und daher für unser Handeln verbindlich ist. Interpretiert man die Vernunftnatur in dieser Weise, lassen sich durchaus Parallelen zum Verständnis bei den oben genannten Sophisten feststellen. Ähnlich deren Verständnis der physischen Natur bleibt auch die Vernunftnatur bei *Platon* eine starre und historische Größe. Betrachtet man hierbei seine Ausführungen in der *Politeia*¹¹⁶, so wird zudem deutlich, dass er in seinem Verständnis von Natur auf zwei bereits bekannte Größen, die Bedürfnisnatur einerseits und die sittlichen Gebräuche andererseits, rekurriert und somit die bisherige Denktradition fortsetzt.¹¹⁷

Bei *Aristoteles* finden wir hingegen einen neuen Naturbegriff vor, der sich klar von der bisherigen Tradition abgrenzt und somit eine weitere Weichenstellung für das Naturrechtsdenken darstellt¹¹⁸. Grund für diese Weiterentwicklung ist, dass der Naturbegriff aus seiner Sicht sowohl der „spezifischen Gestaltungsbedürftigkeit“ des Menschen als auch der „genuinen Ursprünglichkeit des praktisch Guten“ gerecht werden muss.¹¹⁹

¹¹⁴ Vgl. HONNEFELDER, Naturrecht und Geschichte, 3.

¹¹⁵ Vgl. PLATON, *Kriton*, Göttingen 2016, 46b, 15; ders. *Politikos*, Göttingen 2008, 292b sowie 296b, 51 sowie 56; siehe auch: HONNEFELDER, Naturrecht und Geschichte, 3.

¹¹⁶ Vgl. PLATON, *Der Staat – Politeia*, VI-VII 507a-519c, 507-581.

¹¹⁷ Vgl. HONNEFELDER, Naturrecht und Geschichte, 3.

¹¹⁸ Vgl. hierzu auch Kap. 2.2.1 dieser Arbeit.

¹¹⁹ Vgl. HONNEFELDER, Naturrecht und Geschichte, 4.

Im fünften Buch seiner *Nikomachischen Ethik* weist er auf die Unterscheidung hin, dass das Gerechte (im politischen Sinn) einerseits von der Natur vorgegeben (*physikos*) und andererseits durch das Recht gesetzt (*nomikos*) wird.¹²⁰ „Von Natur aus gerecht ist, was überall mit gleicher Kraft (*dynamis*) gilt und nicht davon abhängt, was die Menschen für richtig halten oder nicht.“¹²¹ Manche Menschen kommen aber fälschlicherweise zu der Ansicht, dass die Gerechtigkeit immer vom positiven Recht ausgehe, da dass, was von Natur aus ist, als unveränderlich anzunehmen sei. Das Feuer brenne doch auch in Persien gleich wie ihrem Heimatland, die Dinge, welche sie aber gerecht nennen, sind der Veränderung unterworfen.¹²²

„Bei den Göttern allerdings ist es vielleicht niemals so, bei uns dagegen gibt es auch solches, was von Natur aus ist, jedoch ist dies alles veränderlich (*kinetos*). Trotzdem ist das eine von Natur aus, das andere nicht von Natur aus. Was von dem, was anders sein kann, das von Natur aus Gerechte ist, und was vielmehr gesetzt ist und auf Übereinkunft (*syntheke*) beruht – wenn doch beides gleichermaßen veränderlich ist – ist klar. [...] Von Natur aus nämlich ist die rechte Hand stärker, und doch ist es möglich, dass alle Menschen beidhändig werden.“¹²³

Das „natürlich Rechte“ als eine vorgegebene und unverfügbare, gleichwohl veränderliche Größe zu denken, stellt das Neue am Naturverständnis von Aristoteles dar, der davon ausgeht, dass das von Natur Vorgegebene nur an seiner Vollendungsgestalt abgelesen werden kann.¹²⁴

Das Naturrecht weist bei ihm zwei wesentliche Merkmale auf: *Universalität* und *Nichtbeliebigkeit*. Es hat somit überall dieselbe Macht und hängt zugleich aber nicht von den unterschiedlichen Meinungen der Menschen ab.¹²⁵ Hierdurch kann es aber zum Konflikt mit dem positiven Recht kommen, worauf Aristoteles in seiner *Rhetorik* verweist:¹²⁶

„Es gibt nämlich – wie alle ahnen – ein von Natur aus allgemeines Recht und Unrecht – auch wo keine Gemeinschaft untereinander bzw. wo keine Übereinkunft besteht. Das ist es, was auch die Antigone des Sophokles offenbar ausspricht, dass es nämlich recht sei, trotz des Verbots den Polyneikes zu begraben, da dies von Natur aus recht sei.“¹²⁷

¹²⁰ Vgl. ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, Hamburg 2008², V 10, 1134b18, 179.

¹²¹ Ebd., 1134b19f, 179.

¹²² Vgl. ebd. 1134b 24 -27, 179.

¹²³ ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, V 10, 1134b 27-35, 179.

¹²⁴ HONNEFELDER, *Naturrecht und Geschichte*, 4.

¹²⁵ Vgl. HÖFFE OTFRIED, *Aristoteles*, München 2006³, 232.

¹²⁶ Vgl. ebd., 232

¹²⁷ ARISTOTELES, *Rhetorik*, Stuttgart 2007, I.13, 2, 63.

Gemäß dieser Grundüberlegung muss nun aber das Zueinander von *nomos* und *physis* neu gedacht werden. Das vom Menschen Geschaffene kann somit nicht mehr als das „antagonistische Gegenüber“ zur Natur, sondern muss als deren „erfüllendes Komplement“ verstanden werden.¹²⁸ „Die Natur ist nicht mehr nur das unhintergehbare Vorgegebene, sondern zugleich das in allem Wachstum sich in unterschiedlichen Variationen Entfaltende.“¹²⁹

Dadurch kommt es zu einer Verlagerung des Fokus von dem geschichtlich enthobenen und unveränderlichen „von Natur aus Rechtem“ hin zur Annahme seiner Wandelbarkeit (*kineton*) und Geschichtsimmanenz.¹³⁰ Hierbei ist aber nicht eindeutig feststellbar, ob *Aristoteles* das Ideal als solches oder die „stets unvollkommene Realisierung“ dieses als wandelbar annimmt. Zumindest findet sich noch nicht der Gedanke eines abgeschlossenen Systems mit universal gültigen Rechtssätzen. Somit besteht die vorliegende Auffassung von Naturrecht in einer „regulativen Idee“, nämlich des nicht näher explizierten Gemeinwohls und erlangt gerade dadurch seine „gesellschaftskritische Potenz“.¹³¹ Die Unterscheidung zur bloßen Beliebigkeit wird von *Aristoteles* durch den Verweis auf die gesellschaftlichen Institutionen und ihren Bezug zum geschichtlichen Wandel gewährleistet. Der Mensch gibt sich eine seiner (sozialen) Natur entsprechende Verfassung und bringt sich damit in den „Stand seines Menschseins“. Was der Mensch seiner Natur nach ist, muss folglich an der Gestalt des menschlichen Seinkönnens unter den idealen institutionellen Bedingungen von Freiheit und Vernunft abgelesen werden.¹³²

Das von Natur aus Rechte ist demnach durch eine praktische Überlegung (*phronesis*) erfassbar und bedarf nicht mehr einer „konstatierenden Erkenntnis“ der vorgegebenen physischen oder metaphysischen Natur. Das Ziel eines solchen Handelns ist das Herbeiführen eines gelingenden Lebens (*eudaimonia*).¹³³

Andererseits lassen sich auch problematische Schlussfolgerungen aus seinem Naturrechtsdenken aufweisen. In seinen Werken finden sich Rechtfertigungen für eine Ungleichheit von Sklaven, Barbaren und Frauen, was eigentlich seinem Verständnis des Menschen als vernunftbegabtes Wesen widerspricht. Trotz dieses Verständnisses räumt *Aristoteles* diesen drei Gruppen nicht die rechtliche und politische Gleichheit ein. Teil-

¹²⁸ Vgl. HONNEFELDER, Natur und Geschichte, 4.

¹²⁹ Ebd.

¹³⁰ Vgl. ebd. 4f.

¹³¹ Vgl. HÖFFE, *Aristoteles*, 232f.

¹³² Vgl. HONNEFELDER, Natur und Geschichte 4f,

¹³³ Vgl. ebd., 5.

weise lässt sich bei den vorgetragenen Argumenten für eine solche Ungleichheit ein „ideologischer Charakter“ feststellen.¹³⁴

Kurz sei hier auf seine Argumentation gegen die Gleichheit von Sklav*innen und im Besonderen von Frauen verwiesen.

Während die Rechtmäßigkeit der Sklaverei keinesfalls unumstritten ist (Euripides), verweist Aristoteles in seiner *Politeia*¹³⁵ darauf, dass es Sklav*innen nicht nur aufgrund von Krieg und Gewalt (*bia*), sondern auch von Natur aus (*physei*) gibt. Es sei somit ganz ihrer Natur entsprechend, dass sie unfrei sind. Die Argumentationslinie hierfür ist jedoch nicht eindeutig. So wird einerseits fehlender Mut (Pol. VII 7, 1327b) als Grund ins Feld geführt, andererseits verweist er auf das wechselseitige Wohlergehen von Sklaven und Herren (Pol. I,2 1252a30-34; I 5-7 und 13). Ebenso verweist er aber darauf, den Sklav*innen als Lohn für ihre Leistungen die Freiheit zu schenken (Pol. VII 10 1330a32f), was seinem „naturrechtlichen“ Sklav*innenverständnis zutiefst widerspricht. Auch räumt er ein, dass es zu den Sklav*innen durchaus eine freundschaftliche Beziehung geben kann (NE VIII 13, 1161b5f.).¹³⁶

Auch die Aussagen über Frauen sind im Werk von *Aristoteles* nicht einheitlich. Sie waren in der Polis vom Vormund (Vater oder Ehemann) abhängig, der auch alle Geschäfte für sie wahrnahm. Zugleich sind Frauen aber rechtlich gesehen frei, haben Anspruch auf Versorgung durch ihren Vormund und können diesen auch gerichtlich einklagen. *Aristoteles* sieht die Frau einerseits, hinsichtlich der Tugend, als den Männern unterlegen an (Pol. I 13, 1260a,20-24) und der gesamte Haushalt – und somit auch die Frau – wird vom Mann „monarchisch regiert“ (Pol. I 7,1255b19). Andererseits bestimmt er die Beziehung zwischen Frau und Mann durchaus als eine politische unter Gleichen, jedoch mit dem Verweis, dass sich der Mann besser zur Führung (*hegemonikoteron*) eigne (Pol. I 12, 1259b,2). Er kennt aber auch die Verfassung Spartas, wo Frauen eine aktive Rolle in der Gesellschaft zukommt (Pol. II 9) und erkennt auch an, dass „die Hälfte der Freien“ der Polis, weiblich sind (Pol. I 13, 1260b,19).

Hinsichtlich der Tugenden spricht *Aristoteles* aber nicht vom Menschen, sondern vom guten beziehungsweise tugendhaften Mann (*arete andros agatou*; Pol. III 4, 1276b,17).

¹³⁴ Vgl. HÖFFE, Aristoteles, 255.

¹³⁵ Vgl. ARISTOTELES, Politik, I 4-7, 8-16.

¹³⁶ Vgl. HÖFFE, Aristoteles, 256.

Es findet sich auch der Verweis auf *Sophokles*: „[...] dem Weibe bringt das Schweigen Zier“ (Pol. I 13, 1260a, 30)¹³⁷, der eine gewisse Ähnlichkeit mit dem bekannten Hinweis aus dem ersten *Korintherbrief* aufweist. Hierin werden die Frauen dazu aufgefordert, in der Versammlung zu schweigen, weil dies in allen christlichen Gemeinden so üblich sei. Sie werden dazu aufgefordert, sich unterzuordnen und bei Bedarf ihre Fragen mit ihrem Ehemann zu klären, dies aber keinesfalls in der Öffentlichkeit zu tun (1Kor 14,33b-35). Im Namen der Ordnung und der Zier haben in beiden Fällen die Frauen zu schweigen und sich den Männern unterzuordnen. Eine Vorstellung, die im Verlauf der Naturrechtsgeschichte immer wieder anzutreffen ist.

Eine besondere Bedeutung für die Entwicklung einer Naturrechtstheorie und insbesondere deren christlichen Rezeption kommt der *Stoa* zu.

Diese griechische-römische Philosophieschule kann zwischen dem dritten Jahrhundert vor und dem dritten Jahrhundert nach Christus eingeordnet werden.¹³⁸ Zu den bedeutendsten Vertretern der frühen und mittleren *Stoa* zählen: *Zenon von Kiton*, der als der Schulgründer anzusehen ist, *Panaitios von Rhodos* und *Poseidonios von Apameia*. Die Vertreter der späten *Stoa* sind der römischen Schule zuzuordnen. Hierzu zählen *Lucius Annaeus Seneca*, *Epiktet* sowie der römische Kaiser *Marc Aurel*. Als eine der wichtigsten Quellen für die Überlieferung der späten *Stoa* ist *Marcus Tullius Cicero* zu nennen.¹³⁹

Für die *Stoa* stellt die Natur den zentralen Bezugspunkt zur Begründung von moralischem Handlungsnormen dar. Moralisches (oder richtiges) Handeln wurde demnach als ein Leben und Handeln gemäß der Natur (*secundum naturam vivere*) verstanden.¹⁴⁰ Daher kann auch *Cicero* am Ende seiner Abhandlung über die stoische Ethik folgern, dass selbst die Physik eine ethische Tugend sei, denn niemand kann über Gut oder Böse entscheiden, der nicht den „Plan der Natur“ kenne (*De finibus bonorum et malorum*, III 72f.).¹⁴¹ Gemäß *Friedo Ricken* muss dieser Naturbegriff im Sinne einer „Allnatur“ gedeutet werden, da ansonsten ein naturalistischer Fehlschlusses angenommen werden könnte.¹⁴² Ein Leben gemäß der Natur ist somit kein Widerspruch zur Vernunft, sondern ist gerade von dieser geleitet.¹⁴³ Als Vernunftwesen hat der Mensch Anteil am

¹³⁷ Vgl. HÖFFE, Aristoteles, 258f.

¹³⁸ Vgl. MARSCHÜTZ, theologisch, ethisch nachdenken, 202.

¹³⁹ Vgl. RICKEN FRIEDO, Philosophie der Antike, Stuttgart 2007⁴, 209.

¹⁴⁰ Vgl. MARSCHÜTZ, theologisch-ethisch-nachdenken, 202.

¹⁴¹ Vgl. RICKEN, Philosophie der Antike, 219.

¹⁴² Vgl. Kap. 1.1 dieser Arbeit.

¹⁴³ Vgl. MARSCHÜTZ, theologisch-ethisch-nachdenken, 202.

göttlichen logos, der die Wirklichkeit durchwaltet, und kann so das ewige Gesetz (*lex aeterna*) erkennen und verstehen. Daher ist das Leben gemäß der Natur zugleich auch eines gemäß der Vernunft (*secundum rationem vivere*).¹⁴⁴

Entscheidend ist hierbei aber gemäß der richtigen Vernunft (*recta ratio*) zu handeln. Nur mit dieser ist es möglich, sich von den Leidenschaften lösen und sie überwinden zu können. Hierfür bedarf es der Tugend des inneren Gleichmuts (*ataraxia*) und der Tugend der Leidenschaftslosigkeit (*apatheia*). *Recta ratio* und Natur beeinflussen sich somit gegenseitig und stellen keinen Widerspruch dar.¹⁴⁵

Unterschieden werden muss hierbei aber von dem beschriebenen „aktiven“ Vernunftverständnis ein „passives“, wie wir es beispielsweise bei *Epiktet* findet. Dieser folgert, dass sich ein Mann nicht seinen Bart rasieren dürfe, da dieser von Natur aus wachse und er dadurch die natürlichen Grenzen zwischen Frau und Mann verwischen würde.¹⁴⁶ Ein analoges Denkschema findet sich auch schon in den *Historien* des *Herodot*. Er berichtet darin von den *Knidiern*, die über ein Gebiet herrschten, das eine Insel bildet, die nur über eine einzige Landbrücke mit dem Festland verbunden ist. Zum Schutz vor feindlichen Angriffen wollten sie diese Landbrücke beseitigen, doch wurden sie durch diverse Schwierigkeiten daran gehindert. Die Befragung des Orakels von Delphi ergab den Urteilsspruch, wenn Jupiter eine Insel ohne Verbindung zum Festland gewollt hätte, dann hätte er eine solche geschaffen. Daraufhin beendeten die *Knidier* alle ihre Versuche und ergaben sich den heranrückenden Feinden ohne Widerstand.¹⁴⁷

Durch die Einsicht in die *lex aeterna* erfährt das „natürlich Rechte“ in der stoischen Philosophie zugleich eine *Universalisierung* als auch eine *Individualisierung*. Dadurch, dass jeder Mensch qua seines Menschseins am ewigen Gesetz Anteil hat, kommt diesem aus seinem Menschsein heraus eine Würde zu, die von jedem und gegenüber jedem Menschen respektiert werden muss. Dies gilt nun nicht mehr nur für die „Freien“, wie dies noch von *Aristoteles* vertreten wurde, sondern umfasst alle Menschen, unabhängig von ihrem gesellschaftlichen Stand.¹⁴⁸

¹⁴⁴ Vgl. MARSCHÜTZ, theologisch-ethisch-nachdenken, 202.

¹⁴⁵ Vgl. ebd.

¹⁴⁶ Vgl. EPIKTET, Lehrgespräche – Diatriben, 1.16, 135-139.

¹⁴⁷ Vgl. HERODOT, *Historien*, Stuttgart 2002, Buch 1, 174, 211-213.; Bruno Schüller verweist darauf, dass jenes Beispiel auch in analoger Weise als Gegenargument gegen einen Beitritt Großbritanniens zur Europäischen Union herangezogen wurde: „Britain is an island, and if God had ment us to be joined to the continent, he would have joined us on.“ SCHÜLLER, Die Begründung sittlicher Urteile, 229 Fußnote 18.

¹⁴⁸ Vgl. HONNELFELDER, Naturrecht und Geschichte, 5.

Diese kurz skizzierten Weiterentwicklungen der Naturrechtslehre durch die Stoa finden auch ihren Eingang in die römische Rechtsprechung. Bei *Domitius Ulpianus* (Ulpian) im dritten Jahrhundert nach Christus findet sich bereits folgende Definition von Naturrecht: „Ius naturale est quod natura omnia animalia docuit“ (*Digesten* I, I, 1, 2-4).

Aber auch bei *Cicero* finden sich Anhaltspunkte für das Naturrecht als Prinzip der römischen Rechtsprechung:

„Es ist aber das wahre Gesetz die richtige Vernunft (est quidem vera lex recta ratio), die mit der Natur in Einklang steht, sich in alle ergießt, in sich konsequent, ewig ist, die durch Befehle zur Pflicht ruft, durch Verbieten von Täuschungen abschreckt, die indessen den Rechtschaffenen nichts vergebens befiehlt oder verbietet, Ruchlose aber durch Geheiß und Verbot nicht bewegt. Diesem Gesetz etwas von seiner Gültigkeit zu nehmen ist Frevel, ihm irgendetwas abzudingem unmöglich, und es kann ebensowenig als Ganzes außer Kraft gesetzt werden. Wir können aber auch nicht durch den Senat oder das Volk von diesem gelöst werden, es braucht als Erklärer und Deuter nicht Sextus Aelius geholt werden, noch wird in Rom ein anderes Gesetz sein, ein anderes in Athen, ein anderes jetzt, ein anderes später, sondern alle Völker und zu aller Zeit, wird ein einziges, ewiges und unveränderliches Gesetz beherrschen, und einer wird der gemeinsame Meister gleichsam und Herrscher aller sein: Gott! Er ist der Erfinder dieses Gesetzes [...] wer ihm nicht gehorcht, wird sich selbst fliehen, und das Wesen des Menschen verleugnend, wird er gerade durch schwere Strafen büßen.“ (*De re publica* 3, 33)¹⁴⁹

Wie dieses Zitat aus *De re publica* zeigt, finden wir hier bereits eine Vorstellung von einem Naturrecht, dem eine universale Gültigkeit zukommt und das von allen Menschen gleichermaßen eingesehen und erkannt werden kann, ohne hierfür eine Zwischeninstanz zu benötigen. Es findet sich hier auch die Vorstellung der Unaufhebbarkeit dieses Gesetzes. Weder dem römischen Senat noch dem römischen Volk, sprich weder dem unmittelbaren noch dem mittelbaren Gesetzgeber ist es möglich, dieses Gesetz zu tilgen. Daher liegt die Annahme nahe, dass das Naturrecht als eine Instanz über allen anderen anzusehen ist. Diesem „einzigem, ewigen und unveränderlichen“ Gesetz wird hierbei auch eine Quelle zugeordnet: Gott. Er ist gleichsam der „Herrscher“ und „Meister“ dieses Gesetzes. Zugleich liegt dieses dem menschlichen Wesen zugrunde. Wendet er sich davon ab, dann verleugnet er damit zugleich sich selbst. Hierdurch wird die schon oben angedeutete Verbindung zwischen Gott und Mensch erkennbar.¹⁵⁰

¹⁴⁹ CICERO MARCUS TULLIUS, *De re publica*. Vom Gemeinwesen. Stuttgart 1979, 3. Buch, 22.

¹⁵⁰ Vgl. HONNEFELDER, *Naturrecht und Geschichte*, 5f.

Der Beginn der christlichen Rezeption der Naturrechtstheorie und der stoischen Philosophie kann mit *Clemens von Alexandrien* angesetzt werden. Er sieht in den klassischen Termini „das Gesetz“, oder „die Regel“, wie sie in der stoischen Philosophie verwendet werden, Anknüpfungspunkte für die christliche Theologie, indem er diese Begriffe in seinen *Stromatais* mit Christus selbst, identifiziert.¹⁵¹ Ebenso wie in der *Stoa* beispielsweise durch *Epiktet*, finden sich auch in der christlichen Rezeption des Naturrechts Autoren, die der Vernunft eine eher passive Rolle zuweisen. Hierzu zählt *Tertulian*, der die Ansicht vertritt, dass, wenn Gott gewollt hätte, dass Frauen sich mit bunten Kleidern schmücken, er die Schafe bunt gefärbt hätte. Auch sei auf alle Formen von Schmuck und sonstigen „Putz“ zu verzichten.¹⁵²

Besondere Bedeutung für die spätere Wirkungsgeschichte im Christentum kommt der Rezeption durch *Augustinus* zu. Dieser rekurriert hierbei insbesondere auf *Cicero*. Die *lex aeterna* wird von Augustinus als „*ratio divina et voluntas dei*“ verstanden, die die ganze Schöpfung umfasst. Durch das natürliche Gesetz hat der Mensch die Möglichkeit der Teilhabe an diesem ewigen Gesetz. Geboten ist daher die Wahrung der natürlichen Ordnung (*ordo naturalis*), die jedem Menschen qua Vernunft einsichtig ist.¹⁵³

Als eine weitere wichtige Bezugsquelle kann die *Synode von Arles* (473) herangezogen werden. Der von dieser Synode gemaßregelte Priester *Lucidus* musste ein Unterwerfungsschreiben verfassen, das an alle Synodenbischöfe Galliens ausgeschickt wurde. An zwei Stellen finden wir in diesem Dokument eine direkte Bezugnahme auf das Naturrecht:

„qui dicit ab Adam usque ad Christum nullos ex gentibus per primam Dei gratiam, id est per legem naturae, in adventum Christi esse salvatos eo quod liberum arbitrium ex omnibus in primo parente perdidierint;“ (DH 336)

Hierbei findet sich erstmal die Bezeichnung des Naturrechts (*lex naturae*) als erste Gnade Gottes (*prima Dei gratia*)¹⁵⁴, die allen Menschen, auch den Heiden, zuteil wird. Zugleich wird hierbei aber auch die soteriologische Wirkung dieses Gesetzes für die

¹⁵¹ Vgl. HONNEFELDER, Naturrecht und Geschichte, 6f.

¹⁵² Vgl. TERTULIAN, De cultu feminarum, I, 8, URL: <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel83-8.htm> (Zugriff 03.01. 2020)

¹⁵³ Vgl. KLUXEN WOLFGANG, Naturrecht, in: Kasper Walter (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche, Band 7, Freiburg im Breisgau 2006, 684-688, 684.

¹⁵⁴ Aufgrund dieser Formel erklärt sich auch so mancher Titel neuerer Abhandlung über das Naturrecht, die bspw. wie folgt lauten: The First Grace, Rediscovering the Natural Law in a Post-Christian World, vgl.: HITTINGER RUSSELL, The First Grace, Rediscovering the Natural Law in a Post-Christian World, Delaware 2007.

Heiden relativiert. Am Ende des Unterwerfungsschreibens wird erneut auf das Naturrecht rekurriert:

„Assero etiam per rationem et ordinem saeculorum alios lege gratiae, alios lege Moysi, alios lege naturae, quam Deus in omnium cordibus scripsit [cf. Rm 2, 15], in spe adventus Christi fuisse salvatos; nullos tamen ex initio mundi, ab originali nexu nisi intercessione sacri sanguinis absolutos.“ (DH 341)

Hierbei finden wir nun eine Gegenüberstellung von drei unterschiedlichen „Gesetzestypen“: Das Gesetz der Gnade (*lex gratiae*), das Gesetz des Mose (*lex Moysi*) und das Gesetz der Natur beziehungsweise des Naturrechts (*lex naturae*). Die Frage, wie diese drei zueinanderstehen, wird insbesondere *Thomas von Aquin* in seiner *Summa Theologiae* behandeln.¹⁵⁵

In der genannten zweiten Passage des Unterwerfungsschreibens wird wiederum auf *Röm 2,15* und damit auf das Eingeschriebensein des Naturgesetzes in die Herzen der Menschen rekurriert, wodurch es sich wesentlich von den beiden anderen genannten Gesetzen unterscheidet.

Auffallend ist aber bei beiden Textstellen, dass wesentlich auf ein Gesetz der Natur (*lex naturae*) rekurriert wird, was wiederum das Vorhandensein von Grundzügen einer solchen Theorie annehmen lässt.

Gemäß *Eberhard Schockenhoff* gilt es für das Verständnis einer christlichen Naturrechtstheorie in der Zeit der Patristik einen wesentlichen Grundgedanken mitzudenken:

„Der Grundgedanke dieses ‚biblischen‘ oder ‚christlichen‘ Naturrechts geht von der Voraussetzung aus, dass die Frage nach der wahren Natur des Menschen theologisch legitim nur auf die integrale Natur des Urstandes zu beziehen ist, die durch die Sünde Adams zerstört, durch die Erlösungstat Christi erneuert und im Reich Gottes wieder hergestellt wird.“¹⁵⁶

Dadurch ist der Mensch mit seiner korrumpierten Natur nicht mehr in der Lage, den „ursprünglichen Willen Gottes“ mit seiner Vernunft zu erkennen, ein Problem, das der stoischen Naturrechtstheorie fremd ist und seinen Ursprung ausschließlich in der Genesisrezeption hat. Daher ist das Verständnis des Gesetzes des Mose, das durch Christus erneuert worden ist, von wesentlicher Bedeutung für die Einsicht in den Willen Gottes. Unterwirft sich der Mensch dem Willen Gottes, der ihm „in lege et Evangelio“ zugäng-

¹⁵⁵ Vgl. Kap. 2.3.2 dieser Arbeit.

¹⁵⁶ SCHOCKENHOFF, Naturrecht und Menschenwürde, 32.

lich ist, hat er die Möglichkeit, die Integrität seiner ersten Natur wieder herzustellen.¹⁵⁷ Der Sündenfall führt zur Frage über die Autorität zur Auslegung dieses Gesetzes. Geht man von einer stärkeren Schwächung der Vernunft durch diesen aus, rückt die Rolle des Lehramts der Kirche bei der Auslegung wesentlich in den Fokus.¹⁵⁸

2.3.2 Thomas von Aquin – Naturrecht und praktische Vernunft

Thomas von Aquin kann als der wohl prägendste Vordenker der christlichen Naturrechtstheorien angesehen werden. Bis in die Gegenwart gilt er als der wichtigste Bezugspunkt bei Geltungsfragen zu diesem Thema. Bei ihm finden wir die Wiederentdeckung und Weiterentwicklung des aristotelischen Ansatzes, die eine angemessenere Zuordnung von Naturrechtsdenken und Evangelium ermöglichen soll.¹⁵⁹

Ausgangspunkt seines Denkens ist, dass Gott Ursprung und Ziel alles Geschaffenen ist. Die gesamte Schöpfung hat demnach in ihm ihren Ursprung und ist zugleich auch auf ihn hingebordnet. Gott kann somit als die *causa prima* verstanden werden. Thomas nimmt davon ausgehend an, dass es ein Gesetz (*lex aeterna*) gibt, dem alle Geschöpfe unterstehen. Hierbei führt er aber eine Unterscheidung zwischen vernunftbegabten und vernunftlosen Lebewesen ein. Während die vernunftlosen Lebewesen nur in passiver Weise (gemäß den Trieben und des Naturgesetzes) auf die *causa prima* hingebordnet sind, kommt dem vernunftbegabten Lebewesen, also dem Menschen, ein aktiver Anteil an der *lex aeterna* zu.¹⁶⁰

Hierdurch vermag der Mensch sein Leben selbst zu gestalten und wird so zugleich auch Mitschöpfer oder zumindest Interpret der Schöpfung. Der menschlichen Vernunft kommt also nicht bloß die Funktion eines passiven Ableseorgans zu, vielmehr hat sie aktive Teilhabe an der *lex aeterna*.¹⁶¹ „Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur.“ (STh I-II,91,2) Das Naturgesetz bei *Thomas von Aquin* ist demnach ein Gesetz der Vernunft, weshalb er in seiner *Summa Theologiae* auch folgern kann: „Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum, ut ex praedictis patet: rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis, secundum Philosophum [Phys. 2,9; Eth.7,9].“ (STh I-II, 90,1)

¹⁵⁷ Vgl. SCHOCKENHOFF, Naturrecht und Menschenwürde, 32.

¹⁵⁸ Vgl. HONNEFELDER, Naturrecht und Geschichte, 7.

¹⁵⁹ Vgl. ebd. 8.

¹⁶⁰ Vgl. MARSCHÜTZ, theologisch-ethisch-nachdenken, 204.

¹⁶¹ Vgl. KLUXEN WOLFGANG, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Hamburg 1998³, 234f.

Thomas knüpft also nicht nahtlos an die stoischen Überlegungen zum Naturrecht im Sinne eines *secundum naturam vivere* an, sondern betont die von Gott dem Menschen gegebene Vernunftfähigkeit gemäß der neuen Maxime „*secundum rationem esse vivendum*“.¹⁶²

Was ist aber der ethische Gehalt dieser *lex naturalis*? Bei ihm findet sich jenes Grundprinzip des Naturrechts (*primum praeceptum*), das bis heute die Grundlage des Naturrechtsdenkens darstellt und auch als *goldene Regel* (Mt 7,12/ Lk 6,31) bekannt ist: „*Bonum est faciendum et prosequendum, malum vitandum.*“ (STh I-II, 94,2)

Dieses Grundprinzip formuliert somit den inhaltlich-formalen Anspruch, dass „das Gute“ (*bonum*) den Vorrang bei all unseren Handlungen erhalten sollte.

Gemäß *Thomas* unterscheidet sich daher das menschliche vom tierischen Handeln dadurch, dass es Gründen folgt und somit zu einem vernunftgeleiteten Wollen wird. Handeln heißt demnach dasjenige, welches von mir als gut erkannt wird, zu tun und jenes, welches als Böse angesehen wird, zu unterlassen.¹⁶³

Offen bleibt jedoch die Frage, was genau unter diesem *bonum* zu verstehen ist, auf das unser Handeln hin ausgerichtet sein soll. Die Ausführungen in der *Summa Theologiae* geben keine eindeutige Definition vor. Daher können grundlegend zwei Verstehensweisen unterschieden werden. Einerseits kann davon ausgegangen werden, zieht man die Gesamtausrichtung seines Werkes in Betracht, das er „das Gute“ im Sinne eines *bonum universale* beziehungsweise als *bonum simpliciter* versteht. Jede unserer Handlungen sollte daher auf ein vernünftiges und gutes Ziel hin ausgerichtet sein, wodurch dieser konkrete Akt auch in Verbindung mit dem alles umfassenden Guten steht. Durch die praktische Vernunft, die dem Menschen Einsicht in das Gute gewährt, kann er, dem *primum praeceptum* folgend, das Objekt der konkreten Handlung, also das erstrebte Gute, immer mehr spezifizieren, bis dieses zu einem tatsächlich erreichbaren Gut wird. Das *bonum*, wie es hier verstanden wird, kann folglich nicht auf konkrete „Güter“ reduziert werden.¹⁶⁴

¹⁶² Vgl. THOMAS V. AQUIN, *Summa Theologiae*, I-II, 94,4; HOLLERBACH ALEXANDER, Das christliche Naturrechtsdenken im Zusammenhang des allgemeinen Naturrechtsdenkens, in: Böckle/Böckenförde, *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973, 9-38, 16f.

¹⁶³ Vgl. HONNEFLEDER, *Naturrecht und Geschichte*, 11.

¹⁶⁴ Vgl. BORMANN FRANZ JOSEF, *Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin*, Stuttgart 1999, 210-214; MCINERNEY RALPH, *Grisez and Thomism*, in: Biggar/Black (Hg.), *The Revival of Natural Law*, Burlington 2000, 53-72, 59-61, 69f; FRITZ, *Der naturalistische Fehlschluss*, 207-231; SCHOCKENHOFF, *Naturrecht und Menschenwürde*, 157-170.

Andererseits betonen beispielsweise die Vertreter*innen der *New Natural Law Theory*, dass *Thomas* sehr wohl intendiert hätte, dieses *bonum* auf ganz konkrete Güter zu beziehen. Auch sie heben die Rolle der praktischen Vernunft hervor, lehnen einen abstrakt gefassten Begriff des Guten jedoch ab.¹⁶⁵ *Wolfgang Kluxen* weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass das Gute, welches zu tun gefordert wird, immer nur eines sein kann, das für Menschen auch wirklich erreichbar ist. Es kann sich aus seiner Sicht hierbei nur um sog. *bona humana* handeln, die wir qua Vernunft auch natürlicherweise als solche erkennen können, und die von uns als moralisch gut aufgefasst werden. Sein Verweis zielt folglich auf eine enge Verknüpfung dieser Frage mit den sog. *inclinationes naturales* ab.¹⁶⁶

Die Vernunft des Menschen kann für ihn nicht einfach von seiner Natur gelöst werden. Diese Natur wiederum umfasst eine Vielzahl an Neigungen, die sog. *inclinationes naturales*. Hierzu zählen die natürliche Neigung zur Selbst- wie auch zur Arterhaltung, sowie die Neigung zur „rationalen Erfassung der Wirklichkeit“ und zur „Erkenntnis der Wahrheit über Gott“. *Thomas* selbst verweist auf die Unvollständigkeit dieser Liste, indem er die Hinweise „und ähnliches“ beziehungsweise „und dergleichen mehr“ einfließen lässt.¹⁶⁷ Sie beziehen sich somit auf natürliche Gegebenheiten des Menschseins und haben daher auch Einfluss auf unser Handeln. Zugleich muss auch hier festgehalten werden, dass die *inclinationes naturales* keine „unmittelbar handlungsleitenden“ Vorgaben darstellen. Sie können daher als ein „unbeliebiges“ aber trotzdem „entwurfoffenes Regelsystem“ verstanden werden, worin die Natur als Anspruch und zugleich auch als Grenze aufgefasst wird, nicht aber als eine konkrete Norm.¹⁶⁸

Im Unterschied zum oben genannten Grundprinzip, dem aus ethischer Sicht eine universale Gültigkeit und Unwandelbarkeit zukommt, können diese durch die Vernunft des Menschen konkretisierten Handlungsurteile nur in einem allgemeinen Sinn (*ut in pluribus*) gelten, da sie sowohl aus der Begrenztheit der menschlichen Vernunft heraus wie auch aus einer Vielzahl von Handlungshintergründen nicht immer in gleicher Weise berücksichtigt werden können.¹⁶⁹

¹⁶⁵ Vgl. Kap. 3.2.2 dieser Arbeit.

¹⁶⁶ Vgl. KLUXEN WOLFGANG, *Lex naturalis bei Thomas von Aquin*, Wiesbaden 2001, 39-40.

¹⁶⁷ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa contra gentiles*, III, 129; s. auch: SCHOCKENHOFF, *Naturrecht und Menschenwürde*, 171.

¹⁶⁸ Vgl. HONNEFELDER, *Naturrecht und Geschichte*, 13.

¹⁶⁹ Vgl. SCHOCKENHOFF, *Naturrecht und Menschenwürde*, 149.

An anderer Stelle findet sich bei *Thomas von Aquin* aber auch ein inhaltlich gefüllter Naturbegriff. Ausgehend vom Denken des Aristoteles werden konkrete Handlungen als der Natur entsprechende, *secundum naturam*, oder der Natur widersprechende, *contra naturam*, bewertet. Bei dieser Form der inhaltlich gefüllten Naturaussagen kommt der menschlichen Vernunft eine eher passive Rolle bei der Beurteilung zu und auch die Wandelbarkeit, beziehungsweise die Unwandelbarkeit solcher Naturaussagen wird kontrovers diskutiert.¹⁷⁰ Insbesondere für die Auseinandersetzung mit der kirchlichen Ehe- und Sexualmoral sind diese Fragen von entscheidender Bedeutung.

2.3.3 Neuzeitliche Naturrechtsansätze

Um die Linie der Naturrechtstheorien nachzuverfolgen, ist ein Sprung in die Neuzeit notwendig. Hierbei soll insbesondere das Jahr 1492 mit der (Wieder)Entdeckung der Neuen Welt als Zeitmarke dienen. Die Entdeckungsfahrten von *Columbus* und *Vasco da Gama*, ausgehend von einem antik- mittelalterlichen Weltbild, stellen für die Ethik einen höchst bedeutsamen Wendepunkt dar.¹⁷¹

Durch die sog. *Conquista*, die sich besonders durch Gewalt und Ausbeutung gegenüber der indigenen Bevölkerung auszeichnete, stellte sich auch die Frage der natürlichen Sklaven von neuem. Die These des *Aristoteles* fand durch die mittelalterliche Rezeption Aufnahme in das theologische Denken, mit dem die Eroberung der sog. Neuen Welt gerechtfertigt wurde.¹⁷² Ein Vertreter dieser Sichtweise war der schottische Theologe *John Mayor*, der in Paris lehrte. Er geht zwar prinzipiell von der Gleichheit aller Menschen aus, bezieht sich hinsichtlich der Bevölkerung der Neuen Welt aber auf die „Äquatortheorie“ des *Thomas von Aquin*. Demnach können alle Menschen, die in der Äquatorialzone leben, von Natur aus als Sklav*innen angesehen werden.¹⁷³

Papst Nikolaus V. spricht in der Bulle *Romanus Pontifex* (1455) der indigenen Bevölkerung jegliche Besitzrechte und auch die elementarsten Freiheitsrechte ab. Daher ist es für ihn denkbar, sie in die „immerwährende Sklaverei“ zu führen. Erst 1537 reagierte die römische Kurie auf die anhaltenden Gewaltexzesse gegen die indigene Bevölkerung.¹⁷⁴ *Papst Paul III.* verteidigte in seinem Breve *Pastorale officium* an den Erzbi-

¹⁷⁰ Vgl. SCHOKENHOFF, Naturrecht und Menschenwürde, 149.

¹⁷¹ Vgl. SCHELKSHORN HANS, Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum Diskurs der Moderne, Weilerswist 2009, 231.

¹⁷² Vgl. ebd., 269-271.

¹⁷³ Vgl. ebd., 270.

¹⁷⁴ Vgl. ebd. 272.

schof von Toledo die Menschenwürde wie auch die Besitz- und Eigentumsrechte dieser Menschen.¹⁷⁵

Die bedeutsamste theologische Auseinandersetzung erfährt diese Frage durch *Francisco de Vittoria*. Für ihn stellt die aristotelische Lehre von der natürlichen Sklaverei einen klaren Widerspruch zur biblisch fundierten, universalen Gleichheit aller Menschen dar. Der Mensch ist durch seine Natur Ebenbild Gottes. Daher folgert *Vittoria* in *De Indis*: „nullus est servus natura.“¹⁷⁶

Dadurch wird jedoch nicht die Autorität von *Aristoteles* in Frage gestellt. Er habe nicht darauf abgezielt, dass Menschen mit einer geringeren Vernunftbegabung all ihrer Güter beraubt und versklavt werden dürfen. Vielmehr sollten die Menschen mit einer größeren Vernunftbegabung über die anderen herrschen, wie dies auch im Verhältnis von Eltern und Kindern der Fall sei.¹⁷⁷ Aber auch diese Interpretation könne, so *Vittoria*, nicht auf die Völker der Neuen Welt angewandt werden, da sie sonst die Weisheit Gottes in Frage stellen würde: „Ferner lassen es Gott und Natur nicht an dem mangeln, was für den großen Teil der Art notwendig ist. Das Besondere im Menschen ist aber die Vernunft.“¹⁷⁸

Die Fähigkeit zur Vernunft verkümmere aber nicht durch diverse klimatische Bedingungen, sondern durch eine schlechte Erziehung (*mala et barbara educatione*). Durch diese schöpfungstheologische Interpretation dieses Problems gelingt es ihm, die Ethik von der Engführung durch die „politische Geographie“ der Antike zu befreien.¹⁷⁹

Franzisco de Vitoria versucht in seinem Ansatz zwei Seiten des Naturrechtsdenkens miteinander zu verbinden. Die Verbindlichkeit eines Gesetzes beruht ihm zufolge einerseits auf einem Dekret, das auf eine anerkannte Obrigkeit rückführbar sein muss, andererseits habe die *lex naturalis* ihre Grundlage aber in der „inneren Natur der Sache“, welche auch dem „Willensdekret Gottes“ aufgegeben ist.¹⁸⁰

„Wenn die Verpflichtung, durch die etwas geboten oder verboten wird [...], ihren Ursprung in der Natur der Sache (natura rei) hat, weil es in sich notwendig ist, dass es ge-

¹⁷⁵ Vgl. PAUL III., Breve „Pastorale officium“ an den Erzbischof von Toledo, in: DENZINGER/HÜNERMANN, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg im Breisgau 2005⁴⁰, Nr.1495,493-494.

¹⁷⁶ VITTORIA FRANCISCO de, *De Indis* I, I,16, zitiert nach: SCHELKSHORN, *Entgrenzungen*, 275; siehe auch: Huamanchumo de la Cuba Ofelia, Zum Einfluss der Relectio de Indis auf die kirchliche Gesetzgebung zur Taufe der Indios, in: Brieskorn/Stiening (Hg.), *Francisco de Vitorias De Indis in einer interdisziplinären Perspektive*, Reihe II, Band 3, Stuttgart 2011, 39-57, insb. 42f.

¹⁷⁷ Vgl. SCHELKSHORN, *Entgrenzungen*, 275.

¹⁷⁸ Ebd.

¹⁷⁹ Vgl. ebd.

¹⁸⁰ Vgl. HONNEFELDER, *Naturrecht und Geschichte*, 24.

schiebt – wie etwa bei der Hilfe für Notleidende –, oder weil es in sich unerlaubt oder böse ist – wie beim Diebstahl, beim Ehebruch und bei der Lüge –, dann gehört ein solches Gebot oder Verbot zum Naturrecht (*ius naturale*).“¹⁸¹

Diese Aussage von *Luis de Molina*, einem Vertreter jener Spätscholastik, stellt eine interessante Erweiterung des naturrechtlichen Ansatzes dar und lässt erneut die Frage der Deutungshoheit aufkommen.

Als weiterer wichtiger Denker für die Naturrechtstheorie der Neuzeit ist *Franzisco Suarez* zu nennen, der auch als Begründer der spanischen Spätscholastik gilt.

Für ihn erhält der sittliche Anspruch erst durch den „gesetzgebenden Willen Gottes“ einen absoluten und damit unbedingten Verbindlichkeitsanspruch. Dadurch ist ein Verstoß gegen einen solchen Anspruch nicht nur als Schuld, sondern als Sünde gegen den Schöpfer zu werten. Auch bei ihm ist der göttliche Wille an die Wesensnatur der Dinge geknüpft, wodurch das Kriterium einer sittlichen Handlung nur die Natur der Handlung selbst sein kann.¹⁸² Die *lex naturalis* bezieht sich daher auf die *ratio naturalis*, die wiederum aus eigener Kraft zu entscheiden vermag, welche Handlungen der Natur beziehungsweise widersprechen. Dies geschieht durch die Evaluierung der Bedingungen und Umstände (*conditiones et circumstantiae*), durch welche eine Handlung gut oder schlecht werden kann.¹⁸³

Hierbei wird die Abweichung beziehungsweise die Weiterentwicklung zum Ansatz des *Thomas von Aquin* deutlich. Durch ihre Neuausrichtung kommt der Rückbindung des Naturrechtsdenkens an eine *lex aeterna* immer weniger Bedeutung zu. Damit vollzieht sich der Wandel von einem „*lex-aeterna*-Naturrecht“ hin zu einem „autarken Naturrecht“.¹⁸⁴ Dieses insbesondere von *Suarez* geprägte Denken wird für die neuscholastische Naturrechtsinterpretation von großer Bedeutung sein.¹⁸⁵

Bereits im 16. Jahrhundert wurde damit begonnen, eine unveränderliche Wesensnatur des Menschen, insbesondere von Frau und Mann anzunehmen und daraus ethische Handlungsnormen abzuleiten. In der Folge wird nicht mehr nur beim Handlungssubjekt, sondern auch bei der Handlung selbst angesetzt. Es geht in diesem Denkschema um die „natürliche Struktur einer Handlung“, das heißt, bestimmten Handlungen wohnt ein

¹⁸¹ MOLINA LUIS DE, *De iustitia et iure*, I d4 n.3, zitiert nach: HONNEFELDER *Naturrecht und Geschichte*, 24.

¹⁸² Vgl. HONNEFELDER *Naturrecht und Geschichte*, 25.

¹⁸³ Vgl. SUAREZ FRANCISCO, *De legibus ac Deo legislatore* II, Stuttgart 2014, c 5 n.9; c 16 n 6; siehe auch: HONNEFELDER, *Naturrecht und Geschichte*, 25.

¹⁸⁴ Vgl. SPECHT RAINER, *Über philosophische und theologische Voraussetzungen der scholastischen Naturrechtslehre*, in Böckle/Böckenförde, *Naturrecht in der Kritik*, 39-60, 45.

¹⁸⁵ Vgl. HONNEFELDER, *Naturrecht und Geschichte*, 26.

natürliches Ziel (*telos*) oder ein ganz bestimmter Zweck (*finis operis*) inne. Dieses Denkschema ist für die Begründung von sexualethischen Normen bis in die Gegenwart von großer Relevanz.¹⁸⁶

Eberhard Schockenhoff fasst die Bedeutung der Spätscholastik für die weitere Entwicklung einer christlichen Naturrechtslehre wie folgt zusammen:

„Vom damaligen geschichtlichen Standort aus, der durch die Auflösung des orbis christianus im Inneren und der Entdeckung der neuen Welt gleichermaßen geprägt war, bot sich den spanischen Theologen der Spätscholastik vor allem ein Ausweg aus der Geltungskrise der überkommenen christlichen Lehrtradition an. Sie versuchten, das Band zwischen der Erkenntnis sittlich-rechtlicher Normen und der göttlichen Offenbarung zu lockern und die grundlegenden sittlichen Forderungen [...] ohne den Rückgriff auf die *lex evangelii*, also alleine mit Hilfe der bloßen Vernunft zu begründen. [...] Die Absicht, den universalen Geltungsanspruch fundamentaler Aussagen der christlichen Ethik auf rationalem Wege einzulösen, verband sich so mit der Dominanz eines logischen Schlussverfahrens, das die naturrechtliche Denkform als ganze in Misskredit brachte.“¹⁸⁷

2.3.4 Neuscholastisches Naturrechtsdenken im 19. und 20. Jahrhundert

Der Beginn einer erneuten „Renaissance des katholischen Naturrechtsdenkens“ ist im Italien des 19. Jahrhunderts anzusetzen und zeichnet sich durch die (scheinbare) Rückbesinnung auf *Thomas von Aquin* aus.¹⁸⁸ Dies ist umso bedeutsamer, als die Bezugnahme auf den Kirchenlehrer am Beginn dieses Jahrhunderts in deutlicher Opposition zur lehramtlich favorisierten Ausrichtung der Theologie stand. Das wird besonders an den Maßregelungen des Jesuitenordens gegenüber jenen Mitgliedern, die diese Denkrichtung vertraten, deutlich. Trotz Lehrverbot und Versetzung in andere Regionen hielten die Vertreter des sog. *Neothomismus* aber an ihrem Weg fest und konnten sich schlussendlich gegen alle Widerstände durchsetzen.¹⁸⁹

Als wichtigster Wegbereiter dieser Neuausrichtung ist *Luigi Taparelli* zu nennen. Der piemontesische Jesuit, der am Collegio Romao, der späteren päpstlichen Universität Gregoriana, lehrte, kann als der wohl wichtigste Vordenker eines neothomistischen Na-

¹⁸⁶ Vgl. MARSCHÜTZ, *theologisch-ethisch-nachdenken*, 207.

¹⁸⁷ SCHOCKENHOFF, *Naturrecht und Menschenwürde*, 37f.

¹⁸⁸ Vgl. KAUFMANN FRANZ-XAVER, *Wissenssoziologische Überlegungen zu Renaissance und Niedergang des katholischen Naturrechtsdenkens im 19. und 20. Jahrhundert*, in: Böckle/Böckenförde (Hg.), *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973, 126- 164, 134f.

¹⁸⁹ Vgl. CURRAN CHARLES E., *The Development of Moral Theology. Five Strands*, Washington DC 2013, 48f.

turrechtsdenkens angesehen werden.¹⁹⁰ Sein Aufstieg und der Durchbruch dieses Ansatzes ist hierbei eng mit den politischen Gegebenheiten Italiens in jener Zeit verbunden. Mit der Einigung des Landes durch das Herrschergeschlecht Savoyen im Jahre 1861 gelangte der aus dem piemontesischen Adel stammende *Taparelli* ins Zentrum der kirchlichen wie auch der politischen Macht, wodurch er seine Theorie gemeinsam mit einem einflussreichen Schülerkreis und der von ihm begründeten Zeitschrift *La Civiltà Cattolica* verbreiten und im theologischen wie gesellschaftlichen Diskurs etablieren konnte.¹⁹¹

Sein Werk *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto*, das er zwischen 1840 und 1843 verfasste, zeigt die Grundlinien seines Naturrechtsansatzes auf. Die Abhandlung zeichnet sich besonders durch ihre begriffliche Schärfe und einer klaren systematischen Behandlung der Thematik aus. Der Schwerpunkt der Betrachtung liegt hierbei aber auf den sozialemischen Aspekten des Naturrechtsdenkens.¹⁹²

Die Bedeutung, insbesondere für den deutschsprachigen Naturrechtsdiskurs, wird durch die frühe Übersetzung des Werkes¹⁹³ und die breite Rezeption dieses Ansatzes deutlich.¹⁹⁴

Für *Taparelli* ist das Naturgesetz mit dem *ius divinum* ident, insoweit sich dieses der Vernunft des Menschen offenbart. Was dem Menschen entspricht, kann dieser durch seine Vernunft aus Erfragungen ablesen. Hierbei wird die Erkenntnis durch die menschliche Vernunft von *Taparelli* aber überwiegend rezeptiv verstanden, was eine Differenz zu Thomas bedeutet.¹⁹⁵ Während er beim Verständnis des Gesetzesbegriffs wieder stärker an dessen Deutung anknüpft¹⁹⁶, so zeigt sich insbesondere bei der Behandlung der staatstheoretischen Aspekte im *Seggio* ein deutlicher Unterschied zu *Thomas von Aquin*.¹⁹⁷

¹⁹⁰ Vgl. HAMMERSTEIN GERHARD, Die Entwicklung des Naturrechtsgedankens in der katholischen Rechtsphilosophie des 19. Jahrhunderts. Grundlagen und Konzeptionen 1800-1920, Paderborn 2017, 125; KAUFMANN, Wissenssoziologische Überlegungen, 134.

¹⁹¹ Vgl. BEHR THOMAS CHAUNCEY, Luigi Taparelli and the 19th - century neo -Thomistic "revolution" in natural law and Catholic social sciences, online publizierte Hoschulschrift (ProQuest Dissertations Publishing), 2000, 56f.

¹⁹² Vgl. HAMMERSTEIN, Die Entwicklung des Naturrechtsgedankens, 126.

¹⁹³ 1845 übersetzen die beiden Eichstätter Priester Fridolin Schöttl und Karl Rienecker das Werk Taparellis unter folgendem Titel ins Deutsche: Versuch eines auf Erfahrung begründeten Naturrechts. Vgl. HAMMERSTEIN, Die Entwicklung des Naturrechtsgedankens, 126.

¹⁹⁴ Vgl. HAMMERSTEIN, Die Entwicklung des Naturrechtsgedankens, 126.

¹⁹⁵ Vgl. TAPARELLI LUIGI, Versuch eines auf Erfahrung begründeten Naturrechts, Band 1, Regensburg 1845, 44.

¹⁹⁶ Vgl. ebd., 67.

¹⁹⁷ Vgl. ebd., 356; siehe auch: HAMMERSTEIN, Die Entwicklung des Naturrechtsgedankens, 127.

Mit seinem Werk legt *Taparelli* den Grundstein für einen Neuanatz im Naturrechtsdenken, der klar die Autorität von Thomas für sich in Anspruch nimmt. Die Frage nach den Differenzen zu diesem in seinem Werk wurde auch für die Betrachtung der weiteren Ausgestaltung dieser Theorie durch seine Schüler von wesentlicher Relevanz.

Der für die Neuscholastik aber auch insgesamt für die Naturrechtstheologie dieser Zeit bedeutsame Papst ist *Leo XIII.* (1878-1903), ein Schüler *Luigi Taparellis*.

Seine Enzyklika *Aeterni Patris* (1879), die *Thomas von Aquin* als bedeutsamsten Lehrer der christlichen Theologie und die Vortrefflichkeit der scholastischen Methode vorstellt, ist als erste grundlegende, positive Würdigung der neuscholastischen Theologie durch das Lehramt zu verstehen. Es stellt die Implementierung dieser Methode in die lehramtliche Theologie dar. Zugleich kann diese Enzyklika nicht als der einzige Anfangspunkt der Neuscholastik angesehen werden. Vielmehr gibt es auch bei *Papst Leo XIII.* zuvor schon diverse Anknüpfungspunkte. Hierbei kann beispielsweise auf das Studienzentrum für Thomismus, das er als Erzbischof von Perugia gemeinsam mit seinem Bruder gegründet hatte, verwiesen werden.¹⁹⁸

Ein weiterer, für das Verständnis der neuscholastischen Naturrechtskonzeption wesentlicher Text, ist die Enzyklika *Libertas praestantissimum* (1888). Dieser nach *Martin Rhonheimer* wenig rezipierte Text ist gerade deshalb so bedeutsam, weil er nicht anhand konkreter Probleme oder als eine Randnotiz auf das Naturrecht zu sprechen kommt, sondern das Thema selbst „*ex professo*“ behandelt.¹⁹⁹ Mit ihr liegt erstmals eine Art „lehramtliche Definition“ des Begriffs *lex naturalis* vor.

„Talis [lex] est princeps omnium lex naturalis, quae scripta est et insculpta in hominum animis singulorum, quia ipsa est humana ratio recte facere iubens et peccare vetans. Ista vero humanae rationis praescriptio vim habere legis non potest, nisi quia altioris est vox atque interpret rationis, cui mentem libertatemque nostrum subiectam esse oporteat. Vis enim legis cum ea sit, officia imponere et iura tribuere, tota in auctoritatae nititur, hoc est: in vera potestate statuendi officia describendique iura, item poenis praemiisque imperata sancienti: quae quidam omnia in homine liquet esse non posse, si normam actionibus ipse suis summus sibi legislator daret. Ergo consequitur, ut naturae lex sit ipsa lex aeterna, insita in iis qui ratione utuntur, eosque inclinans ad debitum actum et finem, easque est ibsa aeterna ratio Creatoris universumque mundum gubernatis Dei.”

¹⁹⁸ Vgl. HAMMERSTEIN, Die Entwicklung des Naturrechtsgedankens, 54 -60.

¹⁹⁹ Vgl. RHONHEIMER MARTIN, Natur als Grundlage der Moral. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik, Wien 1987, 32.

Martin Rhonheimer weist auf zwei wesentliche Punkte in diesem Text hin. Das Naturgesetz erhält einerseits eine „adäquate Umschreibung“ als *praescriptio rationis*, mit dem Verweis, dass das Naturgesetz die Vernunft selbst ist, insofern sie anordnet, richtig zu handeln und zu sündigen untersagt (*quia ipsa est humana ratio recte facere iubens et peccare vetans*). Andererseits kommt ihr diese Gesetzeskraft nicht durch eine „Neuordnung“ zu, sondern aufgrund der *lex aeterna*, welche der menschlichen Vernunft eingestiftet ist. (*Ergo consequitur, ut naturae lex sit ipsa lex aeterna, insita in iis qui ratione utuntur*).²⁰⁰

Wie bereits sein Vorgänger *Pius IX*²⁰¹ betont auch *Leo XIII.* den Anspruch des Lehramts, die Vollmacht zu besitzen, das Naturrecht in seinem ganzen Umfang „autoritativ“ auszulegen. Mit Bezug auf die „Heilssendung der Kirche“ erhebt es nun den Anspruch, alle Fragen des gesellschaftlichen Lebens, sofern ihnen eine sittliche Relevanz zukommt, beurteilen zu können.²⁰² Daraus ergibt sich ein gewisser Doppelcharakter des kirchlichen Naturrechtsverständnisses zwischen der schöpfungstheologisch und vernunftorientierten Naturrechtsdefinition, wie wir sie in *Libertas praestantissimum* angedeutet finden, und dem Anspruch einer autoritativen Auslegekompetenz des Lehramtes. Die sog. Neuscholastik mit ihrem Naturrechtsansatz im Rückbezug auf ein „scholastisch-thomistisches System“ wird durch die Förderung durch *Papst Leo XIII.* zu der (einzigen) kirchlichen Naturrechtslehre im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Diese erfährt eine lehramtliche und auch kirchenjuridische Sanktionierung, sodass sie zu dem gesellschaftspolitischen Charakteristikum der Katholizität wird. *Theodor Meyer* hat diesen Vorgang der bewussten und radikalen Rückbesinnung als „*restauratio christiana iuris naturalis*“ bezeichnet.²⁰³

In aller Kürze sei hier auf zwei wesentliche Problemfelder der neuscholastischen Naturrechtsinterpretation verwiesen: das Vorliegen eines *legalistischen Positivismus* sowie die *Engführung des Naturbegriffs*.²⁰⁴

Der *legalistische Positivismus* des neuscholastischen Naturrechtsdenkens zeigt die Überbetonung des Naturrechts als eine Quelle von „Pflicht und Zwang“, die von Gott

²⁰⁰ Vgl. RHONHEIMER, Natur als Grundlage der Moral, 33; Zudem lässt der historische Befund den Schluss zu, dass eine explizite Berufung auf das Naturrecht, wenn auch nicht in den offiziellen lehramtlichen Texten, bereits bei Pius IX. vorliegt. Vgl. hierzu KAUFMANN, Wissenssoziologische Überlegungen, 153-156.

²⁰¹ Vgl. WOLF HUBERT, Der Unfehlbare. Pius IX. und die Erfindung des Katholizismus im 19. Jahrhundert, München 2020, 285-292.

²⁰² Vgl. SCHOCKENHOFF, Naturecht und Menschenwürde, 38f;

²⁰³ Vgl. HOLLERBACH, Christliches Naturrecht, 27f.

²⁰⁴ Vgl. ebd. 28.

geschaffen und von der lehramtlichen Autorität gehütet wird. Durch Subsumtion beziehungsweise Deduktion sei es somit möglich, auf alle Fragen eine verbindliche Antwort zu erhalten.²⁰⁵

Die *reduktionistische Engführung des Naturbegriffs* wird durch das neuscholastische Verständnis der Natur als eine rein oder vorwiegend „biologisch-physikalische Realität“ deutlich. Freiheit, Kultur und Geschichte stehen demzufolge der Natur dichotomisch gegenüber. Die sich darin zeigenden Tendenzen können als „deshumanisation du droit naturel“ bezeichnet werde.²⁰⁶

Papst Pius XI. greift diesen Ansatz der Naturrechtstheologie auf und wendet ihn in seiner Enzyklika *Casti connubi* (1930) auf die kirchliche Ehelehre an. An mehreren Stellen wird über die Natur der Ehe gesprochen, die der menschlichen Freiheit gänzlich entzogen sei (*liberati vero hominis matrimonii natura penitus subducitur*). Der Autorität kommt zudem das Recht und die Pflicht zu, Verbindungen, die der Vernunft und der Natur zuwiderlaufen, zu verhindern, einzuschränken und zu bestrafen. Weiters wird in diesem Text jede Form der Verhütung beim Geschlechtsverkehr als „*intrinsece contra naturam*“ verurteilt (CC II).

Zugleich liegt mit *Casti connubi* ein Dokument vor, worin zum ersten Mal in der Geschichte des kirchlichen Lehramtes Sexualität mit gegenseitiger Liebe in Verbindung gebracht wird.²⁰⁷ „It is remarkable that the first mention of sex and love together took place precisely as a manner of justifying intercourse known to be infertile.“²⁰⁸

Auch *Papst Pius XII.* (1939-1958) geht in seiner Enzyklika *Summi pontificatus* (1939) ausführlich auf das Naturrecht (*naturalis lex*) ein. Interessanterweise stellt er hierbei den Konnex zur Staatsrechtslehre her, der später auch für *Papst Benedikt XVI.* von Bedeutung sein wird. In dieser Enzyklika wird herausgestellt, dass die „Quelle der Übel“ (*malorum fontem*), von denen der Staat geplagt wird, die Leugnung einer allgemeinen Norm des Sittlichen – sowohl im privaten Leben, im Gemeinwesen als auch zwischen

²⁰⁵ Vgl. HOLLERBACH, Christliches Naturrecht, 28f.

²⁰⁶ Vgl. ebd. 29.

²⁰⁷ Vgl. u.a. CC 10, 23, 25, 26, 27, 37, 42, 59; s. auch: SELLING JOSEPH, Overwriting tradition: ‚Humanae Vitae‘ replaced real church teaching, in: Coday Dennis (Hg.), *Humanae Vitae* at 50. The maturing of church teaching, NCR Publishing Company 2018,9-11,10.

²⁰⁸ SELLING, Overwriting tradition, 50.

den einzelnen Völkern und Nationen – ist.²⁰⁹ „[...] ipsa videlicet naturalis lex detrectatione oblivioneque obruit.“²¹⁰

Im folgenden Absatz erfährt die Aussage über das Naturgesetz eine weitere Präzisierung:

„Haec naturalis lex veluti fundamento innititur Deo, omnipotenti omnium creatore ac patre, eodemque et supremo perfectissimoque. legum latore et sapientissimo iustissimoque humanarum actionum vindice. Cum temere aeternum renuitur Numen, iam cuiuslibet honestatis principium labat nutans, iamque naturae vox silet vel pedetemptim debilitatur, quae indoctos etiam ac vel eos edocet, qui non dum ad civilis cultus usum pervenerunt, quid fas sit, quid nefas, quid liceat quidque non liceat; eosque admonet se aliquando coram Supremo Iudice de bene maleque factis suis rationem esse reddituros.“
(DH 3781)

Auch hier findet sich der Hinweis, dass uns das Naturgesetz die Unterscheidung zwischen Gut und Böse ermöglicht, auch jenen, „*qui non dum ad civilis cultus usum pervenerunt*“. Zugleich wird diese grundlegende Einsichtsfähigkeit von *Pius XII.* nun an den Gottglauben gebunden. Nicht nur ist er der Urheber dieses Gesetzes, wird er als solches geleugnet, dann wird die Stimme der Natur (*natura vox*) versiegen oder erheblich geschwächt. Mit der Leugnung Gottes geht somit auch die Grundeinsicht in Gut und Böse verloren. Auffallend ist, dass seit der Neuzeit die aktive Rolle der Vernunftfähigkeit des Menschen hinsichtlich des Naturrechts drastisch zurückgedrängt worden ist. Man verstand die *lex naturalis* zwar weiterhin als ein „Gesetz der Vernunft“, jedoch kam dieser in manchen Bereichen, insbesondere in der Sexualethik, nur mehr eine vorwiegend passive Rolle zu.²¹¹

2.3.5 Auf- und Umbrüche im 20. und 21. Jahrhundert

Mit dem *Zweiten Vatikanischen Konzil* (1962-1965) wird allgemein eine Erneuerung im Denken der Theologie assoziiert. Als wesentliche Punkte des „*aggiornamento*“ sei hierbei auf die Anerkennung der Religionsfreiheit, die positive Sichtweise auf die menschliche Sexualität wie auch auf die „allgemeine Berufung zur Heiligkeit“ verwiesen. Zugleich stellt diese Erneuerung nicht den Endpunkt der katholischen Naturrechtsdiskurse dar, wie insbesondere durch die Pastorkonstitution *Gaudium et Spes* deutlich wird.

²⁰⁹ Vgl. PIUS XII. Enzyklika „*Summa pontificatus*“, in: Denzinger/Hünermann, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg im Breisgau 2005⁴⁰, Nr.3780-3786, Nr.3780, 1040.

²¹⁰ Ebd.

²¹¹ Vgl. MARSCHÜTZ, theologisch-ethisch-nachdenken, 208.

„Im Innern seines Gewissens entdeckt der Mensch ein Gesetz, das er sich nicht selbst gibt, sondern dem er gehorchen muss und dessen Stimme ihn immer zur Liebe und zum Tun des Guten und zur Unterlassung des Bösen anruft und, wo nötig, in den Ohren des Herzens tönt: Tu dies, meide jenes. Denn der Mensch hat ein Gesetz, das von Gott seinem Herzen eingeschrieben ist, dem zu gehorchen eben seine Würde ist und gemäß dem er gerichtet werden wird. Das Gewissen ist die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem seinem Innersten zu hören ist. Im Gewissen erkennt man in wunderbarer Weise jenes Gesetz, das in der Liebe zu Gott und dem Nächsten seine Erfüllung hat. Durch die Treue zum Gewissen sind die Christen mit den übrigen Menschen verbunden im Suchen nach der Wahrheit und zur wahrheitsgemäßen Lösung all der vielen moralischen Probleme, die im Leben der Einzelnen wie im gesellschaftlichen Zusammenleben entstehen.“ (GS 16)

Der Sprachduktus hat sich im Vergleich zur Enzyklika von *Pius XII.* stark gewandelt. Das Naturgesetz wird nun im menschlichen Gewissen (*imo conscientiae legem homo*) angesiedelt und es wird als Gesetz verstanden, das in der Liebe zu Gott und dem Nächsten seine Erfüllung findet. Es gilt jedoch festzuhalten, dass das Naturrechtsdenken auch in den Texten des *Zweiten Vatikanischen Konzils* eine bedeutsame Rolle spielt. Wesentlich ist sicherlich auch die in *GS 16* ausgewiesene verbindende Dimension des Naturrechts, gerade auch hinsichtlich jener Menschen, die nicht dem christlichen Glauben angehören.

Ebenso bezieht sich das Konzil hinsichtlich der Rolle der Kirche in der internationalen Staatengemeinschaft auf das Naturrecht und die besagte völkerverbindende Dimension:

„Kraft ihrer göttlichen Sendung verkündet die Kirche allen Menschen das Evangelium und spendet ihnen die Schätze der Gnade. Dadurch leistet sie überall einen wichtigen Beitrag zur Festigung des Friedens und zur Schaffung einer soliden Grundlage der brüderlichen Gemeinschaft unter den Menschen und Völkern, nämlich die Kenntnis des göttlichen und natürlichen Sittengesetzes. Darum muss die Kirche in der Völkergemeinschaft präsent sein, um die Zusammenarbeit unter den Menschen zu fördern und anzuregen.“ (GS 89)

Die in *GS 51* aufgenommene Frage nach der ehelichen Liebe und dem Fortbestand menschlichen Lebens veranlasste *Papst Paul VI.* 1968 dazu, diese Thematik in der Enzyklika *Humanae Vitae* zu vertiefen, der wiederum ein klar neuscholastisches Naturver-

ständnis zugrunde liegt.²¹² Hierin wird betont, dass die Auslegung des natürlichen Sittengesetzes ausschließlich dem Lehramt zukommt (HV 4).

Als Begründung für diese Auslegungskompetenz wird darauf verwiesen, dass Jesus Petrus und die übrigen Apostel ausgesandt hat, um alle Völker zu lehren, was er geboten habe. Ebenso habe Jesus die Apostel zu „zuverlässigen Wächtern und Auslegern“ (*certos custodes interpretesque*) des natürlichen Sittengesetzes bestellt. Aus diesen oben genannten Gründen habe sich das Lehramt „zu allen Zeiten“ (*omni tempore*) und daher auch in dieser Zeit über die „Natur der Ehe“ (*de matrimonii natura*) geäußert (HV 4).

Hier zeigt sich deutlich, dass auch über das *Zweite Vatikanische Konzil* hinaus das kirchliche Lehramt für das natürliche Sittengesetz die höchste Auslegungskompetenz beansprucht. Begründet wird diese Autorität interessanterweise mit dem „Missionsauftrag“ in Mt 28,18-19 beziehungsweise mit der Heilsrelevanz des natürlichen Sittengesetzes in Mt 7,21.

Bei der Auslegung des natürlichen Sittengesetzes kommt *Papst Paul VI.* zu dem Schluss, dass ausnahmslos „jeder eheliche Akt“ auf die Zeugung von Nachkommenschaft ausgerichtet bleiben muss (HV 11). Diese inhaltliche Zuspitzung der Naturrechtsargumentation hat für gegenwärtige Fragestellungen in der Sexualethik wesentliche Relevanz.²¹³

Papst Johannes Paul II. betont in seiner Ansprache an die Moraltheolog*innen vom 10. April 1986, dass der Mensch als eine zur „unmittelbaren Gemeinschaft“ mit Gott berufene Person ein in sein Herz geschriebenes Gesetz besitzt, das Ausdruck seiner Hinordnung auf Gott ist. Dieses, so betont der Papst, bestehe aber nicht nur aus allgemeinen Richtlinien, die im Kontext der „veränderlichen geschichtlichen Umstände“ verstanden werden können, sondern es gibt „[...] moralische Vorschriften, die ihren genauen unveränderlichen und unbedingten Inhalt haben.“²¹⁴

Für die Deutung seines Naturrechtsverständnisses sind insbesondere zwei Dokumente von besonderer Bedeutung: der *Katechismus der Katholischen Kirche* (1992) und die En-

²¹² Vgl. LINTNER MARTIN M., *Von Humanae vitae bis Amoris laetitia: die Geschichte einer umstrittenen Lehre*, Innsbruck 2018, insb.: 15-60; MERKS KARL-WILHELM, *Zum „Natur“- Argument in Humanae vitae*, in: Hilpert/Müller (Hg.), *Humanae vitae – die anstößige Enzyklika. Eine kritische Würdigung*, Freiburg im Breisgau 2018, 25-37; HOLLERBACH, *Das christliche Naturrecht*, 36.

²¹³ Vgl. LINTNER, *Von Humanae vitae bis Amoris laetitia*, 63-106; BREISAMETER CHRISITOF/GOERTZ STEPHAN, *Vom Vorrang der Liebe. Zeitenwende für die kirchliche Sexualmoral*, Freiburg im Breisgau 2020, 66f; siehe auch: Kap. 4.1.2 dieser Arbeit.

²¹⁴ Vgl. *Discorso di Giovanni Paolo II al Partecipanti al Congresso Internazionale di Teologia Morale*, 10. Aprile 1986, Nr.4, URL: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1986/april/documents/hf_jp-ii_spe_19860410_teologia-morale.html (Zugriff am 17.02.2022).

zyklika *Veritatis Splendor* (1993).²¹⁵ Von ihrer Entstehung her sind beiden Dokumente eng miteinander verbunden und sind gemäß *Kardinal Ratzinger* als zusammengehörig zu verstehen.²¹⁶ Betrachtet man die oben genannten Entwicklungsschritte des Naturrechtsdenkens im 19. und 20. Jahrhundert, so stellen die Ausführungen zum kirchlichen Naturrechtsverständnis, insbesondere jene in der Enzyklika *Veritatis Splendor*, eine erneute Richtungswende innerhalb der (Moral-)Theologie dar.²¹⁷

Die Enzyklika weist zu Beginn auf eine Grundfrage des menschlichen Daseins hin: „Was soll ich tun? Wie ist das Gute vom Bösen zu unterscheiden?“ (VS 2).

Nur Gott kann diese Grundfrage beantworten, da er selbst das Gute ist. Zugleich hat er auf die Frage bereits geantwortet, indem er dem Menschen das „natürliche Gesetz“ ins Herz geschrieben hat, welches nichts anderes ist als das „Licht des Verstandes“ (VS 12). Daraus wird auch deutlich, warum dieses Gesetz als Naturgesetz (*lex naturalis*) bezeichnet wird: „Es wird so genannt nicht im Blick auf die Natur der vernunftlosen Wesen, sondern weil die Vernunft, die dieses Gesetz erlässt, zur menschlichen Natur gehört“ (VS 42).

Dem wird vom Papst die Ablehnung der „herkömmlichen Lehre über das Naturgesetz“ gegenübergestellt. Teile der Morallehre der Kirche werden von Vertreter*innen der Theologie als unannehmbar angesehen und dem Lehramt nur die Rolle der Gewissensermahnung zugewiesen (VS 4). Gegen diesen „Irrweg“ betont *Johannes Paul II.* die Auslegungskompetenz des Lehramtes in diesen Fragen. Mit dem Verweis auf Lk 10, 16, „Wer euch hört, hört mich“, wird dieser Anspruch von ihm direkt auf Christus zurückgeführt (VS 25). Zugleich wird auch auf das *Zweite Vatikanische Konzil* (DV 10) verwiesen, das „die Aufgabe, das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes verbindlich zu erklären, nur dem lebendigen Lehramt der Kirche anvertraut, dessen Vollmacht im Namen Jesu Christi ausgeübt wird“ (VS 27). Daher ist die Kirche als „columnam et firmamentum veritatis“ zu verstehen, der es zusteht, die sittlichen Grundprinzipien (*principia moralia*) und die soziale Ordnung (*ordine sociali*) zu verkünden und darüber

²¹⁵ Vgl. GOERTZ STEPHAN, „Freiheit? Welche Freiheit?“ Der eigentümliche Kampf von Johannes Paul II. um die Würde der menschlichen Person, in: Goertz/Striet (Hg.) *Johannes Paul II. Vermächtnis und Hypothek eines Pontifikats*, Freiburg im Breisgau 2020, 85-113, 102f.

²¹⁶ Vgl. VIDAL MARCIANO, Die Enzyklika „*Veritatis splendor*“ und der Weltkatechismus“. *Restauration des Neothomismus in der katholischen Morallehre*, in: Mieth Dieter (Hg.), *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis Splendor“*, Freiburg im Breisgau 1994, 244-270, 244.

²¹⁷ Vgl. ebd., 247.

zu urteilen, wenn es Fragen des Heils der Seelen (*animarum salus*) oder der menschlichen Grundrechte (*personae humanae iura fundamentalia*) betrifft (VS 27).²¹⁸

In Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von sittlicher Autonomie des Menschen und dem natürlichen Sittengesetz führt das Dokument den interessanten Terminus der „partizipativen Theonomie“ (*theonomia participata*) ein (VS 41). Die freie Unterordnung des Menschen unter das göttliche Gesetz sei als Teilhabe der menschlichen Vernunft an der Vorsehung Gottes zu verstehen. Indem sich der Mensch in seiner Autonomie dem Gesetz unterwirft, unterstellt er sich der „Wahrheit der Schöpfung“ (*creationis veritati*). Daher muss der Mensch in seiner Freiheit das „Abbild und die Nähe Gottes“ (*imaginem ac propinquitatem Dei*) anerkennen (VS 41). Hierbei bleibt aber die entscheidende Frage, ob die Annahme des Sittengesetzes nun durch Erkenntnis oder aufgrund des Gehorsams erfolgt, unbeantwortet. Vielmehr ist der Mensch dazu aufgefordert, sich mit seiner Autonomie der „Wahrheit der Schöpfung“ (VS 41) unterzuordnen, welches durch den Gehorsam gegenüber dem Lehramt, der Instanz die Gottes Gesetz authentisch auslegt (VS 45), erfolgt.²¹⁹ Besonders auffällig ist an dieser Stelle der Enzyklika der häufige Verweis auf Gen 2,17, dem Verbot vom Baum der Erkenntnis zu essen. Offenkundig wird hierbei die Ansicht stark gemacht, dass die Bestimmung dessen, was als Gut beziehungsweise Böse anzusehen ist, dem Menschen vorgeben ist und nicht in seiner persönlichen Verantwortung liegt.²²⁰ Die Aufgabe des menschlichen Gewissens wird somit klar auf die Entscheidung im Einzelfall reduziert (VS 59).²²¹ Demgegenüber wird die Rolle des Lehramtes deutlich aufgewertet, was sich auch im fast zeitgleich erschienenen Katechismus zeigt. Die lehramtliche Autorität erstreckt sich in dieser Annahme auf die Auslegung aller Gebote des natürlichen Sittengesetzes, dessen Befolgung für die Gläubigen als heilsrelevant erachtet wird (KKK 2036).²²²

Bei der Betrachtung der Enzyklika wie auch des Katechismus wird hinsichtlich des Autonomieverständnisses eine klare Rückwärtsbewegung hin zu einem neuscholastischen Naturrechtsschema deutlich, das klar hinter die Neuausrichtung durch das *Zweite Vati-*

²¹⁸ Hier wird eine deutliche Anknüpfung an das Denken Papst Leo XIII. sichtbar. Vgl. Kap. 2.3.4 dieser Arbeit.

²¹⁹ Vgl. GOERTZ STEPHAN, Autonomie kontrovers. Die katholische Kirche und das Moralprinzip der freien Selbstbestimmung, in: Goertz/Striet (Hg.), Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip, Freiburg im Breisgau 2014, 151-197, 172.

²²⁰ Vgl. ebd. 173.

²²¹ Vgl. MIETH DIETMAR, Die Moralencyklika, die Fundamental-moral und die Kommunikation in der Kirche, in: ders. (Hg.), Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis Splendor“, Freiburg im Breisgau 1994, 9-24, 14.

²²² Vgl. GOERTZ, Autonomie kontrovers, 174.

kanische Konzil zurückfällt, was mit der Forderung, nach einer „echte[n] Haltung kindlicher Liebe zur Kirche“ (KKK 2040) unterstrichen wird.

Zwei weitere Aspekte von *Veritatis Splendor* gilt es noch hervorzuheben: Zum einen sollen die sittlichen Gebote treu bewahrt, aber auch – bezugnehmend auf die unterschiedlichen kulturellen Hintergründe – immer wieder aktualisiert werden (VS 25). Der Mensch befindet sich immer schon in einer bestimmten Kultur, aber zugleich erschöpft er sich auch nicht darin. Die Natur des Menschen ist es gerade, die diese eine Kultur transzendiert (VS 53).

Die Enzyklika geht folglich davon aus, dass die universal verstandenen Normen des Sittengesetzes für den jeweiligen kulturellen Raum angemessen gefasst werden müssen. Die Normen an sich verlieren nicht ihre Gültigkeit, jedoch müssen sie den jeweiligen historischen und kulturellen Umständen entsprechend „eodem sensu eademque sententia“ (VS 53) immer neu ins Wort gefasst werden. Die Auslegung und Aktualisierung ist Aufgabe des Lehramts²²³, jedoch kommt hierbei der Vernunft der Gläubigen (*ratio fidelis*) und der Reflexionsfähigkeit der Theologie eine begleitende wie vorbereitende Rolle zu (VS 53).

Auch hier findet sich eine Fokussierung auf die Auslegungsautorität des Lehramts, zugleich wird den Gläubigen und der (wissenschaftlichen) Theologie eine wesentliche Partizipationsmöglichkeit eingeräumt.²²⁴ Ebenso stellt auch die These zur Aktualisierung im kulturellen Raum eine klare Weiterentwicklung im Vergleich zu den vorkonziiliaren Naturrechtsüberlegungen dar.²²⁵

Als zweiten Punkt, der die vorhergehenden Aussagen der Enzyklika in gewisser Weise wieder relativiert, muss auf die scharfe Zurückweisung von Ansichten einiger Theolog*innen (*nonnullorum quoque theologorum mentes*) hinsichtlich der Ehe- und Sexualmoral verwiesen werden (VS 47). Nach deren fehlgeleiteten Auffassung seien Empfängnisverhütung, voreheliche und homosexuelle Beziehungen sowie künstliche Befruchtung fälschlicherweise vom Lehramt verurteilt worden. Ihrer Annahme folgend sehen sie die Negativbewertung der oben genannten menschlichen Handlung als einen Widerspruch zur Grundkonzeption des Menschen als freies und vernünftiges Wesen (VS 47).

²²³ Vgl. VS 25.

²²⁴ Vgl. AUER ALFONS, Ist die Kirche heute noch „ethisch bewohnbar“?, in: Mieth Dieter(Hg.), Moralthologie im Abseits?. Antwort auf die Enzyklika „Veritatis Splendor“, Freiburg im Breisgau 1994, 296-315, 299f.

²²⁵ Vgl. Kap. 2.3.4 dieser Arbeit.

Diese aus der Sicht der Enzyklika von den Theolog*innen vorgenommene Trennung von Freiheit und Natur führe jedoch zu einer Spaltung des Menschen in sich selbst (*divisio in ipso homine*) (VS 48). Eine absolute Freiheit würde den menschlichen Leib auf ein bloßes „Rohmaterial“ reduzieren, was im Widerspruch zur „Wahrheit über den Menschen und seiner Freiheit“ steht (VS 48). Dieses deutlich enggeführte Autonomieverständnis, auf das bereits oben hingewiesen worden ist, führt aber auch dazu, dass die Enzyklika davon ausgeht, dass der Mensch gewisse Grundgüter²²⁶ achten muss, ohne deren Respektierung er in Willkür und Relativismus zu verfallen droht (VS 48). Daraus folgt, dass der Mensch auch in seiner Natur schon sittliche Verpflichtungen vorfindet.²²⁷ Ein so verstandenes Naturgesetz lässt damit tatsächlich keinen Raum mehr für eine Trennung von Freiheit und Natur: „Sie sind tatsächlich harmonisch miteinander verknüpft und sind einander zutiefst verbunden“ (VS 50).

Die oben genannte Rolle von Gläubigen, Theologie und Kultur wird in VS 48f. deutlich relativiert und das Verständnis vom Naturrecht auf moralische Absoluta, die allein mit lehramtlicher Autorität ausgelegt werden können, eingeengt. Damit geht, wie schon oben deutlich geworden ist, eine Einschränkung der menschlichen Autonomie und der Rolle des menschlichen Gewissens einher. Die Komplexität und Abstraktheit des Naturrechts, von der die Texte des *Zweiten Vatikanischen Konzils* ausgehen, wird von der Enzyklika wieder stark auf ethisch-religiöse Normen für das Individuum hin konkretisiert.²²⁸ Unterstrichen wird dies durch die klare Betonung des universalen Anspruchs des Naturrechts (VS 51) und die damit einhergehende Reetablierung dieser als wesentliche Quelle der katholischen Moraltheologie.

Ebenso wie sein Vorgänger knüpft auch *Papst Benedikt XVI.* in seinen Lehraussagen an die kirchliche Naturrechtstradition an. Beachtlich ist hierbei aber, dass sich die Überlegungen des Kardinals und Präfekten von denen des Papstes doch unterscheiden. In der Diskussion mit *Jürgen Habermas* im Jahre 2004 nimmt der damalige *Joseph Ratzinger* auch auf das Naturrechtsverständnis Bezug. Es ist in der katholischen Kirche aus seiner Sicht die Argumentationsfigur für den Dialog mit einer pluralen Gesellschaft wie auch

²²⁶ Der Verweis auf sog. Grundgüter findet sich in der Enzyklika an mehreren Stellen. In VS 79 wird betont, dass unter diesen „bonorum pro personae“ die Gebote des Dekalogs, wie sie bei Thomas v. Aquin in STh. I-II, q. 100 a1 ausgeführt werden, zu verstehen sind. Deutlich sichtbar wird dadurch der Einfluss von Max Schelers Theorie der Wertethik auf das Denken von Johannes Paul II. Vgl. Kap. 3.3.1.5.1 dieser Arbeit; siehe auch GÖRTZ, *Freiheit?*, 87.

²²⁷ Vgl. MERKS KARL-WILHELM, *Autonome Moral*, in: Mieth Dieter (Hg.), *Moraltheologie im Abseits?*. Antwort auf die Enzyklika „*Veritatis Splendor*“, Freiburg im Breisgau 1994, 46-68, 52.

²²⁸ Vgl. SMITH JANET E., *Natural Law and Personalism in Veritatis Splendor*, in: Curran/Mc. Cormick (Hg.), *John Paul II And Moral Theology. Readings in Moral Tehology No. 10*, New York 1998, 67-84, 76.

mit anderen Glaubensgemeinschaften, da hierbei an die gemeinsam Vernunft und für alle einsehbare ethische Prinzipien appelliert werden kann.²²⁹ Durchaus als revolutionär wurde damals die Feststellung des Kardinals aufgefasst²³⁰, dass dieses Instrument (das Naturrecht) leider stumpf geworden sei²³¹ und daher, so könnte man folgern, nicht mehr als jene Grundlage für eine gemeinsame ethische Argumentation dienen könne. Im weiteren Verlauf seines Vortrags erwägt Ratzinger aber, ob es nicht doch eine Vernunft der Natur gibt und daraus logisch folgend vielleicht doch ein Vernunftrecht für den Menschen abgeleitet werden könnte.²³²

Es gilt jedoch auch darauf zu verweisen, dass er bereits als Konzilstheologe in den 60er Jahren auf die zirkuläre Begründungsstruktur des neuzeitlichen theonomen Naturrechtsdenkens hingewiesen hat. Diese wird aus seiner Sicht besonders im Anspruch des kirchlichen Lehramtes deutlich, normative Einzelaussagen aus dem vorausgesetzten Naturverständnis ableiten zu können. Diese Schlussfolgerungen seien aber keineswegs für jedermann nachvollziehbar. Da sie aber mit der Absicht formuliert werden, sowohl Glaubenslehren als auch durch die Vernunft nachvollziehbar zu sein, wird zum Aufweis der Vernünftigkeit die kirchliche Autorität in Anspruch genommen. Dadurch soll die Vernunft den „schwankenden Glauben“ und die Autorität des Magisteriums die mangelnde Vernünftigkeit stützen.²³³

Als Papst scheint sich *Benedikt XVI.* nicht mehr an diese diagnostizierte „Stumpfheit“ des Naturrechts zu erinnern und stimmt nun mit der traditionell lehramtlichen Naturrechtsargumentation, wie in seiner Enzyklika *Caritas in Veritate* (2009) deutlich wird, überein.²³⁴ Der Papst betont darin, dass gerade trotz kultureller Diversität mit Hilfe des Naturrechts eine (Entwicklungs)Zusammenarbeit möglich ist. Die Annahme eines solchen universalen Sittengesetzes ist daher die Grundlage jedes kulturellen wie politi-

²²⁹ Vgl. RATZINGER JOSEPH, Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische Grundlagen eines freiheitlichen Staates, in: Habermas/Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg im Breisgau 2005, 39-58, 50f.

²³⁰ Vgl. ESSEN GEORG, Die Autonomiewelten der Moderne als religionspolitische Herausforderung für den christlichen Glauben, in: Goertz/Striet (Hg.), Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip, Freiburg im Breisgau 2014, 129-149, 129f.

²³¹ Vgl. RATZINGER, Was die Welt zusammenhält, 50.

²³² Vgl. ebd., 51f; siehe auch: ESSEN, Die Autonomiewelten der Moderne als religionspolitische Herausforderung für den christlichen Glauben, 130.

²³³ Vgl. RATZINGER JOSEPH, Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre, in: Bismarck/Dirks (Hg.), Christlicher Glaube und Ideologie, Stuttgart 1964, 24-30, 26; siehe auch: SCHOCKENHOFF, Die Kunst zu lieben, 239f.

²³⁴ Vgl. CURRAN, The Development of Moral Theology, 111.

schen Dialogs und die Zustimmung zu diesem ist die notwendige Voraussetzung für jede „konstruktive soziale Zusammenarbeit“ (CV 59).

Noch deutlicher wird *Benedikt XVI.* in seiner *Ansprache an die Teilnehmer/innen des internationalen Kongresses über das natürliche Sittengesetz* im Jahre 2007. Beim Naturrecht handle es sich um Normen, die jedem menschlichen Gesetz vorgeordnet seien. Dadurch sei ein Eingriff in diese oder gar ihre Außerkraftsetzung unmöglich. Das Naturrecht ist somit die „Quelle“, aus der neben den menschlichen Grundrechten auch sittliche Gebote entspringen, deren Einhaltung für alle Menschen verpflichtend seien. Dieses Sittengesetz sei als einzig „gültiges Bollwerk“ gegen „die Willkür der Macht“ und die „ideologische Manipulation“ anzusehen. Das Naturrecht ist somit die einzige Garantie, dass der Mensch gemäß seiner Würde leben könne, was besonders in Bezug auf die Familie deutlich werde, deren „Institution“ es vor oben genannter menschlicher Willkür zu verteidigen gilt.²³⁵

Besonders bedeutsam ist in diesem Zusammenhang aber die *Rede vor dem Deutschen Bundestag*, die *Papst Benedikt XVI.* am 22. September 2011 gehalten und die zu einer breiten öffentlichen Diskussion seines Naturrechtsansatzes geführt hat.²³⁶

Zu Beginn der Ansprache verweist der Papst auf die Verantwortung, die er für die katholische Christenheit trägt und die Rolle, die dem Heiligen Stuhl innerhalb der Völkergemeinschaft zukommt. Aus dieser doppelten Verantwortung heraus möchte er dem deutschen Bundestag die „Grundlagen des freiheitlichen Rechtsstaats“ aufzeigen.²³⁷

Ausgehend von König Salomon (1Kön 3,9) stellt *Benedikt XVI.* die Frage: „Wie erkennt man, was recht ist?“²³⁸ Rechtsordnungen seien fast durchgehend auf einem religiösen Begründungsfundament errichtet worden, das Christentum habe jedoch, im Unterschied zu anderen Religionen, niemals ein „Offenbarungsrecht“ zur Grundlage vorgegeben. Vielmehr wurden „Recht und Vernunft“ als die „wahren Rechtsquellen“ betont. Es gehe

²³⁵ Vgl. BENEDIKT XVI., *Ansprache an die Teilnehmer an dem von der päpstlichen Lateranuniversität veranstalteten internationalen Kongress über das natürliche Sittengesetz*, 12. 02. 2007, URL: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2007/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20070212_pul.html (Zugriff am 11.02. 2020).

²³⁶ Vgl. ESSEN GEORG (Hg.) *Verfassung ohne Grund? Die Rede des Papstes im Bundestag*, Freiburg im Breisgau 2012.

²³⁷ Vgl. *Ansprache seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. im Deutschen Bundestag*, in: Essen Georg (Hg.) *Verfassung ohne Grund? Die Rede des Papstes im Bundestag*, Freiburg im Breisgau 2012, 17; siehe auch: URL: <https://www.bundestag.de/parlament/geschichte/gastredner/benedict/rede/250244> (Zugriff: 17.02.2022).

²³⁸ *Ansprache seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. im Deutschen Bundestag*, 20.

hierbei um den „Zusammenklang“ von „objektiver und subjektiver Vernunft“, die aber in der Vernunft Gottes ihre Begründung hat.²³⁹

Dieses Konzept wird jedoch zunehmend als „katholische Sonderlehre“ wahrgenommen und seine Erwähnung in der Öffentlichkeit beinahe mit Scham verbunden.²⁴⁰ Als Grund für diesen Zustand nennt der Papst die Annahme, dass zwischen dem Sein und dem Sollen ein „unüberbrückbarer Graben“ besteht und man daher von dem einen nicht logisch konsequent auf das andere schließen können. Die Ursache dieser, aus seiner Sicht zu kurz greifenden, Verstehensweise ist in einem gegenwärtig weit verbreiteten positivistischen Verständnis von Natur zu finden.²⁴¹

„Wo die alleinige Herrschaft der positivistischen Vernunft gilt – und das ist in unserem öffentlichen Bewusstsein weithin der Fall – da sind die klassischen Erkenntnisquellen für Ethos und Recht außer Kraft gesetzt.“²⁴² Um dieser dramatischen Situation entgegenzuwirken, müsse man sich die Frage stellen, wie wir wieder die „Weite“ in den Blick bekommen, wie die Vernunft wieder zu ihrer Größe und die Natur zu ihrer „wahren Tiefe“ zurückfinden kann. Als Beispiel verweist *Benedikt XVI.* auf die ökologische Bewegung in Deutschland seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts.²⁴³ „Jungen Menschen war bewusst geworden, dass irgendetwas in unserer Umgebung mit der Natur nicht stimmt.“²⁴⁴ Der Papst mahnt aber ein, dass es auch eine „Ökologie des Menschen“ gibt, die es zu beachten gilt.

„Auch der Mensch hat eine Natur, die er achten muss und die er nicht beliebig manipulieren kann. Der Mensch ist nicht nur sich selbst machende Freiheit. Der Mensch macht sich nicht selbst. Er ist Geist und Wille, aber er ist auch Natur, und sein Wille ist dann recht, wenn er auf die Natur hört, sie achtet und sich annimmt als der, der er ist und der sich nicht selbst gemacht hat. Gerade so und nur so vollzieht sich wahre menschliche Freiheit.“²⁴⁵

Abschließend nimmt er nochmals Bezug auf das Verhältnis von Sein und Sollen und verweist auf *Hans Kelsen*. Dieser habe mit 84 Jahren den Dualismus zwischen Sein und Sollen aufgegeben, da die Natur nur Normen enthalten könne, wenn sie vom Willen eines Schöpfergottes dort hinein gelegt worden sind. Über die „Wahrheit dieses Glau-

²³⁹ Vgl. Ansprache seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. im Deutschen Bundestag, 20.

²⁴⁰ Vgl. ebd., 21.

²⁴¹ Vgl. ebd.

²⁴² Ebd., 22

²⁴³ Vgl. ebd. 23.

²⁴⁴ Ebd.

²⁴⁵ Ebd., 24.

bens“ zu diskutieren, erachtet *Kelsen* jedoch als „aussichtslos“. Dem stellt *Benedikt XVI.* die kritische Rückfrage: „Ist es wirklich sinnlos zu bedenken, ob die objektive Vernunft, die sich in der Natur zeigt, nicht eine schöpferische Vernunft, einen Creator Spiritus voraussetzt?“²⁴⁶

Die vom Papst in seiner Rede entfaltete Argumentationsfigur eines Naturrechts stellt klar eine Gegenposition zum sog. Rechtspositivismus, der nicht auf eine Letztbegründung der Rechtsordnung und den sich daraus ableitenden Geltungsansprüchen eines solchen abzielt, dar. Die damit einhergehende kritische Unterstellung, dass die säkulare Rechts- und Moralordnung dadurch ein Begründungsdefizit aufweist, da sie nicht auf einem religiös geprägten Fundament basiere, gilt es aber kritisch zu hinterfragen. Vielmehr scheint diese Argumentation eine „Sollbruchstelle“ zwischen einer säkularen Rechts- beziehungsweise Moralordnung und der Lehre der katholischen Kirche offenzulegen. Jegliche alternative Metatheorie einer solchen Begründung, wie beispielsweise die der Vernunftautonomie, wird von Seiten des Lehramtes in diesem Diskurs schlichtweg ignoriert.²⁴⁷

Eine weitere Schwierigkeit stellt der in der Rede verwendete Begriff der Natur dar, welcher der hierin postulierten Naturrechtskonzeption zugrunde liegt. Wie schon bei der kurzen Betrachtung über die Polysemie des Naturbegriffs deutlich geworden ist, ist die Annahme eines einheitlichen Begriffs von Natur im Kontext der Naturrechtstheorie(n) konsequenterweise nicht möglich.²⁴⁸

In der Rede vor dem Deutschen Bundestag findet sich eine mehrdeutige und damit widersprüchliche Verstehensweise eben jenes Naturbegriffs. So wird diese einerseits als bloße „neutrale Gegebenheit“ aufgefasst, zugleich aber auch von einem teleologischen Verständnis einer lebendigen Natur gesprochen. Ebenso findet sich das Verständnis von Natur im Sinne eines „ontologischen Wesensbegriffs“ und auch das der Natur als konkretes „Sein des Menschen“, woraus offensichtlich ein „ethisch normativer Naturbegriff“ abgeleitet werden soll, der dann als „Brücke zu Ethos und Recht“ fungieren kann.²⁴⁹

²⁴⁶ Ansprache seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. im Deutschen Bundestag, 24.

²⁴⁷ Vgl. ESSEN, Die Autonomie der Moderne als religionspolitische Herausforderung, 131f.

²⁴⁸ Vgl. Kap. 2.4 dieser Arbeit.

²⁴⁹ Vgl. LANGTHALER RUDOLF, Einige Gedanken zu bestimmten Themen der Papst-Rede im Deutschen Bundestag, in: Essen Georg (Hg.), Verfassung ohne Grund. Die Rede des Papstes im Bundestag, 147-178, 154f.

Besonders bemerkenswert ist auch der Ansatz des Papstes, den Graben zwischen Sein und einem moralischen Sollen überwinden zu wollen. Diese Forderung wird mit der Sorge um die Gegenwart begründet. Die Rückbesinnung des Menschen auf die „Würde der Erde“ und die „Ökologie des Menschen“, die angesichts einer ökologischen Krise und der Fragestellungen im Bereich der Humangenetik vom Papst als notwendig erachtet wird, durch eben jene Dichotomie blockiert wird. Auch in der gegenwärtigen Philosophie finden sich Ansätze, die eine solche Sein-Sollen Dichotomie kritisch hinterfragen. Gegen einen neuzeitlich-rationalistischen Begriff einer „wert-losen Natur“ versucht beispielsweise *Hans Jonas* mit den Möglichkeiten der Biologie eine teleologische Naturdeutung zu reetablieren, während *Charles Taylor* den Ausweg eher in einer romantische Naturästhetik sucht.²⁵⁰ Die kritische Rezeption der beiden Ansätze macht jedoch deutlich, dass eine Rückkehr zu einer vormodernen teleologischen Deutung der Natur keinen gangbaren Weg darstellt.²⁵¹ Schreibt man der Natur solche normativen Eigenschaften zu, so erweisen sich diese als recht sonderbare ontologische Entitäten, deren Erkenntnis nur in der eigenen Intuition zu finden ist, wodurch diese einem objektiven Nachweis folglich entzogen sind. An einer begrifflichen Trennung zwischen Sein und Sollen kann daher, auch für einen naturrechtstheoretischen Ansatz, kein Weg vorbeiführen.²⁵²

Abschließend sei noch auf die interessante Gewissenskonzeption verwiesen, die der Papst in seiner Rede vor dem Bundestag vertritt. Bei der Frage nach dem Verhältnis von objektiver und subjektiver Vernunft, spricht zwischen jener angenommenen „normimprägnierten Natur“ und dem menschlichen Gewissen, beschränkt *Benedikt XVI.* die Aufgabe letzterer in der Erfüllung der Normen, die durch die Erstere vorgegeben werden. Der Mensch handelt somit nur dann sittlich richtig, wenn er den objektiven Normen der Natur folgt und sich selbst als geschaffen und nicht als selbst gemacht versteht.²⁵³

Mit diesem deutlich vormodernen Verständnis von Gewissen, das seine Quellen klar in der neuscholastischen Naturrechtstheologie hat, skizziert der Papst ein Verständnis des Menschen, dessen wesentliche Aufgabe es ist, eine ihm von außen auferlegte Ordnung

²⁵⁰ Vgl. SCHELKSHORN, Ein religiös fundiertes Naturrecht als vorpolitische Grundlage des modernen Rechtsstaates, 134f.

²⁵¹ Vgl. ebd., 135f.

²⁵² Vgl. HÜBENTHAL CHRISTOPH, Naturrecht oder moderne Ethik? in: Essen Georg (Hg.), Verfassung ohne Grund. Die Rede des Papstes im Bundestag, 107-122, 113f.

²⁵³ Vgl. ebd., 115.

zu vollziehen. Diese anthropologisch wie auch theologisch fragwürdige Sicht negiert klar die Annahme einer menschlichen Autonomie und schränkt die Rolle des Gewissens auf die eines passiven Ableseorgans ein. Die mündigen Bürger*innen dürften wohl nicht Ziel der päpstlichen Rede vor der Volksvertretung gewesen sein.

Im Jahr 2009, unter dem Pontifikat von *Benedikt XVI.*, veröffentlichte die *Internationale Theologische Kommission* die Stellungnahme *Auf der Suche nach einer universalen Ethik. Ein neuer Blick auf das natürliche Sittengesetz* (2009).²⁵⁴ Die Kommission, bestehend aus dreißig Theolog*innen, wird vom Papst ernannt und arbeitet unter dem Vorsitz des Präfekten der Glaubenskongregation. Wenn ihr auch per se keine autoritative Rolle zukommt, so kann doch davon ausgegangen werden, dass sie in ihren Stellungnahmen die Lehre der Kirche wiedergibt und eine gewisse Verbindlichkeit beansprucht.

Gleich zu Beginn des Dokuments wird darauf verwiesen, dass das natürliche Sittengesetz zahlreiche Aspekte aufnimmt, die sich auch in den großen philosophischen und religiösen „Weisheitstraditionen der Menschheit“ wiederfinden. In diesem Gesetz wird daher das gemeinsame sittliche Erbe deutlich, welches die Dialoggrundlage für die Klärung aller ethischen Fragen darstellt. Mehr noch ist das natürliche Sittengesetz für die Kommission jenes „Erbe“, in welchem wir die universale Botschaft ausgelegt finden, die in der „Natur der Dinge“ für den Menschen einsichtig ist (Nr.11).

Interessanterweise geht die Kommission in diesem Dokument nicht von einem monolithischen Verständnis von Naturrecht, also einem überzeitlich gleichbleibenden sittlichen Naturgesetz aus, auf das im Sinne eines Depositums zurückgegriffen werden kann. Vielmehr wird im ersten Kapitel auf die Konvergenzen mit den unterschiedlichen religiösen wie philosophischen Traditionen verwiesen (Nr.12-35). Wenn die Kommission, die von einem metaphysisch begründeten Naturrecht ausgeht, auch nicht explizit einen monolithischen Naturrechtsansatz, wie wir ihn beispielsweise in der Neuscholastik vorfinden, zurückweist, so kann doch, gerade durch die explizite Betonung dieser historischen wie kulturellen Konvergenzen, zumindest eine implizite Zurückweisung angenommen werden.²⁵⁵

Das Dokument weist auch darauf hin, dass die Bezeichnung „natürliches Sittengesetz“ im gegenwärtigen gesellschaftlichen Kontext zu Missverständnissen führen kann. So

²⁵⁴ Vgl. INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION, *Auf der Suche nach einer universalen Ethik. Ein neuer Blick auf das natürliche Sittengesetz* (2009), URL: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_ge.html (Zugriff am 24.02.2020).

²⁵⁵ Vgl. CURRAN, *The Development of Moral Theology*, 112.

kann der Eindruck entstehen, dass diese von außen wie eine objektive Gegebenheit dem Gewissen auferlegt wird, ohne die subjektive Vernunft des Menschen zu berücksichtigen. Dadurch kann der Verdacht entstehen, dieses Gesetz würde beabsichtigen, eine für „die Würde der freien menschlichen Person unerträgliche Heteronomie“ einzuführen (Nr.10).

Ebenso findet sich das Eingeständnis, dass die „christliche Theologie“ im Laufe der Geschichte vielfach anthropologische Positionen mit dem natürlichen Sittengesetz gerechtfertigt hat, die sich später als kulturell und historisch bedingt erwiesen haben (Nr. 10). Feststellungen, die sich in dieser Form in keinem anderen kirchlichen Dokument so deutlich finden.

Um diese Missverständnisse zu vermeiden, ist es aus der Sicht der *Theologischen Kommission* notwendig, das traditionelle Konzept des natürlichen Sittengesetzes in einer Sprache vorzulegen, die deutlicher „die personale und existentielle Dimension des sittlichen Lebens zum Ausdruck bringt“ (Nr.10). Daher wird die Lehre vom natürlichen Sittengesetz mit einem historisch-kritischen Bewusstsein gegenüber der eigenen Rezeptionsgeschichte verbunden und auf das Verhältnis zur subjektiven Vernunft des Menschen geöffnet. Die gegenwärtige Idee eines solchen stellt sich aus der Sicht der Kommission in „gewissen Aspekten“ als legitime Weiterentwicklung der scholastischen Theologie des Mittelalters in den „komplexen kulturellen Kontext“ der Moderne dar, der sich insbesondere durch einen „lebendigeren Sinn für die sittliche Subjektivität“ auszeichnet (Nr. 28). Die Moral kann sich daher nicht mit der Hervorbringung von Normen zufriedengeben. Vielmehr gilt es, die moralische Bildung des menschlichen Subjekts zu fördern, um es zu befähigen, bei den konkreten Handlungen die „universalen Vorschriften“ des Sittengesetzes mithilfe der Tugend der Klugheit, auf die konkrete Situation in dem jeweiligen kulturellen Kontext hin anzupassen zu können (Nr.56).

Berücksichtigt man die lehramtliche Tradition, in kirchlichen Dokumenten nicht den Vorgängern zu widersprechen, um die Illusion einer überzeitlichen Harmonie jener Lehre aufrechtzuerhalten, erscheinen diese Feststellungen umso bedeutender, als die Autor*innen tatsächlich einen „neuen Blick“ wagen wollen.²⁵⁶

Wenn man sich diesen neuen Blick auch für die Ehe- und Beziehungsethik der Kirche erhofft, wird man von dem Dokument aber enttäuscht. Die Kommission betont hierzu klar die Positionen von *Casti Cannubii* (1930) und *Humanae Vitae* (1968) und sieht das

²⁵⁶ Vgl. CURRAN, *The Development of Moral Theology*, 113.

natürliche Sittengesetz als „entscheidendes Kriterium in den Fragen der Ehemoral“ (Nr. 34). Es gilt aber anzumerken, dass auf konkrete Fragen der Sexualethik wie beispielsweise der Anwendung von künstlichen Kontrazeptiva in diesem Text nicht explizit eingegangen wird.

Auch an der Rolle des Lehramts der Kirche als Interpretin und Garantin des natürlichen Sittengesetzes wird mit dem Verweis auf *Humanae Vitae* kein Zweifel geäußert (Nr. 34, 35).

Trotz des Festhaltens an diesen beiden lehramtlichen Positionen sieht die Kommission das natürliche Sittengesetz eher als Inspiration denn als Normensammlung oder unumstößliches Prinzip an, wie an den folgenden vier Stellen des Textes deutlich wird.²⁵⁷

So wird (1.) am Ende des Dokuments davon gesprochen, dass das natürliche Sittengesetz nicht als statische Größe oder als Liste von „definitiven und unwandelbaren Vorschriften“ missverstanden werden darf. Vielmehr ist es eine „sprudelnde Inspirationsquelle“ für die Suche nach einer objektiven Grundlage der Ethik (Nr. 113).

Auch (2.) in der Einleitung betont die Kommission, dass es sich bei dem natürlichen Sittengesetz nicht um einen abgeschlossenen Kodex unantastbarer Vorschriften handelt, sondern um ein „beständiges und normatives Inspirationsprinzip“, das dem Menschen hilft, sein konkretes Leben zu gestalten (Nr. 11).

In der Betrachtung der Konvergenzen im ersten Kapitel wird (3.) nochmal mit Verweis auf die mittelalterliche Theologie festgehalten, dass das natürliche Sittengesetz kein „geschlossenes und vollständiges Ganzes“ ist, sondern eine „ständige Inspirationsquelle“, die den Menschen auf den verschiedenen „Etappen der Heilsökonomie“ begleitet (Nr. 27).

Abschließend kann noch (4.) auf eine weitere Aussage im dritten Kapitel des Dokuments verwiesen werden. Auch hier wird betont, dass das natürliche Sittengesetz nicht als eine „bestehende Gesamtheit“ von Normen und Regeln aufgefasst werden darf, die uns a priori auferlegt ist, sondern eine „objektive Inspirationsquelle“ des Menschen darstellt, „für sein höchst personales Vorgehen der Entscheidungsfindung“ (Nr. 59).

Der Ansatz der Kommission, das Naturrecht als Inspirationsquelle im Dialog mit der subjektiven Vernunft des Menschen und vor dem Hintergrund der jeweiligen kulturellen wie religiösen Differenzen zu verstehen, stellt einen Neuansatz in der katholischen Theologie dar. Dieser beansprucht zudem, dem Ansatz von *Thomas von Aquin* zu folgen

²⁵⁷ Vgl. CURRAN, *The Development of Moral Theology*, 113.

(Nr. 37) und betont die Notwendigkeit eines metaphysisch verstandenen Naturrechts (Nr. 62, 72, 73, 78), das auf die Komplexität der Gegenwart und insbesondere auf ein neues Verständnis von Subjektivität Bezug nehmen muss.²⁵⁸ Damit unterscheidet sich das Dokument klar von *Veritatis Splendor*, wobei sich deren Autor*innen sehr wohl in der kirchlichen Lehrtradition zum sittlichen Naturgesetz verorten.

Umso nachdenklicher stimmt jedoch die Tatsache, dass dieses Dokument von *Papst Benedikt XVI.* in seiner Rede vor dem Deutschen Bundestag oder auch andernorts keinerlei Beachtung erfahren hat.

2.3.6 Historischer Wandel in der Interpretation des Naturrechts

Wie schon bei der Betrachtung des Naturrechtsdenkens in der *Neuzeit* deutlich geworden ist, unterliegt auch die Interpretation des Naturrechts einem Wandel. Von der Position des Aristoteles her, dass Menschen von Natur auch Sklaven sein können, kam *Papst Nikolaus V.* zu dem Schluss, dass die Versklavung der indigenen Bevölkerung der Neuen Welt gerechtfertigt sei. Seiner Auslegung widersprechend nahm *Papst Paul III.* dieses Urteil zurück und betonte die Würde, die jedem Menschen zukommt.²⁵⁹

Neben diesem schon erwähnten Fall lassen sich noch weitere aufzeigen. So hat sich die Theologische Fakultät an der Sorbonne in Paris 1785 gegen die Blattenimpfung ausgesprochen und sogar versucht, aus diesen Gründen ein öffentliches Dankgebet zur Genesung des Dauphins durch die Bischöfe, zu untersagen.²⁶⁰

Ebenfalls interessant ist der Versuch diverser kirchlicher Kreise, die Ausbreitung von Gaslaternen im 19. Jahrhundert zu stoppen. Man betrachtete dies als einen Eingriff in die „göttliche Schöpfungsordnung“, da Gott den Wechsel von Tag und Nacht mit seiner Souveränität und Weisheit festgelegt hat. Allein Mond und Sterne seien dazu befugt, in der Nacht zu leuchten. Dagegen dürfe man sich nicht auflehnen und die Nacht in den Tag verkehren wollen.²⁶¹

Ein weiteres Beispiel stellt die strikte Weigerung *Papst Gregor XVI.* dar, die Eisenbahn in seinem Kirchenstaat einzuführen. Sie einerseits auf ein medizinisches Gutachten stützend, dass der menschliche Körper nicht mehr als 30 Stundenkilometer aushalten könne, und andererseits das französische Wortspiel *chemin de fer – chemin d'enfer* be-

²⁵⁸ Vgl. CURRAN, *The Development of Moral Theology*, 114.

²⁵⁹ Vgl. Kap. 2.3.3 dieser Arbeit.

²⁶⁰ Vgl. SCHOCKENHOFF, *Naturrecht und Menschenwürde*, 46.

²⁶¹ Vgl. ebd., 46f.

denkend, nahm er an, dass die Reisenden mit dieser neuen Erfindung direkt in die Hölle fahren würden.²⁶²

Abschließend sei noch auf die Causa der freiwilligen Organspende verwiesen. Wurde diese noch durch *Papst Pius XII.* auf Basis naturrechtlicher Überlegungen strikt verboten, so finden wir im *Katechismus der Katholischen Kirche* von 1993 eine implizite Korrektur der früheren Lehraussagen.²⁶³ Umso bedeutsamer erscheint hierbei die Aussage von *Kardinal Ratzinger (Benedikt XVI.)* gegenüber der Zeitung *Repubblica* im Jahre 1999, wo er die Organspender als einen „Akt der Liebe“ bezeichnet und darauf verweist, selbst einen Organspendeausweis zu besitzen.²⁶⁴

2.3.7 Gegenwärtige Naturrechtsansätze – eine Skizze

Im Folgenden werden einige neuere Naturrechtsansätze aus dem deutschsprachigen und aus dem US-amerikanischen Raum in den Blick genommen. Mit der getroffenen Auswahl ist kein Anspruch auf Vollständigkeit verbunden, vielmehr geht es darum, das Denken einiger wesentliche Impulsgeber*innen des gegenwärtigen Naturrechtsdiskurses zu beleuchten. Dadurch soll eine bessere Einordnung der>NNL in den US-amerikanischen Diskurs ermöglicht und auch der Hintergrund einer deutschsprachigen Kritik an dieser sichtbar gemacht werden.

2.3.7.1 Der deutschsprachige Naturrechtsdiskurs

Für die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg kann im deutschen Sprachraum eine neuerliche Renaissance des Naturrechtsdenkens festgestellt werden. Diese war teilweise mit einer euphorischen Hoffnung auf eine Erneuerung des Rechtsdenkens nach der NS-Zeit verbunden und ging daher weit über den katholisch-theologischen Bereich hinaus. Es muss jedoch erwähnt werden, dass trotz des regen Diskurses im deutschen Sprachraum keine Konvergenz der unterschiedlichen Naturrechtstheorien festgestellt werden kann und auch der tatsächliche Einfluss dieser Überlegungen auf den Bereich der Rechtspolitik als eher gering anzusehen ist. Ebenso gilt es darauf zu verweisen, dass trotz dem hohen Ansehen der Kirche in der Nachkriegszeit keine breite gesellschaftliche Rezeption des katholischen Naturrechtsdenkens stattgefunden hat. Nur sehr wenige Staatsrechtler*innen haben sich, auch wenn sie naturrechtliche Auffassungen vertreten bezie-

²⁶² Vgl. SCHOCKENHOFF, *Naturrecht und Menschenwürde*, 47.

²⁶³ Vgl. ebd. 48.

²⁶⁴ Vgl. Spiegel Online, „Ein Akt der Liebe“. Organspender Papst Benedikt XVI., 05.09.2008, URL: <http://www.spiegel.de/panorama/gesellschaft/organspender-papst-benedikt-xvi-ein-akt-der-liebe-a-576478.html> (Zugriff 20.03.2020).

hungsweise vertreten haben, dabei explizit auf das (neu)scholastische Naturrechtsdenken der Kirche berufen. Der geradezu biologistische Naturbegriff, welcher der Enzyklika *Humanae Vitae* zugrunde liegt, hat hierbei noch zu einer weiteren Entfremdung von diesem Denkansatz beigetragen.²⁶⁵

In der deutschsprachigen Theologie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts lässt sich aber trotzdem die Überzeugung finden, dass am Naturrecht als Grundlage für die christliche Ethik festgehalten werden muss. Gerade vor dem Hintergrund der medizinischen und bioethischen Möglichkeiten, die sich den Menschen dieses Jahrhunderts bieten, betont *Karl Rahner* mit Nachdruck die notwendige Rückbindung der Ethik an das Naturrecht, damit der Mensch als solcher mit seiner Würde nicht aus dem Blick gerät. Für seine Verteidigung des Naturrechts findet er mitunter sehr drastische Worte:

„Der Mensch von heute hat auch im Bereich des Lebendigen den Eindruck, dass man so ungefähr aus allem alles züchten könne. Und wo er an faktische Grenzen stößt, empfindet er sich [...] als ein Hemmnis, das nicht grundsätzlich ist, sondern nur am vorliegenden Material liegt. Er ist dann auch noch ein Mensch, der sehr viel herumgekommen ist und darum ganz anders wie das Gros früherer Geschlechter unter dem Eindruck lebt, dass auch in der Welt der Moral, d. h. mindestens des gesellschaftlichen Handelns so ungefähr alles möglich ist und im besten Falle ein paar ganz dünne, oberste formale Maximen überall gelten, die übrigen Normen aber, soweit sie wirklich gelten, inhaltlich so gut wie nichts mehr miteinander zu tun haben. Dieser Menschheit gegenüber muss das Naturrecht verteidigt werden.“²⁶⁶

Joseph Ratzinger, der wie Rahner beratender Teilnehmer am *Zweiten Vatikanischen Konzil* war, hat den deutschsprachigen Naturrechtsdiskurs mit seinen Positionen ebenso nachhaltig bis in die Gegenwart geprägt. Seine divergierenden Ansätze wurden bereits oben im Zuge der Behandlung seines Pontifikats beleuchtet.

Für die Reflexion des Begriffs der Natur und seiner Bedeutung für die theologische Ethik ist insbesondere der Schweizer Moraltheologe *Franz Böckle* zu nennen. Hierbei grenzt er sich von dem vorherrschenden Diskurs dadurch ab, dass er das Verständnis von Sittlichkeit nicht mehr primär aus der dogmatischen Glaubenslehre der Kirche ableitet. Er versucht vielmehr aus dem Wertewandel seiner Zeit „universal kommunikable Vernunftvorstellungen“ herauszufiltern, um damit wiederum die ethischen Überzeu-

²⁶⁵ Vgl. KAUFMANN, Wissenssoziologische Überlegungen, 132f.

²⁶⁶ RAHNER KARL, Bemerkungen über das Naturgesetz und seine Erkennbarkeit, in: Lehmann u.a. (Hg.), Karl Rahner. Sämtliche Werke, Band 5/1 De Gratia Christi. Schriften zur Gnadenlehre, Freiburg im Breisgau 2015, 88-99, 99.

gungen des katholischen Glaubens in ein neues Licht zu rücken und dadurch wieder zu befördern.²⁶⁷ Seine so gestaltete Relektüre der moralischen Quellen stützt sich insbesondere auf das Denken des *Thomas von Aquin*. Böckle sieht dessen Ansätze als zentrale Bezugspunkte für die Moraltradition der Kirche an und versucht daher aus diesen neue Kriterien für den Ethikdiskurs herauszuarbeiten. Hierbei ist für ihn die auf Thomas rekurrierende Differenzierung zwischen den beiden Erkenntnisweisen einer „erblickenden Werteerfassung“ und einer „diskursiven Wahrheitsfindung“ leitend, um die „Autonomie der praktischen Vernunft“ in der theologischen Ethik zu implementieren.²⁶⁸ Dies geschieht eingebettet in den theologischen Diskurs seiner Zeit, worin ausgehend von der Enzyklika *Humanae Vitae* die Frage der unterschiedlichen Verstehensweisen des Begriffs Natur in den Blick genommen werden. Hierbei gilt es zu unterscheiden, ob die Verwendung in der Theologie auf eine „biologische Eigenart“ oder doch auf ein „human-strukturelles Gesamt“ abzielt. Böckle versteht hierbei den Menschen als „Selbst-Zugelastete[n], Selbst-Aufgetragene[n], Selbst-in-Verantwortung-Genommene[n]“²⁶⁹. Von ihm wird keine statisch geschlossene Natur des Menschen angenommen, sondern er geht vom „Aufgang des Menschen in seiner Aktualität“ aus. Dies impliziert ein „unumkehrbare[s] und unwiderrufbare[s] Werden“ des Menschen, das ausgehend von dessen Freiheit den „Horizont“ seiner Natur bildet. Ausgehend von dieser Deutung spricht Böckle dem Naturbegriff eine grundlegende Bedeutung für die Entwicklung und Absicherung moralischer Normen zu.²⁷⁰

Hinsichtlich der Deutung des Naturrechtsansatzes von *Thomas von Aquin* muss auf den wesentlichen Beitrag von *Wolfgang Kluxen* verwiesen werden. Er gilt als „Wiederentdecker“ der Bedeutung der praktischen Vernunft für das Denken des Thomas, die er in seiner *Philosophischen Ethik bei Thomas von Aquin* (1963) herausgearbeitet hat. Hierbei betont er besonders, dass zwischen den (neu)scholastischen Naturrechtstheorien und der Naturrechtskonzeption des Thomas klar differenziert werden muss. Er versucht dadurch dessen ursprünglichen Ansatz zu rekonstruieren und weist neben den *inclinationes naturales* auch das *Ethos* und die *Geschichte* als grundlegende Aspekte dessen

²⁶⁷ Vgl. SUHARJANTO DEWI MARIA, Die Probe auf das Humane. Zum theologischen Profil der Ethik Franz Böckles, Göttingen 2005, 103f.

²⁶⁸ Vgl. BÖCKLE FRANZ, Natur als Norm in der Moraltheologie, in: Oeing-Hanhoff, Ludger (Hg.), Naturgesetz und christliche Ethik. Zur wissenschaftlichen Diskussion nach *Humanae Vitae*, München 1970, 75-90; siehe auch: SUHARJANTO, Die Probe auf das Humane, 104.

²⁶⁹ BÖCKLE, Natur als Norm der Moraltheologie, 80.

²⁷⁰ Vgl. BÖCKLE FRANZ, Rückblick und Ausblick, in: ders. (Hg.), Das Naturrecht im Disput. Drei Vorträge beim Kongreß der Deutschsprachigen Moraltheologen 1965 in Bensberg, Düsseldorf 1966, 121-150, 126; siehe auch: SUHARJANTO, Die Probe auf das Humane, 104f.

Theorie aus. *Kluxen* lehnt hierbei die metaphysische Begründung dieses Naturrechtsansatzes nicht gänzlich ab, verweist aber nachdrücklich auf die Selbstständigkeit der praktischen Vernunft hinsichtlich des Naturrechts, die Thomas von *Aristoteles* übernimmt. Es ist ihm zudem wichtig, auf die Kontinuität, insbesondere zum Denken des *Aristoteles*, hinzuweisen, in dem das Denken des Thomas steht und daher nicht einfach herausgelöst werden kann. Gerade aus der wesentlichen Verbindung zur naturrechtlichen Ethik des *Aristoteles* leitet er die notwendige Differenzierung zwischen spekulativer und praktischer Vernunft als Grundvoraussetzung für den Naturrechtsansatzes von *Thomas von Aquin* ab.²⁷¹ *Kluxen* macht zudem darauf aufmerksam, dass sich bei Thomas kein *ius naturale* im Sinne einer „Rahmenordnung mit Rechtscharakter“ aufweisen lässt. Vielmehr biete seine Lehre der *lex naturalis* nur eine Grundlage für geschichtlich verstandenes Naturrecht. Eine Gleichsetzung von Naturgesetz und Naturrecht stellt daher aus seiner Sicht eine Fehldeutung dar, da sie von einem geschlossenen und übergeschichtlichen Normensystem ausgeht.²⁷² Daraus folgt für ihn, dass ein richtig gedeutetes Naturrecht nur „allgemeine Prinzipien“ angeben kann, die aber „ihren echten normativen Inhalt aus der Erfahrung des Ethos ziehen müssen“.²⁷³

Als weiterer prägender Vertreter des deutschsprachigen Naturrechtsdiskurses kann *Robert Spaemann* genannt werden. Der Philosoph versteht sich selbst als traditionell katholischer Denker, der sich den Positionen des kirchlichen Lehramtes verpflichtet weiß. Aus seiner Sicht gibt es ohne der Annahme eines von Natur aus Rechten keine Möglichkeit, die Frage nach Gerechtigkeit sinnvoll zu verhandeln. Hierin verortet er gerade die ungebrochene Aktualität des Naturrechtsdenkens für den ethischen Diskurs. Er weist jedoch darauf hin, dass ein gegenwärtiges Naturrecht nicht mehr als ein Normenkatalog oder eine Art Metaverfassung gedacht werden kann.²⁷⁴ „Es ist eher eine Denkweise, und zwar eine alle rechtlichen Handlungslegitimationen noch einmal kritisch prüfende Denkweise.“²⁷⁵ Die Freiheit des Menschen könne in diesem Zusammenhang aber niemals als von der Natur losgelöst oder dieser gar entgegengesetzt verstanden werden. Dies gilt es als „fundamentale Prämisse“ seines Naturrechtsdenkens zu beachten. Folg-

²⁷¹ Vgl. SCHERZ LOUIS THOMAS, *Das Naturgesetz bei Thomas von Aquin und die tentatio stoicorum*, Tübingen 2006, 97-110.

²⁷² Vgl. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, XLII; sie auch: SCHERZ, *Das Naturgesetz bei Thomas von Aquin*, 108.

²⁷³ Vgl. KLUXEN WOLFGANG, *Ethik des Ethos*, Freiburg im Breisgau 1974, 45-48; siehe auch: SCHERZ, *Das Naturgesetz bei Thomas von Aquin*, 108.

²⁷⁴ Vgl. SPAEMANN ROBERT, *Die Aktualität des Naturrechts*, in: Böckle/Böckenförde, *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973, 262- 276.

²⁷⁵ Ebd., 276.

lich kommt er zu dem Schluss, dass der Menschen „vernünftigerweise“ seine Natur nicht hinter sich lassen kann, sondern nur die Wahl hat sie als „erinnerte gegenwärtig“ zu halten oder aber ihr als „vergessenen anheimfallen [zu] wollen“.²⁷⁶

Grundsätzlich gilt es jedoch anzumerken, dass der theologische Naturrechtsdiskurs in der zweiten Hälfte des 20. sowie im 21. Jahrhundert meist eine Auseinandersetzung mit einem „Krisenphänomen“ darstellt. Wie oben schon erwähnt, hat keine einheitliche Rezeption des Naturrechtsdenkens im deutschen Sprachraum stattgefunden, weshalb es auch hinsichtlich der allgemeinen Ethischen Debatten immer mehr in den Hintergrund gerückt ist. *Joseph Ratzinger* hat in diesem Zusammenhang von einem scheinbaren katholisch-lehramtlichen Sonderrecht gesprochen, dem keine wesentliche Relevanz zur Klärung der gegenwärtigen ethischen Herausforderungen mehr zugesprochen wird.²⁷⁷ *Franz Böckle* und *Ernst Wolfgang Böckenförde* weisen im Vorwort ihres Sammelbandes mit dem bezeichnenden Titel *Naturrecht in der Kritik* (1973) darauf hin, dass das Naturrechtsdenken, wie es sich in Lehrverkündigungen des Magisteriums und der Soziallehre der Kirche findet, schon länger „profanwissenschaftlicher Kritik“ ausgesetzt ist.²⁷⁸

Insbesondere das Erscheinen der zwei wesentlichen Lehrschreiben der Kirche zum Naturrecht im 20. Jahrhundert, *Humanae Vitae* (1968) und *Veritatis Splendor* (1993), sowie die Rede von Papst Benedikt vor dem Deutschen Bundestag (2011) haben eine intensive Debatte über das Naturrecht und seine Bedeutung für die gegenwärtige Theologie und insbesondere für die theologische Ethik ausgelöst. Die hierbei vorgebrachte Kritik wurde bereits im Zuge der Betrachtung der jeweiligen Bezugspunkte dargelegt.²⁷⁹ Abschließend sei noch auf zwei wesentliche Neuansätze des Naturrechtsdenkens verwiesen, die beide in der katholischen Tradition verankert sind, das Naturrechtsdenken aber davon ausgehend im Blick auf die gegenwärtigen Fragestellungen weiterdenken möchten.

Einerseits gilt es *Eberhard Schockenhoff* und sein Werk *Naturrecht und Menschenwürde* (2006) zu nennen, das wohl als einer der wichtigsten Bezugspunkte für den gegenwärtigen Naturrechtsdiskurs gelten kann und dessen erklärtes Anliegen es ist, zu einem „richtigen Verständnis“ der Kernaussagen von *Veritatis Splendor* beitragen zu wol-

²⁷⁶ Vgl. SPAEMANN, Die Aktualität des Naturrechts, 275f.

²⁷⁷ Vgl. RATZINGER, Was die Welt zusammenhält, 50.

²⁷⁸ Vgl. BÖCKLE/BÖCKENFÖRDE, Naturrecht in der Kritik, Mainz 1973, 5.

²⁷⁹ Vgl. hierzu Kap. 2.3.5 dieser Arbeit.

len.²⁸⁰ Bei der Betrachtung der Polysemie des Naturbegriffs wurde bereits auf seine Ausführungen zur anthropologischen Zweideutigkeit des Naturrechts eingegangen.²⁸¹ Für ihn verweist der Begriff des Naturrechts wie kein anderer auf die umstrittene Grundlagenproblematik der christlichen Ethik, und auch wenn innerhalb der Theologie vielfach die Tendenz vorherrsche, das Naturrecht zu den „geschichtlichen Hypotheken“ zu zählen, so ist die „Sache des Naturrechts“ doch in vielen gegenwärtigen Diskursen unter divergierenden Bezeichnungen präsent.²⁸² Wie der Titel seiner Arbeit schon deutlich macht, verfolgt *Schockenhoff* mit dieser Auseinandersetzung die Weiterentwicklung der naturrechtlichen Argumentationstheorien der gegenwärtigen Ethik, um diese für eine systematische Begründung des Ethos der Menschenrechte auf Basis der universalen „natürlichen Würde“ des Menschen fruchtbar zu machen.²⁸³ Hierbei verweist er auf die besondere Bedeutung der geschichtlichen wie kulturellen Kontextualität des Menschen für die Annahme eines solchen Naturrechts.²⁸⁴ Auch die Bezugnahme auf ein in sich geschlossenes, über die Zeit hinweg konserviertes Naturrecht der Kirche wird von ihm, insbesondere mit dem Verweis auf den historischen Wandel der kirchlichen Morallehren, zurückgewiesen.²⁸⁵ Ebenso findet sich auch bei ihm die Betonung der praktischen Vernunft für den Denkansatz des *Thomas von Aquin* sowie auch eine ausführliche Auseinandersetzung mit den divergierenden Thomasdeutungen des 20. Jahrhunderts, die zu sehr unterschiedlichen Naturrechtstheorien geführt haben, die sich aber schlussendlich alle auf sein Denken beziehen.²⁸⁶

Für die Weiterführung des Naturrechtsdenkens im theologisch-ethischen Diskurs spricht für *Schockenhoff* einerseits die Kontinuität des naturrechtlichen Denkens in der europäischen wie auch außereuropäischen Geistesgeschichte. Die Unbefangenheit, mit der die Begrifflichkeiten außerhalb des deutschen Sprachraums verwendet werden, spreche ebenso dafür, wie die Tatsache, dass es möglich sei, die „Begründungsfehler“ und „Zirkelschlüsse“ zu vermeiden. Zudem sieht er „alle Grundbegriffe der moralischen Reflexionssprache“ der Möglichkeit von Missverständnissen ausgesetzt, wodurch dies kein genuines Problem der Naturrechtsethik darstelle.²⁸⁷

²⁸⁰ Vgl. SCHOCKENHOFF, Naturrecht und Menschenwürde, 301.

²⁸¹ Vgl. Kap. 2.2.2 dieser Arbeit.

²⁸² Vgl. SCHOCKENHOFF, Naturrecht und Menschenwürde, 11f.

²⁸³ Vgl. ebd. 14.

²⁸⁴ Vgl. ebd. 93-142.

²⁸⁵ Vgl. ebd. 46-51.

²⁸⁶ Vgl. ebd. 144-180.

²⁸⁷ Vgl. ebd. 297.

Insbesondere die gegenseitige Verwiesenheit von Naturrecht und Menschenwürde, die bereits in der *lex-naturalis-Theorie* des *Thomas von Aquin* verankert ist, könne jene Spannung zwischen „Natur und Person“ sowie „geschöpflicher Grenze und offenem Spielraum sittlicher Freiheit“ die „jeder ethischen Theorie“ zugrunde gelegt ist, angemessen in den Blick nehmen. Gerade die dialektische Beziehung der Begriffe Mensch und Natur werde in vielen Naturrechtsansätzen einseitig aufgelöst und nur wenigen gelingt es, das notwendige „Gleichgewicht“ zwischen diesen beiden aufrechtzuerhalten. Eine solche Integration beider Aspekte ist *Thomas* mit seinem Naturrechtsansatz gelungen, worin er die praktische Vernunft mit den natürlichen Neigungen des Menschen in Beziehung setzt. Dieser liegt auch dem Entwurf einer „theologisch-ethischen Naturrechtslehre“ von *Eberhard Schockenhoff* zugrunde.²⁸⁸ Die dialektische Beziehung zwischen Mensch und Natur bilden für ihn die notwendige Voraussetzung, über die eine naturrechtliche Ethik tatsächlich zu inhaltlich begründeten Normen gelangen kann. Neben den anthropologischen Grundlagen sind hierfür aber auch die Erkenntnisse der Humanwissenschaften von Bedeutung, die in die ethischen Überlegungen miteinbezogen werden müssen.²⁸⁹ Eine solche Naturrechtstheorie muss sich aber auch ihrer Stärken und Schwächen bewusst bleiben. Die Stärken liegen für ihn darin, dass ihre Folgerungen auf alle Individuen und Kulturen übertragbar seien, weil sie sich auf die „Anfangsbedingungen des Menschseins“ fokussiert und dadurch den „unhintergehbaren Stutzraum“ definiert, indem sich „menschwürdiges Dasein“ entfalten kann. Als Grenze dieser Theorie muss aber bedacht werden, dass sie auf einer „bescheidenen Anthropologie“ aufbaut, die über umfassende Lebensziele und Möglichkeiten des Menschen keine „letztgültige Auskunft“ geben kann. Die Aussagen einer naturrechtlichen Ethik sind daher in einer Art „Vorfeld“ anzusiedeln, das aber über sich hinaus auf „die Fülle des Lebensgrundes“ verweist.²⁹⁰ Daher stellt das Naturrecht für ihn die „unerlässliche Basis“ für eine fundierte Menschenrechtspolitik dar, die aber dadurch nicht den Sinngehalt von Religionen und der „hochethischen Traditionen“ ersetzt. Die „Anthropologie der Menschenrechte“ verweise zudem über sich hinaus auf die Würde des Menschen, die von ihr aber nicht im vollen Umfang erfasst und ausgelegt werden kann, woraus er eine

²⁸⁸ Vgl. SCHOCKENHOFF, Naturrecht und Menschenwürde, 298.

²⁸⁹ Vgl. ebd.

²⁹⁰ Vgl. ebd. 298f.

enge Beziehung zwischen „anthropologischen Sinnentwürfen“ und „naturrechtlichen Einsichten“ ableitet.²⁹¹

Das Naturrecht wie auch die Menschenrechte können daher primär nur einen „Mindestanspruch“ formulieren, der jedem Menschen qua seines Menschseins zugesprochen werden muss. Wenn das Lehramt der Kirche sich gegen Folter, Todesstrafe und Diskriminierung ausspricht, klage sie die Rechte ein, die dem Menschen von sich aus zukommen. Dadurch wird aus seiner Sicht keine staatliche Anerkennung einer kirchlichen Sonderlehre gefordert, sondern die Einhaltung „jener Gerechtigkeitsprinzipien“, die von allen Menschen durch die „praktische Vernunft“ erkannt werden können.²⁹²

Andererseits kann auf *Franz-Josef Bormann* verwiesen werden. Auch er geht in seinen Überlegungen zum Naturrecht von *Thomas von Aquin* aus, wie seine Dissertation *Natur als Horizont sittlicher Praxis* (1999) deutlich macht. Hierin bietet er eine ausführliche Analyse der Textstellen zu dessen Naturrechtskonzeption. Wie schon *Eberhard Schockenhoff* verweist auch er auf die Bedeutung der praktischen Vernunft für das Verständnis dieses Ansatzes und zeigt auch auf, dass diesem kein naturalistischer Fehlschluss unterstellt werden darf.²⁹³ Die „antinaturalistische Stoßrichtung“, die diesem Theorieansatz gerade in Bezug auf die Rolle der praktischen Rationalität zukommt, führe dazu, dass der Vorwurf eines solchen Fehlschlusses am Kern dieser Naturrechtskonzeption vorbeigehe. Vielmehr stelle sie bis in die Gegenwart einen wichtigen Bezugspunkt für die Beurteilung und „kritische Hinterfragung“ naturalistischer wie positivistischer Moraltheorien dar.²⁹⁴

Er weist zudem darauf hin, dass ein gegenwärtiger Versuch in der Moraltheologie, die „Chancen und Grenzen einer naturrechtlichen Moralbegründung“ in den Blick zu nehmen, unweigerlich mit vielen kritischen Rückfragen und „Missverständnissen“ konfrontiert werde. Die ethische Grundlagenreflexion stoße aber auch gegenwärtig immer noch auf Problemfelder, für die ein kritischer Naturrechtsdiskurs unumgänglich sei. Hierzu werden von ihm insbesondere die Menschenrechte und die Frage nach ihrer universalen Verbindlichkeit gezählt.²⁹⁵ Ebenso erfordere der mit der stetig steigenden Bedeutung

²⁹¹ Vgl. SCHOCKENHOFF, *Naturrecht und Menschenwürde*, 299f.

²⁹² Vgl. ebd., 302.

²⁹³ Vgl. BORMANN FRANZ-JOSEF, *Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin*, Stuttgart 1999, 46-275

²⁹⁴ Vgl. ebd. 282-285.

²⁹⁵ Vgl. BORMANN FRANZ-JOSEF, *Naturrecht am Scheideweg? Zu einigen gegenwärtigen Herausforderungen der naturrechtlichen Denkform*, in: Spieß Christian (Hg.), *Freiheit-Natur-Religion. Studien zur Sozialethik*, Paderborn 2010, 329-354, 329.

der modernen Naturwissenschaften verbundene Naturalismus eine kritische moraltheologische Reflexion des damit einhergehenden Verständnisses von Natur.²⁹⁶ Hierbei stellt sich jedoch das Problem, dass die Bedeutung des Begriffs Naturrecht sehr weit gefasst werden kann, was zwangsläufig zu einer Vielzahl von sehr unterschiedlichen Verstehensweisen führe.²⁹⁷ Wenn man aber davon ausgehe, dass solche Theorieansätze dadurch gekennzeichnet sind, dass sie auf Basis eines spezifischen Verständnisses der menschlichen Natur für „bestimmte elementare Gerechtigkeitsforderungen einen objektiven Geltungsanspruch“ erheben, dann müssen hierfür zumindest folgende drei Grundforderungen erfüllt sein: (1.) die epistemologischen Grundlagen dieses Ansatzes müssen geklärt, (2.) die ontologischen Implikationen offengelegt und (3.) der genaue Umfang der „normativen Propositionen“ bestimmt werden.²⁹⁸

Für die Bestimmung des Umfangs des jeweiligen normativen Forderungskatalogs und dessen semantische Grundlagen ist für *Bormann* der gegenwärtige Gerechtigkeitsdiskurs im Ausgang von *John Rawls* von wesentlicher Bedeutung. Insbesondere der *capability approach* von *Martha Nussbaum*²⁹⁹ stellt für ihn einen interessanten Anknüpfungspunkt dar.³⁰⁰ Die Vision ihres „schwachen Essentialismus“ baut auf zwei Ebenen eine „Konzeption des Menschen“ auf, wobei einerseits die „menschliche Lebensform in ihrer Grundstruktur“ in den Blick genommen wird und darauf aufbauend dann „menschliche Grundfähigkeiten“ abgeleitet werden. Sie selbst verstehe ihren Ansatz als eine „Arbeitshypothese“, die zu einer breitangelegten Diskussion anregen wolle. Dieser beinhalte gewisse Stärken, weise aber auch erhebliche Schwachstellen auf, die es gerade für einen gegenwärtigen Naturrechtsdiskurs zu beachten gelte.³⁰¹ Der *capability approach* stellte zwar eine wichtige Weiterentwicklung zur „Schrumpfanthropologie der Rawlsschen Urzustandsbewohner“ dar, weise zugleich aber eine „mangelnde Präzision“ bei den Überlegungen zur Grundstruktur der „menschlichen Lebensform“ auf. Nussbaum schwanke in ihrer Aufzählung zwischen „spezifisch humaner Fähigkeiten“ und gewissen, sehr allgemein gefassten Grenzen, die nicht ausschließlich für den Menschen charakteristisch sind. Beispielsweise würden die Begriffe „Sterblichkeit“ oder „Körperlich-

²⁹⁶ Vgl. BORMANN, Naturrecht am Scheideweg?, 330.

²⁹⁷ Vgl. ebd.

²⁹⁸ Vgl. ebd. 332f.

²⁹⁹ Für einen ausführlichen Überblick über den *capability approach* von Martha Nussbaum vgl. Kap. 3.3.1.5.2 dieser Arbeit.

³⁰⁰ Als weitere wichtige Bezugspunkte werden von ihm auch die Ansätze von Jürgen Habermas, Gerald F. Gaus und Philippa Foot genannt, vgl. ebd. 333-346.

³⁰¹ Vgl. BORMANN, Naturrecht am Scheideweg?, 346-348.

keit“ einer klareren Präzisierung bedürfen, um als spezifisch menschliche Existenzweise gelten zu können.³⁰² Ein weiteres Problem stelle die „offenkundige Unvollständigkeit“ ihrer Auflistung dar. „Grundlegende Phänomene“ wie das Verlangen nach „sportlicher Betätigung“, das Streben nach „ästhetischen Erlebnissen“ oder nach „religiös-weltanschaulicher Sinnerschließung“ würden keine Beachtung finden. Es entstehe weiters der Eindruck, dass die praktische Vernunft zwar eine „wichtige Eigentümlichkeit des Menschen“ sei, aber eben nur eine unter anderen, was eine klare Verkürzung darstelle. Ihr komme vielmehr eine „integrierende“ und „regulierende“ Bedeutung für alle übrigen „Vermögen des Menschen“ zu. Das diese herausragende Stellung der praktischen Vernunft nicht ausreichend betont wird, deutet er als einen Hinweis auf einen „Eklektizismus der Nussbaumschen Argumentation“. Dieser könnte durch die Entwicklung einer „integrativen Leitvorstellung gelungenen Menschseins“ überwunden werden, von wo aus dann auch das Verhältnis der Fähigkeiten zueinander bestimmt werden könne.³⁰³

Hierfür schlägt *Franz-Josef Bormann* im Ausgang von *Thomas von Aquin* als einen wichtigen „Baustein“ die „Kategorie der individuellen Handlungsfähigkeit“ vor, wodurch die Etablierung einer „zeitgemäßen Fähigkeitsethik“ ermöglicht werden soll. Die „Handlungsfähigkeit“ des Menschen stelle hierbei sowohl den wesentlichen Schnittpunkt zwischen den diversen „basalen Einzelstrebungen“ wie auch den Bezugspunkt für eine „entscheidende Güterlehre“ dar, worin auch die Konfliktivität zwischen den einzelnen Basisgütern ausreichend berücksichtigt werden könne.³⁰⁴ Ein weiterer Vorteil eines solchen Ansatzes wäre auch die Möglichkeit einer „Operationalisierung“ im interdisziplinären Diskurs. Der Fragekomplex um die Erfüllung oder Nichterfüllung menschlicher Handlungsziele betreffe nicht nur die (theologische) Ethik, sondern auch die Human- und Sozialwissenschaften, wodurch die „Kategorie der Handlungsfähigkeiten“ ein geeignetes „Scharnier“ zwischen diesen Wissenschaften darstellen könne.³⁰⁵

Bormann kommt zu dem Schluss, dass wir aufgrund einer zunehmend „globalisierten Welt“ eine ethische Theorie benötigen, die nicht nur „universalistisch ausgerichtet“ ist, sondern es auch ermöglicht „inhaltlich gehaltvolle Moralprinzipien“ entwickeln zu können. Dies kann aber nur gelingen, wenn dem Ansatz ein „starker Vernunftbegriff“ und

³⁰² Vgl. BORMANN, *Naturrecht am Scheideweg?*, 348.

³⁰³ Vgl. ebd. 348f.

³⁰⁴ Bormann nimmt hierbei explizit Bezug auch die Naturrechtstheorie von John Finnis. Zur selben Problemstellung beim Ansatz von Germain Grisez vgl. Kap. 3.3.2.4 dieser Arbeit.

³⁰⁵ Vgl. BORMANN, *Naturrecht am Scheideweg?*, 349.

eine „materiale Vorstellung“ der Natur des Menschen zugrunde liegt, welche zugleich die Basis für einen „interkulturellen und damit interreligiösen Diskurs“ darstellen. Damit dies gelingen kann, müsse die (theologische) Ethik insbesondere an den bereits oben genannten drei Problemfeldern arbeiten.³⁰⁶ Das Naturrecht dürfe (1.) nicht als ein „Allheilmittel“ verstanden werden, das insbesondere in der Theologie zur Verteidigung umstrittener kirchlicher Lehraussagen verwendet wird. Gegenstand naturrechtlicher Forderungen können vielmehr nur „elementaren Gerechtigkeitspflichten“ sein, welche die Würde des einzelnen Individuums schützen und damit eine Verbindung zur „modernen Idee“ der unveräußerlichen Menschenrechte aufweise. Dem Naturrecht komme daher die Formulierung von „Minimalbedingungen“ zu, die nicht unterschritten werden dürfen.³⁰⁷

Ebenso gelte es (2.) die erkenntnistheoretischen Grundlagen, auf denen die naturrechtlichen Forderungen basieren, in den Blick zu nehmen. Der verbreitete Rekurs auf die „intuitionistische[n] Argumentationsformen“ übersehe hierbei insbesondere den „reflexiven Charakter“ des Naturrechts und laufe zudem Gefahr, die Differenziertheit bei epistemologischen Fragenstellungen, wie sie in der gegenwärtigen Moralphilosophie praktiziert wird, nicht im notwendigen Umfang leisten zu können.³⁰⁸

Abschließend gelte es (3.) die Geltungsansprüche „kognitivistischer Positionen“ in der Ethik kritisch zu reflektieren. Gerade die gegenwärtige Debatte über „moralischen Realismus“ mache deutlich, dass das Paradigma der „Ethik ohne Metaphysik“ auch innerhalb der Moralphilosophie an Plausibilität eingebüßt habe und hinsichtlich einer modernen Ethik hinterfragt werden müsse.³⁰⁹

³⁰⁶ Vgl. BORMANN, Naturrecht am Scheideweg?, 350.

³⁰⁷ Vgl. ebd.

³⁰⁸ Vgl. ebd. 350f.

³⁰⁹ Vgl. ebd. 351.

2.3.8.2 Der US-amerikanische Naturrechtsdiskurs

Trotz der Priorisierung der thomistischen Theologie durch *Papst Leo XIII.* wurde der lehramtlich verordnete Wandel der Moraltheologie zu einer Naturrechtsethik nach neuscholastischem Verständnis in den USA bis zum *Zweiten Vatikanum* kaum mitvollzogen. Die Handbücher der Moraltheologie zeigten keine deutliche Veränderung auf und behandelten die Materie des Naturrechts nur sehr zurückhaltend.³¹⁰ Hierbei kann insbesondere auf *Aloysius Sabetti* und *Peter Scavini* verwiesen werden. *Sabetti*, der sein Handbuch am Ende des 19. Jahrhunderts in Latein für die Seminare des Jesuitenordens in den USA verfasst hat, nimmt in diesem Werk zwar grundsätzlich Differenzierungen zwischen Naturrecht, positivem Recht etc. vor, ohne sich aber ausführlich mit der jeweiligen Thematik zu befassen. Die Ausführungen zum Naturrecht umfassen lediglich eine Seite dieses Handbuchs.³¹¹ *Peter Scavini* hingegen ist in seinem 1851 erschienen Handbuch noch sehr der Naturrechtstheorie von *Franzisco Suarez* verbunden und geht davon aus, dass das Naturecht seinen Ursprung allein im Willen Gottes hat.³¹²

Für den US-amerikanischen Naturrechtsdiskurs vor dem *Zweiten Vatikanischen Konzil* ist zudem der französische Neothomist *Jaques Maritain* von großer Bedeutung. Seine kritische Thomasexegese hinsichtlich des Verständnisses des Naturrechts hatte einen nachhaltigen Einfluss auf den US- und den südamerikanischen Raum. Seiner Ansicht nach gilt es, *Thomas von Aquin* in seinem historischen Kontext unter Berücksichtigung der ihm zur Verfügung stehenden Mittel der Erkenntnis wahrzunehmen. Nur so könne die Theologie einen Diskurs über Demokratie und Menschenrechte führen.³¹³

Selbige Bedeutung kommt auch dem Jesuiten *John Courtney Murray* zu. Für ihn stellt das Naturrecht das grundlegende Fundament dar, auf dem alle politischen, sozialen und wirtschaftlichen Ordnungen aufbauen müssen. *Murray* akzeptiert dabei die neuscholastische Differenzierung zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung. Die natürliche Ordnung bezieht sich auf den diesseitigen Aspekt des menschlichen Lebens

³¹⁰ Vgl. CURRAN, *The Development of Moral Theology*, 90.

³¹¹ Vgl. SABETTI ALOYSIUS, *Compendium theologiae moralis*, New York 1892, 74-84; siehe auch: CURRAN, *The Development of Moral Theology*, 90.

³¹² Vgl. SCAVINI PETRUS, *Theologia moralis universa*, Innsbruck 1851; siehe auch: CURRAN, *The Development of Moral Theology*, 91.

³¹³ Vgl. MARITAIN JAQUES, *Man and the State*, Chicago 1956, 89-93; siehe auch: CURRAN, *The Development of Moral Theology*, 91.

in dieser Welt, der vom spirituellen unterschieden werden muss. Das Leben in der Welt ist wiederum geordnet durch die Vorgaben des Naturrechts.³¹⁴

In der Mitte des 20. Jahrhunderts rückte zunehmend die Medizinethik in den Fokus der US-amerikanischen Moraltheologie. Das Naturrecht wurde hierbei als Grundlage für diesen Diskurs herangezogen, wobei die Auseinandersetzung mit der Theorie per se sehr gering ausfiel.³¹⁵ Verdeutlichen lässt sich dies am Beispiel von *Edwin F. Healy*, der an der päpstlichen Universität Gregoriana in Rom lehrte und 1956 das Werk *Medical Ethics* veröffentlichte. Aus seiner Sicht gab Gott dem Menschen klare Vorgaben, was dieser zu tun oder zu lassen habe, um mit dem Wesen, das der Schöpfer ihm gegeben hat, im Einklang zu sein. Eben diese Vorgaben stellen in seiner Wahrnehmung das Naturrecht dar. Die Ausfaltung und Begründung dieser Ansicht nimmt jedoch in seinem Werk weniger als fünf Seiten ein, womit er die US-Tradition der stiefmütterlichen Behandlung der Naturrechtsethik fortsetzt. Zugleich macht er das Naturrecht aber zur Grundlage seiner Ethiktheorie.³¹⁶

Mitte der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts kam es zu zwei bedeutenden Wendepunkten für die Moraltheologie in den USA aber auch weltweit. Einerseits setzte mit dem *Zweiten Vatikanischen Konzil* eine neue Sichtweise auf die Ethik und das Naturrecht ein, andererseits kamen in diesem Zeitraum hormonelle Kontrazeptiva auf den Markt, verbunden mit der lehramtlichen Reaktion in Form der Enzyklika *Humanae Vitae*.³¹⁷

In dieser Spannung setzt *Germain Gabriel Grisez* an und entwickelt ab den 1960er Jahren die sog. *New Natural Law Theory* (NNL). Dem Philosophen und Neothomisten geht es darum, zur ursprünglichen Intention von Thomas von Aquin und dessen Verständnis vom Naturrecht zurückzukehren und so insbesondere die Engführungen der Neuscholastik zu überwinden. Mit seinem auf vier Bände angelegten Hauptwerk *The Way of Lord Jesus* setzt er völlig neue Maßstäbe im der US-amerikanischen Naturrechtsdiskurs. Sein Ansatz führt aber auch dazu, dass er Kritik an der Thomasinterpretation des Lehramtes und dessen generelles systematisch-logisches Begründungsdefizit äußert, ohne dabei die endgültige Urteilskompetenz des Magisteriums anzuzweifeln.³¹⁸

³¹⁴ Vgl. MURRAY JOHN COURTNEY, *We Hold These Truths. Catholic Reflections on the American Proposition*, New York 1960, 293f; siehe auch: CURRAN, *The Development of Moral Theology*, 94.

³¹⁵ Vgl. CURRAN, *The Development of Moral Theology*, 95.

³¹⁶ Vgl. HEALY EDWIN F., *Medical Ethics*, Chicago 1956, 4-9; siehe auch: CURRAN, *The Development of Moral Theology*, 94.

³¹⁷ Vgl. Kap. 3.1.1 dieser Arbeit.

³¹⁸ Vgl. Kap.3.1, insb. 3.1.3 und 3.1.4 dieser Arbeit.

Davon abzugrenzen sind jene Ansätze, die versuchen, eine vorkonziliare Thomasinterpretation des Naturrechts weiterzuverfolgen und jegliche Kritik am kirchlichen Lehramt scharf kritisieren. Als Vertreter können *Ralph McInerny* und *Romnus Cessario* genannt werden. McInerny, der an der Notre Dame University lehrte, kann als einer der einflussreichsten neuscholastischen Theologen angesehen werden. Er bearbeitete eine Fülle an thomistischen Themenfeldern, wurde aber insbesondere für seine thomistische Ethik, die er 1982 in *Ethica Thomistica. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*³¹⁹ vorlegte, bekannt. In der Entwicklung seines Naturrechtsansatzes grenzt er sich klar von der>NNL ab, insbesondere von deren Kritik an der neuscholastischen Naturrechtsinterpretation des Magisteriums.³²⁰

Der Dominikaner *Romanus Cessario* lehrt am St. John's Seminary in Boston und weist ein sehr umfangreiches Werk zu *Thomas von Aquin* und insbesondere dessen Tugendethik auf. Sein thomistisch geleitetes Verständnis vom Naturrecht legte er 2001 in seinem Werk *Introduction to Moral Theology* dar.³²¹

Eine interessante Rolle in der gegenwärtigen Diskussion spielt der schottisch-amerikanische Philosoph *Alasdair MacIntyre*. Er lehrte bis 2010 an der Notre Dame University und gilt als einer der wichtigsten Vertreter*innen des sog. Kommunitarismus. In diesem Zusammenhang tritt er für eine Ethik auf Basis eines neuinterpretierten aristotelisch-thomistischen Ansatzes ein. In den 1980er Jahren trat *MacIntyre* zum katholischen Glauben über und gilt als Unterstützer der lehramtlichen Aussagen in Bezug auf die Moral. Im Jahre 2009 publizierte die Notre Dame University den Sammelband *Intractable Disputes about der Natural Law. Alasdair MacIntyre and Critics*.³²² Der Hintergrund dieses Werks ist eine Anfrage vom damaligen Präfekten der Glaubenskongregation, *Joseph Ratzinger*. Der Kardinal war auf der Suche nach einer Grundlage für moralische Prinzipien, die von allen Menschen akzeptiert werden können und bat die Universität, ein Symposium zu dieser Fragestellung auszurichten. Das Ergebnis ist besagtes Werk, das einen langen Essay von *MacIntyre* und acht kritische Reaktionen auf diesen enthält. In seiner ausführlichen Stellungnahme setzt sich *MacIntyre* mit den Verstehensweisen und der Kritik am Naturrechtsansatz auseinander. Hierbei diskutierte er

³¹⁹ Vgl. MCINERNY RALPH, *Ethica Thomistica. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, Washington DC 1982.

³²⁰ Vgl. CURRAN, *The Development of Moral Theology*, 104f.

³²¹ Vgl. CESSARIO ROMANUS, *Introduction to Moral Theology*, Washington DC 2001, 52-99; siehe auch: CURRAN, *The Development of Moral Theology*, 105.

³²² Vgl. CUNNINGHAM LAWRENCE S. (Hg.), *Intractable Disputes about der Natural Law*, Indiana 2009.

insbesondere die Unterschiede zwischen Utilitarismus und Thomismus und kommt zu dem Schluss, dass dem thomistischen Ansatz der Vorrang vor dem utilitaristischen zu geben sei, dies wird jedoch, so ist er sich bewusst, für die Vertreter*innen eines Utilitarismus trotz alledem nicht akzeptabel sein.³²³ Hierin wird zugleich aber auch deutlich, dass *MacIntyre's* Verständnis sowohl von Thomas als auch vom Naturrecht klar von der Position des kirchlichen Lehramtes differiert. Er geht zu keinem Zeitpunkt von der Möglichkeit eines monolithischen Naturrechtsverständnisses aus, das über die Zeit hinweg tradiert worden ist, noch dass es einen überzeitlichen Schatz an ethischen Wahrheiten gibt, auch nicht in der katholischen Tradition, dem alle Menschen zustimmen können.³²⁴

Zwei neuere Ansätze im US-amerikanischen Naturrechtsdiskurs stellen jene von *Jean Porter* und *Russell Hittinger* dar. Beide gehen davon aus, dass das Naturrecht Teil des theologischen Diskurses ist und nicht auf die Philosophie, insbesondere auf *Thomas von Aquin* und die Scholastik, reduziert werden darf.³²⁵

Jean Porter, die an der Notre Dame University lehrt und auch Mitglied der Society of Christian Ethics ist, vertritt einen stark historischen Zugang³²⁶ zum Naturrechtsdiskurs und geht hierbei insbesondere vom *Decretum Gratiani* aus. Ihrer Ansicht nach ist dieses Denken eng mit der Lehre der frühen Kirche(n) verknüpft. Die scholastische Tradition habe ihr Verständnis des Naturrechts in der Schrift verankert. Eine spezifische Konkretisierung findet diese Annahme im Dekalog.³²⁷ Daher weist *Porter* die Vorstellung vom Naturrecht als einer Ordnung der Natur, wie sie beispielsweise die Neuscholastik vertritt, aber auch den Ansatz von Germain Grisez, der in der menschlichen Vernunft ansetzt, entschieden zurück. Bei der Entwicklung ihres eigenen Denkansatzes stützt sie sich insbesondere auf *Alasdair MacIntyre* und dessen Verständnis von Rationalität als „tradition guided inquiry“. Aus ihrer Sicht gilt es, wenn man eine Naturrechtstheorie in einer gewissen Tradition, wie beispielsweise der katholischen Kirche, verortet, zugleich

³²³ Vgl. MACINTYRE ALASDAIR, *Intractable Moral Disagreements*, in: Cunningham Lawrence S. (Hg.), *Intractable Disputes about der Natural Law*, Indiana 2009, 1-52; MACINTYRE ALASDAIR, *From Answers to Questions. A Response to the Responses*, in: Cunningham Lawrence S. (Hg.), *Intractable Disputes about der Natural Law*, Indiana 2009, 313-351; siehe auch: CURRAN, *The Development of Moral Theology*, 109f.

³²⁴ Vgl. MACINTYRE, *Intractable Moral Disagreements*, 1-52; CURRAN, *The Development of Moral Theology*, 110.

³²⁵ Vgl. CURRAN, *The Development of Moral Theology*, 107.

³²⁶ Ihr Ansatz wird daher auch als „historical project of robust realism“ bezeichnet; Vgl. MASSA MARK, *The Structure of Theological Revolutions. How the Fight Over Birth Control Transformed American Catholicism*, Oxford 2018, 128.

³²⁷ Vgl. PORTER JEAN, *Natural and Devine Law. Reclaiming the Tradition for Christian Ethics*, Grand Rapids 1999, 121-186.

auch die metaphysischen und theologischen Vorentscheidungen dieser Tradition in den Blick zu nehmen. Hierbei kann durchaus mehr als bloß eine einzige quasi authentische Moral zum Vorschein kommen. *Porter* betont, dass ihr Ansatz eine gewisse Universalität und Offenheit für Kritik, insbesondere aus der vernunftethischen Perspektive, besitzt.³²⁸

Diesem Ansatz folgend versteht sie das Naturrecht als wesentliche Grundlage für moralische Urteile, nicht jedoch als ein Set spezifischer Vorgaben, die von ersten Prinzipien abgeleitet werden können. Es beinhaltet aus ihrer Sicht durchaus eine gewisse Form von moralischen Normen, die jedoch einen Raum für legitime Variation offenlassen.³²⁹

Während *Jean Porter* und *Russell Hittinger* weitgehend darüber übereinstimmen, dass das Naturrecht nicht einfach auf die menschliche Vernunft oder die menschliche Natur *per se*, das heißt ohne jegliche theologische Interpretation, zurückgeführt werden kann, unterscheiden sie sich jedoch klar in ihrer Auffassung vom Naturecht und was dieses in konkreten Handlungsfeldern leisten kann.³³⁰ *Hittinger*, der sowohl an der University of Tulsa als auch an der Pontifica Academia Sancti Thomae Aquinatis in Rom lehrt³³¹, hat neben seinem theologischen auch einen rechtswissenschaftlichen Schwerpunkt in seiner Forschungstätigkeit. Er unterstützt klar die Aussagen des kirchlichen Lehramtes in Fragen der Moral, insbesondere jene von *Papst Johannes Paul II.*³³² Besondere Bekanntheit erlangte er hierbei durch die Verteidigung der Enzyklika *Veritatis Splendor* und deren Festhalten an der Möglichkeit von in sich schlechten Handlungen (*intrinsice mala*).³³³ *Jean Porter* hingegen widerspricht sowohl der Annahme solcher in sich schlechten Handlungen wie auch dem grundlegenden Ansatz der genannten Enzyklika.³³⁴

³²⁸ Vgl. PORTER, *Natural and Devine Law*, 203-217; PORTER JEAN, *Nature as Reason. A Thomistic Theory of Natrual Law*, Grand Rapids 2005, 378-400; Curran, *The Development of Moral Theology*, 107f; MASSA, *The Structure of Theological Revolutions*, 128-136.

³²⁹ Vgl. PORTER JEAN, *Moral Action and Christian Ethics*, Cambridge 1995, 110-124; dslb. *Natural and Devine Law*, 187-302; CURRAN, *The Development of Moral Theology*, 108.

³³⁰ Vgl. CURRAN, *The Development of Moral Theology*, 108.

³³¹ Vgl. <http://www.thomasinternational.org/about/adboard/russellhittinger.htm> (Zugriff am 05. 07.2016).

³³² Vgl. HITTINGER RUSSELL, *Natural Law and Catholic Moral Theology*, in: Cromartie Michael (Hg.), *A Preserving Grace. Protestants, Catholics and Natural Law*, Washington DC 1997, 1-3; ders. *First Grace. Rediscovering Natural Law in a Post-Christian World*, Wilmington 2003; CURRAN, *The Development of Moral Theology*, 108.

³³³ Vgl. HITTINGER RUSSELL, *Natural Law a Single Law. Reflections on the Occasions of Veritatis Splendor*, in: *American Journal of Jurisprudence* 39 1994, 1-32; siehe auch: CURRAN, *The Development of Moral Theology*, 108.

³³⁴ Vgl. PORTER JEAN, *The Moral Act in Veritatis Splendor and Aquina's Summa Theologiae*, in: Allsopp/O'Keefe (Hg.), *Veritatis Splendor. American Responses*, Kansas City 1995, 278-295; siehe auch: CURRAN, *The Development of Moral Theology*, 108.

Bekanntheit erlangte *Hittinger* auch durch seine kritische Auseinandersetzung mit der NNL in seinem Werk *A Critique of New Natural Law Theory* (1987). In diesem vielfach kommentierten und kritisierten Buch setzt er sich mit den Zugängen und Folgerungen von *Germain Grisez* und dem englischen Rechtsphilosophen *John Finnis* auseinander. Er kritisiert hierbei das zugrundeliegende Naturverständnis und weist auf wesentliche Argumentationsmängel der Vertreter*innen hin.³³⁵ Seine Kritik wird von Grisez und dem Rechtstheoretiker *Robert George*, ebenfalls ein Vertreter der NNL, vehement zurückgewiesen und als Annahme gesehen, die auf radikalen Missverständnissen von wichtigen Argumenten von Grisez und Finnis basiert.³³⁶

Hittingers Werk *The First Grace: Rediscovering Natural Law in a Post-Christian World* (2003) ist demgegenüber ein Versuch, die an der NNL geäußerten Kritikpunkte aufzugreifen und daraus eine eigenständige Naturrechtstheorie zu entwickeln. Auffallend ist hierbei sicherlich der Titel, der schon ein spezifisches Gegenwartsverständnis voraussetzt. Während im ersten Teil das Verständnis von Natur und Naturrecht als Recht geklärt wird, versucht *Hittinger* im zweiten Teil des Buches die Anwendung der Theorie auf konkrete praktische Handlungsfelder in dem vorgegebenen Gegenwartsverständnis. Deutlicher als bei Grisez oder auch *Porter* findet sich in dieser Theorie eine rechtsphilosophische Verstehensweise des Naturrechts wieder.

Diese kurze Betrachtung des US-amerikanischen Naturrechtsdiskurses, die nur einen Ausschnitt abbilden kann, macht jene Unterschiede zum deutschsprachigen Diskurs deutlich, die es im folgenden Verlauf dieser Arbeit zu beachten gilt.

Ein kritischer Naturrechtsdiskurs setzt in den USA, so zeigt sich, erst relativ spät ein. Parallel zu Europa herrscht auch hier bis zu Mitte des 20. Jahrhunderts eine neoscholastische Auffassung vor, die sich aber auch nach dem *Zweiten Vatikanischen Konzil* fortsetzt und teilweise bis heute vorzufinden ist.

Umso bedeutsamer erscheint der Versuch von *Germain Grisez*, den Naturrechtsdiskurs aus der Sackgasse der Neuscholastik zu befreien und in ein neues philosophisches System einzubetten. Hierbei wird deutlich, dass sein Werk gerade auch als Auseinandersetzung mit der damaligen theologischen Situation gelesen werden muss und nicht unkri-

³³⁵ Vgl. HITTINGER RUSSELL, *A Critique of New Natural Law Theory*, University of Notre Dame Press, 1987.

³³⁶ Vgl. GRISEZ GERMAIN, *A Critique of Russel Hittinger's Book, A Critique of the New Natural Law Theory*, in *New Scholasticism* Nr. 62 1988, 438-465; GEORGE ROBERT, *Recent Criticism of Natural Law Theory*, in: *The University of Chicago Law Review*, Nr. 55 1988, 1371-1429, 1429; siehe auch: BLACK RUFUS, *Is the New Natural Law Theory Christian?*, in: BIGGAR/BLACK: *The Revival of Natural Law*, 2000, 148- 163, 149.

tisch auf den gegenwärtigen Stand der Philosophie und Theologie übertragen werden kann.

Es wird zudem deutlich, dass sich gegenwärtig der US-amerikanische Naturrechtsdiskurs nicht überwiegend auf die Reaktionsebene hinsichtlich lehramtlicher Aussagen wie beispielsweise nach der Enzyklika *Veritatis Splendor* (1992) oder der *Rede vor dem Deutschen Bundestag* (2005) beschränkt, sondern dass unabhängig davon auch neue kritische Ansätze, wie jene von *Jean Porter* und *Russell Hittinger*, entwickelt werden.

Diese Ansätze weisen jedoch große Differenzen auf, was durchaus als Spezifikum des US-amerikanischen Diskurses angesehen werden kann. Dieser kurze Vergleich macht auch deutlich, dass Naturrecht nicht als monolithisches Denksystem gedacht werden kann, und dass auch dessen inhaltliche Ausgestaltung, wie beispielsweise die Frage nach den *intirnsice mala*, fundamentale Differenzen aufweisen kann.

2.4 Zwischenfazit

Die Begründung einer Ethik auf Basis des Naturrechts steht, wie bereits im ersten Kapitel der Arbeit deutlich geworden ist, vor der Herausforderung, die bekannten Problemfelder wie beispielsweise den naturalistischen Fehlschluss oder eine zirkuläre Begründung zu meiden.³³⁷ Darüber hinaus gilt es aber auch, die Begrifflichkeit des Naturrechts an sich wie auch die historische Entwicklung dieser Denktradition kritisch in den Blick zu nehmen. Daraus ergeben sich grundlegende Forderungen für die inhaltliche Ausgestaltung des Naturrechtsansatzes, durch die ein kritischer Diskurs im Rahmen der modernen Ethik erst ermöglicht wird. Im Folgenden werden daher die Ergebnisse für die weitere Untersuchung dieser Arbeit nochmals zusammengefasst.

Das *erste Ergebnis* der Untersuchung besteht in der Erkenntnis, dass die Auffassung dessen, was man als Naturrecht versteht, je nach wissenschaftlicher Disziplin divergieren kann. Hierbei muss grundlegend zwischen einem moralphilosophischen und einem rechtsphilosophischen Verständnis von Naturrecht unterschieden werden. Während die Differenzierung zwischen Sittlichkeit und Recht eine wesentliche Voraussetzung für den juristischen Diskurs darstellt, spielt sie im moralphilosophischen Diskurs der Theologie nur eine untergeordnete Rolle. Will man daher einen neuen Naturrechtsansatz in den Ethikdiskurs einbringen, gilt es zu klären, welches Verständnis von Naturrecht diesem zugrunde gelegt wird und in welchem wissenschaftlichen Rahmen sich die Argumentation folglich bewegt.³³⁸

Wenn man vom Naturrecht spricht, gilt es, so das *zweite Ergebnis* der Untersuchung, aufzuzeigen, welcher Naturbegriff dem jeweiligen Ansatz zugrunde gelegt wird. Wie im zweiten Kapitel dieser Arbeit deutlich geworden ist, hat dieser einen historischen Wandel vollzogen und kann auch gegenwärtig in ganz unterschiedlicher Weise gedeutet werden. Der naturwissenschaftliche Naturbegriff der Moderne ist klar von einer schöpfungstheologischen Deutung der Natur, wie sie beispielsweise bei *Thomas von Aquin* vorliegt, zu unterscheiden. Auch wenn beide Sichtweisen von gewissen Gesetzmäßigkeiten ausgehen, kommen sie zu deutlich differierenden Schlüssen hinsichtlich deren Ursprung und den daraus resultierenden Folgen für den Menschen und damit für die Ethik. Die Untersuchung der historischen wie kulturellen Entwicklung des Naturbegriffs hat zudem deutlich gemacht, dass die Annahme eines überzeitlichen Naturbegriffs

³³⁷ Vgl. Kap. 1.1 dieser Arbeit.

³³⁸ Vgl. Kap. 2.1 dieser Arbeit.

wie auch ein geschichtsunabhängiger Rückgriff auf ein „ursprüngliches Naturverständnis“ logisch konsequent nicht angenommen werden kann.³³⁹

Als *drittes Ergebnis* gilt es auf das Faktum einer historischen Entwicklung des Naturrechtsdenkens sowohl innerhalb wie außerhalb der katholischen Tradition zu verweisen. Wie die Untersuchung deutlich gemacht hat, kann aufgrund der divergierenden Entwicklungslinien der Naturrechtstradition nicht von einem monolithischen Naturrecht ausgegangen werden, das über die Epochen hinweg in einer einheitlichen Form bewahrt worden ist.³⁴⁰ Dies wird insbesondere durch die Bruchstellen deutlich, die bei der Betrachtung der historischen Entwicklung des Naturrechts sichtbar geworden sind. Die Naturrechtsauffassung von *Aristoteles* divergiert klar von jener der *Stoa*. Die mittelalterlichen Naturrechtskonzeption des *Thomas von Aquin* wird von den neuzeitlichen Ansätzen der Spätscholastik in veränderter Form fortgeführt. Diese Umbrüche im Naturrechtsdenken müssen klar benannt und bei der Konzipierung eines Neuansatzes berücksichtigt werden.³⁴¹

Der Überblick hat als *viertes Ergebnis* deutlich gemacht, dass auch Lehraussagen der Kirche in Bezug auf das Naturrechtsverständnis einem historischen Wandel unterliegen. Die Verurteilung der Eisenbahn wurde ebenso zurückgenommen wie die Annahme von natürlichen Sklaven in den kolonialisierten Ländern. Ein Papst, der sich offen für die Organspende ausspricht, hat auch in jüngster Zeit im Bereich der kirchlichen Morallehre zu einer grundlegenden Revidierung bisheriger Positionen beigetragen. Die Betonung eines überzeitlichen Anspruchs in der Naturrechtsauslegung gestaltet sich daher äußerst schwierig und muss notwendigerweise hinterfragt werden.³⁴²

Als *fünftes Ergebnis* der Untersuchung ist sichtbar geworden, dass ein Neuansatz im Naturrechtsdenken im Kontext der katholischen Theologie durchaus möglich ist. Wie die *Internationale Theologische Kommission* in ihrer Stellungnahme aufweist, gilt es hierbei aber den schon oben genannten historischen Wandel wie auch die kulturelle Pluralität des Naturrechtsdenkens im Blick zu behalten. Das Naturrecht kann hierbei nicht (mehr) als Liste von unabänderlichen Vorschriften angesehen werden, die es mit allen Mitteln zu verteidigen gilt, vielmehr muss es als „sprudelnde Inspirationsquelle“ verstanden werden, die das Fundament unserer Ethik darstellt.³⁴³ Ebenso machen die An-

³³⁹ Vgl. Kap. 2.2 dieser Arbeit.

³⁴⁰ Vgl. Kap. 2.3 dieser Arbeit.

³⁴¹ Vgl. Kap. 2.3 insb. 2.3.1, 2.3.3, 2.3.4, 2.3.5 und 2.3.6 dieser Arbeit.

³⁴² Vgl. Kap. 2.3.8 dieser Arbeit.

³⁴³ Vgl. Kap. 2.3.5 dieser Arbeit.

sätze von *Eberhard Schockenhoff* und *Franz-Josef Bormann* deutlich, dass gerade in Bezug auf die Frage nach der universalen Gültigkeit der Menschenrechte die naturrechtliche Tradition ein wesentlicher Anknüpfungspunkt für eine gegenwärtige Ethik sein kann.³⁴⁴

Abschließend gilt es nochmals auf die divergierende Naturrechtstradition im deutschsprachigen wie US-amerikanischen Raum hinzuweisen. Wie die Untersuchung als *sechstes Ergebnis* deutlich gemacht hat, hat der Naturrechtsdiskurs im deutschsprachigen Raum wie auch auf weltkirchlicher Ebene eine deutlich längere Tradition als im US-amerikanischen Moraldiskurs. Zudem wurde auch deutlich, dass innerhalb des neueren US-amerikanischen Naturrechtsdiskurses deutliche Differenzen, beispielsweise hinsichtlich der in sich schlechten Handlungen zu finden sind. Bei der kritischen Betrachtung eines naturrechtsbasierten Ethikansatzes, wie er im Folgenden in dieser Arbeit erfolgt, müssen diese Unterschiede hinsichtlich der Rezeptionsgeschichte wie auch der theologischen Fundierung des Diskurses ausreichend berücksichtigt und klar benannt werden.³⁴⁵

³⁴⁴ Vgl. Kap. 2.3.7. 1 dieser Arbeit.

³⁴⁵ Vgl. Kap. 2.3.7 dieser Arbeit.

3. The New Natural Law Theory (NNL)

Im Folgenden wird nun die sog. *New Natural Law Theory* (NNL) unter dem Aspekt eines Neuansatzes der Naturrechtsethik im 20. Jahrhundert in den Blick genommen. Ziel ist es, hierbei zu überprüfen, worin gerade die Neuerung dieses Ansatzes besteht und inwieweit die systematischen Grundlagen dieser Theorie dem damit verbundenen Selbstanspruch einer Überwindung der bisherigen Engführung des Naturrechtsdenkens tatsächlich gerecht werden.

Die NNL hat ihre Inspiration in den Überlegungen des US-Philosophen Germain Grisez, wurde aber im Austausch mit vielen weiteren Denker*innen in den letzten Jahrzehnten weiterentwickelt und weitergedacht. Betrachtet man also gegenwärtig die NNL, so ist man mit einer Vielschichtigkeit dieses Ansatzes konfrontiert. Da Grisez der Initiator und der prägendste Denker dieser Theorie war, steht sein Zugang im Mittelpunkt der vorliegenden Auseinandersetzung. Diese gliedert sich in drei Teile. Im ersten wird auf die Vorüberlegungen zu dieser Theorie und das Leben und Werk ihres Begründers Bezug genommen. Der zweite Teil wendet sich dann der konkreten systematischen Ausgestaltung dieses Denkansatzes zu. Abschließend wird in einem dritten Teil die theologische-ethische Kritik an der NNL vorgebracht.

3.1 Vorbemerkungen zur NNL von Germain Grisez

3.1.1 Biografie und geistesgeschichtlicher Hintergrund

Der Philosoph *Germain Gabriel Grisez* hatte über 30 Jahre lang (1979-2009) die *Harry J. Flynn Professur* für Ethik an der Mount Saint Mary's University in Emmitsburg, Maryland inne und gilt als der Begründer der sog. *New Natural Law Theory*. Geboren 1929 in University Heights (Ohio) verstarb er am 01. 02. 2018 im 88. Lebensjahr. Der *National Catholic Register* nannte ihn im Nachruf „a towering figure in contemporary Catholic thinking about morality“ und einen „Great Defender of Humanae Vitae“.³⁴⁶ Er wuchs in der Zeit der sog. „Great Depression“ in einer Arbeiterfamilie in sehr bescheidenen Verhältnissen auf. Der katholische Glaube und die Bildung der neun Kinder

³⁴⁶ NATIONAL CATHOLIC REGISTER Feb. 2. 2018: <http://www.ncregister.com/daily-news/in-memoriam-germain-grisez-great-defender-of-humanae-vitae-1929-2018> (Zugriff: 20.02.2020).

hatte aber einen sehr hohen Stellenwert. Zwei seiner Brüder traten in einen Orden ein und wurden Priester und auch eine seiner Schwestern wählte das Leben im Kloster.³⁴⁷

Germain Grisez schloss die High School 1947 ab und begann seine universitäre Ausbildung an der John Carroll University in Ohio, die von Jesuiten geführt wird. Dort kam er durch seinen Dozenten *Marshall Boarman* erstmals mit der *Summa Theologiae* des *Thomas von Aquin* in Kontakt und wurde von dem Enthusiasmus seines Lehrers für dieses Werk angesteckt. Das Studium der Summa ließ in ihm den Entschluss wachsen, Philosoph mit einer starken christlichen Ausrichtung zu werden. Sein Ziel war es, an einer staatlichen Universität über die christliche Philosophie und den Glauben lehren und forschen zu können. „You could do some good in a place like that. I thought it would be a worthwhile thing to do.“³⁴⁸ Um sich noch mehr in das Werk von Thomas einzuarbeiten, absolvierte er ein individuelles Studienprogramm am Dominican College of St. Thomas Aquinas in River Forest (Illinois), wo er neben seinem Master in Philosophie auch ein Lizentiat in diesem Fach erwarb. Zur selben Zeit heiratete er *Jeannete Selby*, mit der er vier Kinder hatte.³⁴⁹ Sein Doktoratsstudium in Philosophie begann Grisez 1951 an der University of Chicago, wo er zu den *Basic Oppositions in Logical Theory*³⁵⁰ forschte. Acht Jahre später (1959) schloss er seine Dissertation ab und begab sich auf die Suche nach einer freien Stelle an einer staatlichen Universität. Dies gestaltete sich jedoch sehr schwierig. Einzig die Georgetown University bot ihm eine Stelle im Bereich *ethical theory* an, die er 1959 auch annahm. Wie Grisez selbst festhält, hatte er zu Beginn seiner Karriere keine Absicht, im Bereich der Ethik tätig zu sein. Vielmehr wollte er ursprünglich seine Untersuchungen in den Bereichen der Religionsphilosophie, Metaphysik und Logik fortsetzen.³⁵¹ Die Schwierigkeit bei der Suche nach einem verfügbaren Lehrstuhl einerseits und die breite gesellschaftliche Diskussion der 1960er Jahre über hormonelle Kontrazeptiva andererseits legten das Fundament für eine Neuausrichtung seines Denkens.³⁵²

1972 wechselte Germain Grisez von der Georgetown University nach Kanada, wo er für sieben Jahre eine Professur für Philosophie am katholischen *Campion College* der Uni-

³⁴⁷ Vgl. SHAW RUSSEL, *Pioneering the Renewal in Moral Theology*, in: George Robert P. (Hg.), *Natural Law and Moral Inquiry. Ethics, Metaphysics and Politics in the Work of Germain Grisez*, Washington D.C 1998, 241-271, 247f.

³⁴⁸ Ebd., 250.

³⁴⁹ Vgl. ebd., 249-251; siehe auch: http://www.twotlj.org/grisez_collaborators.html (Zugriff: 20.06.2019).

³⁵⁰ Vgl. ebd., 252; siehe auch: <http://www.twotlj.org/Theses.html> (Zugriff: 20.06.2019).

³⁵¹ Vgl. ebd., 252f.

³⁵² Vgl. ebd., 151f.

versität von Regina innehatte. Neben dem Umstand, dass das College in eine staatliche Universität integriert ist, bewegten ihn insbesondere die Aussicht mehr Zeit in Forschung und Publikation investieren zu können zu diesem Wechsel.

Während seiner Zeit in Kanada sah Grisez eine immer größer werdende Notwendigkeit einer Neuformulierung der katholischen Moraltheologie.³⁵³ Das Campion College erschien ihm aber als ein nicht ausreichend geeigneter Ort für dieses Unterfangen, da es weder über ein Graduiertenprogramm in Theologie noch über eine ausreichende theologische Bibliothek verfügte. Mit der Auffassung „If the Lord wants me to carry out this work, he will give me the means to do it“³⁵⁴ wandte sich Grisez mit seiner Projektidee an alle US-amerikanischen Bischöfe und versuchte über eine Vielzahl von Stiftungen die nötigen Mittel für einen geeigneten Lehrstuhl aufzustellen. Durch Vermittlung von *Bischof McDowell* wurde 1978 der Rev. Harry J. Flynn Chair of Christian Ethics an der Mount Saint Mary's University in Emmitsburg, Maryland geschaffen.³⁵⁵ 1979 wechselt Germain Grisez an diesen Lehrstuhl, der die längste und zugleich letzte Station seiner akademischen Karriere darstellt.

Im Jahre 2009 erfolgte seine Emeritierung, verbunden mit der feierlichen Verleihung eines honorary degree of Doctor of Divinity.³⁵⁶ Die Arbeit an einer erneuerten Moraltheorie setzte er aber darüber hinaus bis knapp vor seinem Tod fort.

3.1.2 Das Werk von Germain Grisez

Das sehr umfangreiche Werk von Germain Grisez kann, korrespondierend zu seiner Biografie, in vier Phasen eingeteilt werden, die die Entwicklungsschritte seines Denkens hin zu einem eigenen Moralansatz deutlich machen.

3.1.2.1 Ausbildungsphase und thomistische Prägung

Am Beginn steht gewissermaßen die Ausbildungsphase, die sich auf die Jahre 1951 bis 1959 erstreckt und seine philosophischen Studien an Universitäten in Ohio, Illinois und Chicago umfasst. Sie ist geprägt von einer intensiven Auseinandersetzung mit dem Denken des *Thomas von Aquin* und stellt das Fundament seines späteren Neuansatzes in der Ethik dar. Wie auch schon im Zuge seiner Biografie erwähnt, haben seine Qualifikationsschriften inklusive seiner Dissertation keinen Schwerpunkt im Bereich der Ethik. Vielmehr sind sie eher der Ästhetik, Metaphysik oder Logik zuzuordnen. Im August

³⁵³ Vgl. Kap. 3.1.2 dieser Arbeit.

³⁵⁴ About Germain Grisez, URL: http://www.twotlj.org/grisez_collaborators.html (Zugriff am 08.06.2021).

³⁵⁵ Vgl. ebd.; siehe auch Shaw, *Pioneering*, 263f.

³⁵⁶ Vgl. ebd.

1959 wurde er nach achtjähriger Studiendauer mit der Arbeit *Basic Oppositions in Logical Theory* promoviert und wechselte endgültig an die Georgetown University und in den Bereich der Ethik.³⁵⁷

3.1.2.2 Entwicklung einer eigenen Moraltheorie – Frühphase der NNL

Diese zweite Phase seines Wirkens steht eigentlich im Widerspruch zu dem, was sich Grisez für seine Tätigkeit als Philosoph vorgenommen hat. Anstelle einer staatlichen Universität beginnt er seine Lehr- und Forschungstätigkeit an einer der renommiertesten katholischen Privatuniversitäten und auch nicht in dem Feld, das er zu bearbeiten angestrebt hat. Grisez steht hierbei folglich vor einem Neubeginn, der auch in seinem Werk deutlich sichtbar wird. Zugleich stellt diese Zeit die Frühphase jener Überlegungen dar, die er später zu seiner NNL ausformuliert hat.

Zu Beginn seiner Zeit an der Georgetown University gibt es Überschneidung zur ersten Phase, da er bereits 1956, während seiner Promotion, dort zu unterrichten begonnen hat. Der 1958 publizierte Artikel *Kant and Aquinas: Ethical Theory*³⁵⁸ stellt hierbei einen ersten Gehversuch im Feld der ethischen Theorie dar. Der Versuch einer grundlegenden Gegenüberstellung des Denkens von *Immanuel Kant* und *Thomas von Aquin* knüpft deutlich am Ausgangspunkt seines Denkens an und versucht diesen unter dem Aspekt der praktischen Vernunft auf den Bereich der Ethik zu transformieren. Nicht nur ist dieses Unterfangen viel zu umfangreich für die gewählte Publikationsform, sondern macht auch deutliche Missverständnisse in Bezug auf Kants *Kritik der praktischen Vernunft* sichtbar.³⁵⁹

1965 publiziert Grisez den Artikel *The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, 1–2, Question 94, Article 2*³⁶⁰, worin er sich intensiv mit dem Naturrechtsansatz des *Thomas* auseinandersetzt. Dieser wird zur Grundlage für sein Ethikverständnis. Erstmals wird von ihm hierbei die Rolle der Praktische Vernunft für das Naturrechtsdenken betont und ein Verständnis des *bonum*, das es gemäß *Thomas* zu erstreben gilt (STh. I-II q.94 a.2), als konkrete zu verwirklichende Güter herausgear-

³⁵⁷ Vgl. SHAW, Pioniering, 252; siehe auch: GRISEZ GERMAIN, Basic Oppositions in Logical Theory, <http://www.twotlj.org/Theses.html> (Zugriff: 20. 06. 2019).

³⁵⁸ Vgl. GRISEZ GERMAIN, Kant and Aquinas: Ethical Theory, *The Thomist*, XXI, 1, January 1958, 44-78.

³⁵⁹ Eine ausführliche Kritik dieses Artikels im Kontext seiner NNL erfolgt in Kap. 3.2.3.2 dieser Arbeit.

³⁶⁰ Vgl. GRISEZ GERMAIN, The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, 1–2, Question 94, Article 2, *Natural Law Forum*, 10 (1965): 168–201.

beitet. Damit sind bereits zwei wesentliche Fundamente seiner späteren NNL grundgelegt.³⁶¹

In den 1960er Jahren kamen in den USA erstmals hormonelle Kontrazeptiva auf den Markt, wodurch eine große Debatte über Geburtenkontrolle ausgelöst wurde. Angesteckt von dieser Diskussion, las Grisez die Enzyklika *Casti Canubii* von Papst Pius XI. (1930) und stellte sich die Frage, welche Konsequenzen diese lehramtlichen Aussagen für eine Theorie der Ethik haben können. 1964 besuchte er die jährliche Tagung der *American Catholic Philosophical Association* in Kansas City. Verwundert darüber, wenige katholische Philosophen zu finden, die der Lehre der Kirche zustimmten, entschloss er sich dazu, seine Sicht der Dinge öffentlich dazulegen. Im Jänner 1965 publizierte er diese Darlegung unter dem Titel: *Contraception and the natural law*. Gewidmet ist das Buch seinen Eltern „who did not prevent my life.“³⁶² Dadurch erwarb er sich den Ruf eines interessanten und neuen Denkers auf diesem Feld. Für den Jesuiten *John C. Ford* ist das Buch von Grisez „[...] the first philosophical attempt I have seen which makes a substantial, constructive contribution to an understanding of the Church’s natural position.“³⁶³ Damit hat Grisez zugleich den wesentlichen Schwerpunkt seiner Ethiktheorie gefunden, der auch sein gesamtes Werk durchzieht.

Im Jahre 1963 wurde von Papst Johannes XXIII. eine Studienkommission zur Geburtenregelung einberufen, die von Papst Paul VI. wiedereingesetzt und deren Mandat noch erweitert wurde. Eines der Mitglieder war auch der oben genannte *John C. Ford*. Als die ersten Ergebnisse dieser Kommission in den USA bekannt wurden, wandte sich Grisez an ihn und bot seine Mithilfe an. Den Sommer 1965 verbrachten er gemeinsam mit *Ford* in Rom und erarbeitete mit ihm den sog. Minderheitsbericht (Minority Report), der zum Ausgangspunkt für die Enzyklika *Humanae vitae* (1968) wurde.³⁶⁴

Germain Grisez nimmt hinsichtlich dieser Enzyklika eine interessante Position ein. Einerseits sieht er die Schlussfolgerung des Papstes als den einzigen richtigen Weg an, den das Lehramt wählen konnte. Andererseits stimmt er mit *Charles Curran*, *Richard McCormick* und anderen Verter*innen des sog. „loyal dissent“ überein, dass die Argu-

³⁶¹ Vgl. Kap. 3.2.2.3 dieser Arbeit.

³⁶² GRISEZ GERMAIN, *Contraception and the Natural Law*, Milwaukee, 1965.

³⁶³ SHAW, *Pioneering*, 256.

³⁶⁴ Vgl. ebd. 256f; siehe auch: MASSA., *The Structure of Theological Revolutions*, 106f; LINDNER, *Von Humanae vitae bis Amoris Laetitia*, 18-47.

mentation der Enzyklika auf einer Form des Physikalismus aufbaut und damit als wissenschaftlich naiv und aus intellektueller Sicht als höchst zweifelhaft anzusehen ist.³⁶⁵

Dieser Umstand ist seiner Einschätzung nach einer einseitigen Zuspitzung des Naturrechtsdenkens durch die Neuscholastik geschuldet. Aus seiner Sicht widerspricht diese Denkfigur dem, was von *Thomas von Aquin* eigentlich intendiert worden ist. Nichtsdestotrotz ist das Ergebnis, welches aus diesem fehlerhaften Denkprozess hervorgegangen ist, für ihn aufgrund der Auslegeautorität, die dem Lehramt qua Offenbarung zukommt, völlig korrekt und folglich als absolut verbindlich anzusehen.³⁶⁶

Die Enzyklika erregte auch in den USA großes Aufsehen und führte zu großem Widerstand sowohl durch Laien als auch innerhalb des Klerus. Germain Grisez unterstützte den Erzbischof von Washington, *Kardinal O'Boyle*, bei der intellektuellen Verteidigung der Enzyklika gegen den eigenen Klerus, woraus sich 1970 die Publikation: *Abortion: The Myths, the Realities, and the Arguments*³⁶⁷ ergab. 1972 wurde er für seine außerordentlichen Unterstützung bei der Verteidigung des Anliegens von *Humanae Vitae* von *Papst Paul VI.* mit dem Verdienstkreuz *Pro Ecclesia et Pontifice* ausgezeichnet.³⁶⁸

In den 1970er Jahren intensivierte Grisez seine Zusammenarbeit mit der US-amerikanischen Bischofskonferenz, die sich insbesondere in seiner Mitarbeit bei der pastoralen Handreichung *To Live in Christ Jesus: A Pastoral Reflection on the Moral Life*, die 1976 veröffentlicht wurde, niederschlägt.³⁶⁹

3.1.2.3 Theologische Wende und Erneuerung der Moraltheologie

Von 1972 bis 1979 folgt die dritte Phase seines Werks, die mit dem Wechsel an das *Campion College* in Kanada verbunden ist. Dieses ist, im Gegensatz zur *Georgetown University*, in eine staatliche Hochschule integriert, wodurch sich Grisez einen breiteren Diskurs seiner ethischen Thesen erhofft.³⁷⁰

Diese Phase ist einerseits durch eine Vielzahl an Kollaborationen geprägt. Gemeinsam mit *Russel Shaw* publizierte er 1974 die erste Ausgabe von *Beyond the New Morality: The Responsibilities of Freedom*.³⁷¹ Diese stellt eine Zusammenfassung seiner bisherigen moraltheoretischen Überlegungen dar und wird 1980 und 1988 nochmals überarbei-

³⁶⁵ Vgl. MASSA, *The Structure of Theological Revolutions*, 107.

³⁶⁶ Vgl. ebd., 109-111.

³⁶⁷ Vgl. GRISEZ GERMAIN, *Abortion: The Myths, the Realities, and the Arguments*, New York 1970.

³⁶⁸ Vgl. About Germain Grisez, http://www.twotlj.org/grisez_collaborators.html (Zugriff am 19.06. 2021).

³⁶⁹ Vgl. ebd. SHAW, *Pioniering*, 261.

³⁷⁰ Vgl. SHAW, *Pioniering*, 260f.

³⁷¹ Vgl. GRISEZ GERMAIN/SHAW RUSSEL, *Beyond the New Morality. The responsibilities of freedom*, Indiana 1988³.

tet und aktualisiert. Das Werk bildet zugleich die wesentliche Grundlage für die spätere Ausformulierung der NNL.

Gemeinsam mit seinen beiden ehemaligen Doktoranden *Joseph Boyle* und *Olaf Tollefsen* entwickelt er in dem 1976 veröffentlichten Werk *Free Choice: A Self-Referential Argument*³⁷² auf Basis seiner Thomasdeutung eine Theorie des freien Willens. Mit *Joseph Boyle* setzt er diesen Diskurs 1979 in dem Werk *Life and Death with Liberty and Justice: A Contribution to the Euthanasia Debate*³⁷³ auch auf weiteren Ebenen seiner Ethiktheorie fort.

Andererseits zeigt sich in dieser Phase eine immer stärker werdende Hinwendung zur Theologie. Beginnend mit seiner religionsphilosophischen Arbeit *Beyond the New Theism: A Philosophy of Religion* aus dem Jahre 1975 führt ihn insbesondere die gemeinsame Arbeit mit *John Finnis* am Erwachsenenkatechismus *The Teaching of Christ: A Catholic Catechism for Adults* immer mehr auf dieses Feld.³⁷⁴ Für diese Tätigkeit beginnt er mit einem intensiven Studium der Texte des *Zweiten Vatikanischen Konzils* und kommt infolge dessen immer mehr zu dem Schluss, dass die Katholische Kirche eine „Neuvergewisserung“ der Moraltheologie benötigt.³⁷⁵ Für ihn ist hierbei der Auftrag des Konzils im Dokument *Optatam Totius* ausschlaggebend:

„Ebenso sollen die übrigen theologischen Disziplinen aus einem lebendigeren Kontakt mit dem Geheimnis Christi und der Heilsgeschichte neu gefasst werden. Besondere Sorge verwende man auf die Vervollkommnung der Moraltheologie, die, reicher genährt aus der Lehre der Schrift, in wissenschaftlicher Darlegung die Erhabenheit der Berufung der Gläubigen in Christus und ihre Verpflichtung, in der Liebe Frucht zu tragen für das Leben der Welt, erhellen soll.“ (OT 16).

Da er diesen Auftrag durch die Vertreter der kirchlichen Institutionen nicht erfüllt sieht, beschließt er, auch ohne eine theologische Ausbildung absolviert zu haben, dieses Projekt einer erneuerten Moraltheologie selbst in Angriff zu nehmen. Unterstützt von *John Ford*, der ihn schon am Beginn seiner Karriere in der Auseinandersetzung um das Aufkommen von hormonellen Kontrazeptiva begleitet hat, vertieft sich Grisez in die Dokumente des kirchlichen Lehramtes. Daraus folgt mit *Contraception and the Infallibility*

³⁷² Vgl. GRISEZ/BOYLE/TOLLEFSEN, *Free Choice: A Self-Referential Argument*, Indiana 1976.

³⁷³ Vgl. Grisez/Boyle, *Life and Death with Liberty and Justice: A Contribution to the Euthanasia Debate*, Indiana 1979.

³⁷⁴ Vgl. About Germain Grisez, http://www.twotlj.org/grisez_collaborators.html (Zugriff am 19.06.2021).

³⁷⁵ Vgl. Shaw, *Pioniering*, 261; About Germain Grisez, http://www.twotlj.org/grisez_collaborators.html (Zugriff am 19.06.2021).

of the Ordinary Magisterium (1978)³⁷⁶ ein Versuch, die Frage nach der Möglichkeit von künstlichen Kontrazeptiva im Lichte der Unfehlbarkeit des Magisteriums abschließend zu klären. Dieses Thema wird aber seine Publikationen auch weiterhin, bis zu seinem Lebensende, dominieren.

Durch seine Wende zur Theologie wird Grisez jedoch bewusst, dass er, um seine Entwürfe einer erneuerten Moralthologie fortsetzen zu können, eine umfangreiche theologische Bibliothek benötigt, die ihm ein ausführliches Quellenstudium ermöglicht, wie auch ein Umfeld, das mit der pastoralen Situation vertraut ist. Beides konnte ihm das Champion College nicht bieten, woraufhin er 1979 an die Mount St. Mary University nach Maryland wechselte.

3.1.2.4 Konkretisierung und Ausformulierung der NNL

Die Zeit am Mount, wie Grisez seinen Wirkort von 1979 bis 2009 nannte, stellt die vierte und letzte Phase seiner akademischen Karriere dar. Zugleich ist sie sowohl die längste wie auch die wichtigste Phase für die Entwicklung der NNL. Mit dem Wechsel auf den Lehrstuhl für Ethik an der Mount St. Mary University vollzieht er vollends den Wechsel zur Theologie. Auch die Studierenden an dieser Hochschule sind vorwiegend Priesterseminaristen, die von nun an klar die Zielgruppe seiner Überlegungen darstellen.

Bereits in seiner Zeit in Kanada hat Grisez gemeinsam mit *Joseph Boyle* begonnen, die bisherigen Überlegungen zu einer Moralthorie, die in einer Vielzahl von Artikeln und Büchern skizziert und über die Jahre weiterentwickelt wurden, zu ordnen und zu systematisieren. Die Folge aus dem Versuch einer Erneuerung der Moralthologie und jener Systematisierung seines eigenen Ansatzes ist das Projekt *The Way of Lord Jesus*.

Unter diesem ist ein auf vier Bände angelegtes Handbuch der Moralthologie zu verstehen, das angelehnt an die *Summa Theologiae* des *Thomas von Aquin* die Grundlage für die ethisch-pastorale Ausbildung der Priesteranwärter darstellen soll. Es ist folglich ein klar theologisch ausgerichtetes Projekt, dessen Zielgruppe ausschließlich Seminaristen und Priester sind. Das Anliegen von Grisez ist es, damit „a moral theology for today’s Catholics“³⁷⁷ vorzulegen, die auf der kirchlichen Lehre basiert, zugleich aber die Engführungen und Fehlschlüsse der neuscholastischen Theologie beziehungsweise überwindet. Indem *The Way of Lord Jesus* einerseits seine bisherigen Überlegungen systematisiert und zusammenfasst und andererseits die erste quasi stringente Darstel-

³⁷⁶ Vgl. FORD/GRISEZ, Contraception and the Infallibility of the Ordinary Magisterium, *Theological Studies*, 39 (1978): 258–312.

³⁷⁷ GRISEZ GERMAIN, *The Way of Lord Jesus*, URL: <http://www.twotlj.org/> (Zugriff am 19. 02.2022).

lung seiner NNL darstellt, kann es als sein Hauptwerk angesehen werden, dem bei der kritischen Beurteilung seines Ansatzes eine besondere Bedeutung beigemessen werden muss.

1978 begann Grisez mit der Hilfe von *Joseph Boyle* den ersten Teil des Projekts mit dem Titel *Christian Moral Principles* vorzubereiten. Dieser besteht aus 36 Kapiteln und stellt die fundamentalmoralische Grundlegung der NNL dar.³⁷⁸ Hierbei werden die Überlegungen zu einer Güterethik auf Basis des Naturrechts aus früheren Arbeiten wie beispielsweise *The First Principle of Practical Reason* oder *Beyond the New Morality* zusammengeführt und gemeinsam mit anderen Prinzipien seiner Moraltheorie erstmals als Neuansatz vorgestellt. In diesem Zusammenhang ist es wichtig darauf zu verweisen, dass Grisez unter Neuerung eine (vermeintlichen) Rückbesinnung auf den Ansatz von *Thomas von Aquin* versteht.³⁷⁹ Nach mehrmaliger Überarbeitung wurde der erste Band des Projekts 1983 publiziert. Dieser ist von Grisez in der veröffentlichten Form als abgeschlossen betrachtet worden, weshalb keine weitere Auflage oder Überarbeitung des Textes, trotz einer sichtbaren Weiterentwicklung des Ansatzes, vorgenommen wurde.³⁸⁰ Parallel zur Arbeit an *Christian Moral Principles* erfolgte eine Revision von *Beyond the New Morality*, die zu einer Neuauflage des Werkes im Jahre 1980 führte und bereits einige Aspekte seiner Fundamentalmoral vorwegnimmt.³⁸¹

1987 erfolgt mit der Publikation von *Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends*³⁸² ein weiterer Schritt in der Entwicklung der NNL, der insbesondere zu wesentlichen Veränderungen innerhalb der Güterethik führt.³⁸³ Grisez versucht damit auf die Kritik, die insbesondere gegen seine Fundamentalmoral in *Christian Moral Principles* vorgebracht wurde, zu antworten und dahingehend auch gewisse Modifikationen seiner Thesen vorzunehmen. Ebenso wesentlich ist, dass dieser Artikel von Grisez und *Boyle* gemeinsam mit *John Finnis* verfasst wurde, der seinen eigenen Naturrechtsansatz ver-

³⁷⁸ Vgl. GRISEZ GERMAIN, *The Way of Lord Jesus. Christian Moral Principles*, Band 1, Chicago 1983.

³⁷⁹ Vgl. Kap. 3.1.3 dieser Arbeit.

³⁸⁰ Vgl. About Germain Grisez: http://www.twotlj.org/grisez_collaborators.html (Zugriff am 19.06.2021).

³⁸¹ Vgl. GRISEZ/BOYLE, *Beyond the New Morality*, Indiana 1980, URL: [http://www.twotlj.org/Ethical Theory .html](http://www.twotlj.org/Ethical_Theory.html) (Zugriff am 19.06.2021).

³⁸² Vgl. GRISEZ/BOYLE/FINNIS, *Practical Principles, Moral truth and Ultimate Ends*, in: *American Journal of Jurisprudence* 1987 Nr.32, 99-148.

³⁸³ Vgl. Kap. 3.2.2.4 dieser Arbeit.

folgt³⁸⁴, wodurch dieses Dokument als mögliche Grundlage für eine gemeinsame NNL angesehen werden kann.³⁸⁵

1988 erfolgte auch die Publikation der nunmehr dritten Revision von *Beyond the New Morality*, worin jedoch die Weiterentwicklungen von *Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends* nicht im vollen Umfang rezipiert werden.³⁸⁶

Seit dem Abschluss von *Christian Moral Principles*, dem ersten Teil seines Projekts *The Way of Lord Jesus*, im Jahre 1983 arbeitet Grisez am zweiten Band, der aufbauend auf den fundamentalmoralischen Grundlagen deren praktische Anwendung im alltäglichen Leben der Christ*innen darlegen soll. Nach zehnjähriger Arbeit wird der Band 1993 veröffentlicht. Grund für diese lange Entstehungsphase ist nach Aussage von Grisez die Komplexität des Feldes der praktischen Ethik und die Herausforderung, die Lehre der Kirche in all ihrer Vielschichtigkeit in eine verständliche Sprache zu fassen.³⁸⁷

Das knapp tausend Seiten umfassende Werk ist wiederum an die Form der *Summa Theologiae* angelehnt und gliedert sich in elf thematische Hauptkapitel. Da der erste Band des Projekts nicht mehr verändert wurde, finden sich in *Living a Christian Life* auch einige systematische Weiterentwicklungen wie beispielsweise die Erweiterung der angenommenen Grundgüter um jenes der Ehe.³⁸⁸ Auffallend ist, dass in diesem Werk eine breite Rezeption des Denkens von *Papst Johannes Paul II.*, insbesondere seiner Theologie des Leibes im Rahmen der Auseinandersetzung mit der Ehe- und Sexualethik, stattfindet.³⁸⁹

Nach dem Abschluss des zweiten Bandes begann Grisez mit der Arbeit am dritten Teil des Projektes *The Way of Lord Jesus*, den er 1997 unter dem Titel *Difficult Moral Questions* publizierte.³⁹⁰ Darin konstruiert er zweihundert moralische Dilemmata, die er darstellt, analysiert und mithilfe der in den vorhergehenden Bänden aufgestellten Prinzipien zu lösen versucht. Interessanterweise stellt er diesem Werk eine Warnung an die

³⁸⁴ Vgl. hierzu das Grundlagenwerk von John Finnis: FINNIS JOHN, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford 1980; siehe auch Kap. 3.2.2.4 dieser Arbeit.

³⁸⁵ In der Auseinandersetzung mit der NNL wird zwischen dem Ansatz von Germain Grisez und jenem von John Finnis unterschieden. Auch wenn sie viele Gemeinsamkeiten aufweisen, unterscheiden sie sich in wesentlichen Punkten, weshalb sie nicht als eine Theorie verstanden werden können. Vgl. hierzu: Kap. 3.2.2.4 dieser Arbeit; siehe auch: BLACK, *Introduction: The New Natural Law Theory*, 1-25; MOMMSEN, *Christliche Ethik und Teleologie*, 7-14.

³⁸⁶ Vgl. GRISEZ/BOYLE, *Beyond the New Morality*, Indiana 1988, URL: http://www.twotlj.org/Ethical_Theory.html (Zugriff am 19.06.2021).

³⁸⁷ Vgl. About Germain Grisez, http://www.twotlj.org/grisez_collaborators.html (Zugriff am 19.06.2021).

³⁸⁸ Vgl. Kap. 3.2.2.3 dieser Arbeit.

³⁸⁹ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 553-799.

³⁹⁰ Vgl. GRISEZ Germain, *The Way of Lord Jesus. Difficult Moral Questions*, Band 3, Illinois 1997.

Leser*innen voran, die sich in dieser Form in den anderen beiden Bänden nicht findet: „This book is dangerous! If used improperly, it could cause serious injury to the moral lives of its readers and/or people they mean to help.”³⁹¹ Dieses Buch sei ausschließlich für den Studiengebrauch geeignet, da es ein spezifisches Wissen voraussetze, insbesondere da hierbei Fragen verhandelt werden, die in dieser Weise noch nicht vom Lehramt der Kirche abschließend geklärt worden seien.³⁹²

Ebenso findet sich im Vorwort auch ein Verweis auf die Enzyklika *Veritatis Splendor*, die in den anderen beiden Bänden noch nicht berücksichtigt werden konnten. Grisez stellt hierbei fest, dass die Enzyklika seinen Moralansatz, insbesondere seine Fundamentalmoral in *Christian Moral Principles* vollumfänglich bestätigt hat, weshalb eine Überarbeitung der bisherigen Teile des Projekts nicht notwendig erscheint.³⁹³

Den Abschluss seines Hauptwerkes sollte ein vierter Band bilden, der das geistliche Leben in den Blick nimmt. Die Fertigstellung des ursprünglich für das Jahr 2000 anvisierten Werkes verzögerte sich aber immer weiter. Nach seiner Emeritierung im Jahre 2009 arbeitete Grisez weiter an diesem letzten Band des Projekts, sah jedoch schließlich keine Möglichkeit, diesen abzuschließen, weshalb 2013 die vorhandenen Unterlagen unter dem Titel *Clerical and Consecrated Service and Life* auf einer von der Mount Saint Mary University eigens für ihn eingerichteten Homepage veröffentlicht wurden.³⁹⁴ Die vorliegenden Ausführungen sind in acht Kapitel unterteilt und weisen teilweise eine Struktur auf, die sich an den drei vorhergehenden Teilen des Projekt *The Way of Lord Jesus* orientiert. Daneben finden sich unzählige Hinweise auf weitere Skizzen, Vorträge und Anmerkungen, die der Intention der Abhandlung im weitesten Sinne thematisch zugeordnet werden können.

Neben der Weiterarbeit am vierten Band seines Hauptwerkes meldete sich Grisez auch nach seiner Emeritierung im Jahre 2009 immer wieder zu diversen Themen, insbesondere im Bereich der Ehe- und Sexualethik zu Wort. Sein letzter öffentlicher Artikel erschien im Jahre 2016, in Zusammenarbeit mit *John Finnis*. Es ist dies ein offener Brief an *Papst Franziskus* bezüglich des Schreibens *Amoris Laetitia*. Die Autoren stellen hierin acht Positionen zu diesem Schreiben dar, die sie als kritische Anfragen an den

³⁹¹ GRISEZ, *Difficult Moral Questions*, XI.

³⁹² Vgl. ebd., XI-XII.

³⁹³ Ebd., XII.

³⁹⁴ Vgl. GRISEZ GERMAIN, *The Way of Lord Jesus. Clerical and Consecrated Service and Life*, Band 4, online 2013, URL: <http://www.twotlj.org/G-4-V-4.html> (Zugriff am 18.06.2021).

Papst adressiert haben.³⁹⁵ Bis zuletzt waren daher die Themen Ehe und Sexualität, die sein gesamtes Lebenswerk durchziehen, die zentralen Ausgangs- beziehungsweise Endpunkte seines Denkens.

3.1.3 Die NNL von Germain Grisez

Wie die Biografie von Germain Grisez und auch der Überblick über sein Werk deutlich machen, ist die *New Natural Law Theorie* über einen sehr langen Zeitraum in unterschiedlichen Phasen entwickelt worden. Die Grundlagen reichen bis in seine Ausbildungszeit und zu seinen ersten Publikationen auf dem Feld der Ethik zurück. Konkrete Gestalt hat dieser Ansatz der Naturrechtsethik aber erst in der letzten Phase seines akademischen Lebens an der Mount Saint Mary University durch die Ausfaltung im Projekt *The Way of Lord Jesus*, gefunden. Es stellt sich jedoch die Frage, warum es eines solchen Neuansatzes überhaupt bedarf und von welchen bisherigen Denkrichtungen sich Grisez damit abzugrenzen versucht.

3.1.3.1 Die Notwendigkeit einer neuen Moraltheorie

Setzt man sich mit den Überlegungen von Germain Grisez zur Moraltheologie auseinander, so stellt sich gleich zu Beginn die Frage nach der konkreten Bezeichnung dieser Theorie. In der kritischen Auseinandersetzung mit diesen Thesen hat sich die Bezeichnung *New Natural Law Theory*³⁹⁶ durchgesetzt. Zugleich wird diese Bezeichnung von Grisez selbst und seinen Mitstreiter*innen aber nicht explizit verwendet. Bei ihnen findet man die schlichte Bezeichnung *Natural Law Theory* oder auch *Moral Theory*. Aus philosophischer beziehungsweise rechtsphilosophischer Sicht wird diese Denkschule vielfach unter der Bezeichnung *Basic Good Theory* verhandelt.³⁹⁷ Für diese Arbeit wurde als Bezeichnung für diese Theorie *New Natural Law Theory* (NNL) gewählt, da dadurch sehr gut der Anspruch der Vertreter*innen wie auch die Kritik an diesen Überlegungen zum Ausdruck kommen.

Der Hintergrund von *The Way of Lord Jesus*, aber auch vieler anderer seiner Bücher und Artikel, ist das Nachdenken über die Erneuerung der Moraltheologie.³⁹⁸ Es ist schon an sich interessant, dass sich ein Philosoph um die Erneuerung der katholischen

³⁹⁵ Vgl. GRISEZ/FINNIS, *The Misuse of Amoris Laetitia to Support Errors against the Catholic Faith: A letter to the Supreme Pontiff Francis, to all bishops in communion with him, and to the rest of the Christian Faithful*, URL: <http://www.twotlj.org/AmorisLaetitia.html> (Zugriff: 21.06.2019).

³⁹⁶ Vgl. BLACK, *Introduction: The New Natural Law Theory*, 1-25.

³⁹⁷ Vgl. SALZMAN TODD A., *What are they saying about Catholic Ethical Method?*, New York 2003; siehe auch: LEICHSENRING JAN, *Ewiges Recht?*192- 212.

³⁹⁸ Vgl. Kap. 3.1.1 dieser Arbeit.

Moraltheologie sorgt, und es stellt sich zugleich die Frage, was ihn zu dem Schluss bringt, dass diese theologische Disziplin einer solchen Rundumerneuerung bedürfe. Germain Grisez nennt für dieses Vorhaben zwei Gründe. Einerseits handelt es sich hierbei um einen Auftrag des *Zweiten Vatikanischen Konzils*, dem aus seiner Sicht nicht nachgekommen worden ist. In *OT 16* findet er einen konkreten Auftrag für eine solche Erneuerung. Zugleich entnimmt er auch aus *Lumen Gentium* und *Gaudium et Spes* einen solchen Hinweis: „Christian life should be both other-worldly and this-worldly at the same time (see LG 48; GS 22, 38–39). The moral theology for which Vatican II calls must show how such a life can be lived.“³⁹⁹

Dieser Auftrag an die Moraltheologie verweist zugleich auch auf den zweiten Grund, den er in den gegenwärtigen Herausforderungen für diese Disziplin festmacht. Seiner Ansicht nach werden die Theolog*innen (in den 1980er Jahren) noch sehr stark von der sog. klassischen Moraltheologie geprägt, die aber einen sehr starken juristischen Zugang zu den ethisch-theologischen Handlungsfeldern aufweist. Dadurch gerät aber das „human fulfillment“, das das Kernziel der Moral darstellt, völlig aus dem Blick.⁴⁰⁰

„It provides no account in Christian terms of why one should seek human fulfillment in this life, what the specifically Christian way of life is, and how living as a Christian in this life is intrinsically related to fulfillment in everlasting life.“⁴⁰¹

Es braucht daher für Grisez diesen Wechsel in der Ausrichtung der Moraltheologie hin auf das human fulfillment und die Rückbesinnung auf die fundamentalen Prinzipien unseres Glaubens. Hierunter versteht er insbesondere die Lehre eines universal gültigen Naturrechts. Aus seiner Sicht ist es aber wichtig, diese von der Missinterpretation durch die Scholastik beziehungsweise Neuscholastik zu befreien und zum eigentlichen Verständnis von *Thomas von Aquin* zurückzukehren. Diese Rückbesinnung macht für ihn die geforderte „neue“ Moraltheologie aus, die sich klar vom bisherigen fehlgeleiteten Naturrechtsdenken abgrenzt. Das sich daraus ergebende „neue“ Naturrecht ist somit der Hintergrund für die Bezeichnung dieser Theorie als *New Natural Law Theory*.

³⁹⁹ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 14.

⁴⁰⁰ Vgl. ebd. 15.

⁴⁰¹ Ebd., 15.

3.1.3.2 Abgrenzung vom scholastischen Naturrechtsdenken

Für Germain Grisez besteht einer der wesentlichen Kernpunkte seiner Theorie darin, dass diese sich klar von der sog. *scholastic natural-law theory* (SNL), die er im Zeitraum vom 17. bis zum 20. Jahrhunderts verortet, bewusst abgrenzt. In *Christian Moral Principles*, dem ersten Band von *The Way of Lord Jesus* aus dem Jahre 1983, geht er im vierten Kapitel⁴⁰² ausführlich auf diese Thematik ein und führt eine erste Grenzziehung hinsichtlich dieser beiden Naturrechtstheorien durch.

„Until recently, the view that they [moral principles] are [zu ergänzen: laws of human nature] was common in classical moral theology and scholastic philosophy, and it is still held by some Catholic theologians and philosophers trained in the older approach. It was developed by Francisco Suarez, S.J., and became dominant in the seventeenth century. Though actually quite different from St. Thomas’ understanding of natural law, many believed it to be his position. It can be called “scholastic natural-law theory,” to distinguish it from the more adequate account of natural law [...].”⁴⁰³

Grisez ordnet die Position der SNL, an anderer Stelle spricht er auch von der „conventional natural-law theory“⁴⁰⁴, *Francisco Suarez* zu und kritisiert, dass diese sich zwar auf *Thomas von Aquin* beziehe, dessen eigentliche Position zum Naturrecht aber nicht vertrete. Das wichtigste Charakteristikum der SNL ist aus seiner Sicht die Annahme der Objektivität von moralischen Normen (the objectivity of moral norms).⁴⁰⁵ Die wesentliche moralische Grundlage (basic moral standard) ist hierbei die menschliche Natur, wie wir sie intellektuell vorfinden. Für die Unterscheidung, was als moralisch gut oder schlecht anzusehen ist, ist daher der Vergleich zwischen menschlich möglichen Handlungen (possible human actions) mit der intelligiblen Verfassung der menschlichen Natur (intelligible structure of human nature) bei Beachtung ihrer inneren Komplexität und der zwischenmenschlichen Beziehungen anzustreben. Werden die menschlichen Handlungen in Folge mit der menschlichen Natur verglichen, tritt gemäß SNL zu Tage, ob diese mit der Natur übereinstimmen oder nicht.⁴⁰⁶

„According to scholastic natural-law theory, knowing whether or not a possible action conforms with human nature is a matter of making a comparison. Thus, this judgment is a piece of theoretical knowledge and has the kind of necessity enjoyed by a fundamental

⁴⁰² Vgl. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 103-107.

⁴⁰³ Ebd. 103f.

⁴⁰⁴ Vgl. GRISEZ, Germain, *Contraception and the Natural Law*, Milwaukee 1964, 46.

⁴⁰⁵ Vgl. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 104.

⁴⁰⁶ Vgl. ebd.

law of nature. When the action is compatible with human nature, the judgment registers conformity; it registers nonconformity, intrinsic evil, when the action is incompatible with human nature in any of its essential aspects.”⁴⁰⁷

Mehr noch als dieses genannte theoretische Wissen benötigt man nach Grisez eine praktische Grundforderung. Diese kann gemäß SNL in verschiedenen Formen artikuliert werden: „Follow reason, Act in accord with nature, or Do good and avoid evil”⁴⁰⁸.

Wie auch immer diese Grundforderung auch formuliert sein mag, sie bekommt ihren Gehalt erst dadurch, wenn sie als eine „message to the created subject from God’s sovereign will“⁴⁰⁹ verstanden wird. Zugleich muss aber auch die Natur selbst als eine effektive moralische Norm aufgefasst werden, was wiederum darauf beruht, dass diese von den Vertreter*innen der SNL als Ausdruck des göttlichen Willens verstanden wird.⁴¹⁰

Auf den ersten Blick kann man aus der Sicht von Grisez versucht sein, diese Theorie als ein sehr plausibles theologisches Konzept anzusehen. Sie geht vom Menschen als einem Geschöpf Gottes aus, der das Naturrecht von seinem Schöpfer direkt in sein Herz eingepägt bekommen hat, das dessen unumstößlichen Willen darstellt.⁴¹¹

Er weist die SNL als adäquate Naturrechtstheorie aber aus zwei Gründen entschieden zurück.

Der Theorie unterlaufe ein folgenschwerer logischer Fehler in ihrer Grundkonzeption: „It moves by a logically illicit step from human nature as a given reality, to what ought and ought not to be chosen.”⁴¹² Die Vertreter*innen dieser Theorie würden versuchen, diesen Schritt mit dem Argument des göttlichen Befehls (God’s command) zu rechtfertigen. Dieses Argument treffe aber aus zwei Gründen nicht zu: Erstens stellt jeder göttliche Befehl ein neues Faktum dar, das aber nichts darüber aussagen kann, wie wir als Menschen darauf reagieren sollen/müssen. Der zweite Grund führt uns zugleich zum zweiten Kritikpunkt an der SNL:

Zudem gelte es, die Tatsache im Blick zu behalten, dass der Mensch sich durch seinen freien Willen wesentlich von anderen natürlichen Entitäten unterscheidet: „[...] it is not

⁴⁰⁷ GRISEZ, Christian Moral Principles, 104.

⁴⁰⁸ Ebd.

⁴⁰⁹ Ebd.

⁴¹⁰ Vgl. ebd.; Grisez bezieht sich hierbei auf die Ausführungen von Francisco Suarez in De legibus ac de Deo legislatore, vgl. GRISEZ GERMAIN, Christian Moral Principles, 112, Fußnote 20.

⁴¹¹ Vgl. ebd., 105.

⁴¹² Ebd.

human nature as a given, but possible human fulfillment which must provide the intelligible norms for free choices.“⁴¹³

Der freie Wille ist wesentlich für die menschliche Existenz. Ein Mensch zu sein bedeutet daher mehr als nur „confirming to a built-in pattern“⁴¹⁴. Die SNL legt aber unserer Existenz folgendes Schema zugrunde: „Here you are — here is your nature — now be what you are.“⁴¹⁵ Dem liege zwar durchaus ein gewisser wahrer Kern zugrunde, es übersieht aber gänzlich die Möglichkeit des Menschen, sich durch Intellekt, Kreativität und Freiheit zu entfalten.⁴¹⁶ Daher sei es ein wesentlicher Fehler der SNL, dass sie nur zu „question-begging arguments“ für bestimmte moralische Normen fähig ist, wodurch diese zugleich aber auch leicht ad absurdum geführt beziehungsweise missinterpretiert werden können, wie er am Beispiel Verhütung deutlich zu machen versucht.⁴¹⁷

„Against contraception, for instance, it argued that this practice perverts the generative faculty by using it while frustrating its natural power to initiate new life. In reply, people reasonably note that perverting faculties in this sense cannot always be wrong—no one objects to the use of earplugs or chewing sugarless gum. As people chew sugarless gum for the pleasure of chewing, apart from nutrition, why should they not also engage in sexual activity for some human purpose such as celebrating marital unity, while excluding other purposes which at the moment cannot appropriately be pursued?“⁴¹⁸

Die Auseinandersetzung mit der SNL ist aber für Germain Grisez nicht unwichtig. Sie hilft uns der negativen Sichtweise auf den Menschen sowie des Minimalismus, welche der klassischen Moraltheologie zugrunde liegen, bewusst zu werden. Die SNL tendiere dazu, das christlich-moralische Leben auf das Schema Himmel versus Hölle zu reduzieren und fokussiere primär auf die negativen Aspekte. Sie stelle eben dadurch ein grundlegend statisches System dar, wo ein erfülltes Leben als Christ nicht in den Blick kommen kann.⁴¹⁹ „Classical moral theology is vulnerable to the charge that it is too much concerned with laws and too little with persons. Scholastic natural-law theory’s failure to ground moral norms in human fulfillment explains why.“⁴²⁰

⁴¹³ GRISEZ, Christian Moral Principles, 105.

⁴¹⁴ Ebd.

⁴¹⁵ Ebd.

⁴¹⁶ Vgl. ebd.

⁴¹⁷ Vgl. ebd.

⁴¹⁸ Ebd.

⁴¹⁹ Vgl. ebd. 105f.

⁴²⁰ Ebd.106.

3.1.3.3 Der (Neu)-Ansatz von Germain Grisez

Germain Grisez beginnt seine Ausführungen zum Naturrecht in *Christian Moral Principles* mit einem Verweis auf die katholische Lehrtradition. Zur Begründung (s)einer Naturrechtstheorie nennt er drei zentrale Quellen: die *Bibel*, das *Zweite Vatikanische Konzil* und *Thomas von Aquin*.

Die *biblische Argumentation* des Naturrechts nimmt hierbei auf zwei Stellen Bezug. Einerseits nennt Grisez die klassische Stelle aus dem *Römerbrief* (Röm 2,14-16), wo Paulus darauf verweist, dass dieses Gesetz den Menschen in ihr Herz geschrieben ist und somit auch für Nichtgläubige nachvollziehbar ist.⁴²¹ Grisez unterstreicht diesen Ansatz mit einem Verweis auf das Alte Testament, genauer mit Psalm 4,7 „Who will show us any good? Lift thou up the light of thy countenance upon us, O Lord“.⁴²² Interessant ist an diesem Punkt, dass Grisez zwar die im Psalm formulierte Frage und die Akklamation Gottes explizit zitiert, nicht aber die eigentliche Parallelstelle zu Röm 2,14-16, die im anschließenden Vers zu finden ist: „Du legst mir größere Freude ins Herz, als andere haben bei Korn und Wein in Fülle.“ (Ps 4,8) Auffallend ist, dass in diesen Ausführungen bis auf diese beiden genannten Stellen keine weiteren Verweise auf biblische Quellen für das Naturrecht zu finden sind.⁴²³

Als *zweite Quelle* werden die Texte des *Zweiten Vatikanischen Konzils* genannt. Das katholische Lehramt bezeichnet die oben genannten, allen Menschen zugänglichen Prinzipien, auf die Paulus und auch das Alte Testament verweisen, als Naturrecht. „They are natural in the sense that they are not humanly enacted but are objective principles which originate in human nature.“⁴²⁴ Als Belegstellen führt Grisez GS 16 und DH 14 an.

In *Gaudium et Spes* 16 findet sich explizit der Verweis auf das Gesetz, das dem Menschen in sein Herz geschrieben ist. Die Konzilskonstitution verweist aber wesentlich auf den Zusammenhang mit dem menschlichen Gewissen, worin man dieses Gesetz vorfindet, das eben nicht vom Menschen selbst gemacht ist.

„Im Innern seines Gewissens entdeckt der Mensch ein Gesetz, das er sich nicht selbst gibt, sondern dem er gehorchen muss und dessen Stimme ihn immer zur Liebe und zum

⁴²¹ Vgl. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 173.

⁴²² Ebd. 174; Die Einheitsübersetzung 2016 übersetzt diesen Vers wie folgt: Viele sagen: „Wer lässt uns Gutes schauen? HERR, lass dein Angesicht über uns leuchten!“

⁴²³ Vgl. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 173-175.

⁴²⁴ Ebd. 173.

Tun des Guten und zur Unterlassung des Bösen anruft und, wo nötig, in den Ohren des Herzens tönt: Tu dies, meide jenes.”(GS16)

Dadurch wird eine enge Verknüpfung von Gewissen und Naturrecht deutlich. Wie die beiden sich aber genau zueinander verhalten beziehungsweise wo und ob Grenzen zu ziehen sind, wird Germain Grisez bei der Ausgestaltung der Systematik der NNL wesentlich beschäftigen.⁴²⁵

Dignitates Humanae 14 behandelt den göttlichen Auftrag der Kirche (*divino obtemperet mandato*) alle Völker zu lehren, wie wir ihn im *Matthäusevangelium* (Mt 28,19) finden. Damit verbunden ist in diesem Konzilstext die Forderung zur Gewissenbildung an der Lehre der Kirche. Hierbei ist auch den Verweis auf die sittlichen Prinzipien, die im Menschen angelegt sind, zu finden. Dem Lehramt der Kirche kommt dessen autoritative Auslegung und Bestätigung (*auctoritate sua declarat atque confirmet*) zu.⁴²⁶

Diese genannten Belegstellen explizieren deutlich die Aufnahme des biblischen Konzepts des ins Herz geschriebenen (natürlichen) Gesetzes in die Lehrtradition der katholischen Kirche. Wir finden hierbei aber auch eine enge Verbindung von Gewissen, Naturrecht und der Lehrautorität. Diese verweisen wechselseitig aufeinander und dem Lehramt kommt eine entscheidende Rolle bei der Interpretation der beiden anderen zu. Dies stellt einen wesentlichen Ausgangspunkt für die Reinterpretation des Naturrechtsdenkens von Germain Grisez dar.

Als *dritte Quelle* seiner Naturrechtstheorie auf Basis der katholischen Lehre verweist Grisez auf das Werk *Thomas von Aquins*. Das Lehramt selbst nimmt in der Auseinandersetzung mit dem Naturrecht auf sein Denken Bezug und das *Zweite Vatikanische Konzil* nennt ihn einen „Meister“, mit dem die Studierenden der Theologie die Heilsgewinnnisse in „ihrer Ganzheit“ spekulativ zu durchdringen lernen sollen (OT 16).⁴²⁷ Thomas setze beim „eternal law“ (*lex aeterna*) an.⁴²⁸ Dieses ist als der Plan Gottes zu verstehen, dem folgend er sein ganzes Werk von Schöpfung und Erlösung anlegt. Es müsse hierbei aber auf einen wesentlichen Unterschied hinsichtlich der Bedeutung des Wortes Gesetz (law) geachtet werden. Der gegenwärtige Gebrauch dieses Wortes zielt auf ein Verständnis als Regel und Befehl einer Autorität ab. Dies gilt es aber klar von

⁴²⁵ Vgl. Kap. 3.2.2 und 3.3.3.2 dieser Arbeit.

⁴²⁶ DH 14: Christi enim voluntate Ecclesia catholica magistra est veritatis, eiusque munus est, ut Veritatem quae Christus est enuntiet atque authentice doceat, simulque principia ordinis moralis, ex ipsa natura humana profluentia, auctoritate sua declarat atque confirmet.

⁴²⁷ Ebd.

⁴²⁸ Als Quellen werden hierbei STh I-II, q 91, a. 1 und q 93, a.1 genannt.

Gottes Plan zu unterscheiden.⁴²⁹ *Thomas von Aquin* versteht das Gesetz in diesem Zusammenhang als „vernünftigen Plan“ (reasonable plan) für die menschlichen Handlungen. Wenn Gott demzufolge seine eigenen Handlungen bestimmt, kann er nur gemäß diesem Gesetz handeln, und geht man davon aus, dass niemand anderer für ihn diesen Plan entworfen hat, so kann dieses Gesetz nur aus der Weisheit Gottes selbst entstanden sein. Bezieht sich die *lex aeterna*, wie oben ausgeführt, auf die ganze Schöpfung, so muss nach Thomas gefolgert werden, dass jedes vernünftige Gesetz menschlicher Handlung nur aus diesem hervorgehen kann.⁴³⁰ „People can plan their lives reasonably only because, in one way or another, they share in the universal plan perfectly present in God’s eternal law.“⁴³¹

Folgen die Menschen aber einem Plan, der nicht seine Verankerung in Gottes *lex aeterna* hat, dann wird ihr Leben unrealistisch (unrealistic), so wie wenn die Arbeiter an einem großen Projekt den Masterplan verwerfen, um einem beliebigen anderen zu folgen.⁴³²

Gemäß *Thomas von Aquin* seien die Menschen qua Natur dazu disponiert, „basic practical principles“ zu erkennen und zu verstehen. Er bezeichnet diese als „primary principles of natural law“. Da jeder Mensch sie qua seiner Natur einsehen kann, ist kein vernünftiger Grund denkbar, ihnen zuwider zu handeln.⁴³³ „They are the law written in one’s heart of which St. Paul speaks the law whose voice is conscience, according to Vatican II.“⁴³⁴ Mit dem oben schon genannten Verweis auf Ps 4, weist *Thomas* darauf hin, dass das „natural law“ das Licht der Vernunft in uns ist. Es verweist uns auf das Gute und kann damit auch unseren Willen lenken, da es das „light of God’s countenance“ sei.⁴³⁵

Das *Zweite Vatikanische Konzil* greife in einer eigenen Interpretation das oben zitierte Verständnis des Naturrechts von *Thomas* auf.

„[...] die höchste Norm des menschlichen Lebens das göttliche Gesetz selber ist, das ewige, objektive und universale, durch das Gott nach dem Ratschluss seiner Weisheit und Liebe die ganze Welt und die Wege der Menschengemeinschaft ordnet, leitet und regiert. Gott macht den Menschen seines Gesetzes teilhaftig, so dass der Mensch unter

⁴²⁹ Dies gehe so Grisez klar aus STh I-II, q. 96. a. 4. hervor. Vgl. hierzu Fußnote 4 in GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 199.

⁴³⁰ Vgl. ebd. 174.

⁴³¹ Ebd.

⁴³² Vgl. ebd.

⁴³³ Vgl. ebd.

⁴³⁴ Ebd.

⁴³⁵ Vgl. ebd.

der sanften Führung der göttlichen Vorsehung die unveränderliche Wahrheit mehr und mehr zu erkennen vermag.“ (DH 3)

Hierbei gilt es seiner Ansicht nach besonders auf den Doppelbezug der Bezeichnung *veritas incommutabilis* (unchanging truth) zu achten. Einerseits bezieht sich diese Formulierung auf den Anfang des Dokuments, wo das Konzil das Prinzip der Religionsfreiheit hervorhebt. Zugleich verweist dieser Bezeichnung nach Grisez aber auch auf die *lex aeterna* selbst, was durch den Hinweis des Konzils auf die Feststellung des *Thomas* (STh I-II, q. 93, a. 2) deutlich werde. „The eternal law is unchanging truth [...] and everyone somehow learns the truth, at least the general principles of the natural law, even though in other matters some people share more and some less in the knowledge of the truth.“⁴³⁶ Gemäß Grisez folgt das Konzil dadurch der Linie, die schon *Papst Johannes XXIII.* in seiner Enzyklika *Pacem in terris* aufnimmt. Hierbei werden die absoluten, universalen und unveränderlichen Prinzipien des Naturrechts mit dem der unveränderlichen Wahrheit, die das Fundament der moralischen Ordnung ist, identifiziert das wiederum seinen Ursprung im wahren, transzendenten und personalen Gott hat.⁴³⁷ Das *Zweite Vaticanum* macht klar, dass diese unveränderbare Wahrheit (unchanging truth) als (Grund)Prinzip für die Urteile des menschlichen Gewissens zu verstehen ist. Grisez verweist hierbei wiederum auf *Dignitatis Humanae*: „Nun aber werden die Gebote des göttlichen Gesetzes vom Menschen durch die Vermittlung seines Gewissens erkannt und anerkannt; ihm muß er in seinem gesamten Tun in Treue folgen, damit er zu Gott, seinem Ziel, gelange“ (DH 3). Auffallend ist aber, dass hierbei der zweite Teil der Aussage des Konzils weggelassen wird, wo es heißt: „Er darf also nicht gezwungen werden, gegen sein Gewissen zu handeln. Er darf aber auch nicht daran gehindert werden, gemäß seinem Gewissen zu handeln, besonders im Bereich der Religion“ (DH 3). Germain Grisez fügt dem ersten Zitat des Dokuments den Verweis bei, dass das Gewissen frei sein muss von Zwang durch die öffentliche Autorität. In seiner Freiheit wird es durch die Lehre der Kirche unterstützt, was wiederum mit *Dignitatis Humanae* 14 begründet wird.⁴³⁸ Der Verweis auf die Gewissensfreiheit in Bezug auf Religion fehlt an dieser

⁴³⁶ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 174.

⁴³⁷ Vgl. ebd. Fußnote 5, 199; Grisez bezieht sich hierbei auf PT 37 und 38, es dürfte sich aber wohl eher um die Bezugnahme auf PT 47 und 48 handeln; Vgl. hierzu *Pacem in terris* 47-48, URL http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/de/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html (Zugriff am 12. 02. 2021).

⁴³⁸ Vgl. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 175, siehe auch DH 14.

Stelle vollständig, was wiederum auf ein sehr eingeschränktes Freiheitsverständnis hinsichtlich der Glaubenspraxis schließen lässt.⁴³⁹

Grisez hebt weiters hervor, dass das Konzil, wenn es von Prinzipien des Naturrechts spricht, diese nicht nur als allgemeine Prinzipien verstehe, sondern sehr wohl auch solche von spezifischerer Natur annehme, wie beispielsweise die Aussagen über Genozid in GS 79 deutlich machen würden.⁴⁴⁰

Auch wenn wir qua unserer Natur die „basic practical principles“ erkennen können, reichen diese an sich noch nicht aus für die Gewissensentscheidungen, die wir zu treffen haben.

„So we must supplement natural law with faith, by this means drawing on the eternal law in a way that goes beyond reason. [...] Moreover, we must bring both the basic practical principles of natural law and the way of Jesus which faith teaches to bear upon the particular possibilities we consider in our deliberation.“⁴⁴¹

Germain Grisez möchte, so wird deutlich, seinen neuen Naturrechtsansatz auf eine breite Basis stellen. Drei (katholische) Autoritätsquellen, die Bibel, das *Zweite Vatikanische Konzil* und *Thomas von Aquin* sollen dies ermöglichen. Seinem Projekt liegt der Ruf nach einem „back to the roots“ zugrunde, wobei die Naturrechtsdeutungen zwischen Thomas und dem *Zweiten Vatikanischen Konzil* revidiert werden sollen. Nur so ist eine klare Abgrenzung von der SNL und dem daraus resultierenden juristischen Verständnis von Moraltheologie möglich. Zugleich bleibt aber das Lehramt der Kirche die oberste Auslegungsinstanz für das Naturrecht. Ihr Zugang zum Naturrecht und ihre Methodik sind zwar fehlerhaft, wie er in seiner Kritik der Enzyklika *Humane vitae* dargelegt hat, ihre Urteile sind aber richtig und durch die ewige Wahrheit geprägt. Die falsche Naturrechtsinterpretation der Neuscholastik, von der sich Grisez klar distanziert, liegt aber den Lehrentscheidungen der Kirche zugrunde. Auf diese Entscheidungen bleibt folglich die NNL hinsichtlich der richtigen Verstehensweise des Naturrechtes gemäß seines Ansatzes angewiesen.

⁴³⁹ Vgl. Kap. 3.3.3.2 dieser Arbeit.

⁴⁴⁰ Vgl. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 175.

⁴⁴¹ Ebd.

3.2 Systematische Grundlagen der NNL von Germain Grisez

Nach der Beleuchtung der Hintergründe dieser Theorie soll nun mit den systematischen Grundlagen ein Blick in den „Maschinenraum“ der NNL geworfen werden. Wie bereits in den Vorbemerkungen deutlich geworden ist, gilt es hierbei aber die unterschiedlichen Entwicklungsphasen der Theorie zu beachten. Einzelne Elemente der Systematik wurden bereits in den 1960er Jahren, also am Beginn seiner wissenschaftlichen Karriere ausgearbeitet aber über die Jahre weiterentwickelt und auch verändert. Andere wurden wiederum erst durch die Zusammenstellung im Projekt *The Way of Lord Jesus* und somit erst Jahrzehnte später in die NNL eingefügt.⁴⁴² Mit seinem auf vier Bände angelegten Hauptwerk hat Grisez eine grundlegende Strukturierung seines Ansatzes versucht, weshalb es, insbesondere aber der erste Band, die Grundlage der folgenden Untersuchung darstellt. In mehreren Punkten wird aber darüber hinaus auf andere Werke Bezug genommen, um dadurch die Entwicklungslinie und auch diverse Widersprüche der NNL sichtbar zu machen.

Die von Germain Grisez vorgelegte Theorie basiert wesentlich auf vier tragenden Säulen. Hierzu zählen zwei Prinzipien das *first principle of practical reasoning (FPPR)* und das *first principle of morality (FPM)*. Damit verbunden sind eine *basic good theory* und acht sog. *modes of responsibility*. Im Folgenden wird nun auf diese einzelnen Elemente eingegangen und der Zusammenhang zwischen ihnen beziehungsweise die Funktionsweise dieser Naturrechtstheorie herausgearbeitet.

3.2.1 The first principle of practical reasoning (FPPR)

Ausgehend von den oben genannten Ausführungen zu *Thomas von Aquin*⁴⁴³ leitet Germain Grisez aus dessen Überlegungen das erste wichtige Prinzip seiner Theorie ab: *the first principle of practical reasoning (FPPR)*.

Die SNL rekurriert ebenfalls auf das oben genannte Prinzip, aber dieses wurde missverstanden und fälschlicher Weise zu einem moralischen Imperativ umformuliert: „Do good and avoid evil.“⁴⁴⁴ Dieses Prinzip, wie es aber von Thomas selbst aufgestellt worden ist, kann nicht als moralische Norm verstanden werden und ein solcher Imperativ kann auch die geforderte Selbstevidenz nicht für sich beanspruchen.⁴⁴⁵

⁴⁴² Vgl. Kap. 3.1.2 dieser Arbeit.

⁴⁴³ Vgl. Kap. 3.1.3.3 dieser Arbeit.

⁴⁴⁴ GRISEZ, *Christian Moral Principles* 180.

⁴⁴⁵ Vgl. ebd.

Gemäß Germain Grisez lautet das von Thomas von Aquin formulierte first principle of practical reasoning: „The good is to be done and pursued; the bad is to be avoided (STh. I-II, q. 94, a. 2)“⁴⁴⁶. Es handelt sich hierbei aber nicht um eine allgemeine Definition von Gut und Böse, sondern es zielt auf mögliche menschliche Handlungsweisen ab. „‘Good’ here means not only what is morally good but whatever can be understood as intelligibly worthwhile, while ‘bad’ refers to whatever can be understood as a privation of intelligible goods.“⁴⁴⁷ Für Grisez wird dadurch deutlich, dass dieses Prinzip, wie es *Thomas von Aquin* verstanden hat, unsere praktische Vernunft (practical thinking) durchdringt und bestimmt.⁴⁴⁸

Das *first principle of practical reasoning* lenkt das menschliche Denken auf ein „fulfillment“ hin, das sich aber wiederum nicht alleine durch das menschliche Handeln realisieren lässt und somit über sich hinausweist. Jegliche menschliche Selbstreflexion, unabhängig davon, ob sie auf gute oder schlechte Handlungen abzielt, setzt dieses genannte Prinzip als unverzichtbare Grundlage voraus. Daher kann und muss dieses als „self-evident truth“ angenommen werden, da man es als wahr erkennen kann ohne dass irgendein Zweifel über die Richtigkeit oder die Gültigkeit auftauchen würde. Zugleich kann aber darauf verwiesen werden, dass dieses Prinzip von seinem Literalsinn her gesehen, eigentlich wenig aussagt. Es wird weder definiert, was das Gute und das Böse ist, noch genau festgelegt, wie es zu tun beziehungsweise zu vermeiden ist. Trotzdem spielt es eine enorm wichtige Rolle, die mit der Erklärung von *Thomas von Aquin* verdeutlicht werden könne. Dieser habe das *FPPR* mit dem Prinzip des Nichtwiderspruchs (principle of noncontradiction) verbunden. Jenes findet sich in der Summa im *primum praeceptum legis*, welches Grisez mit seinem *FPPR* gleichsetzt, vorangestellt: „Et ideo primum principium indemonstrabile est quod ‚non est simul affirmare et negare‘, quod fundatur supra rationem entis et non entis;“ (STh I-II, q. 94, a. 2). Grisez beschreibt dieses auf *Aristotels* rückführbare Prinzip wie folgt:

„The principle of noncontradiction states that the same thing cannot both be and not be at the same time and in the same respect. It asserts the intrinsic relationship between reality and its own definiteness. One cannot consciously proceed to think and talk in dis-

⁴⁴⁶ GRISEZ, Christian Moral Principles, 178; Vgl. STh. I-II, q. 94, a. 2: „(quod) bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum“; Thomas spricht in diesem Zusammenhang von einem „primum praeceptum legis“.

⁴⁴⁷ Ebd. 179.

⁴⁴⁸ Vgl. hierzu auch: GRISEZ GERMAIN, The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa theologiae, 1–2, Question 94, Article 2, Natural Law Forum, 10 (1965), 181–86.

regard of the definiteness of reality. In this sense, the principle of noncontradiction always controls one's thinking. Yet one can find oneself in a muddle or talking nonsense, and then the principle of noncontradiction makes its demand."⁴⁴⁹

Thomas baut seine Argumentation auf dem *principle of noncontradiction* auf die „logischerweise“ zum *primum praeceptum* führt. Für Grisez kommt hierin die Bedeutung und Selbstverständlichkeit des *FPPR* zum Ausdruck:

„Similarly, the first principle of practical reasoning articulates the intrinsic, necessary relationship between human goods and appropriate actions bearing upon them."⁴⁵⁰

Das *FPPR* kontrolliert unsere praktische Vernunft in folgendem Sinne: Wenn wir etwas tun, das kein „intelligable good“ zeitigt, dann wird uns dieses Prinzip darauf hinweisen und uns dazu bewegen, unser Bemühen zu ändern. „Thus the principle is normative, even though it does not specify the relationship of actions to goods in such a way that deliberation and choice among possibilities are at all limited."⁴⁵¹

An dieser Stelle der Ausführungen fällt auf, dass hier ein Sprung in der Argumentation vorliegt. Von dem Verweis auf das Gute (good), wie wir ihn noch in der Argumentation von Thomas vorgefunden haben, macht Grisez nun einen inhaltlichen Sprung zu den „human goods“, die es in eine Beziehung zu den angemessenen Handlungen zu setzen gilt. Der Begriff des Guten (good) wird hier ganz bewusst durch den der Güter (goods) ersetzt. Germain Grisez nähert sich dem Naturrecht, wie schon oben deutlich geworden ist, von der Seite der praktischen Vernunft her an. Während Thomas' *primum praeceptum* in der Tradition bisher eine sehr starke theoretisch-spekulative Interpretation erfahren hat, möchte er nun die praktische Deutung hervorheben, die aus seiner Sicht die eigentlich intendierte sei. Das von Thomas genannte good (bonum) bezieht sich darauf, was alle Menschen sofort und unmissverständlich als wertvoll (worthwhile) erkennen können. Dieses kann man aber nicht in den spekulativen Höhen der theoretischen Vernunft finden, sondern nur in der praktischen Vernunft des Menschen. Hierin werde deutlich, was das eigentlich Natürliche am Naturrecht ausmache. Das Wertvolle, das jeder Mensch sofort erkennen kann, sind nach seiner Schlussfolgerung eben jene *basic goods*, die schon bei Thomas angelegt, aber bisher durch eine theoretische Interpretation ignoriert worden sind. „The very text indicates that Aquinas is concerned with good as

⁴⁴⁹ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 179.

⁴⁵⁰ Ebd., 180.; Als Belegstellen werden folgende Verweise auf die *Summa thologiae* genannt: STh. I-II, q. 94, a. 2; cf. q. 90, a. 1; q. 99, a. 1; 2-2, q. 47, a. 6.

⁴⁵¹ Ebd.

the object of practical reason; hence the goods signified by the ‚good‘ of the first principle will be human goods. It must be so, since the good pursued by practical reason is an objective of human action.”⁴⁵² Wollte man das Naturrecht von der praktischen Vernunft her denken, so müsse man logischerweise auf die basic goods schließen.⁴⁵³

Dass diese Deutung so eindeutig bei Thomas grundgelegt ist, ist aber keineswegs unumstritten, wie die historische Betrachtung im zweiten Kapitel dieser Arbeit deutlich gemacht hat.⁴⁵⁴ Versteht man das *FPPR* wie Grisez als normatives und nicht als moralisches Prinzip, wie dies in den Ausführungen deutlich geworden ist, so läuft das hier genannte „good“ Gefahr, als reiner Platzhalter für alle möglichen menschlichen Grundgüter (basic human goods) zu fungieren, die scheinbar nach Belieben ergänzt werden können.⁴⁵⁵ Um die Hintergründe für diese Interpretation deutlich zu machen, gilt es nun jene *Basic Good Theory* der NNL in den Blick zu nehmen.

3.2.2 The basic good theory

Um auf die grundlegende Frage, warum wir eigentlich moralisch handeln sollen, eine adäquate Antwort geben zu können, müssen wir gemäß Grisez Prinzipien aufstellen, die aber wiederum in den sog. human goods verankert sind. Die Antwort, man müsse moralisch handeln, weil dies der Wille Gottes sei, ist aus seiner Sicht auch für gläubige Menschen nicht mehr akzeptabel und kann keine Selbstevidenz für sich geltend machen. „Indeed, nothing clarifies the force of moral norms except the relationship of morality to human goods.”⁴⁵⁶ Bevor Grisez näher auf die basic goods an sich eingeht, versucht er aber zu klären, was unter den Begriffen Gut und Böse näherhin zu verstehen ist.

3.2.2.1 The central meaning of good and bad

Die Antwort auf die Frage, was denn eigentlich gut sei, findet sich für Germain Grisez schon im Buch *Genesis*, wo es heißt: „Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Und siehe, es war sehr gut.“ (Gen 1,31a). Daraus folgt für ihn, dass aufgrund dieser ursprünglichen „Gutheit“ alle Dinge, die aber von der Sünde „infiziert“ worden sind, auch wieder davon erlöst werden können, wie dies auch *Paulus* im *Brief an Timotheus* festhält „Denn alles, was Gott geschaffen hat, ist gut und nichts ist verwerflich, wenn es mit

⁴⁵² GRISEZ, *The First Principle of Practical Reason*, 184.

⁴⁵³ Vgl. FINNIS JOHN /GRISEZ GERMAIN, *The Basic Principles of Natural Law. A Reply to Ralph McInerney*, *American Journal of Jurisprudence* Vol 26 (1981)21-31, URL: <http://twotlj.org/OW-ajj6.pdf> (Zugriff 23.09.2019); siehe auch: MASSA, *The Structure of Theological Revolutions*, 106-117.

⁴⁵⁴ Vgl. Kap. 2.3.2 dieser Arbeit.

⁴⁵⁵ Vgl. MCINERNEY, *Grisez and Thomism*, 65-67.

⁴⁵⁶ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 115.

Dank genossen wird; es wird geheiligt durch Gottes Wort und durch das Gebet.“ (1 Tim 4,4-5).⁴⁵⁷ Daraus zieht Grisez den schöpfungstheologischen Schluss: „Made in God’s image, human persons as created, fleshly beings are completely good.“⁴⁵⁸

Nun ergibt sich aber die Frage, wie sich das Böse zum Guten verhält. Grisez verweist hierbei auf die jüdisch-christliche Tradition, wo das Böse als Realität, aber nicht als gleichwertig mit dem Guten angenommen wird. Es stellt somit „nur“ den korrumpierten und verzerrten Teil der menschlichen Kreatur dar. „The badness of what is bad is precisely the distorting, damaging, or corrupting factor. This factor is a privation, a real lack of something which should be present and perfect.“⁴⁵⁹ Gemäß *Thomas von Aquin* muss aber „etwas“ angenommen werden, mit dem dieser Mangel ausgeglichen oder gewandelt werden kann, da Gott den Menschen als gut geschaffen hat und es diesem Umstand gerecht zu werden gilt.⁴⁶⁰ Da das Böse als ein Mangel angesehen werden muss, lehrt auch die Kirche, dass keine in sich „böse Natur“ (nature of evil) angenommen werden kann. Dies wird von Grisez mit dem Verweis auf die Bulle *Cantate Domino* des *Konzils von Florenz* (1442) unterstrichen: „[...] nullamque mali asserit esse naturam, quia omnis natura in quantum natura est, bona est“ (DH 1333).

„In other words, there is no sort of thing which is bad, as there are sorts of things which are dogs, straight lines, loud noises, and so on.“⁴⁶¹ Einige Dinge mögen vielleicht auf den ersten Blick als böse angesehen werden, bei einer genaueren Betrachtung lassen sich diese aber wieder auf das Gute zurückführen. Als Beispiel führt Grisez den Tod eines beliebigen Organismus’ an. Dieser ist zwar für diesen selbst nicht gut, zugleich aber ein notwendiger Teil eines geordneten und natürlichen Prozesses.⁴⁶² Dass er mit diesem Beispiel einen fatalen Schluss auf eine Stockwerkethik, in welche das Wohl einer bestimmten Gruppe dem einer anderen Gruppe vorgeordnet und somit als gut gerechtfertigt werden kann, ermöglicht, wird von Grisez in seinen Ausführungen nicht in Betracht gezogen. Für die Ethik ergibt sich daraus die gravierende Frage, inwieweit durch einen solchen Ansatz der Schutz von gesellschaftlichen Randgruppen gewährleistet werden kann und wieweit jenes Beispiel von Grisez überhaupt mit einer christlichen

⁴⁵⁷ Vgl. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 115.

⁴⁵⁸ Ebd.

⁴⁵⁹ Ebd., 116.

⁴⁶⁰ Vgl. ebd.; Grisez führt hierfür folgende Belegstellen an: STh I, qq. 48–49; SCG III, 4–15.

⁴⁶¹ Ebd. 117.

⁴⁶² Vgl. ebd.

Anthropologie auf Basis der Genesis vereinbar ist oder die Grundlage eines ethischen Relativismus darstellt.

Von allen Dingen, die Gott geschaffen hat, kommt zwei Wesen, Menschen und Engeln, die besondere Fähigkeit zu, durch ihren eigenen freien Willen eine Störung dieser an sich guten Ordnung verursachen zu können. Diese Störung, die dem Missbrauch (abuse) der geschöpflichen Freiheit entspringt, ist die wahre Quelle des irreduziblen Bösen.⁴⁶³

„As badness is privation, goodness is fullness of being.“⁴⁶⁴ Den Geschöpfen kommt keine absolute Seinsvollkommenheit zu, aber sie haben die Möglichkeit zu einer „real fullness“ gemäß ihrer jeweiligen Art und ihren Vorbedingungen „according to their specific and actual possibilities for becoming and being more“⁴⁶⁵. Die Menschen haben unterschiedliche Lebenswege und ihre „goodness“ hängt davon ab, was sie auf den unterschiedlichen Stufen oder Abschnitten ihres Weges realisieren können. Es gilt aber darauf zu verweisen, dass nicht jede Realisierung eines Potentials immer gut sein muss:

„Goodness lies in a fulfillment of potentialities which leads to being and being more; badness lies in the realization of a potentiality which cuts off further possibilities and tends to limit opportunities for self-realization which would otherwise be open to an entity.“⁴⁶⁶

Die Vollkommenheit des Seins und die Gutheit jedes Geschöpfs ist immer die Vollkommenheit in dem Grad, wie sie für dieses Geschöpf überhaupt möglich ist. Sie geht immer mit den spezifischen Kapazitäten und Möglichkeiten der jeweiligen Menschen einher. Eine Schildkröte werde nie das Potenzial haben, so schnell zu laufen wie eine Gazelle. Ebenso sei ein Affe nicht ein Mängelwesen, weil er kein Gefühl von Gerechtigkeit habe.⁴⁶⁷ „Goodness is the fullness appropriate to each entity. Badness is not simply lack, it is privation – lack of what ought to be.“⁴⁶⁸ Diese auf der aristotelischen Stufenordnung belebter und unbelebter Dinge basierende Unterscheidung beinhaltet jedoch die Gefahr, auf diese Weise ein scheinbar natürliches Klassensystem zu etablieren. Einige Menschen könnten folglich in fataler Weise als Sklaven angesehen werden, weil sie eben von der Natur aus dazu disponiert sind, wie wir dies auch bei *Aristoteles*

⁴⁶³ Vgl. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 117; folgende Belegstellen werden hierfür genannt: STh I-II, q. 75, a. 1; q. 79, a. 2; SCG., 3, 10.

⁴⁶⁴ Ebd.

⁴⁶⁵ Ebd.

⁴⁶⁶ Ebd. 117.

⁴⁶⁷ Vgl. ebd., 118.

⁴⁶⁸ Ebd.

finden.⁴⁶⁹ Ebenso wäre es in diesem Denkschema möglich, dem Mann qua Natur ein höheres moralisches Potential als der Frau zuzusprechen. Folglich könnte aufgrund dieses natürlichen Mangels hinsichtlich der Moralfähigkeit eine Unterordnung des einen Geschlechts unter das andere gefordert und somit eine Begründung für eine patriarchale Gesellschaftsordnung gefunden werden. Sowohl die Annahme natürlicher Sklaven wie jene einer naturbegründeter Geschlechterordnung basieren jedoch auf falschen logischen wie ontologischen Schlüssen und stellen eine klare ideologisch gefärbte Engführung des Naturverständnisses dar.⁴⁷⁰ Grisez übernimmt in seinen Ausführungen diese Argumentation, ohne sie auf die genannten Problemstellungen hin zu reflektieren;⁴⁷¹ ihre Tragweite wird jedoch gerade in seiner Ehe- und Sexualethik besonders deutlich.⁴⁷²

3.2.2.2 *Sensible and intelligible goods and bads*

In einem zweiten Schritt weist Germain Grisez auf die Unterscheidung zwischen *sensible goods and bads* und *intelligible goods and bads* hin. Die Schwierigkeiten, die mit der Zuordnung der Begriffe Gut und Böse einhergehen, gründen in der Komplexität der menschlichen Person. Von seiner Natur her muss der Mensch immer schon sowohl als Gefühls- und auch als Vernunftwesen begriffen werden. Die emotionale Seite hat er gemeinsam mit den animalischen Lebewesen, während aber seine Vernunft und die Möglichkeit zum freien Willen (*free choice*) ein klares Unterscheidungsmerkmal darstellt. „Emotions are aroused by sentient awareness of what is suited or unsuited to the person as organism. Free choices are made on the basis of judgments about what will fulfill or prevent the fulfillment of the person as a whole.“⁴⁷³

Trotz dieser grundlegenden Unterscheidung handelt der Mensch als eine Person in einer ganz speziellen Situation und dies in der (einen) Welt, die ihn umgibt. Daher wird das Verhalten eines Menschen in der Regel von beiden in unterschiedlicher Weise beeinflusst. Als Beispiel nennt er eine Person, die sich ein gutes Essen vorstellt und sich auf das Gefühl, dieses zu essen, freut. Wenn es keinen Grund gibt, der dagegen spricht, kann die Person ihr Essen genießen, ohne eine bestimmte Wahl treffen zu müssen. Gilt es aber, eine solche Entscheidung zwischen den emotionalen Gründen, die eventuell dafür sprechen, und anderen Gründen, insbesondere vernünftigen Gründen, die dagegen

⁴⁶⁹ Vgl. Kap. 2.3.1 dieser Arbeit.

⁴⁷⁰ Vgl. SCHÜLLER, Die Begründung sittlicher Urteile, 216-235; siehe auch ERNST, Argumentationsmodelle in der theologischen Sexual- und Beziehungsethik, 167; Vgl. hierzu auch die Ausführungen zur „ontologisierung“ des Wesens der Frau durch die NNL in Kap. 4.2.1.1 dieser Arbeit.

⁴⁷¹ Vgl. GRISEZ, *Christian Moral Principles* 117-119.

⁴⁷² Vgl. Kap. 4.3 dieser Arbeit.

⁴⁷³ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 119.

sprechen, zu treffen, so wird ein konkretes Urteil notwendig. Wichtig für diese Entscheidung ist für Grisez die Frage nach dem „fulfillment“. In vielen Fällen gehen Emotionen und Vernunft harmonisch zusammen. Die Emotionen zeigen die Möglichkeiten auf, die Vernunft macht die Gründe des Handelns sichtbar und der Wille führt schließlich die Handlung aus. Gibt es aber mehrere Möglichkeiten und muss eine konkrete Wahl getroffen werden, kann dies leicht zu einem Dilemma führen. Daher muss für die>NNL folgende Unterscheidung betont werden: „The distinction between sensible and intelligible goods and evils is most obvious when a choice for an intelligible good overrides emotional repugnance to a sensible evil which will be experienced in the chosen act itself.“⁴⁷⁴ Grisez verdeutlicht diese Feststellung mit dem Beispiel einer Person, die sich entscheidet, in Erwartung einer schmerzhaften Zahnarztbehandlung nicht zum Arzt zu gehen und sich damit aber gerade gegen das „intelligible good“ von gesunden Zähnen wendet. Diese Entscheidung, die eigentlich dem Zweck der Schmerzvermeidung dienen soll, wird wahrscheinlich zu noch viel größerem Schmerz führen. Im Unterschied zum „intelligible evil“ des Verlustes eines der Zähne folge nun das „sensible evil“ des Schmerzes aufgrund der Nichtbehandlung.⁴⁷⁵ Mit diesem Beispiel arbeitet Germain Grisez nochmals die oben dargelegte Unterscheidung zwischen *intelligible and sensible goods and bads* heraus. „Thus, sensible evils are not privations, and sensible goods are only partial aspects of the intelligible goods which fulfill a human person as a whole.“⁴⁷⁶

3.2.2.3 *The goods of human fulfillment*

Für Grisez ist die Gutheit des menschlichen Lebens in der „fullness of human being“ begründet. Daher muss man, um die Frage, was einen guten Menschen ausmacht, beantworten zu können, den Blick auf jene Dinge richten, die ein solches „human fulfillment“ ermöglichen.⁴⁷⁷ Das sind die bereits genannten sog. „human goods“ aber im „central sense“, womit wesentlich nur die „intelligible goods“ gemeint sind. Zugleich

⁴⁷⁴ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 120.

⁴⁷⁵ Vgl. ebd.

⁴⁷⁶ Ebd.

⁴⁷⁷ Schon bei Sokrates findet sich die Annahme, dass nur jenes als gut angesehen werden kann, was dem Menschen entspricht, indem darin seine Natur zur Erfüllung gelangen kann. Grisez knüpft folglich an ein antikes, vorchristliches Konzept der Naturrechtstheorien an, das hinsichtlich der Bestimmung, worin die Erfüllung der Natur liegt, jedoch ebenso wie die Ausführungen von ihm selbst deutliche Unschärfen aufweist. Vgl. Kap. 2.3.1 dieser Arbeit.

gilt es darauf zu verweisen, dass diese stets „aspects of persons, not realities apart from persons“⁴⁷⁸ sind.

Materielles Vermögen und andere extrinsischen Güter können zwar auch nützlich für den Menschen sein. Die „basic goods“, die dem Menschen ein solches „self-fulfillment“ ermöglichen, müssen aber Teil des Menschen selbst sein und nicht nur Dinge, die diesem von außen zukommen. Hierbei muss auch die Unterscheidung zwischen „ends“ und „means“ eingezogen werden. Unter „ends“ sind Güter zu verstehen, die um ihrer selbst willen angestrebt werden, wohingegen mit „means“ Güter bezeichnet werden können, die einen instrumentellen Nutzen haben, und darum erstrebt werden, um etwas anderes mit ihnen zu erreichen.⁴⁷⁹

An dieser Stelle kommt deutlich die Verbundenheit mit der aristotelischen Ethik zum Vorschein. In seiner *eudaimonia*-Lehre arbeitet *Aristoteles* eine Hierarchie von Zielen heraus, die vom Menschen erstrebt werden können. Hierzu zählen die Zwischenziele, die nur um einer anderen Sache wegen erstrebt werden, die zielhaften Ziele, die wie Lust oder Ehre um ihrer selbst willen gewollt werden und schließlich das „zielhafteste Ziel“ (*teleiotion*), das stets nur um seiner selbst willen erstrebt wird und somit das höchste Gut darstellt. (NE I 5) Dies ist für *Aristoteles* das Glück, dem auch eine Verwandtschaft mit dem unbewegten Bewegten zukommt.⁴⁸⁰

Was aber sind nun diese genannten „basic human goods“? Für Germain Grisez können wir diese schon in der *Genesis* finden. Gerade aus den Geschichten des Sündenfalls (Gen 3) und des Brudermordes (Gen 4), also aus dem Mangel heraus, werde deutlich, was die Güter sind, die das erstrebte „human fulfillment“ ermöglichen.⁴⁸¹

„Harmony is the common theme of several [bible stories]. We experience inner tension and the need to struggle for inner harmony; the good is self-integration. Our practical insight, will, and behavior are not in perfect agreement; the goods are practical reasonableness and authenticity. We have strained relationships and conflicts with others; the goods are justice and friendship. We experience sin and alienation from God; the goods are the peace and friendship with God which are the concern of all true religion.“⁴⁸²

⁴⁷⁸ GRISEZ, *Christian Moral Principles* 121.

⁴⁷⁹ Vgl. ebd., 122.

⁴⁸⁰ Vgl. HÖFFE, *Aristoteles*, 221.

⁴⁸¹ Vgl. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 122f.

⁴⁸² Ebd., 123.

Diese Güter werden von Grisez als sog. „*existential goods*“ bezeichnet. Sie erfüllen den Menschen insoweit, dass er freie Entscheidungen treffen und zwischen moralisch Gutem und Bösem unterscheiden kann.⁴⁸³

Neben diesen muss noch eine andere Kategorie von Gütern unterschieden werden.

„There are other goods in whose definitions choice is not included; they fulfill dimensions of persons other than the existential one. Life and health fulfill persons as bodily beings; knowledge of truth and appreciation of beauty fulfill persons as intellectual beings; and playful activities and skillful performances in general fulfill persons as makers and sharers in culture.“⁴⁸⁴

Daraus ergeben sich sieben Kategorien von sog. basic human goods. Die ersten vier werden als „*reflexive*“ bezeichnet, da sie sowohl Grund für die Wahl als auch teilweise durch die Wahl selbst bestimmt sind. Ebenso können sie auch als „*existential*“ oder „*moral*“ bezeichnet werden, da sie sowohl individuelle Menschen als auch interpersonale Gruppen hinsichtlich der existentiellen Dimensionen ihres Seins vervollkommen.

Hierzu zählen:

1. *selfintegration* „which is harmony among all the parts of a person which can be engaged in freely chosen action“⁴⁸⁵
2. *practical reasonableness* oder *authenticity* „which is harmony among moral reflection, free choices, and their execution“⁴⁸⁶
3. *justice and friendship* „which are aspects of the interpersonal communion of good persons freely choosing to act in harmony with one another“⁴⁸⁷
4. *religion oder holiness* „which is harmony with God, found in the agreement of human individual and communal free choices with God’s will“⁴⁸⁸

Die anderen drei Kategorien werden auch als „*nonreflexive*“ oder „*substantive*“ Güter bezeichnet, da die von ihnen angegebenen Gründe für eine Wahl in ihnen selbst begründet sind.

1. *life itself* „including health, physical integrity, safety, and the handing on of life to new persons“⁴⁸⁹

⁴⁸³ Vgl. GRISEZ, Christian Moral Principles, 124.

⁴⁸⁴ Ebd.

⁴⁸⁵ Ebd.

⁴⁸⁶ Ebd.

⁴⁸⁷ Ebd.

⁴⁸⁸ Ebd.

⁴⁸⁹ Ebd.

2. *knowledge* „of various forms of truth and appreciation of various forms of beauty or excellence“⁴⁹⁰

3. *activities of skillful work and of play* „which in their very performance enrich those who do them.“⁴⁹¹

Die Reihenfolge der Kategorien der *basic human goods* wurde von den Ausführungen von Germain Grisez in *Christian Moral Principles* übernommen.⁴⁹² Auffallend ist die verwendete Doppelstruktur und dass hierbei die *reflexive* den *substantive goods* vorgeordnet worden sind. Die Frage nach der Reihenfolge wird im Verlauf der weiteren Betrachtung durchaus an Virulenz gewinnen.

Als zweite Quelle der *basic human goods* führt er im Appendix zum fünften Kapitel von *Christian Moral Principles* das *Zweite Vatikanische Konzil* an. Gerade hier sei die Bedeutung der Laien für „the kingship of Jesus“ deutlich herausgearbeitet worden. Christus gab seine Kraft (power) an seine Jünger*innen weiter, damit diese selbst Anteil an der Erlösung haben, aber zugleich auch andere zu seinem Königreich führen können. Dies wird durch den Verweis auf die folgende, längere Textpassage aus der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* deutlich:

„Der Herr will ja sein Reich auch durch die gläubigen Laien ausbreiten, das Reich der Wahrheit und des Lebens, das Reich der Heiligkeit und der Gnade, das Reich der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens (115). In diesem Reich wird auch die Schöpfung von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit werden zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes (vgl. Röm 8,21). Eine wahrlich große Verheißung und ein großer Auftrag ist den Jüngern gegeben: "Alles ist euer, ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes" (1 Kor 3,23).

Die Gläubigen müssen also die innerste Natur der ganzen Schöpfung, ihren Wert und ihre Hinordnung auf das Lob Gottes anerkennen. Sie müssen auch durch das weltliche Wirken sich gegenseitig zu einem heiligeren Leben verhelfen. So soll die Welt vom Geist Christi erfüllt werden und in Gerechtigkeit, Liebe und Frieden ihr Ziel wirksamer erreichen. In der Erfüllung dieser allgemeinen Pflicht haben die Laien einen besonderen Platz. Sie sollen also durch ihre Zuständigkeit in den profanen Bereichen und durch ihre innerlich von der Gnade Christi erhöhte Tätigkeit einen gültigen Beitrag leisten, dass die geschaffenen Güter gemäß der Ordnung des Schöpfers und im Lichte seines Wortes durch menschliche Arbeit, Technik und Kultur zum Nutzen wirklich aller Menschen

⁴⁹⁰ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 124.

⁴⁹¹ Ebd.

⁴⁹² Vgl. ebd.

entwickelt und besser unter ihnen verteilt werden und in menschlicher und christlicher Freiheit auf ihre Weise dem allgemeinen Fortschritt dienen.“ (LG 36)

In diesem Text, der nur einen Ausschnitt der gesamten Nummer des Konzilsdokuments darstellt, findet Germain Grisez einige der sog. „principle human goods“ wieder.

„This passage refers to some of the principal human goods which I identify: truth and life, holiness, justice, love, and peace. (I omit grace, for this is the divine good shared by human persons insofar as they participate in divine life, rather than a properly human good.)“⁴⁹³

Zugleich verweist er aber auch darauf, dass hierbei dem Konzil nicht unterstellt werden darf, eine vollständige Liste von „goods of human persons“ vorzulegen beziehungsweise diese in dem Schreiben schon intendiert zu haben.⁴⁹⁴

An dieser Stelle gilt es nun aber auch die Frage zu stellen, wie sich denn diese vier *existential goods* zu den *substantive goods* und vice versa verhalten.

Die *existential goods* werden primär durch die richtige Wahl (choice) erreicht. Für die Realisierung der *substantive goods* reicht dies jedoch nicht aus. Es ist notwendig, Handlungen zu setzen, deren Ziel über diese hinausweist. So geht man beispielsweise laufen, um seine eigene Gesundheit zu fördern oder man probt, um dann eine gute Darbietung abliefern zu können. Keinesfalls kann jemand das fulfillment im vollen Umfang erreichen, wenn die Person sich indifferent zu den *substantive goods* verhält oder sie die oben genannten Entscheidungen zu den Handlungen, die über sich selbst hinausweisen, vernachlässigt. Wie es auch nicht möglich ist, Musik ohne Geräusche zu machen, so braucht es auch in diesem Fall eine gewisse Substanz, die die Harmonie zwischen der einzelnen Person und den Mitgliedern der ganzen Gemeinschaft schafft. Daher, so Grisez, muss gefolgert werden, dass „[...]the substantive goods are the “stuff” of a morally good life they are vehicles for the existential goods.“⁴⁹⁵

Die *existential goods* können nur mit und durch das menschliche Handeln realisiert werden. Beispielsweise kann Gerechtigkeit (good of justice) nur durch gerechte Handlungen umgesetzt werden. Im Unterschied zu diesen können die *substantive goods* für Grisez in zweierlei Weise realisiert werden. Die erste Möglichkeit besteht darin, dass sie uns auf natürliche Weise zukommen, wie beispielsweise die Gesundheit. Auf der

⁴⁹³ GRISEZ, Christian Moral Principles, 135.

⁴⁹⁴ Vgl. ebd.

⁴⁹⁵ Ebd., 130.

anderen Seite können diese aber auch durch „choice and action“ erreicht werden. So ist eine Person gesund, weil sie medizinische Versorgung genießt und selbst durch Sport oder ähnliches auf ihre Gesundheit achtet.⁴⁹⁶ „In such cases, the fulfillment of the person who acts, lies in being the cause of the good; while the fulfillment of the person in whom the good is realized (who may or may not be the same one who acts) lies in some condition or state which is an instance of the good.“⁴⁹⁷

Als Beispiel wird auf eine Person, die Menschen, die Hunger leiden, zu essen gibt, verwiesen. Das fulfillment liegt darin, diesen Menschen regelmäßig Essen zukommen zu lassen, während jenes der hungernden Person für die NNL im Empfang der Nahrung liegt. Dies macht für Grisez deutlich, dass es zwar möglich ist, hinsichtlich der *substantive goods* moralisch gute Handlungen zu setzen, dass wir das intendierte Ziel aber nicht immer erreichen können, denn „[...] one can be faithful in doing what is good yet not successful in bringing about what is good.“⁴⁹⁸

Von dieser Perspektive ausgehend folgt daraus für das moralische Handeln:

„The existential goods primarily are realized in and through choices themselves. Since choice has a communal dimension, however, existential goods cannot be perfectly realized in an imperfect community. Thus, given the imperfect character of the world, the world cannot give perfect peace. As for the substantive goods, such as life and truth, they require effective action, which is not always possible even for persons of good will. People can therefore be morally good yet unfulfilled. But the Christian promise of fulfillment includes the realization of all the goods; in heaven the upright will be happy.“⁴⁹⁹

Trotz der oben angenommen eschatologischen Grundausrichtung sind die moralischen Vorgaben aber wesentlich für das menschliche Leben. Darum gebe es nichts Wichtigeres als zumindest zu versuchen, die richtigen Entscheidungen zu treffen. Hierbei komme gerade den *basic human goods* eine wesentliche Bedeutung zu.⁵⁰⁰ „A sound morality

⁴⁹⁶ Ohne dies als solches zu benennen, greift Germain Grisez hierbei auf die Unterscheidung zwischen *bonum physicum* und *bonum morale* zurück, die er hierbei für die Differenzierung zwischen existential und substantive goods anwendet. Während erstere die äußeren Güter und Besitztümer in den Blick nehmen, bezieht sich das bonum morale auf die sittlichen Güter. Hierbei gilt es aber zu beachten, dass der Begriff des Physischen als „naturhaft“ angesehen werden muss und nicht rein auf die Gegenständlichkeit reduziert werden kann. Vgl. SCHÜLLER, Die Begründung sittlicher Urteile, 75.

⁴⁹⁷ GRISEZ, Christian Moral Principles, 131.

⁴⁹⁸ Ebd.

⁴⁹⁹ Ebd., 132.

⁵⁰⁰ Vgl. ebd.

will guide choices toward human fulfillment in all its aspects. The upright person is concerned not only to choose rightly but also to serve all the human goods.”⁵⁰¹

Betrachtet man die oben genannte Liste der sieben *basic goods*, so kann man sich die Frage stellen, warum gerade diese ausgewählt wurden. Daher wird im nächsten Schritt der Frage nachgegangen, warum es potenzielle Güter wie beispielsweise *pleasure* oder *autonomy* nicht auf diese Liste geschafft haben.

Vergnügen (*pleasure*), so wird angemerkt, ist einerseits schon integraler Bestandteil der genannten *basic goods*,⁵⁰² beispielsweise kann gemeinsam Zeit mit seinen Freunden zu verbringen Vergnügen erzeugen, wodurch man am Gut *friendship* partizipiert.⁵⁰³

Auf der anderen Seite gebe es prinzipiell die Möglichkeit „purley physical pleasure“ als eines der *basic goods* anzunehmen. Dies könnte alleine durch das Essen um des Gefühls willen erreicht werden, ohne dass dadurch Hunger gestillt wird. Die physische Notlage kann hierbei dem kulinarischen Genuss gegenüberstehen. Für Germain Grisez spricht am meisten das Gedankenexperiment „experience machine“ von *Robert Nozick* gegen eine solche Aufnahme von *pleasure* in diese Liste.⁵⁰⁴

„Suppose a device were invented which could create experiences somewhat like motion pictures, but communicated directly to the brain, so as to make the experience a total one in which the individual’s awareness of being a spectator was eliminated. Suppose, further, that one could select a lifelong program on this device and consign oneself or one’s child or best friend to this pleasurable and all-absorbing existence. Would there be any point to doing so?“⁵⁰⁵

Die Antwort auf diese Auseinandersetzung mit dem „Hedonismus“ ist für die NNL ein klares Nein. Keine noch so große Garantie von Vergnügen und dem Versprechen keinen Schmerz zu spüren kann das Leben eines „realen“ Lebens aufwiegen. Das Leben ist eben gerade mehr als nur ein Experiment, es geht um reale Beziehungen und die Interaktion mit realen Menschen.⁵⁰⁶ Daher kann *pleasure* zwar der Grund einer Handlung sein, für Grisez aber keinesfalls eines der *basic human goods*.⁵⁰⁷

Es wird deutlich, dass Grisez in seiner Argumentation eine deutliche Engführung vornimmt. Er fokussiert sich auf zwei Aspekte, wie *pleasure* verstanden werden kann, ohne

⁵⁰¹ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 132.

⁵⁰² Vgl. FINNIS JOHN, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford 1980, 96f.

⁵⁰³ Vgl. BLACK, *Introduction*, 11.

⁵⁰⁴ Vgl. ebd. 11f.

⁵⁰⁵ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 121.

⁵⁰⁶ Vgl. ebd.

⁵⁰⁷ Vgl. BLACK, *Introduction*, 12.

jedoch eine differenzierte Betrachtung vorzulegen. Für ihn gibt es Vergnügen nur in einem moralisch richtigen, als Nebeneffekt der Realisierung eines anderen Gutes, oder in einem moralisch falschen Sinn, als übermäßiger Genuss oder als Hedonismus. Pleasure im Sinne von Lebensfreude oder leiblichem Wohlbefinden wird von ihm hingegen nicht in Betracht gezogen.⁵⁰⁸

Für die zweite Frage, warum die Autonomie des Menschen (personal autonomy) nicht Teil der sieben Güter ist, gilt es einen weiteren Autor der NNL in den Blick zu nehmen, der hierzu gearbeitet hat – der Rechtsphilosoph *Robert George*. Er versteht unter Autonomie „effective freedom (from internal compulsions and neurotic impediments as well as from external constraints) to bring reason to bear in making self-constituting choices“⁵⁰⁹

Für ihn stellt jene ein wertvolles und konstituierendes Element für ein gutes Leben dar, da dadurch der Mensch die Möglichkeit erhält, bis zu einem gewissen Grad Autor*in des eigenen Lebens zu sein. Zugleich müsse aber bedacht werden, dass, wenn ein Mensch seine Autonomie nutzt, um eine moralisch schlechte Handlung zu setzen, hierbei nichts moralisch Wertvolles realisiert werde. Daher könne man nicht davon ausgehen, dass Autonomie an sich schon wertvoll sei.⁵¹⁰ Dies stellt jedoch einen Kategorienfehler dar und würde dazu führen, dass alle anderen basic goods ebenso disqualifiziert werden müssten. Auch *practical reasonableness* oder auch *friendship* könnten in dieser Weise (miss)verstanden werden.

Autonomie ist für *George* niemals der ausschlaggebende Grund (ultimate reason), um eine gewisse Handlung zu setzen, vielmehr wird eine Person sie wählen, da sie ihr ermöglicht, an mehreren Gütern zu partizipieren. Aus seiner Perspektive liegt die wesentliche Bedeutung der Autonomie daher darin, zu einem guten Leben beitragen zu können. Wird durch sie aber anderen Menschen Leid zugefügt, so verliert sie ihren positiven Wert. Dadurch kann sie für ihn kein *basic human good* darstellen, da sie keinen letzten Grund zu einer bestimmten Handlung aufweist, wobei er aber mit Nachdruck darauf verweist, dass dies nicht meint, dass die Autonomie als unwichtig anzusehen ist.⁵¹¹

⁵⁰⁸ Im Unterschied dazu geht beispielsweise Aristoteles davon aus, dass zwar ein einzig auf Genuss ausgerichtetes Leben dem Glück des Menschen entgegenstehe, die Lust per se aber für ein glückliches Leben durchaus wesentlich sei. Vgl. NE VII 12-15, X 1-5; siehe auch HÖFFE, Aristoteles, 217f.

⁵⁰⁹ GEORGE ROBERT P., *Making Men Moral*, Oxford 1993, 177.

⁵¹⁰ Vgl. ebd. 175f; siehe auch: BLACK, Introduction, 12f.

⁵¹¹ Vgl. GEORGE, *Making Men Moral*, 175-179; siehe auch: BLACK, Introduction, 13.

Die Argumentation von *Robert George* lässt sich einerseits, wie schon oben angedeutet, genauso auf die ausgewählten Güter übertragen, die dadurch gleichfalls zurückgewiesen werden können, und weist andererseits einen klaren Fehlschluss, dass Autonomie nur Mittel zum Zweck sein kann, auf. Ihre Anerkennung als *basic human good* würde zudem die Abgeschlossenheit der Güterethik von Grisez und damit auch den normativ-absoluten Anspruch der NNL per se in Frage stellen.⁵¹² Ebenso kann hierbei auch auf *Kant* verwiesen werden.⁵¹³ Für ihn stellt die Autonomie des Willens das „oberste Prinzip der Sittlichkeit“ und somit die transzendente Grundvoraussetzung dar, um ethische Urteile fällen zu können. Nimmt man die Rolle der praktischen Vernunft für die Ethik ernst, so muss die Autonomie als das „alleinige Prinzip der Moral“ angenommen werden.⁵¹⁴ Autonomie stellt in diesem Sinne kein Gut unter anderen da, sondern ist eine wesentliche Grundvoraussetzung dafür, dass ethische Handlungen gelingen können. Übertragen auf die NNL bedeutet dies, dass der Gütertheorie die eigentliche Basis, die eine solche Ethik erst ermöglicht, fehlt.

Durch die Zurückweisung von *pleasure* und *autonomy* als *basic human goods* wird deutlich, dass die Kriterien für die Auswahl der Grundgüter nicht so objektiv sind, wie dies von den Vertreter*innen jener Theorie und insbesondere von Germain Grisez gemeinhin behauptet wird. Zudem wird deutlich, dass die NNL die Voraussetzungen, die eine Verwirklichung der übrigen Güter erst ermöglichen, wie beispielsweise Leben oder Autonomie, in der vorgelegten Güterethik nicht ausreichend berücksichtigt. Dadurch entsteht nicht nur ein weiteres Problemfeld bei der Auswahl der Güter, sondern führt insbesondere bei der Frage der Priorisierung von Gütern im Falle eines Konflikts mit anderen Gütern zu wesentlichen Schwierigkeiten.⁵¹⁵

3.2.2.4 Divergierende basic human goods

Welche dieser basic goods auf der genannten Liste zu finden sind, ist aber auch innerhalb der NNL nicht eindeutig. Einzig über die Anzahl, dass es sieben Güter sein müssen, scheint ein gewisser Konsens zu herrschen. Auffallend ist hierbei aber, dass insbesondere Germain Grisez Veränderungen beziehungsweise Ergänzungen an dieser Liste vornimmt.

⁵¹² Vgl. hierzu Kap. 3.3.3.1 dieser Arbeit.

⁵¹³ Für eine detaillierte Auseinandersetzung mit der Kritik von Grisez an Kant vgl. Kap. 3.2.3.2 dieser Arbeit.

⁵¹⁴ Vgl. KANT IMMANUEL, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Frankfurt am Main 1974, BA 87-88, 74f.

⁵¹⁵ Vgl. Kap. 3.3.2.4 dieser Arbeit.

In *Christian Moral Principles* (1983) findet sich die oben genannte Liste der sieben inkommensurablen basic human goods. In *Practical Principles, Moral truth and Ultimate Ends* aus dem Jahre 1987, das Grisez gemeinsam mit John Finnis und Joseph Boyle verfasst hat, findet sich wiederum eine solche Aufzählung, die aber klare Veränderungen aufweist. In einer klaren Reihenfolge, ohne die vorherige Doppelstruktur, werden die sieben Güter aufgezählt, wobei aber *practical reasonableness* offensichtlich ersetzt worden ist durch „*peace of conscience and consistency between one's self and its expression*“⁵¹⁶.⁵¹⁷ An dieser Stelle muss aber darauf verwiesen werden, dass nicht alle Kritiker*innen diese Veränderung gleich bewerten und das oben genannte basic good weiterhin als *practical reasonableness* bezeichnen.⁵¹⁸ Ebenso kommt *justice* in der Aufzählung nicht mehr explizit vor, wohingegen *friendship*, mit dem es vorher zugleich genannt wurde, sehr wohl einen (neuen) Platz gefunden hat.⁵¹⁹

In *Practical Principles, Moral truth and Ultimate Ends* findet sich auch eine Art Kriterienkatalog, mit welchem die Autoren abgewogen haben, welche potentiellen Güter in die Liste aufgenommen werden sollen und welche nicht. Daraus lassen sich vier „Grundregeln“ für basic goods herauslesen: (1) sie müssen auf „practical reason“ gegründet sein; (2) sie dürfen nicht auf etwas anderes zurückführbar sein; (3) sie müssen „complete reasons“ für die Handlungen darstellen und (4) basic goods sind keine Tugenden.⁵²⁰

Zu folgender Liste der basic goods sind die drei Autoren im Jahre 1987 gelangt:

1. *life*⁵²¹ „As animate, human persons are organic substances. Life itself – its maintenance and transmission – health, and safety are one of category of basic good.“⁵²²

⁵¹⁶ GRISEZ/BOYLE/FINNIS, *Practical Principles, Moral truth and Ultimate Ends*, in: *American Journal of Jurisprudence* 1987 Nr.32, 99-148, 108.

⁵¹⁷ Vgl. CHAPPELL TIMOTHY, *Natural Law Revived: Natural Law Theory and Contemporary Moral Philosophy*, in: Biggar/Black, *The Revival of Natural Law. Philosophical, theological and ethical responses to the Finnis-Grisez School*, Aldershot 2000, 29-52, 37f.

⁵¹⁸ Vgl. ALKIRE SABINA, *The Basic Dimensions of Human Flourishing: A Comparison of Accounts*, in: Biggar/Black, *The Revival of Natural Law. Philosophical, theological and ethical responses to the Finnis-Grisez School*, Aldershot 2000, 73-110, 76.

⁵¹⁹ Vgl. GRISEZ/BOYLE/FINNIS, *Practical Principle*, 108.

⁵²⁰ Vgl. ebd. 111-113; siehe auch die Auflistung bei ALKIRE, *The Basic Dimensions of Human Flourishing*, 89.

⁵²¹ Diese Kurzbezeichnung dient der Übersicht und beruht auf meiner eigenen Zuordnung bzw. beziehe ich mich hierbei auf den Katalog von Sabina Alkire in: dslb., *The Basic Dimensions of Human Flourishing*, 76.

⁵²² GRISEZ/BOYLE/FINNIS, *Practical Principle*, 107.

2. *knowledge and appreciation of beauty* „As rational, human persons can know reality and appreciate beauty and whatever intensely engages their capacities to know and to feel. Knowledge and esthetic experience are another category of basic good.”⁵²³

3. *some degree of excellence in work and play* „As simultaneously rational and animal, human persons can transform the natural world by using realities, beginning with their own bodily selves, to express meanings and serve purposes. Such meaning-giving and value-creation can be realized in diverse degrees. Their realization for its own sake is another category of basic good [...].”⁵²⁴

4. *friendship* „Most obvious among the reflexive goods are various forms of harmony between and among individuals and groups of persons – living at peace with others, neighbourliness, friendship.”⁵²⁵

5. *self-integration* „Within individuals and their personal lives, similar goods can be realized. For feelings can conflict among themselves and also can be at odds with one’s judgement and choices. The harmony opposed to such inner disturbance is inner peace.”⁵²⁶

6. *practical reasonableness* „Moreover, one’s choices can conflict with one’s judgements and one’s behaviour can fail to express one’s inner self. The corresponding good is harmony among one’s judgement, choices, and performances – peace of conscience and consistency between one’s self and its expression.”⁵²⁷

7. *religion or harmony with some greater than human source of meaning and value* „Finally, most people experience tension with the wider reaches of reality. Attempts to gain or improve harmony with some more-than-human source of meaning and value take many forms, depending on people’s world views. Thus another category of reflexive good is peace with God, or the gods, or some nontheistic but more-than-human source of meaning and value.”⁵²⁸

Interessant ist hierbei auch die neue, klare Reihenfolge der Güter, die sich mit gewissen inhaltlichen Unterschieden schon bei *John Finnis in Natural Law and Natural Rights* (1980)⁵²⁹ findet:

⁵²³ GRISEZ/BOYLE/FINNIS, *Practical Principle*, 107.

⁵²⁴ Ebd.

⁵²⁵ Ebd. 108.

⁵²⁶ Ebd.

⁵²⁷ Ebd.

⁵²⁸ Ebd.

⁵²⁹ Finnis spricht hierbei allerdings nicht primär von “basic goods”, sondern von “basic reasons for action” Vgl. FINNIS JOHN, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford 1980, 92.

Grisez, Christian Moral Principles (1983) ⁵³⁰	Grisez/Boyle/Finnis, Practical Principles, Moral truth and Ultimate Ends (1987) ⁵³¹	Finnis, Natural Law and Natural Rights (1980) ⁵³²
1. selfintegration 2. practical reason- ableness / authentic- ity 3. justice and friendship 4. religion / holiness	1.life 2. knowledge and appreciation of beauty 3. some degree of excellence in work and play 4. friendship 5. self-integration 6. practical reasonableness bzw. peace of conscience and consistency between one's self and its expression 7. religion or harmony with some greater than human source of meaning and value	1. life 2. knowledge 3. play 4. aesthetic experi- ence 5. sociability (friend- ship) 6. practical reasona- bleness 7. religion
1. life itself 2. knowledge 3. activities of skill- ful work and of play		

Generell lässt sich im Werk von *John Finnis* eine stetige Veränderung der Liste der basic goods / basic reasons for action feststellen⁵³³:

Finnis, Natural Law and Natural Rights (1980)	Grisez/Boyle/Finnis, Practical Principles, Moral truth and Ultimate Ends (1987)	Finnis, Is Natural Law Theory Compati- ble with Limited Government? (1996) ⁵³⁴
1. life 2. knowledge	1.life 2. knowledge and appreciation	1. knowledge of reality (including aesthetic appreciations) 2. skilful performance in work

⁵³⁰ GRISEZ, Christian Moral Principles, 124.

⁵³¹ GRISEZ/BOYLE/FINNIS, Practical Principle, 107f.

⁵³² FINNIS, Natural Law and Natural Rights, 92f.

⁵³³ Vgl. ALKIRE, The Basic Dimensions of Human Flourishing, 76.

⁵³⁴ FINNIS JOHN, Is Natural Law Theory Compatible with Limited Government? in: George Robert (Hg.), Natural Law, Liberalism and Morality, Oxford 1996, 1-26, 4f.

3. play	of beauty	and play for its own sake
4. aesthetic experience	3. some degree of excellence in work and play	3. bodily life and the component aspects of its fullness: health, vigour and safety
5. sociability (friendship)	4. friendship	4. friendship or association and harmony between persons, in its various forms and strengths
6. practical reasonableness	5. selfintegration	5. marriage ⁵³⁵
7. religion	6. practical reasonableness bzw. peace of conscience and consistency between one's self and ist expression	6. harmony between one's feeling and one's judgement (inner integrity) and between one's judgements and one's behaviour (authenticity): 'practical reasonableness'
	7. religion or harmony with some greater than human source of meaning and value	7. harmony with the widest reaches and most ultimate source of all reality, including meaning and value

Betrachtet man diese Übersichten, so kommen einige interessante Aspekte dieser basic good Liste(n) in den Blick. In allen der oben gezeigten Fälle wird an der Siebenzahl festgehalten. Auch wenn Grisez in *Christian Moral Principles* eine Doppelstruktur der Güter verwendet, so findet sich schlussendlich auch hier dieses Grundschema. Die Anordnung der Güter unterliegt aber einem stetigen Wandel. *Finnis* selbst schreibt in *Natural Law and Natural Rights*, dass die Anzahl der goods nicht als eine Art „magic number“ zu verstehen und auch die Reihenfolge beziehungsweise die Benennung nicht

⁵³⁵ „[...] the sexual association of a man and a woman which, though it essentially involves both friendship between the partners and the procreation and education of children by them, seems to have a point and shared benefit that is irreducible either to friendship or to life-in-its-transmission; and therefore (as comparative anthropology confirms, and Aristotle and the 'third founder' of Stoicism, Musonius Rufus, came particularly close to articulating) should be acknowledged as a distinct basic human good: 'marriage'“ in: FINNIS, Is Natural Law Theory Compatible with Limited Government?, 4f.

unumstößlich sei: „[...] no need for the reader to accept the present list, just as it stands, still less its nomenclature (which simply gestures towards categories of human purpose that are each, though unified, nevertheless multi-faceted)”.⁵³⁶ Für ihn kann jene Anordnung aber in analytischer Hinsicht hilfreich sein, da sie „all the basic purposes of human action” umfasst.⁵³⁷

Geht man aber von den oben genannten Grundüberlegungen der Theorie aus, so kann es nicht beliebig sein, in welcher Reihenfolge man die *basic human goods* anordnet. Wäre dies ohne Belang, hätte man auch eine andere Aufzählungsvariante wählen können. Weiters zeigt die Umordnung der Güter sowohl in *Practical Principles, Moral truth and Ultimate Ends* (1987) als auch in *Is Natural Law Theory Compatible with Limited Government?* (1996), dass es sich hierbei wohl kaum nur um eine nette Hilfestellung oder eine optionale Anordnungsmöglichkeit handeln dürfte. Auch bezüglich der Nomenklatur kann nicht nur eine bewusste Zuweisung, sondern sicherlich auch ein bestimmtes Programm angenommen werden. So stellt sich beispielsweise die Frage, welche Bedeutung das Verschwinden des Guts *justice* in der Liste von 1987 hat, wurde sie doch noch 1983 von Grisez explizit genannt. Dieser hält ebenfalls daran fest, dass der Auflistung der Güter keine objektive Hierarchie zugrunde liegt und verweist hierbei in Auseinandersetzung mit *Ralph McInerny* auf sein Buch *Beyond the New Morality* (1974, 1980, 1988)⁵³⁸. Hierin findet sich eine weitere Besonderheit: Grisez zählt hierbei acht Kategorien von *basic human goods* auf, wodurch auch das oben genannte Grundschema der sieben Güter aufgebrochen wird.

⁵³⁶ Vgl. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, 92.

⁵³⁷ Vgl. ebd.

⁵³⁸ Vgl. GRISEZ GERMAIN/ SHAW RUSSEL, *Beyond the New Morality. The responsibilities of freedom*, Indiana 1988³, 79-83.

Grisez, Christian Moral Principles (1983) ⁵³⁹	Grisez/Boyle/Finnis, Practical Principles, Moral truth and Ultimate Ends (1987) ⁵⁴⁰	Grisez/Shaw Beyond the New Mo- rality (1974, 1980, 1988) ⁵⁴¹
1. selfintegration 2. practical reason- ableness / authentici- ty 3. justice and friendship 4. religion / holi- ness 1. life itself 2. knowledge 3. activities of skill- ful work and of play	1.life 2. knowledge and appreciation of beauty 3. some degree of excellence in work and play 4. friendship 5. self-integration 6. practical reasonableness bzw. peace of conscience and consistency between one's self and its expression 7. religion or harmony with some great- er than human source of meaning and value	1. life 2. speculative knowledge 3. aesthetic experience 4. play 5. integrity 6. practical reasona- bleness 7. friendship 8. religion

Diese Auflistung wirft die Reihung der Güter wiederum durcheinander. Die *substantive goods* werden hierbei auf vier ausgeweitet, wodurch sich die Gesamtzahl auf acht Güter erhöht. *Knowledge* wird hierbei in *speculative knowlege* umbenannt beziehungsweise dahingehend präzisiert, wobei *appreciation of beauty* nun von diesem losgelöst und unter *aesthetic experience* subsumiert wird. Es fällt weiters auf, dass *work* nun nicht mehr mit *play* genannt wird. Diese sei zwar Teil dieses Gutes, aber nicht ausschließlich, wodurch *play* für ihn als geeigneterer Kategoriename erscheint. Germain Grisez führt an, dass man natürlich noch mehr basic goods aufzählen könnte, diese ließen sich aber schlussendlich alle auf die von ihm genannten acht zurückführen.⁵⁴² Damit wird klar die

⁵³⁹ GRISEZ, Christian Moral Principles, 124.

⁵⁴⁰ GRISEZ/BOYLE/FINNIS, Practical Principle, 107f.

⁵⁴¹ GRISEZ/SHAW, Beyond the New Morality, 79-82.

⁵⁴² Vgl. ebd. 81f.

Selbstevidenz dieser genannten basic goods betont, die aber aufgrund der stetigen Veränderung durchaus in Frage gestellt werden muss.

Bei der letzten Auflistung von *John Finnis* aus dem Jahre 1996 zeigt sich, dass *knowledge* an die erste Stelle gewandert ist, wohingegen *life*, das bisher an dieser Stelle stand (auch im gemeinsamen Dokument mit Grisez), nun an die dritte Stelle gesetzt und nun als *bodily life* konkretisiert wird. Das Gut *self-integration*, bei Grisez in *Christian Moral Principles* steht es an erster Stelle, findet sich nicht mehr unter den basic goods. Jedoch ist nun eine neues hinzugekommen, für das wohl vorheriges Platz machen musste, um die bekannte (no magic) Anzahl aufrecht erhalten zu können. Hierbei handelt es sich um *marriage*, zwischen „a man and a woman“ wohlgemerkt.⁵⁴³

Auch Germain Grisez ist im Jahre 1993 zu der Feststellung gelangt, dass *marriage* ein *basic human good* darstellt.

„In sum, marriage is a basic human good, and the married couple’s common good is, not any extrinsic end to which marriage is instrumental, but the communion of married life itself. The communion of married life refers to the couple’s being married, that is, their being united as complementary, bodily persons, so really and so completely that they are two in one flesh. This form of interpersonal unity is actualized by conjugal love when that love takes shape in the couple’s acts of mutual marital consent, loving consummation, and their whole life together, not least in the parenthood of couples whose marriages are fruitful. Thus, in considering marriage as a basic human good, none of its traditional ends and goods is set aside; rather, all of them are included in the intrinsically good communion of married life itself.”⁵⁴⁴

Als Verweis führt der Autor die oben genannten Listen in *Practical Principles, Moral truth and Ultimate Ends* und in *Christian Moral Principles* an. Er stellt aber fest, dass in den beiden genannten Quellen besagtes Gut ausgelassen worden ist. Grund hierfür war die Annahme, dass *marriage*, ausgehend von der ehelichen Gemeinschaft, auf das *reflexive good friendship* und auch hinsichtlich der Möglichkeit, Kinder zu bekommen und diese großzuziehen, auf das *substantive good life* und auch auf weitere Güter zurückgeführt werden kann. An selbiger Stelle wird aber eingeräumt, dass seine bisherige Vorgehensweise aus drei Gründen inadäquat ist⁵⁴⁵:

⁵⁴³ Vgl. FINNIS, Is Natural Law Theory Compatible with Limited Government?, 4f.

⁵⁴⁴ GRISEZ GERMAIN, The Way of Lord Jesus. Living a Christian Life, Band 2, Illinois 1993, 568.

⁵⁴⁵ Vgl. GRISEZ, Living a Christian Life, 568, Fußnote 43.

„First, in marrying, people seem to intend only one many-faceted good rather than several distinct goods. Second, since the good of anything is the fullness of its being, and since basic goods of diverse sorts are irreducible to one another, either there is one basic human good proper to marriage or marriage is not one reality; but recent Church teaching, which resolves the tensions in the tradition, presents an integrated view of marriage; therefore, marriage is one reality having a basic good proper to it. Third, while marital friendship and fidelity might be reducible to the reflexive good of friendship, the core of the good of marital communion is the good which Augustine calls the ‘sacramentum’.”⁵⁴⁶

Daher, müsse so Germain Grisez, *marriage* nun als eigenes Gut behandelt werden, denn im Unterschied zu *Freundschaft* sei diese eben unauflöslich.⁵⁴⁷

Auffallend ist, dass an besagter Stelle in *Living a Christian Life* mit keinem Wort auf die Liste der acht basic goods aus *Beyond the New Morality* verwiesen wird. Als einzige Quellen, der bisher „fehlerhaften“ Aufzählung der basic goods, werden *Christian Moral Principles* und *Practical Principles, Moral truth and Ultimate Ends* genannt.

Diese Feststellung stellt aber das Konzept von Germain Grisez vor mehrere Schwierigkeiten. Die erste bezieht sich auf die Unterschiede der beiden Aufzählungen. Es stellt sich nun die Frage, wann welche Liste zum Einsatz kommt, beziehungsweise welche der anderen vorzuordnen ist, und welche Reihenfolge der basic goods nun angenommen werden soll. Lässt man aber dieses Problem außen vor, so stellt sich eine zweite Herausforderung. Mit *marriage* würden nun wiederum acht Grundgüter anzunehmen sein. Finnis hat sich 1996 dazu entschlossen eines der bisherigen (*self-integration*) dafür zu opfern. Bei Grisez bleibt aber der alte Kanon der sieben, zumindest gemäß seinen Ausführungen aus dem Jahre 1993, unwidersprochen aufrecht, wodurch wir es nun mit einer neuen Anzahl zu tun haben. Es bleibt auch offen, wo genau das neue basic good in die Aufzählung einzuordnen ist.

Nimmt man aber die Liste aus *Beyond the New Morality* hinzu, so ergibt sich nun eine Anzahl von insgesamt neun *basic human goods*. Es liegen somit alleine in den Ausführungen von Germain Grisez drei differierende Aufzählungen der Grundgüter vor, die, so hat es zumindest den Anschein, zwar jeweils Unabänderlichkeit beanspruchen, jedoch mehrmals erweitert wurden und auch wieder neu zusammengestellt werden könnten.

⁵⁴⁶ GRISEZ, *Living a Christian Life*, 568.

⁵⁴⁷ Vgl. ebd.

3.2.2.5 Systematisches Raster der basic human goods bei Germain Grisez

Wie der Überblick über die Auswahl der Grundgüter deutlich gemacht hat, herrscht innerhalb der NNL eine gewisse Divergenz vor. Germain Grisez selbst hat seine Liste an basic goods fortwährend verändert, zugleich aber an der Selbstevidenz und damit an der Unhinterfragbarkeit dieser Güter festgehalten. Ausgehend von diesem Selbstwiderspruch entwickelt er in dem Zeitraum zwischen 1983 und 1993 mehrere Listen sog. *basic human goods*, die sowohl in ihrer Anzahl als in ihrer Ausrichtung stark divergieren.⁵⁴⁸ Neben der oben schon dargestellten Systematik(en) der Güterethik werden nun jene Kategorien in den Blick genommen, denen Grisez seine Güter entnommen hat. Mit diesem Raster soll die Gütertheorie nochmals strukturiert und geordnet werden, um sie in einem weiteren Schritt einer umfassenden Kritik unterziehen zu können.

Germain Grisez legt allen seine Auflistungen der Grundgüter (1974, 1980, 1983, 1987, 1988) das Raster aus *substantive* und *reflexive* beziehungsweise *existential goods* zugrunde. Während die *existential goods* durch die Wahl selbst bestimmt sind, tragen die *substantive goods* die Gründe für ihre Wahl immer in sich selbst. Wie schon deutlich geworden ist, liegt dieser Unterscheidung die Eudaimonialehre von *Aristoteles* zugrunde.⁵⁴⁹ Es wird hierbei jedoch deutlich, dass diese lediglich auf die Ebene der Handlungsethik im Sinne der Urteilsfindung abzielt, nicht jedoch klären kann, warum ein Gut welche Position auf dieser Liste einnimmt.

Die Verwirklichung der ausgewählten Güter, die der Mensch qua seiner praktischen Vernunft erkennen kann, zielt letztlich auf die Erreichung des *human fulfillment* ab.⁵⁵⁰ Aus diesem Grunde erscheint es sinnvoll, den gewählten Gütern ein Raster zugrunde zu legen, das drei wesentliche Kategorien des menschlichen Daseins (Geist, Leib/Leiblichkeit, Emotion) in den Blick nimmt.

Aus der Liste in *Christian Moral Principles* (1983) lassen sich die Güter *selfintegration*, *practical reasonableness/authenticity*, *knowledge* und *activities of skillfull work and play* der Kategorie Geist zuordnen.

Betrachtet man die Aufzählung in *Practical Principles, Moral truth and Ultimate Ends* (1987) so entsprechen dieser Kategorie die Güter *knowledge*, *some degree of excellence in work and play*, *self-integration* und *practical reasonableness*. Es ergibt sich jedoch die Schwierigkeit, dass die Autoren hierbei *appreciation of beauty* gemeinsam mit

⁵⁴⁸ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 568.

⁵⁴⁹ Bezeichnend ist hierbei sicherlich, dass Aristoteles in seiner Eudaimonialehre auf Tugenden, nicht aber auf Güter abzielt. Vgl. Kap. 2.3.1 dieser Arbeit.

⁵⁵⁰ Vgl. Kap. 3.2.2.2 dieser Arbeit.

knowledge und auch *practical reasonableness* mit *peace of conscience and consistency between one's self and its expression* nennen. Diese jeweils genannten Paare können nicht zur selben Kategorie gezählt werden, wodurch sich die Frage stellt, warum sie hier zu einem Gut zusammengekoppelt wurden.

Die Liste in *Beyond the New Morality* (1974, 1980, 1988) beinhaltet vier Güter, die klar zu dieser Kategorie gezählt werden können: *spekulative knowledge*, *play*, *integrity* und *practical reasonableness*.

Der Kategorie Emotion lassen sich aus der Aufzählung aus dem Jahre 1983 die zwei Güter *justice and friendship*, und *religion/holiness* zuordnen.

Die Aufzählung aus 1987 hingegen enthält vier Güter, die zu dieser Kategorie gezählt werden können: *appreciation of beauty* (ohne *knowledge*), *friendship*, *peace of conscience and consistency between one's self and its expression* (ohne *practical reasonableness*) und *religion or harmony with some greater than human source of meaning and value*.

Ebenso lassen sich drei Güter aus der Liste in *Beyond the New Morality* der Kategorie Emotion zuordnen: *aesthetic experience*, *friendship* und *religion*.

Die dritte Kategorie Leib/Leiblichkeit erweist sich als deutlich schwieriger zu befüllen als die beiden anderen. Zwar nennen all drei Listen *life* beziehungsweise *life itself*, doch lässt sich dieses Gut nicht nur dieser einen Kategorie zuordnen. Auch das im Jahre 1993 in *Living a Christian Life* von Grisez ergänzte Gut *marriage* lässt sich nicht eindeutig einer Kategorie zuordnen, da es sowohl leibliche wie auch emotionale Aspekte umfasst. Beide weisen eine deutliche Mehrdimensionalität auf.

Mit dieser Betrachtung lässt sich folgendes Raster für die von der NNL gewählten Gütern erstellen:

Geist	Emotion	Leib	Mehrdimensionalität
selfintegration, (1983/1987) integrity (1988) practical reasonableness (1983/1987/ 1988)/authenticity (1987) knowledge (1983/1987) spekulative knowledge (1988) activities of skillfull work and play (1983) play (1988) some degree of excel- lence in work and play (1987)	justice and friendship (1983) friendship, peace of conscience and consistency between one's self and its expression [ohne practical reasonableness] (1987) friendship (1988) religion/holiness (1983) religion or harmony with some greater than humansource of meaning and value. (1987) religion (1988) appreciation of beauty [ohne knowledge] (1987) aesthetic experience (1988)		life (1983/1987/1988) marriage (1993)

Wie durch das Raster deutlich wird, liegt der Schwerpunkt bei der Auswahl der Grundgüter für Grisez auf der geistigen und der emotionalen Dimension des menschlichen Daseins. Die Leiblichkeit des Menschen ist hinsichtlich des *human fulfillments* deutlich unterbelichtet. Auch wenn Germain Grisez die praktische Vernunft betont, liegt seiner Theorie eine gewisse Leibfeindlichkeit zugrunde. Die angestrebte Vollkommenheit bezieht sich somit, wie auch schon durch die Zurückweisung von *pleasure* als basic good deutlich wurde, nicht so sehr auf den Menschen im Vollsinn seiner Bedürfnisse und Fähigkeiten, sondern wesentlich auf einen vergeistigten Idealtypus dessen, was den Menschen im Lichte des Glaubens ausmacht. Wieweit diese Haltung gegenüber dem

Leib geht, wird insbesondere im vierten Kapitel dieser Arbeit hinsichtlich der Sexualethik der NNL zu klären sein.⁵⁵¹

Einen weiteren interessanten Aspekt stellt die Frage nach der Kombination zweier Güter aus unterschiedlichen Kategorien zu einem *basic human good* dar. Dies betrifft die Liste in *Practical Principles, Moral truth and Ultimate Ends* aus dem Jahre 1987. Dort werden *knowledge* (Geist) und *appreciation of beauty* (Emotion) sowie *practical reasonableness* (Geist) und *peace of conscience and consistency between one's self and its expression* (Emotion) zusammengespannt. Betrachtet man diesen Aspekt näher, so bedeutet das zum einen, dass die Erkenntnis von Schönheit an Wissen geknüpft ist. Dies kann in dem Sinne verstanden werden, dass die Erkenntnis von Schönheit ein prinzipielles Wissen darüber voraussetzt, was als schön anzusehen ist. Geht man aber vom Aspekt der Freiheit aus, wodurch jedem Menschen zugebilligt wird, sein eigenes Konzept von Schönheit zu vertreten, so stellt dies eine Engführung dar. Demnach gibt es eine Idee des Schönen, die allen Menschen zugänglich ist und daher grundlegend zwischen schön und hässlich unterschieden werden kann. Ein Blick in die Lebenspraxis der Menschen zeigt aber, dass diese Vorstellung sehr abstrakt und nicht wirklich aufweisbar ist. Viel zu unterschiedlich sind die Menschen und daher auch ihr Urteil über Schönheit, dass hier von einem Wissen gesprochen werden könnte. Je nach Kultur und Lebenskontext können beispielsweise unterschiedliche Eigenschaften am Menschen als schön oder begehrenswert empfunden werden und auch hinsichtlich der Gestaltung von Kunstgegenständen kann die Meinung über deren Schönheit divergieren. Es hat vielmehr den Eindruck, dass hier, um an der Anzahl der Güter festhalten zu können⁵⁵², zwei Aspekte verbunden wurden, die so nicht miteinander vereinbar sind.

Betrachtet man jedoch den zweiten oben genannten Fall, so scheint hier ein deutlich klareres Programm zugrunde zu liegen. Die besagten Güter werden gemäß der Ansicht der NNL durch die praktische Vernunft erkannt. Stellen praktische Vernunft und der Einklang mit dem Gewissen ein einziges Gut dar, kann folglich das menschliche Gewissen nicht ohne Irrtum gegen die vorgegebene Auswahl der Güter entscheiden. Mit dieser Kombination schränkt Grisez die Freiheit des Menschen und insbesondere seines Gewissen ein, indem eine Entscheidung gegen die vorliegenden Güter immer einen Irrtum darstellen muss. Hier liegt jedoch ein Zirkelschluss vor, denn Grisez liest seine Annahme der *basic goods* aus der praktischen Vernunft heraus, die wiederum seine Aus-

⁵⁵¹ Vgl. Kap. 4 dieser Arbeit.

⁵⁵² Hinsichtlich der Frage nach der Anzahl der Güter vgl. Kap 3.2.2.4 dieser Arbeit.

wahl absichert. Bei dieser Kombination geht es tatsächlich nicht um die Frage der Anzahl der Güter und auch nicht, welcher Kategorie sie zuzuordnen sind. Diese Zuordnung macht deutlich, dass dahinter der Versuch einer Selbstlegitimierung der Theorie steht.

Der dritte Aspekt, welcher durch das Raster deutlich in den Blick gerät, bezieht sich auf die mehrdimensionalen Güter, sprich jene *basic goods*, die nicht nur einer einzigen Kategorie zugeordnet werden können. Diese zwei (*life* und *marriage*) machen deutlich, dass Germain Grisez bei seiner Auswahl die leibliche Dimension des Menschen weitgehend ausklammert. Es stellt sich jedoch die Frage, wie sich die Spannung der Dimensionen, in der sie stehen, auf ihr Verständnis auswirkt.

So kann *marriage* den Kategorien *Leib* und *Emotion* zugeordnet werden. Je nachdem, welche der Kategorien betont wird, entsteht ein anderes Verständnis dieses Gutes. Wird die emotionale Dimension betont, stehen die personalen Aspekte von Ehe im Vordergrund, wie gegenseitige Liebe, Unterstützung, Fürsorge der Nachkommenschaft etc. Wird hingegen die leibliche Dimension betont, rücken die Sexualität und die damit verbundene Zeugung von Nachkommenschaft in den Fokus.

Das Verständnis dieser zwei Güter und die Balance ihrer Mehrdimensionalität stellt einen wesentlichen Faktor für die praktische Anwendbarkeit dieser Theorie dar. Zudem macht die Betonung der jeweiligen Dimension deutlich, mit welchen Vorüberlegungen Grisez diesen Ansatz entwickelt hat.

3.2.2.6 *Basic Precepts of New Natural Law*

Abschließend gilt es bei der Betrachtung der *basic good theory* der NNL noch einmal einen Blick zurück zu werfen auf das im vorherigen Unterkapitel behandelte *FPPR* und der Frage nachzugehen, wie diese beiden Säulen der vorliegenden Theorie miteinander in Verbindung gesetzt werden können.

Das *first principle of practical reasoning* hat als Ziel das *fulfillment*, das wiederum mit und durch die menschlichen Handlungen erreicht wird, was in der Formulierung „Good is to be done and pursued“⁵⁵³ zum Ausdruck kommt. *Thomas von Aquin* macht, gemäß der Deutung von Germain Grisez, klar, dass die Menschen zu den *goods* all jene *fulfillments* zählen, zu denen sie natürlicherweise neigen. Daraus kann gefolgert werden, dass es zu den sog. *inclinationes naturales* jeweils eine korrespondierende Grundregel,

⁵⁵³ Vgl. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 178f.

spricht ein sog. *basic precept of natural law*, gibt. „The general determinations of the first principle of practical reasoning are these basic precepts of natural law.“⁵⁵⁴

Die *basic human goods* umfassen aber, wie oben deutlich geworden ist, mehrere Aspekte. So kann unter *life* sowohl Gesundheit, Leben wie auch das Überleben verstanden werden. Daher ist es nicht möglich, so Grisez, eine umfassende Liste der sog. *precepts of natural law* zu erstellen. Wie auch das *FPPR* selbst, so sind auch diese Bestimmungen selbstevident. Wenn die Menschen danach handeln, tun sie dies, ohne sich meist explizit auf diese *precepts* zu berufen. „A man seeking food for his family or a woman caring for her baby is proceeding on the assumption that life is a good to be preserved, but the principle is taken for granted, not articulated.“⁵⁵⁵ Diese Prinzipien werden von den Menschen nicht in der Form einer logischen Schlussfolgerung wahrgenommen und dadurch als Handlungsregel integriert. Im Laufe ihrer Entwicklung entdecken die Menschen ihre natürlichen Neigungen und jene Dinge, welche diesen entsprechen. Dieser Entdeckungsprozess beginnt schon im Kleinkindalter auf der sensorischen Ebene, geht aber im Verlauf des weiteren Lebens darüber hinaus. Als letzter Schritt kann die Ausprägung des freien Willens und ein Verständnis von den sog. *existential goods* wie beispielsweise Gerechtigkeit und Freundschaft angesehen werden.⁵⁵⁶

Die besagten determinations des *FPPR* beziehen sich auf Güter, die mit den natürlichen Neigungen des Menschen übereinstimmen. Diese müssen aber auf unbestimmte Zeit verwirklicht werden, weshalb hierfür auch immer wieder neue Wege erschlossen werden können.

„In acting for a good, one gradually comes to perceive its possibilities more and more fully. Thus, human nature and natural-law morality are both stable and changing [...]. Stable, in that the givenness and fundamental unalterability of natural inclinations account for the unalterability of the principles of natural law; but also changing, in that the dynamism of the inclinations, their openness to continuing and expanding fulfillment, accounts for the openness of natural law to authentic development.“⁵⁵⁷

Am Ende der Betrachtung über Rückbindung der *basic goods* an das *FPPR* bleibt jedoch die Frage offen, wie sich *inclinationes naturales*, *basic precepts* und der *basic goods* zueinander verhalten. Germain Grisez kann hierfür, wie deutlich geworden ist,

⁵⁵⁴ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 180.

⁵⁵⁵ Ebd., 180f.

⁵⁵⁶ Vgl. ebd. 181.

⁵⁵⁷ Ebd. 182.

keine stringente Erklärung anbieten, und auch sein Verweis auf das Denken von *Thomas von Aquin* reicht als fundierte Antwort nicht aus.⁵⁵⁸

3.2.3 The first principle of morality (FPM)

3.2.3.1 Das FPM bei *Germain Grisez*

Die *principles of practical reason* können keine konkrete Antwort auf die Frage, was denn moralisch gut sei, geben. Sie generieren aber ein neues Feld von Handlungsmöglichkeiten, welches eine Entscheidung umso notwendiger macht. Daher, „there is a need for moral norms which will guide choices toward overall fulfillment in terms of human goods.“⁵⁵⁹ *Germain Grisez* verweist darauf, dass sich diese Überlegungen auch bei *Thomas von Aquin* und in den Texten des *Zweiten Vatikanischen Konzils* finden. Es handelt sich hierbei also nicht um ein neues Problemfeld, und auch bei der Lösung gibt er vor, auf bereits durch das Lehramt autorisierte Möglichkeiten zurückzugreifen und folglich keinen Neuansatz zu versuchen.⁵⁶⁰

Thomas erachtet das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe (Mt 22,37-39) als das „primary and general“ Prinzip des Naturrechts. Damit in direkter Verbindung steht auch der Dekalog, der für ihn zum Naturrecht zu zählen ist, da dessen Gebote aus den Schlussfolgerungen von den *principles* gefolgert werden können.⁵⁶¹ In der Fußnote zu dieser Feststellung hält *Grisez* fest, dass der Kirchenlehrer in seiner *Summa theologiae*, (STh. I-II, q. 100, a. 11, c. [ad 3.]) darauf verweist, dass es andere „general moral principles“ auf derselben Stufe wie das oben genannte Doppelgebot geben könnte.⁵⁶²

Er dürfte sich hierbei wohl auf die folgende Formulierung in der *Summa* berufen: „ideo de istis virtutibus disrecte dantur precepta et decalogi et superaddita.“ (STh. I-II, q. 100, a. 11, ad 3.).

Es sei nicht ganz eindeutig, was *Thomas* mit dieser Formulierung intendiert. Eine Deutungsmöglichkeit könnte sein, dass er angenommen hat, dass das „*fundamental principle of morality*“ auch in anderer Weise formuliert werden könnte. Eine weitere Möglichkeit wäre, dass er ebenfalls sog. „*intermediate principles*“, die von der NNL als sog. „*modes of responsibility*“⁵⁶³ bezeichnet werden, angenommen hat. Weiters besteht für

⁵⁵⁸ Vgl. hierzu auch die allgemeinen Ausführungen zum Naturrechtsdenken von *Thomas* (Kap. 2.3.2) und die Deutung des *bonum* durch die NNL (Kap. 3.2.2.3) in dieser Arbeit.

⁵⁵⁹ *GRISEZ*, *Christian Moral Principles*, 183.

⁵⁶⁰ Vgl. ebd.

⁵⁶¹ Als Quellenbelege werden hierfür folgende Stellen in der *Summa* genannt: STh. I-II q. 100, a. 3, ad 1; cf. q. 98, a. 1; q. 99, a. 1, ad 2; q. 99, aa. 2–3; *GRISEZ*, *Christian Moral Principles*, 183.

⁵⁶² Vgl. *GRISEZ*, *Christian Moral Principles*, 202, Fußnote 25.

⁵⁶³ Vgl. Kap. 3.2.4 dieser Arbeit.

Grisez die Möglichkeit, dass Thomas die Goldene Regel als grundlegender erachtet als die Normen des Dekalogs.⁵⁶⁴

Um dies zu unterstreichen verweist er auf eine Aussage im *Römerbrief*, die sich aber auch im *Brief an die Thessalonicher* wiederfindet, dass Liebe das Gesetz erfüllt, denn wer wirklich liebt, der vermeidet das Unheil gegenüber all seinen Mitmenschen und zielt auf das Gute ab (Röm 13,8-10; 1Thes 5,15).⁵⁶⁵

Auch das *Zweite Vatikanum* weise die Formulierung eines „*basic moral principle[s]*“ auf. Er verweist hierbei auf den letzten Passus von *Gaudium et Spes* Nr. 35⁵⁶⁶:

„Richtschnur für das menschliche Schaffen ist daher, dass es gemäß dem Plan und Willen Gottes mit dem echten Wohl der Menschheit übereinstimme und dem Menschen als Einzelwesen und als Glied der Gesellschaft gestatte, seiner ganzen Berufung nachzukommen und sie zu erfüllen.“ (GS 35)

Hierin komme gerade die Bedeutung einer nicht proportionalistischen Moralauffassung zum Ausdruck. Gute menschliche Akte harmonieren mit dem „true good of humankind“, ohne dass sie dieses aber notwendigerweise auch realisieren müssen. Das Konzil macht für Grisez deutlich, dass menschliches Handeln nicht nur aufgrund seiner direkten Folgen von Bedeutung ist, sondern weil dadurch die handelnde Person selbst geprägt beziehungsweise entwickelt wird. „The person is more important for what he or she is, than for what he or she has.“⁵⁶⁷ Wachstum hinsichtlich des *human fulfillment* ist daher als wichtiger und bedeutsamer einzustufen als jede Form von materiellem Reichtum.⁵⁶⁸

Mit dieser Interpretation des *Thomas von Aquin* und des *Zweiten Vatikanischen Konzils* ergibt sich für die NNL die Funktionsweise des *First principle of morality* (FPM): „It must provide the basis for guiding choices toward overall human fulfillment.“⁵⁶⁹ Als Prinzip hat es die Aufgabe, dem moralisch guten Leben des Menschen Einheit und auch eine klare Ausrichtung zu geben. Zur selben Zeit soll es aber keine der differierenden Lebensformen (ways of living) ausschließen, die zu einem guten menschlichen Zusammenleben etwas beitragen können. Diese Herausforderung muss bei der Betrachtung des *FPM* immer im Blick behalten werden: „To serve as a standard for practical judgment, a

⁵⁶⁴ Vgl. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 202, Fußnote 25.

⁵⁶⁵ Vgl. ebd., 183.

⁵⁶⁶ Vgl. ebd. 184.

⁵⁶⁷ Ebd.

⁵⁶⁸ Vgl. ebd. 183f.

⁵⁶⁹ Ebd.

formulation must refer to the many basic human goods which generate the need for choice and moral guidance.“⁵⁷⁰

Da nun die Problemstellung und die sich daraus ergebende Funktionsweise des *FPM* dargelegt worden sind, stellt sich nun die Frage nach der konkreten Formulierung dieses Prinzips. Eine solche legt Grisez in *Christian Moral Principles* vor: „In voluntarily acting for human goods and avoiding what is opposed to them, one ought to choose and otherwise will those and only those possibilities whose willing is compatible with a will toward integral human fulfillment.“⁵⁷¹

Auf welche Quelle stützt er jedoch die Richtigkeit dieser Formulierung des *FPM*?

Für die NNL ist es besonders wichtig hervorzuheben, dass die hier dargestellte Formulierung des *FPM* und jene des *Zweiten Vatikanischen Konzils* (s. oben) übereinstimmend (very close) sind, wobei das Konzilsdokument aus ihrer Sicht noch weitere theologische Spezifikationen beinhaltet. Die vorgelegte Ausformulierung steht ebenfalls in Beziehung mit den auf den *basic human goods* basierenden *general principles of practical reasoning*. Die Aussage des Konzils setzt daher für Germain Grisez die hier vorgelegte Formulierung des *FPM* voraus und ergänzt diese zugleich. Jene erscheint ihm gerade daher auch für Menschen ohne Glaubensbezug nachvollziehbar zu sein.⁵⁷²

Es wird jedoch deutlich, dass *GS 35* sehr allgemein formuliert ist und auf das „Wohl der Menschheit“ abzielt, dies aber in keinsten Weise an konkrete Güter bindet, die es zu erstreben gilt. Vielmehr geht es darum, die Berufung als Individuum wie auch als Mitglied der Gesellschaft im Lichte des Glaubens zu verwirklichen. Das *FPM*, wie es von Grisez vorgelegt wird, stellt eine klare Fokussierung auf seine Güterethik dar, die sich in der Formulierung von *GS* so nicht wiederfindet. Bis auf den Hinweis auf das Wohl des Menschen gibt es keine Entsprechung der beiden Texte, weshalb nicht von einer inhaltlichen Übereinstimmung der beiden ausgegangen werden kann.

Als zweite Quelle für die Formulierung des *FPM* wird auf die Enzyklika *Popolorum progressio* (1967) von *Papst Paul VI.* verwiesen. Hierbei geht der Papst auf die umfassende Entwicklung des Menschen (authentic development) ein. Jeder einzelne Mensch hat seine ganz spezielle, individuelle Berufung und ist zur Selbsterfüllung (self-

⁵⁷⁰ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 184.

⁵⁷¹ Ebd.

⁵⁷² Vgl. ebd.

fulfillment) aufgerufen. Jede Person, die mit Vernunft und Freiheit ausgestattet ist, ist auch selbst für die Verwirklichung ihres „self-fulfillment“ verantwortlich.⁵⁷³

„Dieses Wachstum der menschlichen Persönlichkeit ist nicht dem freien Belieben des Menschen anheimgestellt. Wie die gesamte Schöpfung auf ihren Schöpfer hingeordnet ist, so ist auch das geistbegabte Geschöpf gehalten, von sich aus sein Leben auf Gott, die erste Wahrheit und das höchste Gut, auszurichten. Deshalb ist auch für uns die Entfaltung der menschlichen Person unsere oberste Pflicht.“ (PP 16)

Für Grisez enthält die Aussage im letzten Satz des Zitats mit dem Verweis auf die Entfaltung der menschlichen Person als oberste Pflicht, wenn man sie in ihrem Kontext betrachtet, die selbe Forderung wie das *FPM*.⁵⁷⁴

Auch hier muss jedoch angemerkt werden, dass eine solche Übereinstimmung nicht vorliegt. Die Entfaltung der menschlichen Person, wie sie *PP 16* fordert, zielt auf eine Ausrichtung des menschlichen Lebens auf Gott ab. Er ist die „erste Wahrheit“ und das „höchste Gute“, auf den der Mensch sein Streben ausrichten soll. Es geht hierbei folglich nicht um eine konkrete Anzahl von Gütern, die im Hinblick auf das *human fulfillment* erstrebt werden soll, vielmehr geht es in *PP 16* um ein Streben nach dem Guten per se und damit um die Ausrichtung des Handelns und Lebens auf Gott hin. Die Forderung des *FPM*, wie sie Grisez vorlegt, stimmt folglich weder mit dem Text noch den Kontext von *PP 16* überein.

Das *FPM* stellt für Grisez eines der sog. *basic principles* dar. Daher kann es nicht von früheren Wahrheiten (prior truths) hergeleitet werden. Die Formulierung werde aber von drei anderen, wesentlichen Überlegungen gestützt.

Als *erste Überlegung* wird genannt, dass das *FPM* „the basis of morality in human goods“⁵⁷⁵ sichtbar macht. Dies sei zwar auch das Ziel des Proportionalismus, jedoch könne hierbei die diesem inwohnenden Unterordnung der moralischen Reflexion unter ganz bestimmte Ziele vermieden werden. Das genannte Grundprinzip beruhe somit auf moralischen Aspekten, die von Seiten des Proportionalismus tendenziell falsch interpretiert werden, da sie schlussendlich zu einem anderen Ergebnis kommen als die *NNL*.⁵⁷⁶

⁵⁷³ Vgl. GRISEZ, *Christian Moral Principle*, 184f.

⁵⁷⁴ Vgl. ebd. 185; An dieser Stelle verweist Grisez auch auf die Enzyklika *Humanae vitae* mit dem Hinweis, dass es die Aufgabe des Lehramtes ist, das ‚moral law‘ zu lehren es dieses aber nicht selbst macht bzw. es ihm auch nicht zukommt, es zu verändern. Dies führt wiederum zu dem Hinweis, dass *Popolorum progressio* mit der oben zitierten Aussage die Grundlage für die Schlussfolgerung von *Humanae vitae* über Verhütung enthält.

⁵⁷⁵ Ebd.

⁵⁷⁶ Vgl. ebd.

Das damit im Umkehrschluss aber die Grundlage seines Prinzips ebenso in Frage gestellt werden könnte, scheint Grisez nicht bewusst zu sein.

Als *zweite Überlegung* wird angeführt, dass viele Vertreter*innen der Naturrechtstradition geäußert hätten: „the standard of morality is right reason.“⁵⁷⁷ Stellvertretend für diese „many“ wird auf *Thomas von Aquin* verwiesen.⁵⁷⁸ Unter „right reason“ wird hierbei verstanden, dass diese Formulierung des *FPM* für alle Menschen, egal ob sie moralisch richtig handeln oder nicht, einleuchtend ist.⁵⁷⁹ „Even the immoral person reasons; one cannot violate conscience without reasoning to form it and rationalizing to violate it. But a morally upright person is reasonable in a way an immoral person is not [...]“⁵⁸⁰ Damit wäre jede Handlung, die dem *FPM* widerspricht, moralisch falsch, weil sie unvernünftig ist.

Es muss angemerkt werden, dass mit dem Verweis auf die Vernünftigkeit von moralischem Handeln aber noch nichts über die Vernünftigkeit des vorgelegten *FPM* ausgesagt wird. Wenn Grisez annimmt, dass die Formulierung des *FPM* tatsächlich vernünftig und daher von allen Menschen gleichermaßen einsehbar ist, muss er dies darlegen, was jedoch nicht geschieht. Vielmehr wird von ihm das Prinzip von vornherein als vernünftig angenommen, weshalb es als moralisch richtig anzusehen ist. Dies ist jedoch ein argumentativer Zirkelschluss.

Abschließend verweist Grisez auf die *dritte Überlegung*, dass dieses Verständnis einer Grundlage der Moral (foundation of morality) gerade durch die Betrachtung der verschiedenen Vorstellungen von „moral evil“ untermauert werde. Das moralisch Schlechte kann als Sünde in dem Sinne der Verletzung der Rechte der anderen wie auch als eine moralische Verletzung seiner selbst angesehen werden. Letztere ist der Fall, da es die existentielle Fülle des menschlichen Lebens dramatisch einschränkt, da durch solche Entscheidungen die (geforderte) Offenheit für alle Güter stark eingeschränkt wird.⁵⁸¹ Eine kritische Reflexion dieses Ansatzes, insbesondere hinsichtlich der Möglichkeit eines Zirkelschlusses in der Argumentation, unterbleibt jedoch auch an diese Stelle.

Zum *FPPR* (Good is to be done and pursued) kommt mit dem *FPM* nun die konkrete Handlungsentscheidung in den Blick, denn während ersteres nicht auf eine konkrete Entscheidung abzielt, kommt das *FPM* erst dann zum Zug, wenn eine solche getätigt

⁵⁷⁷ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 187.

⁵⁷⁸ Grisez verweist hierbei auf: STh. I-II, q. 18, a. 5; q. 19, a. 3; q. 71, a. 2; siehe ebd.

⁵⁷⁹ Vgl. ebd.

⁵⁸⁰ Ebd.

⁵⁸¹ Vgl. ebd.

werden muss. Während das *FPPR* und auch die *basic good theory* im Wesentlichen auf die positiven Aspekte des menschlichen Lebens wie beispielsweise das *human fulfillment* abzielen, nimmt die NNL mit dem *FPM* dezidiert das Scheitern eines solchen Ideals vom guten Leben in den Blick.⁵⁸² Waren die ersten beiden Säulen noch als positive Gebote formuliert, setzt mit diesem die „Wende“ zu einer dezidierten Verbotsmoral ein. Während der Ansatz einer Güterethik und das *FPPR* schon früh die Grundlagen seiner Theorie bildeten, wurde das *FPM* von Grisez erst später in seine NNL integriert.⁵⁸³ Dies dürfte wohl auf die Erkenntnis zurückzuführen sein, dass insbesondere das *FPPR* zu abstrakt ist, um darauf eine konkrete Handlungsethik zu begründen. So ist es beispielsweise möglich, dass jemand das Gut *life* erstrebt, dadurch aber zugleich andere Güter verletzt oder Mitmenschen an der Verwirklichung des selben Gutes hindert. Mit der zunehmenden Konkretisierung der NNL in der vierten Werkphase an der Mount Saint Mary University wurde der Bedarf eines weiteren Prinzips sichtbar, um so die praktische Anwendbarkeit der Theorie sicherzustellen.⁵⁸⁴ Hierbei wird jedoch deutlich, dass auch das *FPM* in seiner Formulierung zu abstrakt ist, um eine konkrete Handlungsanwendung leisten zu können.⁵⁸⁵

Das *FPM* weist jedoch auch in seiner Formulierung eine gravierende Schwierigkeit auf. Nicht nur wird die Verständlichkeit des damit verbundenen Anliegens durch die komplizierte Satzbauweise erschwert, es enthält auch eine explizierte Aufforderung des moralischen Sollens (*ought to*). Wenn die NNL tatsächlich von der Vernünftigkeit dieses Prinzips und damit von der allgemeinen Einsehbarkeit dieses überzeugt ist, ist eine solche Forderung überflüssig. Auch der Versuch, es aus vermeintlich analytischer Perspektive als Summe vernünftiger Schlussfolgerungen zu rechtfertigen⁵⁸⁶, schlägt fehl, denn auch hier schließt der Selbstanspruch des Prinzips die Forderung eines moralischen Sollens aus, da dieser für jede Person klar erkennbar sein muss. Andernfalls muss die Vernünftigkeit des Prinzips in Zweifel gezogen werden.

Zudem wird hierbei auch ein naturalistischer Fehlschluss deutlich. Ausgehend von einem vermeintlichen Ist-Zustand konkret zu erstrebender Güter und den dafür als moralisch richtig definierten Möglichkeiten schließt Grisez daraus auf ein allgemeines Sollen, wodurch das *human fulfillment* sichergestellt werden soll. Alle anderen Wege zur

⁵⁸² Vgl. BIGGER/BLACK, Introduction, 14.

⁵⁸³ Vgl. Grisez, *Beyond the new Morality*; ders., *Christian Moral Principles*.

⁵⁸⁴ Vgl. BIGGER/BLACK, Introduction, 14-15.

⁵⁸⁵ Vgl. Kap. 3.2.4 dieser Arbeit.

⁵⁸⁶ Vgl. BIGGER/BLACK, Introduction, 15.

Erlangung dieses Zustandes werden damit kategorisch ausgeschlossen. Wie jedoch oben deutlich geworden ist, entspringt die Auswahl der zu erstrebenden Güter nicht (ausschließlich) einer allgemeinen praktischen Vernunft, weshalb es auch innerhalb der NNL zu erheblichen Differenzen kommt.⁵⁸⁷ Auch die genannten Autoritätsquellen haben deutlich gemacht, dass die vorgelegte Formulierung des *FPM* keineswegs so klar nachvollziehbar ist, wie dies von ihm behauptet wird. Die Forderung eines moralischen Sollens in der Formulierung des Prinzips stellt folglich einen wesentlich Schwachpunkt der Theorie dar, wo Grisez im Versuch das Problemfeld der praktischen Anwendbarkeit zu schließen, in die Falle des naturalistischen Fehlschlusses tappt.

3.2.3.2 Germain Grisez versus Immanuel Kant?

Mit der oben genannten Formulierung des *FPM* hat Germain Grisez ein Prinzip vorgelegt, das in seiner Funktion stark an den kategorischen Imperativ von *Immanuel Kant* erinnert. Dieser scheint zwar nicht direkt in diesen Kontext übernommen worden zu sein, es liegt aber die Vermutung nahe, dass für die Formulierung dieses Prinzips gewisse Anleihen bei *Kant* genommen worden sind.⁵⁸⁸ Hierin könnte ein interessanter Anknüpfungspunkt für einen Diskurs mit der kontinental-europäischen Philosophie liegen. Würde es Grisez tatsächlich gelingen, Naturrechtsethik, Güterethik und kantische Vernunftethik miteinander zu verbinden, so könnte damit eine neue Dialogbasis für eine gegenwärtige, interkulturelle Ethik entstehen.⁵⁸⁹

Wie aber sieht generell die Sichtweise von Grisez auf *Kant* und dessen formulierten Imperativ aus? Im Unterschied zur Auseinandersetzung mit den scholastischen Naturrechtskonzepten, die sein Werk wesentlich prägen, fällt der Diskurs mit dem Denken *Kants* eher bescheiden aus. In lediglich zwei Texten wird dieses explizit in den Blick genommen.

Der erste Text stammt aus dem Jahre 1958, aus seiner Zeit an der Georgetown University. Er markiert den Beginn seiner wissenschaftlichen Tätigkeit im Bereich der Ethik⁵⁹⁰ und trägt den Titel: *Kant and Aquinas: Ethical Theory*⁵⁹¹. Es ist an sich schon ein großes Unterfangen, diese beiden ethischen Theorien miteinander in ein Gespräch zu brin-

⁵⁸⁷ Vgl. Kap. 3.2.2.4 dieser Arbeit.

⁵⁸⁸ Vgl. MASSA, *The Structure of Theological Revolutions*, 119-127; GEORGE, "Recent Criticism", 1409; Porter, *Basic Goods an Human Good in Recent Catholic Moral Theology*, 28-42., VATECH, *Human Rights: Fact of Fiction?*, 98.

⁵⁸⁹ Für das Verständnis des europäischen- und insbesondere deutschsprachigen Autonomie- und Freiheitsdiskurses stellt das Denken Immanuel Kants die wohl wesentlichste Grundlage dar.

⁵⁹⁰ Vgl. hierzu Kap. 3.1.2 dieser Arbeit.

⁵⁹¹ Vgl. GRISEZ GERMAIN, *Kant and Aquinas: Ethical Theory*, *The Thomist*, XXI, 1, January 1958, 44-78.

gen, umso mehr als der Autor für dieses Unterfangen nur vierunddreißig Seiten zu benötigen scheint. Es wird auch in der Einleitung angemerkt, dass diese Betrachtung durch die gewählte Textform erheblich beschränkt wird, wodurch dieser Artikel mehr eine Sammlung von Anmerkungen darstellt und nicht für sich beanspruchen kann, eine vollständige Untersuchung der genannten Thematik zu bieten⁵⁹² Zugleich wird aber am Ziel, das dieser Artikel verfolgt, festgehalten: „We wish to examine the issues between the ethical theories of Kant and Aquinas and work out their positions.“⁵⁹³

Besagter Text beginnt mit einer Gegenüberstellung der Positionen beider Protagonisten und vermittelt den Eindruck, dass es doch unerwartet viele Übereinstimmungen zwischen deren Theorien gibt. Dass dieser Vergleich aber nicht nur harmonisch gedacht werden könne, macht der Autor am Beginn des zweiten Teils deutlich:

„Up to this point our study has been, no doubt, quite unrealistic. It begins to seem as though Kant and St. Thomas can be drawn close together, although it is perfectly clear to any beginning student of their texts that their doctrines are irreconcilably opposed.“⁵⁹⁴

Es folgt nun eine kritische Betrachtung der Kant'schen Ethik, die wesentlich auf dessen *Kritik der praktischen Vernunft* aufbaut. Anschließend wird die Theorie von *Thomas von Aquin* beleuchtet, ein Text, der deutlich wohlmeinender mit dem Protagonisten umgeht als der vorherige.⁵⁹⁵ Grisez stellt hierbei fest, dass *Kant* die Vernunft aus sich selbst heraus als moralischen Standard ansieht, wohingegen für Thomas die Vernunft nur soweit moralischer Standard sein kann, wie sie mit dem Vorgaben des göttlichen Rechts übereinstimmt.⁵⁹⁶ Gerade auch im Verständnis von Freiheit verortet er große Differenzen zwischen den beiden Ansätzen. Für Thomas, so ist sich Grisez sicher, gibt es keine Auffassung von Freiheit im Sinne der Autonomie wie bei *Kant*. Wahre Freiheit ist kein eigenständiges moralisches Prinzip, sondern findet ihren Ausdruck in „moral perfection“.⁵⁹⁷

Für *Kant* kann das moralische Gesetz nur aus der Vernunft erkannt werden, wohingegen Thomas annimmt, dass wir dieses nur über die Vernunft in unserer Natur finden können. Ersterer betont hierbei als unumstößliches Prinzip die menschliche Autonomie,

⁵⁹² Vgl. GRISEZ, Kant and Aquinas 45.

⁵⁹³ Ebd.

⁵⁹⁴ Ebd. 54.

⁵⁹⁵ Vgl. ebd. 54-73.

⁵⁹⁶ Vgl. ebd. 73.

⁵⁹⁷ Vgl. ebd. 73f.

wohingegen Thomas das moralische Gesetz über die Natur versteht, die wiederum ihr höchstes Prinzip in der Natur des Göttlichen hat.⁵⁹⁸

Abschließend hält Grisez jedoch fest:

„On the other hand, taking into account this opposition, the undeniable differences of the two ethical theories, one can see ways in which there is a similarity in the function of certain principles within one theory to the function of certain radically different principles within the other.“⁵⁹⁹

Bei der Betrachtung des Artikels fällt auf, dass Grisez in seiner Untersuchung ausschließlich auf die Kritik der praktischen Vernunft Bezug nimmt. Zudem wird deutlich, dass der kategorische Imperativ nicht Gegenstand der Auseinandersetzung ist. Zwar wird bei der Kritik an *Kant* auf die „principles of natural law“ verwiesen⁶⁰⁰, wo auch der Imperativ seine Erwähnung findet⁶⁰¹, eine ausführliche kritische Auseinandersetzung mit dem wohl zentralsten Punkt der Kant'schen Ethik findet jedoch nicht statt. Aufgrund der oben geschilderten Ausführungen kann jedoch davon ausgegangen werden, dass diese nicht sehr wohlwollend ausfallen dürfte. Der wesentlichste Kritikpunkt, den Grisez vorbringt, ist das Autonomieverständnis von *Kant*. Ausgehend von den Ansätzen der NNL zeigt sich ein klarer Widerspruch zu einer Ethik, die auf der Vernunft des Menschen und seiner Autonomie basiert. Für Grisez fehlt hier deutlich der Bezug auf das *ius divinum* beziehungsweise die Fundierung der Ethik in den objektiven Normen des Naturrechts. Daraus resultierend wird *Kant* eine Ethik der reinen Selbstbezogenheit unterstellt, die im klaren Gegensatz zum grundlegenden Doppelgebot des Neuen Testaments, der Gottes- und Nächstenliebe, steht.⁶⁰²

Ausgehend von seiner Kritik wird deutlich, dass Grisez das Konzept einer transzendentalen Philosophie, wie es *Kant* vorlegt, grundlegend missverstanden hat. Das kritische Hinterfragen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit, das ihn zur grundlegenden Frage führt, wieweit synthetische Urteile *a priori* überhaupt möglich sind, wird von Grisez als Selbstüberschätzung der menschlichen Vernunft gegenüber einer göttlichen Ordnung missverstanden. So fehlt ihm jedoch das Grundverständnis dessen, was *Kant* mit seiner Kritik im Sinne einer Grenzziehung der praktischen Vernunft eigentlich verfolgt.

⁵⁹⁸ Vgl. GRISEZ, *Kant and Aquinas*. 74.

⁵⁹⁹ Ebd. 75.

⁶⁰⁰ Vgl. ebd. 57 und 60.

⁶⁰¹ Vgl. ebd. 58.

⁶⁰² Vgl. ebd. 62.

Hinsichtlich des kategorischen Imperativs stellt die Frage nach Empfänger*in und Befehlsgeber*in eine wesentliche Verstehensgrundlage für die Kant'sche Handlungsethik dar. Für Kant sind beide identisch und können nur von der praktischen Vernunft in ihrer Doppelfunktion, als Vermögen zu handeln und als Vermögen zu verstehen, erfüllt werden. Indem der kategorische Imperativ ein allgemeines Gesetz für den Willen ist, das die Maximen gemäß einer allgemeinen Gesetzgebung bildet, verlangt der allgemeine Anspruch des Imperativs für beide die selbe moralische Instanz, den Willen als praktische Vernunft.⁶⁰³ Die „Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein“⁶⁰⁴ bezeichnet Kant als Autonomie. Diese Selbstgesetzgebung zielt jedoch nicht auf Willkür ab, sondern auf ein Handeln gemäß der praktischen Vernunft. Grisez missversteht die Kant'schen Begrifflichkeiten als menschliches Hinwegsetzen über alle moralischen Grenzen und übersieht so nicht nur eine Parallelität zum Denken von *Thomas von Aquin*, sondern auch zu seinem eigenen Anspruch an die praktische Vernunft, die er vorgibt mit seinem Ansatz zu verfolgen.

Zugleich wird hierbei die Schwierigkeit deutlich, die die Auseinandersetzung mit den Begriffen Autonomie und Freiheit für die NNL bedeuten. Grisez versteht die beiden Begriffe in einem überwiegend negativen Sinn, sodass jene eingeschränkt werden müssen, um gutes moralisches Handeln gewährleisten zu können.⁶⁰⁵ *Kant* hingegen versteht die Freiheit als „Ermöglichungsbedingung“⁶⁰⁶ für unser moralisches Handeln. In seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* verweist er darauf, dass die Freiheit und die Moralität des Willens dasselbe Ziel verfolgen, weshalb „ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei“⁶⁰⁷ ist. Das von Grisez in dem Artikel gezeichnete Bild der Kant'schen Ethik stellt eine deutliche Verzerrung dar, die einerseits auf vielfältigen Missverständnissen hinsichtlich der Grundlagen der Transzendentalphilosophie und andererseits auf ideologischen Engführungen von Begriffen wie Freiheit und Autonomie beruht. Diese werden als Gefahrenquellen für moralisches Handeln verstanden und müssen in Folge radikal eingeschränkt werden.⁶⁰⁸

Der *zweite Text*, in dem sich Germain Grisez explizit mit *Kant* auseinandersetzt, befindet sich in *Christian Moral Principles*. Im vierten Kapitel befasst sich der Autor mit

⁶⁰³ Vgl. GERLACH STEFAN, Immanuel Kant, Stuttgart 2011, 108.

⁶⁰⁴ Vgl. KANT, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, IV 447.

⁶⁰⁵ Vgl. hierzu auch Kap. 3.3.3.1 dieser Arbeit.

⁶⁰⁶ GERLACH, Immanuel Kant, 114.

⁶⁰⁷ KANT, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, IV 447.

⁶⁰⁸ Vgl. hierzu auch Kap. 3.3.3 dieser Arbeit.

„mistaken theories of moral principles“. Hierzu findet sich neben dem Verweis auf die scholastische Naturrechtstheorie auch der Hinweis auf *Augustinus*. Interessanterweise wird *Kant* nur in einem Text im Appendix behandelt, nicht aber im eigentlichen Kapitel.⁶⁰⁹ Warum ihm besagte Position zukommt, hat zu unterschiedlichsten Spekulationen geführt. So könnte man etwa annehmen, dass *Kants* Theorie doch eine gewisse Richtigkeit aufweist oder zumindest nicht gänzlich verworfen werden kann.⁶¹⁰ Er selbst verweist in besagtem Text darauf, dass abgesehen von seiner Systematik *Kants* Verständnis von moralischen Grundsätzen nicht so sehr falsch ist, als vielmehr grundsätzlich unzureichend. Daher werde sein Denkansatz auch nicht im vierten Kapitel mit den anderen Theorien behandelt.⁶¹¹ Germain Grisez verweist darauf, dass für *Kant* der Mensch im Idealfall ein vernünftiger ist. Daher kann er dann auch niemals etwas Unvernünftiges und dadurch Unmoralisches tun. Der Mensch lebt aber, so die Entgegnung, in einer Welt der Erfahrungen und nicht nur der Vernunft, weshalb wider die Konzeption von ihm angenommen werden müsse, dass es unmoralisches Handeln gibt.⁶¹² Der Argumentation von *Kant* wird der Verweis auf das *FPM* gegenübergestellt, „[...] that which makes for a good will—is much more inclusive of human good than Kant thought.“⁶¹³ Ebenfalls erwähnt werden auch die „eight basic requirements“⁶¹⁴, die für das richtige Handeln unerlässlich sind. *Kant* habe nur eines davon berücksichtigt, weshalb Grisez folgert: „There are more ways of acting unreasonably than he realized, and so his test for morality is too loose.“⁶¹⁵

Auch die hier vorgelegte Kritik basiert auf fundamentalen Missverständnissen der kantischen Grundannahmen. *Kant* versucht mit seinem Ansatz der Transzendentalphilosophie die Extrempole des Rationalismus und des Empirismus wieder zusammenzubringen, da er davon ausgeht, dass der Mensch sowohl ein Vernunft- wie auch Sinneswesen ist.⁶¹⁶ Er bestreitet keineswegs, dass wir als Menschen unvernünftig handeln können. Im Unterschied zur oben beschriebenen Autonomie verweist er auf die Möglichkeit der Heteronomie, wo sich der Wille von äußeren, sinnlichen Neigungen lenken lässt.⁶¹⁷ *Kant* möchte hierbei aber nicht dem Menschen seine sinnliche Dimension absprechen,

⁶⁰⁹ Vgl. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 108f.

⁶¹⁰ Vgl. HITTINGER RUSSELL, *A Critique of the New Natural Law Theory*, Indiana 2008³, 27f.

⁶¹¹ Vgl. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 108.

⁶¹² Vgl. ebd. 109.

⁶¹³ Ebd.

⁶¹⁴ Vgl. hierzu auch Kap. 3.2.4 dieser Arbeit.

⁶¹⁵ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 109.

⁶¹⁶ Vgl. GERLACH, *Immanuel Kant*, 92f.

⁶¹⁷ Vgl. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, IV 447.

vielmehr geht es hierbei wiederum um die Grundfrage nach der Möglichkeit der Erkenntnis *a priori*. Die Annahme, er würde vom Menschen als rein vernünftig ausgehen, wodurch dieser nicht unmoralisch handeln können, ist somit schlichtweg falsch.

Ebenso wird deutlich, dass Grisez erneut die Kant'sche Ethik kritisiert, ohne auf den kategorischen Imperativ in irgendeiner Weise einzugehen.

Die Haltung zum ethischen Ansatz von *Kant* wie auch das Verständnis seiner Philosophie haben sich somit auch seit der oben geschilderten ersten Behandlung in keiner sichtbaren Weise weiterentwickelt. Auch in *Christina Moral Principles* ist die Auseinandersetzung durch eine beachtliche Kürze und grundlegende Missverständnisse gekennzeichnet.

Eine klare Stellungnahme zum Kategorischen Imperativ findet sich aber im Artikel *Determinism, Freedom and Self-referential Arguments*, den Grisez gemeinsam mit *Joseph Boyle* und *Olaf Tollefsen* im Jahre 1975 verfasst hat. Hierin wird klar zum Ausdruck gebracht, dass die Autoren dem Konzept des Kategorischen Imperativs nicht zustimmen können. Sie weisen *Kants* Differenzierung zwischen *Phänomenon* und *Noumenon* hinsichtlich der Möglichkeit zu Selbstbestimmung entschieden zurück.⁶¹⁸ „Kant's position is that theoretically a deterministic account of the phenomena of choice is necessarily true. Our position is that any deterministic account of the experience of choice is necessarily false.“⁶¹⁹

Als Begründung für den Vorwurf des Determinismus führen die Autoren in der Fußnote zwei Werke *Kants* an. Eine ausführliche Argumentation fehlt jedoch.⁶²⁰ Einerseits wird auf den fünften Band der *Kritik der Praktischen Vernunft* verwiesen, wobei als Beleg für das Urteil das gesamte erste Buch des ersten Teils (Die Analytik der reinen praktischen Vernunft) genannt wird. So wesentlich dieses Kapitel für dessen Werk ist, stellt es jedoch keine klare Begründung des Determinismus-Vorwurfs dar.

Als zweite Quelle wird auf die *Kritik der reinen Vernunft* und hierbei auf die *dritte Antinomie* (A444-51 bzw. B472-79) verwiesen. In der Antinomie stellt *Kant* zwei gegenteilige Aussagen (Thesis und Antithesis) einander gegenüber. In besagter dritter Antinomie zeigt er einerseits, dass Freiheit zur Erklärung der Welt vorausgesetzt werden muss und andererseits, dass Freiheit nicht vorausgesetzt werden kann.

⁶¹⁸ Vgl. GRISEZ/BOYLE/TOLLEFSEN, *Determinism, Freedom and Self-referential Arguments*, in *The Review of Metaphysics*, XXVI, Nr. 1, September 1975, 3- 37, 28.

⁶¹⁹ ebd.

⁶²⁰ Vgl. ebd., 28 Fußnote 35.

Das hier skizzierte Determinismus- oder Freiheitsproblem stellt jedoch keine besondere Neuerkenntnis in Bezug auf das Denken *Kants* dar. Für die Lösung dieses Problems kann mit ihm auf die Unterscheidung zwischen Erscheinungen und Dingen an sich verwiesen werden. Damit kann jenen Gegenständen, die die Eigenschaft transzendentaler Freiheit besitzen, indem man sie als etwas Intelligibles annimmt, eine „Gegenstandsklasse“, zugewiesen werden. *Kant* nennt diese Gegenstände auch „transzendente Gegenstände“ (B 506f.) und schlägt folgende Überlegung vor:

„Da [den Erscheinungen], weil sie an sich keine Dinge sind, ein transzendentaler Gegenstand zum Grunde liegen muss, der sie als bloße Vorstellungen bestimmt, so hindert nichts, dass wir diesem transzendentalen Gegenstande, außer der Eigenschaft, dadurch er erscheint, nicht auch eine Kausalität beilegen sollten, die nicht Erscheinung ist, obgleich ihre Wirkung dennoch in der Erscheinung angetroffen wird.“⁶²¹

Ein so verstandener transzendentaler Gegenstand würde somit die Erscheinung an sich aber auch die Veränderung aus Freiheit ermöglichen. Somit kann dieser Gegenstand sowohl uns erscheinen, zugleich aber auch Veränderung erfahren. Ein solcher lässt sich zwar nicht erkennen, er kann aber von uns gedacht werden. Kann etwas intelligibel gedacht werden, dem zugleich eine sensible Wirkung zukommt, dann lässt sich auch annehmen, dass dieser zusammen mit der Natur gegeben sein kann. Damit wäre ein wesentlicher Schritt zur Lösung des Problems getan, denn wenn die sinnlichen Erscheinungen kein Letztes darstellen, sondern gemäß der transzendentalen Ästhetik und Analytik sowohl real als auch transzendental ideal sind, dann kann zugleich angenommen werden, dass die Kausalgesetze, welche die geschlossene Natur ausmachen, ebenso kein Letztes sind. Es lässt sich so noch eine weitere Relation denken, gewissermaßen eine Relation des Intelligiblen zum Sinnlichen. Eine solche Beziehung ist aber notwendig, wenn wir die menschliche Handlung als frei denken wollen als durch die „Kausalität der Vernunft“ (GMS IV 458) verursacht. Wenn sich die Freiheit somit als intelligible Ursache denken lässt, dann kann diese auch in uns als Vernunftwesen verortet werden.⁶²²

Es gilt jedoch darauf zu verweisen, dass *Kant* mit dem Aufweis der Vereinbarkeit von Vernunft und Freiheit keineswegs beansprucht, die Freiheit als ein wirklich Gegebenes bewiesen zu haben. Er weist jedoch auf, dass der Naturdeterminismus nicht ausreicht, um Freiheit absolut ausschließen zu können. In der Auseinandersetzung mit der dritten Antinomie weist *Kant* somit (lediglich) die „Nichtunmöglichkeit“ von freien transzen-

⁶²¹ KANT, Kritik der reinen Vernunft, B 566.

⁶²² Vgl. GERLACH, Immanuel Kant, 86-88.

dentalen Handlungen auf. Dies muss jedoch als ein wesentlicher Grundstein für die Ethik an sich verstanden werden. Wenn wir Handlungen als transzendental und somit frei annehmen können, können wir diese zugleich auch einer normativen Beurteilung unterziehen, denn dasjenige, was als frei gedacht werden kann, hätte sich potenziell auch anders verhalten können. Daraus ergibt sich die Möglichkeit einer normativen Perspektive, unter der es sinnvoll erscheint, dass sich etwas in einer bestimmten Weise verhält. Würde der Nachweise der Nichtunmöglichkeit der transzendentalen Freiheit nicht gelingen, wäre folglich auch die Annahme einer Ethik nicht sinnvoll.⁶²³

Während sich Germain Grisez selbst vom Denken *Kants* scharf abgrenzt, äußern einige seiner Kritiker*innen den Vorwurf, dass er keine Naturrechtstheorie im eigentlichen Sinne vertreten würde, sondern wesentliche Anleihen bei ihm nehmen würde. Gerade auch das *FPM* stellt für sie einen wesentlichen Hinweis dar, dass aus der NNL nicht die Stimme Grisez, sondern die von Kant zu vernehmen ist.⁶²⁴

Das Verhältnis zwischen Kant'scher Ethik und NNL ist somit ein schwieriges. Ganz zurückweisen kann beziehungsweise möchte Germain Grisez den Ansatz doch nicht, zugleich betont er gravierende Unterschiede, insbesondere in den Details der Ausgestaltung der Ethik. Vielfach handelt es sich bei seiner Kritik, wie oben deutlich geworden ist, jedoch um grundlegende Missverständnisse von *Kants* Philosophie, wodurch eine intensivere Untersuchung der Kantdeutung durch Grisez wenig fruchtbringend erscheint.

Für manche Autor*innen stellt die NNL jedoch gerade eine *via media* zwischen den Theorien von *Kant* und *Hume* dar.⁶²⁵ Andere sind wiederum der Ansicht, dass gerade Kantianer*innen diese Theorie aufgrund des wesentlichen Bezugs auf die „practical reasonableness“, die im „Dialog mit Kant“ entwickelt werde, unterstützen können.⁶²⁶ Eine wirklich ernsthafte Auseinandersetzung der NNL mit der Kant'schen Ethik und ein gemeinsamer kritischer Dialog mit dieser liegen jedoch offenkundig nicht vor.

⁶²³ Vgl. GERLACH, Immanuel Kant, 88f.

⁶²⁴ Vgl. VATECH HENRY, Human Rights: Fact or Fiction? Louisiana 1985, 98; MASSA, The Structure of Theological Revolutions, 122; GEORGE, Recent Criticism, 1409.

⁶²⁵ Vgl. CHAPPELL, Natural Law Revived, 43.

⁶²⁶ Vgl. BIGGAR/BLACK, Preface, in dsIb., The Revival of Natural Law. Philosophical, theological and ethical responses to the Finnis-Grisez School, Aldershot 2000, XIII-XVII, XIII.

3.2.4 The eight modes of responsibility

Auch wenn das *FPM* im Verhältnis zum *FPPR* deutlich konkreter auf die Handlungsentscheidung abzielt, so bleibt es doch in seiner Verfasstheit zu sehr auf die Metaebene beschränkt, um davon konkrete Anweisungen für das menschliche Handeln ableiten zu können. Es bedarf daher einer gewissen Spezifikation dieses Prinzips. Die sog. *principles of practical reasoning* reichen hierfür nicht aus. Germain Grisez nennt als Beispiel die Aussage: „Life is a good to be preserved“⁶²⁷, die zwar auf eines der *basic human goods* (life) abzielt, aber nicht das *human fulfillment* an sich in den Blick nimmt und somit auch keine Spezifikation des *FPM* darstellen kann.⁶²⁸

Die notwendige Konkretisierung des *FPM* erfolgt für die NNL durch sog. *intermediate principles*, die zwischen dem ersten Prinzip und den ganz konkreten Normen stehen. Diese Zwischenprinzipien werden als *modes of responsibility* bezeichnet, da sie den menschlichen Willen hinsichtlich seiner innewohnenden moralischen Verantwortung formen sollen.⁶²⁹ Auf die Frage, was den eigentlich das Neue an seiner natural law theory sei, antwortet Germain Grisez, dass diese acht *intermediate principles* wohl deren „most novel element“ darstellen. Sie liegen zwischen (*intermediate*) den *general principles* (*FPPR* und *FPM*) und den konkreten moralischen Normen. In ihnen erblickt er den eigentlich originären Beitrag seiner Theorie.⁶³⁰

„The modes of responsibility specify “pin down” the primary moral principle by excluding as immoral actions which involve willing in certain specific ways inconsistent with a will toward integral human fulfillment.“⁶³¹

Als Beispiel eines dieser *modes* führt Grisez das Prinzip der Unparteilichkeit (*principle of impartiality*) an, wie wir es beispielsweise auch in der goldenen Regel finden können.⁶³² Jedem dieser *modes of responsibility* kommt eine Fundierung in den biblischen Texten zu.⁶³³ Ebenso korrespondieren sie mit den acht Seligpreisungen (Mt 5,3-12) und erhalten von diesen auch ihre Anordnung.⁶³⁴ Hierbei ist es Grisez besonders wichtig zu betonen, dass, auch wenn sie eine negative Formulierung aufweisen, dies nicht bedeutet, dass dadurch die Moral per se als negativ strukturiert sein muss. Diese negative Formu-

⁶²⁷ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 189.

⁶²⁸ Vgl. ebd.

⁶²⁹ Vgl. ebd.

⁶³⁰ Vgl. SHAW, *Pioneering the Renewal in Moral Theology*, 264f.

⁶³¹ Ebd.

⁶³² Vgl. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 189.

⁶³³ Vgl. ebd. 191.

⁶³⁴ Vgl. ebd. 205.

lierung diene im Wesentlichen dazu, den Konfliktfall zu verhindern.⁶³⁵ „Each mode of responsibility simply excludes a particular way in which a person can limit himself or herself to a quite partial and inadequate fulfillment.”⁶³⁶

3.2.4.1 Die eight modes of responsibility

Die sog. *modes of responsibility* sind acht negativ formulierte Formen verantwortlichen Handelns, die das *FPM* konkretisieren und ihre vermeintliche Wurzeln in der biblischen Offenbarung haben. Alle acht werden in einer jeweils eigenen Frage im achten Kapitel von *Christian Moral Principles* behandelt. Im Folgenden werden sie einzeln in gebotener Kürze vorgestellt.

Der *first mode of responsibility*: „One should not be deterred by felt inertia from acting for intelligible goods.”⁶³⁷ Germain Grisez ist sich hierbei bewusst, dass es Momente gibt, wo Menschen eine Erholungspause benötigen oder wirklich nicht mehr die Kraft aufbringen, etwas zu tun. Mit diesem Prinzip ist aber eine emotionale Trägheit gemeint, die im Unterschied zur ersteren Variation keine hinreichende Entschuldigung darstellt.⁶³⁸ „One who violates this mode fails, without any real reason, to act for some human good and so does not proceed in a manner consistent with a will toward integral human fulfillment.”⁶³⁹ Als Beispiel für die Verletzung dieser ersten Regel nennt er folgenden Fall: Ein Mann schläft einfach aus Trägheit vor sich hin und vergeudet so die Zeit, in der er sich eigentlich vorgenommen hatte, etwas Sinnvolles zu tun. Dieselbe Situation entsteht, wenn eine Frau, die sich bewusst ist, dass sie in dieser Situation handeln müsste, es aufgrund von Trägheit einfach unterlässt.⁶⁴⁰ Die Dimension der Freiheit der jeweiligen Person beziehungsweise ihr Recht auf individuelle Entfaltung wird aber in diesem Beispiel völlig ignoriert. Die Sinnhaftigkeit einer Tätigkeit hängt folglich ausschließlich von der Annahme Grisez’s ab, der wiederum seine eigene Projektion in keinsten Weise reflektiert.

Zur Verortung dieses *first mode* in der christlichen Offenbarung werden mehrere Stellen sowohl aus dem Alten wie aus dem Neuen Testament angeführt: „Mit einem schmutzigen Stein ist der Arbeitsscheue zu vergleichen und jeder zischelt wegen seiner Ehrlosigkeit. Mit einem Mistfladen ist ein Arbeitsscheuer zu vergleichen, jeder, der ihn

⁶³⁵ Vgl. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 205.

⁶³⁶ Ebd.

⁶³⁷ Ebd.

⁶³⁸ Vgl. ebd.

⁶³⁹ Ebd.

⁶⁴⁰ Vgl. ebd.

aufhebt, wird die Hand abschütteln.“ (Sir 22, 1-2) Aus dem Neuen Testament zitiert er u. a. den *Brief an die Hebräer*. Hierbei ist zu beobachten, wie Germain Grisez die Bibel für seine Thesen in den Dienst nimmt, und dabei den Kontext, die Gliederung des Textes wie auch eine kritische Exegese völlig ignoriert. Das Zitat in seinem Text lautet wie folgt: „The Christian who grows lazy (as part of a general pattern of lukewarmness) is crucifying the Son of God a second time (see Heb 6.6, 12).“⁶⁴¹ Sieht man sich die Bibelstelle genauer an, so wird deutlich, dass der Vorwurf der „zweiten Kreuzigung“ im ersten Teil zu finden ist, während erst im 12. Vers von der Trägheit gesprochen wird. Handelt es sich im Vers 6 um die Zurückweisung jener, die vom Glauben abgefallen sind, so geht es im letzten Vers um eine Aufforderung, wie man Handeln soll: „damit ihr nicht träge werdet, sondern Nachahmer derer seid, die durch Glauben und Geduld Erben der Verheißungen sind.“ (Heb 6,12) Dieses kurze Beispiel verdeutlicht eine doch sehr „kreative“ Bibelauslegung, wo der Kontext klar dem zu bestätigenden Inhalt untergeordnet wird.

Der *second mode of responsibility* zielt auf das individualistische Handeln ab: „One should not be pressed by enthusiasm or impatience to act individualistically for intelligible goods.“⁶⁴² Wer dagegen verstößt, nimmt die Möglichkeiten eines gemeinsamen Handelns nicht in den Blick. Die Person handelt daher nur für sich selbst, auch wenn sie dies nicht explizit unter der Prämisse des Individualismus tut.⁶⁴³ „Unnecessary individualism is not consistent with a will toward integral human fulfillment, which requires a fellowship of persons sharing in goods.“⁶⁴⁴

Für Germain Grisez erfährt dieser *second mode* in der heutigen Gesellschaft⁶⁴⁵ wiederum mehr Zuspruch, da die Menschen eine gesteigerte Möglichkeit haben, sich zwischen einem individualistischen und einem sozialen Lebensstil zu entscheiden. Zum Ausdruck kommt dies für ihn insbesondere durch die häufige Verwendung der Bezeichnung „team spirit“, die gesellschaftlich an Stellenwert gewonnen hat.⁶⁴⁶ Deutlich wird hierbei eine klare Abgrenzung von individualistischen Tendenzen des Menschen, wodurch sich zugleich aber eine sehr negative Anthropologie offenbart. Jener scheint in seinem Handeln aus der Sicht von Grisez primär das falsche Motiv zugrunde zu legen,

⁶⁴¹ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 206.

⁶⁴² Ebd.

⁶⁴³ Vgl. ebd.

⁶⁴⁴ Ebd.

⁶⁴⁵ Hierbei gilt es darauf zu verweisen, dass diese Aussage eine Beobachtung aus den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts beschreibt.

⁶⁴⁶ Vgl. ebd., 207.

weshalb es dieser deutlichen Korrektur durch die NNL bedarf. Der Mensch wird folglich als moralisch schlecht und in ständiger Gefahr seiner Sündhaftigkeit gesehen. Das dies jedoch in einem klaren Widerspruch zur Betonung der praktischen Vernunft für seine Ethik wie auch der christlichen Schöpfungstheologie steht, scheint von Grisez nicht bemerkt zu werden.⁶⁴⁷

Der oben genannte *second mode of responsibility* kann auch verletzt werden, ohne dass man übermäßig ungerecht gegenüber Dritten handelt oder über die Maßen an dem Gut hängt, das man so individualistisch verfolgt. Das Zuwiderhandeln liegt in den „nonrational motives“ begründet, die dazu führen, dass man den gemeinschaftlichen Aspekt des Handelns mit all seinen Dimensionen aus den Augen verliert.⁶⁴⁸ Als Beispiel hierfür führt Grisez jene Mitglieder einer Gemeinschaft an, die mehr und mehr Funktionen selbst übernehmen, ohne auch andere Menschen bei der Gestaltung von diversen Tätigkeiten eine Partizipationsmöglichkeit einzuräumen. Gerade eine Person mit vielen Interessen kann so leicht überengagiert in einer Gemeinschaft wirken, welches aber wiederum zu Konflikten führen und mittelmäßige Leistung begünstigen kann.⁶⁴⁹ Das angeführte Beispiel macht deutlich, dass Grisez seiner Betrachtung ein dichotomes Schema zugrunde legt, wodurch klar unterschieden werden kann, welche Handlung als gut und welche als schlecht zu klassifizieren ist. Dies wird jedoch in keiner Weise der Komplexität der geschilderten Situation gerecht. Weder kennen wir die Intention der vermeintlich überengagierten Person noch die konkrete Situation in der genannten Gemeinschaft, um zu einem fundierten Urteil kommen zu können. Vernünftigkeit und Engagement werden einander gegenübergestellt, wodurch jedoch eine klare Vermischung der Ebenen geschieht, die folglich nicht als Grundlage der Bewertung einer Handlung fungieren kann.

Die Grundlage dieses Prinzips liegt für den Autor schon in der göttlichen Offenbarung des *Alten Testaments* begründet. Gott verkündet, dass die Menschen als Gemeinschaft angelegt sind, deren Paradigma die Ehe und deren Aufgabe die Bevölkerung und Unterwerfung der Erde ist.⁶⁵⁰ Gerade durch die Erfahrung der Israeliten werde deutlich, so Germain Grisez, dass das Volk Gottes per se immer auch eine Mitverantwortung

⁶⁴⁷ Vgl. hierzu auch Kap. 3.3.3.3 dieser Arbeit.

⁶⁴⁸ Vgl. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 207.

⁶⁴⁹ Vgl. ebd.

⁶⁵⁰ Auf das Paradigma der Ehe und seine Bedeutung für die Ethik wird im vierten Kapitel dieser Arbeit eingegangen.

trägt.⁶⁵¹ Im *Neuen Testament*, genauer im ersten *Brief an die Korinther*, findet sich für ihn ein klares Beispiel für einen solchen Verstoß gegen diesen *mode of responsibility*.⁶⁵² Paulus verweist darin auf die Einheit der kirchlichen Gemeinschaft und verwendet hierfür das Bild der Kirche als ein Leib mit vielen Gliedern (1 Kor 12). „There is no indication they were acting unfairly to one another or violating other modes of responsibility. But they needed a sense of team spirit, a disposition to shared responsibility.”⁶⁵³

Mit dem *third mode of responsibility* wird auf das emotionale Verlangen als Ursache einer Handlung eingegangen: „One should not choose to satisfy an emotional desire except as part of one’s pursuit and/or attainment of an intelligible good other than the satisfaction of the desire itself.”⁶⁵⁴ Handelt ein Mensch aus einem Impuls oder rein aus einer Gewohnheit heraus, verstößt er oder sie gegen diese genannte Forderung. Grund für das Handeln ist aus Sicht der NNL die Befriedigung eines emotionalen Verlangens aber nicht das Erstreben eines der *intelligible goods*. So zu handeln stellt für Germain Grisez eine Verschwendung von menschlicher Zeit und Energie dar, die, wenn man sie richtig einsetzt, für die Verfolgung der wahren Güter genutzt werden hätte könnte.⁶⁵⁵ „In deliberately settling for mere emotional satisfaction, one’s choice is not that of a will toward integral human fulfillment.”⁶⁵⁶

Für ihn wird dieser *mode of responsibility* verletzt, wenn eine Person eigentlich keinen Grund für ein sehr reichhaltiges Dessert, eine weitere Zigarette oder noch einen Drink erkennt, dies aber einem inneren Drang folgend trotzdem praktiziert. Der Mensch verbringt einen Großteil seiner Zeit damit, unreflektiert seinen Routinen zu folgen. Dies erfolgt unabhängig davon, ob diese Handlung gerade sinnvoll ist oder nicht, denn die Routine ermöglicht ein Gefühl der Sicherheit und der eigenen Leistung. Einige Menschen arbeiten hart und unaufhörlich daran, ihren Lebensstand zu verbessern und auch wenn sie sich bewusst sind, dass sie dies nicht wirklich befriedigen wird, häufen sie weiterhin materielle Werte an.⁶⁵⁷

Man kann diesem *mode of responsibility* aber auch durch eine konkrete Entscheidung zuwiderhandeln.⁶⁵⁸

⁶⁵¹ Vgl. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 207.

⁶⁵² Vgl. ebd. 208.

⁶⁵³ Ebd.

⁶⁵⁴ Ebd.

⁶⁵⁵ Vgl. ebd.

⁶⁵⁶ Ebd.

⁶⁵⁷ Vgl. ebd.

⁶⁵⁸ Vgl. ebd. 209.

„One has no choice to make unless one hesitates and deliberates, and so one never has occasion to act for the mere satisfaction of an emotional desire unless there is some reason for restraint. Thus, whenever one violates this mode, one acts despite some reason or other. The reason might not be weighty, but any reason inherent in what one chooses for making the choice is better than none, for any such reason will have a basis in intelligible goods.”⁶⁵⁹

Als Beispiel führt Germain Grisez an, dass, wenn eine Person sich entscheidet „to engage in some sort of sexual behavior“⁶⁶⁰, und dies nur um des Vergnügens willen beziehungsweise um ein Verlangen zu stillen tut, dann entsteht ein Konflikt mit dem genannten *mode of responsibility*. Dies ist aber nicht der Fall, wenn ein Ehepaar spontan das Vergnügen des „marital intercourse“ genießt. Wenn sie nicht zögern, dann liegt das für die NNL daran, dass es keinen Grund gebe, warum sie nicht miteinander diesen Akt vollziehen sollten.⁶⁶¹

Die der oben genannten Forderung entsprechende Tugend beziehungsweise das tugendhafte Verhalten ist für den Autor die Selbstbeherrschung (self-control). Eine Person, die oder diesem *mode of responsibility* zuwiderhandelt, habe die eigene Selbstbeherrschung verloren und ist daher Sklav*in von „nonrational motives“.⁶⁶²

Das Ausklammern jeglicher Emotionalität als Handlungsursache ist jedoch für die Praktikabilität einer Ethik wenig sinnvoll. Sosehr man auch vom Menschen als einem vernunftbegabten Wesen ausgehen kann, so gilt es doch, insbesondere im Bereich der Ehe- und Beziehungsethik die Dimension der Emotionalität mitzubedenken. Das von Grisez hierdurch verfolgte Ziel ist gerade die Diskreditierung sexuellen Lustempfindens, wodurch die Sexualethik zu einer klaren Eheethik und auf eine klare Aktmoral reduziert wird, die eine scheinbare Vernünftigkeit für sich beansprucht.⁶⁶³

Wie auch schon im vorherigen Fall wird dieses Prinzip von ihm als in der göttlichen Offenbarung in den Texten des Alten Testaments grundgelegt angesehen. Gott macht den Menschen hierbei deutlich, dass dadurch, dass er nach seinem Bild geschaffen ist, er auch an seiner Vortrefflichkeit teilhaben kann und muss. Für Grisez unterscheidet die Offenbarung hierbei klar zwischen den freien Entscheidungen des Menschen, die aufgrund von Vernunft zustande gekommen sind, und jenen, die die Folge von Gewohnhei-

⁶⁵⁹ GRISEZ, Christian Moral Principles, 209.

⁶⁶⁰ Ebd.

⁶⁶¹ Vgl. ebd.; auf die hier genannten Themen wie Ehe und „marital intercourse“ bzw. die daraus resultierenden Folgen für die Sexualethik wird im vierten Kapitel dieser Arbeit eingegangen.

⁶⁶² Vgl. ebd.

⁶⁶³ Vgl. hierzu auch Kap.4.1.2 und 4.3.1 dieser Arbeit.

ten oder purem Verlangen sind. Ebenso verlangt auch das vom jüdischen Gesetz vorgezeichnete Leben vom Menschen die Fähigkeit der Selbstbeherrschung.⁶⁶⁴ Als biblischen Beleg nennt Grisez hierbei u.a. Jesus Sirach⁶⁶⁵, bei dem sich eine starke Forderung nach Selbstbeherrschung finden lässt: „Selbstbeherrschung folge nicht deinen Begierden! Von deinen Gelüsten halte Abstand!“ (Sir 18,30).

Mit dem *fourth mode of responsibility* wird die emotionale Abneigung als Handlungsbegründung in den Blick genommen: „One should not choose to act out of an emotional aversion except as part of one’s avoidance of some intelligible evil other than the inner tension experienced in enduring that aversion.“⁶⁶⁶

Handlungen, die dieser Forderung entgegenstehen, basieren ausschließlich auf dem eigenen emotionalen Befinden. Sie stehen daher auch im Widerspruch zum oben genannten *third mode of responsibility*. Sie zielen nicht auf die vernünftige Vermeidung eines Übels ab und hemmen zudem noch das Streben nach den *intelligible goods*. Wird diese Einschränkung akzeptiert, dann kann das *integral human fulfillment* in keinsten Weise realisiert werden.⁶⁶⁷ „Violations occur when one chooses to refrain or desist from acting, or changes a reasonable course of action, because of repugnance, fear of pain, or other concerns about obstacles which involve nothing intelligibly bad.“⁶⁶⁸

Dem *fourth mode of responsibility* wird gemäß der NNL dadurch zuwidergehandelt, dass sich eine Person dafür entscheidet, ihre beruflichen Verpflichtungen zu vernachlässigen, weil sie/er diese als unangenehm oder als wenig wertgeschätzt empfindet. Dies ist aber auch der Fall, wenn Menschen ihre Gesundheit vernachlässigen, weil sie etwa Schmerzen befürchten oder aus Angst vor einem Scheitern eher eine „sichere Position“ vorziehen und damit ihr Potential nicht verwirklichen.⁶⁶⁹ Germain Grisez behandelt als explizites Beispiel das eines Soldaten, der sich dazu entschließt, seinen Posten zu verlassen. Wenn er dies tut, um nicht getötet zu werden, verletzt dies nicht den oben genannten *mode of responsibility*. Grund dafür ist, dass der Soldat nicht die Wahl hat, sich der Angst zu entziehen, und mit seinem Handeln vielmehr versucht, dem verständlichen Übel des Todes zu entkommen.⁶⁷⁰

⁶⁶⁴ Vgl. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 209.

⁶⁶⁵ Vgl. ebd., 210.

⁶⁶⁶ Ebd.

⁶⁶⁷ Vgl. ebd.

⁶⁶⁸ Ebd.

⁶⁶⁹ Vgl. ebd., 210f.

⁶⁷⁰ Vgl. ebd., 211.

Damit ermöglicht Grisez jedoch, dass die Verweigerung sexueller Akte in einer ehelichen Beziehung als unvernünftig zurückgewiesen werden können. Wenn die beiden Partner willentlich diese Gemeinschaft geschlossen haben, die aus der Sicht von Grisez wesentlich auf dem Geschlechtsakt basiert, so besteht hierbei die Gefahr, eine Vergewaltigung als ehelichen Akt zu rechtfertigen und die Verweigerung des Geschlechtsverkehrs als Folge einer emotionalen Abneigung und damit als unmoralisch zu disqualifizieren.⁶⁷¹ Durch diesen mode ergibt sich zudem die Gefahr, eine Leidenschafts- beziehungsweise Duldungsethik zu etablieren, die jegliche Kritik an bestehenden Verhältnissen mit dem Verweis auf die Nichtverwirklichung des eigenen Potentials zurückweisen kann. Eine Betonung der praktischen Vernunft des Menschen, wie von Grisez proklamiert, findet hierbei jedoch nicht statt.

Die Grundlegung des *dritten modes of responsibility* in der göttlichen Offenbarung ist, gemäß Grisez, analog auf diesen anwendbar. Die Bibel gibt darüber Gewissheit, dass Gott sein Volk rettet und unterstützt. Darüber hinaus fordert auch das Gesetz die Israeliten zur Solidarität und zur gegenseitigen moralischen Unterstützung auf, wodurch auch die Ausdauer beziehungsweise die Geduld der Menschen gefördert wird.⁶⁷²

Die Bevorzugung von bestimmten Personen beziehungsweise Personengruppen stellt den Inhalt des *fifth mode of responsibility* dar: „One should not, in response to different feelings toward different persons, willingly proceed with a preference for anyone unless the preference is required by intelligible goods themselves.“⁶⁷³ Wenn man aus Parteilichkeit handelt, wird diese Forderung nicht erfüllt, denn man passt seine Entscheidung an, die dann aber nicht mehr im Einklang mit den zu erreichenden *intelligible goods* stehen kann. Es wird dadurch diese Entscheidung für das Wohl aller dem Vorteil von wenigen untergeordnet. Das Funktionieren einer Gemeinschaft und die Erreichung des *integral human fulfillment* ist dadurch ausgeschlossen.⁶⁷⁴ „Instead of proceeding in a manner consistent with a will toward integral human fulfillment, one who acts with partiality settles for an unnecessarily limited fulfillment of certain people.“⁶⁷⁵

Als Beispiel für einen Verstoß gegen die oben genannte Forderung werden von Grisez Personen genannt, die zwar gerne Gefälligkeiten akzeptieren aber nicht zu einer Gegen-

⁶⁷¹ Vgl. hierzu auch die Ausführungen in Kap. 4.2.1.1 und 4.3.1 dieser Arbeit; siehe auch SALZMANN/LAWLER, *New Natural Law Theory and Foundational Sexual Ethical Principles. A Critique and a Proposal*, in: *The Heythrop Journal* Nr. 47 (2) 2006, 182-205, 193.

⁶⁷² Vgl. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 211.

⁶⁷³ Ebd.

⁶⁷⁴ Vgl. ebd.

⁶⁷⁵ Ebd., 211f.

leistung bereit sind. Auch wenn seriöser wirkende Kunden eher bevorzugt behandelt werden oder der Gesetzgeber bestimmte Gruppen durch Gesetz bevorzugt, ohne dass dies im Interesse der Gesamtbevölkerung ist, dann wird dieser Forderung zuwidergehandelt.⁶⁷⁶ Das damit korrespondierende tugendhafte Verhalten, das sich aus diesem mode of responsibility ergibt, ist die Gerechtigkeit (fairness).⁶⁷⁷

Bei dem genannten Beispiel übersieht Grisez jedoch, dass dadurch jegliche Form des Minderheitenschutzes ausgehebelt werden würde. Der Schutz von diesen kann nicht von der Interessenlage der Mehrheit abhängig gemacht werden, da sonst die Gefahr einer doppelten Benachteiligung entsteht. Ebenso wird übersehen, dass Eltern mit großer Wahrscheinlichkeit ihre Kinder bevorzugter behandeln werden als andere Personen. Diese schon fast utilitaristisch anmutende Folgerung der NNL macht erneut deutlich, wie eng dieses Konzept gefasst ist und wie wenig es auf die Komplexität der menschlichen Realität Bezug nehmen kann. Emotionalität und Vernünftigkeit werden so gegeneinander ausgespielt, wodurch jedoch übersehen wird, dass menschliche Beziehungen nicht frei von Emotion und rein auf Basis der Vernunft gedacht werden können.

Auch hierbei betont Germain Grisez, dass schon im *Alten Testament* die Grundlage für diese Forderung angelegt ist. Es werde hierbei deutlich, dass alle Menschen in einer Beziehung mit Gott stehen, der gegenüber allen gerecht handelt. Die Menschheit wird hier als schwach, hilflos und schuldhaft wahrgenommen, wobei Gott dieser mit Treue und liebevoller Barmherzigkeit entgegentritt. Die Barmherzigkeit, die man von Gott erfährt, führt wiederum dazu, diese auch gegenüber anderen Menschen anzuwenden. Für Grisez gibt es hierbei aber keine klare Grenze zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit.⁶⁷⁸

Aber auch im *Neuen Testament* findet er Quellen, die diese Forderungen unterstützen. Unter anderem verweist er auf die Forderung Jesu, barmherzig zu sein wie der Vater (Lk 6,36) und auch auf das Gleichnis des verlorenen Sohns (Lk 15,11-32).

„One should not choose on the basis of emotions which bear upon empirical aspects of intelligible goods (or bads) in a way which interferes with a more perfect sharing in the good or avoidance of the bad“⁶⁷⁹, stellt den *sixth mode of responsibility* dar.

⁶⁷⁶ Vgl. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 212.

⁶⁷⁷ Vgl. ebd.

⁶⁷⁸ Vgl. ebd., 212f.

⁶⁷⁹ Ebd., 214.

Folgt man dieser Forderung nicht, wird die Verwirklichung der *intelligible human goods* wesentlich blockiert, was wiederum zur Selbsttäuschung und zu einer verzerrten Wahrnehmung der Wirklichkeit führt.⁶⁸⁰

„Violating this mode means sacrificing reality to appearance, as is done, typically, by someone more interested in the conscious experience of enjoying a good or avoiding an evil than the reality.“⁶⁸¹

Ein Beispiel für ein Handeln gegen diese Forderung wäre, wenn ein kranker Mensch, der eine gute Behandlung erhalten könnte, die seinen Zustand grundlegend verbessern würde, lieber eine weniger effiziente Behandlung wählt, die ihm das Gefühl einer rascheren Heilung verschafft. Er wählt als weiteres Beispiel eine Frau, die sich auf ihre Hochzeit vorbereitet. Ein Widerspruch zum *sixth mode of responsibility* bestünde darin, wenn ihre ganze Energie in die Planung der Feierlichkeiten geht, sodass für die spirituelle Vorbereitung auf das eheliche Leben nichts mehr übrigbleibe.⁶⁸²

Auffallend ist, dass Germain Grisez kein explizites korrespondierendes tugendhaftes Verhalten zu dieser Forderung finden kann. Vielmehr wird darauf verwiesen, dass es verschiedene Ausdrucksformen dafür, wie etwa „sincerity“ oder „seriousness“ gibt.⁶⁸³

Auch hier setzt sich die Abwertung der Emotionalität gegenüber einer vermeintlichen Vernünftigkeit fort. Zudem geht Grisez erneut davon aus, die Intention der handelnden Person, in diesem Fall der Braut, genau zu kennen und *a priori* beurteilen zu können. Nicht nur unterstellt er ihr unmoralisch zu handeln, sondern spricht ihr im gleichen Zuge auch jegliche spirituelle Vorbereitung auf die Ehe kategorisch ab. Seine eigenen Projektionen hinsichtlich der Ehe werden aber zugleich in keinster Weise reflektiert

Auch der *sixth mode* habe seine Grundlegung in der göttlichen Offenbarung, indem diese das Primat der göttlichen Realität (*primacy of divine reality*) etabliert hat, der wiederum die Erfahrung transzendiert. Durch diese Hoffnung, die die Menschen von Gott erhalten haben, wird das Interesse von einem oberflächlichen zu einem vertieften Verständnis der „human goods“ geführt. Das Leben dieses Bundes mit Gott erfordert aber von den Menschen Aufrichtigkeit miteinander und gegenüber ihrem Schöpfer.⁶⁸⁴ „It is more a matter of doing than of feeling.“⁶⁸⁵

⁶⁸⁰ Vgl. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 214.

⁶⁸¹ Ebd.

⁶⁸² Vgl. ebd.

⁶⁸³ Vgl. ebd.

⁶⁸⁴ Vgl. ebd.

⁶⁸⁵ Ebd.

Der *seventh mode of responsibility* nimmt Feindseligkeit als Handlungsursache in den Blick: „The seventh mode is this: One should not be moved by hostility to freely accept or choose the destruction, damaging, or impeding of any intelligible human good.“⁶⁸⁶ Verstößt man gegen diese Forderung, dann werde das *human fulfillment* bewusst verringert. Ein solches Handeln stehe daher klar im Widerspruch zu einem Streben nach dem *integral human fulfillment*.⁶⁸⁷ „Violations occur when people deliberately will out of anger or hatred (or milder feelings of the same sort, such as distaste or resentment) the destruction, damaging, or impeding of any instance of any intelligible human good.“⁶⁸⁸

Als Beispiel für ein solches Handeln gegen den *seventh mode of responsibility* nennt Grisez einen Staat, der einen Krieg verliert, beziehungsweise diesen schon verloren hat, aber noch alle seine Atomwaffen gegen den Feind einsetzt, um den Preis des Verlustes so hoch wie nur irgend möglich zu machen. Weiters nennt er den Fall, dass bei der Planung einer Party manche Menschen überstimmt werden und sie deshalb beschließen, gleich der ganzen Veranstaltung fernzubleiben. Er verweist weiters auf eine Frau, die sich über die Untreue ihres Mannes ärgert und deshalb selbst eine Affäre beginnt.⁶⁸⁹

Auch für diesen *seventh mode* findet sich keine direkte Entsprechung in einer tugendhaften Disposition. Das Anliegen kommt aber in unterschiedlichen Dispositionen zum Ausdruck wovon „patient“, „longsuffering“ und „forgiving“ genannt werden.⁶⁹⁰

Die Zurückweisung von Feindseligkeit als Handlungsursache birgt jedoch die Gefahr, ein Türöffner für die Legitimierung von (sexueller) Gewalt in der Ehe zu sein. Wenn Hass oder Zorn, für die durchaus schwerwiegende Gründe angenommen werden können, nicht ausreichen, um einen Sexualakt in der Ehe aus moralischer Sicht verweigern zu können, dann besteht die Gefahr, dadurch eine Täter-Opfer-Umkehr zu begünstigen und Vergewaltigung in der Ehe eine Möglichkeit auf Rechtfertigung zu eröffnen.⁶⁹¹

In der christlichen Offenbarung, so Germain Grisez, wird deutlich, dass unser Gott ein verzeihender ist. Daher sind auch alle Menschen dazu aufgefordert, nicht nur auf sich selbst bezogen zu sein, sondern auch ihren Mitmenschen zu vergeben. Gott selbst wird das Böse zurechtweisen, daher ist die Rache der Menschen untereinander nicht notwen-

⁶⁸⁶ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 215.

⁶⁸⁷ Vgl. ebd.

⁶⁸⁸ Ebd.

⁶⁸⁹ Vgl. ebd., 216.

⁶⁹⁰ Vgl. ebd.

⁶⁹¹ Vgl. hierzu Kap. 4.2.1.2 dieser Arbeit.

dig und stellt eine Anmaßung gegenüber Gott dar. Aufgrund dieses Befundes sieht er die oben genannte Forderung auch tief in der biblischen Offenbarung verwurzelt.⁶⁹²

Mit dem *eight mode of responsibility* wird die wohl grundlegendste Forderung aufgestellt, da sie sich auf eine mögliche Konkurrenzsituation zwischen den Gütern bezieht: „One should not be moved by a stronger desire for one instance of an intelligible good to act for it by choosing to destroy, damage, or impede some other instance of an intelligible good.”⁶⁹³

Wenn eine Person die moralisch schlechten Folgen ihrer Handlung in Kauf nimmt, in der Absicht, damit etwas anderes moralisch Schlechtes zu verhindern beziehungsweise dadurch etwas moralisch Gutes zu erreichen, handelt sie dieser Forderung zuwider. „Thus one subordinates some possible elements of human fulfillment to others, even though there is no reasonable basis for doing so.”⁶⁹⁴

Ein Widerspruch liegt vor, wenn beispielsweise jemand die Daten seiner wissenschaftlichen Forschung verfälscht, um weiterhin ein Stipendium für seine Tätigkeit zu bekommen. Als weitere Beispiele nennt Grisez einen Militärkommandanten, der, um viele Leben zu retten, Kinder der Folter unterzieht. Weiters verweist er auf einen Theologen, der Menschen dazu ermutigt, etwas zu tun, von dem diese aber glauben, dass es falsch ist.⁶⁹⁵

Das korrespondierende tugendhafte Verhalten ist aus seiner Sicht die Ehrfurcht (*reverence*). Als Beispiel führt er eine Frau an, die aus Ehrfurcht vor dem Leben die Abtreibung ablehnt, die die Ärzte als medizinisch notwendig erachten.⁶⁹⁶

Grisez verkennt hierbei, wie deutlich wird, die Herausforderung konfliktiver Güter. Er geht von einer Idealsituation aus, wo die menschlichen Handlungen, die auf die Verwirklichung des *human fulfillment* ausgerichtet sind, keinen Konflikt zwischen den Gütern hervorrufen können. Dadurch verkennt er jedoch die Realität menschlichen Handelns.⁶⁹⁷ Weder liefert dieser achte mode eine Grundlage für eine fundierte Güterabwägung noch reflektiert Grisez die Sonderstellung einzelner Güter, wie beispielweise *life* und *marriage* und ihre Bedeutung für die Behandlung ethischer Dilemmata.⁶⁹⁸

⁶⁹² Vgl. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 216.

⁶⁹³ Ebd.

⁶⁹⁴ Ebd. 217.

⁶⁹⁵ Vgl. ebd.

⁶⁹⁶ Vgl. ebd.

⁶⁹⁷ Vgl. SCHOCKENHOFF, *Grundlegung der Ethik*, 468.

⁶⁹⁸ Vgl. hierzu Kap. 4.2.1.3 dieser Arbeit.

Die Betrachtung des *eighth mode of responsibility* in *Cristian Moral Principles* zeichnet sich durch eine mehrere Seiten umfassende und damit längste Auseinandersetzung mit seiner biblischen Fundierung aus. Gottes Offenbarung mache deutlich, dass die Menschen nach seinem Bild geschaffen sind, was wiederum Ehrfrucht (reverence) vor allen Gütern abverlangt, die die menschliche Person erfüllen. Durch das Bewusstsein bezüglich der eigenen Sündhaftigkeit werde der Mensch zudem skeptisch, seine Gefühle zum Maßstab für Gut und Böse zu nehmen.⁶⁹⁹ Zur Zeit des Alten Testaments war daher die Forderung des *eighth mode of responsibility* weitgehend anerkannt, jedoch mit der Bedingung versehen, dass der Zweck nicht die Mittel heiligt, außer Gott befiehlt in diesem einen Fall etwas anderes.⁷⁰⁰ Das Neue Testament verweise uns darauf, dass das Leben, das Jesus Christus auch uns mitteilt, kein Gut unter anderen darstellt, sondern jenseits dieser steht. Daher gäbe es auch keinen Konflikt zwischen den Anforderung des „neuen Gesetzes“ und der menschlichen Grundgüter. Eine Behinderung oder gar Zerstörung eines dieser Güter stellt somit keine Handlung dar, die mit dem „neuen Gesetz“ gerechtfertigt werden könnte. „Hence, the limitation of the eighth mode of responsibility taken for granted in the Old Testament is removed in the New.“⁷⁰¹ Dies sei auch der Grund, weshalb sich Paulus im *Römer-* und auch im *Epheserbrief* (Röm 3,7-8; Eph 4,14-15) gegen eine Rationalisierung ausspricht, da dadurch das Übel durch die Religion gerechtfertigt werden könnte.⁷⁰² Hierbei gilt es jedoch die Rückfrage zu stellen, wie weit dies mit der Betonung des praktischen Vernunft durch die NNL zu vereinbaren ist.

3.2.4.2 Systematische Analyse der eight modes of responsibility

3.2.4.2.1 Unterschiedliche Formulierungen der modes of responsibility

Nimmt man das Gesamtwerk von Germain Grisez in den Blick, so fällt auf, dass auch die sog. *modes of responsibility* in unterschiedlichen Formulierungen und in unterschiedlicher Anzahl vorliegen. Grisez selbst bemerkt in *Christian Moral Principles*, dass sich insbesondere die Formulierung des achten *modes* verändert hat.⁷⁰³ Hierfür findet sich in *Contraception and the Natural Law* (1964) wie auch noch in *Abortion: The Myths, the Realities, and the Arguments* (1970) die Formulierung „one should not act directly against any of the basic human goods“⁷⁰⁴ oder „one should never act against

⁶⁹⁹ Vgl. SCHOCKENHOFF, Grundlegung der Ethik, 468.

⁷⁰⁰ Vgl. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 218.

⁷⁰¹ Ebd., 220.

⁷⁰² Vgl. ebd.

⁷⁰³ Vgl. ebd., Fußnote 2, 227.

⁷⁰⁴ GRISEZ, *Abortion*, 319.

them with direct intent”⁷⁰⁵, die damit von der Fassung in *Christian Moral Principles* abweicht.⁷⁰⁶

Weiters fällt auf, dass die Aufzählung im Werk von 1970 nicht so klar durchstrukturiert ist und auch gewisse kleiner Abweichungen in der Formulierung zur späteren Darlegung von 1983 aufweist.⁷⁰⁷ Auch in *Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends* (1987) wird mehrfach auf die *modes of responsibility* verwiesen, ohne diese jedoch in einer vergleichbaren, systematischen Darstellung auszuformulieren.⁷⁰⁸ Eine detaillierte Ausgestaltung der *modes*, die mit den Ausführungen in *Christian Moral Principles* übereinstimmt, findet sich aber in *Beyond The New Morality. The Responsibility of Freedom* (1988³)⁷⁰⁹ Es wird somit deutlich, dass es im Werk von Germain Grisez auch unterschiedliche Ausformulierungen beziehungsweise Differenzen bei der Anzahl der *eight modes of responsibility* gibt. Im Unterschied zur *basic good theory* wurde aber von ihm mit der Darlegung dieser in *Christian Moral Principles* (1983) ein Konzept vorgelegt, das seine weiteren Ausführungen kontinuierlich durchzieht und somit als Referenz für diese Theorie fungieren kann.⁷¹⁰

3.2.4.2.2 Systematisches Raster der eight moods of responsibility

Germain Grisez legt mit den *eight modes of responsibility* einen Versuch vor, das *FPM* zu konkretisieren. Wie eingangs erwähnt, sieht er diese als das wesentliche Novum seiner Theorie an. Jeder dieser *modes* spezifiziere hierbei ein grundlegendes Prinzip verantwortlichen Handelns und ist ähnlich den *basic human goods* selbstevident. Damit beansprucht er für sie die selbe Bedeutung wie für die anderen drei Säulen der NNL, wodurch eine Kritik oder gar eine Infragestellung dieser *modes* verunmöglicht wird. Hierbei stellt sich jedoch die Frage, was *diese modes of responsibility* wirklich sind. Für Handlungsanweisungen, die das *FPM* auf die jeweilige Handlung hin konkretisieren, sind sie deutlich zu offen formuliert. Als Prinzipien zweiter Ordnung, das wohl am ehesten den Absichten der NNL entspricht, weisen sie jedoch eine zu klare Zentrierung auf konkrete Handlungssituationen auf, wodurch der hierfür notwendige Freiraum hin-

⁷⁰⁵ GRISEZ, *Contraception*, 83.

⁷⁰⁶ Vgl. Kap. 3.2.4.1 dieser Arbeit.

⁷⁰⁷ Vgl. GRISEZ, *Abortion* 318f.

⁷⁰⁸ Vgl. GRISEZ/BOYLE/FINNIS, *Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends*, 100, 128, 129,130.

⁷⁰⁹ Vgl. GRISEZ/SHAW, *Beyond The New Morality.*, 117-126.

⁷¹⁰ Bezugnehmend auf die älteren Quellen findet sich in der Sekundärliteratur auch der Terminus der „eight modes of obligation“. Diese Bezeichnung findet sich in den Werken von Grisez selbst aber nicht. Der Inhalt entspricht aber mit abweichender Formulierung den oben dargelegten eighth modes of responsibility. Vgl. MOMMSEN, *Christliche Ethik und Teleologie*, 25f.; siehe auch: CASEY JOSEPH H. (Hg.), *A Grisez Reader for Beyond the New Morality*, Washington 1982, 2.

sichtlich des Urteils klar eingeschränkt wird. Grisez scheint sich nicht festlegen zu können, welchen der beiden Wege, die Handlungsanweisung oder das Prinzip zweiter Ordnung, er für seine Theorie wählen soll und entscheidet sich für einen fatalen Mittelweg.⁷¹¹

Für ihn selbst gibt es diese Schwierigkeit nicht, da aus seiner Sicht klar umrissen ist, welche Aufgabe den einzelnen modes zukommt.

Erster und achter mode verlangen von uns die basic goods zu erstreben und nicht gegen sie zu handeln, der zweite fordert die Bereitschaft zur gemeinschaftlichen Kooperation und der dritte wie auch vierte mode lenken uns weg von einer Fokussierung auf emotionale Befriedigung hin zu den intelligiblen Gütern. Der fünfte mode verlangt einen fairen Umgang mit unseren Mitmenschen, während der sechste mode ein selbstzufriedenes und egozentrisches Leben ausschließt. Der siebente mode abschließend verbietet aus der Sicht von Grisez jegliche Form der Revanche oder Rache und trägt so zu einer gemeinschaftlichen Verbindung der Menschen bei.⁷¹²

Hierbei fällt jedoch auf, dass erster und achter mode lediglich die Theorie von Grisez stützen und zum Ziel haben, eine kritische Auseinandersetzung mit dieser zu unterbinden. Eben solches gilt auch für den siebenten *mode of responsibility*. Er verbietet eine feindliche Haltung gegenüber den ausgewählten Gütern als Grundlage unserer Urteile, womit de facto eine kritische Auseinandersetzung mit der *basic good theory* ausgeschlossen werden soll.⁷¹³

Zudem fällt auf, dass nur zwei der acht modes, unabhängig von ihrer negativen Formulierung, ein positives Ziel verfolgen. Der zweite mode fordert uns zu gemeinschaftlicher Kooperation und der fünfte zu Fairness auf. Die übrigen sind klar auf negative Abgrenzung hin ausgerichtet wie die Verhinderung von emotionaler Befindlichkeit oder Selbstbezogenheit als Handlungsursache.

Übernimmt man die von Grisez vorgenommene Systematisierung der modes, so fällt auf, dass die oben genannten sechs auf drei Kategorien zusammengeführt werden können. In der ersten Kategorie befinden sich jene, die auf die unmittelbare Verteidigung der basic goods abzielen (diese müssen erstrebt werden und gegen sie darf nicht gehandelt werden). Hierzu zählen der erste und der achte *mode of responsibility*. Dritter und Vierter mode, die sich gegen die rein emotionsbasierte Bedürfnisbefriedigung richten,

⁷¹¹ Grisez spricht in diesem Zusammenhang auch von sog. intermediate principles, die er aus dem Denken von Thomas von Aquin ableitet. Vgl. hierzu Kap. 3.2.3.1 dieser Arbeit.

⁷¹² Vgl. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 226.

⁷¹³ Vgl. PORTER, *Basic Goods and the Human Good in recent Catholic Moral Theology*, 34.

stellen die zweite Kategorie dar. Abschließend können auch die modes zwei, fünf, sechs und sieben zusammengefasst werden. Sie fokussieren auf die Pflicht der Menschen zur gegenseitigen Kooperation. Hierbei gilt es jedoch zwischen den positiv ausgerichteten (zwei und fünf), die auf die Förderung von Kooperation und Fairness abziehen, und den negativ ausgerichteten modes (sechs und sieben), die Egoismus, Rache und Revenge zurückweisen, zu differenzieren. Dadurch ergibt sich für die Einteilung der modes folgendes systematisches Raster:

Kategorie	Modes of responsibility
Sicherung der basic goods	negativ: first and eight mode
Gegen emotionsbasierte Bedürfnisbefriedigung	negativ: third and fourth mode
Menschliche Kooperation	positiv: second and fifth mode
	negativ: sixth and seventh mode

Die vorliegende Kategorisierung macht die drei wesentliche Grundintentionen, die Grisez mit den *eight modes of responsibility* verfolgt, deutlich: die Sicherung der Gütertheorie, welche den Kern seiner NNL darstellt, die Betonung der Vernunft gegenüber den Emotionen als Grundlage für ethische Urteile und die Verpflichtung zur zwischenmenschlichen Kooperation als Fundament der Handlungsethik. Ob die Betonung von Grundgütern, Vernunft und Kooperation jedoch ausreichen, um eine konkrete Handlungsethik konzipieren zu können, ist fraglich.⁷¹⁴ Zudem wird deutlich, dass die vorgenommene Kategorisierung nicht ausreicht, um die *eight modes of responsibility* einer fundierten systematischen Analyse unterziehen zu können. Daher wird nun im nächsten Schritt eine differenziertere Einordnung der modes vorgenommen.

In einem ersten Schritt kann für die erweiterte Kategorisierung der modes jenes Raster herangezogen werden, das bereits auf die *basic good theory* angewandt wurde. Hierbei wird die inhaltliche Ausrichtung der modes nach Emotionalität, Intellektualität und Leiblichkeit (im Sinne des leiblichen Wohlergehens) differenziert.

Gemäß der von Grisez vorgeschlagenen Strukturierung zielen explizit zwei der modes (3. und 4. mode of responsibility) auf den Bereich der Emotionalität ab. Geht man von den basic goods im Sinne der NNL als intelligible Güter aus, so wäre hierbei die Zuordnung der ersten und achten mode, welche auf die Erstrebung dieser Güter fokussieren, zur Kategorie der Intellektualität möglich. Hierbei stellt sich zugleich aber die Schwierigkeit, dass, wie oben gezeigt wurde, die Güter nicht nur rein intellektuell verstanden

⁷¹⁴ Dieser Fragestellung wird im Kap. 4 dieser Arbeit nachgegangen.

werden können, wodurch notwendigerweise auch eine Mehrdimensionalität angenommen werden muss. Hinsichtlich der Kategorie der Kooperation, die nach der oben dargelegten Einschätzung die modes zwei, fünf, sechs und sieben umfasst, muss grundsätzlich von einer Mehrdimensionalität ausgegangen werden, dass Aspekte wie die Vermeidung von Rache oder die Forderung nach Fairness nicht auf eine der drei Kategorien beschränkt werden können.

Geht man jedoch von den konkreten Formulierungen der modes aus, so wird deutlich, dass alle gegen Emotionalität als Urteilsbegründung gerichtet sind. Dies wird einerseits durch konkrete Formulierungen wie beispielsweise des *second* (one should not be pressed by enthusiasm or impatience [...])⁷¹⁵ und des *third mode* (one should not choose to satisfy an emotional desire [...])⁷¹⁶ deutlich. Es zeigt sich aber auch in der Ausrichtung des *fifth* (one should not, in response to different feelings toward different persons [...])⁷¹⁷, des *sixth* (One should not choose on the basis of emotions [...])⁷¹⁸ und des *seventh mode* (One should not be moved by hostility [...])⁷¹⁹. Ebenso findet sich beim *eight mode* (one should not be moved by a stronger desire [...])⁷²⁰ eine solche Negativausrichtung. Beim *first mode of responsibility* geht dies aus der Formulierung (one should not be deterred by felt inertia [...])⁷²¹ nicht eindeutig hervor, da diese sowohl der emotionalen wie der intellektuellen Kategorie zugeordnet werden könnte. Die beigefügte Erklärung (One who violates this mode fails, without any real reason [...])⁷²² macht jedoch deutlich, dass auch hier der Fokus auf die Zurückweisung von Emotionalität gerichtet ist.

Somit wird ersichtlich, dass Grisez mit den modes die Sicherung einer „reinen Vernunftethik“, wo Emotionalität keine Rolle bei der Urteilsbegründung spielt, anstrebt, was wiederum die negative Formulierung der *modes of responsibility* erklärt. Ebenso fällt auf, dass die Leiblichkeit des Menschen und damit verbunden der Aspekt der Unversehrtheit keine explizite Priorisierung in den modes erfährt.

Worin besteht jedoch nun die Rolle der Vernunft bei der Konzipierung und Anwendung dieser acht modes? Für die Auswahl der *eight modes of responsibility* führt Germain

⁷¹⁵ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 206.

⁷¹⁶ Ebd. 208.

⁷¹⁷ Ebd. 211.

⁷¹⁸ Ebd. 214.

⁷¹⁹ Ebd. 215.

⁷²⁰ Ebd. 216.

⁷²¹ Ebd. 205.

⁷²² Ebd. 205.

Grisez eine theonome Begründung an. Alle haben ihre Grundlage in der biblischen Offenbarung und damit in der Autorität Gottes.⁷²³ Ausgehend von *FPPR* und *FPM* stellen die *modes* für Grisez die logische Folge zur Konkretisierung einer Handlungsethik dar. Ähnlich wie die Goldene Regel können sie von der menschlichen Vernunft als solche erkannt werden.⁷²⁴

Grisez bleibt aber unklar, welche Rolle der Vernunft konkret bei der Erkenntnis der *modes* zukommt. Einerseits beansprucht er für sie, ebenso wie für die anderen drei Säulen der NNL, dass sie durch die praktische Vernunft von jedem Menschen erkannt werden können. Andererseits benötigt er aber Autoritätsquellen zur Legitimierung der einzelnen *modes*. Wenn Grisez diese mit der Goldenen Regel, die für alle Menschen einsichtig ist, vergleicht, verwechselt er die Ebenen in seinem eigenen Theoriegebäude. Die Rolle der Goldenen Regel als Grundhaltung für unser Handeln würde hierbei dem *FPPR* zukommen, wohingegen die *modes* bereits die Konkretisierung des *FPM*, das wiederum eine Konkretisierung des *FPPR* ist, darstellen.⁷²⁵ Der Vernunft kommt bei der Erkenntnis der *modes of responsibility* folglich nur eine bestätigende *de facto* aber keine begründende Funktion zu. Deren Quelle liegt ausschließlich in den von Grisez interpretierten Texten der Schrift. Offenkundig ignoriert Grisez hierbei die Möglichkeit, dass die Fülle der biblischen Texte auch andere Formulierungen beziehungsweise weitere *modes* zulassen würde. Das vorgelegte Konzept der *eight modes of responsibility* ist folglich nicht so sehr ein vernunftgeleitetes wie autoritäres System, das von einer vermeintlich biblischen Grundlage aus die NNL und insbesondere die *basic good theory* absichern soll.

In einem nächsten Schritt stellt sich die Frage nach der inhaltlichen Ausrichtung der *modes*. Am Beginn gilt es anzumerken, dass alle acht sog. *intermediate principles* durch die Formulierung des „One should not [...]“⁷²⁶ einen klar präskriptiven Charakter aufweisen. Sie sind als Vorschriften klar erkennbar, deren detaillierte inhaltliche Beschreibung erst in den beigefügten Erklärungen von Grisez erfolgt⁷²⁷. Ebenso fällt auf, dass sie vielfach eine sehr komplexe Satzstruktur aufweisen⁷²⁸, wodurch sie sich beispiels-

⁷²³ Vgl. Kap. 3.2.4.1 dieser Arbeit.

⁷²⁴ Vgl. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 191.

⁷²⁵ Damit befindet er sich auch im Widerspruch zu Thomas von Aquin und dessen Theorie von der Mehrstufigkeit der praktischen Vernunft. Vgl. Kap. 3.3.3.3 dieser Arbeit.

⁷²⁶ Vgl. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 205 - 216.

⁷²⁷ Vgl. ebd.

⁷²⁸ Vgl. hierbei insbesondere die Formulierung des fourth und des sixth *modes of responsibility*. GRISEZ, *Christian Moral Principles* 210 - 214.

weise deutlich von der Goldenen Regel unterscheiden und das Verstehen ihres jeweiligen Anliegens erschwert wird.

An dieser Stelle gilt es nun der Frage nachzugehen, ob die *eight modes of responsibility* in der vorliegenden Form auf Handlungen oder auf Haltungen abzielen. Durch den oben beschriebenen Fokus auf die Zurückweisung von emotional begründeten Handlungsurteilen wird deutlich, dass die modes auf grundlegende Haltungen abzielen, auf die sich der Mensch bei konkreten Handlungsentscheidungen stützen soll. Keiner der modes beschreibt eine konkreten Handlungssituation, die in eine gewisse Richtung gelöst werden soll. Vielmehr wird die Grundlage der Urteile in den Blick genommen und einzelne Motive (Rache, Emotion, etc.) werden als unmoralisch zurückgewiesen. Damit wird das Ziel verfolgt, ein bestimmtes Set an Haltungen zu kultivieren, durch die gewisse Handlungsoptionen im Vorhinein bereits ausgeschlossen werden sollen. Als Beispiel kann in diesem Zusammenhang auf den *eight mode of responsibility* verwiesen werden. Dadurch soll jedes unserer Handlungsurteile auf die Verwirklichung der konkret vorgegeben *basic human goods* abzielen, wodurch sich im Einzelfall die Frage nach einer gegenteiligen Handlungsentscheidung erübrigen soll. Ein Konflikt zwischen den genannten Grundgütern kann auf diese Weise jedoch nicht automatisch ausgeschlossen werden.⁷²⁹

Mit dem Fokus auf die Etablierung bestimmter Haltungen, die von Grisez als moralisch angesehen werden, ergibt sich jedoch eine weitere Problematik hinsichtlich des normativen Charakters der modes. Diesen wird zwar eine theonome Begründung und eine absolute Verbindlichkeit zugeschrieben, sie sind jedoch in ihrem Vollzug im Wesentlichen nur subjektiv überprüfbar. Wenn das Urteil so zu handeln die Grundlage in einer emotionalen Regung, wie beispielsweise Antipathie oder Rache, hat, so ist dies für die handelnde Person erkennbar, eine wirklich objektive Beurteilung der Handlung von außen kann diese als Ursache jedoch nicht mit Sicherheit feststellen. Im Unterschied zu klar formulierten Handlungsnormen erschweren die modes die Beurteilung der Handlung, indem sie den Fokus ausschließlich auf die Intention der handelnden Person legen, die sich aber wiederum in ihrer Richtigkeit unserer Kenntnis entzieht. Vielmehr ist eine solche Beurteilung, wie *Salzman/Lawler* deutlich machen, nur *a posteriori* möglich, indem auch der sozio-kulturellen Kontext der Handlung und der handelnden Personen

⁷²⁹ Vgl. Kap. 3.3.1 dieser Arbeit.

selbst in den Blick genommen wird.⁷³⁰ Damit stellen die *modes* eine Vorgabe zur Kultivierung von Haltungen, nicht jedoch ein adäquates Instrument zur Beurteilung konkreter menschlicher Handlungen dar.

Zusammenfassend kann daher festgehalten werden, dass die *modes of responsibility* acht negativ formulierte Präskriptionen darstellen, die auf die Etablierung von moralischen Haltungen und damit auf einen gewissen Lebensstil abzielen. Der Fokus liegt hierbei klar auf der Zurückweisung einer emotionsbasierten zugunsten einer vernunftbasierten Urteilsgrundlage unserer Handlungen, die eng an die von Grisez ausgearbeiteten Grundgüter gebunden ist. Die Rolle der Vernunft ist jedoch bei der konkreten Ausgestaltung der *modes* eine klar passive, da diese aus biblischen Texten und deren konkreten Interpretation durch Grisez generiert werden. Der Schwerpunkt der *modes* liegt folglich nicht auf konkreten Handlungen und wie sie ausgeführt werden sollen, sondern auf der Intention, mit der der Handelnde zu einem Urteil kommt. Die ethische Beurteilung einer Handlung aufgrund der so formulierten *modes* ist jedoch nicht möglich, da der Gegenstand, auf den sie abzielen, die Intention der handelnden Person, nicht *a priori*, sondern immer nur im Kontext der jeweiligen Lebensrealität beurteilt werden kann.⁷³¹

Abschließend gilt es noch darauf hinzuweisen, dass Germain Grisez mit der vorliegenden Formulierung des *modes* im Grunde von einer stark negativen Anthropologie ausgeht. Der Mensch wird hier als übermäßig emotionsgeleitet, selbstbezogen und feindselig geschildert,⁷³² wohingegen er doch, so die Ansicht der NNL auf *intelligible goods* und damit auf das *human fulfillment* ausgerichtet sein sollte. Die Schwierigkeit, die sich hier stellt, ist zu zeigen, dass die zu überwindenden Aspekte des Menschen ausnahmslos negativ zu bewerten sind. Die deontologische Ethik Grisezs geht von einem Schwarz-Weiß-Dichotomie aus, wo klar benannt werden kann, was moralisch beziehungsweise unmoralisch ist. Es muss jedoch angenommen werden, dass die in den *modes* behandelnden Sachverhalte weitaus komplexer sind, als dies von der NNL angenommen wird. Die Befriedigung eines emotionalen Verlangens muss nicht prinzipiell negativ gewertet werden. Diese kann beispielsweise als Ausdruck gegenseitiger Liebe und im Einvernehmen mit der Partnerin oder dem Partner erfolgen, was klar positiv zu werten ist. Ob

⁷³⁰ Vgl. SALZMAN/LAWLER, *the sexual person*, 69.

⁷³¹ Für die konkreten Anwendung der *eight modes of responsibility* auf die Ehemoral von Germain Grisez vgl. Kap. 4.2.1.3 dieser Arbeit.

⁷³² Vgl. hierzu insbesondere *third, fourth, sixth and seventh mode of responsibility*: GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 208, 210, 214-215; siehe auch Kap. 3.3.3.3 dieser Arbeit.

dadurch ein *basic human good* erstrebt werden kann oder nicht hängt jedoch eng mit der Auffassung zusammen, welche als solche Güter verstanden werden.⁷³³

Es kann zwar Grisez zugestimmt werden, dass übertriebene Selbstbezogenheit keine gute Grundlage für moralisches Handeln darstellt. Selbstvergessenheit, sprich das Ignorieren der eigenen Wünsche und Bedürfnisse, ist jedoch ebenfalls keine. Es kommt hierbei somit auf komplexe Beurteilungen an, die von einem dichotomischen Schema, wie es die NNL vorschlägt, nicht ausreichend gewährleistet werden kann.

3.2.5 Die Entwicklung spezifischer moralischer Normen

Die oben dargestellten *eight modes of responsibility* haben die Aufgabe, das *FPM* hinsichtlich der menschlichen Handlungen zu spezifizieren. Zugleich stellen diese per se aber auch noch keine moralischen Normen dar.⁷³⁴ Somit stellt sich die Frage, wie man nun von den *modes of responsibility* zu spezifischen Normen kommen kann. Für Germain Grisez können solche wie folgt abgeleitet werden:

„First one considers how the voluntariness involved in a certain kind of action is related to basic human goods. Next one considers the moral determination which the modes of responsibility indicate for this relationship. From these two premises one deduces the negative moral determination of that kind of action.“⁷³⁵

Als Beispiel führt er den Fall an, dass jemandem durch Gewalt eine Lektion erteilt werden soll. Eine solche Handlung stellt eine Gefahr für das Leben der betroffenen Person dar, weshalb der Wille, diese Handlung zu vollziehen, im Konflikt zu dem *basic human good life* steht. Jemandem in diesem Sinne eine Lektion zu erteilen bedeutet aber auch, in einem Konflikt mit dem *siebenten mode of responsibility* (One should not be moved by hostility to freely accept or choose the destruction, damaging, or impeding of any intelligible human good)⁷³⁶ zu stehen. Daher, so Grisez, muss gefolgert werden, dass diese Handlung schlecht und damit verboten ist.⁷³⁷ Die spezifische moralische Norm kann daher lauten: Man darf niemandem durch Gewalt eine Lektion erteilen, die dadurch eine Gefahr für ihr/sein Leben darstellt.⁷³⁸

⁷³³ Vgl. hierzu Kap.3.3.1.2 dieser Arbeit.

⁷³⁴ Vgl. MAY WILLIAM, Germain Grisez on Moral Principles and Moral Norms, in: George Robert P. (Hg.), *Natural Law and Moral Inquiry. Ethics, Metaphysics, and Politics in the Work of Germain Grisez*, Washington D.C. 1998, 3-35, 13.

⁷³⁵ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 255.

⁷³⁶ Ebd. 215.

⁷³⁷ Vgl. ebd., 255.

⁷³⁸ Vgl. MAY, Germain Grisez on Moral Principles and Moral Norms, 14.

Bei der Ableitung solcher Normen nimmt Grisez zuerst eine konkrete Handlungsmöglichkeit in den Blick und untersucht, wie sich der Wille der handelnden Person zu den *basic human goods* verhält. In einem zweiten Schritt wird diese dann mit den *modes of responsibility* verglichen. Wird ein oder mehrere dieser *modes* verletzt, gilt es, diese Handlungen durch eine solche spezifische Norm zu verbieten.

Germain Grisez verweist aber darauf, dass nicht alle dieser Normen absolut gesetzt werden können.

„Most specific moral norms are nonabsolute because they are open to further specification by recourse to the same principles from which they were derived. The basic human goods, the first principle of morality, and the modes of responsibility generate norms in the first place, and they can generate more refined norms when necessary.”⁷³⁹

Grisez nennt als Beispiel für diese relativen Normen, die gesellschaftlich weithin anerkannte Regel, dass ein gegebenes Versprechen nicht gebrochen werden darf. Dies entspricht dem *fünften mode of responsibility* (wie auch der Goldenen Regel) und ist richtig, solange es hierbei nur um die interpersonale Harmonie geht. Meist können von solchen Versprechen aber auch andere *basic goods* betroffen sein. Zwingt daher ein solches Versprechen gegen den siebenten oder achten *mode of responsibility* zu verstoßen, um beispielsweise den fünften *mode* gerecht werden zu können, so kann dieses Versprechen sehr wohl gebrochen werden, ohne dass dadurch ein Vergehen gegen den fünften *mode of responsibility* entsteht.⁷⁴⁰

Zugleich hält Grisez aber fest, dass es sehr wohl spezifische moralische Normen gibt, denen absolute Geltung zukommt. Eine solche ist aus seiner Sicht das Verbot, dass unerwünschte Kinder nicht einfach getötet werden dürfen. Dieser Akt verstößt dezidiert gegen das *basic human good life*, egal welche Spezifizierungen als Gründe für die Tötung beigegeben werden. Daher ist diese Handlung für Grisez unvereinbar mit der geforderten Offenheit zu Erreichung des *integral human fulfillment*.⁷⁴¹

Dies führt uns zurück zum *FPM*, das in seiner Ausformulierung die hier genannten Bedingungen gut zusammenfasst. „In voluntarily acting for human goods and avoiding what is opposed to them, one ought to choose and otherwise will those and only those possibilities whose willing is compatible with a will toward integral human fulfill-

⁷³⁹ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 256.

⁷⁴⁰ Vgl. ebd. 256f.; siehe auch: MAY, *Germain Grisez on Moral Principles and Moral Norms*, 15.

⁷⁴¹ Vgl. ebd. 257f.

ment.⁷⁴² Die zentrale Frage bei der Formulierung konkreter Normen ist daher, ob sie mit dem Streben nach *integral human fulfillment* kompatibel sind oder nicht. Die Frage nach den *basic goods* (I. Schritt) und die den *modes of responsibilities* (II. Schritt) sind hierbei jene Mechanismen, durch welche die oben vorgestellte Deduktion eine Antwort auf die zentrale Frage nach dem *human fulfillment* ermöglichen soll. Dies ist jedoch nur möglich, wenn die beiden genannten Schritte als richtig angenommen werden, also den *basic goods* und den *modes of responsibilities* tatsächlich jene Vernünftigkeit und folglich Richtigkeit zukommt, die Grisez für sie beansprucht. Ebenso wird auch erst die Anwendung dieser Deduktion auf das Feld der praktischen Ethik klären, ob auf diese Weise tatsächlich sinnvolle moralische Normen für eine fundierte Handlungsethik generiert werden können.⁷⁴³

3.3 Kritik an den systematischen Grundlagen der NNL von Germain Grisez

Germain Grisez entwickelt seinen Naturrechtsansatz in einer Vielzahl von Artikeln und Büchern über einen Zeitraum von mehr als vierzig Jahren.⁷⁴⁴ Dementsprechend breit ist seine Theorie auf diese verteilt und nur schwer zu rekonstruieren. Sein Hauptwerk *The Way of Lord Jesus* stellt hierbei einen Systematisierungsversuch dar, in dem jedoch selbst auch der Wachstumsprozess dieses Ansatzes erkennbar ist. Zwischen der Ausarbeitung der grundlegenden Prinzipien seiner Moraltheorie im ersten Band (*Christian Moral Principles*) und deren konkretere Entfaltung hinsichtlich eines christlichen Lebens im zweiten (*Living a Christian Life*) liegt ein ganzes Jahrzehnt, wo an den Grundlagen der Theorie wiederum in verschiedensten Publikationen weitergearbeitet worden ist. Diese finden zwar teilweise ihre Berücksichtigung im zweiten Band, die Aufgabe einer Summa der NNL kann dieses Werk jedoch nicht leisten.

Das enorm umfangreiche Material, das Germain Grisez hinsichtlich der Grundlagen seiner Naturrechtstheorie vorgelegt hat, wurde in diesem Kapitel in zwei Bereichen unterteilt. Der erste nimmt die Vorüberlegungen und Hintergründe dieses Ansatzes in den Blick (3.1) während im zweiten Teil die grundlegende Systematik der NNL rekonstruiert wird (3.2). Im dritten Teil findet sich nun die systematische Kritik dieser Grundlagen. Diese konzentriert sich auf drei wesentliche Aspekte des vorgelegten Naturrechts-

⁷⁴² GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 183f.

⁷⁴³ Vgl. hierzu Kap. 4 dieser Arbeit.

⁷⁴⁴ Als Ausgangspunkt kann hierfür sein Werk *Contraception and The Natural Law* aus dem Jahre 1964 gelten. Vgl. Kap. 3.1.1 dieser Arbeit.

ansatzes: die Gütertheorie (3.3.1), die Systematik der NNL (3.3.2) und die anthropologischen Grundüberlegungen von Germain Grisez (3.3.3).

3.3.1 Kritik der basic good theory

3.3.1.1 Begründung der Gütertheorie

Germain Grisez legt mit seiner Güterethik einen Neuanatz im Naturrechtsdiskurs vor. Die grundlegende Frage, die aber nach wie vor bestehen bleibt, ist die nach dem Fundament dieses Neuanatzes. Wie Grisez ausführt, geht er vom *primum praeceptum* des *Thomas von Aquin* aus (STh I-II q.94, 2) und beansprucht, dass dieser das hier grundlegende *bonum*, das es zu erstreben gilt, im Sinne von konkreten Gütern verstanden hat.⁷⁴⁵ Dass es auch eine andere Deutung des Verständnisses vom *bonum* im Werk des Thomas gibt⁷⁴⁶, wird hierbei jedoch völlig ausgeblendet, mit dem klaren Anspruch, die eigentliche Intention des *Thomas von Aquin* zu vertreten. Nicht nur stellt dies einen sehr gewagten Anspruch dar, wie die Betrachtung dieses Naturrechtsansatzes deutlich gemacht hat⁷⁴⁷, sondern es setzt diesen theoretischen Ansatz auch einem erheblichen Risiko aus. Trifft diese Deutung des *bonum* von Grisez nicht zu, fällt die NNL in sich zusammen wie ein Kartenhaus. Alle weiteren Prinzipien und modes bauen auf dieser Grundannahme auf, wodurch sie zum Fundament der gesamten Theorie wird.

Die Feststellung von *Eberhard Schockenhoff*, dass die Sichtweise von Grisez auf die thomistische Ethik in wesentlichen Punkten mit jener von *Wolfgang Kluxen*, die sich im deutschsprachigen Raum weithin durchgesetzt hat, übereinstimmt⁷⁴⁸, spricht der Annahme Grisez' durchaus eine gewisse Legitimität zu. Dennoch ist Vorsicht angemahnt. Kluxen arbeitet in seinem Werk die wesentliche Bedeutung der praktischen Vernunft für das Denken von *Thomas von Aquin* und somit auch für sein Verständnis von Naturrecht heraus. Bis dahin stand die Betonung der theoretisch-spekulativen Vernunft im Vordergrund, wodurch ihm der Verdienst der Rückbesinnung auf die Bedeutung der praktischen Vernunft für das Denken von Thomas zukommt.⁷⁴⁹ Auch Germain Grisez betont die Bedeutung der praktischen Vernunft für das Naturrechtsverständnis von *Thomas von Aquin* und geht davon aus, dass sie zwangsläufig zu eine Güterethik

⁷⁴⁵ Vgl. Kap 3.2.1 und 3.2.2.3 dieser Arbeit.

⁷⁴⁶ Vgl. hierzu Kap. 2.3.2 und Kap. 3.2.2.3 dieser Arbeit.

⁷⁴⁷ Vgl. Kap.2.3.2 dieser Arbeit.

⁷⁴⁸ Vgl. SCHOCKENHOFF EBERHARD, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Freiburg im Breisgau 2014², 471.

⁷⁴⁹ Vgl. KLUXEN WOLFGANG, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Hamburg 1998³; SCHERZ, *Das Naturgesetz bei Thomas von Aquin und die tentatio stoicorum*, 97-110, insb.105f.

führt.⁷⁵⁰ Kluxen betont, dass es sich bei der *lex naturalis* um jene „menschlichen Güter“ (*bona humana*) handeln muss, die durch unsere Vernunft auf natürliche Weise als solche erkannt werden können. Es handelt sich folglich um „jene Ziele“, die durch die *inclinationes naturales* vorgegeben beziehungsweise als gut ausgewiesen werden.⁷⁵¹ Auf den ersten Blick könnte dies tatsächlich als Bestätigung für den Deutungsansatz von Grisez angesehen werden. Es gilt jedoch mitzubedenken, dass Kluxen selbst nie einen güterethischen Ansatz auf Basis dieser Überlegungen entwickelt hat, noch davon explizit ausgeht, dass ein solcher möglich oder gar notwendig wäre. Vielmehr scheint es sinnvoll, seine Annahme der *bona humana* als jene Ziele zu deuten, die es anzustreben gilt, um das *bonum universale* zu verwirklichen. Jenes kann per se mit unseren einzelnen Handlungen nicht als solches erstrebt werden. Das Streben nach Zielen, die von uns qua Vernunft als gut erkannt werden, ermöglicht es aber, das Gute im Sinne des *bonum universale* zu verwirklichen.

Folglich trifft die Feststellung von Schockenhoff zwar auf die Betonung der praktischen Vernunft für die Deutung des Denkens von Thomas von Aquin zu, die beiden Ansätzen (Kluxen und Grisez) zugrunde liegt, nicht jedoch auf die Deutung des *bonum* im Zusammenhang des *primum praeceptum*.⁷⁵² Vielmehr weist auch der Ansatz von Wolfgang Kluxen in die Richtung, jenes als *bonum universale* zu verstehen und nicht von einer grundlegend intendierten Güterethik des Thomas auszugehen.

Auch wenn man davon ausgeht, dass eine solche Güterethik unter gewissen Voraussetzungen bei Thomas grundgelegt sein könnte, so stellt sich die Frage, wie diese ausgestaltet sein muss, sprich welche Güter aus welchen Gründen zu den besagten *basic human goods* zu zählen sind.

⁷⁵⁰ Vgl. Kap. 3.2.2 dieser Arbeit.

⁷⁵¹ Vgl. KLUXEN, *Lex naturalis* bei Thomas von Aquin, 39f.

⁷⁵² Eberhard Schockenhoff geht davon aus, dass trotz des wesentlichen Problems, dass die Theorie von Grisez nicht den Konflikt zwischen den Basisgütern mitbedenkt, diese jedoch in zutreffender Weise erklären kann, wie die Grundgüter in „genuin praktischer Weise“ vom Menschen erkannt werden können. Davon muss jedoch die Frage unterschieden werden, ob diese Theorie tatsächlich in dieser Form bei Thomas angelegt ist beziehungsweise welche der Grundgüter in dieser Weise vom Menschen erkannt werden können. Vgl. SCHOCKENHOFF, *Grundlegung der Ethik*, 468-471.

3.3.1.2 Auswahl der Grundgüter

Germain Grisez präsentiert als Antwort auf diese Frage eine scheinbar biblische Fundierung für seine Auswahl der Güter. Anhand der *Genesis* arbeitet er jene Grundgüter heraus, die vom Menschen erstrebt werden, da diese zur Harmonie mit sich selbst und auch mit Gott beziehungsweise dessen Willen führen. Der Fall des Menschen im Paradies (Gen 3) und der Brudermord (Gen 4) werden von ihm als negative Kontrastfolie genutzt, um aus dem Mangel heraus besagte Güter zu bestimmen.⁷⁵³

Die Bibelstellen werden hierbei jedoch rein negativ behandelt und es fehlt jegliche systematisch-exegetische Auseinandersetzung mit dem Text. Dieser dient dem Autor lediglich als Steinbruch, in dem er sich nach seinem Gutdünken bedient, ohne die getroffene Deutung kritisch, auch vor seinem eigenen Auslegehorizont, zu reflektieren.

Hierbei gilt es aber auf ein noch grundlegendes Problem hinzuweisen. Es kann nicht schlüssig angenommen werden, dass eine Auslegung der Bibel ein *ius divinum* in seiner unbedingten sittlichen Geltung sicher feststellen kann. Vielmehr besteht in einem solchen Fall die Gefahr, dass diese Auslegung in eine die Moral selbst schädigende Form der Heteronomie abgeleitet. Die moralische Autorität der Bibel, auf die Grisez mit diesem Verweis abzielt, lässt sich jedoch nur gemeinsam mit einer Bestimmung, was eigentlich unter dem Sittlichen zu verstehen ist, begründen.⁷⁵⁴

Deutlich wird dies insbesondere hinsichtlich der Auslegung der Abraham-Isaak-Erzählung (Gen 22,1-19). *Thomas von Aquin* nimmt hierbei an, dass Gott Herr über Leben und Tod des Menschen ist und somit auch über das Leben von *Isaak* verfügen kann (STh. I-II, 100.1). Folglich wäre *Abraham*, hätte er den „Befehl Gottes“ ausgeführt, kein Mörder, sondern lediglich Vollstrecker des Urteils Gottes. Zu diesem Schluss kann man aber nur gelangen, wenn man die moralische Autorität der Bibel nicht in Zweifel zieht, beziehungsweise die Bedeutung der praktischen Vernunft gänzlich dem Literalsinn der Schrift unterordnet, was aber der Grundüberlegung von Germain Grisez zutiefst widerspräche.⁷⁵⁵

Wie die veränderte Sicht des Magisteriums auf die Todesstrafe oder die veränderte bibeltheologische Bewertung von Homosexualität in der Schrift deutlich machen, bedarf die Lektüre der Texte notwendig einer Reflexion unserer gegenwärtigen Auffassung des

⁷⁵³ Vgl. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 123.

⁷⁵⁴ Vgl. GOERTZ STEPHAN, *Legt die Bibel die Moral aus oder die Moral die Bibel? Moraltheologische Erwägungen zur ethischen Normativität der Heiligen Schrift*, in: ders./Breisameter (Hg.) *Bibel und Moral, ethische und exegetische Zugänge*, Freiburg im Breisgau, 67-81, 68.

⁷⁵⁵ Vgl. ebd., 72f.

Sittlichen. Dadurch wird jedoch der Glaube nicht verändert, sondern jene Sinndimension, die schon von Anfang an im Text angelegt war, neu in den Blick genommen.⁷⁵⁶ Solange sich die christliche Ethik als vernünftig versteht, steht fest, dass die Klärung moralischer Fragen weder alleine durch die Auslegung der Schrift noch durch unreflektierten Gehorsam gegenüber einer Autorität erfolgen kann.⁷⁵⁷

Als zweite Quelle für die Auswahl der Güter verweist er auf das *Zweite Vatikanische Konzil*, insbesondere auf *LG* 36 und *GS* 39.⁷⁵⁸ Ganz offensichtlich wird dies von ihm als Autoritätsargument genutzt, um dadurch bestimmte Güter in den Rang von vermeintlich unveränderbaren Glaubensaussagen zu rücken.

Wie Grisez jedoch selbst eingestehen muss, kann nicht davon ausgegangen werden, dass das Konzil diese Güter bewusst intendiert, noch dass es beabsichtigt hat, eine Güterethik auf Basis dieser Texte zu entwerfen.⁷⁵⁹ Folglich kann die Bezugnahme der NNL hinsichtlich der Begründung einer *basic good theory* auf diese beiden Schriften des *Zweiten Vatikanischen Konzils* als nicht schlüssig angesehen werden. Ähnliche Bezugnahmen könnten auch mit andern Konzilstexten oder anderen kirchlichen Dokumenten vorgenommen werden. Wie Grisez selbst betont, findet er in seiner Auslegung den Hinweis auf besagte Güter, aber dies kann weder als von den Konzilsvätern intendiert noch als allgemein anerkannte Lesart dieser Texte angesehen werden. Es ist dies somit eine von ihm vorgenommene Deutung der Konzilsdokumente, die jedoch keinesfalls als unhinterfragbare Glaubenswahrheit aufgefasst werden muss.

Dass Schrift und Tradition als Quellen für die Begründung einer Theorie angeführt werden, macht deutlich, dass es sich hierbei um zwei wesentliche Knotenpunkte für das theologische Selbstverständnis dieser handelt.

Einerseits ermöglicht die Begründung der NNL aus jenen zwei zentralen Quellen des Glaubens, dass die Theorie als Teil der katholischen Tradition angesehen werden kann und aus dieser herausgearbeitet worden ist. Er könnte folglich beanspruchen, etwas sichtbar gemacht zu haben, das bisher schon in dieser Tradition vorhanden war und somit kein Neuanatz im eigentlichen Sinne darstellt. Die kritische Betrachtung der Gütertheorie der NNL legt jedoch gerade das Gegenteil nahe. Wie sich gezeigt hat, lässt sich weder die Bezugnahme auf *Thomas von Aquin* noch eine Grundlegung in besagten

⁷⁵⁶ Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER LUDGER, *Bibel und Katechismus. Wider den antidogmatischen Affekt in der Exegese*, in: *Herder Korrespondenz*, 74. Jahrgang, Juli 2020, 31-35, 34.

⁷⁵⁷ Vgl. GOERTZ, *Legt die Bibel die Moral aus*, 77.

⁷⁵⁸ Vgl. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 134f.

⁷⁵⁹ Vgl. ebd., 135.

Quellen des christlichen Glaubens (Schrift und Tradition) widerspruchsfrei verifizieren, wodurch der Anspruch, mit dem Ansatz lediglich eine Fortführung der katholischen Lehrtradition zu verfolgen, zurückgewiesen werden muss.

Neben Schrift und Tradition weist Grisez der praktischen Vernunft bei der Begründung der NNL die größte Autorität zu. Wie bereits betont möchte er im Rückbezug auf *Thomas von Aquin* die Naturrechtstheorie wesentlich auf der praktischen Vernunft aufbauen. Mit ihr komme man logisch konsequent einerseits zur Annahme einer intendierten Güterethik im *primum praeceptum* des Thomas und andererseits erkenne man durch sie klar die Auswahl der basic goods.⁷⁶⁰ Welche Rolle kommt der praktischen Vernunft aber tatsächlich bei der Auswahl der besagten Güter zu? Wären, so muss angemerkt werden, die basic goods in der vorgelegten Form tatsächlich so klar auf die Einsicht durch die praktische Vernunft rückführbar, so wäre das Heranziehen von Autoritätsquellen für deren Begründung nicht notwendig. Grisez betont zwar die Vernünftigkeit der einzelnen Güter mit dem Verweis auf die Verwirklichung des *human fulfillment*, als deren Quelle nennt er jedoch Schrift und Tradition.⁷⁶¹

Ebenso kann durch das rein faktische Vorliegen unterschiedlicher Gütertheorien sowohl innerhalb der NNL⁷⁶² als auch darüber hinaus⁷⁶³ davon ausgegangen werden, dass sich mit der praktischen Vernunft keine Liste irreduzierbarer und unhinterfragbarer Grundgüter rechtfertigen lässt. Vielmehr wird in den Ausführungen zu dieser Theorie deutlich, dass sich hinter den vermeintlich objektiven Schlussfolgerungen der praktischen Vernunft, die Überlegungen von Germain Grisez verbergen, die von ihm hineinprojiziert und folglich als deutlich nachvollziehbare Erkenntnisse wieder herausgelesen werden.⁷⁶⁴ Der wesentliche Problempunkt liegt somit darin, dass er zur Absicherung spezieller Güter wie *marriage* oder *life* (in der ausschließlichen Ausrichtung hin auf Prokreation)⁷⁶⁵ die Begründung der ausgewählten Güter nicht auf die praktische Vernunft, sondern auf kirchliche Autoritätsquellen stützt, damit zugleich aber seinem eigenen Anspruch an diese Theorie zuwiderhandelt. Eine objektive Begründung der Güter als vernünftig und damit für alle Menschen in gleicher Weise nachvollziehbar ist somit nicht möglich.

⁷⁶⁰ Vgl. Kap. 3.2.2.3 dieser Arbeit.

⁷⁶¹ Vgl. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 122f.

⁷⁶² Vgl. Kap. 3.2.2.4. dieser Arbeit.

⁷⁶³ Vgl. ALKIRE, *The Basic Dimensions of Human Flourishing*, 73-101.

⁷⁶⁴ Vgl. hierzu die Ausführungen zu den divergierenden human basic goods: Kap. 3.2.24 dieser Arbeit.

⁷⁶⁵ Vgl. Kap. 3.3.1.3 dieser Arbeit.

Vielmehr scheint die Kritik von *Ralph McInerny* zuzutreffen, dass das *bonum* die Rolle eines Platzhalters bekomme, das beliebig ergänzt und erweitert werden könne.⁷⁶⁶

3.3.1.3 Life und marriage als Grundgüter

Betrachtet man die genannten Listen der Grundgüter⁷⁶⁷, so fällt auf, dass dem Gut *life* bei allen ein Fixplatz zukommt. Während andere Güter verschwinden (*justice*) oder erst später hinzugefügt werden (*marriage*), wird *life* von Anfang an als eines der *basic human goods* angesehen. Wie oben schon deutlich geworden ist, deckt es jedoch alle drei Dimensionen menschlichen Daseins (Geist, Emotion, Leib) ab – keine der Kategorien des Rasters⁷⁶⁸ kann somit ohne dieses Gut gedacht werden. Zugleich führt die Aufspaltung in diese drei Bereiche wiederum zu einer klaren Verkürzung der eigentlichen Reichweite von Leben für die menschliche Existenz und folglich für das *human fulfillment*.

In einem ersten Schritt stellt sich daher die Frage, was genau *Germain Grisez* unter *life* inhaltlich versteht. Ein Überblick macht deutlich, dass eine eindeutige Definition des Gutes sich als durchaus schwierig erweist und folglich in den Aufzählungen unterschiedliche Aspekte beleuchtet werden.

Christian Moral Principles (1983)	Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends (1987)	Beyond the New Morality (1974, 1980, 1988)
life itself, including health, physical integrity, safety, and the handing on of life to new persons. ⁷⁶⁹	As animate, human persons are organic substances. Life itself-its maintenance and transmission-health, and safety are one category of basic good. ⁷⁷⁰	One group of goods, corresponding to the fact that human persons are organic substances, can be lumped together under the heading "life." This category clearly includes the preservation of life: so called "matters of life or death." But it also includes various aspects of life, such as health, safety, and the avoidance or removal of pain. Also encompassed here is procreation, the begetting of new

⁷⁶⁶ Vgl. *McInerny, Grisez and Thomism*, 65-69.

⁷⁶⁷ Vgl. Kap. 3.2.2.4 und Kap. 3.2.2.5 dieser Arbeit.

⁷⁶⁸ Vgl. Kap. 3.2.2.5 dieser Arbeit.

⁷⁶⁹ *Grisez, Christian Moral Principles*, 124.

⁷⁷⁰ *Grisez/Boyle/Finnis, Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends*, 107.

		<p>life and the nurturing of children, for a couple can desire to have a child for no other reason than to hand on life and give this new individual a start in sharing in all the other goods which contribute to a human being's flourishing and fulfillment.⁷⁷¹</p>
--	--	---

Den Ausführungen folgend umfasst sein Verständnis des Gutes *life* drei wesentliche Aspekte: *Gesundheit, Sicherheit* und die *Weitergabe des Lebens*.

Daneben wird in *Christian Moral Principles physical integrity* angeführt, die in *Beyond the New Morality* als eigenständiges Gut, ohne die Einschränkung auf die Physis, genannt wird.⁷⁷² Zusätzlich findet sich auch noch in der dritten Auflistung *avoidance or removal of pain*. Dies ist deshalb interessant, weil Leben unter diesem Aspekt als kontinuierliche Auseinandersetzung mit Schmerz und Leid gedacht wird, dies so aber nicht selbst Teil des Lebens ist, sondern wie eine von außen auf den Menschen einwirkende Kraft erscheint.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die drei von Grisez angeführten Definitionen des Gutes *life* wenig Greifbares bieten. Die drei wesentlichen Aspekte, die in allen Aufzählungen zu finden sind, können hierbei auch keine Klärung herbeiführen. Unter dem Begriff der Sicherheit (*safety*) lässt sich eine Bandbreite von Verständnisweisen subsumieren. Diese kann von der einen Person als notwendiger Rahmen und von einer anderen zugleich als beengendes Korsett aufgefasst werden. Eine übereinstimmende Aussage darüber, was Sicherheit in Zusammenhang mit dem menschlichen Leben in all seinen Dimensionen bedeutet, kann folglich nicht getroffen werden. Ähnliches kann auch über den Begriff Gesundheit (*health*) angenommen werden. Zugleich scheinen wesentliche Aspekte des menschlichen Lebens von diesen Definitionen nicht abgedeckt zu werden. Nahrung ist für den Menschen existentiell. Stellt man sich die Frage nach dem Leben, ist dies immer eine Frage des *Lebens von*, des *Lebens mit* und des *Lebens für*, wo wir immer auf den Aspekt unserer Nahrung beziehungsweise der Ernährung zurückgeworfen sind. Die französische Philosophin *Corine Pelluchon* bringt dies auf

⁷⁷¹ GRISEZ/SHAW, *Beyond the New Morality*, 79.

⁷⁷² Vgl. ebd., 79-82.

den Punkt, wenn sie anmerkt „dreimal am Tag antworte ich, indem ich esse, auf die Frage, wer ich bin: Ich bin da.“⁷⁷³

Für Grisez hat dieser Aspekt jedoch keine entscheidende Bedeutung, zumindest findet er in seiner Definition von *life* keine explizite Erwähnung. Gleiches kann auch über die individuellen Biografien der Menschen und den Aspekt des Beginns und des Endes des Lebens ausgesagt werden. Sie alle finden bei Grisez keine Beachtung, was wiederum eine sehr geistige Auffassung des menschlichen Lebens deutlich macht und seine Leiblichkeit bewusst in den Hintergrund rückt.

Was die drei oben genannten Definitionen von *life* jedoch deutlich machen, ist, dass besagtes Gut nicht ausschließlich auf Prokreation hin ausgerichtet ist. Umgekehrt bedeutet dies, dass auch die NNL mit ihren Definitionen anerkennen muss, dass ein Verstoß gegen dieses Gut nicht nur durch die Verweigerung von Nachkommenschaft erfolgen kann. Auch die bewusste Inkaufnahme eines Gesundheitsrisikos, wie die Weitergabe von ansteckenden Krankheiten, kann gemäß dieser Definition als Verstoß gewertet werden, ein Aspekt, den es besonders in Hinblick auf die Ehemoral von Grisez zu bedenken gilt.⁷⁷⁴

Es stellt sich jedoch die Frage, ob die Weitergabe des Lebens integraler Bestandteil des Gutes *life* sein muss und eine Zuwiderhandlung eine unmoralische Handlung beziehungsweise eine schwere Sünde darstellt.

Ein kurzer Überblick über die philosophisch-ethischen Verständnisweise von Leben macht deutlich, dass dies meist mit der Weitergabe im Sinne der Prokreation in Zusammenhang gesetzt wird.⁷⁷⁵ Zugleich scheint dies jedoch gerade durch den christlich-katholischen Kontext wesentlich in Frage gestellt zu werden. Menschen, die sich entschließen, in den Klerus oder den Stand des geweihten Lebens einzutreten, verzichten bewusst auf Nachkommenschaft. Ebenso gilt es mitzudenken, dass nicht alle Menschen zur Prokreation fähig sind. Die Weitergabe des Lebens kann aus dieser Perspektive nicht notwendig zu den Grundaspekten des Lebens gezählt werden. Auch wenn es außer Frage steht, dass Prokreation zur Erhaltung menschlichen Lebens unabdingbar ist, so ist

⁷⁷³ PELLUCHON CORINE, Wovon leben wir? Erst wenn die Philosophie den Menschen als Lebewesen versteht, das sich in seiner Umwelt ernährt, kann sie Ökologie neu denken, Die Zeit Nr. 38 September 2020, 47.

⁷⁷⁴ Vgl. Kap. 4.2.1.3.2 dieser Arbeit.

⁷⁷⁵ Vgl. LAUBACH THOMAS, Leben; in: Kasper Walter (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche, Band 6, Freiburg im Breisgau 2006³, 716-717; SCHÖFER LOTHAR, Leben, in: Kasper Walter (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche, Band 6, Freiburg im Breisgau 2006³, 710-712; SCHULTE RAPHAEL, Leben, in: Kasper Walter (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche, Band 6, Freiburg im Breisgau 2006³, 714-716.

das Leben eines Menschen per se nicht davon betroffen, wenn es nicht weitergegeben wird.

Germain Grisez scheint mit seiner Auffassung, die Dimension des individuellen Lebens vollkommen auszublenden. Vielmehr geht er davon aus, dass die konkrete Verhinderung von Prokreation eine umfassende Ablehnung des Lebens per se darstellt.⁷⁷⁶ Dass dies so nicht gedacht werden kann, machen auch die drei von ihm selbst vorgelegten Definitionen vom Gut *life* deutlich.

Ein Vergleich verschiedener Gütertheorien (im engeren und weiteren Sinne verstanden)⁷⁷⁷ macht deutlich, dass sich die Annahme von *life* als menschliches Grundgut in vielen Ansätzen wiederfindet. Es zeigen sich jedoch deutliche Differenzen dahingehend, was näherhin unter diesem Begriff zu verstehen ist. Es finden sich Differenzierungen hinsichtlich der Sicherung des Lebens (ökonomisch/sozial) dem Schutz vom Leben (gesundheitlich/rechtlich), zwischen körperlichem und geistigem Leben und auch hinsichtlich der Bedeutung von Gesundheit für das Leben. Vielfach findet sich auch der Verweis auf Prokreation als einen Aspekt des Lebens, ohne dass jedoch eine einheitliche Gewichtung für das Gut feststellbar ist.⁷⁷⁸ Die>NNL von Germain Grisez sticht jedoch demgegenüber mit der Betonung der Bedeutung von Nachkommenschaft für das Verständnis von Leben deutlich hervor. Alle drei oben genannten Definitionen beinhalten neben anderen Aspekten Prokreation als wesentliches Kriterium von Leben. Damit kann, wie oben schon erwähnt, das Gut nicht gänzlich darauf reduziert werden. Für die praktische Anwendung der Theorie, insbesondere auf dem Gebiet der Ehe- und Sexualethik ergeben sich daraus jedoch gravierende Konsequenzen.⁷⁷⁹

Die Betrachtung dessen, was Grisez unter dem Gut *life* versteht, hat deutlich gemacht, dass in den jeweiligen Formulierungen unterschiedliche Aspekte betont werden, die sich aber deutlich voneinander unterscheiden. Diese sind zudem sehr allgemein gefasst und lassen daher einen weiten Interpretationsspielraum offen. Um jedoch tatsächlich als basic good und damit als Grundlage unserer Handlungsurteile fungieren zu können, müsste *life* klar gefasst sein, damit Fehlinterpretationen ausgeschlossen werden können.

⁷⁷⁶ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 645f.; siehe auch Kap. 4.2.3.2 dieser Arbeit.

⁷⁷⁷ Sabina Alkire vergleicht die Ansätze von Finnis, Griffin, Nussbaum, Max-Neef, Rokeach, Schwartz, Cummins und Ramsey miteinander. Nicht alle erheben hierbei den Anspruch, damit eine Gütertheorie im Sinne von Grisez oder Finnis zu entwickeln. Sie stellen jedoch alle eine Liste von mehr oder weniger verbindlichen Grundfähigkeiten oder Grundgütern zusammen, die einen kritischen Vergleich hinsichtlich der jeweiligen Zusammenstellung und Begründung ermöglichen. Vgl. ALKIRE, *The Basic Dimensions*, 73-110.

⁷⁷⁸ Vgl. ALKIRE, *The Basic Dimensions*, 90,99f.

⁷⁷⁹ Vgl. Kap. 4.2.1.1 dieser Arbeit.

Mit den vorliegenden Definitionen ist dies aber nicht der Fall, wodurch sich wesentliche Schwierigkeit hinsichtlich der Anwendbarkeit der Theorie ergeben.

Im Unterschied zu *life*, das sich auch in einigen anderen Gütertheorien wiederfindet, stellt die Annahme des Gutes *marriage* ein absolutes Novum dar.

In den zwei ersten Auflistungen der *basic human goods* findet sich die Annahme eines eigenen Gutes *marriage* noch nicht. Wie von Grisez selbst angemerkt, wurde dies hierbei noch unter die Güter *life* und *friendship* subsumiert.⁷⁸⁰ Wie er jedoch in *Living a Christian Life* (1993) anmerkt, könne die Ehe aus drei Gründen nicht durch andere basic goods abgedeckt werden: (1.) durch die Ehe streben die Menschen aus seiner Sicht ein Gut mit mehreren Dimensionen und nicht so sehr mehrere Güter an. (2.) Damit die Ehe als solche als Realität angesehen werden kann, bedarf es eines spezifischen Gutes, das (nur) ihr zugeordnet wird. (3.) Der Kern der Ehe ist aus seiner Sicht ihre Unauflöslichkeit, wie sie auch Augustinus mit dem *bonum sacramenti* angenommen hat.⁷⁸¹ Im Unterschied zur Freundschaft kann sie folglich nicht einfach aufgelöst werden, weshalb die Ehe auch nicht unter dieses Gut subsumiert werden kann.⁷⁸²

Diesen Überlegungen folgend, fügte Grisez *marriage* 1993 als achttes *basic human good* der Liste hinzu. Die dafür angeführten Gründe halten jedoch kaum einer kritischen Prüfung stand. Weder kann konsistent davon ausgegangen werden, dass die Eheleute bei der Eheschließung nicht mehrere Güter erstreben, noch reicht der Verweis auf die Ehetheologie des Augustinus aus, um schlüssig die Eigenständigkeit eines solches Gutes *marriage* zu rechtfertigen. Nur allein aus dem Aspekt der Unauflöslichkeit kann zwar eine Differenz zwischen dem Verständnis von Freundschaft und dem katholischen Eheverständnis gezogen werden, dass es deshalb aber eines eigenen Gutes der Ehe bedürfe, lässt sich aus dieser Unterscheidung aber noch nicht zwingend ableiten. Hinsichtlich der Betonung der Unauflöslichkeit der Ehe stellt sich zudem die Frage, ob Grisez hier nicht über das Verständnis des Lehramtes hinausgeht.⁷⁸³

Auch die Argumentation, dass aufgrund der Irreduzibilität der Güter notwendig die Annahme eines eigenen *basic human goods marriage* folge, basiert ausschließlich auf der eigenen Systemlogik und stellt kein Fazit im Sinne einer logisch-objektiven Schlussfolgerung dar.

⁷⁸⁰ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 568 Fußnote 43.

⁷⁸¹ Vgl. hierzu auch Kap. 4.1.2 dieser Arbeit.

⁷⁸² Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 568 Fußnote 43.

⁷⁸³ Vgl. Kap. 4.2.1.2 dieser Arbeit.

Aber auch wenn es so wäre, dass die bisherigen sieben Güter die Dimension(en) der Ehe nicht abdecken können, so folgt daraus noch nicht, dass dieses als eigenständiges basic good angenommen werden muss. Gerade auch die Autorität der Tradition innerhalb der katholischen Kirche widerspricht der Annahme eines solchen Grundgutes.

Ein Blick in die Geschichte der Eheologie macht deutlich, dass hier tatsächlich von sog. Ehegütern (*bonum prolis, fidei und sacramenti*)⁷⁸⁴ ausgegangen wird, die Ehe selbst aber nicht als eigenständiges Gut angesehen wird.⁷⁸⁵ Mit dem *Zweiten Vatikanischen Konzil* (GS 46-52) wurde dieses Konzept durch die personale Dimension ergänzt und auf eine Rangordnung der Güter verzichtet.⁷⁸⁶ *Augustinus* weist hierbei explizit darauf hin, dass die Ehe nicht als ein Gut per se verstanden werden kann, sondern ihren Zweck immer außerhalb, beispielsweise in der Zeugung von Nachkommenschaft (*bonum prolis*) hat.⁷⁸⁷

Auch bei *Thomas von Aquin* lässt sich keine Basis für die Annahme eines solchen Gutes finden. Auch er geht von der Natürlichkeit der Ehe aus, grenzt sie hinsichtlich Polygamie klar ab (Sent. IV 26 q1,1; 33 q1,1) und betont die besondere Freundschaft, die die beiden Ehepartner verbindet (ScG 3.123). Die Annahme der Ehe als *bonum*, das seinen Zweck in sich selbst hat, findet sich in der Form bei ihm aber nicht. Ebenso findet sich auch in den neueren Lehraussagen der Kirche zur Ehe (*Casti connubii, Familiarias consortio*) kein Hinweis darauf, dass das Magisterium die Ehe als Selbstzweck oder im Sinne der NNL als eigenständiges Gut annimmt.

Ein weiterer Konflikt, der sich mit der katholischen Tradition ergibt, bezieht sich auf die Tatsache, dass es Personen gibt, die bewusst auf die Ehe und auf Nachkommenschaft, gerade aus religiösen Motiven verzichten. Ebenso gibt es Menschen, die nicht in einer Beziehung leben. Ehe als Grundgut zu installieren, dem nicht zuwidergehandelt werden darf, widerspricht diesen beiden Lebensformen grundlegend.

Germain Grisez ist sich dieser beiden genannten Schwierigkeiten hinsichtlich der katholischen Tradition sehr wohl bewusst und versucht darauf eine Entgegnung zu geben.

In *Living a Christian Life* hält er ausdrücklich fest, dass Jungfräulichkeit und Zölibat keinen Widerspruch zur Ehe als basic human Good darstellen, sondern dieses ergänzen.

⁷⁸⁴ Vgl. Kap. 4.1.2 dieser Arbeit.

⁷⁸⁵ Vgl. MERKS KARL-WILHELM, Von der Sexual- zu Beziehungsethik, in: Hilpert Konrad (Hg.), *Zukunftshorizonte Katholischer Sexualethik*, Freiburg im Breisgau 2011, 14-35, 24f.

⁷⁸⁶ Vgl. ebd. 26.

⁷⁸⁷ Vgl. AUGUSTINUS, *De bono coniugali*, Oxford 2001, IX, 20-23.

zen.⁷⁸⁸ Diese Menschen verzichten ganz bewusst um des Himmelreichs willen (Mt 19,12) auf die Ausübung ihrer Sexualität und die Zeugung von Nachkommenschaft. Aus seiner Sicht bringt die Ehe zum Ausdruck, dass wir in der Ewigkeit bei Gott eine interpersonale Gemeinschaft finden werden, wo „human bodily persons“ Vollkommenheit erfahren können. Die Ehelosigkeit ergänzt diese Dimension um den Aspekt der Inklusion, der dieser himmlischen Gemeinschaft zugrunde liegen wird und zum Ausdruck bringt, dass die irdischen Einschränkungen hier keine Geltung mehr besitzen.⁷⁸⁹

Jene Menschen, die sich zu Zölibat und Jungfräulichkeit berufen sehen, können gemäß der Ansicht von Germain Grisez sehr wohl am Gut *marriage* teilhaben. Sie seien zuallererst Kinder ihrer Eltern und können zudem als Seelsorger*innen ihrer Gemeinden und insbesondere in der gemeinsamen Sorge mit anderen Eltern um die Erziehung deren Kinder dieses Gut verwirklichen.⁷⁹⁰

Es ist offenkundig, dass die vorgebrachte Argumentation nicht schlüssig ist. Die Möglichkeit, das katholische Ehemodell um den Aspekt der Aufhebung der irdischen Einschränkungen in der Ewigkeit zu ergänzen, könnte genauso gut für gleichgeschlechtliche Paare angenommen werden, was die Vertreter*innen dieser Theorie klar ablehnen. Die Frage hinsichtlich der Nachkommenschaft kann aber nicht damit gelöst werden, dass man Eltern bei der Erziehung ihrer Kinder unterstützt oder Seelsorger*in einer Gemeinde ist. Nimmt man das Gut in dem Sinne an, wie es Grisez versteht, so geht es um die Zeugung eigener Nachkommen und somit um die Weitergabe des (eigenen) Lebens. Ist dem nicht so, lässt sich selbige Überlegung auch auf gleichgeschlechtliche Paare übertragen. Die Aussage, dass auch Menschen ohne Nachkommen Kinder ihrer Eltern sind, ist ein biologisches Faktum aber für die von Grisez vorgebrachter Argumentation gegenstandslos. Zudem fällt auf, dass sie NNL von Kinderlosigkeit nur im Zusammenhang mit einer bewussten religiösen Entscheidung ausgeht. Das Faktum, dass Menschen auch ungewollt alleinstehend sind oder aus diversen Gründen keine Nachkommen bekommen können, wird in dieser Argumentation nicht bedacht.⁷⁹¹

Hinsichtlich des zweiten Problems, dass sich in der Ehetheologie der katholischen Kirche nirgendwo eine Annahme der Ehe als Gut, das sein Ziel in sich selbst hat, findet, lässt sich in *Living a Christian Life* eine durchaus kritische Auseinandersetzung aufwei-

⁷⁸⁸ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 609.

⁷⁸⁹ Vgl. ebd. 609f.

⁷⁹⁰ Vgl. ebd. 567 Fußnote 40.

⁷⁹¹ Germain Grisez geht an anderer Stelle sehr wohl auf die Kinderlosigkeit in der Ehe ein. Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 510f.

sen.⁷⁹² Sie endet jedoch mit der Behauptung, dass trotz aller vorher angemerkten Schwierigkeiten Ehe ein *basic human good* ist. Hierfür führt Grisez zwei Argumente an. Einerseits ist *marriage* ein intelligibel good da „although emotion motivates people, as it does other animals, to mate, a person can be interested in marrying before embarking upon a romantic relationship with anyone.“⁷⁹³ Dies schießt jedoch nicht aus, dass das erstrebte Ziel außerhalb liegt. So kann ein Grund hierfür wirtschaftliche Absicherung oder das Führen eines bestimmten Lebensstils sein. Die Argumentationsfigur von Grisez kann nur gedacht werden, wenn man davon ausgeht, dass Ehe immer schon Aspekte wie Prokreation oder Freundschaft inkludiert, sie somit integraler Bestandteil dieses Gutes sind. Wie oben deutlich geworden ist, kann dies aber nicht vorbehaltlos angenommen werden.

Als zweites Argument führt Grisez an, dass Menschen die Ehe um ihrer selbst willen anstreben können „in the sense that they judge marriage to be potentially fulfilling and so choose to do what is necessary or useful to establish and maintain marital communion.“⁷⁹⁴ Die Argumentation würde bei näherer Betrachtung auch auf das good *friendship* zutreffen, wodurch wiederum die Annahme eines eigenen Gutes marriage hinfällig wäre. Noch deutlicher wird dies in der Conclusio seiner Argumentation:

„In sum, marriage is a basic human good, and the married couple’s common good is, not any extrinsic end to which marriage is instrumental, but the communion of married life itself. The communion of married life refers to the couple’s being married, that is, their being united as complementary, bodily persons, so really and so completely that they are two in one flesh. This form of interpersonal unity is actualized by conjugal love when that love takes shape in the couple’s acts of mutual marital consent, loving consummation, and their whole life together, not least in the parenthood of couples whose marriages are fruitful. Thus, in considering marriage as a basic human good, none of its traditional ends and goods is set aside; rather, all of them are included in the intrinsically good communion of married life itself.“⁷⁹⁵

Trotz der Betonung der besonderen Gemeinschaft in der Ehe und der Bedeutung der Prokreation hinsichtlich des human fulfillment gelingt es Germain Grisez nicht, schlüssig darzulegen, welchen Mehrwehrt ein solches Gut *marriage* hat, sprich welche Di-

⁷⁹² Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 557-567.

⁷⁹³ Ebd. 567.

⁷⁹⁴ Ebd.

⁷⁹⁵ Ebd. 568.

mensionen menschlichen Daseins dadurch besser vervollkommnet werden können als durch die übrigen sieben *basic goods*.⁷⁹⁶

Weiters gelingt es ihm auch nicht, darzulegen, warum die Ehe für ein gutes und erfülltes Leben ein unabdingbares Gut sein sollte.⁷⁹⁷ Insbesondere der Verweis auf die eigene katholische Tradition macht deutlich, dass seine Annahme eines solchen Gutes mit Lebensformen, die sich in dieser ausgebildet haben, nicht vereinbar ist.

Auch der Vergleich mit anderen Gütertheorien macht deutlich, dass die NNL mit der Annahme von *marriage* als eines der Grundgüter eine absolute Außenseiterposition einnimmt.⁷⁹⁸

Zusammenfassend muss daher festgestellt werden, dass die Annahme von Ehe als einem achten Gut der *basic good theory* eine Sackgasse darstellt, da es weder aus logisch-philosophischen noch aus theologisch-ethischen Gründen als notwendig gerechtfertigt werden kann.

3.3.1.4. Innere Ordnung der Grundgüter

Germain Grisez und andere Vertreter*innen der NNL weisen die Annahme einer objektiven Rangordnung oder gar einer Hierarchie der *basic human goods* auf das entschiedenste zurück.⁷⁹⁹ Eine solche würde, wie auch von den Kritiker*innen angemerkt⁸⁰⁰, dem Denkanatz des *Thomas von Aquin* klar widersprechen. Jenes metaphysische Ordnungsprinzip, das sich in der Summe findet (STh I-II 94, a2), könne, so sind sich die Vertreter*innen der NNL einig, nicht als eine Art Reihung der Güter gedeutet werden.⁸⁰¹ Offen bleibt jedoch die Frage, warum sich in vielen der Auflistungen der Güter eine numerische Ordnung findet?

In *Christian Moral Principles* (1983) werden die Güter klar durchnummeriert. Daraus ergeben sich zwei Rangordnungen, einerseits jene der *reflexive goods* ([1.] selfintegration, [2.] practical reasonableness/authenticity, [3.] justice and friendship, [4.] religion/holiness) und andererseits die der *substantive goods* ([1.] life itself, [2.] knowledge, [activities of skilful work and play]).⁸⁰²

⁷⁹⁶ Vgl. CHAPPEL, *Natural Law Revived*, 38f.

⁷⁹⁷ Vgl. CAHILL, *Grisez on Sex and Gender*, 245f.

⁷⁹⁸ Vgl. ALKIRE, *The Basic Dimensions of Human Flourishing*, 92f.

⁷⁹⁹ Vgl. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, 92-95; GRISEZ/SHAW, *Beyond the New Morality*, 74-78; FINNIS/GRISEZ, *The Basic Principles of Natural Law: A Reply to Ralph McInerny*, 157-170.

⁸⁰⁰ Vgl. MCINERNY RALPH, *The Principles of Natural Law*, in: Gurrán/McCormick, *Natural Law and Theology. Readings in Moral Theology No. 7*, New York 1991, 139-156,

⁸⁰¹ Vgl. FINNIS/GRISEZ, *The Basic Principles of Natural Law*, 164-166.

⁸⁰² Vgl. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 124.

In *Practical Principles, Moral truth and Ultimate Ends* (1987) findet sich ebenfalls eine solche Aufzählung der Güter, diesmal jedoch nur mit einem Strang und klar von eins bis sieben durchnummeriert.⁸⁰³

Warum bedarf es aber einer solchen Ordnung, wenn diese, wie von Grisez betont, keine Form der Hierarchie unter den Gütern darstellt, insbesondere, da eine solche in der Auflistung in *Beyond the new Morlaity* (1988) so nicht vorliegt?

Vergleicht man andere Gütertheorien, die ebenfalls eine solche numerische Ordnung vornehmen, so wird deutlich, dass diese sehr wohl mit einer Bewertung der Güter verbunden ist.⁸⁰⁴ Die Tatsache, dass *life* in allen Auflistungen von Grisez an erster Stelle steht, macht deutlich, dass es sehr wohl eine gewisse innere Ordnung gibt, da die Liste weder rein willkürlich noch dem Alphabet folgend erstellt worden ist. In Verbindung mit der Ehe- und Sexualethik der NNL wird die Position des Gutes *life* verständlich, da jede sexuelle Handlung immer auf die Weitergabe des Lebens ausgerichtet sein muss.⁸⁰⁵ Dass dieses Verständnis von *life* eine klare Engführung der Mehrdimensionalität dieses Gutes darstellt, wurde bereits oben deutlich gemacht. Ebenso kann Leben als Basisgut angesehen werden, auf dem alle weiteren Güter aufbauen. Eine solche Differenzierung zwischen Basis- und Grundgütern wird aber von Grisez nicht vorgenommen.

Als schwieriger erweist sich auch die Zuordnung des achten Gutes *marriage*, das von Grisez erst 1993 hinzugefügt wurde, ohne aber eine aktualisierte Auflistung vorzulegen, was wohl auch auf die Hierarchiedebatte der Güter zurückzuführen ist. *John Finnis* hingegen hat sehr wohl eine Auflistung der Güter vorgelegt, die sowohl an der Siebenzahl festhält als auch *marriage* inkludiert.⁸⁰⁶

Gerade die Zusammenführung der beiden Stränge von Grisez mit den Überlegungen von *Joseph Boyle* und *John Finnis* (1987)⁸⁰⁷ macht eine klare innere Ordnung deutlich. Die Güter bekommen hierbei einen neuen Platz zugewiesen oder werden ganz aus der Liste entfernt. Dies lässt sich keineswegs mit den vorgelegten Antworten erklären, sondern nur mit der Annahme einer Hierarchie, die eine klare Agenda im Hintergrund widerspiegelt. Die Divergenzen der Ordnungen zwischen den Vertreter*innen der NNL machen deutlich, dass weder die ausgewählten Güter noch deren Bewertung so eindeutig sind wie in der Theorie angenommen.

⁸⁰³ Vgl. GRINSEZ/BOYLE/FINNIS, *Practical Principles*, 107f.

⁸⁰⁴ Vgl. ALKIRE, *The Basic Dimensions*, 73-101.

⁸⁰⁵ Vgl. Kap. 4 dieser Arbeit.

⁸⁰⁶ Vgl. FINNIS, *Natural Law Theory and Limited Government*, 4f.

⁸⁰⁷ Vgl. GRINSEZ/BOYLE/FINNIS, *Practical Principles*, 107f.

3.3.1.5 Vergleich mit der Wertethik und dem capabilities approach

Bei der Bewertung der Güterethik von Germain Grisez stellt sich die Frage, ob die von ihm angenommenen *basic human goods* als *teloi* – als Ziele menschlichen Strebens oder als Potenziale, die es zu verwirklichen gilt – angesehen werden können oder ob diese nicht vielmehr als objektiv gegeben angenommen und so vom Menschen intuitiv erkannt werden können. Die bisherige Darstellung der Gütertheorie deutet auf die zweite Möglichkeit hin, die zugleich auch wesentliche Herausforderungen mit sich bringt. Um die Differenzen zwischen diesen beiden güterethischen Theorieansätzen deutlicher in den Blick nehmen zu können, wird nun die Güterethik von Germain Grisez mit jenen Ansätzen von *Max Scheler* und *Martha Nussbaum* verglichen. Abschließend wird nochmal auf die *inclinationes naturales* des *Thomas von Aquin* Bezug genommen, um klar die Gemeinsamkeiten und Differenzen der Theorien sichtbar zu machen.

3.3.1.5.1 Die materielle Wertethik von Max Scheler

In Auseinandersetzung und als Antwort auf den nihilistischen Ansatz der Umwertung aller Werte bei *Friedrich Nietzsche* hat sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine besondere Wertphilosophie und Wertlehre entwickelt. Ausgehend von einer phänomenologischen Basis, wie sie insbesondere durch *Brentano* oder *Husserl* begründet wurde, betont sie im Unterschied zur deontologischen Ethik *Kants* eine konkretere und materiale Wertvielfalt. Auffallend ist hierbei, dass diesen Werten eine klare Rangordnung zukommt, die in einem spezifisch „apriorischen Wertfühlen“, dem „*emotionalen Apriori*“ begründet liegt.⁸⁰⁸

Als einer der wichtigsten Vertreter dieser Werttheorien kann *Max Scheler* angesehen werden. Ausgehend von der Phänomenologie *Edmund Husserls* und dem Neukantianismus *Wilhelm Windelbands* und *Heinrich Rickerts* veröffentlichte er 1913 sein Werk *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, worin er nach einer logischen Bestimmbarkeit von Werten fragt. Gegen die Auffassung, dass auch Werte einem soziokulturellen wie geschichtsbedingten Wandel unterliegen, möchte er mit diesem Werk sowohl die Dauerhaftigkeit als auch eine Hierarchie von konkreten Werten aufweisen. Damit setzt er zugleich neue Maßstäbe im Wertethikdiskurs, da er deutlich über die bisherigen Ansätze hinausgeht. Werte gehen in seiner Sichtweise allen sozialen Prägungen oder individuellen Interessen voraus. Der Mensch erfüllt daher lediglich die

⁸⁰⁸ Vgl. PFAFFEROTT GERHARD, Wertethik, in: Kasper Walter (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche, Band 10, Freiburg im Breisgau 2006³, 1109-1110.

Forderungen einer ihm aufgegeben überzeitlichen Ethik. Sie treten in diesem Denken an die Stelle des Absoluten, weshalb sie von *Scheler* folglich auch als *a priori* und damit nicht auf andere Werte rückführbar angenommen werden.⁸⁰⁹

Zentral ist hierbei, dass der Mensch fähig ist, diese Werte zu erfassen, die von ihm als „sittliche Erfahrungen“ bezeichnet werden. Werte sind aus seiner Sicht „echte Gegenstände“, die jedoch von den Gefühlszuständen klar unterschieden werden müssen. Alles Gute beruht folglich auf der Erkenntnis des Guten, das wiederum in sich selbst zu finden ist. Werte werden dadurch als klar vom Menschen erkennbar angenommen.⁸¹⁰

Durch das „intentionale Fühlen“ der Werte kommt ihnen eine existentielle Bedeutung für das menschliche Leben zu.⁸¹¹ *Scheler* sieht mit dieser Erfahrung aber auch eine apriorische, hierarchische Ordnung der Werte einhergehen, die die Werte nach grundlegenden Eigenschaften strukturiert und so wesentlich auf das sittliche Handeln des Menschen einwirkt.

„Die wichtigsten und grundlegendsten aller apriorischen Beziehungen bestehen aber im Sinne einer Rangordnung zwischen den Qualitätssystemen der materiellen Werte, die wir als Wertmodalitäten bezeichnen. Sie bilden das eigentliche materielle Apriori für unsere Werteinsicht und Vorzugseinsicht.“⁸¹²

Grundsätzlich unterscheidet er hierbei zwischen *Selbst- und Konsektivwerten*. Erstere haben ihren Wertcharakter unabhängig von allen anderen Werten in sich selbst, wohingegen Zweitere eine „phänomenale Bezogenheit“ zu anderen Werten aufweisen.⁸¹³

Folglich kommt den Selbstwerten in dieser Hierarchie ein höherer Rang zu als den Konsektivwerten. Die höchsten Werten unterteilt *Scheler* gemäß ihrer Erfahrbarkeit für den Menschen in vier Modalitäten: (1.) sinnliche Werte (angenehm – unangenehm); (2.) vitale Werte (edel – gemein); (3.) geistige Werte (recht – unrecht, wahr – falsch), welche die „reine Wahrheitserkenntnis“⁸¹⁴ ermöglichen; (4.) absolute Werte (heilig- unheilig), welche die absoluten Gegenstände abbildet.⁸¹⁵

⁸⁰⁹ Vgl. ZELLER CHRISTOPH, *Werte. Geschichte eines Versprechens*, Berlin 2019, 61-65.

⁸¹⁰ Vgl. HENCKMANN WOHLFAHRT, *Max Scheler*, München 1998, 103f.

⁸¹¹ Vgl. SCHELER MAX, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, München 1966⁵, 263-270.

⁸¹² Ebd. 122.

⁸¹³ Vgl. ebd. 120.

⁸¹⁴ SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 128.

⁸¹⁵ Vgl. ebd. 122-126; siehe auch: ZELLER, *Werte*, 62.

Die Konsekutivwerte dürfen jedoch nicht als bloße Mittel ohne phänomenalen Wert missverstanden werden. *Scheler* zählt zu diesen sog. „Werkzeugwerte“ beziehungsweise technische Werte oder Symbolwerte (beispielsweise die Fahne eines Regiments).⁸¹⁶

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Werte aus der Sicht von *Scheler* unveränderliche Konstanten in einer veränderlichen Welt darstellen. Schon die symbolische Repräsentation von diesen stellt für ihn einen Beweis der Transzendenz dar. Sie gehen über ihre bloßen Erscheinungen hinaus und deuten immer schon auf eine höhere, absolute Sphäre der Macht hin. Durch das „intentionale Wertfühlen“ kann der Mensch seine Entfremdung von der dinglichen Welt überwinden und eine Verbindung zur überzeitlichen und damit unveränderlichen Sphäre des Absoluten herstellen. *Schelers* Ansatz muss in diesem Kontext auch als Versuch verstanden werden, der Philosophie wieder die Oberhoheit über die materielle Seite von Werten zurückzugeben, die sie zu diesem Zeitpunkt an andere Wissenschaften, wie die Natur- und Wirtschaftswissenschaften verloren hat.⁸¹⁷

Vergleicht man die materielle Wertethik von *Max Scheler* mit der Gütertheorie von *Germain Grisez*, so werden gewisse Parallelen deutlich.

Beide gehen von apriorischen Gütern / Werten aus, die vom Menschen intuitiv erfasst werden können und die selbst wiederum nicht auf andere Werte/Güter zurückgeführt werden können. Beide Theorien gehen de facto von einer klaren Hierarchie der Werte/Güter aus, wobei *Grisez* eine solche vehement beschreitet. *Scheler* unterscheidet hierbei vier Modalitäten der Selbstwerte, wohingegen *Grisez* drei *substantiv goods* auflistet.

Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (1913)	Grisez, Christian Moral Principles (1983)	Grisez/Boyle/Finnis, Practical Principles, Moral truth and Ultimate Ends (1987)
1. absoluten Werte (heilig-unheilig)	1. life itself	1. life
3. geistigen Werte (recht – unrecht, wahr – falsch)	2. knowledge	2. knowledge and appreciation of beauty
2. vitalen Werte (edel – gemein)	3. activities of skillful work and play	3. some degree of excellence in work and play

⁸¹⁶ Vgl. SCHELER, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 120f.

⁸¹⁷ Vgl. ZELLER, Werte, 62.

1. sinnliche Werte (angenehm – unangenehm)		
--	--	--

Beim Vergleich der beiden Systeme fällt auf, dass sie sich in der Anordnung der Güter/Werte unterscheiden. Während *Scheler* die absoluten und damit höchsten Werte an die letzte Stelle seiner Auflistung setzt, kommt bei Grisez dem ersten Gut, so kann nach der vorhergehenden Betrachtung⁸¹⁸ angenommen werden, der höchste Wert zu. Die absoluten Werte könnten in diesem Sinne mit dem Gut *life* korrespondieren. Scheler verortet die Erscheinung dieser Werte an Gegenständen „die in der Intention als absolute Gegenstände gegeben sind“⁸¹⁹. Darunter versteht er keine spezielle Klasse von Gegenständen, sondern jene, die in „der absoluten Sphäre“ des Heiligen anzusiedeln sind. Alle übrigen Werte können gleichzeitig als „Symbole“ für diese Werte angesehen werden. Der Akt, mit dem der Mensch die absoluten Werte des heiligen „ursprünglich“ erkennen kann, ist ein Akt „einer bestimmten Art von Liebe“, der auf Personen beziehungsweise „personale Seinsformen“ ausgerichtet ist.⁸²⁰ Eine solche Verstehensweise von *life* findet sich bei Grisez jedoch nicht. Seine Definitionen nehmen unterschiedliche Aspekte des menschlichen Lebens in den Blick, rücken diese aber nicht in der gleichen Weise wie *Scheler* in eine Sphäre der Heiligkeit. Mit der Fokussierung auf Prokreation ist jedoch tatsächlich ein solche personale Ausrichtung aufweisbar, aber auch hier trifft es nicht das von *Scheler* grundlegende Verständnis von absoluten Werten, zumindest findet sich bei ihm auch keinerlei Hinweis auf die Weitergabe des Lebens. Er spricht zwar von Lebensgemeinschaften, als deren „technische Form“ nennt er jedoch die Kirche, womit anzunehmen ist, dass er personal hierbei eher in einem religiösen Sinne deutet.⁸²¹ Betrachtet man die Bedeutung des Gutes *life* für die Ehe- und Sexualmoral der NNL⁸²², so kann festgestellt werden, dass Grisez diesem den Rang von absoluten Werten einräumt, es inhaltlich aber eine deutliche Differenz zu *Scheler* gibt. Darüber hinaus wäre es möglich, dass Gut *marriage*, das von Grisez nicht den *substantive goods* zugeordnet wird, als mit den absoluten Werten korrespondierend anzunehmen. Es muss hierbei aber nochmals darauf verwiesen werden, dass *Scheler* selbst keine Verbindung zur Ehe als

⁸¹⁸ Vgl. Kap. 3.2.2.5 und Kap. 3.3.1.4 dieser Arbeit.

⁸¹⁹ SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 125.

⁸²⁰ Vgl. ebd., 125f.

⁸²¹ Vgl. ebd., 126.

⁸²² Vgl. hierzu Kap. 4 dieser Arbeit.

Lebensgemeinschaft herstellt und in seinen Ausführungen doch eher von einer religiös spirituellen Dimension der Liebe ausgeht.⁸²³ Auch Grisez nimmt die Dimension des Religiösen in seine Güterethik auf (religion/holiness [1983] und religion or harmony with some greater than human source of meaning and value [1987]), sieht diese jedoch als reflexive goods an und räumt ihr in seinen Auflistungen einen deutlich weniger bedeutsamen Rang als *life* zu.⁸²⁴ Die Annahme dieses Gutes stellt zugleich aber einen der wesentlichen Kritikpunkte von *Russell Hittinger* an der NNL dar. Weder werde dieses aber von Grisez klar ausformuliert noch könne ein solches logisch-konsequent angenommen werden, insbesondere wenn man vom Naturrechtsverständnis des Thomas ausgehe.⁸²⁵

Die geistigen Werte nehmen in der Ordnung von *Scheler* den zweithöchsten Rang ein. Sie ermöglichen uns die „reine Wahrheitserkenntnis“, um zwischen wahr und falsch zu unterscheiden.⁸²⁶ Diesem Wert würde in der Güterethik von Grisez das *substantive good knowledge* entsprechen. Darunter ist das Wissen von „various forms of truth and appreciation of various forms of beauty or excellence“⁸²⁷ zu verstehen. In *Practical Principles, Moral truth and Ultimate Ends* wird die Formulierung des Gutes mit der folgenden Begründung explizit um „appreciation of beauty“ erweitert: „As rational, human persons can know reality and appreciate beauty and whatever intensely engages their capacities to know and to feel. Knowledge and esthetic experience are another category of basic good“⁸²⁸ Es nimmt hierbei nun ebenfalls den zweithöchsten Rang in der Ordnung der Güter ein. Auch *Scheler* zählt zu dieser Kategorie den Bereich der „rein ästhetischen Werte“⁸²⁹, wodurch sie hierbei eine gewisse Übereinstimmung mit der *basic good theory* aufweisen lässt.

Deutlich schwieriger erweist sich die Kategorie der vitalen Werte, die gemäß der Auflistung von Grisez mit dem Gut *activities of skilful work and play* (*Christian Moral Principles*) beziehungsweise *some degree of excellence in work and play* (*Practical Principles, Moral truth and Ultimate Ends*) korrespondieren könnte. Für *Max Scheler* zielen die vitalen Werte auf die Differenz zwischen Edlem und Gemeinem ab und entsprechen all jenen Werten, welche das „Wohl“ oder die „Wohlfahrt“ in den Blick neh-

⁸²³ Vgl. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 126.

⁸²⁴ Vgl. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 124; DERS./BOYLE/FINNIS, *Practical Principles*, 107f.

⁸²⁵ Vgl. HITTINGER, *A Critique of the New Natural Law Theory*, 106-118, 190-198.

⁸²⁶ Vgl. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 124.

⁸²⁷ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 124.

⁸²⁸ GRISEZ/BOYLE/FINNIS, *Practical Principle*, 107.

⁸²⁹ Vgl. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 124.

men. Als Zustände, in denen diese Werte erfahrbar sind, nennt er die Gefühle des „aufsteigenden und niedergehenden Lebens“ und auch das „Gesundheits- und Krankheitsgefühl“. Ebenso zählt er Mut, Zorn, Angst und den Racheimpuls zu den sog. „Antwortsreaktionen“, die mit diesen Werten verbunden sind.⁸³⁰ Demgegenüber treten bei Grisez grundsätzlich die emotionalen zugunsten der rationalen Aspekte der Güter in den Hintergrund.⁸³¹ In *Christian Moral Principles* versteht er darunter Aktivitäten, „which in their very performance enrich those who do them“⁸³². In *Practical Principles, Moral truth and Ultimate Ends* führt er zur Erklärung des Gutes an: „As simultaneously rational and animal, human persons can transform the natural world by using realities, beginning with their own bodily selves, to express meanings and serve purposes. Such meaning-giving and value-creation can be realized in diverse degrees“⁸³³. Tatsächlich kann man eine gewisse Korrespondenz der vitalen Werte mit diesem *substantive good* von Grisez hinsichtlich der Erfahrung des Edlen, Tüchtigen und auch des Wohlergehens feststellen. Sie weisen jedoch trotzdem klare Differenzen in der inhaltlichen Ausrichtung auf, indem von *Scheler* die Dimension der Emotionalität klar in den Mittelpunkt gestellt wird, wohingegen Grisez klar die Rationalität, die eine Verortung des Selbst in dieser Welt ermöglichen soll, betont. Während *Scheler* hierbei die grundlegende Dimension des vitalen Seins des Menschen in den Blick nimmt, geht es bei dem *basic good* um die Ausbildung spezifischer Fähigkeiten menschlichen Handelns. Die vitalen Werte zielen somit auf Grunderfahrungen des Menschen, wie Mut und Angst, die nicht so sehr rational wie emotionsbasiert sind. Demgegenüber erstrebt Grisez mit diesem Gut eine Entwicklung des Menschen auf Basis der (praktischen) Vernunft.

Die vierte Kategorie, die sog. *sinnlichen Werte*, hat keine Entsprechung in der Güterordnung von Grisez. Jene zielt nach *Scheler* auf die Differenzierung zwischen Angenehmen und Unangenehmen ab und er ordnet ihr die Funktion des „sinnlichen Fühlens im Sinne von „Genießen und Erleiden“ zu.⁸³⁴ Wie schon oben ausgeführt, widerspricht eine solche Grundannahme den Kriterien für die Auswahl der *basic goods*. Als solche kommen für Grisez nur die sog. *intelligible basic goods* in Frage, wodurch die Rationalität zur vermeintlichen Grundvoraussetzung für die Aufnahme in die Liste der Güter

⁸³⁰ Vgl. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 123f.

⁸³¹ Vgl. Kap. 3.2.2.5 dieser Arbeit.

⁸³² GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 124.

⁸³³ GRISEZ/BOYLE/FINNIS, *Practical Principle*, 107.

⁸³⁴ Vgl. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 122.

wird.⁸³⁵ Folglich findet sich in der Güterauswahl von Grisez kein korrespondierendes Element zu den sinnlichen Werten von *Scheler*.

Germain Grisez selbst sieht keine Ähnlichkeiten seiner Theorie mit jener der materiellen Wertethik von *Max Scheler* und geht auf diese nur in negativ-kritischer Weise im Kapitel *The goods which fulfill persons* und nur in einer Fußnote ein.⁸³⁶ Er wirft *Scheler* vor, mit seinem Ansatz eine gefährliche Werttheorie zu verfolgen, wo es möglich ist, dass moralische Übel und Tugenden den selben Status erhalten können. Grund hierfür ist das Versäumnis, Prinzipien jenseits der von ihm untersuchten Wertphänomene zu erkennen sowie auch die Verabsolutierung dieser Phänomene um dadurch andere, reduktionistische Werttheorien zu exkludieren.⁸³⁷

Diese Kritik ist umso interessanter, als die Wertethik bekanntermaßen Einfluss auf das Denken von Papst *Johannes Paul II.* hat, der wiederum eine wesentliche Inspirationsquelle für die Ehe- und Sexualethik von Germain Grisez darstellt.⁸³⁸

Karol Wojtyla, der spätere *Papst Johannes Paul II.*, hat sich in der Zeit als Moralphilosoph in Krakau intensiv mit dem Denken von *Max Scheler* beschäftigt und in der Auseinandersetzung mit diesem die Grundlage für seine personalistische Anthropologie und damit für seine Ethik gelegt. Diese Auseinandersetzung wird sowohl in seiner Habilitationsschrift als auch in dem später als Papst abgehaltenen Mittwochskatechesen zur sog. *Theologie des Leibes* deutlich. Hierbei greift er den aktualisierten Personenbegriff von *Scheler* auf, korrigiert diesen jedoch durch den Rückgriff auf die Willensmetaphysik und Handlungstheorie des *Thomas von Aquin*. Ein entscheidendes Bindeglied zu *Scheler* ist hierbei die Annahme, dass die Person sich mit ihrem Leib, in ihrem Handeln selbst offenbart. Auch wenn dies keine wesentliche Neuerung auf dem Gebiet der Handlungstheorie darstellt, gibt *Wojtyla* diesem Grundsatz auf Basis seines personalistischen Ansatzes eine neue Zuspitzung. Er verbindet diesen mit der Leib-Seele-Einheit des Menschen, wodurch eine „differenzlose Identifikation“ möglich wird. Der menschliche Leib ist so verstanden ein „integraler Bestandteil“ der Person und wird dadurch zum „Ausdrucksmedium“ gegenüber dem/der anderen. In Verbindung mit dem scholastischen Axiom des *agere sequitur esse* und dem *Akt-Potenz-Schema* folgt daraus ein „dynamischer Personalismus“, indem sich die Person durch die Realisierung der in ihrer

⁸³⁵ Vgl. Kap. 3.2.2.2 dieser Arbeit.

⁸³⁶ Vgl. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 139 Fußnote 3.

⁸³⁷ Vgl. ebd.

⁸³⁸ Vgl. Kap 4.2 dieser Arbeit; zur „Theologie des Leibes“ von Papst Johannes Paul II. siehe auch: Kap. 4.1.2 dieser Arbeit.

Natur enthaltenen Möglichkeiten selbst verwirklicht. Das menschliche Handeln wird so als eine Art des Werdens verstanden, indem die Person durch die Realisierung ihres natürlichen Potentials sich selbst offenbart. Im Ansatz von *Wojtyla* wird jedoch die klassisch phänomenologische Differenzierung zwischen dem Körper, den wir haben und dem Leib, der wir sind, ausgeblendet. Die Person verwirklicht sich daher nur dann selbst, wenn sie in „völliger Ergebenheit“ ausschließlich jene Möglichkeiten realisiert, die ihr gemäß ihrer Natur vorgegeben sind.⁸³⁹

Hierbei sind die Parallelen zur *basic good theory* von Germain Grisez deutlich erkennbar. Auch bei ihm findet sich die oben dargestellte anthropologische Grundannahme, wie sie von *Karol Wojtyla / Johannes Paul II.* entwickelt wurde.⁸⁴⁰ Er verknüpft hierbei das zu realisierende Potential mit einer Gütertheorie, die den Menschen zu seiner Vollkommenheit führen soll. Ebenso autoritär wie der Papst schränkt Grisez die Liste der Güter, die hierbei die zu verwirklichenden Potentialitäten darstellen, radikal auf die von ihm vorgegebene Auswahl ein, die er mit dem Hinweis auf die praktische Vernunft zu begründen sucht.⁸⁴¹ Auch wenn er hinsichtlich der Begründung seiner *basic good theory* nicht explizit auf die Theologie von *Johannes Paul II.* verweist, kann doch angenommen werden, dass hierin nicht nur eine wesentliche Quelle für seine Ehe- und Sexualmoral, sondern auch für die Gütertheorie und damit für den Kern der NNL liegt.

Zusammenfassend lässt sich daher festhalten, dass die materielle Wertethik von *Max Scheler* und die Gütertheorie von Germain Grisez in ihrem Anspruch eine deutliche Übereinstimmung aufweisen. In beiden Ansätzen wird von apriorischen Werten/Gütern ausgegangen, die zudem eine streng hierarchische Ordnung ausweisen. Bei der inhaltlichen Bestimmung der jeweiligen Werte/Güter weisen die beiden Theorien jedoch klare Differenzen auf. Die höchste Wertkategorie von *Scheler*, die absoluten Werte, lässt sich in dieser Weise bei Grisez so nicht aufweisen. Ebenso findet die deutliche Betonung von Sinnlichkeit und Emotionalität (sinnliche- bzw. vitale Werte) von *Scheler* keine Entsprechung in den *substantive human goods*. Eine Übereinstimmung lässt sich jedoch sehr wohl für die geistigen Werte mit dem Gut *knowledge* aufzeigen. Beide betonen hierbei die Aspekte der Ästhetik wie der Wahrheitserkenntnis. Hinsichtlich der Anzahl wie auch der Anordnung der Güter werden ebenfalls Differenzen deutlich. Auch wenn

⁸³⁹ Vgl. SCHOCKENHOFF EBERHARD, Die „Theorie des Leibes“. Ausweg aus der Sackgasse der lehramtlichen Sexualmoral?, in: Goertz/Striet (Hg.), *Johannes Paul II. Vermächtnis und Hypothek eines Pontifikats*, Freiburg im Breisgau 2020, 114-143, 119-121; sowie ders., Die Kunst zu lieben, 211-214.

⁸⁴⁰ Vgl. hierzu Kap. 3.3.3 dieser Arbeit.

⁸⁴¹ Vgl. hierzu Kap. 3.3.1 dieser Arbeit.

Grisez selbst dem Ansatz von *Scheler* sehr kritisch gegenübersteht, ist es jedoch möglich, durch die Rezeption der Anthropologie und Ethik von *Johannes Paul II.*⁸⁴², von einem zumindest indirekten Einfluss der materiellen Wertethik auf die *basic good theory* auszugehen.

3.3.1.5.2 Der Capabilities Approach von Martha Nussbaum

Die US-amerikanische Philosophin *Martha Craven Nussbaum* zeichnet sich durch eine außerordentliche Vielseitigkeit ihres Denkens aus. Neben herausragenden Untersuchungen zur antiken Philosophie setzt sie sich intensiv mit politischer Philosophie und Ethik auseinander. Einer der wichtigsten Ausgangspunkte für ihre Ethiktheorie ist die Erkenntnis, dass unsere moralischen Urteile nicht von unseren Gefühlen getrennt werden können. Emotionen wie Furcht, Hass oder Mitleid fordern eine wertende Beurteilung, wodurch Vernunft und Emotionalität aufeinander bezogen sind und bei der Bewertung von Handlungen nicht getrennt werden können.⁸⁴³

Dieser, dem Denken von Germain Grisez klar entgegengesetzter Ansatz, kulminiert für Nussbaum in der existentiellen Frage, was ein gutes menschliches Leben ausmacht. Diese Grundfrage, welche die Philosophie seit der Antike prägt, versucht sie mit ihrem sog. *Capabilities Approach* zu beantworten. Hierbei weist sie eine Liste von Fähigkeiten auf, die so wesentlich seien, dass ein Leben, indem eine dieser Fähigkeiten fehlt, nicht als gutes Leben bezeichnet werden könne. Ebenso wie Grisez erhebt auch sie einen universalen Anspruch für diese Auswahl, wodurch dieser aus ihrer Sicht auf alle Kulturen anwendbar ist.⁸⁴⁴

Nussbaum hat ihre Liste der *central human functional capabilities* über einen längeren Zeitraum und in mehreren Werke entwickelt⁸⁴⁵. Daher verweist sie auch explizit darauf, dass es sich bei der vorgelegten Liste immer „nur“ um eine aktuelle Version, nicht aber um einen endgültigen und unumstößlichen Katalog der capabilities handelt. Manchen

⁸⁴² Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 555-752, insb. 615ff.

⁸⁴³ Vgl. SCHMIDHUBER MARTINA, Ist Martha Nussbaums Konzeption des guten Lebens interkulturell brauchbar? Einige interkulturelle Aspekte des Fähigkeitsansatzes, in: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Nr. 23 2010, 101-113, 101.

⁸⁴⁴ Vgl. ebd., 101f.

⁸⁴⁵ Vgl. NUSSBAUM MARTHA C., *Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach*, in: Nussbaum/ Sen (Hg.), *The Quality of Life*, Oxford 1993, 242-269; dieslb., *Human Capabilities, Female Human Beings*, in: Nussbaum/Glover, *Women, Culture, and Development. A Study of Human Capabilities*, Oxford 1995, 61-104; dieslb., *Good as a Discipline. Good as Freedom*, in: Crocker/Linde, *The Ethics of Consumption: the good life, justice and global stewardship*, Lanham 1998, 312-341; dieslb., *Women and Human Development*, Cambridge 2000.; dieslb., *Creating capabilities: the human development approach*, Cambridge 2011.

von diesen komme eher ein überzeitlicher Rang zu als anderen, trotzdem handle es sich hierbei um „work in progress“.⁸⁴⁶

Sie bevorzugt für ihre Theorie die Bezeichnung *Capabilities Approach* und es ist ihr insbesondere wichtig, den Plural dieses Wortes zu betonen, da die wichtigsten Elemente für ein gutes, qualitätsvolles Leben nur plural gedacht werden können.⁸⁴⁷

Der *Capabilities Approach* dient dem Vergleich unterschiedlicher Ansichten über Lebensqualität und der theoretischen Auseinandersetzung mit der Frage nach den Mindeststandards für soziale Gerechtigkeit. Die Schlüsselfrage für *Nussbaum* ist hierbei: „What is each person able to do and to be?“⁸⁴⁸ Es geht darum, jeden Mensch als „an end“ zu verstehen. Es gilt somit nicht nur das absolute oder durchschnittliche gute Leben, sondern die Möglichkeiten jedes einzelnen Individuums in den Blick zu nehmen. Ein weiterer Fokus liegt auf „choice or freedom“. Eine „gute“ Gesellschaft sollte für ihre Mitglieder eine Auswahl von Möglichkeiten oder „substantial freedoms“ bereitstellen, wobei diesen dann die Freiheit zukommt, sich zu entscheiden, ob sie besagte Möglichkeiten auch tatsächlich ergreifen wollen.⁸⁴⁹

Martha Nussbaum kommt, dem oben skizzierten Grundkonzept ihrer Theorie folgend, auf eine Liste von zehn *central human capabilities*, die klar an die Kategorienlehre des *Aristoteles* angelehnt sind. Zwar orientiere sie sich in ihrem Denken an ihm, er stelle für sie jedoch keine absolute Autorität dar. Dies ist gerade hinsichtlich der Annahme von Menschen als natürliche Sklaven von entscheidender Bedeutung.⁸⁵⁰ Aus ihrer Sicht sei es unerlässlich, die aristotelische Ethik durch die kantsche Betonung der gleichen Würde aller Menschen zu ergänzen.⁸⁵¹ Aus dem aristotelischen Denken übernimmt sie jedoch drei Aspekte, die für ihren Ansatz wesentlich sind: (1.) der Mensch ist unbestreitbar ein leibliches Wesen, (2.) neben Gemeinschaft bedarf er auch der Liebe und Freundschaft und (3.) auch die Leidenschaften tragen etwas zur Ausbildung der Tugenden bei.⁸⁵²

Im Folgenden werden nun die ausgewählten *capabilities* den *basic human goods* der NNL gegenübergestellt.

⁸⁴⁶ Vgl. NUSSBAUM, *Women and Human Development*, 77.

⁸⁴⁷ Vgl. NUSSBAUM, *Creating capabilities*, 18.

⁸⁴⁸ Ebd.

⁸⁴⁹ Vgl. ebd. 18-20.

⁸⁵⁰ Vgl. Kap. 2.3.1 dieser Arbeit.

⁸⁵¹ Vgl. NUSSBAUM MARTHA, *Literatur, Moral und ethische Empfindungsfähigkeit*, in: Pauer-Studer Herlinde (Hg.), *Konstruktionen praktischer Vernunft. Philosophie im Gespräch*, Suhrkamp: Frankfurt/Main 2000, 129–152, 149-151.

⁸⁵² Vgl. SCHMIDHUBER, *Ist Martha Nussbaums Konzeption des guten Lebens interkulturell brauchbar?*, 103.

Basic human goods ⁸⁵³	Central human capabilities ⁸⁵⁴
1. life 2. knowledge and appreciation of beauty 3. some degree of excellence in work and play 4. friendship 5. self-integration 6. practical reasonableness bzw. peace of conscience and consistency between one's self and ist expression 7. religion or harmony with some greater than human source of meaning and value [marriage]	1. life 2. bodily health 3. bodily integrity 4. Senses, imagination and thought 5. emotions 6. practical reason 7. affiliation 8. other species 9. play 10. control over one's environment

Der Vergleich zeigt, dass es sich hierbei auf dem ersten Blick nicht um zwei gänzlich verschiedene Denksysteme zu handeln scheint, sondern dass es durchaus gemeinsame Schnittmengen gibt. Vier solcher Gemeinsamkeiten lassen sich feststellen: *life* (1./1.), *play* (3./9.), *friendship/affiliation* (4./7.), und *practical reason* (6./6.). Zusätzlich könnte als fünfte Gemeinsamkeit ev. auch *knowledge/thought* (2./4.) angenommen werden. Eine weitere, etwas schwächere Übereinstimmung ist bezüglich *religion* (7./4.) festzustellen.

Auffallend ist, dass Nussbaum in Bezug auf die Körperlichkeit eine Differenzierung hinsichtlich *bodily health* und *bodily integrity* vornimmt. Bei *Griset/Finnis/Boyle* gibt es hierzu keine Entsprechung. Betrachtet man die Weiterentwicklung der Theorie bei *John Finnis*, so findet man diese beiden in seiner Auflistung von 1996 zwar gemeinsam, aber als eine eigene Kategorie genannt.⁸⁵⁵ *Health* wird im Vergleichstext von 1987 unter *life*

⁸⁵³ Vgl. GRISEZ/BOYLE/FINNIS, *Practical Principle*, 107f.

⁸⁵⁴ Vgl. NUSSBAUM, *Creating capabilities*, 33f.

⁸⁵⁵ Vgl. FINNIS, *Is Natural Law Theory Compatible with Limited Government?*, 4f.

subsumiert und stellt somit für die Autoren kein eigenes *basic human good* dar⁸⁵⁶. Auch in *Beyond the New Morality* wird *health* nicht als eigenständige Kategorie der basic goods angenommen.⁸⁵⁷

Eine weitere Besonderheit stellt das basic good *marriage* dar. Während dieses bei *Finnis* in der Liste von 1996 als eines der sieben Güter integriert wird, stellt sich bei der oben genannten Aufzählung die Frage nach der Verortung jenes Gutes.

Zugleich gibt es bei *Martha Nussbaum* keinerlei Entsprechung. Bei ihrem *capabilities approach* findet sich unter 3. *bodily integrity* jedoch sehr wohl die Betonung der menschlichen Sexualität wie auch der Hinweis auf Prokreation.⁸⁵⁸ Ebenso findet sich der Verweis auf „reproductive health“ (2. *bodily health*) und das Diskriminierungsverbot gegenüber „sex, [and] sexual orientations“ (7. *affiliation*).⁸⁵⁹

Es finden sich jedoch keinerlei Bezugspunkte, die auf die Intention von Ehe als eine *capability*, sei sie nun im staatlichen- oder im religiösen Sinne gedacht, hinweisen würden.

Im nächsten Schritt werden nun die vier genannten Gemeinsamkeiten nochmals näher betrachtet, um zu prüfen, ob dies wirklich vier Kategorien sind, auf die sich die beiden Diskurspartner einigen könnten.

Als erstes gilt es *life* in den Blick zu nehmen.⁸⁶⁰ Beide Auflistungen nennen diese Kategorie an erster Stelle.

Basic human goods ⁸⁶¹	Central human capabilities ⁸⁶²
1. [life] As animate, human persons are organic substances. Life itself – its maintenance and transmission – health, and safety are one of category of basic good.	1. Life. Being able to live to the end of human life of normal length; not dying prematurely, or before one’s life is so reduced as to be not worth living.

Es zeigt sich, dass dem Begriff zwei unterschiedliche Verständnisweisen von Leben zugrundeliegend. Beim NNL Verständnis wird geschlossen, dass der Mensch, weil er beseelt ist, eben auch ein organisch-phisches Wesen ist. Körper und Geist stellen

⁸⁵⁶ Vgl. GRISEZ/BOYLE/FINNIS, *Practical Principle*, 107f.

⁸⁵⁷ Vgl. GRISEZ/SHAW, *Beyond the New Morality*, 79-82.

⁸⁵⁸ Vgl. NUSSBAUM, *Creating capabilities*, 33.

⁸⁵⁹ Vgl. ebd. 33f.

⁸⁶⁰ Vgl. hierzu auch die Anmerkungen zu *life* als basic human good der NNL: Kap.3.3.1.3 dieser Arbeit.

⁸⁶¹ GRISEZ/BOYLE/FINNIS, *Practical Principle*, 107.

⁸⁶² NUSSBAUM, *Creating capabilities*, 33.

somit keine Dichotomie dar. Daher stellt dieses Leben, das hierbei doch sehr von der physischen Seite her gedacht scheint, seine Erhaltung und seine Weitergabe, verbunden mit Gesundheit und Sicherheit, eines der basic goods dar. *Life* scheint hierbei aber nicht über dieses rein physische Verständnis hinaus gedacht zu werden.

In *Beyond the New Morality* übernimmt Grisez dieses inhaltliche Verständnis von *life*, spitzt es aber noch deutlicher auf die menschliche Reproduktion zu: „[...] for a couple can desire to have a child for no other reason than to hand on life and give this new individual a start in sharing in all the other goods which contribute to a human being's flourishing and fulfillment.“⁸⁶³

Martha Nussbaum hingegen hat das „gute Leben“, ein Leben, das sowohl auf körperliche wie auch geistige Vollkommenheit abzielt, im Blick. Dies kommt besonders durch den Verweis auf ein Leben, das als „not worth living“ erscheint, zum Ausdruck. Unter Leben muss in diesem Verständnis ein „Mehr“ verstanden werden als nur die Erhaltung und die Weitergabe der organischen Verfasstheit des menschlichen Daseins. Die Gesundheit spielt hierbei eine wesentliche Rolle, weshalb die Autorin ihr eine eigene Kategorie zubilligt, wo sie formuliert „Being able to have good health, including reproductive health; to be adequately nourished; to have adequate shelter.“⁸⁶⁴

Die zweite Gemeinsamkeit, die oben genannte wurde, ist die Kategorie *play*. Bei der NNL findet sich diese an dritter Stelle gemeinsam mit *work*. Auffallend ist, dass Grisez in der Auflistung mit acht Gütern aus dem Jahre 1988³ jene Kategorie (4) nur noch als *play* bezeichnet und *work* unter diese subsumiert. Nussbaum führt sie an neunter und somit vorletzter Stelle in ihrer Liste an.

Basic human goods ⁸⁶⁵	Central human capabilities ⁸⁶⁶
3. As simultaneously rational and animal, human persons can transform the natural world by using realities, beginning with their own bodily selves, to express meanings and serve purposes. Such meaning-giving and value-creation can be realized in diverse degrees. Their realization for	9. Play. Being able to laugh, to play, to enjoy recreational activities.

⁸⁶³ GRISEZ/SHAW, *Beyond the New Morality*, 79.

⁸⁶⁴ NUSSBAUM, *Creating capabilities*, 33.

⁸⁶⁵ GRISEZ/BOYLE/FINNIS, *Practical Principle*, 107.

⁸⁶⁶ NUSSBAUM, *Creating capabilities*, 34.

its own sake is another category of basic good: some degree of excellence in work and play.	
---	--

Neben der interessanten Differenz hinsichtlich der Länge der Ausführungen fällt beim>NNL-Verständnis die Formulierung „degree of excellence“ auf. Das hier vorliegende Verständnis von *play* scheint nicht nur die Freude oder die Erholung im Blick zu haben. Hierbei wird auch ein klarer Nutzen herausgestellt. *Work* und *play* sollen „meaning-giving“ sein und zu einer „value-creation“ beitragen.

Martha Nussbaum scheint mit dieser Kategorie keine vergleichbaren Ansprüche zu verbinden. In ihrer kurzen Formulierung verweist sie auf *laugh* und *play*, denen sie den Nutzen der Rekreation zuordnet. Hierbei scheint sie aber nicht (nur) die Form eines „degree of excellence“ im Blick zu haben. Ebenso hat sie *work* im Unterschied zu>NNL unter der Kategorie *Control over one’s environment* (10.) subsumiert: „In work, being able to work as a human being, exercising practical reason and entering into meaningful relationships of mutual recognition with other workers.“⁸⁶⁷

Wie schon oben erwähnt, nimmt Germain Grisez in *Beyond the New Morality* eine Veränderung bei diesem Gut vor. Aufgrund der neuen Gesamtstruktur von acht Gütern, wobei es nun im Unterschied zum genannten>NNL Schema vier *substantive* und vier *reflexive goods* gibt, nimmt diese in der (neuen) Auflistung den vierten Rang ein. Es wird auch nur mehr als *play* bezeichnet im Unterschied zur bisherigen Bezeichnung als *some degree of excellence in work and play*. Grisez betont, dass es sich hierbei um geschickte Leistungen um seiner selbst willen und nicht für andere handelt.⁸⁶⁸ *Work* stelle hierbei (nur) eine Form der Verwirklichung (participation) an diesem Gut dar, indem dadurch die natürliche Welt verändert und ihr aufgrund fachkundiger Leistung (skilled performance) ein Sinn und Wert zuerkannt werde.⁸⁶⁹ Trotz der geänderten Bezeichnung ist dieses Gut klar auf Leistung hin orientiert, wodurch es von jenem Verständnis von *play* bei *Martha Nussbaum* zu unterscheiden ist.

Bei der dritten genannten Übereinstimmung werden unterschiedliche Bezeichnungen verwendet. Grisez, Finnis und Boyle führen *friendship* an vierter Stelle in ihrer Liste an. *Nussbaum* hingegen betitelt die siebente Kategorie mit *affiliation*.

⁸⁶⁷ NUSSBAUM, *Creating capabilities*, 34.

⁸⁶⁸ Vgl. GRISEZ/SHAW, *Beyond the New Morality*, 80.

⁸⁶⁹ Vgl. ebd.

Basic human goods ⁸⁷⁰	Central human capabilities ⁸⁷¹
<p>4. [friendship] Most obvious among the reflexive goods are various forms of harmony between and among individuals and groups of persons – living at peace with others, neighbourliness, friendship.</p>	<p>7. Affiliation. (A) Being able to live with and toward others, to recognize and show concern for other human beings, to engage in various forms of social interaction; to be able to imagine the situation of another. (Protecting this capability means protecting institutions that constitute and nourish such forms of affiliation, and also protecting the freedom of assembly and political speech.)</p> <p>(B) Having the social bases of self-respect and nonhumiliation; being able to be treated as a dignified being whose worth is equal to that of others. This entails provisions of nondiscrimination on the basis of race, sex, sexual orientation, ethnicity, caste, religion, national origin.</p>

Auch hier fällt ein Unterschied in der Länge der Beschreibung auf. *Harmony und living at peace* können als Schlüsselbegriffe für das>NNL-Verständnis dieser Kategorie angesehen werden. *Friendship* selbst ist im Unterschied zur ersten Liste von Germain Grisez in *Christian Moral Principles* an das Ende der Formulierung gewandert. Ebenfalls ist der Begriff *justice*, wie schon oben genannt, verschwunden. Die hier gewählte Bezeichnung der Kategorie muss hinsichtlich der oben genannten Ausdifferenzierung in einem weiten Bedeutungszusammenhang verstanden werden, da die formulierte Ansicht der Autoren eigentlich weit über die Bedeutung des Begriffs *Freundschaft* hinausgeht. Somit lässt sich auch hier eine klare Veränderung zum ersten Entwurf von Grisez feststellen.

Martha Nussbaum hat für die Bezeichnung der siebenten Kategorie *affiliation* gewählt. Das formulierte Verständnis ist weit differenzierter als die Ausführungen der>NNL. Trotzdem stehen die beiden Ansätze nicht gänzlich im Widerspruch zueinander. Die genannten Schlüsselbegriffe von Grisez, *Finnis* und *Boyle*, *harmony* und *living at*

⁸⁷⁰ GRISEZ/BOYLE/FINNIS, *Practical Principle*, 108.

⁸⁷¹ NUSSBAUM, *Creating capabilities*, 34.

peace, könnten auch gut in ihre Ausführungen integriert werden. Möglicherweise wäre der Begriff *affiliation* auch ein besser geeigneter Kategoriename für die Liste der NNL.

In *Beyond the New Morality* findet sich *friendship* als *reflexive good* an siebenter und somit vorletzter Stelle der Aufzählung. Grisez weist hierbei auch auf die Schwierigkeit der Bezeichnung hin, da Freundschaft meist nur für eine Beziehung zwischen Menschen verwendet werden, die sich sowohl kennen als auch mögen. Bei diesem Gut gehe es aber um weit mehr. In diesem Zusammenhang findet auch die Gerechtigkeit wieder einen Einzug in dieses Schema.⁸⁷² „As a basic good, however, friendship encompasses much else, for example, justice and peace among individuals and groups, even the harmonious relationship between entire nations. In this extended sense one could say that, ideally, friendship is the fundamental purpose of an organization like the United Nations.“⁸⁷³

Abschließend gilt es noch die vierte Gemeinsamkeit, *practical reason*, zu überprüfen. Bei beiden Listen finden wir diese Kategorie an der sechsten Stelle.

Basic human goods ⁸⁷⁴	Central human capabilities ⁸⁷⁵
6. [practical reasonableness] Moreover, one's choices can conflict with one's judgements and one's behaviour can fail to express one's inner self. The corresponding good is harmony among one's judgement, choices, and performances – peace of conscience and consistency between one's self and its expression.	6. Practical reason. Being able to form a conception of the good and to engage in critical reflection about the planning of one's life. (This entails protection for the liberty of conscience and religious observance.)

Wie schon oben erwähnt, scheint sich hierbei in den Ausführungen der drei Vertreter der NNL das Verständnis des Gutes *practical reasonableness* im Vergleich zu den vorherigen Überlegungen von Germain Grisez in *Christian Moral Principles* verändert zu haben. Dieser formuliert besagtes *basic good* in der ersten Liste wie folgt: „(2) practical reasonableness or authenticity, which is harmony among moral reflection, free choices,

⁸⁷² Vgl. GRISEZ/SHAW, *Beyond New Morality*, 81f.

⁸⁷³ Ebd.

⁸⁷⁴ GRISEZ/BOYLE/FINNIS, *Practical Principle*, 108.

⁸⁷⁵ NUSSBAUM, *Creating capabilities*, 34.

and their execution.“⁸⁷⁶ Im zweiten Entwurf behält es zwar seinen Platz, es findet sich aber nun auch die Formulierung *peace of conscience* sowie der Hinweis auf die innere Übereinstimmung der Handlungen mit seinem Selbst. Diese Ergänzung stellt eine klare Zuspitzung des erstgenannten Verständnisses dar, womit gerade auch das kritische Denken eingeschränkt werden soll. In *Beyond the New Morality* knüpft Grisez wieder an dem Verständnis von seinen Ausführungen in *Christian Moral Principles* an, wodurch der Focus hier mehr auf die innere Harmonie mit sich gelegt wird und das Gewissen keine explizite Erwähnung findet.⁸⁷⁷

Während NNL unter *practical reasonableness* somit eine Harmonie zwischen mir und meinen Handlungen als Ausdruck meiner selbst beziehungsweise (m)eines friedlichen Gewissens versteht, betont *Martha Nussbaum* gerade die kritische Funktion dieser Fähigkeit und die Notwendigkeit eines freien Gewissens für das gute Leben. Dem *peace of conscience* der NNL stellt sie ein *liberty of conscience* gegenüber. Einschränkung durch Religion und Beeinflussung der Gewissensentscheidung gilt es aus ihrer Sicht unbedingt zu verhindern, damit sich diese Fähigkeit und damit der Mensch als solcher sich wirklich entfalten kann. Betrachtet man die Formulierung selbiger Kategorie bei Grisez, *Finnis* und *Boyle*, sowie auch die vorausgehenden Ausführungen zur NNL Theorie, so kann man davon ausgehen, dass hier ein deutlich anderes Verständnis der praktischen Vernunft vertreten wird. Was aber versteht Germain Grisez unter dem Gewissen? Für ihn muss das wahre Verständnis vom christlichen Gewissen klar von mehreren Fehldeutungen unterschieden werden. Es darf aus seiner Sicht nicht mit der Konzeption des Freudschen *Über-Ich* verwechselt und auch nicht als bloße *Willkür-Freiheit* missdeutet werden, wodurch mein subjektiver Wille zum objektiven Gesetz erhoben wird. Ebenso ist es aber auch kein Bündel an bloßen Verordnungen, die eine Gesellschaft oder eine Institution getroffen hat und dem es zu folgen gilt.⁸⁷⁸ Gewissen ist aus seiner Sicht „the ability to know moral truth.“⁸⁷⁹ Der reife Gewissensmensch versteht daher Moral als eine Frage des menschlich Guten und der Vernunft. Dem zuwider zu handeln kommt für einen solchen Menschen fast einer Verstümmelung seiner selbst (self-mutilation) gleich.⁸⁸⁰ Grisez verknüpft hierbei das Gewissen sehr eng mit dem Naturrecht, was insbesondere bei der biblischen Grundlegung seines Konzepts deutlich wird,

⁸⁷⁶ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 124.

⁸⁷⁷ Vgl. GRISEZ/SHAW, *Beyond the New Morality*, 81.

⁸⁷⁸ Vgl. ebd., 73f.; siehe auch: Kap. 3.3.3.2 dieser Arbeit.

⁸⁷⁹ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 75.

⁸⁸⁰ Vgl. ebd., 74f.

da das beschriebene Gesetz, das jeder Mensch in sich finden kann (Röm 2,14-16), mit dem Gewissen gleichgesetzt wird.⁸⁸¹ Dadurch geht aber zugleich eine enge Rückbindung an die Auslegungsautorität des kirchlichen Lehramtes einher. Katholik*innen, die über ein reifes Gewissen verfügen, erfahren diese daher nicht als eine Bürde. Weder muss die Lehre gelockert noch muss sie an die gegenwärtigen Herausforderungen angepasst werden.⁸⁸² Im Umkehrschluss heißt dies aber, dass eine Kritik an der kirchlichen Autorität und ihrer Lehre mit dem Eingeständnis eines noch nicht reifen beziehungsweise gar irrenden Gewissens gleichkommt. Die Formulierung *peace of conscience* zielt daher nicht nur auf eine innere Harmonie ab, sondern klammert jegliche Form der kritischen Reflexion zumindest gegenüber der kirchlichen Autorität aus. Wenn sich nun Germain Grisez bei der Fundierung seiner Theorie auf das Magisterium der Kirche beruft, so könnte jede Kritik an diesem Ansatz, wenn man dieser Sichtweise folgt, ins Leere laufen, da sie als Irrtum zurückgewiesen wird.⁸⁸³

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass durch den Vergleich der *basic human goods*, wie sie von Grisez und anderen Vertreter*innen der NNL formuliert werden, mit dem *capabilities approach* von Martha Nussbaum wesentliche Differenzen sichtbar geworden sind. Es ist deutlich geworden, dass die beiden Konzepte jeweils unterschiedlichen Intentionen folgen. Versucht Germain Grisez hierbei eine Liste überzeitliche, unbedingte und selbstevidente Grundgüter menschlicher Existenz aufzustellen, geht es ihm um eine Liste von menschlichen Fähigkeiten, die es zu fördern und zu ermöglichen gilt, damit ein erfülltes Leben gelingen kann.

Während sie hierbei mit dem klar teleologischen Ansatz einen „schwachen Essentialismus“⁸⁸⁴ vertritt, geht Germain Grisez wie auch Max Scheler von objektiv gegebenen und damit unhinterfragbaren Gütern aus.

Der wohl wesentlichste Unterschied dieser beiden Theorien stellt jedoch sicherlich Verständnis von Freiheit dar. Während Nussbaum ein sehr offenes Konzept vertritt, das den Menschen nicht in seiner Handlungsfreiheit einschränken möchte, sondern gerade die Verwirklichung der Potentiale menschlicher Freiheit erstrebt, vertritt die NNL ein starres Konzept von Gütern als objektiv vorgegebene Seiende, das die Freiheit des Menschen zur Aufrechterhaltung einer autoritären Moral bewusst einschränkt.⁸⁸⁵

⁸⁸¹ Vgl. GRISEZ, Christian Moral Principles. 76.

⁸⁸² Vgl. ebd.

⁸⁸³ Vgl. Kap. 3.3.3.2 dieser Arbeit.

⁸⁸⁴ Vgl. hierzu die Ausführungen zu Franz-Josef Bormann im Kap. 2.3.7.1 dieser Arbeit.

⁸⁸⁵ Vgl. Kap. 3.3.3.3 dieser Arbeit.

Bei allen Unterschieden lassen sich jedoch auch Gemeinsamkeiten feststellen. Betrachtet man nur die Kategorienamen, so fällt auf, dass sich gewisse Schnittmengen ergeben. Es differieren aber sowohl die Anzahl der gelisteten Kategorien sowie auch (teilweise) die Rangordnung der Übereinstimmungen. Vier gleichnamige Güter/Fähigkeiten konnten identifiziert werden, woraus sich folgern lässt, dass den behandelten Kategorien eine gewisse allgemeine Billigung zuerkannt werden kann. Eine Ausnahme stellt in diesem Fall, wie sich gezeigt hat, das Gut *marriage* dar, das sich in keiner Weise in den Überlegungen bei *Martha Nussbaum* wiederfindet. Trotz der genannten Schnittmengen muss jedoch auf die wesentlichen Differenzen sowohl hinsichtlich des Grundverständnisses der Theorie wie auch hinsichtlich der inhaltlichen Ausgestaltung der einzelnen *basic goods/capabilities* betont werden.

3.3.1.5.3 Rückblick auf Thomas von Aquin und Zusammenschau der Ergebnisse

In den Ausführungen zu den historischen Entwicklungen des Naturrechtsdenkens wurde bereits auf die Bedeutung der *inclinationes naturales* für das Naturrechtsverständnis von *Thomas von Aquin* hingewiesen.⁸⁸⁶ Sein Denken bildet die vermeintliche Grundlage der NNL und insbesondere der *basic good theory*, sodass seine Überlegungen zu den menschlichen Neigungen nun abschließend als dritter Vergleichswert zur Bestimmung des Neuansatzes von Grisez herangezogen werden.

Wie oben schon dargelegt, gründen für ihn alle Gebote des Naturrechts im *primum praeceptum – bonum est faciendum et prosequendum, malum vitandum* (STh. I-II 94, a.2) – das selbst wiederum sein Fundament im „Unbedingtheitscharakter“ der Guten per se hat. Dieses Grundgebot kann seine Handlungskraft jedoch nur dann entfalten, wenn es sich in eine Vielzahl von Geboten ausdifferenziert, die wiederum an den natürlichen Neigungen (*inclinationes naturales*) des Menschen orientiert sind und als Ziel seine „vernunftgemäße Existenz“ haben. Für Thomas erfolgt demnach die Anwendung der praktischen Vernunft auf die Gebote des Naturrechts gemäß den natürlichen Neigungen des Menschen und der ihnen innewohnenden Ordnung.⁸⁸⁷ Bei der näheren Beschreibung dieser *inclinationes naturales* wird zwischen drei Ebenen differenziert: (1.) die Neigung zur Erhaltung unseres Seins – hierzu ist alles zu zählen, wodurch das Leben bewahrt und alles Unheil davon abgehalten wird; (2.) die Neigung zur Gemeinschaft – sie zielt auf Prokreation und die Erziehung der Nachkommenschaft ab und (3.) die Neigung zum

⁸⁸⁶ Vgl. Kap. 2.3.2 dieser Arbeit.

⁸⁸⁷ Vgl. SCHOCKENHOFF, Naturrecht und Menschenwürde, 169f.

Guten gemäß der Vernunft – hierzu zählt das Streben nach der Wahrheit Gottes und das Leben in der menschlichen Gesellschaft (STh. I-II 94, a.2).

Interessant ist jedoch, dass Thomas an mehreren Stellen ausdrücklich auf die Unvollständigkeit seiner Ausführungen hinweist, indem er diese durch „und ähnliches“ beziehungsweise „und dergleichen mehr“ unterbricht.⁸⁸⁸ Es kann folglich angenommen werden, dass es ihm bei der Beschreibung der natürlichen Neigungen nicht um eine vollständige und unumstößliche Aufzählung oder gar Begründung der Einzelgebote des Naturrechts geht. Vielmehr scheint er auf dieser Weise die Einheit des Naturrechts in der Vielfalt seiner Gesetze herausstellen zu wollen, die er in der Vernunft als dessen oberstes Prinzip erkennt. Die differierenden Gebote korrelieren hierbei mit der mehrdimensionalen Struktur des menschlichen Strebens, da aus seiner Sicht gerade die natürlichen Neigungen des Menschen der Grund für die notwendige Ausdifferenzierung des Naturrechts darstellen. *Thomas von Aquin* zeigt damit auf, dass die unterschiedlich verzweigten Ziele unseres Strebens unter dem Primat der Vernunft eine „integrierte Ganzheit“ darstellen. Die Zuordnung der *inclinationes naturales* zum Naturrecht kann demnach nur aufgrund ihrer Vernünftigkeit erfolgen. Thomas recurriert hierbei auf die aristotelische Überzeugung, dass der Mensch zu seinen Neigungen Stellung beziehen und damit die Ziele seines Handelns selbst festsetzen kann. Die Vollendung seines Menschseins kann er jedoch nur als vage Umrisse erahnen, weshalb die Ziele seiner konkreten Handlungen durch die Vernunft festgelegt werden müssen.⁸⁸⁹ Es bleibt jedoch darauf zu verweisen, dass er in seinen Ausführungen sehr vage bleibt und mit seiner Theorie zur praktischen Vernunft keine konkrete Begründung moralischer Einzelaussagen vorlegt. Damit können von diesen auch nur sehr schwer Antworten auf gegenwärtige Fragen der Sittlichkeit und Moral abgeleitet werden. Dies gilt es besonders im Blick zu behalten, wenn einige Ansätze den normativen Gehalt des Naturrechts bereits auf der Ebene der Strebensziele verorten. Dies ist beispielsweise der Fall, wenn versucht wird, dadurch eine philosophisch-ethische Begründung für das lehramtliche Verbot von künstlichen Kontrazeptiva abzuleiten. Genau an diesem Punkt setzt Germain Grisez mit seinem Neuansatz an.⁸⁹⁰ Gemäß *Eberhard Schockenhoff* ist eine solche Deutung aber nur dann möglich, wenn man den Naturrechtsansatz des *Thomas von Aquin* aus der *ex post* Perspektive im Lichte der späteren Lehrentscheidungen der katho-

⁸⁸⁸ Vgl. hierzu auch SCHOCKENHOFF, Naturrecht und Menschenwürde, 171.

⁸⁸⁹ Vgl. ebd., 171f.

⁸⁹⁰ Vgl. Kap. 3.1.3 dieser Arbeit.

lischen Kirche liest und dem von ihm doch sehr offen formulierten Raster der *inclinatio- nes naturales* auf diese inhaltlichen Festlegungen des Magisteriums einschränkt.⁸⁹¹ Aus dieser Perspektive läuft der Ansatz der NNL Gefahr, an seiner wesentlichen Grundintention zu scheitern. Grisez möchte grade zurück zur eigentlichen Naturrechts- deutung des *Thomas von Aquin* und bleibt doch, gerade in der Ausgestaltung seiner Gü- tertheorie wie auch in seinem Freiheitsverständnis⁸⁹², in eben jener Rückwertsperspek- tive gefangen, wodurch er Thomas die lehramtliche Moral des 20. Jahrhunderts in den Mund legt. Grisez selbst weist in *Christian Moral Principle* darauf hin, dass das *FPPR* (Good is to be done and pursued) den Mensch in seinem Handel auf die Vervollkomm- nung hin ausrichtet. Die Erstrebung von Gütern, die ihm dem *human fulfillment* näher bringen, ist eine dem Menschen inhärente natürliche Neigung.⁸⁹³ „Thomas very briefly sketches these inclinations and the goods to which they call attention, while in chapter five of the present work the basic human goods are described and distinguished in greater detail.“⁸⁹⁴

Grisez nimmt folglich jene Beispiele, die Thomas zur Beschreibung der Neigungen nennt (eheliche Gemeinschaft, Erziehung der Nachkommenschaft, Erkenntnis der Wahrheit Gottes), als absolute und irreduzible *basic human goods* an, die er dann im genannten Kapitel näher expliziert und einer Ordnung zuführt. Um jedoch der Kritik einer hierarchischen Ordnung dieser Güter, wie sie beispielsweise von *Ralph McInerny* vorgebracht wird, zurückzuweisen, verweist er auf die Offenheit und Unvollständigkeit der Formulierung der *inclinatio- nes naturales* bei Thomas und nennt den vorgebrachten Einwand eine „aristotelische Engführung“ dessen Naturrechtsdenkens.⁸⁹⁵ Damit gesteht er jedoch faktisch ein, dass sein Ansatz irreduzibler menschlicher Grundgüter, wenn er diesen aus den *inclinatio- nes naturales* ableitet, im Widerspruch zu *Thomas von Aquin* steht, der eine solche Engführung auf eine konkrete Anzahl von Gütern weder vornimmt noch grundgelegt hat. Auffallend ist auch, dass er in dem genannten Kapitel seiner Aus- führungen (Kap. 5, *Christian Moral Principles*) nicht mehr auf diese Begründungsfigur zurückkommt, sondern seine Grundgüter in den Autoritätsquellen Schrift und Tradition zu verankern sucht.

⁸⁹¹ Vgl. SCHOCKENHOFF, Naturrecht und Menschenwürde, 174.

⁸⁹² Vgl. hierzu Kap. 3.3.3 dieser Arbeit.

⁸⁹³ Vgl. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 180.

⁸⁹⁴ Ebd.

⁸⁹⁵ Vgl. FINNIS/GRISEZ, *A Reply to Ralph McInerny*, 164-166.

Vergleicht man die oben skizzierten Ansätze von Grisez, *Scheler* und *Nussbaum* mit dem Konzept der natürlichen Neigungen bei *Thomas von Aquin*, so lässt sich feststellen, dass Martha Nussbaum mit der Grundausrichtung ihres *capabilities approach* diesen Überlegungen am nächsten kommt. Auch bei ihr findet sich die aristotelische Annahme wieder, dass der Mensch zu seinen natürlichen Neigungen Stellung beziehen kann und dadurch selbst fähig ist, Ziele seines Handelns festzulegen. Das Gute beziehungsweise das gute Leben des Menschen stellt den Kern ihres Ansatzes dar, das durch die Kultivierung der von ihr herausgearbeiteten Fähigkeiten verwirklicht werden soll. Auch wenn sie ebenso einen universellen Anspruch für ihr Konzept erhebt, geht es ihr hierbei darum das individuelle gute Leben, das wiederum in den Kontext von Geschichte und Kultur eingebettet ist, in den Blick zu nehmen. Sie verfolgt demnach keinen absoluten Anspruch des Guten, das in ein starres Netz von Normen und Regeln eingebunden ist, sondern legt der Verwirklichung eine individuelle Offenheit zu Grunde, die sehr stark an die Überlegungen von Thomas erinnern. Dies kommt insbesondere darin zum Ausdruck, dass die vorgelegte Auswahl der *capabilities* nicht als abgeschlossen und unhinterfragbar ansieht, sondern als „work in progress“. Demgegenüber gehen sowohl *Max Scheler* als auch Germain Grisez von einem absoluten Begriff des Guten aus, woraus sie klar festgelegte und irreduzibel Werte/Güter ableiten. Sie differenzieren hierbei zwischen *Selbst- und Konsektivwerten* beziehungsweise zwischen *substantive and reflexive goods* und insbesondere Germain Grisez leitet aus ihnen normative Begründung für eine Handlungsethik ab. Solche detaillierten Ausfaltungen sind jedoch dem Konzept des Thomas in der *Summa Theologiae* fremd und gehen daher deutlich über den von ihm erhobenen Anspruch hinaus. Ebenso differieren sie in Anzahl und Ausformulierung der jeweiligen Werte/Güter zu den Natürlichen Neigungen des *Thomas*. Grisez führt zwar ebenfalls drei *substantive goods* an, diese umfassen jedoch (1.) *life*, (2.) *knowledge* und (3.) *skilfull / excellence in work and play*. *Thomas* hingegen nennt (1.) die Neigung zur Erhaltung des Seins, wo eine Korrespondenz zu Grisez möglich ist, (2.) die Neigung zur Gemeinschaft und Prokreation sowie (3.) die Neigung zur wahren Erkenntnis Gottes und zum Leben in der Gemeinschaft, die möglicherweise mit dem Gut *knowledge* korrespondieren könnte. Um diese möglichen Korrespondenzen zu verifizieren, müssten sie einander inhaltlich abgeglichen werden, dass jedoch aufgrund der sehr kurzen Ausführung des *Thomas* nicht möglich ist. Dies macht wiederum deutlich, dass eine Berufung auf die *inclinationes naturales* als Quelle von Grundgütern nicht möglich ist.

Max Scheler hat sich in seinen Ausführungen zur Wertethik nicht auf die Naturrechtsdeutung des *Thomas von Aquin* gestützt, weshalb ein Vergleich mit den natürlichen Neigungen nicht sinnvoll erscheint. Zugleich wird jedoch deutlich, dass die *basic good theory* des *Germain Grisez*, der sich explizit auf die Autorität des *Thomas* beruft, mehr Gemeinsamkeiten mit der materiellen Wertethik von *Scheler* als dem Konzept der *inclinationes naturales* aufweist. Er unterscheidet sich folglich zu *Thomas* nicht nur im autoritären Anspruch, den er mit der Auswahl verknüpft, sondern auch hinsichtlich der inhaltlichen Ausgestaltung der Güterethik, wodurch seine Theorie, nicht als „reiner“ Rekurs auf das Denken des *Thomas von Aquin* angesehen werden kann.

3.3.2 Kritik der Systematik der NNL von *Germain Grisez*

Germain Grisez hat seinen Neuansatz mit dem Anspruch einer „moral theology for today’s Catholics“ entwickelt.⁸⁹⁶ Beginnend in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts hat er diese, ausgehend von seiner *Thomas*-deutung, immer weiter ausdifferenziert und umgestaltet. Damit verbunden ist der Doppelanspruch sowohl eine katholische Moraltheorie als auch eine Ethik vorzulegen, die den logischen und wissenschaftlichen Voraussetzungen der Gegenwart entspricht. Das damit erstrebte Ziel ist die Rehabilitierung der katholischen Naturrechtslehre durch die Einbettung dieser in eine Gütertheorie. Wesentlich ist hierbei jedoch die Frage, ob es ihm gelingt, die bekannten Problemfelder der Naturrechtstheorien zu überwinden oder ob auch sein Neuansatz in diesen verhaftet bleibt.⁸⁹⁷

3.3.2.1 Der systematische Aufbau der NNL

Germain Grisez baut seine Theorie auf zwei Prinzipien (*FPPR* und *FPM*), einer Gütertheorie (*basic good theory*) und den sog. *eight modes of responsibility* auf. Diese wurden bei der Rekonstruktion seines Ansatzes als die vier Säulen, welche die NNL tragen, bezeichnet.

Diese vier befinden sich hinsichtlich der Ausfaltung der Theorie aber nicht auf der selben Ebene und ihnen kommt faktisch innerhalb der Theorie nicht die gleiche Bedeutung zu. In der Logik von *Grisez* sind sie als logische Ableitungen voneinander zu sehen, deren Fundament die praktische Vernunft darstellt und die durch Schrift und Tradition in der kirchlichen Lehre verankert sind.⁸⁹⁸

⁸⁹⁶ Vgl. <http://www.twotlj.org/> (Zugriff. am 03.01. 2021).

⁸⁹⁷ Vgl. Kap. 1.1 dieser Arbeit.

⁸⁹⁸ Vgl. *GRISEZ, Christian Moral Principles*, 119-125, 178-189, 205-222.

Den Ausgangspunkt stellt hierbei das *First Principle of Practical Reasoning* (FPPR) dar. Grisez übernimmt hierbei das *primum praeceptum* des *Thomas von Aquin*, wodurch er sowohl seine Rückbesinnung auf dessen eigentlichen Denkansatz suggerieren als auch seinen Ansatz als Naturrechtstheorie ausweisen möchte. Seine Aufgabe ist es, „the intrinsic, necessary relationship between human goods and appropriate actions bearing upon them“⁸⁹⁹ aufzuzeigen. Grisez muss jedoch zugestehen, dass das *FPPR* in seiner Formulierung nicht ausreicht, um allein darauf eine Handlungsethik stützen zu können. Daher nimmt er zwei Ableitungen aus dem ersten Prinzip vor, um die Basis für eine Handlungsethik zu legen. Beide werden als logische Folgerung der praktischen Vernunft zu rechtfertigen versucht.

Einerseits leitet er aus dem bonum des *primum praeceptum* menschliche Basisgüter, die sog. *basic human goods*, ab und formuliert daraus seine Gütertheorie. Damit gilt es nun kein abstraktes Gutes zu erstreben, sondern konkrete Güter zu verwirklichen, die dadurch dann das *human fulfillment* ermöglichen sollen. Wie schon oben deutlich geworden ist, ist jedoch die Annahme einer schon bei Thomas intendierten Güterethik äußerst umstritten.⁹⁰⁰ Sicher ist jedoch, dass eine solche nicht aus den *inclinationes naturales* begründet werden kann, weshalb auch Grisez selbst auf andere Quellen (Schrift und Tradition) zurückgreift.⁹⁰¹ Ebenso hält er fest, dass die konkrete Auswahl der Basisgüter für jenen Menschen über die praktische Vernunft einsichtig und daher als unhinterfragbar anzusehen ist.⁹⁰² Das *FPPR* und die *basic good theory* stellen den ältesten Teil der NNL dar. Die Bestimmung der konkreten Güter ist nicht einheitlich erfolgt, sodass sich auch in den Werken von Grisez unterschiedliche Listen von Grundgütern finden.⁹⁰³ Die angenommene universale Erkennbarkeit und Irreduzibilität der von ihm vorgelegten Auswahl kann auf diese Weise nicht gerechtfertigt werden.

Andererseits leitet Grisez aus dem *FPPR* das *First Principle of Morality* (FPM) ab. Dessen Aufgabe ist es, „to provide the basis for guiding choices toward overall human fulfillment“⁹⁰⁴. Dies ist in dem Sinne möglich, dass es als ein „standard for practical judgment“⁹⁰⁵ verstanden wird, aber zugleich an die *basic human goods* rückgebunden ist. Das *FPM* wird als logische Ableitung zur Konkretisierung des *FPPR* gemäß der prakti-

⁸⁹⁹ Vgl. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 180.

⁹⁰⁰ Vgl. Kap. 3.3.1.1 dieser Arbeit.

⁹⁰¹ Vgl. Kap. 3.3.1.5.3 dieser Arbeit.

⁹⁰² Vgl. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 121-125; siehe auch Kap. 3.2.2.3 dieser Arbeit.

⁹⁰³ Vgl. Kap. 3.1.3 und 3.2.2.4 dieser Arbeit.

⁹⁰⁴ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 184.

⁹⁰⁵ Ebd.

schen Vernunft angesehen. Seine Formulierung verfolgt jedoch primär das Ziel, die ausgewählten basic goods abzusichern und beinhaltet zudem einen naturalistischen Fehlschluss.⁹⁰⁶ Während das *FPPR* und die Güterethik noch gewissermaßen als logisch stringente Ausgangspunkte für eine neue Naturrechtsethik angesehen werden können, stellt das *FPM* den entscheidenden Wendepunkt dar, an dem die NNL sich wieder in den klassischen Problemfeldern des Diskurses verfängt.⁹⁰⁷ Dies erklärt auch die späte Einführung dieses Prinzips in die NNL und die damit einhergehende Schwierigkeit, dass es einerseits eine Konkretisierung des *FPPR* hinsichtlich einer Handlungsethik ermöglichen soll, zugleich aber selbst noch zu abstrakt gestaltet ist, um diese Anforderung gerecht zu werden.

Daher leitet Grisez aus dem *FPM* die sog. *eight modes of responsibility* ab, die eine solche Konkretisierung ermöglichen sollen. Sie stellen das jüngste Element der Systematik seiner NNL dar und werden auch von ihm selbst als einzige der vier Säulen als explizite Neuerung gekennzeichnet. Auch sie sind wesentlich an die Auswahl der Grundgüter rückgebunden. Offen bleibt jedoch, was genau unter diesen modes zu verstehen ist. Grisez versteht diese als *intermediate principles*, die durch ihre negative Formulierung das *FPM* spezifizieren und damit die Grundlage für eine konkrete Handlungsethik liefern sollen.⁹⁰⁸ In der vorliegenden Form sind sie jedoch zu konkret gestaltet, als dass sie mittlere Prinzipien sind und zu offen, um wirklich sinnvolle Handlungsanweisungen darstellen zu können. Wie deutlich geworden ist, zielen sie auf die Etablierung bestimmter Haltungen ab, aus denen der Mensch in konkreten Handlungssituationen konkrete Handlungsurteile treffen kann, die wesentlich auf die Verwirklichung der konkreten Basisgüter abzielen. Von Grisez selbst wird jedoch ausgeschlossen, dass die *eight modes of responsibility* als Tugenden zu verstehen sind. „[...] the modes of responsibility shape the existential self of a good person, this self shapes the whole personality, and so good character embodies and expresses the modes.“⁹⁰⁹ Hierbei muss angemerkt werden, dass in dieser Definition die modes auch durch Tugenden ersetzt werden könnten, wodurch die Unterscheidung, die Grisez zwischen den beiden vornimmt, nicht eindeutig ist.

Zusammenfassend lässt sich daher festhalten, dass Germain Grisez in der Systematik seiner NNL vom *primum praeceptum* des Thomas als Fundament seiner Theorie ausgeht.

⁹⁰⁶ Vgl. Kap. 3.2.3. dieser Arbeit.

⁹⁰⁷ Vgl. hierzu Kap. 1.1 dieser Arbeit.

⁹⁰⁸ Vgl. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 189-192.

⁹⁰⁹ Ebd. 192.

Von diesem, das er als *FFPR* bezeichnet, nimmt er zwei Ableitungen vor. Die erste Ableitung führt einerseits zu einer Theorie von menschlichen Grundgütern, die somit eine nähere Bestimmung des Gegenstandes des *FFPR* ist, während die zweite Ableitung zum *FPM* führt, das eine handlungsrelevante Konkretisierung des *FFPR* darstellen soll.

Da das *FPM* jedoch nicht ausreicht, um darauf eine konkrete Handlungsethik etablieren zu können, nimmt Grisez eine weitere Ableitung aus dem *FPM* vor, die ihn zu den *eight modes of responsibility* führt. Diese sollen den Brückenschlag zu konkreten Handlungsurteilen ermöglichen.

Die Gestaltung konkreter moralischer Normen basiert auf zwei der genannten Säulen. Im ersten Schritt gilt es abzuklären, ob die Handlung keinem der basic goods widerspricht, während im zweiten Schritt der Abgleich mit den *modes of responsibility* erfolgt. Nur wenn eine Handlung beiden Säulen entspricht, kann sie als moralisch gut bewertet werden. Auffallend ist, dass sowohl das *FFPR* als auch das *FPM* bei der Etablierung konkreter moralischer Normen keinerlei Bedeutung zukommt. Der geschilderte Vorgang stützt sich ausschließlich auf die beiden genannten Säulen, wodurch die übrigen hinsichtlich der praktischen Anwendung der Ethik keine wesentliche Rolle spielen. Eine Gütererthik, die nicht auf das Naturrechtsdenken des Thomas und sein *primum praeceptum* zurückgeführt wird, könnte gemeinsam mit gewissen Haltungsnormierungen, die sich wiederum aus den Gütern selbst ergeben, zu dem selben Ergebnis kommen wie Grisez. Seine Grundgüter könnten hierbei in ähnlicher Weise wie die capabilities bei Martha Nussbaum entwickelt werden, ohne dass es hierfür eine zwingende Bindung an die Naturrechtsethik des Thomas gibt. Wenn aber der Theorieansatz eigentlich auch ohne das *FFPR* auskommen würde, kann mit Henry Vatech die Frage gestellt werden, wieweit es sich bei der NNL von Grisez überhaupt um eine Naturrechtstheorie handelt.⁹¹⁰

Nimmt man hingegen die Ableitungen, die Grisez hinsichtlich der Systematik vornimmt, ernst, so fällt auf, dass die vier Säulen nicht ausreichend abgesichert sind. Greift eine der Ableitungen nicht oder stellt einen Zirkelschluss dar, fällt das gesamte Theoriegebäude in sich zusammen. Dies gilt besonders für die *basic good theory*. Sie stellt den eigentlichen Kern der NNL dar. Sowohl das *FPM* als auch die *eight modes of responsibility* dienen im Wesentlichen der Absicherung der Gütertheorie. Dadurch, dass die Annahme einer solchen bei Thomas von Aquin nur mit großem Vorbehalt möglich

⁹¹⁰ Vgl. Kap. 3.2.3; VATECH, Human Rights: Fact of Fiction?, 98; MASSA, The Structure of Theological Revolutions, 119-127; siehe hierzu auch: Kap. 5 dieser Arbeit.

ist, entbehrt eine Theorie, die auf genau diesem Faktum aufbaut, ihren eigentlichen Grund. Damit kann sie zwar prinzipiell noch immer im Sinne einer Güterethik anwendbar sein, der Anspruch die Naturrechtsethik im Sinne des *Thomas von Aquin* zu sein, muss jedoch zurückgewiesen werden.

Ebenso wird deutlich, dass der Rekurs auf die praktische Vernunft nicht ausreicht, um die einzelnen Säulen als logische Ableitungen des *FPPR* auszuweisen. Vielmehr ist Grisez zur Absicherung dieser gezwungen, auf kirchliche Autoritäten zurückzugreifen. Dies wird sowohl bei den Grundgütern als auch bei den *eight modes of responsibility* deutlich.⁹¹¹ Dadurch setzt er jedoch erneut den Anspruch seiner Theorie aufs Spiel, da diese durch den autoritativen Rückbezug auf die katholische Schrift- und Lehramtstradition nicht mehr ihren universalen Geltungsanspruch beanspruchen kann. Damit kann sie zwar noch als katholische Binnenmoral gelten, jedoch eine für alle Menschen in gleicher Weise einsichtige Handlungsethik auf Basis der praktischen Vernunft lässt sich daraus nicht mehr ableiten.

3.3.2.2 Sprung zwischen Kategorien und Ebenen

Germain Grisez baut seinen Neuansatz auf mehreren Stützpfeilern auf. Diese erwecken auf den ersten Blick den Eindruck eines logisch-systematischen Aufbaus, stellen sich bei näherer Betrachtung jedoch als sehr problematische Ableitungen und Weiterentwicklungen des *primum praeceptum* heraus, die in einer schwierigen Verwiesenheit aufeinander stehen und dadurch die gesamte Theorie ins Wanken bringen können. Die NNL basiert folglich nicht von einem einzigen Prinzip, auf das alle übrigen Prämissen und Normen der Theorie rückführbar sind, sondern beinhaltet zwei Prinzipien, eine ganze Untertheorie menschlicher Grundgüter, die wiederum selbst in mehrere Ebenen und Kategorien zerfällt und sog. *modes of responsibility*, welche die Grundlage für die konkrete Handlungsethik darstellen sollen.

Wie deutlich geworden ist, geht Grisez zwar vom *FPPR* als Grundprinzip aus, von dem er vorgibt, in vernünftigen Ableitungen auf die Güterethik und das *FPM* zu schließen, zugleich sind diese beiden nicht unbedingt auf das erste Prinzip rückführbar, da sie auch gänzlich ohne dieses formuliert und angewandt werden könnten. Folglich gibt es keine klare Strukturpyramide mit dem Grundprinzip an der Spitze und den daraus folgenden Ableitungen, sondern ein Nebeneinander von vier Ausgangspunkten der Theorie. Durch die damit verbundene Absolutsetzung aller Säulen ergibt sich das Problem, dass eine

⁹¹¹ Vgl. Kap. 3.3.1 und 3.2.4 dieser Arbeit.

Trennung zwischen primärem und sekundärem Naturrecht, wie wir sie bei Thomas⁹¹² finden, hier nicht so eindeutig möglich ist. Grisez beansprucht für alle vier die Irreduzibilität und logische Erkennbarkeit durch die praktische Vernunft, wodurch ihnen die Autorität oberster Prinzipien zugesprochen wird, die folglich eine Infragestellung kategorisch ausschließt. Damit verwischt er jedoch die Ebenen, auf denen er selbst die vier Säulen in seiner Systematik angesiedelt hat. Wenn die *modes of responsibility* eine logische Folgerung aus dem *FPM* darstellen, das wiederum seinen Ursprung im *FPPR* hat, können diese drei hinsichtlich des damit verbundenen Anspruchs nicht auf der selben Ebene angesiedelt werden. Zudem fällt auf, dass die Formulierung des *FPM* (In voluntarily acting for human goods and avoiding what is opposed to them, one ought to choose and otherwise will those and only those possibilities whose willing is compatible with a will toward integral human fulfillment) im Wesentlichen derjenigen des *first mode of responsibility* (One should not be deterred by felt inertia from acting for intelligible goods) entspricht. Grisez zieht hierbei vermeintliche Zwischenprinzipien (intermediate principles) auf der Ebene der Handlungsethik ein, die von ihrem Inhalt her aber keine wirkliche Konkretisierung des *FPM* darstellt. Vielmehr springt er bei der Beschreibung dieser neuen Ebene zwischen den Kategorien „principles of concrete moral norms“⁹¹³, „modes of responsibility“⁹¹⁴ und „intermediate principles“⁹¹⁵. Je nach Bedarf wird eine andere Kategorie in Anspruch genommen, um die Aufgabe und auch die Herleitung dieser acht zu beschreiben beziehungsweise zu rechtfertigen.⁹¹⁶ Dies widerspricht zwar einer klaren ethischen Systematik, führt jedoch dazu, dass die einzelnen Elemente der NNL nur schwer fassbar sind und die Kritik auf mehreren Ebenen gleichzeitig erfolgen muss. Von Seiten der Vertreter*innen der NNL wird eine solche Kritik daher vielfach als mangelhafte Fehlinterpretation oder als Missverständnis zurückgewiesen.⁹¹⁷

Am Beispiel der *modes of responsibility* wird auch deutlich, dass Grisez sich nicht festlegt, ob er mit seinem Ansatz eine normative Handlungsethik oder aber eine Tugendethik anzustreben versucht. Einerseits skizziert er, wie moralische Normen im Rahmen

⁹¹² Vgl. Kap. 2.3.2 dieser Arbeit.

⁹¹³ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, IX.

⁹¹⁴ Ebd. 205ff.

⁹¹⁵ Ebd., 189-192.

⁹¹⁶ Vgl. ebd. 189-194; 205-222.

⁹¹⁷ Vgl. GRISEZ GERMAIN, *A Critique of Russel Hittinger's Book, A Critique of the New Natural Law Theory*, in *New Scholasticism* Nr. 62 1988, 438-465; GRISEZ/FINNIS, *The Basic Principles of Natural Law*, 21-31.

seiner Theorie entwickelt werden können⁹¹⁸, andererseits zielen die modes jedoch faktisch auf die Entwicklung bestimmter Haltungen und damit auf eine Tugendethik ab⁹¹⁹. Er selbst gibt vor, den Weg einer Vernunftethik zu verfolgen, der daher weder einer reinen Normethik noch einer reinen Tugendethik zuzuordnen sei. Die modes seien aus der praktischen Vernunft erkennbar und sowohl Teil der Entwicklung von moralischen Normen als auch in Beziehung mit der Herausbildung von Tugenden zu verstehen.⁹²⁰ Auch wenn einige diese Position als interessanten Mittelweg in der Neuausrichtung des Naturrechtsdiskurses ansehen⁹²¹, wird ihm von anderen die Etablierung einer Kant'schen Vernunftethik im Gewand des Naturrechts unterstellt⁹²². Faktisch zeigt sich jedoch das Problem, dass er aufgrund dieser offenen Entscheidung zwischen Tugend- und normativer Handlungsethik in seinen Ausführungen zwischen diesen Kategorien springt. So sind die modes in ihrer negativen Formulierung einerseits (unkonkrete) Handlungsnormen, die auf konkrete Handlungssituationen abzielen, und andererseits Vorgaben für die Entwicklung bestimmter Haltungen, die auf die Etablierung einer konkreten Tugendethik hindeuten. Die Berufung auf die praktische Vernunft hilft hierbei jedoch nicht, die Ausrichtung dieser Ethik zu klären, weshalb der Ansatz von Grisez immer zwischen diesen beiden Punkten oszilliert und folglich schwer fassbar ist. Ein weiteres Problem ergibt sich hinsichtlich seines Verständnisses der *basic human goods*. In den Darstellungen seiner Theorie geht er von sieben beziehungsweise acht Kategorien von Basisgütern aus.⁹²³ Deutlich kommt dieses Verständnis der Güter in *Beyond the new Morality* zum Ausdruck, wo er explizit von einer „group of goods“⁹²⁴ spricht, die zur jeweiligen Kategorie gehören. Ebenso findet sich hierbei auch eine detaillierte Beschreibung, was zur jeweiligen Kategorie gezählt werden kann, wie das Beispiel *life* sichtbar macht:

⁹¹⁸ Vgl. Kap. 3.2.5 dieser Arbeit.

⁹¹⁹ Vgl. Kap. 3.2.4 dieser Arbeit.

⁹²⁰ Vgl. Kap. 3.2.4 dieser Arbeit; siehe auch Grisez, *Christian Moral Principles*, 189-192; 205.

⁹²¹ Vgl. CHAPPELL, *Natural Law Revived*, 29-48.

⁹²² Vgl. MASSA, *The Structure of Theological Revolutions*, 119-127; GEORGE, „Recent Criticism“, 1409; PORTER, *Basic Goods an Human Good in Recent Catholic Moral Theology*, 28-42., VATECH, *Human Rights: Fact of Fiction?*, 98.

⁹²³ Vgl. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 124; ders., *Beyond the new Morality*, 79ff., GRISEZ/FINNIS/BOYLE, *Practical Principle, Moral Truth and Ultimate Ends*, 107f.

⁹²⁴ GRISEZ, *Beyond the new Morality*, 79.

„This category clearly includes the preservation of life: so-called "matters of life or death." But it also includes various aspects of life, such as health, safety, and the avoidance or removal of pain. Also encompassed here is procreation, the begetting of new life and the nurturing of children, for a couple can desire to have a child for no other reason than to hand on life and give this new individual a start in sharing in all the other goods which contribute to a humanbeing's flourishing and fulfillment.“⁹²⁵

Auffallend ist, dass hier von Aspekten des Lebens und nicht explizit von Gütern gesprochen wird, die zu dieser Kategorie gehören. Grisez lässt offen, ob er diese Aspekte als eigene Güter der Kategorie *life* ansieht oder ob dieser Aspekte durch Güter, die hier nicht expliziert werden, verwirklicht werden sollen.

In *Practical Principle, Moral Truth and Ultimate Ends* findet sich nicht nur der Verweis auf die Verstehensweise als Kategorien von Gütern sondern auch der Hinweis auf eine explizite Weiterentwicklung beziehungsweise Konkretisierung der Theorie: „In other works we have provided somewhat different lists of the most general categories of basic goods. But the following seven categories now seem to us adequate.“⁹²⁶ Die Beschreibungen der einzelnen Kategorien werden hierbei jedoch deutlich kürzer und lassen ebenso keinen Schluss darauf zu, ob die genannten Aspekte als Güter anzusehen sind: „As animate, human persons are organic substances. Life itself-its maintenance and transmission-health, and safety are one category of basic good.“⁹²⁷ Das Beispiel *life* zeigt, dass auch die Beschreibung der Güterkategorien in *Christian Moral Principles* keinen weiteren Aufschluss darüber gibt, ob es sich bei den genannten Aspekten um jene Güter handelt, die zur jeweiligen Kategorie zu zählen sind, oder ob es sich hierbei nur um allgemeine Aspekte dieses einen Guts handelt: „life itself, including health, physical integrity, safety, and the handing on of life to new persons“⁹²⁸

Dass es sich bei der genannten Auswahl der Güter um Kategorien handelt, wird von Grisez auch als ein wesentliches Argument gegen den Vorwurf einer impliziten Hierarchie der Basisgütern und auch gegen den Vorwurf der Unvollständigkeit seiner Liste(n) ins Feld geführt.⁹²⁹

Ein wesentliches, sich daraus ergebendes Problemfeld bezieht sich auf die Entwicklung konkreter moralischer Normen. Grisez geht hierbei davon aus, dass diese durch einen

⁹²⁵ GRISEZ, *Beyond the new Morality*, 79.

⁹²⁶ GRISEZ/FINNIS/BOYLE, *Practical Principle, Moral Truth and Ultimate Ends*, 107.

⁹²⁷ Ebd.

⁹²⁸ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 124.

⁹²⁹ Vgl. FINNIS/GRISEZ, *The Basic Principles of Natural Law*, 21-31.

Abgleich mit den Gütern und den *eight modes of responsibility* herausgearbeitet werden können. Im ersten Schritt gilt es hierbei zu klären „how the voluntariness involved in a certain kind of action is related to basic human goods.“⁹³⁰ Nimmt er aber die genannten sieben beziehungsweise acht basic goods als Kategorien der Güter an, braucht es eine klare Benennung der hierzu zu zählenden Gütern da nur auf diese Weise ein Abgleich mit den Handlungen erfolgen kann. Oder aber Grisez nimmt die genannte Auswahl als konkrete Basisgüter an, was zwar das Fehlen der Ausführungen zu den weiteren Gütern, nicht jedoch die Annahme dieser als Kategorien erklären würde. Ein ähnliches Problem stellt sich auch bei der Anwendung der *eight modes of responsibility*. Diese zielen klar auf die Verwirklichung der *basic human goods* ab. Beispielsweise muss für die Anwendung des *third mode* (One should not choose to satisfy an emotional desire except as part of one's pursuit and/or attainment of an intelligible good other than the satisfaction of the desire itself.) genaue Kenntnis darüber vorliegen, welche Güter nun zu erstreben sind und welche nicht. Hierfür reicht aber, wie oben deutlich geworden ist, die praktische Vernunft nicht aus, da diese Liste sonst fortwährend ergänzt und verändert werden könnte.⁹³¹ Je unklarer es ist, welche Güter zur Kategorie *life* zu zählen sind, umso schwieriger ist, es auf Basis der Gütertheorie und der modes konkrete Normen für eine Handlungsethik entwickeln zu können. Weiters stellt sich die Frage, wie das Gut *marriage* als Kategorie zu denken ist. Die NNL macht ihr Verständnis von Ehe am Vollzug des *marital act* fest, der sowohl diese Gut konstituiert als auch immer wieder aktualisiert. Stellt Prokreation, auf die jeder *marital act* ausgerichtet sein muss, ein solches Gut dar oder zählt dieses nicht doch zur Kategorie *life*, wo es ebenso Erwähnung findet? Könnten folglich einzelne Güter auch mehreren Kategorien zugeordnet werden oder müssen sie strikt getrennt voneinander behandelt werden? Germain Grisez gibt in seinen Ausführungen hierzu keine explizite Antwort. Es wird deutlich, dass er zwischen Gütern, Kategorien von Basisgütern und einzelnen Aspekten dieser Güter springt, ohne eine klare Trennung zwischen ihnen vorzunehmen. Daraus ergeben sich nicht nur Unklarheiten in der Anwendung der einzelnen Instrumente seiner Theorie, wie beispielsweise in der Entwicklung konkreter moralischer Normen, sondern auch hinsichtlich des grundsätzlichen Verstehens seiner *basic good theory*.

⁹³⁰ GRISEZ, Christian Moral Principles, 255.

⁹³¹ Vgl. Kap. 3.3.1.2 dieser Arbeit.

3.3.2.3 Verhaftetheit in den klassischen Problemfeldern von Naturrechtstheorien

Germain Grisez ist mit dem Anspruch angetreten, eine Naturrechtstheorie zu erarbeiten, die nicht die klassischen Fehler der neuscholastischen Theologie wiederholt. Er zielt somit klar auf eine wissenschaftstheoretische Rehabilitierung des Naturrechts ab, um dieses gegen Kritik mit den Instrumenten der praktischen Vernunft verteidigen zu können.⁹³² Am Beginn dieser Arbeit wurde auf die Schwierigkeiten der Begründung einer Ethik auf Basis des Naturrechts hingewiesen.⁹³³ Nun gilt es den Blick darauf zu richten, ob Grisez tatsächlich seinen Anspruch einlösen kann und diese Problemfelder erfolgreich umschiffet. Die Antwort, so ist nach dem bisherigen Befund sicher, fällt negativ aus.

Bei der Begründung der *basic good theory*, dem Kern seines Neuansatzes, lässt sich das Problem des *Intuitionismus* feststellen. Grisez behauptet die konkreten von ihm ausgewählten Basisgüter ausschließlich über die praktische Vernunft abzuleiten. Damit behauptet er einerseits die Vernünftigkeit seiner Auswahl wie auch den daraus erfolgenden universalen Anspruch dieser, da sie für jedem Menschen intuitiv über die Vernunft einsehbar sind. Wie jedoch oben deutlich geworden ist, lässt sich dieser Anspruch nicht belegen.⁹³⁴ Es wird hierbei eine gewisse Werthaftigkeit von bestimmten Gütern, die von jedem Menschen in gleicher Weise erkannt werden kann, behauptet, ohne aber hierfür wirkliche Argumente und Beweise vorzulegen. Zur Begründung der Güter wie auch der *modes* werden daher andere Autoritätsquellen herangezogen, die eine kritischen Infragestellung der getroffenen Auswahl an Grundgütern verhindern sollen. Eine Begründung der NNL als vernünftig lässt sich auf diese Weise jedoch nicht rechtfertigen.

Ebenso weist die NNL, wie schon oben erwähnt, eine Reihe von *Zirkelschlüssen* auf. Das *FPM* hat die Aufgabe, das *FPPR* für eine Handlungsethik zu konkretisieren. Alle unsere Handlungen sollen, so die Aussage des Prinzips, auf das *humann fulfillment* ausgerichtet sein. Um zu klären, was unter diesem fulfillment näherhin zu verstehen ist, verweist Grisez auf die Grundgüter, welche durch ihre Verwirklichung zur Erlangung dieses Zustandes beitragen können. Die Güter sind aber selbst wiederum eine Schluss-

⁹³² Vgl. Kap. 3.1.3 dieser Arbeit.

⁹³³ Vgl. Kap. 1.1 dieser Arbeit.

⁹³⁴ Vgl. Kap. 3.3.1 dieser Arbeit.

folgerung aus dem *FPPR* und dem darin situierten *bonum-Begriff*. Die Argumentation verläuft folglich in einem Zirkel und kann so keine Konkretisierung zeitigen.⁹³⁵

Ebenso verhält es sich auch mit der Begründung der *eight modes of responsibility*. Ihre Notwendigkeit ergibt sich für Grisez aus der Offenheit des *FPM*, weshalb sie zu einer weiteren Konkretisierung beitragen sollen. Ihr Inhalt liegt jedoch einerseits in dem Prinzip begründet, das es konkretisieren soll, welches wiederum selbst das Produkt eines Zirkels ist, wie auch in besagter Gütertheorie, die zugleich Inhalt als auch Grundlage der *modes* ist.⁹³⁶

Auch diese komplexen Zirkel und Verstrickungen werden von Grisez nicht reflektiert, sondern als logische Folge der Theorie und damit der praktischen Vernunft angesehen.⁹³⁷ Dass dies jedoch klar zurückgewiesen werden muss, ist deutlich geworden.

Zudem enthält das *FPM* in der vorgelegten Formulierung (In voluntarily acting for human goods and avoiding what is opposed to them, one ought to choose and otherwise will those and only those possibilities whose willing is compatible with a will toward integral human fulfillment.) einen naturalistischen Fehlschluss. Mit diesem Prinzip, das zur Konkretisierung des *FPPR* zur Etablierung einer Handlungsethik dienen soll, gerät Grisez in die Falle von einem Sein auf ein moralisches Sollen schließen zu wollen. Wie am Beginn der Arbeit gezeigt worden ist⁹³⁸, wird zwar von gewissen Denkschulen durchaus versucht, einen solchen Schluss argumentativ zu rechtfertigen, eine wirkliche Rehabilitierung ist jedoch nicht möglich. Trotz der Beteuerung mithilfe der praktischen Vernunft genau einen solchen Irrweg des Naturrechtsdiskurses vermeiden zu wollen, gelingt ihm dies nicht.

Ein weiteres Problemfeld, das die NNL mit ihren (neu)scholastischen Vorgänger*innen teilt, ist die Annahme des Naturrechts als monolithische Größe. Ausgangspunkt des Neuansatzes ist die Zurückweisung der Fehlentwicklungen durch diverse Naturrechtsschulen und auch das kirchliche Lehramt und eine Rückkehr zu jenem Ansatz, den Thomas eigentlich mit seinem *primum praeceptum* intendiert habe. Hierbei tappt Grisez jedoch in zweierlei Weise in diese Problemfalle. Einerseits nimmt er die Naturrechtstheorie des Thomas als in sich geschlossenes und vollständiges System an, zu dem er zurückkehren, dieses gewissermaßen von den Spinnweben der Fehlinterpretation befreien und auf die Gegenwart übertragen kann. Weder lässt sich aber eine „eigentliche“

⁹³⁵ Vgl. Kap. 3.3.1 dieser Arbeit.

⁹³⁶ Vgl. Kap. 3.2.4 dieser Arbeit.

⁹³⁷ Vgl. Kap. 3.2.3 und 3.3.1 dieser Arbeit.

⁹³⁸ Vgl. Kap. 1.1 dieser Arbeit.

Naturrechtstheorie des Thomas in ihrem Vollsinn abgrenzen, noch kann diese frei von den Vorannahmen des Interpreten sein. Eine Rückkehr zur „reinen“ Naturrechtslehre des *Thomas von Aquin* ist folglich nicht möglich.

Andererseits nimmt er aber auch das Naturrecht per se als ein solch in sich geschlossenes System an, das über die Jahrhunderte in unveränderter Weise tradiert wurde und auf das ohne Schwierigkeiten zugegriffen werden kann. Wie der historische Überblick im ersten Teil dieser Arbeit deutlich gemacht hat, missachtet Grisez auf diese Weise die unterschiedlichen Deutungen, die Naturrechtstheorien über die Jahrhunderte auch innerhalb christlicher Interpretationstraditionen erfahren haben. Zum anderen stellt er sich selbst dadurch vor die Schwierigkeit, wo er ein solches unverändertes Naturrecht finden kann. Er schwankt hierbei zwischen verschiedenen Quellen, die je nach Kontext in unterschiedlicher Weise herangezogen werden. Zum einen ist hier die praktische Vernunft zu nennen, zum anderen finden sich auch Verweise auf das kirchliche Lehramt, die Bibel, die Tradition oder explizite Verweise auf einzelne Autor*innen, wie etwa *Thomas von Aquin*. Diese machen wiederum deutlich, dass Geschichte, Kultur und Tradition wesentlichen Einfluss auf die Interpretation dessen haben, was wir als Naturrecht bezeichnen. Es gibt daher eine große Vielschichtigkeit hinsichtlich des Verständnisses dessen, was unter Naturrecht zu verstehen ist.

Grisez blendet in seinen Werken diese Ebenen vollkommen aus und beharrt auf einem in sich geschlossenen Denksystem, das als solches unverändert über die Zeiten hinweg innerhalb der katholischen Kirche tradiert wurde. Zugleich setzt an diesem Punkt seine Kritik am Lehramt ein, dem er vorwirft, diesen Kern nicht ausreichend gegen Missdeutungen geschützt zu haben, worin er die wesentliche Aufgabe seines Theorieansatzes erblickt.⁹³⁹

Es wird somit deutlich, dass Grisez dem Anspruch, mit dem er an das Unterfangen der NNL herangegangen ist, nicht erfüllt. Auch er tappt in die systematischen Fallen, die eine Begründung der Naturrechtsethik so schwierig machen. Hinsichtlich dieser Problemfelder hebt er sich von der so scharf kritisierten Neuscholastik weniger durch eine logische Kohärenz und das Vermeiden fehlerhafter Schlüsse als durch eine deutlich komplexere beziehungsweise verworrener Systematik ab.

⁹³⁹ Vgl. Kap. 3.1.3.3 dieser Arbeit.

3.3.2.4 Das Problem konfligierender Güter

Die Gütertheorie von Germain Grisez hat sich im Zuge der vorliegenden Rekonstruktion seines Ansatzes als der wohl wesentlichste Kernpunkt der NNL herauskristallisiert. Alle Elemente der Theorie zielen auf die Verwirklichung beziehungsweise die Verteidigung der ausgewählten Güter ab. Mit ihr versucht er auch die Transformation des klassischen Naturrechtsdenkens hin zu einer naturrechtsbasierten Güterethik. Damit ist zugleich der Anspruch verbunden, die bisherigen Engführungen und Problemfelder hinter sich zu lassen und einen neuen Naturrechtsdiskurs zu ermöglichen. Dieser bleibt jedoch dem kirchlichen Lehramt verpflichtet, wodurch ein wirklicher Neubeginn weder beabsichtigt noch tatsächlich möglich ist. Wie schon oben deutlich geworden ist, kann hierbei jedoch die Frage gestellt werden, wieweit Grisez mit seinem Ansatz tatsächlich noch eine Naturrechtstheorie und nicht viele eher eine Güterethik konzipiert hat, die auch ohne direkten Bezug auf das Naturrecht auskommt.⁹⁴⁰

Unabhängig davon, ob diese Güter tatsächlich aus der Erkenntnis der praktischen Vernunft abgeleitet werden können und der Frage, ob es sich nun um Güter oder Kategorien von Gütern handelt⁹⁴¹, eröffnet sich das Problem der Konflikte, die zwischen den Gütern hinsichtlich ihrer Realisierung entstehen können. Grisez geht davon aus, dass es durch die grundsätzliche Strebensrichtung jeder Handlung hin auf das *human fulfillment* (*FMP*) und die Abwägungen der *eight modes of responsibility* zu keinem wesentlichen Konflikt zwischen den Gütern kommen kann.⁹⁴²

„The modes of responsibility specify — “pin down”— the primary moral principle by excluding as immoral actions which involve willing in certain specific ways inconsistent with a will toward integral human fulfillment. [...] Each mode of responsibility simply excludes a particular way in which a person can limit himself or herself to a quite partial and inadequate fulfillment.”⁹⁴³

Dieser „empfindliche Mangel“ kann jedoch als bedeutungsstarker oder sogar „eigentlicher Schwachpunkt“ der NNL angesehen werden.⁹⁴⁴ Aufgrund der beschränkten Fähigkeiten des Menschen muss davon ausgegangen werden, dass er in einer konkreten Situation nicht alle Grundgüter in gleicher Weise verwirklichen kann, beziehungsweise sie

⁹⁴⁰ Diese Frage wird hinsichtlich ihrer praktisch ethischen Dimension im Kap.4 dieser Arbeit weiterbehandelt. Die abschließende Beantwortung erfolgt im Zuge der Conclusio im 5. Kapitel dieser Arbeit.

⁹⁴¹ Vgl. Kap. 3.3.1 dieser Arbeit.

⁹⁴² Vgl. Kap.3.2.4.2 dieser Arbeit.

⁹⁴³ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 189,191.

⁹⁴⁴ Vgl. SCHOCKENHOFF, *Grundlegung der Ethik*, 468.

hierbei sogar in eine Konkurrenz zueinander treten können. Diese „Ernstfälle“ erfordern ein vernunftbasiertes Abwägen zwischen den Gütern, um Schaden und Nutzen kalkulieren zu können. Hierbei gilt es auch die sog. „Fundierungsverhältnisse“ zwischen diesen Gütern zu beachten, denn jenem des Lebens kommt eine besondere Stellung zu, da es die Grundlage eines erfüllten Lebens und somit die Voraussetzung für die Verwirklichung der anderen Güter darstellt.⁹⁴⁵

Auch Grisez betont die hohe Bedeutung des Gutes Leben (*life*) und verortet dieses in den diversen Aufzählungen an erster Stelle.⁹⁴⁶ Durch diese Listung finden sich tatsächlich klare Fundierungsverhältnisse zwischen den basic goods, die im Fall eines Konflikts zu Anwendung kommen könnten. Zugleich weist Grisez jegliche Ober- und Unterordnung der Güter strikt zurück. Die von ihm vorgelegten Listen weisen zudem, wie deutlich geworden ist, eine gravierende Verschiedenheit auf.

Weiters spielt auch hierbei wiederum die Frage nach der Individualität des Menschen und seiner Freiheit eine wesentliche Rolle. Die Entscheidung der Güterabwägung trifft die handelnde Person in Eigenverantwortung und nach individuellen Kriterien. Hierbei kann es durchaus Hilfen wie die Formulierung von Sonderstellungen geben, und auch das Verbot eines kategorischen Ausschlusses eines der Basisgüter wäre logisch argumentierbar. Wie die Abwägung ausfällt, obliegt jedoch immer der handelnden Person im Kontext der konkreten Situation und der individuellen Bedingungen. Mit dem Zugeständnis einer Güterabwägung müsse Grisez sein Programm der irreduziblen universal einsehbaren Güter so weit reduzieren, dass das handelnde Individuum in dieser konkreten Situation von dem starren Raster der NNL abweichen kann. Dies würde jedoch zugleich die Anerkennung einer weitreichenderen Auffassung von menschlicher Freiheit und Autonomie bedeuten.⁹⁴⁷

Germain Grisez weist die Frage der konfligierenden Güter mit dem Verweis auf die *eight modes of responsibility* und das *FPM* zurück, wodurch seine Theorie ein weiteres Problemfeld erhält, das insbesondere bei der Anwendung im Bereich der praktischen Ethik deutlich sichtbar wird.⁹⁴⁸

⁹⁴⁵ Vgl. SCHOCKENHOFF, Grundlegung der Ethik, 467f.

⁹⁴⁶ Vgl. Kap. 3.2.2.3 und 3.2.2.4 dieser Arbeit.

⁹⁴⁷ Vgl. Kap. 3.3.3.1 dieser Arbeit.

⁹⁴⁸ Vgl. Kap. 4 dieser Arbeit.

3.3.3 Kritik der anthropologischen Grundlagen der NNL

Die Frage, was der eigentliche Zielgegenstand des Naturrechts ist, wird von *Ernst Bloch* mit dem Verweis auf die Würde des Menschen beantwortet. Er versteht das Naturrecht als eine „Orthopädie des aufrechten Gangs“, als eine Befähigung des Menschen zur Entfaltung der in ihm angelegten Würde seines Menschseins.⁹⁴⁹ Diese positive Grundausrichtung steht im offensichtlichen Gegensatz zu den anthropologischen Grundannahmen von *Germain Grisez*. Hierbei stehen Reglementierung und Einschränkung des Menschen aufgrund der Annahme einer nachhaltigen Schwächung seiner Natur durch den Sündenfall (Gen 3) im Vordergrund. Im Folgenden wird nochmal im Detail auf sein Autonomie und Freiheitsverständnis wie auch seine Gewissenskonzeption eingegangen, um davon ausgehend die anthropologischen und theologischen Schlussfolgerungen für die NNL herauszuarbeiten.

3.3.3.1 Autonomie und Freiheitsverständnis von *Germain Grisez*

Geht man vom Standpunkt der Moralautonomie aus, bedeutet dies nicht, dass die Annahmen eines *ius divinum* oder einer *lex naturalis* grundsätzlich aufgegeben werden müssen. Vielmehr werden diese dadurch gerade nicht positivistisch aus der Schrift herausgelesen, sondern über die ethische Selbstvergewisserung des Individuums bestimmt.⁹⁵⁰ Mit *Kant* gesprochen bedeutet die Autonomie des Menschen, dass sich die Freiheit selbst Gesetz ist, wobei dies nicht ein „anything goes“ bedeutet, sondern der freie Wille und der Wille, welcher unter dem sittlichen Gesetz steht, in Eins fallen.⁹⁵¹ Nur die menschliche Freiheit kann folglich jene Instanz sein, um das Sittliche als solches zu bestimmen. Nicht Instanzen außerhalb des Menschen wie beispielsweise Kirche, Natur, Schrift oder Gesellschaft können das moralische Sollen sinnvollerweise begründen, sondern nur im Selbstbezug in seiner „verantworteten Freiheit“ kann der Mensch jener sittlichen Pflichten gewahr werden.⁹⁵² Autonomie bedeutet daher, mit den Worten von *David Foster Wallace* gesprochen, im Lernen eigenständig zu denken, seine eigene Freiheit zu vollziehen.⁹⁵³

⁹⁴⁹ Vgl. BLOCH, *Naturrecht und Menschenwürde*, 236f; siehe auch: Kap. 1.1 dieser Arbeit.

⁹⁵⁰ Vgl. GOERTZ, *Legt die Bibel die Moral aus*, 77.

⁹⁵¹ Vgl. KANT IMMANUEL, *Was ist Aufklärung*, in: Weischedel Wilhelm (Hg.), *Kant, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, Band 6, Darmstadt 1998, 51-61, A 481, 53; siehe auch: ESSEN, *Die Autonomiewelten der Moderne als religionspolitische Herausforderung für den christlichen Glauben*, 139.

⁹⁵² Vgl. MERKS KARL-WILHELM, *Gott und die Moral. Theologische Ethik heute*, Münster 1998, 109.

⁹⁵³ Vgl. STRIET MAGNUS, *Das Versprechen der Gnade. Rechenschaft über die eschatologische Hoffnung*, in: Pröpper Thomas, *Theologische Anthropologie*, 2. Band, Freiburg im Breisgau 2011, 1490-1520, 1491.

Als eine wesentliche Heldin der Autonomie kann mit einem Blick in die Antike *Antigone* angesehen werden, die mit ihrem Handeln ein Vorbild für die „denkende Menschheit“ ist und dadurch zugleich ein „Gründungsdokument der Menschenwürde“ darstellt.⁹⁵⁴

Ein Blick in die Kirchengeschichte macht jedoch deutlich, dass die Betonung der menschlichen Freiheit und die Annahme des Autonomieprinzips für die christliche Ethik bis in die Gegenwart nicht unumstritten war.

Beispielsweise spricht der deutsche Naturrechtsphilosoph und Jesuit *Viktor Cathrein* dem Menschen die Fähigkeit ab, als Freiheitswesen sich selbst das Fundament für eine Moral geben zu können. Der Mensch sei niemals Selbstzweck, sondern nur zur Verherrlichung seines Schöpfers befähigt. Ein moralischer Imperativ ohne „Imperator“ ist für ihn undenkbar. *Cathrein* bestreitet zwar nicht, dass dem Menschen qua Vernunft prinzipiell die Fähigkeit zukommt, Gut und Böse zu unterscheiden, es brauche jedoch die kirchliche Autorität, um zu erkennen, welches Leben gelingen kann beziehungsweise welches Urteil zu einem solchen führt. Durch Gehorsam gegenüber dieser Autorität lernen wir folglich moralisch gut zu handeln.⁹⁵⁵ Freiheit sichert in diesem Denkmuster zwar den Eintritt in die „Welt der Moral“ jedoch hat sie keine Auswirkung auf den Kern dieser besagten Welt. Individuelle Freiheit und Selbstbestimmung im Sinne des Autonomieprinzips können in diesem System nur als Irrwege erscheinen. Vielmehr ist der Mensch im Sinne *Cathreins* dazu aufgerufen, seinen zugewiesenen Platz in der Schöpfung anzunehmen und die damit verbundenen Aufgaben mit sittlichem Anstand zu erfüllen.⁹⁵⁶

Auch für *Papst Johannes Paul II.* kann der Gebrauch der menschlichen Freiheit nur in geordneten Bahnen erfolgen. Wie schon das *Zweite Vatikanische Konzil* fürchtet er einen schadhaften Gebrauch dieser Freiheit. „Und diese Freiheit schätzen unsere Zeitgenossen hoch und erstreben sie leidenschaftlich. Mit Recht. Oft jedoch vertreten sie sie in verkehrter Weise, als Berechtigung, alles zu tun, wenn es nur gefällt, auch das Böse“ (GS 17). Der freie Wille muss daher im „wahren Wesen“ der menschlichen Person seine Grenze finden.⁹⁵⁷ Der Versuch der Feststellung einer solchen wahren Wesenhaf-

⁹⁵⁴ Vgl. ROß JAN, Die Verteidigung des Menschen. Warum Gott gebraucht wird, Berlin 2012, 77; siehe auch: GOERTZ, Autonomie kontrovers, 153.

⁹⁵⁵ Vgl. CATHREIN VIKTOR, Moralphilosophie, 1. Band, Leipzig 1924⁶, 407f; siehe auch: GOERTZ, Autonomie kontrovers, 169f.

⁹⁵⁶ Vgl. GOERTZ, Autonomie kontrovers, 170.

⁹⁵⁷ Vgl. GOERTZ STEPHAN, Freiheit? Welche Freiheit?, in: Goertz/Stiet (Hg.), Johannes Paul II. Vermächtnis und Hypothek eines Pontifikats, Freiburg im Breisgau 2020, 85-113, 85-90.

tigkeit impliziert jedoch die Gefahr, damit die Diversität menschlicher Lebensweisen zu ignorieren. Dies zeigt sich besonders wenn versucht wird, ein wahres Wesen von Weiblichkeit und Männlichkeit herauszuarbeiten beziehungsweise wenn versucht wird, eine Art „wahren Feminismus“ dem vermeintlich falschen gegenüberzustellen.⁹⁵⁸

Papst Johannes Paul II. sieht das menschliche Dasein als einen Kampf zwischen „Gut und Böse, zwischen Licht und Finsternis“ (GS 13) an. Eine der wesentlichen Fronten, gegen die dieser Kampf zu führen ist, ist die Ideologie eines liberalen und säkularen Westens, der er den Schutz des Lebens, der Ehe und der Familie gegenüberstellt.⁹⁵⁹ Dieser Kampf gegen eine falsche Freiheit des Menschen wird insbesondere in seiner Homilie in Dublin aus dem Jahre 1979 deutlich:

„The most sacred principles, which were the sure guides for the behaviour of individuals and society, are being hollowed out by false pretences concerning freedom, the sacredness of life, the indissolubility of marriage, the true sense of human sexuality, the right attitude towards the material goods that progress has to offer. [...] Everybody wants a full freedom in all the areas of human behaviour and new models of morality are being proposed in the name of would-be freedom.“⁹⁶⁰

In der Enzyklika *Veritatis Splendor* würdigt er die Vernunftbegabung des Menschen, hält jedoch zugleich mit Nachdruck fest, dass die menschliche Freiheit sich niemals selbst Gesetz sein kann. Freiheit kann folglich nicht durch sich selbst bestimmt werden (VS 46). Moralische Gesetze können keine allgemeine Verbindlichkeit erlangen, wenn keine Autorität ihre Geltung sichert und somit die Instanz für Belohnung oder Bestrafung bildet. (VS 44) Für die Enzyklika bedeutet die „wahre sittliche Autonomie“ des Menschen die Annahme des Sittengesetzes als Gebot Gottes (VS 41). Sie lässt jedoch offen, ob die Unterordnung unter dieses Sittengesetz aufgrund von Einsicht oder von Gehorsam gegenüber der kirchlichen Autorität erfolgt.⁹⁶¹ Ein Blick in den *KKK* macht aber eine deutliche Antwort sichtbar. Hier wird klar betont, dass es für die Gläubigen „nicht angemessen“ ist, das persönliche Gewissen und die Vernunft über das moralische Gesetz oder das Magisterium zu stellen. (KKK 2039)

⁹⁵⁸ Vgl. HEIMERL THERESIA, *Andere Wesen. Frauen in der Kirche*, Wien 2015, 147-170; siehe auch GOERTZ, *Freiheit? Welche Freiheit?*, 90 Fußnote 10; sowie: Kap. 4.3.1 und 4.3.2 dieser Arbeit.

⁹⁵⁹ Vgl. GOERTZ, *Freiheit? Welche Freiheit?*, 90f.

⁹⁶⁰ JOHANNES PAUL II., *Homilie in Dublin am 29.09. 1979*, URL: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790929_irlanda-dublino.html.

⁹⁶¹ Vgl. GOERTZ, *Autonomie kontrovers*, 170-172.

Germain Grisez steht dem Freiheits- und Autonomieverständnis von *Kant*, wie oben deutlich geworden ist, äußerst ablehnend gegenüber. In *Determinism, Freedom and Self-referential Arguments* unterstellt er fälschlicherweise, dass *Kant* mit seinem Kategorischen Imperativ eine deterministische Position vertreten würde und kritisiert darin zugleich, dass der Mensch niemals sich selbst Gesetzgeber sein kann, sondern immer auf den Schöpfergott verwiesen ist.⁹⁶² Damit wiederholt er jedoch faktisch die Vorwürfe, die auch schon *Victor Cathrein* gegen die *Kant'sche Ethik* vorgebracht hat⁹⁶³, womit deutlich wird, dass er das Anliegen *Kants* missverstanden hat.⁹⁶⁴

Grisez ist mit dem Anspruch angetreten, die neuscholastische Engführung des Naturrechtsdiskurses zu überwinden und den Menschen mit seinem freien Willen in den Mittelpunkt zu stellen und im Sinne des *Thomas von Aquin* die praktische Vernunft zu betonen.⁹⁶⁵ Sein Neuansatz möchte „a moral theology for today's Catholics“⁹⁶⁶ sein, der aber mit dem kirchlichen Lehramt und folglich auch mit der neuscholastischen Moral verknüpft bleibt.⁹⁶⁷ Daher stellt sich die Frage, was von ihm mit dem Eingebettetsein in die kirchliche Lehre unter dem Begriff der Freiheit beziehungsweise der Autonomie verstanden wird. In *Beyond the New Morality* versucht er eine Antwort auf diese Frage zu geben: „Freedom. Everybody wants it. Poets praise it. Politicians promise or proclaim it. Some people have given their lives to win it for themselves or others. But what is it?“⁹⁶⁸ Er geht davon aus, dass es unterschiedliche Verstehensweise von Freiheit gibt, die einzelne Aspekte miteinander gemeinhaben können, aber nicht prinzipiell müssen. Hierzu zählt auch das Verständnis von Freiheit, das davon ausgeht, dass sich der Mensch durch seine eigenen Entscheidungen selbst determinieren kann. „It is the freedom with which ethics is most concerned.“⁹⁶⁹

Zur Darlegung seines Verständnisses arbeitet Grisez ein Freiheitsmodell mit drei Stufen (level) heraus. Die unterste oder einfachste Form der Freiheit ist aus seiner Sicht *physical freedom*. Diese setze keine primäre Vernunftfähigkeit voraus und betreffe daher Tiere und Menschen in gleicher Weise. „Physical freedom corresponds to the simplest

⁹⁶² Vgl. GRISEZ/BOYLE/TOLLEFSEN, *Determinism, Freedom and Self-referential Arguments*, in *The Review of Meta-physics*, XXVI, Nr. 1, September 1975, 3- 37, 28.

⁹⁶³ Vgl. CATHREIN, *Moralphilosophie*, 407ff.

⁹⁶⁴ Vgl. Kap. 3.2.3.2 dieser Arbeit.

⁹⁶⁵ Vgl. Kap 3.1.3 dieser Arbeit.

⁹⁶⁶ URL: <http://twotlj.org/> (Zugriff am 06.11.2021)

⁹⁶⁷ Vgl. Kap. 3.1.3.3. dieser Arbeit

⁹⁶⁸ GRISEZ, *Beyond the New Morality*, 11.

⁹⁶⁹ Ebd.

kind of action, that which can be performed even by an animal or a small child. A dog chases a rabbit. A baby crawls across a room to get a red ball.”⁹⁷⁰

Die zweite Stufe von Freiheit stellt *doing as one pleases* dar. Hier kann der Mensch gemäß seiner eigenen Vorstellungen und Wünschen handeln unabhängig von sozialen oder gesellschaftlichen Normierungen. „Robinson Crusoe was totally free to do as he pleased until Friday's appearance on the scene injected social obligations into his situation. Since there was until then no one else to impose societal demands and restrictions on Crusoe, he enjoyed complete freedom to do as he pleased.”⁹⁷¹ Zwischen dieser zweiten und der abschließenden dritten Stufe werden von ihm auch die politische und die kreative Freiheit angesiedelt, die nur eine sehr lapidare Erwähnung erfahren.⁹⁷²

Die höchste Form der Freiheit aus ethischer Sicht ist jedoch *self-determination*. „This is the kind of freedom most closely related to questions of morality. To the extent that we can determine for ourselves who we shall be, we are responsible for our lives.”⁹⁷³

Wie *physical freedom* und *doing as one pleases* korrespondiert auch *self-determination* mit einer bestimmten Art des Handelns. Während die erste Stufe auf den Vollzug und die Vollendung der Handlung und die zweite Stufe auf die Erreichung eines bestimmten Ziels abzielt, bekommt die dritte Stufe ihre Bedeutung durch ein „good“, an dem man durch die Ausführung der Handlung zu partizipieren erstrebt.⁹⁷⁴ „The purpose of sharing in the good is not achieved at the end of the action or sometime after it but is present in the performance throughout, at every stage, and one realizes such a good by participating in it.”⁹⁷⁵

Mit diesem dreistufigen Modell wird nicht nur die Selbstbeschränkung als die höchste Form der Freiheit herausgestellt, sondern zugleich eine Abwertung von bestimmten Aspekten menschlicher Freiheit, wie beispielsweise der politischen oder kreativen Selbstbestimmung, vorgenommen. Die höchste Stufe, die klar die aus ethischer Sicht zu präferierende ist, ist jedoch daran gebunden, was unter dem Guten konkret zu verstehen ist. Hierbei handelt es sich nicht um die Begrenzung der eigenen Freiheit durch die

⁹⁷⁰ GRISEZ, *Beyond the New Morality*, 12.

⁹⁷¹ Ebd., 13.

⁹⁷² Vgl. ebd., 14ff.

⁹⁷³ Ebd. 17.

⁹⁷⁴ Vgl. ebd. 17f.

⁹⁷⁵ Ebd. 18.

Freiheit der/des Anderen⁹⁷⁶, sondern um eine konkrete Ausrichtung des Handelns auf etwas, das als das Gute verstanden wird. Hierzu findet sich bei Grisez bekanntlich ein klarer Deutungsansatz, der wiederum in die *basic good theory* mündet.⁹⁷⁷ In *Christian Moral Principles* versucht er sein Konzept von Freiheit nochmal hinsichtlich der theologischen Dimension und auch der hinsichtlich der Voraussetzung des freien Willens zu reflektieren: „Freedom in one important sense, the freedom of the children of God, presupposes free choice but is distinct from it. This freedom cannot be badly used, but one can make bad free choices.“⁹⁷⁸ Die Erfahrung des freien Willens ist eine des Konflikts. Die handelnde Person findet sich in der Situation wieder, wo sie durch ihre Handlung nicht alle Güter verwirklichen kann, die sie erstrebt. Hierfür braucht es einen klaren Fokus auf eine der Möglichkeiten und die Zurückweisung anderer, um ein Handlungsurteil und folglich die Verwirklichung eines Gutes zu erreichen.⁹⁷⁹ Daraus folgt für Grisez, dass die Freiheit des Menschen nur eine der Selbstbeschränkung und so eine „Freiheit in Verantwortung“ sein kann, die einer klaren Ausrichtung auf das Gute folgt und so auch die richtige Wahl der Möglichkeiten sichert.⁹⁸⁰ Wie *Cathrein* und *Papst Johannes Paul II.* geht auch Grisez davon aus, dass die Freiheit des Menschen sich somit nicht selbst Gesetz sein kann. Vielmehr bedarf es einer Autorität, die die moralische Ausrichtung unserer Handlungsurteile sicherstellt. Von Grisez wird hierbei die praktische Vernunft ins Feld geführt, die jene universalen Grundgüter, auf die die menschliche Freiheit ausgerichtet sein soll, erkennt und somit die Ausrichtung des menschlichen Seins auf seine Vollendung sicherstellt. Die erkannten Güter werden von ihm in seiner Interpretation des *primum praeceptum* als ident mit den Geboten des natürlichen Sittengesetzes angesehen, deren Erfüllung *Johannes Paul II.* als die „wahre sittliche Autonomie“ des Menschen (VS 49) versteht.

Autonomie als eines dieser zur erstrebenden Güter anzunehmen, widerspricht folglich dem Freiheitsverständnis, auf dem Grisez seine NNL aufbaut. Sie kann daher nie ausschlaggebender Grund (*ultimate reason*) sein, um eine gewisse Handlung zu setzen. In der Logik der NNL ist dies jedoch das wesentliche Kriterium für die Auswahl der zu

⁹⁷⁶ Vgl. u.a. FICHTE JOHANN GOTTLIEB, *Wissenschaftslehre und das System der Rechtslehre*. Vorgetragen an der Universität zu Berlin in den Jahren 1804, 1812 und 1813, *Nachgelassene Werke* Band 2, Berlin 2011, 503-507; LEVINAS EMMANUEL, *Die Zeit und der Andere*, Hamburg 2003.

⁹⁷⁷ Im beschriebenen Fall führt Grisez als Beispiel das Lernen an, das er als ein solches Gut ausweist. Er lässt jedoch offen, wieweit dieses Gut sich in seine Gütertheorie einordnet oder welcher vermeintlichen Kategorie der Grundgüter dieses Gut zuzuordnen ist. Vgl. GRISEZ, *Beyond the New Morality*, 18.

⁹⁷⁸ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 60.

⁹⁷⁹ Vgl. ebd.

⁹⁸⁰ GRISEZ, *Beyond the New Morality* 17f; ders., *Christian Moral Principles*, 60f.

erstrebenden Güter. Umso mehr stellt Autonomie jedoch eine Gefahr dar, dass der Mensch unmoralisch handeln könnte. Die wesentliche Bedeutung der Autonomie liegt darin, zu einem guten Leben beitragen zu können, nicht jedoch die Ursache unseres Handelns zu sein.⁹⁸¹ Hierbei wird der Konflikt mit *Kant*, der die Autonomie des Willens als das oberste Prinzip der Moral ansieht⁹⁸², deutlich. Im Unterschied zum Autonomieprinzip betont die NNL deutlich das Autoritätsprinzip, wie wir es auch bei *Cathrein* oder *Johanes Paul II.* vorfinden. Die freie Entscheidung kann sich folglich nur noch auf die Auswahl des vorgegebenen Gutes beziehen, die wiederum nicht in Konkurrenz zu den anderen Gütern stehen darf und somit noch enger eingeeengt wird. Die Wahl der besagten Güter erfolgt jedoch nicht so sehr durch die praktische Vernunft als vielmehr durch die Interpretation lehramtlicher Texte durch Germain Grisez, der so eine Rückbindung an die kirchliche Lehrautorität gewährleisten möchte. Dass dadurch jedoch die praktische Vernunft zu einem passiven Ableseorgan von vermeintlich objektiv erkennbaren Gütern degradiert wird, nimmt er, wie deutlich geworden ist, für seinen Neuansatz in Kauf.

Wesentlich gilt es jedoch festzuhalten, dass Grisez dem Vorwurf, damit die Freiheit des Menschen einzuschränken, mit dem Verweis auf sein dreistufiges Modell zustimmen würde. Die höchste Form der Freiheit kann aus seiner Sicht nur die Selbstbeschränkung dieser sein, um das im Menschen angelegte Potential zur Vollendung zu bringen. Hierfür braucht es eine klare Ausrichtung der Handlungen auf das Gute, weshalb die *basic good theory* das Fundament seiner Ethik darstellt. In diesem Freiheitsverständnis werden jedoch anthropologische Implikationen sichtbar, die es kritisch zu hinterfragen gilt. So geht Grisez grundsätzlich davon aus, dass die (unbeschränkte) Freiheit des Menschen moralisch verwerflich ist und diese daher grundsätzlich einer Einschränkung bedarf. Die dahinterliegende anthropologische Grundannahme ist eine klar negative, die zum Schutz des Menschen die Beschränkung seiner Freiheit und die Zurückweisung seiner Autonomie fordert. Auf diesen Punkt wird am Ende der Betrachtung nochmals zurückzukommen sein.

⁹⁸¹ Vgl. Kap. 3.2.2.3 dieser Arbeit.

⁹⁸² Vgl. KANT, Kritik der praktischen Vernunft, BA 87-89.

3.3.3.2 Gewissensfreiheit und Dissens mit dem Lehramt der Kirche

In diesem Zusammenhang stellt sich auch die Frage, welche Rolle Grisez dem Gewissen beziehungsweise der Gewissensfreiheit zubilligt, und wieweit Dissens zu den Lehraussagen der Kirche als möglich erachtet wird.

In seinen Ausführungen in *Christian Moral Principles* betont er die notwendige Abgrenzung eines wahren Gewissensbegriffs von zwei wesentlichen Fehlinterpretationen: jener, die das Gewissen als eine Art *Über-Ich* versteht und jener, die auf *subjektive Willkür* abzielt.

Vielfach beziehen sich die Menschen, die von Gewissen sprechen, auf die Gefühle und auch auf Urteile, die nicht auf die moralische Wahrheit (moral truth) im christlichen Sinne abzielen. Als wichtiger Bezugspunkt gilt in diesem Fall das Freudsche *Über-Ich*. „The feelings arising from superego and the awareness of social conventions are both often called ‘conscience’, but they need not correspond to moral truth.“⁹⁸³

Für Grisez bezieht sich jenes *Über-Ich* auf die emotionale Quelle im Menschen hinsichtlich der Erfahrungen von Forderungen und dem Empfinden von Schuld. Gefördert werde dies durch eine schon früh im Entwicklungsprozess einsetzende Konditionierung. Ein Kind, das sich schlecht benimmt, erfährt so einen inneren Konflikt. Die Forderung der Eltern oder von jenen Personen, hinsichtlich der sich das Kind in einem Abhängigkeitsverhältnis befindet, werde dadurch über das eigene Selbst gestellt. Diese Bezugspersonen handeln aber nicht immer vernünftig. Die Neigungen des Kindes werden durch die „inherited effects of sin“ verzerrt. Jenes *Über-Ich*, das hierbei oft mit dem wahren Gewissen verwechselt wird, neige dazu, irrational, starr und unterdrückend zu sein und sei unempfänglich für das, was als wirklich moralisch gut anzusehen ist.⁹⁸⁴

Die zweite Gefahr bestehe darin, dass das Verständnis von Gewissen mit einer absoluten *Willkür-Freiheit* gleichgesetzt wird. „My conscience tells me it is all right to do X—so it is all right for me, and nobody else can tell me I am wrong.“ Or: “I do not see that doing X really hurts anybody, and it does not bother my conscience. So doing X is all right.“⁹⁸⁵ Diese weitverbreitete Fehldeutung von Gewissen laufe schließlich auf einen reinen moralischen Subjektivismus hinaus. „The subjectivist account of conscience is to some extent simply a rationalizing attempt to justify refusal to submit to moral norms;

⁹⁸³ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 73.

⁹⁸⁴ Vgl. ebd.

⁹⁸⁵ Ebd. 86.

but subjectivism is also to some extent a mistaken theory which follows from certain confusions.“⁹⁸⁶

Zwei Aspekte im Umgang mit der subjektiven Interpretation des Gewissens werden von Grisez besonders hervorgehoben. Zum einen gilt es, den „persönlichen“ Sinn des Gewissens in den Blick zu nehmen. Obwohl das Gewissen den eigenen Kompass hinsichtlich der moralischen Wahrheit darstellt, ist es nicht (nur) ein persönlicher Wunsch, was aus meiner persönlichen Sicht moralisch gut sein sollte. Was man durch das Gewissen als moralisch gut erfährt, ist nicht nur für mich, sondern auch für die anderen Menschen objektiv als solches einsichtig. Die moralische Wahrheit des Gewissens ist daher immer wahr, unabhängig von der konkreten Person, die diese erfährt.⁹⁸⁷ Zum anderen gilt es, das Verhältnis zu rechtlichen Vorgaben und moralischen Grundsätzen zu beachten. Das Gewissen ist der Ort der persönlichen Würde des Menschen. Er erkennt dadurch, wenn er mit willkürlichen und moralisch inakzeptablen rechtlichen Forderungen konfrontiert ist. Andererseits kann das Gewissen auch moralischen Grundsätzen gegenüberstehen. Hierbei werden die Quelle unserer inneren Autorität auf den Prüfstein gestellt. Widerspricht die eigene Gewissensdeutung diesen Grundsätzen, so muss eine Korrektur vorgenommen werden, damit die moralische Wahrheit nicht dem persönlichen Willen unterstellt wird. Wird hierbei mit der Freiheit argumentiert, so werde diese mit dem eigenen Willen verwechselt.⁹⁸⁸

Diesen beiden Fehlinterpretationen stellt Germain Grisez die vermeintlich richtige Ver-
stehensweise des Gewissens als „knowledge of moral truth“ gegenüber. „Unlike persons of immature conscience, those whose consciences operate maturely do not perceive objective norms as standing apart from personal conscience.“⁹⁸⁹ Anstelle eines emotionalen oder subjektivistischen Fundaments habe das Gewissen seine Grundlage einzig im Naturrecht, dessen Interpretation ausschließlich dem kirchlichen Magisterium zukommt.⁹⁹⁰ Gläubige Katholik*innen sehen daher die Lehre der Kirche nicht als eine Art Bürde an, die angepasst oder gar gelockert werden müsse. Für sie sei jene ein strahlender Lichtschein in der Dunkelheit, den sie dankbar annehmen und befolgen. Gemäß

⁹⁸⁶ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 86.

⁹⁸⁷ Vgl. ebd.

⁹⁸⁸ Vgl. ebd. 86f.

⁹⁸⁹ Ebd.

⁹⁹⁰ Vgl. ebd. VI.

Papst Leo XIII. sei dies das wahre Licht der Freiheit.⁹⁹¹ Das Verständnis vom Gewissen ist damit einer Spannung ausgesetzt. Einerseits wird es verstanden als ein Bewusstsein von Recht und Unrecht, das dem Menschen in sein Herz eingeschrieben ist (Rom 2,14-16) und somit für alle Menschen in gleicher Weise erkennbar ist. Andererseits besteht jedoch die Möglichkeit eines irrenden Gewissens und damit die Gefahr, auch wenn man diesem folgt, unmoralisch zu handeln. Ein irrendes Gewissen gründet für Grisez vor allem auf dem eigenen Verschulden, nicht alles daran setzt, um zu wissen, was das Wahre und Gute ist.⁹⁹² Mit dem Gewissen sei für den Menschen daher auch eine moralische Verantwortung verbunden, weshalb er die folgende Grundregel zur Vermeidung eines irrenden Gewissens aufstellt: „One’s first responsibility is to form conscience rightly so that one’s moral judgments will be true.“⁹⁹³ Diese Formung des Gewissens und damit auch die endgültige Definition von moralischem und unmoralischem Handeln kommt analog zum Naturrecht dem Lehramt der Kirche zu. Erst ein Gewissen, das sich der Morallehre der Kirche unterordnet, kann als wahres und freies Gewissen angesehen werden.

Für Grisez wird der Mensch durch den Akt des Glaubens Mitglied in der katholischen Kirche und hat dadurch Anteil an der Gemeinschaft mit Gott. Da man aufgrund seines eigenen Glaubens zum Mitglied wird, ist das Katholischsein existentiell für unser Selbstverständnis. „For her committed members, therefore, the Church is not a society from which they are more or less alienated. For such people, to accept the Church’s teaching is to be self-consistent.“⁹⁹⁴

Katholik*in sein zu wollen, aber sich zu weigern die Lehre der Kirche zu akzeptieren, komme dem absurden Wunsch gleich, eine Freundin oder einen Freund zu haben, ohne mit ihr/mit ihm befreundet sein zu wollen. Die moralischen Forderungen des Lehramtes sind nicht bloß Ergänzungen zu moralischen Prinzipien, die einem Mensch natürlicherweise einsichtig sind, sondern stellen Spezifikation der moralischen Implikationen des Naturrechts dar.⁹⁹⁵ „[...] I find in the Church’s teaching what I need to know about living in a way that is true and holy.“⁹⁹⁶ Nach dem Willen Jesu Christi sei es die Pflicht der

⁹⁹¹ Vgl. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 87; siehe auch: LEO XIII., *Tametsi futura prospicientibus*, URL: https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/la/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111900_tametsi-futura-prospicientibus.html (Zugriff am 29.08.2019).

⁹⁹² Vgl. ebd., 78f.

⁹⁹³ Ebd., 79.

⁹⁹⁴ Ebd. 85.

⁹⁹⁵ Vgl. ebd.

⁹⁹⁶ GRISEZ/SHAW, *Conscience*, 49.

Kirche, verbindlich zu erklären, welche Prinzipien der moralischen Ordnung ihren Ursprung in unserer menschlichen Natur selbst haben. Hierbei verweise das Lehramt auf die Grundsätze des Naturrechts, das uns von Gott in unser Herz eingeschrieben ist.⁹⁹⁷

„This work is necessary because sin leads individuals and societies to rationalize their immoral choices and policies, and such rationalizations cloud insight into moral principles.“⁹⁹⁸

Dadurch werde auch die moralische Wahrheit, die den Normen der Kirche zugrunde liegt, deutlich. „When we do not immediately do so, we can take it that the problem is with us, not with the teaching.“⁹⁹⁹ Kommt der Mensch daher zu einem anderen Schluss als die Lehre der Kirche, was als moralisch oder unmoralisch anzusehen ist, gilt es eine Korrektur des offenkundig irrigen Gewissens vorzunehmen, da das Magisterium hinsichtlich der moralischen Verbindlichkeit über alle Zweifel erhaben ist. Dies ermögliche ein schonungsloses Bewusstwerden dessen, wo man sich auf der Eben der Moral befindet. Zur Verdeutlichung führt Grisez das Beispiel zweier Ärzte an. Der eine ist freundlich und nett und kommt auch sehr gut bei den Patient*innen an. Er möchte aber zugleich niemanden kränken oder mit einem negativen Befund erschrecken. Wenn dieser Arzt eine Tumorerkrankung feststellt aber weiß, dass Patient*innen Angst vor Operationen haben, wird er Medikamente verschreiben und die Personen wieder nach Hause schicken, ohne das „Übel“ grundlegend zu bekämpfen.

Der zweite Arzt ist auf die Erkrankungen fokussiert und hat wenig Interesse, den Patient*innen zu schmeicheln. Er setzt alles daran, das Übel zu bekämpfen, auch wenn dies für seine Patient*innen herausfordernd ist.¹⁰⁰⁰

Aus der Sicht von Grisez kommt dem Lehramt die Rolle des zweiten Arztes zu, das unbeirrt das „moralische Übel“ bekämpft, ohne dabei Rücksicht auf die emotionalen Befindlichkeiten der einzelnen Personen zu nehmen. Deutlich wird hierbei, dass er von einer Schwarz-Weis-Dichotomie ausgeht, wo sich Gut und Böse in Sinne eines Kampfes zwischen Licht und Finsternis (GS 13) gegenüberstehen, und es die Aufgabe des Lehramtes ist, die „Wahrheit“ gegenüber der Immoralität zu verteidigen.¹⁰⁰¹ Dies erinnert an die Auffassung von *Papst Johannes Paul II*, dass sich die Kirche in einem permanenten Kampf gegen „Irrtum und Unglauben“ in dieser Welt befinde und eine „fal-

⁹⁹⁷ Vgl. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 85.

⁹⁹⁸ Ebd.

⁹⁹⁹ GRISEZ/SHAW, *Conscience*, 49.

¹⁰⁰⁰ Vgl. ebd, 50.

¹⁰⁰¹ Vgl. ebd.; GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 87.

sche Weltanpassung“ in den Fragen der Moral verhindert werden muss. Von der Kirche als Hüterin der Wahrheit könne in diesem „titanenhaften Kampf“ kein Kompromiss gemacht werden. Daher folge daraus die notwendige bedingungslose Unterordnung im Sinne einer Knechtschaft nach dem Vorbild der Gottesmutter. So verstanden stellt die absolute Unterordnung den „höchsten Grad der Freiheit“¹⁰⁰² dar.¹⁰⁰³ Wie oben deutlich geworden ist, geht auch Grisez von einem solchen Freiheitsverständnis aus. Das Gewissen kann folglich nicht gegen die Lehre der Kirche ausgespielt werden (Subjektivismus), da diese den wesentlichen Leitfaden zur Bildung des Gewissens darstellt. Richten sich Katholik*innen folglich gegen die Lehraussagen des Magisteriums, folgen sie schuldhaft einem irrenden Gewissen und handeln dadurch unmoralisch.

Gemäß dieses Gewissensverständnisses stellt sich jedoch die Frage, wieweit ein Dissens gegen die Aussagen des Lehramtes besonders in der Theologie überhaupt noch möglich ist. Hierbei gilt es nochmal an den Beginn der Überlegungen von Grisez zurückzukehren und zu klären, welche Rolle hierbei der theologischen Ethik zukommt. Moraltheologie „[...] reflects upon the truths of faith, but it is less concerned to round out the Christian view of reality than to make clear how faith should shape Christian life, both the lives of individual Christians and the life of the Church.“¹⁰⁰⁴ Um diesen Auftrag gerecht werden zu können, bedarf es der ausschließlichen Anwendung der sog. dialektischen Methode. „The use of dialectical method in Catholic theology means that, accepting the truth of Catholic faith present in the living Church of which one is a member, one seeks a better understanding of this truth in which one already lives.“¹⁰⁰⁵

Diese doch sehr eigenwillige Interpretation von Dialektik¹⁰⁰⁶ geht davon aus, dass wahre Erkenntnis in Fragen der Moral für die theologische Ethik ausschließlich über das Lehramt der Kirche erreicht werden können. „To try to contact this word [of truth] apart from the Church would be to try to step outside oneself — outside one’s real world and history.“¹⁰⁰⁷ Dissens mit dem Lehramt der Kirche stellt demnach eine Position dar, die nicht nur außerhalb der Realität, sondern auch in Differenz mit seinem eigenen, wahren

¹⁰⁰² JOHANNES PAUL II., Homilie während der Heiligen Messe im Heiligtum von Jasna Gora am 04.06. 1979, URL: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790604_polonia-jasna-gora.html (zugriff am 14.11.2021).

¹⁰⁰³ Vgl. GOERTZ, Freiheit? Welche Freiheit?, 97ff.

¹⁰⁰⁴ GRISEZ, Christian Moral Principles, 6.

¹⁰⁰⁵ Ebd. 7.

¹⁰⁰⁶ Unter Dialektik wird gemeinhin jene philosophische Methode verstanden, welche die Position, von der sie ausgeht, durch gegensätzliche Behauptungen infrage stellt und in der Synthese beider Positionen eine Erkenntnis höherer Art zu gewinnen sucht. Vgl. BECKMANN JAN P., Dialektik, in: Kasper Walter (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg im Breisgau 2006³, Band 3, 188-189.

¹⁰⁰⁷ GRISEZ, Christian Moral Principles, 8.

Selbst und damit auch mit der Intention des Schöpfers steht. Damit wäre, so kann gefolgert werden, jegliche Form des Dissens als sündhaft und folglich als unmoralisch zu bewerten. Im letzten Kapitel von *Christian Moral Principles* geht Germain Grisez ausführlich auf die Möglichkeit von „radical theological dissent“ ein. Unter dieser Bezeichnung versteht er, dass „some theologians dissented from much received Catholic moral teaching, including many norms infallibly proposed by the ordinary magisterium. This dissent was justifiable neither by any principle grounded in faith nor by any rational argument.“¹⁰⁰⁸ Der vorgebrachte Dissens sei damit als gegenstandslos zu bewerten.¹⁰⁰⁹ Sowohl das Gewissen als auch die Vernunft bedürfen daher der Unterordnung und Korrektur durch das Magisterium, um nicht dem Irrtum anheimzufallen. „In reality it must be said that the moral magisterium is per se doctrinal, with morally binding efficacy for the formation of conscience and the conduct of life [...].“¹⁰¹⁰

Die Frage, ob Moralität auch unabhängig der kirchlichen Lehrautorität angenommen werden kann, wird damit klar verneint. Ausschließlich dem Lehramt kommt die oberste Deutungshoheit hinsichtlich der Moral und somit auch die verbindliche Definition jener ethischen Normen, die ein christliches Leben ermöglichen, zu.¹⁰¹¹ 1993 greift Grisez erneut diese Fragestellung auf und verweist nun explizit auf *Johannes Paul II.* und seine Enzyklika *Veritatis Splendor*. Er schließt sich der Feststellung des Papstes an, dass dem Lehramt die höchste Auslegeautorität in Fragen der Moral zukommt, dem sich alle Katholik*innen unterzuordnen haben. Den Vertreter*innen des Dissens, deren Thesen in der Enzyklika zurückgewiesen werden, unterstellt er die bewusste Verfälschung und Aufweichung der wahren katholischen Lehre, gegen die der Papst nun endlich, kraft seines Amtes, mit aller Härte vorgehe.¹⁰¹²

In der Tradition der Kirche stellt das Gewissen den besonderen Ort dar, wo das Geschöpf mit seinem Schöpfer in eine Form der Kommunikation treten kann.¹⁰¹³ Die Enzyklika *Veritatis Splendor* spricht daher sogar vom Gewissen als „Herold Gottes“ (VS 58). Diese Dimension fehlt bei Grisez gänzlich. Wie auch schon der Titel: „Conscience: Knowledge of Moral Truth“¹⁰¹⁴ deutlich macht, fokussiert er hierbei ausschließlich auf

¹⁰⁰⁸ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, XXIV.

¹⁰⁰⁹ Vgl., ebd.

¹⁰¹⁰ Ebd. 886.

¹⁰¹¹ Vgl. ebd. 885ff.

¹⁰¹² Vgl. GRISEZ GERMAIN, *Revelation versus dissent*, *The Tablet* Nr. 241, 16. 10. 1993, 1329 – 1331.

¹⁰¹³ Vgl. CURRAN CHARLES E., *Conscience in the Light of the Catholic Moral Tradition*, in: ders. (Hg.), *Conscience. Readings in Moral Theology*, Nr. 14, New York 2004, 3-24

¹⁰¹⁴ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 73.

die Kenntnis einer moralischen Wahrheit. Für diese scheint es aber keinen Dialog zwischen Schöpfer und Mensch zu benötigen, wo doch gerade hierin die Würde des Menschen verortet werden kann.¹⁰¹⁵ Vielmehr geht es Grisez wesentlich darum, sich der Autorität des kirchlichen Lehramtes unterzuordnen. So sehr das Gewissen und auch die Vernunft zu schätzen vorgibt, so wird doch jeder Widerspruch zur Lehre der Kirche als Abfall vom wahren Glauben gewertet. Ausgangspunkt seines Denkens ist die ständig lauende Gefahr eines irrenden Gewissens, dem durch die enge Bindung an das Magisterium entgegengewirkt werden muss. Kennzeichen eines solchen gebildeten und reifen Gewissens sei daher die vollständige Übereinstimmung mit der Lehre der Kirche. Dieses Konzept stellt somit einen in sich geschlossenen Zirkel dar, da jede Kritik an der Lehre wiederum den Irrtum des eigenen Gewissens aufweist, wodurch auch das Lehramt zugleich in unantastbare Höhen enthoben wird. Es stellt sich folglich die Frage, welche Rolle dem Gewissen überhaupt noch zukommt. Haben wir es hierbei nicht doch mit einer „blinden“ Autoritätshörigkeit zu tun, die, wie Grisez selbst festhält, zu einem irrenden Gewissen führen kann.¹⁰¹⁶ Ein theologischer Diskurs ist aus dieser Perspektive weder notwendig noch wirklich sinnvoll. Das Lehramt legt fest, was als moralisch gut anzusehen ist, und die Aufgabe der (Moral)Theologie ist es lediglich, diese Entscheidung zu rezipieren. Die Bedeutung der praktischen Vernunft tritt damit zugunsten einer absoluten Unterordnung unter die kirchliche Autorität in den Hintergrund.

Die hier skizzierte Engführung ist jedoch keineswegs eindeutig mit der Lehre der Kirche identifizierbar. Vielmehr zeigen sich drei wesentliche Fehler, die einen eindeutigen Mangel an theologischer Fachkenntnis sichtbar machen.

Die *erste Fehlinterpretation* bezieht sich auf die Bedeutung dessen, was unter der Bildung des Gewissens zu verstehen ist. Ohne Zweifel ist die Bildung des eigenen Gewissens eine wesentliche Aufgabe des Menschen. Durch die große Vielfalt an Situationen und Handlungsoptionen kann es leicht zu einer Verzerrung der ursprünglichen Ausrichtung des Gewissens auf das Gute kommen, weshalb der Mensch immer neu dazu aufgerufen ist, nach dem „Wahren und Guten“ (GS 16) zu streben. Wir sind daher nicht nur mit unseren Handlungen vor unserem Gewissen, sondern auch für unser Gewissen verantwortlich. Dem Lehramt der Kirche kommt hierbei in seiner Bemühung um die Einheit des Glaubens eine wesentliche Rolle bei der Bildung des Gewissens zu. Zudem kann angenommen werden, dass dem Lehramt wie auch sonst einer fachkundigen Per-

¹⁰¹⁵ Vgl. SCHOCKENHOFF, *Naturecht und Menschenwürde*, 238f.

¹⁰¹⁶ Vgl. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 91.

son in ihrem speziellen Gebiet ein Vertrauensvorschuss im Sinn einer grundsätzlichen „Wahrheitsvermutung“ zukommt. Dies meint, dass man grundsätzlich von der Richtigkeit der Annahmen des Magisteriums ausgeht. Im Gegensatz zu der Annahme von Germain Grisez ist die Bildung des Gewissens anhand der Lehre der Kirche nicht gleichbedeutend mit einer absoluten Unterordnung unter dessen Lehramt. Vielmehr kann der Fall eintreten, dass das Gewissen nach einer ernsthaften Prüfung zu einem anderen Urteil gelangt. Wenn dieser Fall eintritt und die Person nach „ehrlicher Selbstprüfung“ und „aufrichtigem Gebet“ zu einem anderen Urteil gekommen ist, und es ihr daher unmöglich erscheint, die Wahrheitsvermutung gegenüber der kirchlichen Autorität aufrecht zu erhalten, kann und muss sie dem Urteil ihres Gewissens folgen.¹⁰¹⁷ Dieser Umstand, dass ein gebildetes Gewissen zu einem anderen Urteil als das Magisterium kommen kann, stellt keine Sonderlehre dar, sondern entspricht „bester theologischer Tradition“.¹⁰¹⁸ Weder geht damit ein Abfall vom wahren Glauben noch eine grundsätzliche Infragestellung der Ekklesiologie und Moraltheorie der katholischen Kirche einher. Ein wesentliches Beispiel eines solchen abweichenden Gewissensurteils zeigt sich hinsichtlich des Verbots der künstlichen Empfängnisregelung der Enzyklika *Humanae vitae*. Die deutschen Bischöfe in der sog. *Königsteiner Erklärung* (1968) und die österreichischen Bischöfe in der sog. *Maria Troster Erklärung* (1968) gehen explizit von der Möglichkeit eines abweichenden Gewissensurteils der Gläubigen in Fragen der Empfängnisregelung aus und betonen die Notwendigkeit, einem solchen geprüften Gewissen Folge zu leisten.¹⁰¹⁹

Die *zweite theologische Fehlinterpretation*, die Grisez in seinen Ausführungen vornimmt, ist, dass er allen Aussagen des Lehramtes zuspricht, unfehlbare Lehre der Kirche zu sein.

Dem Magisterium der Kirche kommt es zu, unfehlbare Aussagen in Glaubens- und Sittenfragen zu tätigen. Wie die Konzilskonstitution *Pastor Aeternus* (I. Vaticanum, 1870) festhält, müssen diese Aussagen aber als solche gekennzeichnet sein und nach einer ganz bestimmten Form erfolgen (PA IV). Bisher sind jedoch nur Glaubenswahrheiten als Dogmen und damit als definitive Lehre der Kirche festgestellt worden. Nicht jedoch

¹⁰¹⁷ Vgl. SCHOCKENHOFF, Das umstrittene Gewissen, 145.

¹⁰¹⁸ Vgl. KASPER WALTER, Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen, in: ders. Theologie und Kirche I, Mainz 1987, 290-299, 298.

¹⁰¹⁹ Die Position von Germain Grisez zur Frage der Anwendung von künstlichen Kontrazeptiva wird im 4. Kapitel der Arbeit in den Blick genommen.

Aussagen zu Moral.¹⁰²⁰ Es kann angenommen werden, dass diese Praxis auch weiterhin beibehalten wird, da eine Ableitung konkreter moralischer Normen aus der Offenbarung nicht möglich ist, die Unfehlbarkeit jedoch an diese rückgebunden ist.¹⁰²¹

Den Lehrschreiben der Kirche in ihren unterschiedlichen Formen (Konstitutionen, Enzykliken, apostolischen Schreiben, etc.) kommt nach ihrem jeweiligen Rang Verbindlichkeit für die Gemeinschaft der Gläubigen zu. Sie sind nicht-definitive Lehraussagen und sind daher möglicherweise nicht irrtumsfrei und daher auch nicht unbedingt verpflichtend. Hierbei darf jedoch nicht übersehen werden, dass damit nicht gemeint ist, dass diesen keine Verbindlichkeit zukommt. Das Lehramt der Kirche würde sonst vor dem Dilemma stehen, entweder letztverbindliche Lehraussagen zu tätigen oder keine Stellungnahme zu der Thematik abgeben zu können.¹⁰²² Es handelt sich hierbei somit um Lehraussagen, die einen bestimmten Grad der Verbindlichkeit einfordern, zugleich aber eine gewisse „Vorläufigkeit“ bis zum möglichen Aufweisen eines Irrtums haben.¹⁰²³ Ein prominentes Beispiel für solche nicht unbedingt verbindlichen Lehraussagen ist die Enzyklika *Humanae vitae*. Die oben genannten Erklärungen der deutschen und österreichischen Bischöfe machen deutlich, dass dem Dokument vorweg eine gewisse Wahrheitsvermutung zuzusprechen ist. Es kann jedoch auch sein, dass Menschen, nach reiflicher Prüfung ihres Gewissens zu einem anderen Urteil kommen und die Enzyklika mögliche Irrtümer enthält. Wie bereits am Beginn dieses Kapitels deutlich geworden ist, kritisiert Grisez selbst die fehlerhafte Methodik der Enzyklika, geht aber weiterhin davon aus, dass die Lehraussagen nicht in Frage gestellt werden dürfen und absolut verbindlich sind.¹⁰²⁴ Dies offenbart jedoch zugleich ein wesentliches Missverständnis hinsichtlich der theologischen Lehrtradition der Kirche.

Die *dritte Fehlinterpretation* knüpft an dem oben genannten Punkt an. Wenn Grisez davon ausgeht, dass alle Lehraussagen des Magisteriums absolute Verbindlichkeit und Unfehlbarkeit beanspruchen, stellt sich die Frage, wie mit offensichtlichen Irrtümern dieser Autorität umzugehen ist. Wie im historischen Überblick deutlich geworden ist, gab es im Laufe der Geschichte unterschiedliche Aussagen des Lehramtes, die sich als

¹⁰²⁰ Vgl. BEINERT WOLFGANG, Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik, Band 1, Paderborn 1995, 6-24.

¹⁰²¹ Vgl. MARSCHÜTZ, theologisch-ethisch-nachdenken, 94f.

¹⁰²² Vgl. BEINERT, Glaubenszugänge, 16f.

¹⁰²³ Vgl. Schreiben der deutschen Bischöfe an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind, in: Herders Taschenlexikon, Band 4, 302; siehe auch MARSCHÜTZ, theologisch-ethisch-nachdenken, 94f.

¹⁰²⁴ Vgl. Kap. 3.1.2 dieser Arbeit.

Irrtum herausgestellt haben und wieder zurückgenommen worden sind. Hierzu ist die Rücknahme des Urteils von *Papst Nikolaus V.*, dass die Versklavung der indigenen Bevölkerung der Neuen Welt gerechtfertigt sei, ebenso zu zählen, wie die Annahme *Papst Gregor XVI.*, dass eine Eisenbahnfahrt die Menschen direkt in die Hölle führen kann. Auch der Umstand, dass sich die Haltung der Kirche zur Organspende gewandelt hat, und schließlich ein Papst selbst einen Organspendeausweis besitzt, macht deutlich, dass das kirchliche Lehramt keine absolute Unverbindlichkeit für alle Aussagen beanspruchen kann.¹⁰²⁵ Ein wesentlicher Aspekt bei den oben genannten Beispielen ist jedoch, dass der Wandel seine Wurzel im theologischen Dissens hat. Neben offensichtlichen gesellschaftlichen Veränderungen und der humanmedizinischen Tatsache, dass Menschen eine Eisenbahnfahrt überstehen können, waren es die theologischen Diskurse, die eine Umdenken und eine Korrektur des Irrtums ermöglicht haben. *Papst Johannes Paul II.* betont in seiner Enzyklika *Veritatis Splendor* nicht nur die Zurückweisung gewisser theologischer Konzepte, sondern hebt auch die wichtige Bedeutung der Theologie für die Vorbereitung und Begleitung der Aktualisierung des Naturrechts für die kirchliche Morallehre hervor (VS 53). Der vernünftige theologische Diskurs im Lichte des Glaubens kann somit als wesentlich für die Aktualisierung und Entfaltung der Botschaft Jesu im Heute angesehen werden. Das kann aber nur gelingen, wenn ein Dissens mit der Lehrautorität möglich ist. Dies meint noch keineswegs, das Lehramt grundsätzlich in Frage zu stellen, sondern gemeinsam um die Wahrheit des Glaubens zu ringen.

¹⁰²⁵ Vgl. Kap. 2.3.3 dieser Arbeit.

3.3.3.3 Anthropologische und theologische Schlussfolgerungen

Der Mensch, wie ihn Germain Grisez versteht, strebt in seinem Sein auf den Zustand seiner Vollkommenheit (fulfillment) hin. Dieses fulfillment ist jedoch nur bei Gott möglich und kann daher im Leben in dieser Welt nicht vollständig realisiert werden. Das Streben des Menschen nach seiner Vollkommenheit bei Gott stellt folglich die Grundausrichtung des christlichen Lebens und aller daran situierten Handlungen dar.¹⁰²⁶

„Human persons are called to share in his fullness. Their share in fulfillment is to be the perfection of the ways in which Christians even now are united with Jesus: in divine life, in bodily life, and in human action. Thus there is an intrinsic relationship between Christian life in this world and in the next.“¹⁰²⁷

Auch wenn das Ziel letztlich dem Menschen entzogen ist, so kann er doch durch die Verwirklichung des Guten in seinem Leben eine Art der Vorbereitung leisten, die ein solches *human fulfillment* ermöglichen kann. Daher könne mit *Thomas von Aquin* das Grundprinzip menschlichen Handelns aufgestellt werden: „Bonum est faciendum et prosequendum, malum vitandum“ (STh I-II, 94,2). Was das Gute ist, das es zu verwirklichen gilt, erkenne der Mensch durch die praktische Vernunft. Indem er dieses in Form der *basic human goods* erstrebt, verwirkliche er so sein natürliches, in ihm angelegtes Potential.¹⁰²⁸ „These goods are aspects of persons, not realities apart from persons. [...] These are existential goods because they fulfill persons insofar as persons make free choices and are capable of moral good and evil.“¹⁰²⁹

Das menschliche Handeln ist so als eine Art des Werdens zu verstehen, worin die Person durch die Realisierung ihres natürlichen Potentials sich selbst offenbart. Ähnlich der personalistischen Anthropologie von *Karol Wojtyla/Papst Johannes Paul II* geht auch dieser Ansatz davon aus, dass der Menschen jedoch nur dann sich selbst verwirklicht, und damit die Vollkommenheit erstreben kann, wenn er in „völliger Ergebenheit“ ausschließlich jene Möglichkeiten realisiert, die von Grisez als naturgemäß angesehen werden.¹⁰³⁰

¹⁰²⁶ Vgl. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 459.

¹⁰²⁷ Ebd., XIV.

¹⁰²⁸ Vgl. ebd. 115-119; 178-180; siehe auch Kap. 3.2.2 und 3.3.1 dieser Arbeit.

¹⁰²⁹ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 121-124.

¹⁰³⁰ Vgl. Kap.3.2.2 dieser Arbeit; siehe auch: SCHOCKENHOFF, *Die „Theologie des Leibes“*, 119-123; Hierbei gilt es darauf zu verweisen, dass Wojtyla/Johannes Paul II. die Würde der Person, die er im ontologischen Wert des Menschen in der Seinsordnung festmacht, betont, und die es daher zu verwirklichen gilt. Demgegenüber denkt Germain Grisez den Menschen, trotz Festhaltens an seiner Würde, primär vom ontologischen Mangel her, den es zu kompensieren gilt.

Grund für diese Einschränkung ist, dass die Natur des Menschen trotz der prinzipiellen Möglichkeit der Erkenntnis des Guten als nachhaltig geschwächt angenommen wird. Der Sündenfall (Gen 3) habe nicht nur eine Auswirkung auf die Beziehung zum Schöpfer, sondern auch wesentliche Konsequenzen für die menschliche Natur und das darin angelegte Potential.¹⁰³¹

„Humankind as a group was no longer in friendship with God. [...] As faith teaches, Man would not have died had he not sinned, but with sin, death became inevitable. [...] The fundamental processes of human experience are affected by the distortion of emotion brought about by anxiety concerning death. [...] Intellectual judgments, especially of a practical sort, are also distorted. They are based on experience to some extent and are also influenced by one's choices. Rationalization, together with the impact of distorted experience, generates moral opinions which often are false.“¹⁰³²

Dieser durch das *peccatum originale* verursachte Defekt der menschlichen Natur zeigt sich für Germain Grisez am deutlichsten an einem wesentlichen Aspekt des Menschseins: dem Gewissen.

Wie oben deutlich geworden ist, unterstreicht Grisez die Bedeutung des Gewissens für den Menschen und damit für die Verwirklichung des Guten durch moralisches Handeln. Er hält mit dem Verweis auf Thomas auch daran fest, dass dem Gewissen in den Handlungsentscheidungen unbedingt Folge zu leisten ist. Zugleich betont er jedoch die Tatsache, dass das Gewissen aufgrund des Sündenfalls und des daraus sich ergebenden Defizits der menschlichen Natur auch irren kann. Ein solch irrendes Gewissen ist im Wesentlichen die Folge einer mangelnden Bildung, die aufgrund der Einschränkung der menschlichen Potentialität absolut notwendig ist. Damit solche „moral opinions which

¹⁰³¹ Dieses anthropologische Grundverständnis stellt eine klare Engführung dar und beruht wesentlich auf der Sündentheologie des Augustinus. Geht man von einem solchen Verständnis des *peccatum originale* aus, wird die menschliche Natur nach dem Sündenfall als *natura totalita corrupta* angenommen. Dies führt jedoch nicht nur zu Schwierigkeiten hinsichtlich der christlichen Rechtfertigungslehre, sondern hat darüber hinaus auch erhebliche Folgen für das Ehe und Sexualverständnis. Wie Georg Esser ausführt, stellt dieses Sündenverständnis keinesfalls die einzige Denkweise innerhalb der katholischen Theologie dar und muss folglich hinsichtlich ihrer Grundannahmen kritisch reflektiert werden. Vgl. ESSEER GEORG, „Da ist keiner der nicht sündigt, nicht einer...“. Analyse und Kritik gegenwärtiger Erbsündentheologien und ihr Beitrag für das von Paulus gestellte Problem, in: Pröpper Thomas, Theologische Anthropologie, Band 2, Freiburg im Breisgau 2011, 1092-1157, 1116-1144. Erwähnenswert ist auch, dass Thomas Pröpper ausgehend von der Sündentheologie der Kirche für einen autonomen Ansatz in der Ethik plädiert. Vgl. PRÖPPER THOMAS, Theologische Anthropologie, Band 2, Freiburg im Breisgau 2011, 720-745.

¹⁰³² GRISEZ, Christian Moral Principles, 344.

often are false”¹⁰³³ vermieden werden könne braucht es dreifache Bildung des „eingeschränkten“ Gewissens:

„First, one must be clearly aware of the norms which distinguish right from wrong. Second, one must have sufficient factual knowledge to see practical possibilities, including at least one which is morally acceptable. Third, one also must attend to the relationship between the norms and the practical possibilities.”¹⁰³⁴

Die Unterscheidung zwischen dem Guten und dem moralisch Schlechten ist die grundlegende Aufgabe des kirchlichen Magisteriums, das von *Papst Johannes Paul II.* in *Veritatis Splendor* als „columnam et firmamentum veritatis“ angesehen wird. Aufgrund ihrer Einsicht in das Naturrecht und die Beauftragung durch Christus kommt es ihr zu, die sittlichen Grundprinzipien (*principia moralia*) und die soziale Ordnung zu verkünden und darüber zu urteilen, wenn es Fragen des Heils der Seelen oder der menschlichen Grundrechte betrifft (VS 27). Nicht nur darf das Gewissen nicht gegen die Morallehre der Kirche ausgespielt werden, vielmehr braucht die geschwächte Natur des Menschen das Lehramt als Stütze um wahrhaft zwischen Gut und Böse unterscheiden zu können. Für die wahren Gläubigen (committed members) ist die Lehre der Kirche daher nicht eine Aussage unter vielen, die gar zu ihrer freien Disposition steht.¹⁰³⁵ „For such people, to accept the Church’s teaching is to be self-consistent.”¹⁰³⁶ Dieser zu widersprechen oder zuwiderzuhandeln würde damit im Widerspruch zum natürlichen Wesen des Menschen selbst stehen.

Wenn aber das *Zweite Vatikanische Konzil* jenen Apell zum Guten im Inneren des Menschen als die Stimme Gottes identifiziert, kann ein solcher absoluter Gehorsam gegenüber der kirchlichen Autorität nicht als Kategorie der Moral angenommen werden. Die grundsätzliche Verdächtigung der persönlichen Gewissensentscheidung als eine unzuverlässige oder gar mindere Form der Moralität, die der unbedingten Korrektur durch das ordentliche oder außerordentliche Lehramt der Kirche bedürfe, stellt daher einen grundlegenden Angriff auf die Würde des Menschen und damit auch auf den Schöpfer selbst dar.¹⁰³⁷ Oder anders formuliert: „Das ist die dem Menschen von Gott geschenkte

¹⁰³³ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 344.

¹⁰³⁴ Ebd. 82.

¹⁰³⁵ Vgl. ebd., 85.

¹⁰³⁶ Ebd. 85.

¹⁰³⁷ Vgl. MERKS KARL-WILHELM, *Ius divinum und iustitia die. Ein Postskriptum (nicht nur) aus aktuellem Anlass*, in: Goertz/Striet (Hg.), *Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip*, Freiburg im Breisgau 2014, 47-89, 74f.

Freiheit, dass er zwischen Gut und Böse unterscheiden weiß und autonom dieses Wissen Gestalt gewinnen lässt.“¹⁰³⁸

Für Germain Grisez stellt aufgrund seiner Annahme einer defizitären Natur des Menschen und ein damit einhergehendes eingeschränktes Gewissen die Forderung nach Autonomie einen zwangsläufigen Dambruch zur Willkür und Immoralität dar. Wahre Freiheit kann es daher nur in Selbstbeschränkung geben oder wie es *Johannes Paul II.* formuliert hat: „in diesem Sinne drückt Knechtschaft (das Nicht-frei-Sein) den höchsten Grad der Freiheit aus.“¹⁰³⁹

Durch die Unterordnung unter die Lehrautorität der Kirche soll eine Partizipation am Guten und damit die Verwirklichung eines guten Lebens sichergestellt werden. Menschliche Freiheit kann sich daher, wie auch besagter Papst betont, niemals selbst Gesetz sein und folglich auch nicht durch sich selbst bestimmt werden (VS 46). „Wahre sittliche Autonomie“ des Menschen bedeutet folglich die vollständige Unterordnung unter das Sittengesetz als Gebot Gottes (VS 41). Nur über diese Stütze durch das Lehramt der Kirche ist es dem Menschen folglich möglich, sein Defizit zu überwinden und zur Vollendung bei Gott zu gelangen.

„Men and women who strive to do God’s will reach heaven. Heaven is a perfect community of divine and created persons, freely living in fellowship. [...] Thus, integral human fulfillment is fulfillment in Jesus. [...] Herein lies the ultimate significance of realizing human goods and of the first principle of morality which guides choices toward these goods.“¹⁰⁴⁰

Die Vollendung bei Gott ist somit an die Unterordnung unter die Morallehre der Kirche gebunden und versehen mit dem Verweis auf die notwendige Verwirklichung jener Güter und Prinzipien, die Grisez vorgibt, aus jener Lehre der Kirche abzuleiten. Hierbei wird auch verständlich, warum die Quellenfrage der *basic goods* für die NNL so schwierig zu beantworten ist. Aufgrund der Annahme einer defizitären Natur des Menschen braucht es eine Verankerung jener in der Lehre der Kirche (Schrift und Tradition), um sie gegen den Vorwurf des Irrtums abzusichern. Zugleich müssen sie jedoch, um den Anspruch der Universalität erfüllen zu können, für alle Menschen einsichtig sein, weshalb es eine Verankerung in der praktischen Vernunft braucht. Damit stellt

¹⁰³⁸ KOBUSCH THEO, *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*, Darmstadt 2006, 122.

¹⁰³⁹ JOHANNES PAUL II., Homilie während der Heiligen Messe im Heiligtum von Jasna Gora am 04.06. 1979, URL: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790604_polonia-jasna-gora.html (zugriff am 14.11.2021).

¹⁰⁴⁰ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 459.

sich jedoch, ausgehend von den genannten anthropologischen Grundüberlegungen, die Frage nach der Rolle der praktischen Vernunft bei der Erkenntnis des Guten. Für die Ausrichtung des Menschen hin auf das fulfillment ist die Fähigkeit der praktischen Vernunft zentral. Über sie, die ihm qua seines Menschseins zukommt, ist es möglich, das Gute zu erkennen und seine Handlungen danach auszurichten. Damit kann die Grundforderung, die Thomas im *primum praeceptum* aufgestellt hat, umgesetzt werden, wodurch die praktische Vernunft die wesentliche Voraussetzung für die Handlungsethik der NNL darstellt. Gerade durch die Fokussierung auf die praktische Vernunft als Grundlage der Handlungsurteile möchte Grisez einerseits die Problemfelder der Neuscholastik überwinden und andererseits den universalen Anspruch seiner Theorie geltend machen. Wie in der Rekonstruktion seines Theorieansatzes deutlich geworden ist, wird die praktische Vernunft damit zum Zünglein an der Waage. Die Ableitung einer Güterethik aus dem *primum praeceptum*, die konkrete Auswahl der Güter und die sich daraus ergebenden Kategorien und Prinzipien wird mit dem Hinweis auf die praktische Vernunft begründet.¹⁰⁴¹ Zugleich betont er jedoch die Beschränktheit der menschlichen Natur, die auf das Magisterium als notwendige Stütze angewiesen ist, um Irrtümer und damit unmoralisches Handeln zu vermeiden. Hält man unter diesen Vorzeichen an der Rolle der Vernunft fest, besteht die Gefahr, einem Dualismus zu verfallen, indem die Vernunft des Menschen gänzlich vom menschlichen Leib und seinen Empfindungen losgelöst ist. Die Analyse der *basic human goods* wie auch der *eight modes of responsibility* haben gezeigt, dass Grisez in diese Falle getappt ist und durch seine Überbetonung der Vernunft den Menschen als Ganzes, als Wesen mit Leib und Empfindungen, aus dem Blick verloren hat.¹⁰⁴² Der Mensch kann folglich nicht allein auf seine Vernunftfähigkeit reduziert werden, auch wenn diese für sein Handeln von wesentlicher, aber eben nicht ausschließlicher Bedeutung ist. Geht man folglich davon aus, dass die menschliche Natur durch den Sündenfall derart wesentlich geprägt wurde, muss dies auch für die menschliche Vernunft angenommen werden. Hinsichtlich der Verbindlichkeit einer so gedachten praktischen Vernunft ist es hilfreich, noch einmal zu *Thomas von Aquin*, auf den sich Grisez bei der Ausformulierung seiner Theorie beruft, und der Frage nach der Mehrstufigkeit von Vernunftkenntnis zurückzukehren.

Die Ausfaltung des ersten Prinzips in die unterschiedlichen moralischen Gebote erfolgt bei *Thomas*, wie schon oben deutlich geworden ist, über das Zusammenspiel der Ver-

¹⁰⁴¹ Vgl. Kap. 3.3.1 dieser Arbeit.

¹⁰⁴² Vgl. Kap. 3.3.1.2 dieser Arbeit.

nunft mit den *inclinaciones naturales*.¹⁰⁴³ Die Erkenntnis von Gut und Böse folgt daher der Ordnung unter den natürlichen Neigungen, ohne aber bereits dadurch abschließend definiert zu sein. Da durch sie nur „umrisshafte Ziele“ erkennbar werden, die zur Vollendung des Menschen führen, bleibt die konkrete Feststellung dessen, was das sittlich Gute ist, die Aufgabe der praktischen Vernunft.¹⁰⁴⁴ Das Verständnis des *bonum* als konkrete, irreduzible und unhinterfragbare Güter steht daher in einem klaren Widerspruch zum Naturrechtsansatz von *Thomas*.¹⁰⁴⁵

In *STh*. I-II., 94, a.4 und 5 schließt *Thomas* seine Theorie des natürlichen Gesetzes ab und analysiert hierbei nochmals die verschiedenen Gewissheitsstufen des graduellen Erkenntnisprozesses. Der spekulativen Vernunft kommt die Erkenntnis der „notwendigen und unwandelbaren Dinge“ zu. Es handelt sich hierbei somit immer um die eine sichere Wahrheit, die auch auf der Ebene der verschiedenen Einzelurteilen als solche erkannt werden kann, weshalb ihr auf allen Ebenen eine „unbedingte Gewissheit“ zukommt. Gegenstand der spekulativen Vernunft ist folglich die in sich unwandelbare Wahrheit, weshalb ihre Urteile universale Gültigkeit beanspruchen können.¹⁰⁴⁶ Davon gilt es aber klar die praktische Vernunft zu unterscheiden.

Diese beschäftigt sich mit den kontingenten Dingen (*contingentia*), zu denen auch die menschlichen Handlungen gezählt werden. Auch wenn ihr eine gewisse Notwendigkeit (*necessitas*) zukommt, muss jedoch, je mehr sie auf die einzelnen Dinge konkretisiert wird, von einem gewissen Defekt (*defectus*) ausgegangen werden. Im Unterschied zum spekulativen Bereich liegt daher im praktischen Bereich der Vernunft hinsichtlich der einzelnen Dinge nicht überall die gleiche Wahrheit und praktische Richtigkeit (*rectitudo practica*) vor (*STh*. I-II., 94, a.4).¹⁰⁴⁷

Im Unterschied zu den Irrtümern im Bereich der theoretischen Erkenntnis lassen sich die Differenzen in den Einzelurteilen auf der Ebene der praktischen Vernunft nicht durch eine individuell differierende Erkenntnisfähigkeit der Menschen erklären, sondern betreffen vielmehr den Gegenstand der Erkenntnis selbst. Die Vernunft hat es auf dieser Ebene nicht mit unveränderlichen Wahrheiten, sondern mit konkreten Handlungen in einem jeweils individuellen Kontext zu tun. Die Differenzen bei den Urteilen der praktischen Vernunft lassen sich laut *Thomas* daher nicht auf schuldhafte Versäumnisse oder

¹⁰⁴³ Vgl. Kap. 2.3.2 und 3.3.1.5.3 dieser Arbeit.

¹⁰⁴⁴ Vgl. SCHOCKENHOFF, *Naturrecht und Menschenwürde*, 174.

¹⁰⁴⁵ Vgl. Kap. 3.3.1.5.3 dieser Arbeit.

¹⁰⁴⁶ Vgl. SCHOCKENHOFF, *Naturrecht und Menschenwürde*, 175.

¹⁰⁴⁷ Vgl. ebd.

angeborene Mängel der jeweiligen Person zurückführen. Diese sind vielmehr in der Differenz der menschlichen Lebenskontexte fundiert, die wiederum ihren Grund darin haben, dass die menschliche Natur selbst wandelbar ist: „Natura autem hominis est mutabilis“ (STh. II-II, q. 57 a. 2 ad 1).¹⁰⁴⁸

Daher können hinsichtlich der konkreten Schlussfolgerungen der praktischen Vernunft keine allgemeinen Wahrheiten oder praktischen Richtigkeiten angenommen werden. Die einzelne Handlung entzieht sich in ihrer Kontingenz und Singularität daher der Erkenntnis durch allgemeingültige Begriffe. Neben jenen Fehlerquellen, die prinzipiell vom Menschen behoben werden können, geht *Thomas* jedoch auch von einer „konstitutiven Defektibilität“ des praktischen Erkenntnisvermögens aus. Ein abnehmender Gewissheitsgrad bei den praktischen Urteilen stellt aus dieser Sicht keinen prinzipiellen Mangel, sondern einen der wandelbaren Natur des Menschen entsprechenden Modus der Erkenntnis dar. Zum Gebrauch der praktischen Vernunft gehört daher notwendig das Unterscheidungsvermögen über den jeweils möglichen Gewissheitsgrad unserer Erkenntnis.¹⁰⁴⁹ Die Bestimmung allgemeiner Grundsätze, die dann auf die Formulierung von konkreten Handlungsregeln abzielt, fällt nach *Thomas* eben nicht mehr unter die allgemeinen Konklusionen aus den obersten Prinzipien, sondern geschieht durch einen selbstständigen Akt der praktischen Vernunft, der von ihm als *determinatio* bezeichnet wird (STh. I-II q.95 a.2). Das klassische Beispiel für eine solche *determinatio* durch die praktische Vernunft des Menschen ist die Festlegung eines bestimmten Strafmaßes durch menschliche Gesetze, wohingegen die Strafwürdigkeit der Handlung durch die Prinzipien des Naturrechts erkannt werden kann.¹⁰⁵⁰

Das Naturrecht kann vor dem Hintergrund der Theorie der praktischen Vernunft nicht mehr als ein absolut definiertes System normativer Einzelaussagen gedacht werden. Der individuelle und historisch bedingte Erkenntnisstand des Menschen einerseits und die Komplexität der jeweiligen konkreten Lebenssituationen andererseits zeigen der Ausformulierung naturrechtlicher Normen wesentliche Grenzen auf. Vielmehr bedarf es immer einer Ergänzung der kulturellen wie historischen Erfahrungen des Menschen. Dies wiederum bedeutet aber, dass das Naturrecht im Sinne des *Thomas von Aquin* noch keine abgeschlossene Moral oder konkrete Normen für die menschlichen Einzelhandlungen bereithält. Es stellt ein „oberstes Koordinatensystem“ dar, dass dann durch die

¹⁰⁴⁸ Vgl. THOMAS VON AQUIN, STh. I-II, q.97 a.1; siehe auch SCHOCKENHOFF, Naturrecht und Menschenwürde, 176 Fußnote 65.

¹⁰⁴⁹ Vgl. SCHOCKENHOFF, Naturrecht und Menschenwürde 176f.

¹⁰⁵⁰ Vgl. ebd. 178.

praktische Vernunft unter Berücksichtigung der menschlichen Kontingenz und der damit verbundenen Einschränkung des Gewissheitsgrades der Erkenntnis zu einer Ethik entfaltet werden kann. Die Feststellung konkreter Handlungsnormen in diesem Rahmen verlangt daher einen äußerst komplexen Erkenntnisprozess, wo die geschichtliche Untersuchung (*adinventio*) und die nähere Bestimmung durch den Akt der praktischen Vernunft (*determinatio*) die entscheidenden Kriterien darstellen.¹⁰⁵¹

Nur die obersten Prinzipien des Naturrechts werden von Thomas als allgemeingültig angesehen. Sie enthalten nur das, was bei allen Menschen im gleichen Maß vorausgesetzt werden muss. Zu diesen unwandelbaren Grundsätzen, hinsichtlich der die menschliche Vernunft nicht irren kann, zählt er neben dem *primum praeceptum* nur die *Golde- ne Regel* und das *Gebot der Nächstenliebe*. Für die sekundären Gebote, die unmittelbar aus den obersten Prinzipien abgeleitet werden, nimmt Thomas jedoch an, dass ihre Allgemeingültigkeit aufgrund individueller Mängel der Erkenntnis oder den jeweiligen Kontexten, in die sie eingelassen sind, nur sehr eingeschränkt beansprucht werden kann. Die Erkenntnis dieser Gebote, zu denen er beispielsweise den Dekalog zählt, steht jedoch im Allgemeinen allen Menschen offen.¹⁰⁵² Die weitere Konkretisierung dieser Gebote hin zu Handlungsnormen, indem sie durch göttliche wie menschliche Gesetze ergänzt werden, variiert jedoch je nach Zeit und Ort. Da diese notwendigen Ergänzungen immer in einem historisch-kulturellen Kontext situiert sind und weiteren Veränderungen unterliegen, kommt das Naturrecht immer nur in einer veränderbaren Gestalt zu geschichtlicher Geltung. Der Anspruch auf Unveränderbarkeit der allgemeinen Gebote bleibt dadurch jedoch bestehen. Ein absolut unveränderbares Sittengesetz ist daher für *Thomas* nicht vorstellbar. Dieses entspräche weder den Erkenntnismöglichkeiten der praktischen Vernunft noch der Wandelbarkeit der menschlichen Natur. Da die praktische Vernunft ihre Kraft nur dann entfalten kann, wenn sie die Individualität menschlichen Handelns in den Blick nimmt, kann ein rein urgeschichtlich gedachtes Naturrecht aus dieser Perspektive nur wirkungslos bleiben.¹⁰⁵³

Genau hier liegt ein wesentliches Problem im Denken von Germain Grisez. Zwar betont er in Rückbezug auf *Thomas von Aquin* die Rolle der praktischen Vernunft bei der Erkenntnis und Konkretisierung der naturrechtlichen Gebote, differenziert hierbei jedoch nicht zwischen den unterschiedlichen Gewissheitsgraden der Erkenntnis und ignoriert

¹⁰⁵¹ Vgl. THOMAS VON AQUIN, STh. I-II, q.91 a.3; q.94 a.3,a.5; siehe auch SCHOCKENHOFF, Naturrecht und Menschenwürde, 179.

¹⁰⁵² Vgl. SCHOCKENHOFF, Naturrecht und Menschenwürde, 180.

¹⁰⁵³ Vgl. ebd. 180f.

die kulturelle und historische Kontextualität des Menschen. Er ist sich jedoch bewusst, dass *Thomas* hinsichtlich der Bedeutung der Vernunft für das Naturrecht von einer Mehrstufigkeit ausgeht, weshalb er festhält: „In acting for a good, one gradually comes to perceive its possibilities more and more fully. Thus, human nature and natural-law morality are both stable and changing.”¹⁰⁵⁴ Die Stabilität verortet er hinsichtlich der Prinzipien des Naturrechts, während er zugleich von einer „openness of natural law to authentic development“ ausgeht.¹⁰⁵⁵ Grisez fasst jedoch die obersten Prinzipien deutlich weiter als *Thomas*, indem er diesen Anspruch neben dem *FPPR* auch für das *FPM*, die *basic goods* und auch für die *modes of responsibility* erhebt. Damit unterläuft er die Differenzierung zwischen primären und sekundären Geboten und den daraus folgenden Ableitungen, sondern hebt folglich alle vier in den Rang der obersten Prinzipien.

Damit erfolgt einerseits die Absicherung der Grundlagen seiner Theorie als unhinterfragbare allgemein zugängliche Gebote des Naturrechts, die von der Vernunft des Menschen ohne Zweifel erkannt werden können. Andererseits scheint Grisez sehr wohl bewusst zu sein, dass hierbei mit *Thomas* gegen seine Annahme argumentiert werden kann, beziehungsweise dass auch dem Erkenntnisvermögen der praktischen Vernunft gewisse Grenzen gesetzt sind, die ihm hinsichtlich der Legitimierung seines Ansatzes zum Verhängnis werden können. Dies wird besonders deutlich, wenn er davon ausgeht, dass aufgrund des Sündenfalls die intellektuellen Fähigkeiten des Menschen eine wesentliche Einschränkung erfahren haben, wodurch moralische Handlungsoptionen entworfen werden, die vielfach moralisch falsch sind.¹⁰⁵⁶

Es hat zumindest den begründeten Eindruck, dass er daher die Eckpfeiler der NNL über eine zweite Instanz zu sichern versucht, nämlich durch die überzeitliche Autorität des kirchlichen Lehramtes. Allen vier Säulen seines Ansatzes wird daher die Lehre der Kirche (Schrift und Tradition) als Quelle zugeordnet. Um sich auch hier gegen den Vorwurf des Irrtums abzusichern, müssen daher aber alle Lehraussagen der Kirche als absolut und somit als allgemeingültig und unhinterfragbar angenommen werden. Wie oben deutlich geworden ist, lassen sich aber weder die vier Säulen der NNL problemlos aus der Lehrtradition der Kirche ableiten, noch trifft aus dogmatischer Sicht die uneingeschränkte Annahme der Aussagen des Lehramtes als unfehlbar zu. Die anthropologischen Grundüberlegungen und seine Theorie der praktischen Vernunft, auf der die NNL

¹⁰⁵⁴ GRISEZ, *Christian Moral Principle*, 182.

¹⁰⁵⁵ Vgl. ebd.

¹⁰⁵⁶ Vgl. ebd., 344.

aufruht, können jedoch zumindest erklären, warum Grisez gezwungen ist, zu einer derartigen Konstruktion zur Absicherung der Grundpfeiler seiner Theorie zu greifen. Eine Lösung des genannten Kernproblems kann mit ihr, wie deutlich geworden ist, aber nicht gelingen.

Zusammenfassend kann daher festgehalten werden, dass Germain Grisez von einer stark negativ geprägten Anthropologie ausgeht. Aufgrund der Erfahrung des Sündenfalls und der daraus resultierenden „Defekt“ der menschlichen Natur könne der Mensch nicht mehr vorbehaltlos auf seine wesentlichen Fähigkeiten wie beispielsweise das Gewissen vertrauen. Die Bildung des Gewissens am Lehramt der Kirche stelle daher den einzig möglichen Weg dar, um dem Irrtum und damit ein Abgleiten in Immoralität und Willkür zu verhindern.

Grisez engt die kirchliche Lehre des Gewissens dahingehend ein, dass dieses niemals im Widerspruch zu den Lehraussagen des Magisteriums stehen darf, das sich sonst immer schon selbst als ungebildet und irrend erweist. Mit dieser Abwertung des Gewissens geht zugleich aber eine Überhöhung der Autorität des Lehramtes einher, wodurch nun allen Aussagen, aber insbesondere jenen zu Fragen der Sittlichkeit, der Rang von unfehlbaren Glaubensaussagen zugesprochen wird, die von wahren Katholik*innen (committed members)¹⁰⁵⁷ nicht in Zweifel gezogen werden dürfen. Analog zur neuscholastischen Theologie eines *Viktor Cathrein* geht auch Grisez davon aus, dass dem Menschen prinzipiell die Fähigkeit zukommt, Gut und Böse zu unterscheiden. Er brauche jedoch die kirchliche Autorität, um zu erkennen, wie sein Leben gelingen kann beziehungsweise welches Urteil zu einem solchen führt, dass dann in weiterer Folge die Vollendung bei Gott ermöglicht. Erst durch den Gehorsam gegenüber dieser Autorität lernen wir folglich moralisch gut zu handeln.¹⁰⁵⁸ Individuelle Freiheit und Selbstbestimmung können daher nur als Irrweg erscheinen. Für Grisez kann die Freiheit des Menschen vor diesem Hintergrund nur als Selbstbeschränkung gedacht werden, ganz im Sinne von *Papst Johannes Paul II.*, der gerade in einer solchen Unterordnung die höchste Form der Freiheit erblickt. Nur so könne sichergestellt werden, dass der Mensch sein Handeln auf die Verwirklichung des Guten beziehungsweise der Grundgüter hin ausrichtet. Autonomie könne aber keines dieser Güter sein, da sie aufgrund der vom Sündenfall geprägten menschlichen Natur Gefahr laufe, in Willkür und Individualismus

¹⁰⁵⁷ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 85.

¹⁰⁵⁸ Vgl. CATHREIN VIKTOR, *Moralphilosophie*, 1. Band, Leipzig 1924⁶, 407f; siehe auch: GOERTZ, *Autonomie kontrovers*, 169f.

abzugleiten. Nur die Lehre der Kirche könne dem Menschen sicheren Halt geben und ihn so zur Vollendung bei Gott (fulfillment) führen.

Einzig die menschliche Vernunft nimmt in diesem Denksystem eine herausragende Rolle ein. Sie soll der Prüfstein sein, auf dem Grisez seine Theorie aufbauen möchte. Über die praktische Vernunft hat der Menschen Einsicht in die obersten Prinzipien und kann daher die vier Säulen der NNL als vernünftig und logisch schlüssig nachvollziehen. Die Differenzen bei der Auswahl der sog. *basic human goods* machen jedoch deutlich, dass die Erkenntnisfähigkeit und die kulturelle und historische Kontextualität der praktischen Vernunft des Menschen doch nicht einfach außer Acht gelassen werden kann. Im Unterschied zu *Thomas von Aquin*, der von einer Mehrstufigkeit der Vernunft ausgeht, betont Grisez die Unhinterfragbarkeit aller vier Grundprinzipien und erhebt sie somit in den Rang oberster Prinzipien, obwohl diese sekundäre oder sogar tertiäre Ableitungen des *primum praeceptum* (beziehungsweise des *FPPR*) sind. Bei aller Betonung der Vernunftfähigkeit des Menschen scheint ihm aber auch bewusst zu sein, dass ausgehend von einer geschwächten Natur des Menschen eine irrtumsfreie Vernunft nur schwer gedacht werden kann, außer man nimmt eine radikale Trennung zwischen Vernunft und Leib in Kauf. Vielmehr ist er sich sehr wohl bewusst, dass die Erfahrung der Sterblichkeit auch nachhaltige Folgen für die intellektuellen Fähigkeiten des Menschen hat und es daher zu Irrtümern und daraus zu unmoralischen Handlungen kommen kann. Seine Antwort darauf führt aber nicht wie bei Thomas über die grundlegende Annahme einer Wandelbarkeit der menschlichen Natur und folglich zur Notwendigkeit der Berücksichtigung der Individualität und Kontextualität menschlichen Handelns. Auch er verweist auf eine gewisse Form der Wandelbarkeit der menschlichen Natur und damit auch des Naturrechts, jedoch stehen dieser die Prinzipien des Naturrechts als unhinterfragbare Größen gegenüber, die in der NNL so breit gedacht werden, dass die besagte Wandelbarkeit kaum noch von wesentlicher Relevanz für seine Ethik ist. Seine Antwort auf die Frage der Irrtumsfähigkeit der Vernunft ist der Verweis auf die lehramtliche Autorität. Verbunden mit der Zuschreibung, immer absolut verbindliche Glaubens- und Sittenaussagen treffen zu können, ist sie die wesentliche Auslegungsinstanz zwischen Gut und Böse, die durch ihre Beauftragung durch Christus selbst nicht infrage gestellt werden darf. Theologiegeschichtlich wird damit ein Bild von Kirche und Lehramt rezipiert, das dem

19. Jahrhundert und der neuscholastischen Denktradition zugerechnet werden kann.¹⁰⁵⁹ Dies steht aber in einem deutlichen Gegensatz zur Ekklesiologie des *Zweiten Vatikanischen Konzils*, auf das sich Grisez bei der Entwicklung seiner Theorie beruft.

¹⁰⁵⁹ Vgl. CURRAN, *The Development of Moral Theology*, 148-214; WOLF HUBERT, *Der Unfehlbare. Pius IX. und die Erfindung des Katholizismus im 19. Jahrhundert*, München 2020.

4. Praktisch-ethische Anwendung der NNL

4.1 Vorbemerkungen

4.1.1 Hinführung

Nachdem im dritten Kapitel dieser Arbeit die *New Natural Law Theory* hinsichtlich ihrer Grundüberlegungen und ihrer Systematik reflektiert worden ist, wird sie nun auf ihre praktische Anwendbarkeit hin untersucht. Hierfür wurde das Feld der Ehe- und Beziehungsethik gewählt. Wie schon im Überblickskapitel deutlich geworden ist, durchziehen diese Fragestellungen das Werk von Germain Grisez wie ein roter Faden. So stand am Beginn seiner akademischen Tätigkeit in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts die Auseinandersetzung mit der Einführung hormoneller Kontrazeptiva in den USA und die kirchliche Antwort darauf in Form der Enzyklika *Humanae Vitae* (1968).¹⁰⁶⁰ Davon ausgehend legt er in seinem umfangreichen Werk einen wesentlichen Fokus auf die Behandlung sexualethischer Fragestellungen, wie insbesondere durch die Einführung von *marriage as basic human good* deutlich wird. Auch sein letztes Werk, ein Brief an *Papst Franziskus* mit kritischen Rückfragen zur Enzyklika *Amoris Laetitia*, greift dieses Thema auf. Die Ehe- und Sexualmoral stellt folglich einen wesentlichen Dreh- und Angelpunkt im Denken von Germain Grisez und damit der NNL dar.

Der historische Überblick im zweiten Kapitel dieser Arbeit hat zudem deutlich gemacht, dass vom kirchlichen Lehramt bei sexualethischen Frage- oder Problemstellungen häufig auf die naturrechtliche Argumentationsfigur rekurriert wird.

Daher erscheint es sinnvoll, für die Überprüfung der praktisch-ethischen Anwendbarkeit der NNL dieses Forschungsfeld zu wählen.

Damit diese aber durchgeführt werden kann, müssen gewisse Vorbedingungen zumindest teilweise akzeptiert werden. Die NNL baut, wie im dritten Kapitel dieser Arbeit gezeigt worden ist, auf einer Güterethik, näher einer Liste aus sog. *basic human goods* auf. Für den hier vorgenommenen Diskurs ist es notwendig, die von Germain Grisez getroffene Auswahl der Güter zu verwenden. Da, wie oben gezeigt worden ist, mehrere Versionen vorliegen, bezieht sich diese Arbeit auf jene sieben *basic human goods*, wie sie in *Practical Principles, Moral truth and Ultimate Ends* (1987) zu finden sind, ergänzt durch das achte good *marriage*, das von Grisez selbst in *Living a Christian Life* (1993) hinzugefügt worden ist. Ebenso müssen die *eight modes of responsibility* als eine

¹⁰⁶⁰ Vgl. Kap. 3.1.1 dieser Arbeit.

weitere Rahmenbedingung angenommen werden, um sie auf ihre Anwendbarkeit hin überprüfen zu können.

Die kritischen Rückfragen zu den beiden hier genannten Komponenten der NNL, wie sie im vorherigen Kapitel dieser Arbeit verdeutlicht worden sind¹⁰⁶¹, werden dadurch aber in keinster Weise revidiert. Vielmehr soll durch diese Untersuchung gezeigt werden, wieweit die bisherige Kritik sich auf dem Feld der praktischen Anwendung noch erhärtet.

Durch die Annahme von *marriage as basic human good* ergibt sich im Werk von Germain Grisez für die Ehe- und Sexualethik eine grobe Zweiteilung in sexuelle Akte innerhalb und außerhalb der Ehe. Diese Dichotomie macht deutlich, dass alle nichtehelichen Akte, da sie gegen das angenommene Gut der Ehe verstoßen, von der NNL prinzipiell als unmoralisch disqualifiziert werden. Die Sexualethik wird dadurch auf eine reine Ehemoral verkürzt. Diesen Umstand gilt es gleich zu Beginn der Untersuchung zu berücksichtigen. Daher wird sich der zweite Teil dieses Kapitels mit der Ehekonzeption von Grisez und der Frage nach den ehelichen Sexualakten beschäftigen. Im dritten Teil wird dann auf die nichtehelichen Sexualakte eingegangen.

4.1.2 Naturrechtliche Argumentationsmodelle in der Ehe- und Sexualethik

Bevor die sexualethischen Überlegungen von Germain Grisez in den Blick genommen werden, gilt es die Argumentationsmodelle der klassischen Naturrechtstheorien hinsichtlich der Ehe- und Sexualethik zu reflektieren, um diese dann mit dem Neuansatz der NNL vergleichen zu können.

Die bis zum *Zweiten Vatikanischen Konzil* die theologische Ethik prägenden naturrechtlichen Denkmodelle begründen die aufgestellten Ge- und Verbote mit der teleologischen Ausrichtung der Natur. Ausschließlich die in der Ehe situierten und auf Nachkommenschaft hin ausgerichteten Sexualakte werden unter dieser Begründungsmaxime als ethisch gut qualifiziert. Demgegenüber gelten alle sexuellen Handlungen außerhalb der Ehe oder jene, die nicht auf Nachkommen ausgerichtet sind (Masturbation etc.) als Akte wider die Natur und folglich als unmoralisch und sündhaft.¹⁰⁶²

Bereits bei *Clemens von Alexandrien* lässt sich diese Position finden, wo die Zeugung von Nachkommenschaft als einzig legitimer Grund für den ehelichen Verkehr angese-

¹⁰⁶¹ Vgl. Kap. 3.2.2.5 und 3.2.4.2 sowie 3.3.3 dieser Arbeit.

¹⁰⁶² Vgl. ERNST STEPHAN, Argumentationsmodelle in der theologischen Sexual- und Beziehungsethik, in: Hilpert Konrad (Hg.), *Zukunftshorizonte Katholischer Sexualethik*, Freiburg im Breisgau 2011, 162-184, 163.

hen wird. Alle anderen sexuellen Akte werden von ihm als Unrecht gegen die Natur verstanden und folglich als unmoralisch verworfen.¹⁰⁶³ Der Ursprung dieser Position liegt jedoch nicht in der göttlichen Offenbarung, sondern in der Rezeption des medizinischen Wissens der Antike und insbesondere der Ethik der Stoa, die wiederum ihre Fundierung im Neuplatonismus hat. *Clemens von Alexandrien* erblickte hierin aber keinen Widerspruch, sondern sah seinen Ansatz auf Basis des stoischen Naturrechts in völliger Übereinstimmung mit der christlichen Logos-Theologie.¹⁰⁶⁴

Wesentlich ausdifferenzierter findet sich dieses Denkmodell dann bei *Augustinus*, der davon ausgeht, dass die Natur des Menschen durch den Sündenfall korrumpiert worden ist. Dadurch hat die Vernunft die vollständige Kontrolle über die menschlichen Triebe eingebüßt. Das daraus entspringende unkontrollierbare Begehren des Menschen (Konkupiszenz) wird am deutlichsten an seinem Sexualtrieb sichtbar. Die sexuelle Lust und das Begehren werden von ihm folglich als ungeordnet und moralisch verwerflich verstanden. Neben der sexuellen Enthaltensamkeit als beste Möglichkeit, um sich dem ursprünglichen Zustand vor dem Sündenfall anzunähern, wird von ihm die Ehe als vom Schöpfer eingesetzte Institution verstanden, wo die Sexualität vollzogen werden kann, ohne eine schwere Sünde darzustellen. In ihr sind seiner Ansicht nach drei sog. Ehegüter gegeben, die das Übel des Begehrens ausgleichen können. Zu diesen drei Gütern zählt Augustinus jenes der Zeugung von Nachkommenschaft (*bonum prolis*), das der ehelichen Treue (*bonum fidei*) und jenes der Unauflöslichkeit, sprich der Sakramentalität dieser Verbindung (*bonum sacramenti*).¹⁰⁶⁵

Neben dem Denkmodell von *Augustinus* entwickelte sich im Mittelalter auch die Annahme, dass das sexuelle Begehren des Menschen nicht schon per se unnatürlich sei und sogar als etwas der Natur Entsprechendes aufgefasst werden könne. *Petrus Abaelard* kommt beispielsweise zu dem Schluss, dass das Empfinden sexuellen Begehrens weder ein Übel noch eine Sünde darstelle, sondern eine der Natur inhärente Tatsache sei. Nur wenn dieses Begehren auf eine unerlaubte Handlung gerichtet ist und man diesem nachgeht, begeht man eine unmoralische und sündhafte Tat. Die Sünde besteht aus sei-

¹⁰⁶³ Vgl. CLEMENS VON ALEXANDRIEN, Paedagogos, in: Bibliothek der Kirchenväter 8, 2. Reihe, 2. Band, München 1934, 83, 91-95, 102; sieh auch: ERNST, Argumentationsmodelle in der theologischen Sexual- und Beziehungsethik, 163.

¹⁰⁶⁴ Vgl. SCHOCKENHOFF, Die Kunst zu lieben, 82-101; SALZMAN TODD A. /LAWLER MICHAEL G., The sexual person. Toward a renewed Catholic Anthropology, Washington D.C. 2008, 9-11.

¹⁰⁶⁵ AUGUSTINUS, De bono coniugali, XXIV 32, 56-59; siehe auch: ERNST, Argumentationsmodelle in der theologischen Sexual- und Beziehungsethik, 163f.; FOUCAULT MICHEL, Die Geständnisse des Fleisches, Sexualität und Wahrheit 4, Berlin 2019, 434-480.

ner Sicht hierbei aber in der Verachtung Gottes, nicht jedoch im sexuellen Lustempfinden per se.¹⁰⁶⁶ Auch *Thomas von Aquin* grenzt sich inhaltlich von *Augustinus* ab und sieht das sexuelle Begehren im Anschluss an *Aristoteles* als der Natur entsprechend an, und als solches verknüpft mit der natürlichen Neigung (*inclinatio naturalis*) des Menschen zur Arterhaltung.¹⁰⁶⁷ Er versteht folglich die Ehegüter nicht mehr als Entschuldigung oder Ausgleich eines Übels, sondern als dem Menschen inhärente Güter, auf die er durch sein Verlangen hingewiesen wird. Thomas kommt in Folge zu einer stufenförmigen Deutung der menschlichen Sexualität, wo er drei Ehezwecke unterscheidet. Der erste dieser Zwecke (*finis principalis*) ist jener der Arterhaltung, den der Mensch mit allen anderen Lebewesen gemein hat. Der zweite Ehezweck (*finis secundarius*) zielt auf die gegenseitige Treue der Partner*innen und wird von ihm als spezifisch menschlich angesehen. Der dritte Zweck (*tertius finis*) betont die Sakramentalität der Ehe und verdeutlicht für ihn die unbedingte Liebe Gottes zum Menschen (STh. Suppl., q.65, a. 1.). Für ihn gibt es folglich keine Ehemoral, die wider die Natur gerichtet ist, vielmehr baut diese auf der natürlichen Veranlagung des Menschen zur Sexualität auf. Hierbei darf jedoch nicht übersehen werden, dass Thomas sehr wohl sexuelle Handlungen annimmt, die aufgrund ihrer Zielrichtung wider die Natur gerichtet sind (*contra naturam*) und von ihm als schwere Sünde (*peccatum gravissimum*) angesehen werden. Der nichteheliche Geschlechtsverkehr (Unzucht) wird von ihm ebenso darunter subsumiert wie Masturbation, der Verkehr mit nichtmenschlichen Wesen und Homosexualität (STh, II-II, q.154 a.11-12). Diese genannten Aspekte erhalten durch die Barockscholastik eine weitere Ausformulierung und Konkretisierung. Im 17. Jahrhundert wird durch die Strömung des *Jansenismus*, welcher hierbei stark auf *Augustinus* rekurriert, die Sexualität verstärkt wieder als Bedrohung des Menschen, insbesondere durch sein sexuelles Begehren angesehen.¹⁰⁶⁸

Dieses Denkschema wird insbesondere in der *Aktmoral* deutlich, die als Kriterium zur Beurteilung einer sexuellen Handlung nicht primär die personale Dimension, also die Liebesbeziehung der beiden Personen heranzieht, sondern auf die „physiologische Struktur“ des einzelnen Aktes fokussiert. Hierbei wird unterschieden zwischen Sünden

¹⁰⁶⁶ Vgl. ABAELARD PETRUS *Ethica*, in: Schroeter-Reinhard Alexander, *Die Ethika des Peter Abaelard*, Freiburg im Uechtland 1999, 400; siehe auch: ERNST, *Argumentationsmodelle in der theologischen Sexual- und Beziehungsethik*, 164.

¹⁰⁶⁷ Vgl. FUCHS JOSEF, *Die Sexualethik des Hl. Thomas von Aquin*, Köln 1949, 270-283; siehe auch: ERNST, *Argumentationsmodelle in der theologischen Sexual- und Beziehungsethik*, 164.

¹⁰⁶⁸ Vgl. ERNST, *Argumentationsmodelle in der theologischen Sexual- und Beziehungsethik*, 166.

innerhalb der Natur (*intra naturam*), sprich Akten, die zwar offen für Nachkommenschaft sind, aber außerhalb der Ehe stattfinden und Sünden gegen die Natur (*contra naturam*), bei welchen die Prokreation bewusst ausgeschlossen wird.¹⁰⁶⁹ In diesem Zusammenhang gewinnt auch die Theorie der *materia gravis in sexto* an Bedeutung, die davon ausgeht, dass jeder Handlung, die wider das sechste Gebot gerichtet ist, oder diesem Vergehen zugeordnet wird, als schwere Sünde anzusehen ist. Diese Denkschemata beeinflussten wesentlich die neuscholastischen Moralhandbücher und prägen den sexualethischen Diskurs innerhalb der theologischen Ethik teilweise bis heute.¹⁰⁷⁰

Als Beispiel für eine solche Aktmoral sei auf die *Moralphilosophie*¹⁰⁷¹ des bereits genannten Viktor Cathrein verwiesen. Hierin betont er ausdrücklich, dass „der Verkehr der beiden Geschlechter“ nicht in das „Belieben der Menschen“ falle, sondern qua Natur auf ein klares Ziel hin ausgerichtet sein muss, „die Fortpflanzung“ und zwar „nur innerhalb der Ehe“. Jeder nichteheliche Geschlechtsakt sei folglich ausnahmslos als „verwerflich“ anzusehen. Die „Notwendigkeit“ der Ehe beruhe auf der „menschenwürdigen Erzeugung und Erziehung der Kinder“. Diese ist daher wiederum gemäß ihrer Natur als eine Institution anzusehen, die nicht das „persönliche Wohl der Ehegatten“, sondern das Wohl der „menschlichen Art“ im Blick hat, worunter die „würdige Erhaltung und Fortpflanzung des Menschengeschlechts“ zu verstehen ist. Weil die Aufgabe der Erziehung der gemeinsamen Kinder beiden Ehepartnern zukommt und „fast das ganze Leben in Anspruch nimmt“, muss auch die eheliche Verbindung zwischen den Gatten „eine lebenslängliche sein“.¹⁰⁷²

Für die Tradierung dieses Denkschemas bis in die Gegenwart kann auf zwei Dokumente der jüngeren Kirchengeschichte verwiesen werden: einerseits auf die Erklärung *Persona Humana* (1975) und andererseits auf den *Katechismus der Katholischen Kirche* (1992).

Persona Humana (PH), eine Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Sexualethik, weist klar jede Form des vorehelichen Verkehrs als Unzucht und Entehrung des „Tempel[s] des Heiligen Geistes“, zu dem jede Christin und jeder Christ geworden ist, zurück. Die körperliche Vereinigung ist nur dann rechtmäßig,

¹⁰⁶⁹ Vgl. GRÜNDEL JOHANNES, Die eindimensionale Wertung der menschlichen Sexualität. Zur Geschichte der christlich-abendländischen Sexualmoral, in: Böckle Franz (Hg.), *Menschliche Sexualität und kirchliche Sexualmoral: ein Dauerkonflikt?*, Düsseldorf 1977, 93-96; siehe auch ERNST, Argumentationsmodelle in der theologischen Sexual- und Beziehungsethik, 166.

¹⁰⁷⁰ Vgl. ERNST, Argumentationsmodelle in der theologischen Sexual- und Beziehungsethik, 166.

¹⁰⁷¹ Vgl. CATHREIN VIKTOR, *Moralphilosophie. Eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen, einschließlich der rechtlichen Ordnung*, Band 2, Leipzig 1924⁶.

¹⁰⁷² Vgl. ebd., 408-413.

wenn zwischen den beiden Partnern eine „endgültige Lebensgemeinschaft“ geschlossen worden ist. (PH 7) Ebenso werden homosexuelle Beziehungen als schwere Verirrung angesehen, die ihren Grund in der Zurückweisung Gottes haben und für die keine „pastorale Methode“ angewandt werden kann um „diese Personen“ moralisch zu rechtfertigen (PH 8).

Weiters wird auch Masturbation als schwerer Verstoß gegen die sittliche Ordnung angesehen. Soziologische und psychologische Daten werden hierbei als Kriterium für die Bewertung der Handlung zurückgewiesen. Die von den Sozialwissenschaften aufgezeigte „Häufigkeit des Auftretens“ von Masturbation, wird von der Kongregation als „Folge der Erbsünde“ aber auch in Zusammenhang mit dem „Verlust der Gottbezogenheit“, der „Verwilderung der Sitten“ und dem „Verlust des Schamgefühls“ gesehen (PH 9).

Auch der *KKK* nimmt dieses Argumentationsmodell auf und sieht gleichgeschlechtliche Beziehungen als Verstoß gegen das natürliche Gesetz an, da hierbei eine Weitergabe des Lebens (bewusst) ausgeschlossen ist. (*KKK* 2357) Ebenso werden Masturbation und Unzucht, sprich nichtehelicher Geschlechtsverkehr, als Verstöße gegen die Keuschheit angesehen. Mit dem Verweis auf PH erklärt der Katechismus, dass Masturbation der Zielsetzung der menschlichen „Geschlechtskraft“ widerspricht (*KKK* 2351) und das sexuelle Handlungen außerhalb der ehelichen Gemeinschaft gegen die „Würde dieser Menschen“ und die „menschliche Geschlechtlichkeit selbst“ verstoßen. Wenn dadurch junge Menschen „sittlich verdorben“ werden, in welcher Weise lässt der *KKK* offen, sei dies zudem als „schweres Ärgernis“ zu betrachten (*KKK* 2353).

Der Versuch einer klar juristischen Reglementierung aller sexuellen Akte durch diese Moralthorien beziehungsweise das Lehramt der Kirche blieb und bleibt jedoch nicht unwidersprochen. Gerade im 20. und 21. Jahrhundert wird vermehrt Kritik an diesen naturrechtlichen Argumentationsmodellen in der Ehe- und Sexualethik geäußert.¹⁰⁷³ Die überzogene Akt- und Verbotsmoral dieser Denkschemata befördere einen neurotisch-verklemmten Umgang mit der eigenen Sexualität, was insbesondere durch die Beichtpraxis der Gläubigen offenbar werde.¹⁰⁷⁴ Besonders aber wird die Annahme einer klar erkennbaren inneren Teleologie der Natur, die wiederum für die sexuellen Akte als normierend angesehen wird, zunehmend kritisiert. Dass die Zeugung von Nachkommenschaft den einzig natürlichen und damit legitimen Zweck der menschlichen Sexuali-

¹⁰⁷³ Vgl. ERNST, Argumentationsmodelle in der theologischen Sexual- und Beziehungsethik, 167.

¹⁰⁷⁴ Vgl. ebd.

tät darstellt, hat wesentlich an Akzeptanz verloren. Sexualität hat mehrere der Natur entsprechende Sinndimensionen, wozu auch das Begehren zu zählen ist. Vielfach wird daher die Exklusivität der Prokreation als Ideologisierung angesehen, wo die eigenen Interessen in die Natur hinein- und nicht so sehr Folgerungen aus dieser herausgelesen werden.¹⁰⁷⁵ Zudem ist der Schluss unerlaubt, weil der Natur widersprechend, ein sog. naturalistischer Fehlschuss, wodurch das Argumentationsgebäude der Theorie jegliches Fundament verliert.¹⁰⁷⁶

Um die kirchliche Sexuallehre gegen diese Kritik zu verteidigen und das Grundanliegen der Enzyklika *Humanae vitae* gegen den Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses abzugrenzen, ist Papst Johannes Paul II. mit seiner sog. *Theologie des Leibes* angetreten. Da sie insbesondere für die Sexualmoral der>NNL von wesentlicher Bedeutung ist, wird dem Überblick im Folgenden etwas mehr Raum gegeben als den bisherigen Positionen.

Die *Theologie des Leibes* umfasst eine Vielfalt an Überlegungen beispielsweise zum biblischen Menschenbild, normative Schlussfolgerungen zu umstrittenen lehramtlichen Äußerungen zur Sexualmoral wie auch geistliche Meditationen zu Ehe, Liebe und Elternschaft. Ihre Quellen finden sich zum einen in den moralphilosophischen Schriften aus seiner Krakauer Zeit aber ebenso in den lehramtlichen Aussagen seines Pontifikats, die von ihm in den wöchentlichen Mittwochsaudienzen entfaltet und weiterentwickelt wurden. Papst Johannes Paul II. verbindet dabei in seiner Person die Rolle eines Vertreters der akademischen Theologie mit jener des „visionären Verkündigers“ des Glaubens mit der des „obersten Lehrers der Kirche“, mit dessen Autorität er seine Ausführungen gegen jedwede Kritik absichert.¹⁰⁷⁷

In der *Theologie des Leibes* beschränkte er sich jedoch nicht auf einige Nachbesserungen oder lehramtliche Klarstellungen zur Verteidigung der kirchlichen Sexualmoral, vielmehr transformiert er diese in einen neuen Denkhorizont, der auf einer personalistischen Anthropologie aufbaut und Natur und Person als Einheit versteht. Die Theorie baut auf den Grundlagen von Max Scheler auf und verbindet diese mit der Handlungs- und Willensmetaphysik des Thomas von Aquin. Zugleich wird jedoch die phänomenologische Unterscheidung zwischen Leib Sein und Körper Haben nicht übernommen. Dies führt dazu, dass sich die Person nur dadurch entfalten kann, indem sie ausschließ-

¹⁰⁷⁵ Vgl. ERNST, Argumentationsmodelle in der theologischen Sexual- und Beziehungsethik, 167.

¹⁰⁷⁶ Vgl. SCHÜLLER, Die Begründung sittlicher Urteile, 216-235; siehe auch ERNST, Argumentationsmodelle in der theologischen Sexual- und Beziehungsethik, 167; sowie Kap. 1.1 dieser Arbeit.

¹⁰⁷⁷ Vgl. SCHOCKENHOFF, Die „Theologie des Leibes“, 114-116.

lich das in ihrer Natur angelegte und durch ihre leibliche Verfasstheit vorgezeichnete Potential in „völliger Ergebenheit und Treue“ verwirklicht.¹⁰⁷⁸ Daher kommt den menschlichen Leib inklusive all seiner biologischen Dimensionen ein unbedingter Anteil an der Würde des Menschen zu. Die Grundnorm der personalistischen Ethik von *Papst Johannes Paul II.* fordert daher die unbedingte Achtung vor der leiblichen Existenz des Menschen.¹⁰⁷⁹ „Wenn in deinem Verhalten eine Person Objekt deines Handelns ist, vergiss niemals, dass du sie nicht bloß als Mittel, als Werkzeug, behandeln darfst, sondern sei dir bewusst, dass sie ihr eigens Ziel hat oder wenigstens haben sollte.“¹⁰⁸⁰

Die Forderung nach unbedingter Achtung der menschlichen Person hat jedoch wesentliche Konsequenzen für die Sexualethik. Wenn der Mensch sich im Sexualakt, gedacht als die „leibliche Hingabe [seiner] selbst an das geliebte du“ im Sinne der personalistischen Anthropologie von *Johannes Paul II.* „am vollkommensten“ verwirklicht, muss dieser Akt unter dem „Gebot der Wahrhaftigkeit“ gesehen werden. Die Sexualität betrifft damit „den innersten Kern der menschlichen Person als solche“¹⁰⁸¹ und kann folglich nie allein der Lustgewinnung dienen, da sonst immer schon eine Abwertung der anderen Person als Mittel zum Zweck geschehen würde.¹⁰⁸²

Damit sollen insbesondere zwei wesentliche Verbote der kirchlichen Sexualmoral abgesichert werden, jenes der *vor- beziehungsweise nichtehelichen Sexualakte* und jenes der *künstlichen Empfängnisregelung*.

Gemäß der personalistischen Anthropologie von *Papst Johannes Paul II.* widerspricht nicht erst der Ehebruch der Würde der menschlichen Person, sondern jeglicher Form der nichtehelichen Sexualität. Vollziehen zwei Menschen vor ihrer Eheschließung den sexuellen Akt, so praktizieren sie etwas, für das sie noch nicht bereit sind und „verfälschen“ dadurch den Ausdruck ihrer Liebe. In diesem Denkschema schenken sie sich nicht mit ganzer Hingabe, die die Würde der Person erfordern würde, sondern nur mit „Vorbehalt“ und machen sich so einander durch diese „leibliche Lüge“ zum Werkzeug ihrer bloßen Lustbefriedigung.¹⁰⁸³

¹⁰⁷⁸ Vgl. hierzu auch Kap.3.3.1.5.1 dieser Arbeit; siehe auch SCHOCKENHOFF, Die „Theologie des Leibes“, 118-121.

¹⁰⁷⁹ Vgl. SCHOCKENHOFF, Die „Theologie des Leibes“, 121.

¹⁰⁸⁰ WOJTYLA KAROL, Liebe und Verantwortung. Eine ethische Studie, München 1979, 25.

¹⁰⁸¹ *Johannes Paul II.*, Apostolisches Schreiben Familiaris consortio, Nr. 11, URL: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html (Zugriff am 01. 12.2021).

¹⁰⁸² Vgl. SCHOCKENHOFF, Die „Theologie des Leibes“, 122.

¹⁰⁸³ Vgl. ebd. 123f.

Hinsichtlich des lehramtlichen Verbots von künstlichen Kontrazeptiva schien ihm die *Theologie des Leibes*, vorgetragen insbesondere bei den schon genannten Mittwochskatechesen, als geeignetes Instrument, um alle bisherigen Einwände dagegen abschließend zurückzuweisen. Das entscheidende Argument gegen diese ist jedoch aus seiner Sicht nicht, dass dadurch die Möglichkeit der Zeugung ausgeschlossen und eine lebensfeindliche Haltung vertreten wird, wie dies von Germain Grisez und anderen Vertreter*innen der NNL vorgebracht wird.¹⁰⁸⁴ Aus seiner Sicht wird durch die Anwendung solcher Kontrazeptiva der „leibliche Symbolgehalt der sexuellen Hingabe“ der Partner*innen verfälscht. Die unbedingte Achtung der menschlichen Person inklusiver seiner leiblich-biologischen Dimension, erfordert die Annahme der leiblichen Ganzheit in vollem Umfang, weshalb die Möglichkeit der Prokreation davon in keinster Weise ausgeschlossen werden darf. Durch den Ausschluss dieser hindern sich die beiden Partner*innen mutwillig an der jeweiligen „personalen Vollendung“ die (nur) über die Vater- beziehungsweise Mutterschaft erreicht werden kann. Auch wenn diese bereits Nachkommen gezeugt haben, verweigern sie sich in der Ansicht des Papstes durch die Verwendung der Kontrazeptiva die Anerkennung der Würde als menschliche Person, wodurch der praktizierte Sexualakt zu einer „Lüge des Leibes“ wird.¹⁰⁸⁵

Dadurch, dass *Papst Johannes Paul II.* im Unterschied zur Enzyklika *Humanae vitae* die beiden Sinngehalte der Sexualität in die Natur der menschlichen Person und nicht nur in biologische Unversehrtheit des Sexualaktes integriert, trifft der Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses auf diese Argumentationsfigur nicht zu.¹⁰⁸⁶ Dies bedeutet jedoch nicht, dass es keine begründete Kritik an diesem Ansatz gibt.

Wenn in der anthropologischen Grundkonzeption der *Theologie des Leibes* die Differenz zwischen *Leib sein* und *Körper haben* ignoriert wird, und beide Aspekte des menschlichen Personseins somit zusammenfallen, stellt folglich jeder Art von Eingriff in die biologischen Abläufe des Körpers eine Verletzung der Würde des Menschen dar. Die hinter diesem Verbot stehende Schlussfigur kann nach *Eberhard Schockenhoff* als „unerlaubt, weil würdeverletzend qua naturwidrig“ definiert werden. Folgt man dieser Argumentation, sind dadurch alle medizinischen Eingriffe in die „natürlichen“ Funktionen unseres Körpers als würdeverletzend zurückzuweisen.¹⁰⁸⁷

¹⁰⁸⁴ Vgl. hierzu Kap. 4.2.1.3.2 dieser Arbeit.

¹⁰⁸⁵ Vgl. SCHOCKENHOFF, Die „Theologie des Leibes“, 125-128.

¹⁰⁸⁶ Vgl. ebd. 129.

¹⁰⁸⁷ Vgl. ebd. 130.

Die Argumentation für ein unbedingtes Verbot künstlicher Kontrazeptiva weist eine deutliche Begründungslücke auf, die vom Papst zwar rhetorisch, nicht aber inhaltlich-logisch geschlossen werden konnte. Für die Annahme, dass der doppelte Sinn des sexuellen Aktes als Ausdruck der Liebe und der Offenheit für Prokreation bei jedem Vollzug unbedingt gewahrt sein muss, und eine „zeitweilige Trennung“ dieser beiden vom Menschen selbst nicht herbeigeführt werden darf, wird keine ausreichende Begründung vorgelegt. Wenn dem Menschen aus anthropologischer Perspektive die notwendige Möglichkeit der Selbststeuerung seiner biologischen Körperprozesse zugesprochen werden muss, wäre es genauso möglich, eine solche Selbstregulation der Prokreation im Sinne einer verantworteten Elternschaft anzunehmen.¹⁰⁸⁸

Von besonderer Bedeutung für die Sexualethik ist zudem, dass eine mangelnde Differenzierung der Person von ihren Handlungen, wie sie die personalistische Anthropologie von *Papst Johannes Paul II.* vorsieht, dazu führt, dass die Zeugung von Nachkommen zur wesentlichen Dimension der Ehe wird. Damit fällt diese Theorie hinter den Ansatz des *Zweiten Vatikanischen Konzils* zurück, das der partnerschaftlichen Liebe den gleichen Stellenwert gibt wie der Prokreation und somit eine Balance zwischen diesen beiden wesentlichen Sinngehalten menschlicher Beziehung in der Ehe versucht.¹⁰⁸⁹

Dieser kurze Überblick über die Theologie des Leibes von *Papst Johannes Paul II.* macht deutlich, dass der Selbstanspruch der endgültigen Klärung der strittigen Fragen der kirchlichen Morallehre nicht gelungen ist. Zugleich wurde und wird dieser Ansatz bis in die Gegenwart breit rezipiert und kritisiert und stellt auch für das Denken von Germain Grisez einen wichtigen Bezugspunkt dar.

¹⁰⁸⁸ Vgl. SCHOCKENHOFF, Die „Theologie des Leibes“, 131.

¹⁰⁸⁹ Vgl. ebd., 133.

4.2 Ehe und Sexualität in der NNL

Wie oben schon erwähnt zählt Germain Grisez die Ehe zu den *basic human goods*. Dieser Umstand wurde bereits im dritten Kapitel dieser Arbeit kritisch diskutiert.¹⁰⁹⁰ An dieser Stelle gilt es nun, in einem ersten Schritt das Eheverständnis von Grisez herauszuarbeiten. Anschließend kann dann der Fokus der Untersuchung auf die sexuellen Akte und die sich daraus für die NNL ergebenden Konsequenzen gelegt werden.

4.2.1 Eheliche Sexualakte

4.2.1.1 Die Ehekonzeption von Germain Grisez

Germain Grisez entwickelt seine Ehekonzeption im zweiten Band von *The Way of Lord Jesus, Living a Christian Life*, der in einem Abstand von zehn Jahre zur Grundlegung der NNL erschienen ist. Ausgehend von seiner Interpretation der kirchlichen Ehelehre arbeitet er darin drei wesentliche Aspekte dieses *basic human goods* heraus: *die one-flesh-union*, *die Intention der Partner* und *das Geschlechterverhältnis in der Ehe*.

4.2.1.1.1 Das Konzept der one-flesh-union

Das Verständnis von Ehe bei Germain Grisez basiert auf zwei wesentlichen Prinzipien, dem der *communion* und jenem der *collaboration*. Diese gilt es in einer ehelichen Beziehung so gut es geht miteinander in Einklang zu bringen.¹⁰⁹¹ Betrachtet man seine Ausführungen wird schnell deutlich, dass er im Rekurs auf die sog. *one-flesh-union* den Schwerpunkt aber auf den Aspekt der *communion* der Eheleute legt. Die beiden sich liebenden Menschen sind in ihrer Ehe so ganzheitlich zu einer Einheit verbunden, dass sie dadurch zu „einem Fleisch“ werden.¹⁰⁹² Dieses Verständnis hat seine Grundlage im Buch *Genesis* „Und der Mensch sprach: Das endlich ist Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch. Frau soll sie genannt werden; denn vom Mann ist sie genommen. Darum verlässt der Mann Vater und Mutter und hängt seiner Frau an und sie werden ein Fleisch“ (Gen 2,23-24). Im Neuen Testament wird diese Aussage hinsichtlich der Möglichkeit einer Ehescheidung konkretisiert.

„Er antwortete: Habt ihr nicht gelesen, dass der Schöpfer sie am Anfang männlich und weiblich erschaffen hat und dass er gesagt hat: Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden und die zwei werden ein Fleisch sein? Sie sind

¹⁰⁹⁰ Vgl. Kap. 3.3.1.3 dieser Arbeit.

¹⁰⁹¹ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 618.

¹⁰⁹² Vgl. ebd., 568, 618.

also nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch. Was aber Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen.“ (Mt 19,4-6)

Als weitere Quelle führt Grisez mit Verweis auf *Papst Johannes Paul II.* den *Galaterbrief* an.¹⁰⁹³ „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht männlich und weiblich; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus“ (Gal 3,28). Dieser kann als wichtigste neutestamentliche Belegstelle für die Bedeutung der Geschlechterdifferenz in der Ehe angesehen werden. Analog zum Beispiel der Freien und Sklaven, wo es Paulus nicht um die Veränderung der gesellschaftlichen Rollen in der Antike, sondern um das Idealbild einer neuen Form der „Geschwisterlichkeit“ im Glauben geht, kann davon ausgegangen werden, dass es hierbei um die Transformation der sozialen Rollen, nicht aber um die Aufhebung der biologischen Geschlechterdifferenz geht. Frauen und Männern ist es aus dieser Deutung heraus möglich, gleichberechtigt am Leben der Gemeinde teilzunehmen und sie sind aufgefordert, an Verkündigung und Mission gleichrangig mitzuwirken. Gemeinsam mit dem *1. Korintherbrief* und in Rückbezug auf *Gen 2,24* kann die Aussage des *Galaterbriefes* dazu herangezogen werden, die Ehe zwar als „umfassende personale Lebensgemeinschaft“, aber nur unter dem Aspekt der Geschlechterdifferenz und damit als eine heterosexuelle Beziehung zwischen Frau und Mann zu deuten. Auf die notwendige Differenz der Geschlechter und die damit verbunden Theorie der Komplementarität im Sexualakt wird noch zurückzukommen sein.¹⁰⁹⁴

Auf Basis der genannten biblischen Grundlage, insbesondere der beiden Schöpfungsberichte der *Genesis*, lässt sich offenkundig aber noch kein einheitliches Grundverständnis dieser *one-flesh-union* ableiten, wie ein Blick in Literatur der Patristik deutlich macht. Der orthodoxe Theologe *Vigen Guroian* weist darauf hin, dass *Johannes Chrysostomos* diese Bibelstellen nicht nur auf die Eltern beschränkt hat, sondern hierin eine Verbindung mit dem leiblichen Nachkommen gesehen hat, woraus sich diese besondere Beziehung zueinander ergibt.¹⁰⁹⁵

„The child is the bridge connecting mother and father, so the three become one flesh [...]. And here the bridge is formed from the substance of each. [...] That is why Scrip-

¹⁰⁹³ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 618.

¹⁰⁹⁴ Vgl. SCHOCKENHOFF, *Die Kunst zu lieben*, 332-336.

¹⁰⁹⁵ Vgl. GUROIAN VIGEN, *The Ecclesial Family: John Chrysostom on Parenthood and Children*, in: Bunge Marcia (Hg.), *The Child in Christian Thought*, Eerdmans 2001, 67; s. auch: RUBIO JULIE HANLON, *The Dual Vocation of Christian Parents*, in: Curran/Rubbio (Hg.), *Marriage. Readings in Moral Theology No. 15*, New Jersey 2009, 178-210, 186.

ture does not say, 'They shall be one flesh'. But they shall be joined together 'into one flesh', namely the child.'¹⁰⁹⁶

Auch wenn die biblischen Texte von einer solchen Verbindung sprechen, so bleibt trotzdem ein großer Interpretationsspielraum offen. Vom Text ausgehend wäre es auch möglich, wie der Verweis auf *Johannes Chrysostomos* gezeigt hat, diese Verbindung auf die Beziehung zu den Kindern hin zu denken. Somit wäre das Kind dann das „eine Fleisch“, das aus dieser ehelichen Verbindung hervorgegangen ist. Das Zweierverhältnis wird dadurch auf ein Dreierverhältnis beziehungsweise, dem Prinzip folgend, auf ein mehrteiliges Verhältnis, je nach Anzahl der Kinder, hin geöffnet. Somit kann hier die *one-flesh-union* nicht nur als Ehefundament, sondern als Beschreibung der Familienbeziehung angenommen werden.¹⁰⁹⁷

Geht man tatsächlich nur von einer *one-flesh-union* zweier Partner in der Ehe aus, so stellt sich das wesentliche Problem, wie zwei Individuen zu einer Person werden können. Ein möglicher Lösungsweg könnte darin bestehen, die beiden nach wie vor als zwei selbstständige Individuen anzunehmen und das biblische Bild des „ein Fleisch Werdens“ als Metapher für die Exklusivität und Besonderheit der Verbindung dieser Menschen anzusehen.¹⁰⁹⁸ *Eberhard Schockenhoff* weist zudem darauf hin, dass diese Formel des ein Fleisch-Werdens nicht auf die sexuelle Vereinigung der beiden Ehepartner reduziert werden dürfe, auch wenn diese Dimension sicherlich mitschwingt. Vielmehr sei diese auf die besondere Lebensgemeinschaft der beiden, die sowohl „Körper, Seele und Geist“ umfasst, bezogen, für die der Mann gemäß dem Buch *Genesis* seine Herkunftsfamilie verlässt. Dies wiederum kann als eine Umkehrung der patriarchalen Gesellschafts- und Geschlechterordnung verstanden werden. Der Mann verlässt seine bisherige Familie, um mit seiner Frau gemeinsam eine neue Lebensgemeinschaft zu begründen, wo sie als einander „ebenbürtige Partner“ eine „Leben auf Augenhöhe“ führen können.¹⁰⁹⁹

Germain Grisez geht aber weder auf die genannte Offenheit der biblischen Terminologie ein, noch versteht er dieses Konzept metaphorisch oder gar als Umkehr einer patriarchalen Gesellschafts- und Sittenordnung. Für ihn stellt die *one-flesh-union* die Grundlage der Ehe dar, die er im wörtlichen Sinne als Verbindung der beiden Menschen versteht. Dies verdeutlicht sein Vergleich mit der biblischen Theologie des neuen Bundes:

¹⁰⁹⁶ GUROIAN, *The Ecclesial Family*, 67.

¹⁰⁹⁷ Vgl. ebd.; siehe auch: RUBIO, *The Dual Vocation of Christian Parents*, 186.

¹⁰⁹⁸ Vgl. MOORE, *Natural Sex: Germain Grisez, Sex, and Natural Law*, 225.

¹⁰⁹⁹ Vgl. SCHOCKENHOFF, *Die Kunst zu lieben*, 331.

„An important similarity between the new covenant and the marital covenant is that both communions are one-flesh unities, real and objective sharings in a common, bodily life.”¹¹⁰⁰ Die Ehe stelle jedoch einen aufgrund der Schwächung der menschlichen Natur durch den Sündenfall deutlich eingeschränkten Bund dar, dessen Fokus aber klar auf der menschlichen Fähigkeit zur Zeugung von Nachkommen liege. „Marriage, however, is very limited, since it joins only two persons on the basis of each one’s natural incompleteness with respect to the single organic function of reproduction.”¹¹⁰¹

Daraus resultieren Folgen für das Verständnis von Ehe und Sexualität. Die Besonderheit dieser Verbindung zweier Menschen, ist für Grisez gerade in der Fähigkeit zur Reproduktion erkennbar. Für ihn besteht ein wichtiger Unterschied zwischen der Möglichkeit, sich fortzupflanzen und den vielen anderen Fähigkeiten eines Menschen. Während viele dieser Fähigkeiten vollkommen individuell sein können, trafe dies nicht auf die Reproduktionsfähigkeit zu.

„But with respect to reproduction each animal is incomplete, for a male or a female individual is only a potential part of the mated pair, which is the complete organism that is capable of reproducing sexually. This is true also of men and women: as mates who engage in sexual intercourse suited to initiate new life, they complete each other and become an organic unit. In doing so, it is literally true that “they become one flesh”¹¹⁰²

Germain Grisez reduziert folglich die Dimension dieser innigen Verbindung der Eheleute auf den Akt des Geschlechtsverkehrs, der auf die Zeugung von Nachkommenschaft hin ausgerichtet beziehungsweise offen sein muss. Gegenüber dem personalen Eheverständnis des *Zweiten Vatikanischen Konzils* und auch der oben gezeigten Offenheit der biblischen Texte stellt diese Deutung eine Engführung dar, wie man sie auch in der neuscholastischen Aktmoral findet.¹¹⁰³

Grisez verbindet hierbei den sexuellen Akt und die menschliche Reproduktionsfähigkeit ganz selbstverständlich mit der Institution Ehe.¹¹⁰⁴ Aus diesem Grund folgert er, dass alle sexuellen Akte nur innerhalb der Ehe stattfinden können und diejenigen, welche darin stattfinden, ein klares Ziel haben müssen, nämlich Nachkommenschaft.¹¹⁰⁵

¹¹⁰⁰ GRISEZ, *Living a Christian Life*, 608.

¹¹⁰¹ Ebd.

¹¹⁰² Ebd. 570.

¹¹⁰³ Vgl. Kap. 4.1.2 dieser Arbeit.

¹¹⁰⁴ Vgl. MOORE, *Natural Sex: Germain Grisez, Sex, and Natural Law*, 225

¹¹⁰⁵ Der Rückfall in die neuscholastische Aktmoral, wie wir sie beispielsweise bei *Viktor Cathrein* finden, wird dadurch offensichtlich. Vgl. Kap. 4.1.2 dieser Arbeit.

„But two persons can become one flesh in marriage only because they are a male and a female who can join together as a single principle of reproduction. In this relationship, then, the biological realities [...], belong not only to the order of nature but to the moral order, for they are part of the capacity of human persons to act for and share in a human good. This good, the marital union itself, is most fully realized in the emergence of children.”¹¹⁰⁶

Weicht man von dieser grob vorgezeichneten Linie ab, handelt man immer unmoralisch, da man dadurch gleich zwei Grundgütern zuwiderhandelt, dem des Lebens und jenem der Ehe.¹¹⁰⁷

Hinsichtlich der oben genannten Ausführungen von Grisez muss jedoch angemerkt werden, dass dieser ein wesentlicher Fehlschluss zugrunde liegt. Sein Verständnis der *one-flesh-union* setzt bei einer wesentlichen Unvollständigkeit der interagierenden Individuen an, welche durch die Vereinigung überwunden wird. Der bereits genannte ontologische Mangel der menschlichen Natur durch den Sündenfall, der wesentliche Auswirkungen auf seine intellektuellen Fähigkeiten hat, wird dadurch auf einen biologischen (und personalen) Defekt des Menschen ausgeweitet. Erst durch die innige Verbindung mit der anderen Person und insbesondere der Vereinigung der Geschlechtsteile im Sexualakt wird eine Komplementarität geschaffen, mit der dieser angenommene Mangel überwunden werden kann. Hierbei geht es nicht darum, dass die beiden Menschen in ihrer Verschiedenheit sich durch diese innige Gemeinschaft ergänzen und damit in gewisser Weise vervollkommen (Gen 2,23).¹¹⁰⁸ Vielmehr geht Grisez von einem wirklichen biologischen wie personalen Defizit des Menschen aus, das es zu kompensieren gilt, und dessen Überwindung in der Form von Nachkommenschaft sichtbar wird.¹¹⁰⁹

Die vorgebrachte Annahme der Unvollständigkeit des Menschen erinnert in gewisser Weise an das platonische *Gleichnis der Kugelmenschen*.¹¹¹⁰ Es mögen zwar die besagten einen Teil von sich missen und dadurch sehnsüchtig nach einer Wiedervereinigung streben, beim Menschen ist dies jedoch nicht aufweisbar. Jeder menschliche Leib ist für sich genommen eine vollständige Einheit, der sich im sexuellen Akt mit einem anderen

¹¹⁰⁶ GRISEZ, *Living a Christian Life*, 618.

¹¹⁰⁷ Vgl. hierzu Kap. 4.2.1.2 dieser Arbeit.

¹¹⁰⁸ Vgl. SCHOCKENHOFF, *Die Kunst zu lieben*, 330.

¹¹⁰⁹ Wie noch gezeigt werden wird, handelt es sich hierbei um eine biologistische Engführung, die eine solche Komplementarität nur für heterosexuelle Paare annimmt und dies mit der Offenheit für Prokreation zu begründen sucht. Vgl. Kap. 4.2.1.2 dieser Arbeit; siehe auch: SALZMAN/LAWLER, *the sexual person*, 61f.

¹¹¹⁰ Vgl. PLATON, *Symposion*, in ders. *Die Großen Dialoge*, Köln 2010, 108-165, 126-129.

verbindet, ohne dass ihm dadurch etwas hinzugegeben wird oder, beim Auseinandergelien, etwas verloren geht. Auch die Geschlechtsorgane sind per se als vollständig zu betrachten, da für ihre Funktionsweise kein Weiteres benötigt wird.¹¹¹¹

Betrachtet man die Schöpfungsberichte im Buch *Genesis*, kann auch unter bibeltheologischen Gesichtspunkten nicht davon ausgegangen werden, dass der Schöpfer den Menschen unvollständig geschaffen hat. Sowohl Frau als auch Mann sind Abbild Gottes. Diese Annahme stellt zugleich eine kritische Rückfrage an die angenommene Schöpfungsordnung und an den Schöpfergott selbst dar, da sie wohl kaum rein mit dem Sündenfall des Menschen begründet werden kann.¹¹¹²

Eine solche Annahme hinsichtlich des sexuellen Aktes, wie sie von der NNL vorgebracht wird, lässt sich auch in der neueren (europäischen) Philosophiegeschichte nicht aufweisen. Bei einigen Denkansätzen lässt sich zwar ebenso eine Mängeltheorie hinsichtlich des Eheverständnisses finden, die aber eine andere Stoßrichtung verfolgen als die NNL. Von einigen Philosophen wird der Frau fälschlicherweise ein Mangel attestiert, den es durch die Ehe mit einem Mann zu kompensieren gelte. Dieser Mangel wird aber auf der sozialen- und moralischen, nicht aber auf der biologisch-organischen Ebene angesiedelt, wodurch sie nicht für die Rechtfertigung der Komplementaritätsthese, wie sie die NNL vertritt, herangezogen werden können.¹¹¹³

Es muss folglich festgestellt werden, dass wir es beim sexuellen Akt mit zwei selbst- und vollständigen Individuen zu tun haben, die hierbei ihre Geschlechtsorgane gemäß ihrem freien Willen und nicht der Erfüllung einer vollkommeneren Einheit wegen gebrauchen. Das Problem der Annahme einer faktischen *one-flesh-union* liegt daher in der Ontologisierung von Relationen, die dem Spezifikum menschliche Beziehungen in

¹¹¹¹ Vgl. MOORE, *Natural Sex: Germain Grisez, Sex, and Natural Law*, 225f.

¹¹¹² Auch hier gilt es die unterschiedlichen Erbsündentheologien im Blick zu behalten. Vgl. ESSEN, *Da ist keiner der nicht sündigt, nicht einer...*, 1116-1144.

¹¹¹³ Vgl. KANT IMMANUEL, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, in: ders., *Vorkritische Schriften bis 1768*, Band 2, Darmstadt 1983⁵, 825-886; FICHTE JOHANN GOTTLIEB, *Grundlage des Naturrechts*, in: Doye/Heinz/Kuster (Hg.), *Philosophische Geschlechtertheorien. Ausgewählte Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Stuttgart 2002, 227-241; BOURDIEU PIERRE, *Die männliche Herrschaft*, Frankfurt am Main 2010⁵. Vielmehr findet sich beim Sozialphilosophen Georg Simmel (1858-1918) die umgekehrte Tendenz. Er geht davon aus, dass die Geschlechtlichkeit der Frau im Unterschied zu der des Mannes schon „Sein“ ist. Die Frau IST sozusagen Geschlechtlichkeit, sowohl biologisch als auch sozial: biologisch aufgrund ihrer Gebärfähigkeit und sozial aufgrund ihrer sozialen Rolle als Mutter. Die enge Verknüpfung ihres Seins mit Geschlechtlichkeit erklärt sich für Simmel auch daraus, dass die Frau nur für einen kurzen Moment der Zeugung einen Mann braucht, während alle übrigen Aspekte im Grunde keine Beteiligung des Mannes benötigen. Vgl. SIMMEL GEORG, *Das Relative und das Absolute im Geschlechterproblem*, in: Doye/Heinz/Kuster (Hg.), *Philosophische Geschlechtertheorien. Ausgewählte Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Stuttgart 2002, 325-348.

Freiheit und Verantwortung weder auf Basis des bibeltheologischen Fundamentes noch aus existenzphilosophischer Sicht gerecht werden können.

4.2.1.1.2 Die Intention der Ehepartner

Ein zweites wichtiges Element im Eheverständnis von Grisez ist die *Intention*, mit der die beiden Partner die Ehe schließen. Mit der Illusion einer *one-flesh-union* geht die Annahme einher, dass diese komplettierende Verbindung nicht einfach wieder gelöst werden kann. Geht man davon aus, dass die beiden Personen tatsächlich ein Fleisch werden, käme eine Trennung aus seiner Sicht dem mutwilligen Verlust eines wichtigen Körperteiles gleich.¹¹¹⁴ Daraus ergeben sich Konsequenzen hinsichtlich der vorausgesetzten Intention der beiden Brautleute.

„However, if they anticipate that they might intentionally attempt to separate from each other, they either must be prepared to cause the trauma divorce would involve or must will to limit their unity in order to avoid that trauma. But doing either is at odds with conjugal love. If, therefore, in attempting to marry the parties reserve the right to divorce, they act inconsistently with the conjugal love necessary for marriage.“¹¹¹⁵

Wie der Phantomschmerz nach der Amputation einer Gliedmaße, so löst die Trennung zweier Menschen, die durch den sexuellen Akt zu einem Fleisch geworden sind, einen Verlustschmerz beziehungsweise ein Trauma aus.

Das Konzept der *one-flesh-union* wird nun auf einen völlig anderen Kontext angewandt, um die Trennung als traumatischen Schmerzensakt, insbesondere auch für die aus der Beziehung hervorgehenden Kinder, festzustellen und entsprechend zu verurteilen.

Auch hier gilt es festzuhalten, dass es sich, wie schon oben gezeigt wurde, um zwei vollständige Individuen handelt, die sich dazu entschlossen haben, die eingegangene Beziehung zu beenden, dadurch aber keinen Teil von sich verlieren oder in irgend einer Weise unvollständiger sein können als zuvor. Dass eine Trennung schwierig und auch schmerzhaft sein kann, steht außer Frage. Hierbei kann auch angenommen werden, dass es gewichtige Gründe für einen solchen Schritt geben kann, der in keinem Fall ein leichter ist, und die Beziehung damit nicht leichtfertig aufs Spiel gesetzt wird.¹¹¹⁶

¹¹¹⁴ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 577f.

¹¹¹⁵ Ebd. 577.

¹¹¹⁶ Vgl. SCHOCKENHOFF EBERHARD, *Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen*, Freiburg im Breisgau 2011, 93-98.

Zugleich muss aber festgehalten werden, dass Trennungsschmerz nicht nur verheiratete Menschen betrifft. Sowohl hetero-, homo- wie auch transsexuelle Paare, verheiratet oder nicht, können einen solchen erfahren und darunter leiden.¹¹¹⁷

Weiters muss bedacht werden, dass nur weil eine der beiden Personen sich zum Zeitpunkt der Eheschließung die Möglichkeit einer Scheidung offenhält, dies noch nicht bedeutet, dass sie/er das von Grisez angenommene Trauma damit bereits intendiert oder die Zusage zu diesem Zeitpunkt in irgendeiner Weise einschränkt. Die Entscheidung zur Eheschließung mit diesem Menschen impliziert vielmehr bereits den Willen beziehungsweise den Wunsch des gemeinsamen Wachsenkönnens in der Liebe, dem keine Grenze gesetzt werden und der im Sinne der Selbstbestimmung auf das ganze Leben hin ausgerichtet ist.¹¹¹⁸

Gareth Moore verdeutlicht dies anhand des *Strychnin-Beispiels*. Wenn wir jemandem einen Tee servieren, der Strychnin enthält, und diese Person davon trinkt, kann ihr bald eintretender Tod als sicher angenommen werden. Es kann aber nur davon ausgegangen werden, dass wir eine konkrete Tötungsabsicht haben, wenn wir diese wirklich intendieren, also wissen, dass Strychnin tödlich ist und dies im vollen Wissen derjenigen Person in einem Heißgetränk verabreichen.¹¹¹⁹

Trotzdem gilt es anzuerkennen, dass die Liebe zweier Menschen zueinander tatsächlich vergehen kann. Auch wenn sich zwei Menschen aus freier Entscheidung und nach reiflicher Überlegung aneinander binden, besteht grundsätzlich die Möglichkeit, dass eine oder beide Personen diese Entscheidung an einem bestimmten Punkt revidieren möchte(n). Neben der „Vorgeschichte“, wo es um die Abklärung der eigenen Wünsche und Sehnsüchte geht, hat jede Lebensentscheidung auch eine „Nachgeschichte“, von der das Gelingen im Wesentlichen abhängig ist. „Unwiderruflich“ bleibt daher immer nur das in der Vergangenheit Liegende, das weder vom Menschen noch von Gott selbst revidiert werden kann.¹¹²⁰

Auch wenn Grisez in dem Punkt zuzustimmen ist, dass Scheidungen schmerzhaft verlaufen können, so bedeutet dies nicht, dass dieser Schmerz von einer Person, die bei ihrer Hochzeit sich die Option der Scheidung offen hält, bereits intendiert wird, außer sie geht wie Grisez von der Annahme aus, dass jegliche Form der Trennung immer traumatisch ist. Tut die Person dies nicht, besteht auch die Möglichkeit, dass wenn es zu

¹¹¹⁷ Vgl. MOORE, *Natural Sex*, 226.

¹¹¹⁸ Vgl. SCHOCKENHOFF, *Chancen zur Versöhnung?*, 79-83.

¹¹¹⁹ Vgl. ebd. 227.

¹¹²⁰ Vgl. SCHOCKENHOFF, *Chancen zur Versöhnung?*, 80.

einer solchen kommt, diese so respektvoll wie möglich zu gestalten, um gerade so Schmerz zu verhindern.¹¹²¹ Zudem gilt es darauf zu verweisen, dass für eine der beiden Personen die Trennung weit weniger traumatisch sein kann als die Aufrechterhaltung der bisherigen Lebensgemeinschaft und diese Entscheidung daher nicht leichtfertig, sondern aus guten Gründen getroffen wurde.

Die NNL geht demgegenüber davon aus, dass zwei Menschen zwar eine solche Beziehung eingehen und sich um anhaltende Freundschaft miteinander bemühen können, diese aber nicht mehr verlassen können. Auch wenn sie dies wollen, bleiben sie unweigerlich aneinander gebunden.¹¹²²

„Hence, even if couples planning to marry understand and accept that the good they desire calls for a truly mutual and entirely dependable relationship, they will realize, if they are clearheaded, that they themselves cannot make their marital union exclusive and indissoluble. If the union they are about to form is to have these properties, they will see, it cannot be by their own wills but must be by virtue of something about one-flesh union itself which they must accept, so that, once they enter into that union, nothing they subsequently choose or do will be able to divide them from each other and/or unite them simultaneously in a similar union with someone else.”¹¹²³

Diese Annahme macht ein weites Feld an Rückfragen auf. Gleich zu Beginn muss hinterfragt werden, ob dies wirklich das Bild ist, welches Paare intendieren, wenn sie „clearheaded“ an ihre Ehe denken. Grisez weist darauf hin, dass sich jedes Paar bewusst sein muss, dass „they themselves cannot make their marital union exclusive and indissoluble“¹¹²⁴. Dieses „Machen“ muss aber in zweierlei Richtungen ausdifferenziert werden. Einerseits kann es sich auf eine Art Garantie beziehen, dass diese Ehe für immer hält. In dieser Hinsicht ist der Aussage von Grisez zuzustimmen, wobei sein Konzept der *one-flesh-union* gerade eine solche Garantie zu implizieren scheint. Wir können keine sicheren Aussagen über die Zukunft treffen, wodurch uns eine unumstößliche Garantie wesentlich entzogen ist. Andererseits kann es auch im Sinne des an etwas Arbeiten beziehungsweise Weiterbauens gedacht werden. So verstanden ist die Aussage von Grisez falsch. In einer Beziehung geht es wesentlich darum, an dieser zu arbeiten und gemeinsam in ihr zu wachsen. Versteht man sie als von vorherein unauflöslich und exklusiv vorgegeben, ohne eigene Verantwortung dafür übernehmen zu müssen, jagt

¹¹²¹ Vgl. SCHOCKENHOFF, Chancen zur Versöhnung?, 80.

¹¹²² Vgl. GRISEZ, Living a Christian Life, 578; siehe auch: MOORE, Natural Sex, 227.

¹¹²³ Ebd., 578.

¹¹²⁴ Ebd.

man eher einer Chimäre hinterher, als dass man eine Beziehung mit einer anderen Person führt.¹¹²⁵

Auch wenn Krisen in jeder Beziehung auftreten können und sie in einer Ehe auch als „Wachstums- und Reifungschance“ gesehen werden können, kann der Fall eintreten, dass trotz beiderseitigem Bemühen die Verbindung zwischen den beiden Menschen scheitert. Hierbei gilt es, Konflikte zu berücksichtigen, die weit in die Vergangenheit zurückreichen und zu diesem Zeitpunkt unüberwindbar in das Leben des Paares zurückkehren können. Wird das Scheitern der Ehe festgestellt, kann davon ausgegangen werden, dass die beiden Partner keine Möglichkeit für die Fortsetzung ihrer Beziehung sehen. Um Kindern beispielsweise die möglicherweise schwerwiegende Erfahrung der Trennung der Elternteile zu ersparen, besteht die Möglichkeit, die Ehe „äußerlich“ aufrechtzuerhalten und die damit verbundenen Aspekte „zum Schein“ zu erfüllen. Dabei muss aber die Frage gestellt werden, welchen moralischen Wert eine solche Verbindung besitzt, wenn eine Versöhnung zwischen den beiden Partner ausgeschlossen ist, und eine liebende Beziehung zwischen ihnen nicht mehr möglich ist.¹¹²⁶

Wenn festgestellt werden kann, dass die Beziehung den unumkehrbaren Punkt des Scheiterns erreicht hat, werden auch jene Gründe, die für eine Fortführung sprechen, nicht mehr zu einer wirklichen Aufrechterhaltung der Verbindung beitragen können. Das Festhalten an der Unauflöslichkeit der Ehe und an dem gegebenen Treueversprechen bei der Eheschließung läuft jedoch ins Leere, wenn die Grundlage nicht mehr besteht, auf der die eheliche Verbindung in gegenseitiger Achtung und Liebe gelebt werden kann. Der mahnende Verweis auf die kirchliche Ehelehre stellt damit in keinsten Weise einen konstruktiven Lösungsansatz für eine gescheiterte Paarbeziehung dar.¹¹²⁷

Mit der abschließenden Feststellung im oben genannten Zitat, dass nichts, was die beiden Partner auch immer tun beziehungsweise entscheiden, in der Lage ist, diese besondere Verbindung zu lösen, kehren wir wieder zum *one-flesh-union* Konzept zurück. Das dieses in der Form, wie es von Grisez intendiert wird, nicht schlüssig ist, ist in den bisherigen Ausführungen dieses Kapitels deutlich geworden. Aber auch wenn wir diese Tatsache für einen Moment zurückstellen und tatsächlich annehmen, dieses Konzept würde so, wie es von der>NNL propagiert wird, funktionieren, so erinnert die genannte Feststellung eher an ein Höllenszenario. Wenn dieser Bund tatsächlich unter allen Um-

¹¹²⁵ Vgl. MOORE, *Natural Sex*, 227f.

¹¹²⁶ Vgl. SCHOCKENHOFF, *Chancen zur Versöhnung?*, 94f.

¹¹²⁷ Vgl. ebd. 97.

ständen aufrecht bleibt, so bedeutet dies, dass diese beiden Menschen, egal wie viel Gewalt sie sich antun, wie viele Affären sie eingehen oder wie weit sie sich emotional voneinander entfernt haben, immer noch aneinander gekettet sind, bis dass, und auch hier ist sich Grisez nicht gänzlich sicher¹¹²⁸, der Tod die beiden endgültig scheidet und sie so von ihren Leiden erlöst. Dies ist wohl kaum die Intention, die ein Mensch am Tage seiner Eheschließung für die kommende gemeinsame Zeit hat, sondern eher das, was unter allen Umständen, soweit möglich, verhindert werden soll.¹¹²⁹

Scheinbar in der Absicht, die Frage nach Scheidung im Kontext der sakramentalen Ehe abschließend zu klären und hierbei dem Lehramt der Kirche eilfertig zu Diensten zu sein, entwickelt Grisez eine solches „Horrorszenario“ von Ehe, das höchstens noch als Zerrbild einer christlichen Eheologie angesehen werden kann aber nur wenig mit dieser gemein hat. *Magnus Striet* weist hierbei darauf hin, das wenn wir Gott „theologisch groß“, also als wahren Ursprung allen Seins denken wollen, wir zwar nicht davon ausgehen können, dass die „Schuldanteile“, die zum Scheitern des vor ihm geschlossenen Bundes geführt haben, als gegenstandslos zu betrachten sind. Wesentlich ist jedoch, dass dieser Gott nicht so sehr ein strafender, sondern ein Verzeihender ist, der das Zerbrochene versöhnen und heilen möchte.¹¹³⁰ Ein Ansatz, der versucht, trotz des Scheiterns der Beziehung die gemeinsame Zeit rückblickend, gerade hinsichtlich der schönen und hoffnungsvollen Aspekte, wertzuschätzen und in diesem Sinne eine neue Sichtweise auf die „sakramentale Würde ehelicher Liebe“ zu ermöglichen.¹¹³¹

4.2.1.1.3 Das Geschlechterverhältnis in der Ehe

Als dritten Aspekt gilt es nun das Verhältnis der beiden Partner in der ehelichen Beziehung zueinander in den Blick zu nehmen. Grisez geht hierbei von zwei „sexually differentiated roles“ aus, die von der jeweiligen Person akzeptiert werden müssen.¹¹³²

Diese differierenden Rollenzuschreibungen sind aus seiner Sicht von Gott selbst intendiert und entsprechen somit dem „good of marriage and family“, weshalb sich die Partner diesen bereitwillig unterzuordnen haben und sie auf keinen Fall negieren dürfen. Da sie beide dasselbe Ziel verfolgen, sollen sie die Aktivitäten aber nicht rigoros voneinander trennen, vielmehr geht es hierbei um das „*principle of helping out*“, wodurch die

¹¹²⁸ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 605-609.

¹¹²⁹ Vgl. MOORE, *Natural Sex*, 228.

¹¹³⁰ Vgl. STRIET MAGNUS, Unauflöslichkeit der ‚Ehe‘ und Sakramentalität. Plädoyer für einen theologischen Paradigmenwechsel, in: Krager-Kroll u. a. (Hg.), *Beziehungsstatus: kompliziert*, 153-167, 165.

¹¹³¹ Vgl. SCHOCKENHOFF, *Die Kunst zu lieben*, 410f.

¹¹³² Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 626f.

Partner aufgerufen sind, einander zu unterstützen, wann immer es möglich und notwendig ist.¹¹³³ Für Grisez bedeutet dies, dass die Frau und der Mann gleichsam Sorge für ihren Nachwuchs zu tragen haben, was insbesondere im erwähnten Prinzip der *cooperation* seinen Ausdruck findet. Zugleich sieht er aber physiologische wie psychologische Gründe, welche die „nurturing role“ klar der Frau zuordnen und ihr gewissermaßen eine Art natürliche Disposition hierfür attestieren.¹¹³⁴

Der Mann hingegen sei aus eben denselben Gründen „larger and more muscular“ und auch „little affected by the reproductive process“, was ihm einen größeren Freiraum einräumt, wodurch er dazu disponiert sei, seine Frau und seine Kinder zu beschützen.¹¹³⁵ Diese Sichtweise wird durch einen Verweis auf *Gaudium et Spes* ergänzt.

„Zu ihrer Erziehung [der Kinder] trägt die anteilnehmende Gegenwart des Vaters viel bei. Aber auch die häusliche Sorge der Mutter, deren besonders die jüngeren Kinder bedürfen, ist zu sichern, ohne dass eine berechtigte gesellschaftliche Hebung der Frau dadurch irgendwie beeinträchtigt wird.“ (GS 52)

Daher sei es unumgänglich, dass jede(r) der beiden Partner ihre/seine von Gott gegebene Rolle wahr- und annimmt.¹¹³⁶ „By differentiating the sexes, God plainly intends to differentiate the spouses’ roles; and because this natural differentiation serves the good of marriage and family, it should be endorsed willingly, not resisted and limited as much as possible.”¹¹³⁷

Verletzt werden kann diese „biologische Notwendigkeit“ von Seiten des Mannes, indem er seine Familie verlässt und von Seiten der Frau durch Abtreibung.¹¹³⁸ Hier liegt eindeutig eine Verwechslung von ethischen Wertigkeiten sowie von Handlungsperspektiven vor. Auch wenn einer der Partner die bestehende Beziehung verlässt, ist noch nicht notwendig davon auszugehen, dass sie oder er seine Beziehung zu den gemeinsamen Kindern nicht erst nimmt und ihren/seinen Verpflichtungen so gut es geht, nachkommt. Nicht immer wird dies der Fall sein, kategorisch ausgeschlossen werden kann es aber zugleich nicht, wie die Beispiele von sog. Patchwork-Familien zeigen. Geht man aber von einer unauflösbaren *one-flesh-union* der beiden Partner aus, so wird dies als Ver-

¹¹³³ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 626; ebd. Fußnote 153.

¹¹³⁴ Vgl. ebd., 627; siehe auch: CAHILL, *Grisez on Sex and Gender*, 247.

¹¹³⁵ Vgl. ebd.

¹¹³⁶ Vgl. ebd.; als Begründung verweist Grisez auf die Anthropologin Alice Schlegel von der University of Arizona, die aber in *Sexual Stratification: A Cross-Cultural View*, New York 1977, doch einen anderen Ansatz zu verfolgen scheint als die NNL.

¹¹³⁷ Ebd. 626.

¹¹³⁸ Vgl. ebd., 627.

stoß gegen eine „natürliche“ Ordnung gewertet. Gemäß diesem Denkmuster ist die Familie schutzlos, wenn sie der Mann, als Beschützer und Versorger, verlässt, was in der Logik von Grisez das genannte Trauma verursachen kann. Auffallend ist, dass das Verlassen der Familie nur dem Mann zugeschrieben wird, obgleich dies auch von Seiten der Frau möglich ist. Es kann wohl begründet angenommen werden, dass eine solche Handlung für Grisez mit ihrer biologischen Disposition unvereinbar scheint, wodurch seine Ausgangsposition neuerlich in eine Schiefelage gerät.

Der zweite Aspekt, der hier in den Blick genommen werden muss, ist die Bezugnahme auf Abtreibung. Diese kann weder von ihrem Gegenstand her noch von der Tragweite, die mit einer solchen Entscheidung verbunden ist, dem ersten Aspekt gegenübergestellt werden. Ebenso kann die Rolle der Frau in einer Beziehung, die auf Kinder ausgerichtet sein kann, nicht auf diese Handlungsebene eingeschränkt werden. Entscheidet sich eine Frau für eine Abtreibung, so entzieht sie sich gemäß der Ansicht von Grisez, unabhängig davon, wie sie ihre Rolle in der Familie gestaltet und welche Überlegungen zu diesem Entschluss geführt haben, ihrer natürlichen und gottgegebenen Rolle, was einen Verstoß gegen das „Wesen der Frau“ per se darstellt. Damit wird die Frau aber auf das Gebären und Aufziehen von Kindern reduziert und somit de facto verobjektiviert.¹¹³⁹

Noch deutlicher wird diese durch die Differenzierung in die Bezeichnungen *wife-mother* und *husband-father*.¹¹⁴⁰ Jede Frau hat für Grisez als natürliches *telos* die Mutterschaft¹¹⁴¹ und damit verbunden auch die Sorge insbesondere um die Kleinkinder. Der Mann ist gehalten, sie hierin zu unterstützen, die primäre Disposition für die Kinderversorgung und Erziehung liegt aber bei der Frau.¹¹⁴² Dadurch entsteht der Eindruck, dass die>NNL davon ausgeht, Frauen seien „inferior beings“, deren primäres Ziel es ist, „reproductive helpers“ für ihre Ehemänner zu sein.¹¹⁴³

Der *husband-father* hingegen ist für alle Belange nach außen, also in der Welt zuständig. Dazu zählen die Versorgung mit allem Notwendigen und die Verteidigung der Familie gegen alle Gefahren.¹¹⁴⁴ Um diese Rolle erfüllen zu können, ist er aufgefordert,

¹¹³⁹ Vgl. CAHILL, Grisez on Sex and Gender, 248f.

¹¹⁴⁰ Vgl. GRISEZ, Living a Christian Life, 627f.

¹¹⁴¹ Grisez verweist hierbei auf die Ansprache von *Papst Pius XII. an die Frauen* (1945), AAS 37, 284-295, 287.

¹¹⁴² Vgl. GRISEZ, Living a Christian Life, 388; 627-629.

¹¹⁴³ Vgl. CAHILL, Grisez on Sex and Gender, 248.

¹¹⁴⁴ Vgl. GRISEZ, Living a Christian Life, 628.

„[...] to set and purpose goals, make and execute plans, and strive to meet standards for success.“¹¹⁴⁵

Ein solches Rollenverständnis findet sich beispielsweise auch bei *Georg Friedrich Hegel* in der *Phänomenologie des Geistes*. Auch hier ist der Mann nach außen hin orientiert und damit disponiert für die Öffentlichkeit und die Interaktion mit der Gesellschaft. Die Welt der Frau hingegen ist das Heim und die Familie.¹¹⁴⁶

Die Theorie von Hegel kann klar als androzentrische und sexistische Fehldeutungen, die auch dem Zeitgeist geschuldet ist, kritisiert werden, wohingegen die Argumentation von Grisez, welche dieselbe Stoßrichtung hat, den Sexismus mit dem Verweis auf die Lehre der Kirche als überzeitliche Wahrheit zu rechtfertigen versucht.¹¹⁴⁷

Aufgrund seiner besonderen Disposition wird der Mann klar der Frau übergeordnet. Dies tritt besonders deutlich beim Entscheidungsfindungsprozess zutage. „[...] in certain cases, the husband-father should make a decision, and his wife and children should obey.“¹¹⁴⁸ Grisez geht zwar davon aus, dass prinzipiell jedem Familienmitglied in ihrem/seinem bestimmten Lebensbereich die Autorität zur Entscheidungsfindung zukommt. Im Vordergrund steht hierbei aber immer eine konsensuale Entscheidungsfindung, die alle Mitglieder der Familie gleichermaßen daran beteiligt.¹¹⁴⁹ Da dies aber nicht für alle Entscheidungen möglich ist, beziehungsweise sich die Personen nicht immer auf einen gemeinsamen Weg einigen können, bedarf es einer absoluten Autorität innerhalb der Familie, die in einem solchen Fall die Entscheidung trifft. Diese wird von Grisez dem *husband-father* zugeschrieben. Dieser sei bestens für diese Rolle disponiert. Die Autorität des Mannes in einer solchen Situation ist aus der Sicht der NNL „the irreducible core of the traditional Christian teaching“¹¹⁵⁰, wobei sie sich hierbei auf die Aussage von *Papst Pius XI.* in der Enzyklika *Casti connubii* (1930) beruft¹¹⁵¹: „Qui quidem ordo et viri primatum in uxorem et liberos, et uxoris promptam nec invitam subiectionem obtemperacionemque complectitur[...]“¹¹⁵²

¹¹⁴⁵ GRISEZ, *Living a Christian Life*, 628.

¹¹⁴⁶ Vgl. HEGEL GEORG FRIEDRICH WILHELM, *Phänomenologie des Geistes*, Köln 2010, BB IV A b, 337.

¹¹⁴⁷ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 388.

¹¹⁴⁸ Ebd., 629.

¹¹⁴⁹ Vgl. ebd. 630.

¹¹⁵⁰ Ebd. 631.

¹¹⁵¹ Vgl. ebd. 615;631.

¹¹⁵² PIUS XI., Enzyklika *Casti connubii* 1930, URL: https://www.vatican.va/content/pius-xi/la/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19301231_casti-connubii.html (Zugriff am 08.12.2021).

Für eine Notsituation sei es auch wichtig, so die Argumentation weiter, dass es einen klaren Entscheidungsträger gäbe, der allen anderen als solcher auch bekannt ist.¹¹⁵³ Der *husband-father* ist aber zugleich dazu aufgerufen, bei der Ausübung seiner Autorität seine eigenen Interessen zurückzustellen und das familiäre „*common good*“ in den Mittelpunkt zu stellen. Eine Entscheidung, die gegen diese Ausrichtung verstößt, ist kein Dienst an der Familie mehr und muss auch von Frau und Kindern nicht befolgt werden. Wie dies aber genau erfolgen soll, lässt Grisez geflissentlich offen. Er verweist jedoch darauf, dass es auch andere Möglichkeiten der Entscheidungsfindung in komplexen Situationen gibt. Als Beispiel führt er ein kinderloses Paar an, wo beide gleich erfolgreiche berufliche Karrieren aber an unterschiedlichen Orten verfolgen, nun aber vor der Entscheidung stehen, welchen der beiden sie als ihren gemeinsamen Wohnort wählen sollen.¹¹⁵⁴

Das genannte Beispiel macht aber deutlich, dass auch Ehepaare, die keine Kinder bekommen können, eine Ehe im Grisez'schen Sinne und damit eine *one-flesh-union* eingehen können. „Moreover, childless couples can live a real married life, rather than merely sharing life as friends, only by developing their specific masculine and feminine potential and acting toward each other in sexually differentiated and complementary ways.“¹¹⁵⁵

Zugleich ist sich Grisez bewusst, dass der Fall eintreten kann, dass der *husband-father* seine Autoritätsrolle aufgrund von Krankheit oder Abwesenheit nicht wahrnehmen kann. Aus seiner Sicht setzt das „*common good*“ der Familie aber die Exekution dieser Autorität notwendigerweise voraus, wodurch diese Rolle in diesem Fall außertourlich der *wife-mother* zufällt.¹¹⁵⁶

Das diese aber nicht die einzige katholisch-theologische Sichtweise auf das Verhältnis von Frau und Mann ist, wie die NNL durch die Verweise auf das kirchliche Lehramt zu betonen sucht, macht *Julie Hanlon Rubio* in ihrem Artikel *The Dual Vocation of Christian Parents*¹¹⁵⁷ deutlich. Sie geht hierbei nicht von natürlich vorgegebenen Rollen für Frauen und Männer, sondern von einer zweifachen Berufung aus, die beide Partner gleichermaßen trifft, nämlich ihr Christ*in-Sein in der Familie und auch in der Welt zu

¹¹⁵³ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 631.

¹¹⁵⁴ Vgl. ebd., 632.

¹¹⁵⁵ Vgl. ebd., 628.

¹¹⁵⁶ Vgl. ebd.

¹¹⁵⁷ Vgl. RUBIO, *The Dual Vocation of Christian Parents*, 178-210.

leben¹¹⁵⁸, wie sie es auch bei der Feier des Sakraments der Ehe versprechen.¹¹⁵⁹ Anstelle eines *husband-fathers* und einer *wife-mother* versucht Rubio die Wünsche und Herausforderungen von *feminist mothers* und *modern fathers* herauszuarbeiten und diese mit ihrer christlichen Berufung zusammenzudenken. Aus ihrer Sicht bedeutet die Elternschaft im Hinblick auf die christliche Tradition, dass beides möglich sein muss, die Berufungen zur Sorge für die Familie als auch die Berufung für die Gesellschaft zu leben, und zwar für beide Partner in gleicher Weise. Die „*self-realization*“ von Christ*innen lässt sich nach Rubio aus sakramententheologischer Sicht daher nicht auf einen der beiden Bereiche einschränken, sondern erfordert immer beide genannten Berufungen leben zu können.¹¹⁶⁰

Betrachtet man die Ausführungen von Germain Grisez zum Verhältnis von Frau und Mann in der Ehe, so wird deutlich, dass diesem eine stark androzentrische Position zugrunde liegt. Dem Mann wird aufgrund der ihm zugeschriebenen Fähigkeiten eine herausragende Stellung in der Familie und Gesellschaft zugeschrieben. Als Haupt der Familie ist ihm bei allen wichtigen Entscheidungen Folge zu leisten, solange er damit das Wohl der Familie im Blick hat. Der Frau kommt ihr eigener wesentlicher Bereich zu, dabei bleibt sie aber dem Mann untergeordnet und ist somit keineswegs gleichberechtigt. Nur im Notfall kann sie an seine Stelle treten, bis er wieder in der Lage ist, seine natürliche Rolle auszuüben. Auffallend ist zudem, dass für die vorgebrachten Thesen kaum bis gar keine Quellen vorgelegt werden.¹¹⁶¹ Grundlage der genannten Annahmen sind wesentlich Lehrdokumente und Ansprachen von neuscholastisch geprägten Päpsten (*Leo XIII.*, *Pius XI.*, *Pius XII.*, *Paul VI.*, *Johannes Paul II.*)¹¹⁶², *Thomas von Aquin* wird aber auffallender Weise in diesem Kapitel nicht zu Rate gezogen.¹¹⁶³

Das wesentliche Problem dieser Argumentationslinie ist eine Ontologisierung des „Wesens der Frau“, auf der Grisez dann seine weitere Unterscheidung der Geschlechterrollen aufbaut. Hierbei wird aus der biologischen Fähigkeit, ein Kind empfangen und gebären zu können, ein „natürliches Wesen“ konstruiert. Dadurch wird die Möglichkeit zur Prokreation zu einer absoluten Notwendigkeit, um den Wesensbegriff zu entsprechen zu können. Der Fokus der Argumentation liegt hierbei gänzlich auf der biologischen

¹¹⁵⁸ Vgl. ebd., 181-185.

¹¹⁵⁹ Vgl. LITURGISCHE INSTITUTE SALZBURG/TRIER/ZÜRICH (Hg.), *Die Feier der Trauung*. Ausgabe für Brautleute und Gemeinde, Freiburg im Breisgau 2010.

¹¹⁶⁰ Vgl. RUBIO, *The Dual Vocation of Christian Parents*, 204.

¹¹⁶¹ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 623-633.

¹¹⁶² Vgl. ebd., 388, 627, 631.

¹¹⁶³ Vgl. ebd. 388, 623-633.

Dimension von Geschlecht (sex), während die sozial-gesellschaftliche Dimension (gender) ausgeblendet wird. Von der biologischen Dimension ausgehend werden dann Eigenschaften abgeleitet, die das Wesen konkretisieren. Dadurch entsteht das oben beschriebene dualistische Schema, in dem das Wesen der Frau mit der Erziehung von Kindern, Emotionalität und Häuslichkeit beschrieben wird, wohingegen dem Mann Vernunft, Verantwortungsfähigkeit und Klugheit zugesprochen werden.¹¹⁶⁴ Daraus wird dann eine Komplementaritätstheorie abgeleitet, die davon ausgeht, dass sich die beiden Ehepartner gegenseitig ergänzen und somit in einer gewissen Weise vervollständigen können. Daraus ergeben sich weitreichende Konsequenzen für das Verständnis von Ehe und Sexualität.¹¹⁶⁵

Es fällt zudem auf, dass jenes Verständnis vom Geschlechterverhältnis in der Ehe mit der *basic good theory* in Konflikt gerät. Keinesfalls kann davon ausgegangen werden, dass die, durch das einseitige Autoritätsverhältnis begründete Schiefelage zwischen Frau und Mann das *good friendship* in irgendeiner Art und Weise fördern würde. Vielmehr wird hier eine Hierarchie aufgebaut, wo die Frau gemeinsam mit den Kindern klar unter dem Mann angesiedelt wird. Wie im dritten Kapitel dieser Arbeit gezeigt, ist in der zweiten Liste der *basic goods*, wie wir sie in *Practical Principles, Moral truth and Ultimate Ends*¹¹⁶⁶ aus dem Jahre 1987 finden, das *basic good justice* nicht mehr als eigenständiges Gut aufgeführt, wie wir es aber noch in der Variante in *Christian Moral Principles*¹¹⁶⁷ aus dem Jahre 1983 vorfinden. Auch diesem Gut, wenn man es als solches annimmt, widerspricht das oben vorgestellte Konzept. Dadurch wird in keinsten Weise Gerechtigkeit zwischen den Geschlechtern gefordert und gefördert, sondern die Frau in ihrer Rolle und ihren Aufgaben gegenüber dem Mann klar übervorteilt. Dies führt dann auch zur weiteren Frage, wie diese Konzeption das *good selfintegration* für Frauen fördern soll.¹¹⁶⁸ Diesen Konflikt kann man nur leugnen, wenn man annimmt, dass eben jene *selfintegration* der Frau vollkommen in ihrer Mutterschaft und der Erziehung der Kinder aufgeht. Ausschlaggebend ist hierfür die genannte Ontologisierung des Wesens

¹¹⁶⁴ Vgl. LINTNER MARTIN/PRÜLLER-JAGENTEUFEL GUNTER, Gender Issues: A Critical Perspective on Catholic Sexual Ethics, in: Prüller-Jagenteufel u.a (Hg.), Towards Just Gender Relations. Rethinking the Role of Women in Church and Society, Wien 2019, 147-162, 152-154; WENDEL SASKIA, Equality and/or Difference – a Gender Sensitive Image of God, in: Prüller-Jagenteufel u.a (Hg.), Towards Just Gender Relations. Rethinking the Role of Women in Church and Society, Wien 2019, 245-257, 249f.

¹¹⁶⁵ Vgl. Kap. 4.2.1.2 dieser Arbeit wo ausführlich auf die Komplementaritätstheorie und ihre Bedeutung für den Sexualakt in der Ehe eingegangen wird.

¹¹⁶⁶ Vgl. GRISEZ/BOYLE/FINNIS, Practical Principles, Moral truth and Ultimate Ends, 107f

¹¹⁶⁷ Vgl. GRISEZ, Christian Moral Principles, 124.

¹¹⁶⁸ Vgl. CAHILL, Grisez on Sex and Gender, 248.

der Frau. Nimmt man diese als natürlich gegebene Ordnung an, widerspricht eine Hierarchisierung innerhalb der Ehe nicht der Selbstintegration der Frau oder dem Grundgut *justice*. Dies wiederum ist aber nur mit der fälschlichen Annahme möglich, dass die biologische Dimension die alleinige Basis der sozio-kulturellen Dimension menschlicher Geschlechtlichkeit ist, wodurch das Wesen auf die biologischen Fähigkeiten reduziert wird. Gender Theorie wie feministische Theologie haben aber aufgezeigt, dass es sich bei dieser Deutung lediglich um ein intellektuelles und patriarchales Konstrukt, nicht aber um eine natürliche Tatsache handelt. Da die menschliche Geschlechtlichkeit immer schon in einem kulturellen Kontext erfahren wird, kann eine natürliche Erfahrung von Sexualität und Körperlichkeit nicht unabhängig davon angenommen werden. Selbst die menschlichen Sexualorgane können daher lediglich als ein Zeichen für das Verständnis von Weiblichkeit und Männlichkeit herangezogen werden.¹¹⁶⁹ Auch wenn sich ein solches Wesensverständnis in den Dokumenten der Kirche findet, muss an dieser Stelle aber darauf verwiesen werden, dass eine Unterordnung der Frau unter den Mann keine Grundlage in der biblischen Schöpfungserzählung hat. Vielmehr stellt diese eine Engführung dar, worin die Frau als „Helferin“ angesehen wird, die dem Mann zur Seite gestellt worden und damit untergeordnet ist. Die „theologisch motivierte Degradierung der Frau“ hat ihre Wurzeln aber bereits im *Neuen Testament*, wo *Paulus* damit beginnt, nur dem Mann die Gottesebenbildlichkeit zuzusprechen, wohingegen der Frau nur eine über den Mann vermittelte Gottesähnlichkeit zukommt (Vgl. 1 Kor 11). Diese verhängnisvolle Geschlechterkonzeption wurde von der Theologie, und hierbei wesentlich von Männern, aufgenommen und weitertradiert. Die Auswirkungen davon sind bis heute nicht nur in Theologie, Kunst und Kultur, sondern für jede Frau in ihrem täglichen Leben erfahrbar.¹¹⁷⁰ Auch wenn das männlich geprägte Lehramt der Kirche weiterhin an der fragwürdigen Wesensbestimmung der Frau festhält, macht ein Blick in die Geschichte deutlich, dass Frauen auch innerhalb der Kirche in vielerlei Hinsicht Leitungs- und Führungsfunktionen übernommen haben, die so nicht in das propagierte Rollenbild passen und die Unterordnung unter den Mann nicht widerspruchlos hinneh-

¹¹⁶⁹ Vgl. HIRSCHHAUER STEFAN, *Wie sind Frauen, wie sind Männer? Zweigeschlechtlichkeit als Wissenssystem*, in: Eifert Christiane u.a. (Hg.), *Was sind Frauen? Was sind Männer? Geschlechterkonstruktionen im historischen Wandel*, Frankfurt am Main 1996, 240-256; WENDEL, *Equality and/or Difference*, 254-256; siehe auch: LINTNER/PRÜLLER-JAGENTEUFEL, *Gendered Issues*, 153.

¹¹⁷⁰ Vgl. KNOP JULIA, *Beziehungsweise. Theologie der Ehe, Partnerschaft und Familie*, Regensburg 2019, 76-80.

men.¹¹⁷¹ Dass das Rollenverständnis in der Ehe aus theologischer Perspektive auch ohne eine Hierarchisierung der Partner gedacht werden kann, hat zudem der Ansatz von *Julie Hanlon Rubio* deutlich gemacht.

4.2.1.2 *Marital-act und Komplementaritätstheorie*

Wie schon durch das Konzept der *one-flesh-union* deutlich geworden ist, legt die NNL den Fokus in ihrem Eheverständnis auf den sexuellen Akt der beiden Partner. Germain Grisez unterscheidet daher wesentlich zwischen Akten, die in der Ehe, die sog. *marital acts*, und jenen, die außerhalb einer solchen Verbindung vollzogen werden. Nur erstere sind aus seiner Sicht für Christ*innen ethisch vertretbar. Er hält aber fest, dass es sexuelle Handlungen gibt, die auch in einer Ehe nicht praktiziert werden dürfen, da durch sie kein *marital act* konstituiert wird. Dies stehe wiederum im Widerspruch zur *one-flesh-union* der beiden Personen.¹¹⁷²

„Since sexual capacity enables human persons to participate in the good of marital communion, Christian married couples should engage in sexual acts which are conducive to that good and are otherwise reasonable, but should avoid all other sexual activity. If a sexual act is not marital, it violates the good of marriage, and so is not appropriate for any Christian.”¹¹⁷³

Alle Sexualakte, die somit keine *marital acts* sind, stehen im Widerspruch zum *basic good marriage* und sind daher unmoralisch. Er geht in diesem Zusammenhang jedoch noch einen Schritt weiter und bezeichnet diese bewusst gesetzten Akte, insbesondere jene von unverheirateten Paaren, als schwere Sünde (*grave matter*).¹¹⁷⁴ Dies bedeutet, dass in der Sichtweise der NNL nicht jeder bewusst gesetzte sexuelle Akt in einer Ehe immer schon ein *marital act* sein muss. Wird ein solcher *non marital act* begangen, handeln die Partner nicht nur unmoralisch, sondern begehen zugleich eine schwere Sünde.¹¹⁷⁵ Unter dieser Bezeichnung versteht das kirchliche Lehramt eine schwerwiegende Handlung (*materia gravis*), die direkt gegen ein Gebot Gottes gerichtet ist. Voraussetzung dafür ist jedoch die volle Erkenntnis, dass man mit dieser Handlung eine

¹¹⁷¹ Vgl. FORCADES I VILLA TERESA, *Religious Women as Vanguard of Women Participation in Church and Society*, in: Prüller-Jagenteufel Gunter u.a. (Hg.), *Towards Just Gender Relations. Rethinking the Role of Women in Church and Society*, Wien 2019, 81- 89;

¹¹⁷² Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 633.

¹¹⁷³ Ebd.

¹¹⁷⁴ Vgl. ebd.; siehe hierzu auch Kap. 4.2.1.3.2.2 dieser Arbeit zur Frage, wieweit Grisez hierbei die *materia-gravis-in-sexto*-These des Jansenismus vertritt.

¹¹⁷⁵ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 633.

schwere Sünde begeht und die volle Zustimmung zu diesem Umstand (KKK 1862).¹¹⁷⁶ Daher nimmt auch Grisez die folgende Einschränkung vor. „However, not all acts leading to sexual satisfaction are intentional. Moreover, not all sins which intentionally violate the marital good are mortal, since mortal sin requires not only grave matter but sufficient reflection and consent.”¹¹⁷⁷ Hierbei wird aber die Bewertung einer Handlung aufgrund der vorher getroffenen Annahmen als unmoralisch, mit einem religiös fundierten Sündenbegriff, verbunden. Grisez wechselt hier (un)auffällig von einer ethisch-reflexiven zu einer religiös-moralischen Bewertungskategorie. Zur Rechtfertigung dieser Schlussfolgerungen beruft er sich auf die Autorität des kirchlichen Lehramtes.¹¹⁷⁸ Zugleich wird deutlich, dass es entsprechend der Annahmen der NNL tatsächlich möglich ist, dass die Ehepartner durch bewusste gemeinsame sexuelle Akte dem *basic good marriage* zuwider handeln können, indem ihre Akte nicht den Kriterien eines *marital acts* entsprechen. Dadurch wird aber das Sexualleben unter ein sehr enges Sittlichkeitsraster gelegt, das scheinbar eine klare Differenzierung zwischen gut und schlecht ermöglicht, die beiden Partner aber zugleich, hinsichtlich der Gestaltung ihrer gemeinsamen Sexualität, in ein enges Normenkorsett zwingt, das ihnen jegliche Gestaltungsfreiheit abspricht.

Um dies näher beleuchten zu können, ist es daher wichtig, in einem nächsten Schritt die Voraussetzungen für einen solchen *marital act* in den Blick zu nehmen.

Mit dem ersten sexuellen Akt nach der Eheschließung „vollziehen“ die beiden Partner ihre Ehe¹¹⁷⁹, wodurch die *one-flesh-union* der beiden etabliert wird.¹¹⁸⁰ Alle folgenden Akte in der Ehe aktualisieren diese Verbindung und sind Ausdruck der gegenseitigen Liebe, worauf auch, gemäß Grisez, die Konzilskonstitution *Gaudium et Spes* verweist.¹¹⁸¹

„Diese Liebe wird durch den eigentlichen Vollzug der Ehe in besonderer Weise ausgedrückt und verwirklicht. Jene Akte also, durch die die Eheleute innigst und lauter eins werden, sind von sittlicher Würde; sie bringen, wenn sie human vollzogen werden, je-

¹¹⁷⁶ Vgl. MARSCHÜTZ, theologisch-ethisch-nachdenken, 127.

¹¹⁷⁷ Ebd.

¹¹⁷⁸ Vgl. CAHILL, Grisez on Sex and Gender, 249.

¹¹⁷⁹ Vgl. Can. 1061 §2 CIC 1983.

¹¹⁸⁰ Vgl. GRISEZ, Living a Christian Life, 634f.

¹¹⁸¹ Auffallend ist hierbei, dass Grisez davon ausgeht, dass die Aktualisierung gewissermaßen automatisch erfolgt. Damit differenziert er nicht klar zwischen Intention und Akt. Ein Fehler, der auch im weiteren Verlauf der Anwendung NNL einen wesentlichen Problempunkt seiner Handlungstheorie darstellt.

nes gegenseitige Übereignetsein zum Ausdruck und vertiefen es, durch das sich die Gatten gegenseitig in Freude und Dankbarkeit reich machen.“ (GS 49)

Aus dieser Aussage der Konzilskonstitution lässt sich aus seiner Sicht klar ablesen, welche Merkmale für die Erfüllung eines solchen ehelichen Aktes erforderlich sind.¹¹⁸² Dieser müsse *willentlich, selbstlos und in gegenseitiger Liebe* praktiziert werden, dürfe also *nicht nur auf einseitige Befriedigung eines der Partner* abzielen und müsse zudem immer *offen für Nachkommenschaft* sein. In jedem Akt muss daher, damit er ein marital act ist, die sog. „*open-ended community*“ der beiden Partner (hinsichtlich Nachkommenschaft) und ihre *organische Komplementarität*, ohne die die erste Bedingung aus der Sicht von Grisez nicht möglich ist, realisiert werden.¹¹⁸³

Bei der Betrachtung fällt auf, dass sich im Konzilstext nicht alle dieser Annahmen wiederfinden lassen. Wo dieser von Innigkeit und Lauterkeit (*intime et caste*) der Ehepartner in einem humanen Vollzug des Aktes (*modo vere humano*), der zur gegenseitigen Freude und Dankbarkeit (*gratoque animo*) führen soll und Ausdruck des gegenseitigen Übereignetseins der Partner (*donationem mutuam*) ist, muten die Vorgaben der NNL eher an wie eine mechanische Beschreibung oder eine Checkliste, die ihren Fokus ausschließlich auf den Akt selbst richtet.

„The married couple’s open-ended community depends on their mutual consent, by which each spouse, in willing their common good, wills the other’s good for his or her own sake. Genuine marital acts therefore must be performed willingly and lovingly. They cannot involve coercion of either party by the other or of both by a third party; nor can they involve one party’s mere use of the other for selfish satisfaction or one’s mere manipulation of the other to attain some extrinsic end.“¹¹⁸⁴

Die gegenseitige Freude und Dankbarkeit wird hierbei durch die Pflicht zur Offenheit für Nachkommenschaft ersetzt, und der humane Vollzug wird wesentlich als Verbot einer einseitigen Befriedigung verstanden. Zudem ist anzumerken, dass *Gaudium et spes* von einem „gegenseitigen Übereignetsein“, das man auch mit einem sich gegenseitigen Schenken übersetzen könnte, spricht, und nicht von einer eng gefassten *one-flesh-union* Konzeption, wie jene der NNL, ausgeht. Für Grisez geht es beim sexuellen Akt wesentlich um die Realisierung einer angenommenen organischen Komplementarität der beiden Partner. „At the same time, the couple’s willing and loving behavior must

¹¹⁸² Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 634.

¹¹⁸³ Vgl. ebd.

¹¹⁸⁴ Ebd.

constitute the cooperation appropriate to realize their organic complementarity in respect to reproduction.”¹¹⁸⁵ Dies meint einerseits klar jene genannte *one-flesh-union*, macht andererseits aber deutlich, dass diese in der genannten Stelle auf eine rein biologisch verstandene Komplementarität hinausläuft, also nur von heterosexuellen Paaren durch die Fähigkeit zur Zeugung von Nachkommenschaft verwirklicht werden kann.¹¹⁸⁶ Dieses Konzept verdeutlicht erneut die Annahme, dass die beiden Partner an sich in einer gewissen Weise unvollständig sind, was durch diese Verbindung kompensiert werden muss, und zugleich scheint diese nur durch den sexuellen Akt herstellbar zu sein. Alle anderen Ausdrucksformen der gegenseitigen Zuneigung und Unterstützungen werden hierbei nicht mitgedacht.¹¹⁸⁷

Das Prinzip der *Komplementarität* kann als ein zentrales Element der Ehe- und Sexualethik der NNL angesehen werden. Hierbei gilt es zwischen einer *biologischen*, und einer *personalen* Komplementarität zu unterscheiden.

Die *biologische Komplementarität* umfasst wiederum zwei Aspekte: Heterogenität und Reproduktivität. Die heterogene Komplementarität zielt auf die Unterschiede zwischen weiblichen und männlichen Geschlechtsorganen ab. Aufgrund dieser Differenz wird die Möglichkeit, sich gegenseitig zu ergänzen, abgeleitet. Hierbei ist aber neben der grundsätzlichen Heterogenität auch die Funktionsfähigkeit der Geschlechtsorgane erforderlich.¹¹⁸⁸ Die NNL folgt hierbei der Ansicht des kirchlichen Lehramtes, dass bei einer Funktionsunfähigkeit der Geschlechtsorgane (Impotenz) eine wirkliche Komplementarität nicht erreicht und damit der marital act nicht vollzogen werden kann. Eine Ehe im Sinne der *one-flesh-union* kann so nicht etabliert werden.¹¹⁸⁹

Die Heterogenität ist zudem die Voraussetzung für den Aspekt der Reproduktivität, da nur ein Sexualakt, der die Voraussetzungen ersterer erfüllt, offen für Nachkommenschaft sein kann. In diesem Sinne wird die Ehe notwendigerweise sowohl als kompletierend wie fruchtbringend verstanden. Zwischen dem Aspekt der Heterogenität und jenem der Reproduktivität muss aber klar differenziert werden. Zwar kann eine Ehe mangels Funktionalität der Geschlechtsorgane nicht zustande kommen. Sterilität, also die Möglichkeit, keine Kinder bekommen beziehungsweise zeugen zu können, ist je-

¹¹⁸⁵ GRISEZ, *Living a Christian Life*, 634.

¹¹⁸⁶ Vgl. SALZMANN/LAWLER, *New Natural Law Theory and Foundational Sexual Ethical Principles*, 190ff.

¹¹⁸⁷ Vgl. MOORE, *Natural Sex*, 230.

¹¹⁸⁸ Vgl. SALZMAN/LAWLER, *the sexual person*, 140f.

¹¹⁸⁹ Vgl. GEORGE/BRADLEY, *Marriage and the Liberal Imagination*, in: *The Georgetown Law Journal*, 84/261, 1995, 305; SALZMAN/LAWLER, *the sexual person*, 142.

doch kein Hinderungsgrund für das Zustandekommen einer *one-flesh-union*, wie Grisez auch ausdrücklich deutlich macht.¹¹⁹⁰ Auf die Frage, ob die Überlegung nicht auch für gleichgeschlechtliche Paare das Zustandekommen eines marital act impliziert, wird noch zurückzukommen sein.¹¹⁹¹

Das Konzept der *personalen Komplementarität* umfasst drei wesentliche Aspekte: *Gemeinschaft (Communio)*, *Affektivität* und *Elternschaft*.

Die komplementierende Gemeinschaft etabliert in der Ehe eine besondere Verbindung zweier Menschen, die insbesondere im Sexualakt zum Ausdruck kommt. Die Vereinigung der Geschlechtsorgane, Vagina und Penis, trägt wesentlich zur innigen Verbindung der beiden Ehepartner bei, die wiederum in „truly human sexual acts“ sichtbar wird. Eine solche gemeinschaftliche Komplementarität hat aber wiederum den Aspekt der Heterogenität zur Voraussetzung.¹¹⁹² Das kirchliche Lehramt wie auch Grisez halten daran fest, dass gleichgeschlechtliche Beziehungen nicht als gleichwertig mit der ehelichen Gemeinschaft von Frau und Mann angesehen werden können, da sie die notwendige geschlechtliche Komplementarität nicht erfüllen können.¹¹⁹³

Unter dem Aspekt der affektiven Komplementarität wird jene ontologische Neigung zum anderen Geschlecht verstanden, die dem Menschen schon immer inhärent ist. Die Grundlage ist auch hierfür die heterogene Komplementarität. Hierin liegt die wesentliche Verbindung zwischen der biologischen und der personalen Komplementarität, da die Affektivität nicht nur den Sexualakt, sondern auch die psychosoziale Dimension der Beziehung in den Blick nimmt.¹¹⁹⁴

Grisez ist sich bewusst, dass neben dem biologischen gerade auch das personal-affektive Element für das Zustandekommen eines *marital acts* von Bedeutung ist. Andernfalls könnten auch eine Vergewaltigung oder ein Inzest die Kriterien für einen solchen erfüllen.¹¹⁹⁵ Wenn das Magisterium davon ausgeht, dass genau diese Affektivität bei gleichgeschlechtlichen Paaren nicht vorhanden ist, wird dies als weiteres wesentliches Argument vorgebracht, um die daraus resultierenden Sexualakte als unmoralisch

¹¹⁹⁰ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 632.

¹¹⁹¹ Vgl. Kap. 4.2.2.3 dieser Arbeit.

¹¹⁹² Vgl. SALZMAN/LAWLER, *the sexual person*, 145f.

¹¹⁹³ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 654.

¹¹⁹⁴ Vgl. SALZMAN/LAWLER, *the sexual person*, 146.

¹¹⁹⁵ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 634-636; Bei der>NNL-Konzeption besteht jedoch tatsächlich die Gefahr, dass Vergewaltigung in der Ehe die Kriterien eines marital act erfüllen könnte. Hierbei wird zwar klar die liebende Gemeinschaft und Freundschaft verletzt, zugleich liegen aber biologische Komplementarität der Partner als auch ein frei gegebenes Versprechen, das aus der Sicht der>NNL-wesentlich auf den sexuellen Akt hinausläuft, vor. Vgl. hierzu auch: SALZMAN/LAWLER, *New Natural Law Theory and Foundational Sexual Ethical Principles*, 193.

zu verurteilen. Diese seien eben nicht auf die andere Person, sondern rein auf den Lustgewinn ausgerichtet.¹¹⁹⁶

Der dritte Aspekt betont die Komplementarität der Ehepartner bei der Erziehung der Kinder. Aus der Sicht von Grisez und des kirchlichen Lehramtes ist die Komplementarität eine wichtige Grundvoraussetzung für diese, da sonst die Kinder schwerwiegenden Schaden leiden könnten. Daher ist es nicht verantwortbar, dass gleichgeschlechtliche Paare Kinder adoptieren und für deren Erziehung sorgen.¹¹⁹⁷

Auch hinsichtlich der personalen Komplementarität muss notwendigerweise die Rückfrage gestellt werden, ob diese Annahmen tatsächlich zutreffen oder ob es sich hierbei nicht doch um Fehldeutungen handelt, die auf falschen Prämissen beruhen. Insbesondere bei der Auseinandersetzung mit der Frage nach den gleichgeschlechtlichen Sexualakten wird darauf zurückzukommen sein.¹¹⁹⁸

Zudem muss festgehalten werden, dass personale und biologische Komplementarität innerhalb der NNL nicht den gleichen Stellenwert haben. Vielmehr liegt eine klare Hierarchisierung der biologischen Aspekte vor.¹¹⁹⁹ Eine liebende Gemeinschaft, Freundschaft und gemeinsame Elternschaft kann auch für gleichgeschlechtliche Paare angenommen werden. Dies reicht aber aus der Sicht der NNL nicht aus, da diese qua biologischer Disposition keine solche Komplementarität schaffen können. Daher wird Elternschaft auch nicht im Sinne der biologischen Reproduktion oder der Adoption verstanden, sondern ausschließlich im Sinne des heterosexuellen Sexualaktes, der offen für die Möglichkeit zur Prokreation ist.¹²⁰⁰

Salzman/Lawler haben dieses Verständnis von Komplementarität pointiert auf den Punkt gebracht. „Even when a couple does not procreate, by union of penis and vagina within a marital relationship, the intrinsic meanings of the marital act, friendship and parenthood, are realized.“¹²⁰¹

Diese enge Verbindung von Komplementarität der Partner und sexuellem Akt findet ihre lehramtliche Begründung aus Sicht der NNL in der Enzyklika *Humanae Vitae*, worin die beiden genannten Komponenten klar auf die Möglichkeit zur Prokreation hin fokussiert werden.¹²⁰²

¹¹⁹⁶ Vgl. SALZMAN/LAWLER, *the sexual person*, 146-149.

¹¹⁹⁷ Vgl. ebd. 149.

¹¹⁹⁸ Vgl. Kap. 4.2.2.3 dieser Arbeit.

¹¹⁹⁹ Vgl. SALZMAN/LAWLER, *New Natural Law Theory and Foundational Sexual Ethical Principles*, 193.

¹²⁰⁰ Vgl. ebd. 190.

¹²⁰¹ SALZMAN/LAWLER, *New Natural Law Theory and Foundational Sexual Ethical Principles*, 190.

¹²⁰² Grisez verweist hierbei auf *Humanae Vitae* Nr. 11; vgl. ders. *Living a Christian Life*, 635.

Darin und nur auf diese Weise komme die gegenseitige Liebe der beiden Partner zum Ausdruck.

„Thus, a marital act expresses and fosters the couple’s marital communion precisely because, when they willingly and lovingly cooperate with each other in an act of itself suited to procreating, their mutual self-giving actualizes their one-flesh unity. If one or both spouses engage in a sexual act which does not realize one-flesh unity in this way, that act is not marital.”¹²⁰³

Wie aus diesem Zitat deutlich wird, stellt Grisez seine Annahme von *marital acts* explizit auf das Fundament der *one-flesh-union* Theorie. Dadurch, dass es aber keine Form der Einheit im Sinne des realen ein-Fleisch-Werdens möglich ist, kann diese auch nicht durch den sexuellen Akt in irgendeiner Weise realisiert oder aktualisiert werden, unabhängig davon, ob dieser auf Prokreation hin ausgerichtet ist oder nicht.¹²⁰⁴

Zugleich stellt sich die Frage, wie oben schon angedeutet, warum eine eheliche Gemeinschaft nur durch die Form des Sexualaktes aktualisiert werden kann. Könnten nicht prinzipiell gemeinsame Aktivitäten der beiden Partner, die jene liebende Gemeinschaft zum Ziel haben, beziehungsweise die in diesem Geist durchgeführt werden, eine solche Aktualisierung einer wie auch immer verstandenen engen Verbindung angesehen werden? Damit könnten auch sexuelle Akte, die nicht Nachkommenschaft zum primären Zweck haben, als sog. *marital acts* verstanden werden.¹²⁰⁵

Germain Grisez sieht das erwartungsgemäß anders. Ist der sexuelle Akt nicht auf Nachkommenschaft hin ausgerichtet, handeln die Ehepartner aus Motiven, die nicht auf die Aktualisierung der *one-flesh-union* abzielen. Damit handeln sie aus seiner Sicht bewusst gegen das Gut *marriage* und damit unmoralisch.

„Moreover, when husband and wife cooperate in a sexual act which is not a marital act, what they do cannot be an act of conjugal love, that is, the reciprocal self-giving which brings about one-flesh unity. So, their action must have other motives, which, even if they include mutual affectionate feelings, are unintegrated with conjugal love and more or less at odds with it.”¹²⁰⁶

Es ist offensichtlich, dass die „richtigen Motive“ ihre Grundlage in den Richtlinien für einen *marital act* haben und diese wiederum in der *one-flesh-union* Theorie verankert

¹²⁰³ GRISEZ, *Living a Christian Life*, 635.

¹²⁰⁴ Vgl. MOORE, *Natural Sex*, 229.

¹²⁰⁵ Vgl. ebd., 230.

¹²⁰⁶ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 635 Fußnote 162.

sind, wodurch sich die Argumentation, die Germain Grisez hier vorlegt, in diesem Zusammenhang als klarer Zirkel erweist.

Zugleich macht die Fußnote, aus der das oben genannte Zitat entnommen ist, eine wesentlichen Inspirationsquelle für diesen Aspekt der Ehelehre von Grisez deutlich. Sein Verständnis vom Sexualakt als „reciprocal self-giving“ hat seinen wesentlichen Ursprung im Denken von *Papst Johannes Paul II.*¹²⁰⁷ Hierbei nimmt die NNL insbesondere auf die Aussagen im nachsynodalen apostolischen Schreiben *Familiaris Consortio* (1981) Bezug.¹²⁰⁸ Darin betont der Papst beziehungsweise auf *Humanae Vitae* die von Gott dem Menschen unaufhebbar vorgegebene zweifache Bedeutung des sexuellen Aktes in der Ehe, einerseits die „liebende Vereinigung“ sowie andererseits die „Fortpflanzung“.¹²⁰⁹ Wenn die Ehepartner die beiden von Gott vorgegebenen Bedeutungen eigenmächtig „auseinanderreißen“, also annehmen, dass eine sexuelle Vereinigung auch ohne die primäre Ausrichtung auf Nachkommenschaft ethisch richtig sei, dann liefern sie den Plan Gottes der menschlichen Willkür aus und „manipulieren“ und „erniedrigen“ dadurch auch die menschliche Sexualität, weil sie durch ihr Handeln den Kern der ehelichen Verbindung, den „Charakter der Ganzhingabe“, zerstören (FC 32).

Auch wenn die Aussagen des Papstes die Sichtweise von Grisez unterstützen, liefern sie bis auf die Bezugnahme auf die Autorität des Lehramtes keinerlei logisch stringente Argumentation für diese Annahmen. Die einzige zitierte Quelle ist ein weiteres Lehramtsdokument eines Vorgängers, das, wie im zweiten Kapitel dieser Arbeit gezeigt worden ist, die Zurückweisung von künstlichen Verhütungsmitteln zum Gegenstand hat. Dies ist auch die Stoßrichtung der genannten Aussagen von *Familiaris Consortio*. Woran der göttliche Wille, gegenseitige Liebe und Fortpflanzung aufs engste miteinander zu verschränken, festgemacht wird, bleibt aber offen. Ebenso findet sich auch hierin keine Antwort auf die Frage, warum Ausdruck dieser gegenseitigen Liebe primär nur der sexuelle Akt sein kann und das sich gegenseitige Schenken nur durch die Offenheit auf Nachkommenschaft artikuliert werden kann.

An dieser Stelle sei bei aller Gemeinsamkeit von Germain Grisez und *Papst Johannes Paul II.* nochmals an eine wichtige Differenz ihrer Ansätze erinnert. Während die NNL primär den „lebensfeindlichen Charakter“ einer Handlung als wesentlichen Grund für die Immoralität eines Sexualaktes ansieht, betont der Papst den Verstoß gegen die Wür-

¹²⁰⁷ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 635; vgl. auch: ebd. 618ff.

¹²⁰⁸ Vgl. ebd. Fußnoten 161 und 162.

¹²⁰⁹ Vgl. FC 32 und HV 12.

de der menschlichen Person. Die durch die Würde des Menschen geforderte Vorbehaltslosigkeit des Sexualaktes erfordert aus seiner Sicht die Annahme seiner „leib-seelischen Ganzheit“, von der die Möglichkeit zur Prokreation nicht getrennt werden kann. Beide betonen die Notwendigkeit, dass jeder Sexualakt offen für Nachkommenschaft ist, die Ausgangspunkte ihrer Argumentation sind aber unterschiedlich.¹²¹⁰

Durch den starken Fokus auf die Bereitschaft zur Prokreation stellt sich konsequenterweise die Frage nach Paaren, die keine Kinder bekommen können. Wie schon erwähnt¹²¹¹ hält Grisez daran fest, dass auch für kinderlose Ehepaare ein eheliches Leben im Vollsinne möglich ist.¹²¹² Hierfür geht er vom Lehramt der Kirche aus, das Paaren, die sich ihrer Sterilität bewusst sind, niemals die Eheschließung verwehrt hat.¹²¹³ Zudem könne ein sexueller Akt in einer Situation wie während der Schwangerschaft oder nach der Menopause, ohne dass er primär auf Prokreation ausgerichtet ist, gut für die gemeinschaftliche Liebe der beiden Partner sein.¹²¹⁴ Die Entscheidung, trotz zeitlicher oder dauerhafter Sterilität gemeinsam sexuelle Akte zu praktizieren, könne von diesem Standpunkt her nicht als primäre Verweigerung von Nachkommenschaft ausgelegt werden.¹²¹⁵

„Particular married couples maybe sterile, and every married couple is sterile at times. Nevertheless, the marriage bond itself establishes the specific type of friendship whose proper common good beyond the friendship itself is the fruit of one flesh unity, namely, the coming to be, including the nurturing, of new persons. And so, the acts which actualize and enable a husband and a wife to experience their unity must be insofar as it is within their power the sort of acts which are suited to initiate new life.“¹²¹⁶

Demnach geht Germain Grisez davon aus, dass auch Paare, die temporär oder auch dauerhaft keine Nachkommen bekommen können, fähig sind, einen *marital act* zu praktizieren und damit eine *one-flesh-union* zu bilden. Grundvoraussetzung bleibt aber, dass sie trotz des Wissens ihrer Sterilität beim sexuellen Akt prinzipiell offen für Prokreation sind.¹²¹⁷

¹²¹⁰ Vgl. Kap. 4.1.2 dieser Arbeit; siehe auch: SCHOCKENHOFF, Die „Theologie des Leibes“, 126f.

¹²¹¹ Vgl. Kap. 4.2.1.1.3 dieser Arbeit.

¹²¹² Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 628.

¹²¹³ Vgl. GRISEZ/BOYLE/FINNIS/MAY, *Every Marital Act ought to be open to New Life. Toward a clearer Understanding*, in: *The Thomist* 52 1988, 365-426, 365.

¹²¹⁴ Vgl. ebd. 383.

¹²¹⁵ Vgl. ebd. 404.

¹²¹⁶ Ebd. 414.

¹²¹⁷ Vgl. ebd., 404.

Ausgehend von den oben genannten Richtlinien für einen *marital act* gibt es aus der Sicht von Grisez drei Gründe, in der Ehe sexuelle Akte zu praktizieren. Dies ist einerseits die Konstituierung der ehelichen Gemeinschaft, für die die kirchliche Lehrautorität den „Vollzug“ an jenem ersten Akt festmacht. Der zweite Grund ist der Wunsch nach gemeinsamen Kindern, sowie als drittes „[...] the calendar of each married couple's special occasions“¹²¹⁸, wie beispielsweise der Jahrestag der Eheschließung.¹²¹⁹ Die Dimension von Sexualität als Ausdruck der gegenseitigen Liebe und die personale Komplementarität der Partner wird hierbei völlig ausgeblendet. Mit der Ausnahme festgesetzter Termine wird die eheliche Sexualität gänzlich auf den Wunsch nach Nachkommenschaft hin ausgerichtet, wobei erstere auch notwendigerweise der Offenheit für dieses Ziel bedarf, da es sich sonst um unmoralische Akte handeln würde.¹²²⁰

Zugleich betont Grisez, dass es in einer Ehe auch Zeiten der sexuellen Abstinenz geben kann. Zu bestimmten „appropriate times“ auf sexuelle Akte zu verzichten, ist aus seiner Sicht Ausdruck von Sittlichkeit und gegenseitiger Liebe innerhalb der ehelichen Gemeinschaft. Folgende Gründe werden von ihm hierfür angeführt: „when they are not together, when they lack privacy, when either reasonably prefers not to engage in intercourse, when intercourse might lead to new life but there are good reasons not to have a child (or another child) [...]“¹²²¹ Sexualität, so betont Grisez, muss frei sein, um Ausdruck der genuinen selbstlosen Liebe der beiden Partner sein zu können.¹²²² Wenn vernünftige Gründe vorliegen, kann auch Abstinenz Ausdruck der gegenseitigen Liebe und der Verzicht auf sexuelle Akte gerechtfertigt sein.¹²²³ „By enabling the couple both to come together when appropriate and to abstain when appropriate, marital chastity empowers them to engage in sexual acts which truly embody love, rather than merely manifest an urge for self-satisfaction.“¹²²⁴

Auf der anderen Seite gibt es für Grisez die Möglichkeit, dass zwar rationale Gründe für Abstinenz sprechen, es aus moralischer Sicht aber nicht verwerflich wäre, trotzdem sexuelle Akte zu praktizieren, wenn beide Partner damit einverstanden sind. Als Beispiel führt er den Fall von sexuell übertragbaren Krankheiten an. Wissen die Partner, dass eine oder einer von ihnen an einer solchen leidet, wäre es vernünftig, abstinent zu leben.

¹²¹⁸ FORD/GRISEZ/BOYLE/FINNIS/MAY, *The Teaching of Humanae vitae: A Defense*, San Francisco 1988, 72.

¹²¹⁹ Vgl. ebd., 71f.

¹²²⁰ Vgl. CAHILL, *Grisez on Sex and Gender*, 248.

¹²²¹ GRISEZ, *Living a Christian Life*, 637.

¹²²² Vgl. ebd.

¹²²³ Vgl. ebd. 639.

¹²²⁴ Ebd.

„Consequently, assuming the couple do not have some additional reason (such as responsibilities to their children) to protect health, in such a case they may agree to have intercourse and accept the bad side effect of risk to health.“¹²²⁵ Zugleich ist sich Grisez bewusst, dass viele „approved authors“ diese Meinung nicht teilen. Als Argument für seine Sichtweise verweist er auf *Thomas von Aquin*, der in den *Sentenzen* (Sent. 4, d.32, q.1 a.1, ad. 4) festgehalten hat, dass eine Ehefrau mit ihrem an Lepra erkrankten Ehemann weiterhin im selben Haushalt wohnen und mit ihm sexuell verkehren soll.¹²²⁶ „Moreover, those who engage in chaste intercourse for the sake of marital communion can be as justified as people intending other goods in risking bad side effects.“¹²²⁷ Verhütungsmittel wie ein Kondom, die das Infektionsrisiko in diesem Fall minimieren können, dürfen aus seiner Sicht in einem solchen Fall aber nicht verwendet werden. Dies widerspreche klar der geforderten Offenheit für Nachkommenschaft, wodurch kein *marital act* zustande kommen und die Ehepartner unmoralisch handeln würden.¹²²⁸ Neben der grundsätzlichen Absurdität dieser Annahme, die das Infektionsrisiko mit Aussagen eines mittelalterlichen Philosophen abzuwägen versucht, wird deutlich, dass Grisez hiermit seinen eigenen Grundannahmen widerspricht. Wenn *life* ein *basic human good* darstellt und man mit seinen Handlungen keinem dieser Güter zuwiderhandeln darf, so kann die Inkaufnahme des Infektionsrisikos, die eine bewusste Gefährdung des eigenen Lebens darstellt, als klarer Verstoß gegen jenes *substantive good* gewertet werden. Weiters muss bedacht werden, dass aus diesem Akt Kinder entstehen könnten, die ihr Leben lang an den Folgen der übertragbaren Krankheit leiden könnten. Durch dieses Handeln wird nicht nur das Leben der Ehepartner, sondern auch das der Kinder gefährdet. Ebenso widerspricht dieses Handeln dem Gut *practical reasonableness and peace of conscience*, da dadurch bewusst vernünftige Gründe im gegenseitigen Einvernehmen der Partner missachtet werden, wodurch es sich hierbei auch nicht um eine reife Gewissensentscheidung handeln kann.¹²²⁹ Damit disqualifiziert Grisez selbst seine Annahme als unmoralisch. Einziger Ausweg aus dieser Problemlage, der in den ethischen Annahmen von Grisez noch offenbleibt, in die Aufforderung zur sexuellen Abstinenz, wodurch aber der gesamte von ihm vorgelegte Exkurs obsolet wird.

¹²²⁵ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 640.

¹²²⁶ Vgl. ebd., Fußnote 175.

¹²²⁷ Ebd.

¹²²⁸ Vgl. ebd., Fußnote 175.

¹²²⁹ Zum Verständnis von Freiheit und Gewissen bei Germain Grisez vgl. Kap. 3.3.3.1 und 3.3.3.2 dieser Arbeit.

Weiters macht Grisez deutlich, dass „vernünftige“ sexuelle Abstinenz nicht mit einseitigem Unwillen eines der Partner verwechselt werden darf. Ein solcher Unwillen kann durch Ärger oder Hass gegen die andere Person oder den – aus seiner Sicht, unvernünftigen – Wunsch, Nachkommenschaft zu verhindern, motiviert sein. Die Paare sind gehalten, eine harmonische Lösung zu finden, schlussendlich steht aber eine Abstinenz, die auf einem solchen unvernünftigen Unwillen einer der beiden Partner beruht, im Widerspruch zu einer ehelichen liebenden Gemeinschaft und ist daher eine schwere Sünde.¹²³⁰ „In all such cases [wie die oben gennanten], when the spouse deprived of marital intimacy makes it clear, by saying so or in any other way, that he or she desires it, the other should cooperate lovingly, and refusal is a grave matter.“¹²³¹

Diese Sichtweise verkennt, dass es für Ärger oder gar Hass vernünftige Gründe, wie beispielsweise, dass ein Partner die/den andere(n) fortwährend betrügt, geben kann. In diesem Fall wäre Abstinenz in mehrere Hinsichten nachvollziehbar. Zugleich missachtet Grisez mit dieser Annahme die von ihm selbst definierte Dimension der personalen Komplementarität des sexuellen Aktes, der eine liebende Freundschaft der Partner voraussetzt. *Salzman/Lawler* weisen zudem daraufhin, dass die *marital-act-Theorie* der NNL die Gefahr birgt, Vergewaltigung in der Ehe zu legitimieren. Auch wenn diese die personale Dimension verletzt, kann durch das Vorhandensein der biologischen Komplementarität (Heterogenität) und des frei gegebene „marital comitment“ bei der Eheschließung, das auf die Etablierung und Aktualisierung der *one-flesh-union* abzielt, hierbei ein *marital act* zustande kommen.¹²³² Diese Sichtweise der NNL, so wird deutlich, richtet sich wesentlich gegen Frauen, wenn auch nicht ausschließlich. Die Konsequenzen von sexueller Gewalt treffen aber Frauen deutlich häufiger und härter als ihre männlichen Partner.

Generell scheint die NNL nicht nur von Männern gedacht zu werden, sondern auch klar ihren Fokus auf dieses Geschlecht zu richten. Dies wurde schon bei der Betrachtung über die Autorität des *husband-fathers* in der Familie deutlich.¹²³³ Verstärkt wird dies durch den Hinweis von Grisez, dass der weibliche „complete sexual satisfaction orgasm“ nicht notwendig für einen moralisch richtigen sexuellen Akt ist. Findet er doch im Rahmen des Aktes statt, so kann er als befriedigende Erfahrung im Sinne der *one-flesh-union* verstanden werden. Außerhalb eines solchen gemeinsamen Aktes stellt der

¹²³⁰ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 640f.

¹²³¹ Ebd. 641.

¹²³² Vgl. SALZMAN/LAWLER, *New Natural Law Theory and Foundational Sexual Ethical Principles*, 193.

¹²³³ Vgl. Kap. 4.2.1.1.3 dieser Arbeit; siehe auch: GRISEZ, *Living a Christian Life*, 620-632.

weibliche Orgasmus eine unmoralische Handlung dar, da er der *marital-act*-Theorie zuwiderläuft.¹²³⁴ Dadurch entsteht der Eindruck, dass Frauen im Kontext dieser Theorie wesentlich auf ihre Gebärfähigkeit reduziert werden, deren eigene Sexualität im Unterschied zu der des Mannes keine oder nur eine untergeordnete Rolle spielt. Wie oben schon angedeutet steht dies in einem klaren Widerspruch zum angenommenen Gut der weiblichen *self-integration* und kollidiert auch mit einer biblisch fundierten gleichen Würde der beiden Geschlechter.¹²³⁵

Zusammenfassend lässt sich daher sagen, dass nur ein sexueller Akt, der selbstlos und auf Prokreation hin offen ist, als ein *marital act* angesehen werden kann. „Marital sexual acts short of intercourse are good in themselves if they (i) are necessary or helpful to marital intercourse and/or (ii) express and foster marital affection.“¹²³⁶

Ausgangspunkt hierfür ist die *one-flesh-union-Theorie*, wobei dies noch um den Aspekt der Komplementarität (biologisch und personal) ergänzt wird. Davon ausgehend gibt es aus der Sicht von Germain Grisez nur drei Gründe für einen solchen Akte, um die Ehe zu vollziehen, Nachkommen zu bekommen und zu bestimmten Anlässen wie beispielsweise Jahrestage. Daraus ergibt sich eine breite Palette an Möglichkeiten von Akten, die auch innerhalb der Ehe zu keinem *marital act* im Sinne der NNL führen und folglich als unmoralisch angesehen werden.

4.2.1.3 Zwei Kategorien unmoralischer Sexualakte in der Ehe

Ausgehend von dem oben genannten Kriterienkatalog für das Zustandekommen eines *marital act* arbeitet Germain Grisez eine Vielzahl an Möglichkeiten heraus, wie die beiden Ehepartner durch einen gemeinsamen sexuellen Akt dem Gut *marriage* zuwiderhandeln können. Alle diese Akte sind aus seiner Sicht als unmoralische Handlungen, sowohl für verheiratete wie auch unverheiratete Menschen, zu qualifizieren. Es fällt aber auf, dass er hierbei differenziert und einerseits Handlungen beschreibt, die direkt das Zustandekommen des *marital acts* in einer ehelichen Gemeinschaft verhindern¹²³⁷ und andererseits solche Handlungen, die per se gegen das Gut *marriage* gerichtet und außerhalb der Ehe angesiedelt sind.¹²³⁸ Obwohl es natürlich Überschneidungen zwischen den beiden Kategorien gibt, werden in diesem Unterkapitel nur die Akte der ers-

¹²³⁴ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 642.

¹²³⁵ Vgl. hierzu die Frage nach der Ontologisierung des Wesens der Frau in Kap. 4.2.1.1.3 dieser Arbeit.

¹²³⁶ GRISEZ, *Living a Christian Life*, 641.

¹²³⁷ Vgl. ebd., 636-647.

¹²³⁸ Vgl. ebd., 648-657.

teren Kategorie behandelt. Diejenigen der zweiten Kategorie, die sich gegen *marriage* per se richten, werden in einem eigenen Kapitel detailliert in den Blick genommen.¹²³⁹

Für Germain Grinsez gibt es zwei Kategorien von Möglichkeiten, warum ein *marital act* in der Ehe scheitern kann. Dies ist einerseits der Fall, wenn die Partner den Akt „*unwillingly or unlovingly*“ ausführen, oder wenn sie andererseits „*do anything inconsistent with their act's being of itself suited to procreating*“.¹²⁴⁰

4.2.1.3.1 Die Akte der ersten Kategorie

Zur ersten Kategorie zählen jene sexuellen Akte, die aufgrund von Zwang eines der Partner oder durch Dritte zustande gekommen sind. Zwingt eine Person ein Ehepaar dazu sexuell zu interagieren, dann stellt dieser Akt, da er nicht freiwillig gewählt wurde und somit nicht Ausdruck der gegenseitigen Liebe sein kann, keinen *marital act* dar.¹²⁴¹

Dies gilt auch, wenn ein betrunkenener Ehemann seine Frau gegen ihren Willen zum sexuellen Verkehr zwingt.¹²⁴² Auch hierbei kann die geforderte personale Komplementarität der Partner nicht hergestellt werden, zugleich stellt die Fokussierung auf die Betrunkenheit des Ehemannes eine gefährliche Einschränkung dar. Diese lässt, wie schon oben gezeigt worden ist, immer noch Raum für eine Vergewaltigung in der Ehe, die unter gewissen Gesichtspunkten die geforderten Kriterien eines solchen *marital acts* erfüllen kann.¹²⁴³

Eine weitere Möglichkeit dieser Kategorie von Handlungen bezieht sich auf die Intention der beiden Partner beim Akt. Es geht hierbei aber nicht primär um Offenheit für Nachkommenschaft, sondern hinsichtlich des jeweiligen Partner, mit dem dieser Akt vollzogen wird.¹²⁴⁴ „[...] a wife has intercourse with her husband while deliberately wishing she were having intercourse with another man.“¹²⁴⁵ Auch wenn dieser Akt dem biologischen Komplementaritätsprinzip entspricht und prinzipiell auf Nachkommenschaft ausgerichtet ist, so widerspricht er der geforderten personalen Komplementarität der Partner und dadurch den *basic goods marriage* und *friendship*. Die Ausrichtung auf Nachkommenschaft allein reicht eben nicht aus, damit ein *marital act* zustande kommt.¹²⁴⁶

¹²³⁹ Vgl. Kap. 4.2.2. dieser Arbeit.

¹²⁴⁰ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 636.

¹²⁴¹ Vgl. ebd.

¹²⁴² Vgl. ebd.

¹²⁴³ Vgl. SALZMAN/LAWLER, *New Natural Law Theory and Foundational Sexual Ethical Principles*, 193.

¹²⁴⁴ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 636.

¹²⁴⁵ Ebd.

¹²⁴⁶ Vgl. ebd. 620, 636, 639f.

Eine weitere Möglichkeit des Scheiterns stellt die Reduktion der anderen Person zu einem Objekt der eigenen Bedürfnisbefriedigung dar. Mit dem Verweis auf *Papst Johannes Paul II.* macht Grisez deutlich, „that a man can commit adultery in his heart by looking lustfully at his own wife.“¹²⁴⁷ Gleiches könne auch für die Frau angenommen werden.¹²⁴⁸ Dies bedeutet jedoch nicht, dass sich die beiden Partner nicht mehr mit erotischem Verlangen ansehen dürfen. Der „lustvolle Blick“ bezieht sich auf die damit einhergehende Reduktion der anderen Person ihren Körper und macht sie so zu einem Objekt des eigenen Verlangens. Im Vordergrund steht hierbei die Befriedigung der eigenen sexuellen Bedürfnisse und nicht die liebende Gemeinschaft mit dem anderen Menschen.¹²⁴⁹ Auch hier können die Güter *marriage* und *friendship* nicht verwirklicht werden, da es um bloße Lustbefriedigung geht und nicht um die Aktualisierung der *one-flesh-union* durch einen gemeinsamen ehelichen Akt. In der Logik der NNL kann auch die Offenheit eines solchen Aktes für Nachkommenschaft kritisch hinterfragt werden, steht doch die Befriedigung des sexuellen Verlangens einer der beiden Partner klar im Vordergrund.¹²⁵⁰

Wenn auch allen vier genannten Möglichkeiten ein unethisches Verhalten attestiert werden kann, so ist die vorbehaltlose Subsumierung dieser unter ein und dieselbe Kategorie unterdifferenziert. Geht es bei den ersten beiden genannten, Zwang durch Dritte beziehungsweise durch den Ehepartner, eindeutig um Gewaltausübung, die gegen einen beziehungsweise beide Partner gerichtet ist, so handelt es sich bei den beiden letztgenannten um eine innere Dimension, die zwar nicht ethisch korrekt, aber nicht dieselbe Wirkung wie erstere entfaltet. Dadurch werden von Grisez Vergewaltigung in der Ehe und sexuelle Phantasien (Verkehr mit einem anderen Partner) auf die selbe moralische Ebene gestellt. Faktisch springt er bei der Bewertung zwischen Akt und Intention hin und her. Dies kann einerseits dazu führen, dass beide oben genannten Tatbestände als gleich schwer oder aber auch als gleich vernachlässigbar angesehen werden können. Auch wenn dadurch in der Logik von Germain Grisez kein ehelicher Akt zustande kommt, darf durch diese Kategorisierung keine Verwischung der Ebenen zwischen Gewalttaten und (religiös)-unmoralischem Handeln stattfinden.

¹²⁴⁷ GRISEZ, *Living a Christian Life*, 638.

¹²⁴⁸ Vgl. ebd.; siehe auch: JOHANNES PAUL II. General Audienz vom 23. Julie 1980. URL: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1980/documents/hf_jp-ii_aud_19800723.html (Zugriff am 27. 02.2021).

¹²⁴⁹ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 638.

¹²⁵⁰ Vgl. ebd.

Auch wenn ein solcher „lustvoller Blick“ in einem weiteren Schritt möglicherweise zu einer Vergewaltigung führen könnte, kann dies jedoch nicht als logische-notwendige Konsequenz daraus angenommen werden. So kann der Befriedigung des sexuellen Verlangens eines der Partner auch eine einvernehmliche Entscheidung beider zugrunde liegen, wodurch keine bloße Objektivierung einer Person oder gar ein Gewaltakt vorliegt. Es wird deutlich, dass die geschilderten Fallbeispiele äußerst komplex sind und deren kategorische Verurteilung nur mit einem dichotomen Denkschema, wie es bei Grisez vorliegt, möglich ist. Dieses wird der Komplexität aber nicht gerecht; Engführung und Verharmlosung sind die Folgen.

Eine weitere Rückfrage bezieht sich auf die Feststellung des Scheiterns des *marital acts* durch die falsche Intention eines der Partner. Wenn einer der beiden während des sexuellen Aktes sich vorstellt, einen solchen mit einer anderen Person zu praktizieren, so ist dies für die andere beteiligte Person nicht oder nur schwer erkennbar. Die einzige Person, die in diesem konkreten Fall das nicht Zustandekommen eines *marital acts* feststellen kann, ist somit diejenige, die die unmoralische Handlung beziehungsweise Phantasie begeht, sofern sie sich den Kriterien eines solchen bewusst ist. Wenn daher der gesetzte Fall eintritt und durch den Akt beispielsweise auch Nachkommen entstehen, liegt aus der Sichtweise von Grisez trotzdem eine unmoralische Handlung vor, obwohl diese objektiv nicht festgestellt werden kann und die beiden Partner sich dessen auch nicht bewusst sein müssen. Dies macht deutlich, dass die menschliche Sexualität nicht so leicht in ein fixes Raster gepresst werden kann, beziehungsweise die menschliche Autonomie hinsichtlich dieser Akte berücksichtigt werden muss.¹²⁵¹

4.2.1.3.1.1 Abgleich der Akte der ersten Kategorie mit den eight modes of responsibility
Gemäß dem von Grisez vorgegebenen Schema zur Entwicklung spezifischer moralischer Normen muss neben der Übereinstimmung mit *den basic goods* in einem zweiten Schritt auch die Kompatibilität mit den *eight modes of responsibility* geklärt werden.¹²⁵² Daher werden hierbei nun in einem nächsten Schritt die oben genannten Handlungen, die einen *marital act* unter der ersten Kategorie von „*unwillingly or unlovingly*“ verhindern, hinsichtlich der genannten acht *modes* in den Blick genommen. Damit soll die Frage geklärt werden, ob durch diese die genannten Tatbestände als unmoralisch zurückgewiesen werden können.

¹²⁵¹ Vgl. Kap. 3.3.3.3 dieser Arbeit.

¹²⁵² Vgl. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 255.

Hierbei sei auch nochmal auf das systematische Raster der modes, wie sie von Grisez intendiert sind, verwiesen.¹²⁵³ Die folgende Auflistung ist aus dem dritten Kapitel der Arbeit entnommen und um die Formulierung der modes, wie sie in *Christian Moral Principles* vorliegt, ergänzt. Sie soll nochmals eine Übersicht bieten, auf der dann der Abgleich mit den unmoralischen Handlungen innerhalb der Ehe aufgebaut werden kann.¹²⁵⁴

Kategorie	Ausrichtung	Modes of responsibility ¹²⁵⁵
Sicherung der basic goods	negativ	first: One should not be deterred by felt inertia from acting for intelligible goods.
		eight: One should not be moved by a stronger desire for one instance of an intelligible good to act for it by choosing to destroy, damage, or impede some other instance of an intelligible good.
Gegen emotionsbasierte Bedürfnisbefriedigung	negativ	third: One should not choose to satisfy an emotional desire except as part of one's pursuit and/or attainment of an intelligible good other than the satisfaction of the desire itself.
		fourth: One should not choose to act out of an emotional aversion except as part of one's avoidance of some intelligible evil other than the inner tension experienced in enduring that aversion.
Menschliche Kooperation	positiv	second: One should not be pressed by enthusiasm or impatience to act individualistically for intelligible goods.
		fifth: One should not, in response to different feelings toward different persons, willingly proceed with a preference for anyone unless the preference is required by intelligible goods

¹²⁵³ Hierbei wird bewusst auf die Ordnung durch Grisez zurückgegriffen, um die Effektivität seiner Theorie prüfen zu können.

¹²⁵⁴ Vgl. Kap. 3.2.4.2.2 dieser Arbeit.

¹²⁵⁵ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 205-222.

		themselves.
	negativ	sixth: One should not choose on the basis of emotions which bear upon empirical aspects of intelligible goods (or bads) in a way which interferes with a more perfect sharing in the good or avoidance of the bad.
		seventh: One should not be moved by hostility to freely accept or choose the destruction, damaging, or impeding of any intelligible human good.

Reduktion der anderen Person als Objekt der Lustbefriedigung

Der *lustvolle Blick* eines der Partner*innen, der die andere Person zum Objekt macht und lediglich auf die Befriedigung der eigenen sexuellen Bedürfnisse abzielt, kann im Konflikt mit dem *third mode of responsibility*, der auf Emotionalität als Handlungsmotive abzielt, stehen.¹²⁵⁶ Sieht man den sexuellen Akt nur auf die emotional geleitete Bedürfnisbefriedigung eines der Partner ausgerichtet, so lässt sich ein Konflikt mit diesem mode feststellen. Ist dieser zugleich aber auf Nachkommenschaft ausgerichtet und geschieht, wie schon oben angedeutet, im Einvernehmen der beiden Partner, wodurch zwei *intelligible basic goods* (*life* und *marriage*) verfolgt werden, so ist der Konflikt mit diesen Vorgaben nicht mehr so eindeutig feststellbar. Im Übrigen ist die Frage nach der Emotionalität hinsichtlich der sexuellen Akte sehr schwierig zu beantworten, da diese auch bei einer Ausrichtung auf die *basic goods* immer eine entscheidende Rolle spielen wird, da wir logisch konsequent hierbei nicht von rein rationalen Handlungsmotiven ausgehen können. Grisez selbst geht in den Ausführungen zum *third mode* auf den Fall ein, dass ein Konflikt vorliegen würde, wenn der Akt nur praktiziert wird, um ein Verlangen zu stillen. Zugleich hält er aber fest, dass dies nicht auf ein Ehepaar zutrifft, das spontan das Vergnügen eines „marital intercourse“ genießt.¹²⁵⁷ Hierbei wird deutlich, wie schwierig die Motivlage zu eruieren ist. Geschieht der Akt im Einvernehmen und ist prinzipiell offen für Nachkommenschaft, so ist das emotional begründete Motiv (Be-

¹²⁵⁶ „One should not choose to satisfy an emotional desire except as part of one’s pursuit and/or attainment of an intelligible good other than the satisfaction of the desire itself.” GRIZEZ, *Christian Moral Principles*, 208.

¹²⁵⁷ Vgl. ebd. 209.

friedigung der eigenen Lust) nur schwer nachzuvollziehen. Ist die Handlung aber offensichtlich rein auf die Befriedigung eines der Partner ausgerichtet, kann dieser Akt in der Logik der NNL entweder als Masturbation (durch eine andere Person) oder als Vergewaltigung (wenn gegen den Willen eines der Partner gerichtet) klassifiziert werden. Beide Möglichkeiten werden aber in den Ausführungen von Grisez an anderer Stelle behandelt¹²⁵⁸, wodurch sie für diese Möglichkeit demzufolge ausgeschlossen werden können.

Ein weiterer Konflikt könnte mit dem *sixth mode of responsibility* entstehen, der auf eine emotionsbasierte, vermeintliche Verwirklichung eines Gutes abzielt.¹²⁵⁹ Gemäß Grisez wird bei einer solchen Handlung zwar der Anschein erweckt, dass sie auf das Gut ausgerichtet ist, dieses kann in der Realität dadurch aber nicht verwirklicht werden.¹²⁶⁰ In dem genannten Fall wäre zwar nach außen hin die Form für einen *marital act* gegeben, die eine Person, die von ihrem Verlangen angetrieben ist, hat aber nicht primär die Zeugung von Nachkommenschaft oder die liebende Gemeinschaft mit der anderen im Sinn, sondern nur die eigene Befriedigung.

Es muss aber festgehalten werden, dass zwar bei einem falschen Medikamentengebrauch die Konsequenzen einer solchen Handlung relativ leicht eindeutig offenbar werden, hier aber sehr wohl die Möglichkeit besteht, dass auch Nachkommenschaft aus einem solchen Akt hervorgeht. So ist zwar die Intention des Aktes aus der Sicht von Grisez unmoralisch, dessen Ergebnis lässt aber keinen Rückschluss darauf zu, ob es sich hierbei tatsächlich um einen *marital act* gehandelt hat. Zugleich kann auch bei einem solchen emotionsbasierten Akt die Übereinstimmung der beiden Partner, wie schon oben erwähnt, nicht gänzlich ausgeschlossen werden, wodurch auch hier das Nichtzustandekommen eines *marital act* nicht eindeutig feststellbar ist.

Die Betrachtung macht deutlich, dass der genannte Tatbestand der Verobjektivierung eines der Partner durch den anderen kaum von den *modes of responsibility* erfasst wer-

¹²⁵⁸ Vergewaltigung wird als Gewaltakt der ersten Kategorie gesondert behandelt, siehe Kap 4.2.1.3.1 dieser Arbeit; Masturbation wird unter der zweiten Kategorie der unmoralischen Handlungen in der Ehe behandelt und ausführlicher unter den Sexualakten außerhalb der Ehe, vgl. Kap. 4.2.1.3.2 und 4.2.2.1 dieser Arbeit.

¹²⁵⁹ „One should not choose on the basis of emotions which bear upon empirical aspects of intelligible goods (or bads) in a way which interferes with a more perfect sharing in the good or avoidance of the bad.“ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 214.

¹²⁶⁰ Vgl. ebd.; Als Beispiel führt Grisez an, dass jemand ein Medikament oder eine ärztliche Behandlung vorzieht, von der sich die Person eine schnellere Heilung verspricht bzw. schneller Anzeichen der Genesung sichtbar werden, der eigentlich Grund der Erkrankung tatsächlich aber nicht bekämpft wird.

den und auch die zwei behandelten modes (third and sixth mode) eine solche nur unzureichend zurückweisen können.

Falsche Intention der Ehepartner beim Sexualakt

Als Nächstes wird die Möglichkeit der *falschen Intention* eines der Partner, welcher beim sexuellen Akt einen solchen mit einer anderen Person antizipiert, in den Blick genommen.

Hierbei ist ein Konflikt mit dem *fifth mode of responsibility* möglich, der auf die Bevorzugung bestimmter Personen beziehungsweise Personengruppen abstellt.¹²⁶¹ Wenn der Mensch nicht mit all seinen Möglichkeiten auf die Erreichung der *basic goods* hin ausgerichtet ist, so kann er für Germain Grisez das zu erstrebende *human fulfillment* nur begrenzt realisieren.¹²⁶² Im konkreten Fall präferiert die Person jemand anderen als die beziehungsweise denjenigen, mit dem sie den Akt praktiziert. Sie setzt damit nicht mehr alle ihre Kapazität ein, um das Gut *life* im Sinne von Nachkommenschaft gemeinsam mit ihrem Ehepartner durch diesen Akt zu erstreben. Dieser wird dadurch auf seine biologische Komplementarität reduziert, während die personale Dimension nicht realisiert werden kann. Zugleich kann auch dieser Akt offen auf Nachkommenschaft sein, wodurch die beiden Ehepartner auf den ersten Blick alle Kriterien für einen marital act erfüllen. Gegebenenfalls kann auch davon ausgegangen werden, dass die andere Person diesen Akt im vollen Sinne der Vorgaben zu erfüllen trachtet, wodurch die Feststellung des Nichtzustandekommens des marital act alleine bei der Person liegt, die an eine andere Person denkt. Zwar sind deren Gedanken nicht gänzlich auf den anderen Partner und den konkreten Akt gerichtet, zugleich praktiziert sie diesen Akt mit ihr, wodurch nicht von einer gänzlichen Abneigung ausgegangen werden kann. Die beidseitige Zustimmung zu diesem Akt kann daher als Bestätigung der personalen Komplementarität gedacht werden, wodurch diese Handlung keinen Konflikt mit besagtem mode hervorruft.

Eine weitere Konfliktmöglichkeit besteht mit dem *sixth mode of responsibility*, der auf eine emotionsbasierte vermeintliche Verwirklichung eines Gutes abzielt.¹²⁶³ Für Grisez

¹²⁶¹ „One should not, in response to different feelings toward different persons, willingly proceed with a preference for anyone unless the preference is required by intelligible goods themselves.” GRIZEZ, Christian Moral Principles, 211.

¹²⁶² Vgl. ebd. 211f.

¹²⁶³ Vgl. ebd. 214.

handelt man diesem zuwider, wenn man sich mit einer vermeintlichen Realität zufriedengibt, die aber keine solche im Sinne der Verwirklichung der *basic goods* ist.¹²⁶⁴

Vergleichbar wäre dies vielleicht mit einer Stadt, deren Häuser nur aus Fassaden bestehen und somit eine Attrappe oder Kulisse einer realen Stadt ist. In diesem Schema denkend, wird mit jenem Akt zwar der Eindruck erweckt, es handle sich um einen *marital act*, dieser ist aber in sich leer und kann dadurch nicht die Realität eines solchen ehelichen Aktes herstellen, wie er aber vorgibt einer zu sein.

Diese Sichtweise vernachlässigt, wie schon oben deutlich geworden ist, dass es für diesen Akt zwei Personen bedarf und fokussiert ausschließlich auf jene, die an jemanden dritten denkt. Zudem kann der sexuelle Akt nicht als „leer“ bezeichnet werden, da beide Ehepartner diesen in liebender Übereinstimmung miteinander praktizieren. Wenn aus einer solchen Handlung Nachkommenschaft entsteht, was anhand der Vorgaben von Grisez durchaus angenommen werden kann, so haben wir es nicht nur mit dem Anschein eines ehelichen Aktes, sondern folglich mit der Realität eines solchen zu tun. Auch hier wird deutlich, dass die *modes of responsibility* den beschriebenen Tatbestand kaum abdecken können, beziehungsweise für eine Klassifizierung einer solchen Handlung als unmoralisch nicht ausreichen.

Sexuelle Gewalt durch einen der Ehepartner

Die Vergewaltigung durch einen der Ehepartner kann im Konflikt mit *dem second mode of responsibility* stehen, der auf das rein individualistische Handeln zur Erreichung eines *basic goods* abstellt.¹²⁶⁵ Wenn einer der beiden Partner den anderen zu einem solchen Akt gegen seinen Willen zwingt, kann daraus für Grisez kein *marital act* entstehen. Zugleich impliziert der mode, dass das Handeln des Partners tatsächlich auf ein solches Gut abzielt und nicht nur auf die Befriedigung seines sexuellen Verlangens ausgerichtet ist. Dadurch könnte die Rückfrage entstehen, warum sich der andere Partner dem Akt verwehrt, wo sie/er doch dieser Gemeinschaft, die klar auf den Geschlechtsverkehr hin ausgerichtet ist, zugestimmt hat.¹²⁶⁶ Damit könnte eine Täter-Opfer-Umkehr vollzogen werden, wo sich der andere Partner hinsichtlich der Gründe für Abstinenz rechtfertigen muss.¹²⁶⁷ Die Gewalt als Grundlage dieses Aktes kommt bei der Betrachtung

¹²⁶⁴ Vgl. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 214.

¹²⁶⁵ „One should not be pressed by enthusiasm or impatience to act individualistically for intelligible goods.“ ebd., 206.

¹²⁶⁶ Vgl. SALZMAN/LAWLER, *New Natural Law Theory and Foundational Sexual Ethical Principles*, 193.

¹²⁶⁷ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 638f.

tung mit diesem mode nicht ausreichend in den Blick. Selbiges gilt auch für einen möglichen Konflikt mit dem *third mode of responsibility*. Es liegt eine klare, einseitige, emotional begründete Handlungsursache vor, die nicht im Einvernehmen mit dem anderen Partner geschieht, wodurch jene liebende Gemeinschaft im Sinne der personalen Komplementarität nicht gegeben ist. Wenn besagter mode aber vorsieht, dass dieses emotionale Verlangen, wenn es Teil des Strebens nach einem *basic good* ist, gerechtfertigt ist, so legitimiert diese Vorgabe einen solchen sexuellen Akt, wenn er beispielsweise auf die Erfüllung der Güter *marriage* oder *life* ausgerichtet ist. Unter diesen Umständen könnte der Vollzug der Ehe gegen den Willen eines der Partner als kein Verstoß gegen diesen mode aufgefasst werden, da das emotionale Verlangen eines der beiden auf das Gut *marriage* hin ausgerichtet ist. Vielmehr könnte der zweiten Person, sprich dem Opfer der Vergewaltigung, aus der Sicht der NNL vorgeworfen werden, gegen den *fourth mode of responsibility* zu verstoßen.¹²⁶⁸ Bei der Eheschließung haben sich die beiden Partner eine gegenseitig liebende Gemeinschaft im Sinne der *one-flesh-union* versprochen, die sich durch den sexuellen, ehelichen Akt jeweils aktualisiert.¹²⁶⁹ Abstinenz von diesem ist nur vorgesehen, wenn ein vernünftiger Grund dafür vorliegt. Hass und Wut zählen, wie Grisez deutlich macht, nicht dazu.¹²⁷⁰ Verweigert sich einer der Partner dem Vollzug des Aktes aufgrund von emotionalen Gründen, handelt sie/er gegen besagten mode. Dies legitimiert zwar noch nicht die Gewaltanwendung, jedoch eröffnet es den Raum für die Möglichkeit einer Täter-Opfer-Umkehr und damit einer klaren Umkehrung der Schuldfrage.

Eine weitere Konfliktmöglichkeit dieser Handlung besteht mit dem *sixth mode of responsibility*, der auf die zwischenmenschliche Kooperation abzielt.¹²⁷¹ Der Akt der Vergewaltigung lässt aber in keinster Weise zu, dass der Anschein der Verwirklichung von *human fulfillment* entsteht. Vielmehr handelt es sich hierbei um einen bewusst gesetzten, möglicherweise emotionsbasierten Akt gegen diese zur Befriedigung des Verlangens einer Person. Auch dieser mode kann jedoch der Schwere des Tatbestandes nicht ausreichend gerecht werden.

¹²⁶⁸ „One should not choose to act out of an emotional aversion except as part of one’s avoidance of some intelligible evil other than the inner tension experienced in enduring that aversion.” GRIZEZ, Christian Moral Principles, 210.

¹²⁶⁹ Vgl. GRIZEZ, Living a Christian Life, 634.

¹²⁷⁰ Vgl. Kap. 4.2.1.2 dieser Arbeit.

¹²⁷¹ „One should not choose on the basis of emotions which bear upon empirical aspects of intelligible goods (or bads) in a way which interferes with a more perfect sharing in the good or avoidance of the bad.” GRIZEZ, Christian Moral Principles, 214.

Abschließend widerspricht die besagte Handlung auch dem *eight mode of responsibility*.¹²⁷² Dies impliziert jedoch zugleich, dass die Vergewaltigung auf eines der *basic human goods* ausgerichtet sei und dadurch andere verletzt. Demzufolge könnte dieser Akt zwar die Güter *marriage* und *friendship* klar verletzen, wenn er aber prinzipiell offen für Nachkommenschaft ist, könnte demzufolge sogar eine Ausrichtung auf das Gut *life* attestiert werden. Dies wird aber der Schwere dieser Handlung in keiner Weise gerecht, durch die das Leben des Opfers Schaden leidet. Somit lässt sich auch mit diesem mode der von Grisez genannten Möglichkeit nicht ausreichend gegenübertreten, da er zumindest mit der Annahme einhergeht, dass eines der Grundgüter dadurch angestrebt wird, das jedoch offensichtlich nicht der Fall ist.

Auch die Auseinandersetzung mit Vergewaltigung als Möglichkeit des Scheiterns eines *marital act* hat deutlich gemacht, dass die *modes of responsibility* kein geeignetes Instrumentarium darstellen, die Immoralität dieses Tatbestandes klar aufzuweisen. Vielmehr besteht die Gefahr, dass sie in ihrer vorliegenden Formulierung eine Täter-Opfer-Umkehr sogar begünstigen.

Sexuelle Gewalt durch Dritte

Abschließend gilt es nun auch die letzte Möglichkeit, dass ein Ehepaar durch eine dritte Person zu diesem Akt gezwungen wird, mit den *modes of responsibility* abzugleichen.

Wie die Vergewaltigung kann auch diese Handlung nicht auf ein basic good hin ausgerichtet sein, wodurch sie, wie schon in den vorhergehenden Untersuchungen deutlich wurde, nur schwer von den modes erfasst werden kann. Ein möglicher Konflikt entsteht mit dem *third mode of responsibility*. Offensichtlich verfolgt diese dritte Person ein emotionsbasiertes Verlangen, das nicht auf die Verwirklichung eines der *basic goods* ausgerichtet ist. Hiermit kann zwar die Handlung mit den Richtlinien von Grisez als unmoralisch zurückgewiesen werden, sie erfasst aber damit nicht die Gewaltdimension in einem adäquaten Maße. Wie schon eingangs erwähnt, muss es einen Unterschied zwischen einem einvernehmlichen Akt, bei dem man beispielsweise an eine andere Person denkt, und einem Akt, zu dem einer oder beide Partner gezwungen werden, geben. Hier liegt im Sinne der NNL eine klare Verletzung der Güter *friendship*, *marriage* und *self-integration* wie auch *life* vor, die jedoch von außen, sprich der dritten Person, verursacht wird. Dadurch stellt sich die Frage, ob die Subsumtion dieser Möglichkeit unter

¹²⁷² „One should not be moved by a stronger desire for one instance of an intelligible good to act for it by choosing to destroy, damage, or impede some other instance of an intelligible good.“ GRIZEZ, Christian Moral Principles, 217.

Akte, die das Zustandekommen eines *marital acts* verhindern, nicht eigentlich die Last dieser Tat den Opfern zuspricht, als auf die eigentliche Schuld der Täter*innen zu fokussieren. In diesem Fall wird den beiden Ehepartner neben der schrecklichen Gewalterfahrung noch verdeutlicht, dass sie damit eine unmoralische und dadurch im Verständnis von Grisez sündhafte Handlung begangen haben, da sie gezwungenermaßen gegen ihren Willen einen sexuellen Akt praktiziert haben und dadurch kein *marital act* zustande gekommen ist. Diese Sichtweise ermöglicht eine Täter-Opfer-Umkehr und birgt die Gefahr, zu einer Perversion von Ethik und Moral zu werden. Verurteilt man diese Handlung somit nur aus der Perspektive eines emotionalen Verlangens, das auf kein *basic good* ausgerichtet ist, wird die Handlung per se verharmlost und es entsteht ein Schuldgefälle hin zu den Opfern der Tat.

Eine weitere Konfliktmöglichkeit besteht mit dem *seventh mode of responsibility*, der auf das bewusste Handeln gegen oder Verhindern von *basic goods* abstellt.¹²⁷³ Es liegt in diesem Fall ein klares Handeln durch die Täter*innen gegen die oben genannten Güter vor, wobei jedoch die Motivlage nicht klar getroffen wird. Diese scheint eher bei der Befriedigung eines Verlangens oder der bewussten Gewaltausübung gegen zwei Personen zu liegen als primär auf die bewusste Verletzung eines der Güter ausgerichtet zu sein. Es stellt sich daher auch hier die Frage, inwieweit dieser mode die Dimension einer dritten Person mitdenken kann. Grisez nennt als Beispiel für eine Verletzung diese modes den Fall einer Frau, die gekränkt von der Untreue ihres Ehemannes ebenso eine Affäre beginnt.¹²⁷⁴ Hierbei kann eine bewusst gesetzte Handlung der Frau gegen ihren Ehemann angenommen werden und damit im Sinne der NNL eine bewusste Inkaufnahme der Verletzung des Gutes *marriage*. Eine Person, die zwei Menschen zu einem sexuellen Akt nötigt, nimmt zwar aus dieser Sichtweise auch die Verletzung dieses Gutes in Kauf, doch ist diese Handlung von außen gegen beide Ehepartner gerichtet. Es besteht somit die Gefahr, dass die Verletzung des Gutes an sich eine höhere Bewertung erfährt als die Verletzung der beiden Menschen durch diese Handlung. Da der *marital act* nur durch die beiden Ehepartner zustande kommt oder eben nicht, trifft dieser mode den vorliegenden Tatbestand nicht, beziehungsweise besteht die Gefahr, den beiden Opfern zu unterstellen, sie hätten durch ihren Akt bewusst gegen die genannten Güter gehandelt. Die Anwendung des Zwangs von außen kann in diesem Fall nicht ausrei-

¹²⁷³ „One should not be moved by hostility to freely accept or choose the destruction, damaging, or impeding of any intelligible human good.” GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 215.

¹²⁷⁴ Vgl. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 216.

chend berücksichtigt werden, wodurch auch hier eine Umkehrung des Täter-Opfer-Verhältnisses möglich ist.

Die Betrachtung der vier Möglichkeiten des Scheiterns eines *marital act* im Sinne der *ersten Kategorie* (unwillingly and unlovingly performance) im Lichte der *eight modes of responsibility* macht deutlich, dass diese nicht ausreichen, um jene Handlungen eindeutig als unmoralisch zu disqualifizieren. Vielmehr noch bergen sie die Gefahr zu einer Verharmlosung oder gar Legitimierung insbesondere der beiden gewaltbasierten Akte beizutragen. Dadurch wird auch offensichtlich, wie lückenhaft die Theorie der Normenbegründung bei Grisez ist. Zudem liegt eine klare Schieflage im Verhältnis von Gütern und Personen vor. Während die Verletzung von Gütern von Grisez detailliert geregelt ist, wird die Gewalt gegen Menschen im Rahmen der *eight modes of responsibility* nur im Kontext der *basic goods* behandelt. Dies ermöglicht, wie deutlich geworden ist, eine Umkehrung von Tätern und Opfern, indem die Verwirklichung der Güter über das Wohl der Personen gestellt wird. Konsequenterweise müssten aber beide zusammenfallen, außer man geht davon aus, dass die *basic human goods* ihren Wert unabhängig vom menschlichen Seinszustand haben können, was jedoch ein Widerspruch in sich selbst wäre.

4.2.1.3.1.2 Abgleich der Akte der ersten Kategorie mit den Lehraussagen der Kirche

Da diese vier Handlungen aus der Sicht von Germain Grisez nicht nur unmoralisch sind, sondern auch eine schwere Sünde darstellten, werden diese nun abschließend noch mit der Sündentheologie des kirchlichen Lehramtes abgeglichen.

Das Lehramt der katholischen Kirche unterscheidet hierbei zwischen schweren beziehungsweise lässlichen Sünden und sog. Todsünden (KKK1854). Bei der schweren Sünde wird „die Liebe im Herzen des Menschen“ durch einen Verstoß gegen das Gesetz Gottes zerstört. Der Mensch wendet sich auf diese Weise von Gott, seinem letzten Ziel, ab, und gibt sich mit einem „minderen Gut“ zufrieden. Die lässliche Sünde lässt die genannte Liebe bestehen, stellt jedoch trotzdem einen Verstoß gegen diese dar, wodurch sie „verletzt“ wird (KKK 1855). Wie schon oben erwähnt, muss eine Handlung, um eine schwere Sünde zu sein, folgende drei Bedingungen erfüllen: sie muss eine „schwerwiegende Materie“¹²⁷⁵ zum Gegenstand haben, muss mit „vollem Bewusst-

¹²⁷⁵ „Was eine schwerwiegende Materie ist, wird durch die zehn Gebote erläutert, entsprechend der Antwort Jesu an den reichen Jüngling: „Du sollst nicht töten, du sollst nicht die Ehe brechen, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht falsch aussagen ... ehre deinen Vater und deine Mutter“ (Mk 10,19). Sünden können mehr oder weniger schwer sein: ein Mord wiegt schwerer als ein Diebstahl. Auch die Eigen-

sein¹²⁷⁶ eine solche Tat begehen und mit „bedachter Zustimmung“¹²⁷⁷ erfolgen (KKK 1857).

Beginnen wir nun bei der ersten Möglichkeit dieser Kategorie, die das Zustandekommen eines *marital act* verhindert: die *Gewaltanwendung einer dritten Person*, die ein Paar zu sexuellen Handlungen zwingt. Dieser Akt hat eine *materia gravis* zum Gegenstand, nämlich die Gewalteinwirkung auf zwei andere Menschen, die sie zu besagter Handlung zwingt. Es ist davon auszugehen, dass die Täterperson sich bewusst ist, dass dies keine moralische Handlung ist, was insbesondere in der Anwendung von Gewalt und dem Unwillen der beiden Opfer zum Ausdruck kommt. Die Inkaufnahme dieser genannten Elemente macht auch die „bedachte Zustimmung“ der Person zu diesem unmoralischen Handeln und damit einhergehend die Inkaufnahme der Konsequenzen für die Opfer deutlich. Daher kann, auch wenn dieser Fall nicht explizit im KKK genannt wird, gefolgert werden, dass die Handlung der Täter*innen aus der Sicht des kirchlichen Lehramtes den Tatbestand einer schweren Sünde erfüllt.

Die zweite genannte Möglichkeit stellen *sexuelle Gewaltakte durch einen der Ehepartner* dar. Der KKK geht bei der Behandlung des sechsten Gebots des Dekalogs explizit auf den Tatbestand der Vergewaltigung ein.

„Vergewaltigung ist ein gewaltsamer Einbruch in die geschlechtliche Intimität eines Menschen. Sie ist ein Verstoß gegen die Gerechtigkeit und die Liebe. Vergewaltigung ist eine tiefe Verletzung des jedem Menschen zustehenden Rechtes auf Achtung, Freiheit, physische und seelische Unversehrtheit. Sie fügt schweren Schaden zu, der das Opfer lebenslang zeichnen kann.“ (KKK 2356)

Bei der Behandlung der Verstöße gegen die „Würde der Ehe“¹²⁷⁸ wird die Vergewaltigung aber nicht explizit erwähnt. Bedenkt man aber die schon genannte Forderung, dass

schaft der Personen, gegen die man sich verfehlt, ist zu berücksichtigen: eine Gewalttat gegen die Eltern wiegt schwerer als die gegen einen Fremden.“ (KKK 1858)

¹²⁷⁶ „Unverschuldete Unkenntnis kann die Verantwortung für ein schweres Vergehen vermindern, wenn nicht sogar aufheben. Aber von niemandem wird angenommen, daß er die sittlichen Grundsätze nicht kennt, die in das Gewissen jedes Menschen eingeschrieben sind. Auch Triebimpulse, Leidenschaften sowie von außen ausgeübter Druck oder krankhafte Störungen können die Freiheit und die Willentlichkeit eines Vergehens vermindern. Die Sünde aus Bosheit, aus überlegter Entscheidung für das Böse wiegt am schwersten.“ (KKK 1860)

¹²⁷⁷ „Eine Todsünde erfordert volle Erkenntnis und volle Zustimmung. Sie setzt das Wissen um die Sündhaftigkeit einer Handlung, ihren Gegensatz zum Gesetz Gottes, voraus. Die Todsünde schließt auch eine genügend überlegte Zustimmung ein, um persönliche Willensentscheidung zu sein. Selbstverschuldete Unwissenheit und Verhärtung des Herzens [Vgl. Mk 3,5-6; Lk 16,19-31] mindern die Freiwilligkeit der Sünde nicht, sondern steigern sie.“ (KKK1859)

¹²⁷⁸ Vgl. KKK 2380-2400.

die sexuellen Akte der Eheleute „innigst und lauter“, sowie „human vollzogen“ werden sollen (KKK 2362), dann kann dies auch auf diesen Fall übertragen werden.

Somit liegt mit dem Akt der Vergewaltigung eine *materia gravis* vor. Es kann ebenso angenommen werden, dass die Täterperson erkennt, dass dies eine moralisch schlechte Handlung ist, die im Widerspruch zur Grundkonzeption von Ehe im christlichen Sinne steht und gegen die Würde des Menschen per se gerichtet ist. Mit der Inkaufnahme dieser genannten Bedingungen ist auch die bewusste Entscheidung zu dieser Handlung gegeben. Grisez führt in seinem Beispiel an, dass der Täter betrunken ist. Diese mögliche „unverschuldete Unwissenheit“ mindert aus lehramtlicher Sicht die Freiheit der Entscheidung nicht, sondern steigert die Schwere noch (KKK 1859).

Die Nichtnennung des Tatbestandes als Verletzung der Würde der Ehe macht jedoch deutlich, dass auch das kirchliche Lehramt diesen Fall nicht ausreichend klargestellt hat. Während Vergehen an Kindern durch Eltern und Erzieher*innen explizit genannt werden, ist die Zurückweisung der Tat in der Ehe nur durch einen anlogischen Schluss möglich. Das Lehramt betont – wie auch die NNL – mit Nachdruck die Ausrichtung der ehelichen Gemeinschaft auf Nachkommenschaft, wodurch auch hier die Gefahr einer Legitimation von Vergewaltigung in der Ehe mit dem Hinweis auf den besagten Ehezweck nicht ausreichend ausgeräumt wird.

Die *dritte Möglichkeit* nimmt Bezug auf den Fall, dass einer der beiden Partner beim Akt an einen solchen mit einer anderen Person denkt. Bei der Behandlung von Ehebruch als Verstoß gegen die Würde der Ehe nennt das Lehramt explizit, dass Christus auch den Ehebruch im Geiste verurteilt und sowohl das sechste Gebot des Dekalogs als auch das Neue Testament jede Form des Ehebruchs absolut verbieten (KKK 2380).

Demzufolge stellt der beschriebene Tatbestand ebenso eine *materia gravis* dar. Es kann aber nicht von vornherein davon ausgegangen werden, dass sich die Person bewusst ist, hierdurch eine schwere Sünde zu begehen. Wie schon oben erwähnt, hat sie sich mit freiem Willen zum Verkehr mit der anderen Person entschieden und schließt durch diese Handlung, so kann angenommen werden, die Möglichkeit von Nachkommenschaft nicht primär aus. Rein äußerlich sind alle notwendigen Kriterien des Lehramtes wie auch für einen *marital act* erfüllt. Es kann zwar eingewandt werden, dass die eheliche Sexualität der beiden Partner aufeinander fokussiert sein muss, es kann aber nicht vollständig ausgeschlossen werden, dass die Person sich selbst gar nicht bewusst ist, dadurch eine schwere Sünde zu begehen. Hier knüpft auch die Frage nach der „bedachten Zustimmung“ an. Während bei einer Handlung eine bewusste Entscheidung getrof-

fen werden muss, ob man handelt oder eben nicht, ist der Fall bei Gedanken etwas schwieriger gelagert. Nicht immer können wir bewusst steuern, was uns sprichwörtlich durch den Kopf geht. Natürlich kann man bewusst an bestimmte Dinge oder Erinnerungen denken, das Festhalten beziehungsweise die bewusste Fokussierung der Gedanken, insbesondere beim Sexualakt, erweist sich jedoch als äußerst schwierig. Auch mit der Verurteilung des Ehebruchs im Geiste durch das Lehramt lässt sich die beschriebene Möglichkeit nicht gänzlich als unmoralisch oder gar sündhaft disqualifizieren. Die Intention der handelnden Personen bleibt uns letztlich entzogen und kann daher auch nicht von den lehramtlichen Schemata vollumfänglich erfasst werden. Dieser Fall ist, wie deutlich geworden ist, weit komplexer, als dass er ausreichend in jenem dichotomen Schema der>NNL oder dem Sündenraster des Lehramtes behandelt werden kann.

Abschließend gilt es noch die Möglichkeit der *Reduktion der anderen Person auf ein Objekt der eigenen Lustbefriedigung* zu beleuchten. Gemäß *Papst Johannes Paul II.* ist der genannte Tatbestand unter Ehebruch zu subsumieren und damit als Verletzung der Würde der Ehe anzusehen. Hierbei stellt sich jedoch das Problem, dass dieser genannte Fall im KKK unter Ehebruch keine Erwähnung findet. Gemäß diesem ist der Tatbestand des Ehebruchs dann erfüllt, „wenn zwei Partner, von denen wenigstens einer verheiratet ist, miteinander eine, wenn auch nur vorübergehende geschlechtliche Beziehung eingehen [...]“ (KKK 2380). Daneben wird auch ein solcher Bruch der Ehe, der nur im Geiste vollzogen wird (s. oben), verurteilt. Beides trifft aber bei genannter Möglichkeit offenkundig nicht zu. Hierbei hat keiner der beiden Partner weder physisch noch geistig Verkehr mit einer dritten Person. Es wird dadurch auch nicht primär der gemeinsam eingegangene Bund und die Offenheit zu Prokreation in Frage gestellt. Folglich kann diese Handlung kein Unrecht im Sinne des Ehebruchs sein (KKK 2381). Verständlicher wird das Ansinnen, das der Papst mit diesem Tatbestand verfolgt, vor dem Hintergrund seiner *Theologie des Leibes*. Wie deutlich geworden ist, erfordert der sexuelle Akt die „Ganzhingabe“ der beiden Ehepartner, da sonst die Würde der menschlichen Person verletzt wird. Auf Basis seiner personalistischen Anthropologie wird verständlich, dass er den beschriebenen Tatbestand gerade deshalb als einen solchen Verstoß einordnet, auch wenn die Offenheit zu Prokreation gegeben ist.¹²⁷⁹ Grisez übernimmt offensichtlich diesen aus dem Denken von *Johannes Paul II.*, obwohl er von einer anderen anth-

¹²⁷⁹ Vgl. hierzu die Ausführungen zur Theologie des Leibes in Kap. 4.1.2 dieser Arbeit.

ropologischen Grundlage ausgeht und einer etwas anderen Argumentationslogik folgt als die NNL.¹²⁸⁰

Es findet sich aber auch im *KKK* an anderer Stelle eine geeignete Beschreibung des genannten Tatbestandes. „Unkeuschheit ist ein unregelter Genuss der geschlechtlichen Lust oder ein ungeordnetes Verlangen nach ihr. Die Geschlechtslust ist dann ungeordnet, wenn sie um ihrer selbst willen angestrebt und dabei von ihrer inneren Hinordnung auf Weitergabe des Lebens und auf liebende Vereinigung losgelöst wird“ (*KKK* 2351). Der Fall könnte folglich als Unkeuschheit kategorisiert werden, da dadurch primär die Befriedigung des eigenen Verlangens erstrebt wird. Es muss zugleich aber angemerkt werden, dass hierbei eine Ausrichtung auf Nachkommenschaft nicht kategorisch ausgeschlossen werden kann. Ebenso kann auch die geforderte „liebende Vereinigung“ nicht gänzlich verneint werden, wie schon oben deutlich geworden ist.

Jedoch lässt sich damit feststellen, dass jene von Grisez geschilderte Möglichkeit mit der Zuordnung zum lehramtlichen Verständnis von Unkeuschheit ein *materia gravis* aufweist. Geschieht dieser Fall aber im Einvernehmen der beiden Partner und ist er prinzipiell offen für Nachkommenschaft, kann bezweifelt werden, dass der betreffenden Person eindeutig bewusst ist, dadurch eine schwere Sünde zu begehen. Immerhin praktiziert sie den Akt mit ihrem jeweiligen Ehepartner im gegenseitigen Einvernehmen, weshalb auch die personale Dimension nicht kategorisch ausgeschlossen werden kann. Somit kann auch nicht davon ausgegangen werden, dass die Person in voller Zustimmung die Absicht verfolgt, eine schwere Sünde zu begehen.

Die Betrachtung macht deutlich, dass die von Germain Grisez genannten Möglichkeiten, die zu einem Scheitern des *marital acts* führen, nicht einfach ident mit der kirchlichen Sündentheologie sind. Es finden sich Übereinstimmungen insbesondere hinsichtlich der Gewaltakte, bei der Intention des Aktes ist es aber nicht mehr eindeutig möglich, diese als schwere Sünden auszuweisen. Zugleich wird aber deutlich, dass die Sündenregister des Katechismus die Grundlage für Grisez Klassifizierung darstellen. In den genannten Punkten wird zudem ein moralischer Rigorismus deutlich, der zu einer Verengung der lehramtlichen Sündentheologie auf bestimmte Aspekte des Sexualakte führt.

¹²⁸⁰ Vgl. Kap. 4.1.2 und 4.2.1.2 dieser Arbeit; siehe auch SCHOCKENHOFF, Die „Theologie des Leibes“, 114-143.

4.2.1.3.2 Die Akte der zweiten Kategorie

Die zweite genannte Kategorie bezieht sich auf Handlungen, die im Widerspruch zur geforderten Offenheit des Sexualaktes für Nachkommenschaft stehen. Während die erste Kategorie das Moment der Selbst-Hingabe der Partner in den Blick genommen hat, liegt hierbei nun der Fokus auf der Möglichkeit zur Prokreation, die von der NNL als klares Ziel des Aktes angesehen wird. Ganz getrennt werden können diese beiden Ebenen jedoch nicht, wie schon bei der Erläuterung zur Komplementaritätstheorie deutlich geworden ist.¹²⁸¹

Als Möglichkeiten solcher Handlung der zweiten Kategorie nennt Grisez: „masturbate each other to orgasm“, die Verwendung eines Kondoms, um sexuell übertragbare Krankheiten zu verhindern und jede Art von künstlichen Kontrazeptiva, die von einem oder beiden Partnern verwendet werden.¹²⁸²

Befriedigung der Ehepartner durch gegenseitige Masturbation

Bei der erstgenannten Möglichkeit, der Befriedigung durch gegenseitige Masturbation, kann gemäß der Ansicht von Germain Grisez kein *marital act* zustande kommen, da die Ejakulation außerhalb der Vagina erfolgt. Damit kann in der Folge dann auch die *one-flesh-union* des Paares weder konstituiert noch aktualisiert werden, da dies nur durch die Vereinigung der Geschlechtsorgane möglich sei.¹²⁸³

Daher ist die sexuelle Stimulation durch den Partner, die zur Ejakulation außerhalb der Vagina führt, eine unmoralische und somit sündhafte Handlung. Hat selbiges Paar aber vaginalen Verkehr, kommt auch trotz Sterilität eines der Partner ein *marital act* zustande.¹²⁸⁴ Aus der Sicht der NNL hält der zweite Akt die Möglichkeit auf Nachkommenschaft prinzipiell offen, indem alle Kriterien der biologischen Komplementarität erfüllt sind. Bei ersterem wird dies jedoch konsequent ausgeschlossen, indem die Vorbedingungen nicht erfüllt sind. Auch wenn das Ergebnis der beiden Akte in Bezug auf die Prokreation gleich ist, kommt nur bei zweiterem ein *marital act* zustande. Diese Moralisierung des Sexualaktes gilt umso mehr für Paare, die Kinder bekommen können. Jegliche Stimulation der Geschlechtsorgane, die nicht zu einer Aktualisierung der *one-flesh-union* führt, wird von der NNL als unmoralisch angesehen.¹²⁸⁵ Wird hierbei auch por-

¹²⁸¹ Vgl. Kap.4.2.1.2 dieser Arbeit.

¹²⁸² Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 636.

¹²⁸³ Vgl. ebd. 642.

¹²⁸⁴ Vgl. Kap. 4.2.1.2 dieser Arbeit.

¹²⁸⁵ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 642.

nographisches Material verwendet, sei zudem der Tatbestand des Ehebruchs erfüllt, da lustvolles Begehren hinsichtlich einer dritten Person vorliege.¹²⁸⁶

Ausgehend von der *basic good theory* kann daher gefolgert werden, dass bei der beschriebenen Handlung somit ein Verstoß gegen die Güter *marriage*, da dadurch keine *one-flesh-union* gebildet werden kann, *life*, da sie nicht auf Nachkommenschaft hin ausgerichtet ist und gegen *friendship*, da die eigene Befriedigung im Vordergrund steht, vor.

Erfolgt diese Handlung aber im Einvernehmen beider Partner kann schwerlich ein Verstoß gegen das Gut *friendship* angenommen werden, da die Handlung Ausdruck der gegenseitigen Liebe und Zuneigung sein kann, und somit die personale Dimension nicht ausgeschlossen wird. Mit *Johannes Paul II.* kann dagegen eingewandt werden, dass dadurch die Ganzheit des Menschen nicht anerkannt und somit seine Würde verletzt wird, weshalb hierbei nicht von einem Akt der Freundschaft gesprochen werden kann.¹²⁸⁷ Dem kann jedoch entgegnet werden, dass das gegenseitige Begehren der Ehepartner, das eine wesentliche Grundlage für die Aktualisierung ihrer Verbindung darstellt, bereits impliziert, dass sie in ihrer sexuellen Beziehung „einander nützlich“ sind. Dies darf aber nicht mit einer Verobjektivierung der anderen Person gleichgesetzt werden. Hierbei gilt es klar zu differenzieren, ob der Ehepartner nur als Sexualpartner begehrt und damit ersetzbar wird, oder ob diese Person ohne Vorbehalt geliebt wird und mit ihr zugleich auch die Erfüllung ihrer/seines sexuellen Begehrens möglich ist. Die Partner haben daher nicht nur Lust auf den Sexualakt, sondern dieser ist Ausdruck ihrer Liebe und ihres gegenseitigen Begehrens.¹²⁸⁸

Grisez reduziert jedoch Sexualität auf die Vereinigung der Geschlechtsorgane, wodurch auch die angenommene *one-flesh-union* auf diesen konkreten Akt verkürzt wird. Alle Handlungen, die somit nicht dieser Vereinigung entsprechen und nicht offen für Nachkommenschaft sind, werden daher als unmoralisch angesehen. Diese Sichtweise stellt aber eine Verkürzung der Ehe ausschließlich auf Prokreation hin dar, wodurch die Dimension der gegenseitigen Liebe ausgeblendet wird.

Gebrauch von Kontrazeptiva

Die beiden anderen genannten Möglichkeiten der zweiten Kategorie zielen auf den

¹²⁸⁶ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 642.

¹²⁸⁷ Vgl. Kap. 4.1.2 dieser Arbeit.

¹²⁸⁸ Vgl. SCHOCKENHOFF, *Die Kunst zu lieben*, 364.

Gebrauch von Kontrazeptiva ab. Erstere fokussiert auf den Gebrauch eines Kondoms zur Prävention von Krankheiten, während zweitere alle künstlichen Formen der Verhinderung von Nachkommenschaft in den Blick nimmt.

Wie schon oben deutlich geworden ist, stellt die Prävention von Krankheiten für Grisez einen rationalen Grund für Abstinenz in der Ehe dar. Er räumt jedoch auch die Möglichkeit ein, dass Paare sich im gegenseitigen Einvernehmen diesem Risiko aussetzen können, um die eheliche Gemeinschaft zu vollziehen.¹²⁸⁹ Der Schutz durch die Verwendung eines Kondoms ist aus seiner Sicht jedoch nicht zulässig. „Today, some argue that, in order to avoid transmitting a disease, couples may practice so-called safe sex (“intercourse” with a condom). But that opinion is unsound, since a sexual act of that kind is not a marital act.”¹²⁹⁰ Dadurch kommt es zu einem Verstoß gegen die Güter *life* und *marriage*. Mit einer *coitus condomatus* schließen die beiden Ehepartner die Offenheit für Nachkommenschaft konsequent aus, wodurch klar dem Gut *life* zuwidergehandelt wird. Dies stellt zugleich einen Vorbehalt dar, wodurch die *one-flesh-union* im Vollsinn nicht aktualisiert werden kann, da die Vereinigung nur mit Vorbehalt erfolgt und somit der eigentlichen Intention des Aktes klar widerspricht. Die Prävention von Krankheiten stellt aus seiner Sicht somit keinen Grund für die Verwendung eines Kondoms dar. Damit bleiben folglich nur zwei Möglichkeiten übrig: sexuelle Abstinenz oder die Inkaufnahme des Risikos einer Ansteckung beziehungsweise der daraus folgenden gesundheitlichen Konsequenzen für die Partnerin oder den Partner und die möglichen Nachkommen.

Dies weist jedoch zugleich die Inkonsequenz des Ansatzes der NNL auf. Während die Verwendung eines Kondoms als Verstoß gegen das Gut *life* gewertet wird, werden die lebensbedrohlichen Folgen der Inkaufnahme einer Ansteckung zur Verwirklichung der *one-flesh-union* jedoch gebilligt. Grisez möchte die Anwendung von Kontrazeptiva ganz im Sinne des kirchlichen Lehramtes zurückweisen, verstrickt sich hierbei jedoch in Widersprüche, beziehungsweise wird dadurch das eine Gut gegen ein anderes ausgespielt, das die *modes of responsibility* jedoch klar verbieten.

Um dieses Dilemma besser verstehen zu können, gilt es die dritte Möglichkeit in den Blick zu nehmen. Diese bezieht sich auf die bewusste Verhinderung der Empfängnis, entweder durch einen oder durch beide Ehepartner.¹²⁹¹ Während die zweite Möglichkeit

¹²⁸⁹ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 640; siehe auch Kap. 4.2.1.2 dieser Arbeit.

¹²⁹⁰ Ebd., 640 Fußnote 175.

¹²⁹¹ Vgl. ebd., 636.

den Fokus auf den Schutz vor Erkrankungen legt, steht hierbei nun der bewusste Ausschluss von Nachkommenschaft im Mittelpunkt. Dass diese beiden jedoch nicht einfach voneinander getrennt werden können, zeigt die Wahl des Kondoms, das für beide Möglichkeiten angewandt werden kann, sowie auch das Ergebnis deren Anwendung.

Hierbei tangieren wir nun einen der zentralen Themenbereiche im Werk von Germain Grisez. Beginnend mit der Auseinandersetzung um die Zulassung hormoneller Kontrazeptiva in den 1960er Jahren in den USA und geprägt durch das päpstliche Antwortschreiben *Humanae Vitae* kann der Kampf gegen künstliche Verhütung von Nachkommenschaft als die wohl wichtigste Agenda seiner Ehemoral angesehen werden. Grundlegend hierfür ist insbesondere sein Werk *Contraception and the The Natural Law*, mit welchem er im Jahre 1964 in diesen Diskurs eingetreten ist und die Ausführungen in *Living a Christian Life*, worin er seine bisherige Argumentation nochmal strukturiert zusammenfasst.¹²⁹²

Für Germain Grisez stellt jede Form der künstlichen Verhütung eine intrinsische Immoralität dar, die im klaren Widerspruch zu den *inclinationes naturales* steht¹²⁹³, da sie immer gegen das Gut *life* gerichtet ist.¹²⁹⁴ Grundsätzlich unterscheidet er jedoch zwischen zwei Möglichkeiten von Verhütung. Diese kann einerseits gegen das Gut *life*, andererseits aber auch gegen das Gut *marriage* gerichtet sein.¹²⁹⁵ Dass diese klare Trennung nicht durchhaltbar ist, machen insbesondere die Ausführungen zur Ehekonzepktion deutlich¹²⁹⁶, da die Offenheit für neues Leben immer schon intendiert sein muss. Dadurch wird aber sichtbar, wie Grisez versucht, das Thema Verhütung je nach Objekt zu differenzieren. Daher nimmt er auch die Trennung zwischen der Möglichkeit eines Kondoms als Mittel zu Krankheitsprävention und der allgemeinen Verwendung von Verhütungsmitteln in der Ehe vor. Aus seiner Sicht gibt es folglich drei Motive oder Möglichkeiten für deren Anwendung: um (neues) Leben zu verhindern, zur Prävention von Krankheiten und zur Verhinderung des ehelichen Aktes. De facto greifen jedoch alle drei Motive ineinander und lassen sich nicht so einfach voneinander trennen. Wie die Ausführungen von Grisez zeigen, gelingt es auch ihm nicht, diese angedachte Differenzierung durchzuhalten.¹²⁹⁷

¹²⁹² Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 636, 506-519; siehe auch Kap. 3.1.2 dieser Arbeit.

¹²⁹³ Vgl. GRISEZ, *Contraception and the The Natural Law*, Milwaukee 1964, 76.

¹²⁹⁴ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 507.

¹²⁹⁵ Vgl. ebd. 506.

¹²⁹⁶ Vgl. Kap. 4.2.1.1 dieser Arbeit.

¹²⁹⁷ Vgl. Kap. 4.2.1.3.2.1 dieser Arbeit.

In einem ersten Schritt arbeitet Grisez heraus, was überhaupt als Verhütung angesehen werden kann. Hierbei ist es wichtig, zu berücksichtigen, dass aus seiner Sicht Moralität nicht eine Frage von Verhaltensweisen, Gefühlen oder Umständen und auch nicht von gewissen Techniken oder von konkreten Handlungen ist. Für ihn geht es hierbei wesentlich um die Intention der Akteur*innen.¹²⁹⁸

„Contraception can be carried out by a variety of methods, and outward behavior similar to that involved in contraception sometimes has an entirely different moral significance. So, contraception must be understood accurately, in terms of the intention involved.”¹²⁹⁹

Dieser Sichtweise liegen zwei Fallbeispiele zugrunde, die er am Beginn seiner Ausführungen voranstellt. Im ersten betont Grisez, dass es Menschen gibt, die Nachkommenschaft verhindern wollen, dafür aber ineffiziente Techniken verwenden. Sie verwenden beispielsweise die falschen Medikamente oder nur Amulette, denen eine verhütende Wirkung zugesprochen wird. Aus seiner Sicht handelt es sich bei solchen Handlungen sehr wohl um Verhütung, da, „such behavior, because it is chosen to contracept, is a way of contracepting“.¹³⁰⁰ Hier muss darauf verwiesen werden, dass, auch wenn durch die Verwendung von ineffizienten Methoden keine praktische Verhütung stattgefunden hat, der Mangel in der Intention gemäß dem ethischen Grundsatz „bonum ex integra cause, malum ex quocumque defectu“ ausreicht, um den Akt als sündhaft anzusehen. Die Unvollständigkeit der Handlung (*actus incompletus*) trägt jedoch zu einer Geringfügigkeit der Materie bei, weshalb nicht von einer schweren Sünde ausgegangen werden kann.

Grisez betont, dass die Intention der Akteure Prokreation klar ausgeschlossen hat, weshalb der Akt per se nicht als gut angesehen werden kann. Für *Edward Vacek* ergibt sich daraus aber die Gefahr, dass die ethische Bewertung von der konkreten Handlung getrennt wird. Personen könnten demnach unmoralisch handeln, da sie Verhütung intendieren, ohne diese jedoch tatsächlich zu praktizieren.¹³⁰¹

Das zweite Beispiel bezieht sich auf die Tatsache, dass die Mittel, welche zur Verhütung genutzt werden, auch aus anderen Gründen, beispielsweise zur Heilbehandlung

¹²⁹⁸ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 508.

¹²⁹⁹ Ebd.

¹³⁰⁰ Vgl. ebd., 507.

¹³⁰¹ Vgl. VACEK EDWARD COLLINS, *Contraception Again – A Conclusion in Search of Convincing Arguments: One Proportionalist’s [Mis?]understanding of a Text*, in: George Robert P. (Hg.), *Natural Law and Moral Inquiry. Ethics, Metaphysics, and Politics in the Work of Germain Grisez*, Washington D.C. 1998, 50-81,53.

eingenommen werden können. Wenn daher eine Frau, die nicht sexuell aktiv ist, ein Medikament einnimmt, das auch zur Verhütung benutzt wird, so handelt es sich für Grisez in diesem Fall um keine moralisch schlechte Handlung, da keine Intention zur Verhütung vorliegt. Ebenso ist dies aus seiner Sicht auf eine Frau anzuwenden, die zwar sexuell aktiv ist, diese Medikation aber aus anderen therapeutischen Gründen einnimmt und die Sterilität nur als einen Nebeneffekt in Kauf nimmt, diese aber nicht primär anstrebt.¹³⁰² Das hier geschilderte Beispiel geht von einer Handlung mit einer Doppelwirkung aus, wovon nur die gute gewollt ist, deren üble Folge aber in Kauf genommen wird.¹³⁰³ Das sog. *principle of double effect* ist in der Ethik aber nicht unumstritten, sowohl was seine systematische Bedeutung als auch seine Rückführung auf *Thomas von Aquin* betrifft. Im US-amerikanischen Ethikdiskurs gibt es die Kontroverse, ob das Prinzip in einer starken oder einer schwachen Form angenommen werden soll. Geht man wie *Joseph Boyle*, ein Vertreter der NNL, von der starken Form aus, können auch klar vorhersehbare Übel als „nicht-intendierte Nebenfolgen“ akzeptiert werden. Die schwache Form, vertreten beispielsweise von *Dennis Sullivan*, geht dagegen davon aus, dass nur solche Nebenfolgen angenommen werden können, die durch die Handlung nicht mit Sicherheit eintreten werden.¹³⁰⁴

Germain Grisez greift das *principle of double effect* in einem Appendix zu *Christian Moral Principles* auf.¹³⁰⁵ Er verweist darauf, dass sich in „older treatises on moral theology“ ethische Problemstellungen finden „which there might seem to be but really is [are] not a conflict of moral responsibilities“.¹³⁰⁶ Die Lösung dieser Probleme wurde jedoch nicht über eine Klärung der Norm, sondern über eine Klärung des Aktes versucht – ein solcher Lösungsansatz ist das Prinzip der Handlung mit doppelter Wirkung. Im Folgenden fasst er die (bekannten) vier Kriterien zusammen, die erfüllt sein müssen, dass jenes Prinzip zur Anwendung kommen kann: (1.) die Handlung darf nicht grundlegend falsch sein, (2.) die Intention der handelnden Person muss gut sein, (3.) die negative Wirkung darf nicht das Mittel zur Erreichung der positiven Folge der Handlung sein und (4.) es braucht einen triftigen Grund (*ratio proportionata*) für das Akzeptieren der negativen Nebenwirkung.¹³⁰⁷

¹³⁰² Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 507f.

¹³⁰³ Vgl. SCHOCKENHOFF, *Grundlegung der Ethik*, 622f.

¹³⁰⁴ Vgl. ebd. 623-627.

¹³⁰⁵ Vgl. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 307-309.

¹³⁰⁶ Vgl. ebd. 307.

¹³⁰⁷ Vgl. ebd. 307f., siehe auch: SCHOCKENHOFF, *Grundlegung der Ethik*, 624.

An diesen vieren Kriterien äußert er in dreifacher Weise Kritik. Es gehe nicht klar hervor, was hierbei unter einer Handlung verstanden wird, wie weit der Begriff des Mittels im dritten Kriterium gefasst werden und was ein solcher „proportionately grave reason“ konkret sein kann.¹³⁰⁸

Daraus leitet er zwei grundlegende Probleme dieses Prinzips ab. „First, the older moral theologians started out by thinking of human acts in a commonsense way, as chunks of behavior having some moral significance because of their inherent characteristics and their being done on purpose.”¹³⁰⁹ Daraus resultiere, dass man nie genau feststellen kann, wie Personen handeln, weshalb man jene Fälle, für die das Prinzip konzipiert wurde, nicht richtig lösen kann. Das zweite Problem besteht darin, dass die klassischen Moraltheorien kein angemessenes Verständnis von den „modes of responsibility“ haben.¹³¹⁰ „Hence, they could not define “proportionately grave reason” simply in moral terms, and they sometimes talked in ways which have provided an opening for proportionalism.”¹³¹¹

Ausgehend von seinen Ausführungen wird deutlich, dass Grisez dem *principle of double effect* als Konzept einer „fehlgeleiteten Moraltheologie“ ablehnend gegenübersteht, obwohl er diese in seiner Argumentation zu künstlichen Kontrazeptiva scheinbar selbst anwendet. Der Schlüssel dazu ist in seinem Verständnis der *modes of responsibility* zu finden. Nur mit ihnen lässt sich aus seiner Sicht die *ratio proportionata* feststellen, da somit sichergestellt werden kann, dass diese nicht im Widerspruch zu den *basic human goods* steht.¹³¹² Im Unterschied zum Prinzip der Handlung mit doppelter Wirkung, das für ihn zu unscharf gefasst ist, können die modes eine klare Antwort auf die Frage nach der moralischen Vertretbarkeit der Handlung liefern. Die vorliegende Argumentation im Fall der Anwendung von Verhütungsmitteln beruht daher nicht auf den Kriterien jenes Prinzips, sondern auf der Anwendung der modes auf diese Fragestellung. Auf diese wird beim Abgleich mit den Akten der zweiten Kategorie zurückzukommen sein.¹³¹³

¹³⁰⁸ Vgl. Grisez, *Christian Moral Principles*, 308.

¹³⁰⁹ Ebd.

¹³¹⁰ Vgl. ebd.

¹³¹¹ Ebd.

¹³¹² Unterstrichen wird dies durch seine Annahme der modes als „principles of concrete moral norms“, das jede nur erdenkliche Möglichkeit ausschließt, wodurch das human fulfillment verhindert werden könnte: Grisez, *Christian Moral Principles* IX, 205; siehe auch Kap. 3.2.4 dieser Arbeit, sowie zur Bedeutung der eight modes of responsibility aus Sicht der NNL: MAY, *Germain Grisez on Moral Principles*, 13-17.

¹³¹³ Vgl. Kap. 4.2.1.3.2.1 dieser Arbeit.

Ausgehend von den beiden oben genannten Beispielen wirft *Edward Vacek* Grisez vor, durch die Fokussierung auf die Intention der handelnden Person die subjektive gegen eine objektive Moral auszuspielen.¹³¹⁴ Bei der ethischen Beurteilung einer Handlung gilt es drei wesentliche Aspekte in Betracht ziehen: (1.) die Intention, (2.) das Bestreben, diese Intention in einer adäquaten oder inadäquaten Weise zu verfolgen und (3.) die tatsächliche Ausführung der Handlung. Der erste Aspekt ist wesentlich subjektiv, der zweite stellt einen Transitionsprozess dar, während der dritte Aspekt essenziell für die abschließende objektive Bewertung der Handlung ist.¹³¹⁵

Grisez kommt zu dem Schluss, dass im zweiten Fall keine unmoralische Handlung vorliegt, da die Intention der Person nicht auf Kontrazeption abzielt. *Vacek* kritisiert daran, dass die Medikation beziehungsweise die beschriebene Handlungsweise verhütende Wirkung hat, unabhängig davon, ob sie gewollt oder ungewollt ist. Aus seiner Sicht müsse dieser Umstand bei der Frage nach der Moralität von Kontrazeptiva immer mitgedacht werden, da ansonsten der Fokus bei der Beurteilung einer Handlung wesentlich auf dem subjektiven und nicht (auch) auf dem objektiven Aspekt – also auf den Konsequenzen des Aktes – liegt.¹³¹⁶ Damit wird die ethische Bewertung auf einen Aspekt der Handlung eingeschränkt, wodurch eine Einteilung in das dichotome Schema der NNL erleichtert, die menschliche Realität in all ihrer Komplexität aber nicht erfasst werden kann.

Als zweiten wichtigen Markstein für das Verständnis von Verhütung differenziert *Germain Grisez* zwischen dem sexuellen Akt auf der einen und dem Akt der Verhütung auf der anderen Seite. Aus seiner Sicht müsse die Verhütung vom Geschlechtsakt unterschieden werden, da sie sonst über das *principle of double effect* gerechtfertigt werden könne. Ein solcher Akt könnte sowohl die Übertragung einer Krankheit als auch die Möglichkeit von Prokreation verhindern. So wäre es möglich, den Akt aufgrund des positiven Effekts zu rechtfertigen, indem der zweite Effekt zugunsten des ersten in Kauf genommen wird.¹³¹⁷

Aus seiner Sicht gibt es zwei wesentliche Argumente für die Differenzierung zwischen Verhütung und dem Geschlechtsakt. Einerseits kann eine Person verhüten, indem sie sich beispielsweise sterilisieren lässt, ohne aber eine/n Partner*in zu haben, um einen sexuellen Akt zu praktizieren. Andererseits stehen jene Menschen, die nichtehelichen Ge-

¹³¹⁴ Vgl. VACEK, *Contraception Again*, 54.

¹³¹⁵ Vgl. ebd., 52.

¹³¹⁶ Vgl. ebd., 54

¹³¹⁷ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 508-510.

schlechtsverkehr praktizieren, vor zwei Entscheidungen. Sie müssen sich sowohl dazu entschließen, miteinander zu schlafen, als auch hierbei verhütende Maßnahmen zu ergreifen.¹³¹⁸

Auch hier stellen sich einige Rückfragen hinsichtlich der vorgenommenen Schlussfolgerung. Bezüglich des ersten Arguments kann die Frage vorgebracht werden, ob die gewählte Form der Verhütung, in diesem Fall die Sterilisation, wirklich eine Art „Unfall“ ist. Vielmehr scheint diese eine abgewogene Entscheidung zu sein, die Ausdruck des Verständnisses von Sexualität jener Person ist. Egal, ob sie sexuell aktiv ist oder nicht, kann sich eine Person zu diesem Schritt entschließen. Die Darstellung von Grisez lässt eher die Annahme einer bewussten oder unbewussten Selbstverstümmelung zu. Wenn jedoch die Intention einer Handlung, wie an anderer Stelle gefordert, entscheidend für die Bewertung der Handlung ist, so muss auch die Sterilisation im Kontext der gesamten Sexualität dieser Person gesehen werden.¹³¹⁹

Auch die zweite vorgebrachte Argumentation bedarf einer näheren Betrachtung. Überträgt man diese auf die Ehe, so würde die Annahme von mehreren Entscheidungen, in diesem Fall zu heiraten und Geschlechtsverkehr zu haben, dem Konzept des *marital act*, der diese als eine Einheit begreift, widersprechen.¹³²⁰ Damit verbunden ist die Frage nach dem Sexualitäts-Verständnis der NNL.

„Sexual act refers to any act whatsoever - whether thought, word, or deed - in which someone intends, either as an end in itself or as a means to some other end, to bring about or maintain sexual arousal and/or to cause incomplete or complete sexual satisfaction, whether in himself or herself, in another, or both.”¹³²¹

Diese kurze Definition macht deutlich, dass gemäß diesen Vorgaben Verhütung nicht als Teil des Sexualaktes gedacht werden kann. Hierbei liegen zwei Annahmen zugrunde, die bereits begegnet sind, jene des „any act whatsoever“ und jene, die sich auf das „intends“ bezieht. Während in Bezug auf Verhütung das Unterscheidungsmerkmal die Intention gegen Prokreation darstellt, ist hierbei das Unterscheidungsmerkmal die Intention, sexuelle Befriedigung zu erlangen. Diese auf Intention basierende Definition kann der Komplexität von Sexualität jedoch nicht gerecht werden. Gemäß diesen Vorgaben könnte auch das Abwaschen von Geschirr oder die Publikation von pornographischem

¹³¹⁸ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 508f.

¹³¹⁹ Vgl. VACEK, *Contraception Again*, 57.

¹³²⁰ Vgl. ebd.

¹³²¹ GRISEZ, *Living a Christian Life*, 633.

Material als sexueller Akt angesehen werden. Im Unterschied dazu ist der sexuelle Akt, der nur mit dem Ziel der Prokreation oder als Ausdruck der gegenseitigen Liebe angestrebt wird, unter diesen Bedingungen kein sexueller Akt. Dadurch wird deutlich, dass Grisez bei seiner Definition des Sexualaktes nicht nur wichtige biologische und personale Aspekte, sondern auch seine eigenen Kernelemente, die es für einen *marital act* braucht, ausgeklammert hat.¹³²²

Ein Sexualakt ist, so kann konstatiert werden, wesentlich mehr als die bloße Befriedigung von sexuellen Bedürfnissen. Er muss vielmehr im Kontext des gesamten Lebens einer Person und als Ausdruck ihrer oder seiner Sexualität gesehen werden. Grisez versteht Verhütung nicht als Thema der Sexualethik, sondern als eine existenzielle Frage von Leben und Tod.¹³²³ Es ist jedoch anzunehmen, dass die meisten Menschen Verhütung im Kontext ihrer Sexualität betrachten, da sie ein wesentlich weiteres Verständnis von dieser haben, als Grisez in seinen Ausführungen aufweist. Für sie stellen Verhütung und Geschlechtsverkehr keine separierbaren Entscheidungen dar, sondern greifen ineinander. Es kann hierbei um die Frage gehen, wie fruchtbar eine Ehe bereits war oder noch werden soll, nicht aber lediglich um die Befriedigung eines sexuellen Verlangens.¹³²⁴ Die Thematik erweist sich erneut als komplexer, als dies von Grisez angenommen wird. Das klassische Axiom *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defecto*, das den Folgerungen der NNL zugrunde zu liegen scheint, reicht folglich nicht aus, um die Menschen und ihre konkreten Leben in allen Facetten zu erfassen und somit durch eine solche ethische Bewertung gerecht zu werden.¹³²⁵

In einem zweiten Schritt arbeitet Grisez heraus, dass Verhütung immer gegen das Gut *life* gerichtet ist. Für ihn gilt es hierbei, zwei Aspekte zu berücksichtigen. Der erste bezieht sich darauf, dass durch den Sexualakt die Möglichkeit zur Prokreation gegeben ist, wobei dies, als zweiten Aspekt, durch eine bestimmte Handlung verhindert werden kann.¹³²⁶

Beide Aspekte können aus seiner Sicht sowohl von einem Paar, das offen für Nachkommenschaft ist als auch von jenem, das Verhütung praktiziert, berücksichtigt werden. Das zweite Paar unterscheidet sich jedoch vom erstem dadurch, dass es diese zwei-

¹³²² Vgl. VACEK, *Contraception Again*, 58.

¹³²³ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 508.

¹³²⁴ Vgl. VACEK, *Contraception Again*, 59.

¹³²⁵ Vgl. ebd.

¹³²⁶ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 508.

te Möglichkeit zu einer konkreten Entscheidung und zur Intention seiner Handlung macht. Dadurch ist dieser Akt gegen (neues) Leben gerichtet.¹³²⁷

„Those who choose to contracept often also intend some further good, for example, not to procreate irresponsibly, with bad consequences for already-existing persons. But in choosing contraception as a means to this further good, they necessarily imagine a new person coming to be if he or she is not prevented, they want that imagined person not to be, and they efficaciously will that he or she never be. That will is a contralife will. Therefore, considered as a moral act, each and every contraceptive act necessarily is contralife.”¹³²⁸

Durch dieses Zitat wird deutlich, dass Germain Grisez davon ausgeht zu wissen, was genau die Intention der handelnden Personen in der konkreten Situation ist. Aus seiner Sicht stellt die Entscheidung zur Verhütung eine tatsächliche und definitive Entscheidung gegen ein konkretes Kind und somit gegen eine Person dar. Das Bild, das Grisez von jenen Menschen zeichnet, die Verhütungsmittel benutzen, ist jenes von Sadisten, die davon träumen, dass eine Person, die sie zeugen können, sicher nicht, soweit es in ihrer Macht steht, existieren wird. Ein solches Denkmuster wäre tatsächlich gegen das Leben als solches gerichtet, es ist aber sehr unwahrscheinlich, dass dies die mehrheitliche Intention, der auf diese Weise Handelnden ist. Aufgrund der Vieldeutigkeit der Handlung kann nicht auf eine eindeutige Intention der Personen geschlossen werden. Ebenso ist nicht davon auszugehen, dass sie durch die Verwendung von Verhütungsmitteln sadistische Absichten verfolgen, die im Bereich der Psychopathologie anzusiedeln sind.¹³²⁹

Germain Grisez betont in diesem Zusammenhang, dass die Entscheidung eines Ehepaares für periodische Abstinenz, sprich die Entscheidung, Geschlechtsverkehr nur in der unfruchtbaren Periode der Frau zu haben¹³³⁰, nicht immer gegen das Gut *life* gerichtet sein muss. Umgekehrt trifft dies jedoch nicht auf alle zu. Diejenigen Paare, die sich dazu entschließen, diese Methode zu nutzen, in der bewussten Absicht, Nachkommenschaft zu verhindern, praktizieren Verhütung und handeln somit unmoralisch.¹³³¹ Begründet wird dies mit dem Verweis auf das Lehramt der Kirche, das den Eheleuten Zei-

¹³²⁷ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 508.

¹³²⁸ Ebd. 509.

¹³²⁹ Vgl. VACEK, *Contraception Again*, 60f.

¹³³⁰ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 640.

¹³³¹ Vgl. ebd., 509; 510; 511.

ten der sexuellen Abstinenz zuspricht, wenn es rationale Gründe dafür gibt.¹³³² Daher kann eine solche Praxis nicht gänzlich als unmoralisch verworfen werden. Wo aber die Differenz bei der Bewertung liegt, erweist sich als deutlich komplexer als von Grisez angenommen.¹³³³

Aus seiner Sicht kann prinzipiell, wie schon oben deutlich geworden ist, sowohl ein Paar, das sich für partielle Abstinenz als auch eines, das sich für Verhütung entscheidet, ein moralisch gutes Ziel anstreben. Der Unterschied besteht jedoch darin, dass im zweiten Fall die direkte Intention vorliegt, die mögliche Existenz eines Kindes zu verhindern.

„[...] their choice is to refrain from intercourse insofar as it might cause a state of affairs which would include not only a baby's coming to be but other things which they think it reasonable, and perhaps obligatory, to avoid. Those who make this choice do not want to cause that state of affairs as a whole; rather than choosing the baby's not coming to be, they only accept it in choosing not to cause the state of affairs which would include it.”¹³³⁴

Grisez versucht hierbei herauszuarbeiten, dass die Entscheidung für partielle Abstinenz nicht die grundlegende Ablehnung neuen Lebens zum Ziel hat, denn ansonsten wäre sie aus seiner Sicht genauso unmoralisch wie die Verwendung von Verhütungsmitteln. Es geht darum, dass die Verhinderung von Prokreation ein nicht angestrebter Nebeneffekt, nicht aber die eigentliche Intention der Handlung ist. Diese Differenzierung kann zwar in dem engen System der NNL gemacht werden, stimmt aber kaum mit dem realen Entscheidungsfindungsprozess der Menschen überein. Nur schwerlich kann davon ausgegangen werden, dass die handelnden Personen bei der Entscheidung für partielle Abstinenz ein höheres oder anderes Ziel verfolgen, als dies Paare tun, die sich für die Verhütung entschieden haben. Neben der Intention darf aber auch die Folge der Handlung bei der Bewertung nicht außer Acht gelassen werden und die ist in beiden Fällen dieselbe.¹³³⁵

Germain Grisez führt jedoch hinsichtlich der Folgen des Aktes noch einen weiteren Unterschied zwischen diesen beiden Formen auf. Er ist sich bewusst, dass es keine Methode gibt, die absolut die Prävention von Prokreation garantieren kann. Aus seiner Sicht würden Paare, die sich für die Methode der periodischen Abstinenz entschieden hätten,

¹³³² Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 638-641.

¹³³³ Vgl. ebd. 511.

¹³³⁴ Ebd.

¹³³⁵ Vgl. VACEK, *Contraception Again*, 63f.

das unerwartete Kind aber besser aufnehmen, als jene, die sich für bewusste Verhütung entschieden haben.

„The unexpected pregnancy may even fulfill their emotional desires and volitional wishes for a baby, so that they can truthfully say: “Although we were practicing periodic abstinence because we thought we should not have a baby just now, we are glad we are going to have this baby, for we really wanted it.”¹³³⁶

Durch die bewusste Entscheidung für Verhütung schließen Paare aus seiner Sicht neues Leben vollständig aus, ja versuchen die Existenz dieser potentiellen Person unter allen Umständen zu verhindern. Bekommen sie aber dennoch Nachkommenschaft, sind sie nicht fähig, diese liebend in ihrer Gemeinschaft aufzunehmen. Diese Kinder werden sich seiner Ansicht nach als ungeliebt erfahren, weshalb der Akt als unmoralisch bewertet werden muss.¹³³⁷

Hierbei stellt sich natürlich erneut die Rückfrage, woher Grisez diese klare Gewissheit über die Intention der Paare wie auch über ihre Reaktion in dieser konkreten Situation nimmt. Weder kann konsequent angenommen werden, dass Menschen die Verhütung praktizieren, unter allen Umständen die Existenz ihres Kindes verhindern wollen, noch dass Paare, die sich für die zweite Variante entschieden haben, Nachkommenschaft besser oder liebender akzeptieren und in ihre Lebensplanung integrieren können. Es muss auch davon ausgegangen werden, dass sich die ursprüngliche Meinung auch ändern kann. Wer Prokreation zuerst ausgeschlossen hat, kann sich möglicherweise umentscheiden und sich auf das Kind freuen. Die Methode, welche die Eltern zur Verhütung gewählt haben, lässt auch noch keinen Schluss darüber zu, wie sehr sich das Kind in dieser Familie angenommen fühlen wird.¹³³⁸

In einem dritten Schritt versucht Grisez herauszuarbeiten, warum die angenommene Ausrichtung von Verhütung gegen das *basic good life* immer unmoralisch ist. Bereits in *Contraception and The Natural Law* (1964) arbeitet er drei wesentliche Argumentationswege heraus.

Aus seiner Sicht kann es erstens als universales Phänomen angesehen werden, dass Menschen Nachkommen bekommen und diese erziehen.¹³³⁹ „Few normal people fail to marry, and few married couples who are not sterile fail to have children. And for all

¹³³⁶ GRISEZ, *Living a Christian Life*, 511f.

¹³³⁷ Vgl. ebd.

¹³³⁸ Vgl. VACEK, *Contraception Again*, 66.

¹³³⁹ Vgl. GRISEZ, *Contraception and The Natural Law*, 78.

who do marry and have children, this dimension of life clearly is a basic and central concern.”¹³⁴⁰

Die Sehnsucht, eine Familie zu gründen, Kinder zu bekommen und für diese Familie zu sorgen, ist aus seiner Sicht eines der wesentlichsten Handlungsmotive des Menschen. Vor diesem Hintergrund ist nicht so sehr Prokreation das in diesem Fall wesentliche Gut, sondern, „the basic good really is the persons who are born and raised“.¹³⁴¹

Diese Annahme wirft jedoch mehrere Rückfragen auf. Wenn die NNL hierbei davon ausgeht, dass nur wenige Menschen „fail to marry“, dann wird die Ehe als Grundkonzept für alle Menschen angenommen. Dies würde jedoch bedeuten, dass Menschen, die aufgrund ihrer Weihe oder ihrer Berufung zölibatär leben, ebenso nicht als „normal“ angesehen werden können. Wie Grisez schon in der Auseinandersetzung, ob *marriage* ein *basic good* darstellt, deutlich macht, sieht er, auch wenn diese Annahme nicht stringent ist, keinen Widerspruch zwischen Zölibat und dem Gut *marriage*.¹³⁴² An dieser Stelle wird aber noch einmal deutlich, wie unklar diese Bestimmung ist. Wenn alle „normalen“ Menschen dazu disponiert sind, zu heiraten und Nachkommen zu bekommen, wie kann dies mit dem kirchlichen Zölibat in Einklang gebracht werden, ohne auf ein höchst metaphorisches Verständnis von Mutter-/Vaterschaft beziehungsweise Kinderschaft auszuweichen?

Dies macht zugleich deutlich, dass die katholischen Voraussetzungen einer Ehe beziehungsweise in diesem Fall konkreter die Richtlinien der NNL darüber bestimmen, wer oder was als normal anzusehen ist. Damit erfolgt deutlich eine Selbstlegitimierung von Grisez eigenen Annahmen.

Auch das zweite Argument, dass der Großteil der verheirateten Paare, die Möglichkeit dazu haben, Kinder bekommen, ist nur schwer haltbar. Es ist ein Faktum, dass Menschen Nachkommenschaft bekommen. Nicht alle Kinder werden aber in einer ehelichen Verbindung gezeugt. Nur weil viele Ehepaare Kinder haben, kann daraus noch keine universal gültige Forderung für alle Menschen abgeleitet werden. Ebenfalls lässt sich von diesem Faktum noch nicht davon ausgehen, dass jeder sexuelle Akt auf Nachkommenschaft hin ausgerichtet sein muss, auch wenn bei den Ehepartnern der Wunsch und die Möglichkeit dazu vorhanden sind.

¹³⁴⁰ GRISEZ, *Contraception and The Natural Law*, 78.

¹³⁴¹ Vgl. ebd.

¹³⁴² Vgl. Kap. 3.3.1.3 dieser Arbeit.

Es kann nicht bestritten werden, dass für Menschen mit Nachkommenschaft *life* ein wichtiger Beweggrund ist. Dies kann er aber auch für Menschen ohne Kinder sein, außer man schränkt das Blickfeld gänzlich auf Prokreation ein. Dadurch wird deutlich, dass hierbei der Mensch und insbesondere die Frau auf ihre Reproduktionsfähigkeit reduziert wird.

Die Folgerung, die Germain Grisez aus diesen Annahmen zieht, ist jedoch äußerst radikal. Wenn das eigentlich Gut, das durch Verhütung verletzt wird, die Person ist, die dadurch geboren hätten werden können, kann daraus geschlossen werden, dass ein solches Handeln Mord an einem ungeborenen, aber potentiellen Leben ist.¹³⁴³

„Those who choose to contracept often also intend some further good, for example, not to procreate irresponsibly, with bad consequences for already-existing persons. But in choosing contraception as a means to this further good, they necessarily imagine a new person coming to be if he or she is not prevented, they want that imagined person not to be, and they efficaciously will that he or she never be.⁹⁹ That will is a contralife will. Therefore, considered as a moral act, each and every contraceptive act necessarily is contralife.“¹³⁴⁴

Weiters geht Grisez davon aus, dass die Anwendung von Kontrazeptiva mit einem suicidalen Akt der beiden handelnden Personen vergleichbar ist. „It is as if, by contracepting, they commit a kind of limited suicide; they choose to cut off their life together, as they are about to hand it on, at the precise point at which a new person might emerge.“¹³⁴⁵

Eine ähnliche Argumentationslinie findet sich auch bei *Papst Johannes Paul II.* Dieser geht in seiner Enzyklika *Evangelium vitae* (1995) von eine „Kultur des Todes“ aus, die unsere gegenwärtige Gesellschaft prägt (EV 12). Hierzu zählt er neben Abtreibung besonders die „Verhütungsmentalität“ (EV 13). Diese würde Abtreibungen nicht verhindern, sondern vielmehr gerade zu diesen beitragen. Auch wenn man zwischen diesen beiden „Übeln“ differenzieren müsse, seien sie doch beide „Früchte ein und derselben Pflanze“ und daher „sehr oft in enger Beziehung zueinander“ (EV 13). Ausgangspunkt dieser Kultur des Todes ist für den Papst ein „egoistischer Freiheitsbegriff“ des Menschen, der letztlich dazu führt, dass „die Abtreibung zur einzig möglichen Antwort und Lösung bei einer mißlungenen Empfängnisverhütung“ wird (EV 13).

¹³⁴³ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 513; ders., *Contraception*, 76-79; siehe auch: CAHILL, *Grisez on Sex and Gender*, 249; SALZMAN/LAWLER, *the sexual person*, 69.

¹³⁴⁴ GRISEZ, *Living a Christian Life*, 509.

¹³⁴⁵ Ebd. 515.

Hierbei muss aber festgehalten werden, dass Menschen, die Verhütungsmittel benutzen, um keine Nachkommen zu bekommen, nicht als Mörder*innen angesehen werden können. Die bloße Potenzialität von Nachkommenschaft kann nicht mit einer Person an sich, die durch einen Akt gegen ihr Leben stirbt, gleichgesetzt werden. Die Argumentation der>NNL wie auch der Enzyklika geht von einem verengten Personenbegriff aus, wodurch aber jeder Eingriff in die natürlichen Abläufe des menschlichen Körpers schlussendlich eine unmoralische Handlung wider die Natur darstellt. Damit müssten folglich aber auch alle medizinischen Eingriffe, wie beispielsweise Schutzimpfungen, als unmoralische Akte zurückgewiesen werden.¹³⁴⁶ *Salzman/Lawler* weisen zudem darauf hin, dass dem handelnden Paar nicht grundsätzlich eine Tötungsintention unterstellt werden kann. Die Intention eines solchen Sexualaktes kann nicht *a priori* beurteilt werden, sondern muss *a posteriori* von der tatsächlichen Motivlage der Personen, ausgehend von ihrem sozio-kulturellen Kontext, in dem die Handlung angesiedelt ist, in den Blick genommen werden. Die Beurteilung der Intention, mit der eine solche Handlung ausgeführt wird, kann daher immer nur in Hinblick auf die beiden handelnden Personen und ihre liebende Gemeinschaft erfolgen.¹³⁴⁷

Die *zweite Überlegung*, die Grisez anführt, ist, dass von einem biologischen Standpunkt aus gesehen, die menschliche Reproduktion „the fullest organic realization of the living substance“¹³⁴⁸ darstellt. Fortpflanzung ist aus seiner Sicht daher ein Akt der menschlichen Reife und der Kraft, welcher die besten Ressourcen des menschlichen Organismus nutzt, um diese weiterzugeben und so neues Leben zu schaffen. Daher ist es „[...] natural for man as an organism to reproduce“.¹³⁴⁹

Wenn erst der Akt der Reproduktion die völlige organische Realisierung der menschlichen Substanz, also seines Wesens, darstellt, dann muss der Mensch davor als unvollständig aufgefasst werden. Wie schon oben deutlich geworden ist, ist diese Annahme aber nicht schlüssig.¹³⁵⁰ Weder fehlt dem Menschen auf die Vollkommenheit seines Wesens eine Partnerin oder ein Partner, noch bedarf es der Reproduktion, um einen Mangel zu kompensieren. Hierbei eröffnen sich auch Schwierigkeiten hinsichtlich der *one-flesh-union* Theorie. Wenn diese ihre Vollendung erst in der Nachkommenschaft findet, dann kann diese ihr nicht per se zugesprochen werden, was jedoch die Voraus-

¹³⁴⁶ Vgl. SCHOCKENHOFF, Die „Theologie des Leibes“, 130f.; sieh auch: Kap.4.2.1 dieser Arbeit.

¹³⁴⁷ Vgl. SALZMAN/LAWLER, the sexual person, 69.

¹³⁴⁸ GRISEZ, Contraception, 79.

¹³⁴⁹ Vgl. ebd. 79f.

¹³⁵⁰ Vgl. Kap. 4.2.1.1.1 dieser Arbeit.

setzung für den *marital act* darstellt. Zudem würde dies bedeuten, dass Paare, die keine Kinder bekommen können, stets einen Mangel leiden, den auch ihre eheliche Gemeinschaft nicht aufwiegen kann. Dies wird jedoch von Grisez selbst zurückgewiesen.¹³⁵¹

Er setzt Reproduktion, wie oben schon deutlich geworden ist, bei der Vereinigung von Penis und Vagina an, der jene prinzipielle Offenheit für Nachkommenschaft vorausgehen muss. Dies reicht aber nicht aus, um die oben geschilderte volle organische Realisierung des eigenen Selbst zu gewährleisten, die nur im realen menschlichen Leben, nicht jedoch in einer bloßen Offenheit dafür, möglich ist.

Der zweite Aspekt, den es kritisch zu hinterfragen gilt, ist die Annahme, dass es für den menschlichen Organismus natürlich sei, sich zu reproduzieren. Es gilt hier auf die Gefahr einer biologistischen Engführung hinzuweisen, da der Mensch als Person, im Sinne der christlichen Anthropologie verstanden, nicht nur auf einen Organismus reduziert werden kann. Auch wenn Grisez darauf verweist, dass es sich hierbei um eine biologische Argumentation handelt, kann der Mensch nicht einfach auf diese Ebene reduziert werden, wie seine eigene Komplementaritätstheorie deutlich macht. Die Möglichkeit zur Reproduktion kann daher nicht unabhängig vom menschlichen Vernunftgebrauch verhandelt werden. Nur weil es biologisch möglich ist, ist es trotzdem nicht immer vernünftig, Nachkommenschaft zu bekommen, wie auch das *Zweite Vatikanische Konzil, Humanae Vitae* und auch Grisez selbst deutlich machen.¹³⁵²

Vielmehr liegt bei dieser Argumentation die Gefahr begründet, nicht einvernehmliche sexuelle Akte mit der natürlichen Neigung zur Reproduktion zu bagatellisieren. Durch Reproduktion besitzt der Mensch die Möglichkeit, neues Leben zu schaffen, wodurch er auch Anteil am schöpferischen Handeln Gottes hat. Kinder können ihren Eltern viel Freude schenken und so ihr Leben auf wunderbare Art bereichern. Keinesfalls kann durch sie jedoch ein Mangel des Selbst kompensiert werden. Wäre dies möglich, würde sich auch die Frage stellen, ob ein Kind dafür ausreicht oder ob Menschen mit vielen Kindern ein vollkommeneres Selbst besitzen als jene, die nur ein oder zwei Nachkommen haben.

Die *dritte Argumentation*, die Germain Grisez anführt, ist die Tatsache, dass Menschen nach wie vor Kinder bekommen, obwohl die moderne Gesellschaft ihnen Verhütungsmittel zu verwenden erlaubt. Allein aufgrund der sexuellen Befriedigung wäre es aus

¹³⁵¹ Vgl. Kap. 4.2.1.2 dieser Arbeit.

¹³⁵² Vgl. Kap. 4.2.1.2 dieser Arbeit.

seiner Sicht somit nicht mehr notwendig, Nachkommen zu bekommen, aber trotzdem scheint es im Menschen eine natürliche Neigung hierfür zu geben.¹³⁵³

Dagegen gilt es einzuwenden, dass bei dieser Argumentation wiederum klar die Ebenen vermischt werden. Der Wunsch nach Befriedigung der sexuellen Bedürfnisse stellt, wie schon oben deutlich geworden ist, keinen gänzlichen Ausschluss des Wunsches nach Nachkommenschaft dar. Nur weil ein Paar in einer konkreten Situation verhütet, kann noch nicht konsequent darauf geschlossen werden, dass Nachkommen von ihnen kategorisch ausgeschlossen werden. Nicht nur gibt es den offensichtlichen Wunsch, die eigene Fruchtbarkeit zu steuern, sondern spätestens seit dem *Zweiten Vatikanischen Konzil* und *Gaudium et spes* Nr. 50 auch die Pflicht zu einer sog. „verantwortlichen Elternschaft“ zu berücksichtigen.¹³⁵⁴

Der Annahme von Grisez liegt die Überzeugung zu Grunde, dass jeder Akt offen für Nachkommenschaft sein muss. Sexuelle Befriedigung und der Aspekt der gegenseitigen Liebe der Partner zueinander sind in diesem Denkschema deutlich unterbelichtet. Der eheliche Sexualakt hat sein wesentliches Ziel in der Reproduktion. Die vorrangige oder sogar ausschließliche Befriedigung des eigenen sexuellen Verlangens wird folglich als unmoralisch angesehen.¹³⁵⁵

Von der Tatsache, dass Menschen heute immer noch den Wunsch haben, Kinder zu bekommen, lässt sich aber noch keine Aussage über die Moralität von Kontrazeptiva treffen. Hinzu kommt, dass sich die Lebensumstände von Paaren zu den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts deutlich verändert haben. Der Wunsch nach Nachkommenschaft kann daher in Konkurrenz zur Ausgestaltung der eigenen Biografie mit anderen Zielen und Erwartungshorizonten treten. Umso wesentlicher ist daher die Betonung der verantworteten Elternschaft durch das Konzil. So kann die Elternschaft als freie und selbstbestimmte Entscheidung des Paares verstanden werden, die dadurch ihr gemeinsames Leben aktiv und verantwortungsvoll (mit)gestalten. *Eberhard Schockenhoff* weist darauf hin, dass Ehepaare gerade in diesem Sinne als „Dolmetscher“ der Liebe Gottes verstanden werden können. Bei der Weitergabe des Lebens können sie nicht in einer passiven Rolle gedacht werden. Vielmehr geht es hierbei gerade um ihre „selbstbe-

¹³⁵³ GRISEZ, *Contraception*, 80.

¹³⁵⁴ Vgl. HILPERT KONRAD, *Verantwortlicher Umgang mit Zeugung und Fruchtbarkeit*, in: ders./Müller Sigrid (Hg.), *Humanae vitae – dies anstößige Enzyklika. Eine kritische Würdigung*, Freiburg im Breisgau 2018, 241-256, 241.

¹³⁵⁵ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 634f.; siehe auch Kap. 4.2.1.1 und 4.2.1.2 dieser Arbeit.

stimmte Bereitschaft“, zu einem bestimmten Zeitpunkt in ihrer Beziehung die Aufgabe der Elternschaft übernehmen zu wollen.¹³⁵⁶

Auch Grisez gesteht zu, dass es vernünftige Gründe für sexuelle Abstinenz in der Ehe und somit in weiterer Folge für eine mögliche Kinderlosigkeit gibt.¹³⁵⁷

Ebenso hat sich auch in der kanonischen Rechtspraxis inzwischen die Unterscheidung zwischen einem befristeten und einem gänzlichen Ausschluss von Nachkommen durchgesetzt. Hierbei ist insbesondere die Frage leitend, ob sich das Paar bei seiner Entscheidung von den Kriterien einer verantworteten Elternschaft leiten lassen und es möglicherweise gesundheitliche oder ökonomische Gründe für ihr Urteil gibt. Dies trägt der Tatsache Rechnung, dass von außen nicht beurteilt werden kann, ob und wie viele Kinder ein Ehepaar bekommen soll.¹³⁵⁸

Konrad Hilpert weist zudem darauf hin, dass, wenn man annimmt, dass Menschen das Recht zukommt, Kinder zu bekommen, damit zugleich ein korrespondierendes Recht, keine Nachkommen haben zu wollen, mitgedacht werden muss. Wenn man zudem davon ausgeht, dass es den Menschen in der Kirche zukommt, ihren Lebensstand frei zu wählen, so kann dies sowohl ein Leben mit einem Ehepartner und Kindern, das zölibatäre Leben aber auch eines als kinderloses Paar umfassen.¹³⁵⁹

In *Living a Christian Life* (1992) fasst Grisez seine oben skizzierten Überlegungen nochmal zusammen.

„Contraception always involves a choice to impede new human life; life is one of the basic human goods (see CMP, 5.D); the seventh and eighth modes of responsibility exclude choosing to impede any of the basic human goods (see CMP, 8.G–H). So, contraception is always wrong.“¹³⁶⁰

Neben den bereits behandelten Überlegungen zu den *basic human goods* kommt in dieser Argumentation nun auch der explizite Verweis auf die *modes of responsibility* hinzu. Im nächsten Schritt gilt es zu überprüfen, ob eine effektive Zurückweisung von Kontrazeptiva als unmoralisch mit diesen modes tatsächlich möglich ist.

¹³⁵⁶ Vgl. SCHOCKENHOFF, Die Kunst zu lieben, 430f.

¹³⁵⁷ GRISEZ, Living a Christian Life, 638f.

¹³⁵⁸ Vgl. SCHOCKENHOFF, Die Kunst zu lieben, 432.

¹³⁵⁹ Vgl. HILPERT, Verantwortlicher Umgang mit Zeugung und Fruchtbarkeit, 256.

¹³⁶⁰ GRISEZ, Living a Christian Life, 512f.

4.2.1.3.2.1. Abgleich der Akte der zweiten Kategorie mit den eight modes of responsibility

Da die zweite Möglichkeit, die Verwendung eines Kondoms zur Prävention von sexuell übertragbaren Krankheiten, zur Anwendung eines künstlichen Verhütungsmittels zu zählen ist, werden daher die zweite und dritte Möglichkeit der zweiten Kategorie gemeinsam behandelt, wenn auch die Motivlage im ersten Fall eine andere darstellt. Daher wird auf gewisse Spezifizierungen der zweiten Möglichkeit, wenn notwendig, gesondert eingegangen. Für den Abgleich sei hierbei auch nochmal auf das Raster der *modes of responsibility* verwiesen.¹³⁶¹

Die Anwendung von künstlichen Kontrazeptiva beim sexuellen Akt und damit einhergehend der bewusste Ausschluss von Prokreation kann aus der Sicht von Germain Grisez mit dem *third mode of responsibility* in Konflikt geraten.¹³⁶² Für den Akt, der nicht auf Nachkommenschaft hin ausgerichtet ist, kann im Denkschema der der NNL nur die Befriedigung eines emotionalen Verlangens als Motiv vorliegen, da aus dieser Sicht klar gegen das Grundgut *life* verstoßen wird.

Hierbei stellt sich erneut die schon oben angedeutete Grundfrage, ob es nicht auch rationale Gründe wie die Prävention von Krankheiten geben kann. Dies wird von Grisez dadurch zurückgewiesen, indem er das Verbot künstlicher Kontrazeptiva als absolute, deontologische Norm versteht, wodurch die besagten Gründe keinen Einfluss auf das an sich bestehende Verbot haben.

Mit diesem *third mode* könnte jedoch auch argumentiert werden, dass die Anwendung der genannten Mittel zur Aktualisierung des Gutes *marriage* beitragen. Auch wenn der Akt nicht primär auf Nachkommenschaft hin ausgerichtet ist, ist er doch Ausdruck der gegenseitigen Liebe der beiden Partner zueinander, wie dies gerade auch für jene angenommen wird, die keine Kinder bekommen können. Hierbei wäre sowohl die geforderte biologische Komplementarität als auch, zieht man den Pearl-Index mit in Betracht, eine gewisse Offenheit für Prokreation gegeben. Die Möglichkeit eines Eingreifen Gottes, wie von Grisez angenommen¹³⁶³, könnte auf beide Fälle gleichermaßen zutreffen, kann aber zugleich nicht Richtschnur einer ethischen Klassifizierung einer Handlung als moralisch oder unmoralisch sein.

¹³⁶¹ Vgl. Kap. 4.2.1.3.1.1 dieser Arbeit; siehe auch die allgemeinen Ausführungen zu den modes of responsibility in Kap. 3.2.4 dieser Arbeit.

¹³⁶² „One should not choose to satisfy an emotional desire except as part of one’s pursuit and/or attainment of an intelligible good other than the satisfaction of the desire itself.” GRIZEZ, *Christian Moral Principles*, 208.

¹³⁶³ Vgl. GRIZEZ, *Living a Christian Life*, 572f.

Weiters könnte der *fourth mode of responsibility*¹³⁶⁴ unter gewissen Aspekten sogar für die Anwendung von Kontrazeptiva in einem spezifischen Kontext sprechen. Grundlage hierfür ist, dass die Übertagung von Krankheiten und damit verbunden die Gefährdung des Lebens der anderen Person und der potenziellen Nachkommenschaft als ein solches *intelligible evil* angesehen wird. Zur Prävention dieses Übels könnte es somit gerechtfertigt sein, unter Beibehaltung der Vorgaben der Komplementarität, diese Mittel im Sinne der Aktualisierung der *one-flesh-union* beizubehalten. Grisez selbst sieht für einen solchen Fall jedoch nur die Möglichkeiten der sexuellen Abstinenz oder die Inkaufnahme der Folgen eines solchen Aktes vor.¹³⁶⁵ Die anderen Sinngehalte von Sexualität, die eine liebende Partnerschaft prägen können, werden dadurch von ihm ausgeklammert.

Eine weitere Konfliktmöglichkeit besteht, geht man von einem solchen Akt als einen der primär auf die Befriedung des sexuellen Verlangens ausgerichtet ist aus, mit dem *sixth mode of responsibility*.¹³⁶⁶

„Inasmuch as a sexual act involving complete satisfaction is not marital intercourse, it is wrong. It violates the sixth mode of responsibility [...] because, by diverting the couple's sexual behavior and experience from the good of marriage in its integrity, it damages that good and substitutes a merely apparent good: some of the psychological satisfactions or sentient pleasures pertaining to marital sex isolated from its wholeness.“¹³⁶⁷

Wie schon oben deutlich geworden ist, lässt sich bei der näheren Betrachtung nicht gänzlich ausschließen, dass auch in einem solchen Fall ein *marital act* vorliegen könnte. Hierbei ist sowohl die biologische wie auch die personale Komplementarität gegeben und auch die Offenheit für Nachkommenschaft, wenn auch nicht primär intendiert, kann nicht gänzlich ausgeschlossen werden. Folgt man dieser Sichtweise, so kann die Anwendung von Kontrazeptiva nicht nur mit dem Ziel der ausnahmslosen Lustbefriedigung gesehen werden, sondern erfüllt gerade auch jenen Aspekt der gegenseitigen partnerschaftlichen Liebe, wodurch eine *one-flesh-union* aktualisiert werden kann.

¹³⁶⁴ „One should not choose to act out of an emotional aversion except as part of one's avoidance of some intelligible evil other than the inner tension experienced in enduring that aversion.“ GRIZEZ, Christian Moral Principles, 210.

¹³⁶⁵ Vgl. Kap. 4.2.1.2 dieser Arbeit; GRIZEZ, Living a Christian Life, 638-640.

¹³⁶⁶ „One should not choose on the basis of emotions which bear upon empirical aspects of intelligible goods (or bads) in a way which interferes with a more perfect sharing in the good or avoidance of the bad.“ GRIZEZ, Christian Moral Principles, 214.

¹³⁶⁷ GRIZEZ, Living a Christian Life, 646.

Die Annahme, dass dadurch das Gut *marriage* in seinen vollen Umfang nicht verwirklicht werde, kann daher nur auf dem kategorischen Ausschluss jener Mittel, nicht aber auf einer differenzierten Betrachtung der Handlung an sich begründet werden.

Gemäß Germain Grisez stellen kontrazeptive Mittel darüber hinaus einen Verstoß gegen den siebenten und den achten *mode of responsibility* dar.¹³⁶⁸

Der *seventh mode of responsibility* nimmt die bewusste Zuwiderhandlung gegen eines der basic goods in den Blick.¹³⁶⁹ In dem konkreten Fall der genannten Möglichkeit würde eine solche Handlung insbesondere gegen das Gut *life* gerichtet sein. Die Anwendung von kontrazeptiven Mitteln, sowohl von einem als auch von beiden Partnern, setzt die bewusste Entscheidung voraus, durch diesen Akt keine Nachkommen zeugen zu wollen. Damit verschließen sich diese klar gegen die geforderte Offenheit zur Prokreation und verletzen dadurch willentlich und bewusst das *human basic good life*.¹³⁷⁰

Abgesehen von der genannten Schwierigkeit, Prokreation auch unter der Zuhilfenahme von Kontrazeptiva gänzlich auszuschließen, trifft es zu, dass die beiden Partner diesen Akt nicht praktizieren, um Nachkommenschaft zu bekommen. Hierbei stellt sich aber die Frage des Motives einer solchen Handlung. Grisez führt als Gründe Hass und Ärger beziehungsweise mildere Gründe, die von derselben Art sind, aber von ihm nicht näher expliziert werden, an.¹³⁷¹ Es gilt nochmals darauf zu verweisen, dass dies auch jene Gründe sind, die ihm als unvernünftig erscheinen und keine sexuelle Abstinenz in der Ehe rechtfertigen.¹³⁷² Im konkreten Fall kann aber nicht primär angenommen werden, dass Hass oder Ärger beider Partner gegen Nachkommenschaft vorliegt. Insbesondere wenn das Motiv die Prävention von Erkrankungen ist, gilt es eher das Gegenteil anzunehmen.¹³⁷³

Vielmehr liegt einem solchen sexuellen Akt das Motiv der gegenseitigen Liebe zugrunde, das durch diesen ihren Ausdruck findet. Weder wenden sich die Partner, indem sie kontrazeptive Mittel nutzen, gegen das Gut *life*, noch schließen sie Nachkommenschaft gänzlich aus, auch wenn der konkrete Akt nicht auf diese ausgerichtet ist.¹³⁷⁴

¹³⁶⁸ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 646.

¹³⁶⁹ „One should not be moved by hostility to freely accept or choose the destruction, damaging, or impeding of any intelligible human good.“ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 215.

¹³⁷⁰ Vgl. Kap. 4.2.1.1 und 4.2.1.2 dieser Arbeit.

¹³⁷¹ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 646

¹³⁷² Vgl. ebd., 640f.

¹³⁷³ Vgl. hierzu auch die Ausführungen zum *principle of double effect* in Kap. 4.2.1.3.2.1 dieser Arbeit.

¹³⁷⁴ Vgl. SCHOCKENHOFF, *Die Kunst zu lieben*, 430f.

Fokussiert man bei der Beurteilung des ehelichen Aktes wesentlich auf dessen biologischen Aspekt und die geforderte notwendige Offenheit zur Prokreation, so kommt die personale Dimension dieses Geschehens nicht mehr ausreichend in den Blick.¹³⁷⁵ Der Schutz von Leben durch die Prävention von Erkrankungen wird dann, wie hier deutlich wird, als Akt des Hasses oder des Ärgers gegen das Leben gewertet, wodurch Vernunft und Autonomie der Partner in gefährlicher beziehungsweise sogar lebensbedrohlicher Absicht beschränkt werden.

Der *eighth mode of responsibility* stellt bekanntermaßen eine Art Generalnorm der NNL dar und zielt auf die Vermeidung von Konflikten zwischen den *basic human goods* ab.¹³⁷⁶ Damit soll verhindert werden, dass für die Realisierung des einen die Verletzung eines anderen oder gar mehrerer Güter in Kauf genommen wird.¹³⁷⁷

Bei der genannten zweiten Möglichkeit, der Verwendung eines Kondoms zur Krankheitsprävention, wird, aus der Sicht von Grisez, die Verwirklichung des Gutes *life* angestrebt und hierbei die Verletzung des Gutes *marriage* in Kauf genommen, da dadurch kein *marital act* zustande kommt. Zugleich wird aber in diesem Fall zur Erreichung besagten Gutes gegen selbiges verstoßen, da die Offenheit auf Nachkommenschaft nicht mehr gegeben ist.¹³⁷⁸

Was auf den ersten Blick möglicherweise klar gegen eine solche Handlung spricht, offenbart jedoch den Begründungszirkel, der hinter der Argumentation von Grisez steckt. Der *marital act* kann nicht verwirklicht werden, da diese Handlung aus seiner Sicht nicht offen für Prokreation ist. Dies verstößt gegen das Gut *life*, weshalb der eheliche Akt, gerade aus der Vorgabe des *eighth mode of responsibility*, nicht zustande kommt. Das Motiv der Handlung ist jedoch der Schutz des Lebens und zielt damit auf dieses Gut ab. Würde Grisez besagtes Gut nicht auf Prokreation hin einschränken, würde mit seiner Verwirklichung durch den sexuellen Akt der Hinderungsgrund für das Zustandekommen des *marital act* wegfallen und somit auch der Konflikt zwischen den Gütern. Da für ihn aber das Gut *life* primär Lebensweitergabe, nicht aber gesundheitlicher Schutz dieses Lebens bedeutet, kommt es zu dieser speziellen Situation, dass jenes an-

¹³⁷⁵ Vgl. SALZMANN/LAWLER, *New Natural Law Theory and Foundational Sexual Ethical Principles*, 193.

¹³⁷⁶ „One should not be moved by a stronger desire for one instance of an intelligible good to act for it by choosing to destroy, damage, or impede some other instance of an intelligible good.“ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 216.

¹³⁷⁷ Vgl. ebd. 216f.

¹³⁷⁸ Vgl. hierzu auch Kap. 3.3.1.3 dieser Arbeit.

gestrebte Gut durch seine Verwirklichung selbst verletzt wird. Dadurch disqualifiziert sich besagter mode bei der Bewertung dieses konkreten Falles selbst.

Die dritte Möglichkeit, die Anwendung jeglicher Methode, die Nachkommenschaft verhindert, kann vom *eighth mode of responsibility* nur kaum erfasst werden, da im Denkschema von Grisez das Gut fehlt, das dadurch verwirklicht werden soll. Man könnte annehmen, dass durch einen solchen Akt das *good marriage* zu verwirklichen angestrebt wird, wobei ein Konflikt mit dem Gut *life* auftritt. Wenn aber, wie schon oben gezeigt worden ist, das *good marriage* nur durch den *marital act* und dieser wiederum nur durch seine Offenheit hin auf Prokreation zustande kommt, wird bei dieser Handlung keines der Güter erreicht, aber zwei, inklusive des erstrebten, verletzt. Somit treffen die Annahmen des besagten modes nicht auf diesen konkreten Fall zu.

Abschließend gilt es noch auf die erste Möglichkeit dieser zweiten Kategorie, die nicht-vaginale sexuelle Befriedigung der Ehepartner, im Lichte der *eight modes of responsibility* einzugehen. Hierbei kann ebenso ein Konflikt mit dem *third mode of responsibility* bestehen. Im Sinne der NNL ist diese Handlung nicht auf Prokreation ausgerichtet und erfüllt auch nicht die geforderte Kompatibilität, da die Ejakulation des Mannes außerhalb der Vagina der Frau stattfindet. Somit ist das Motiv aus dieser Sichtweise die reine Befriedigung des sexuellen Verlangens der Partner und nicht die Verwirklichung eines *basic human goods*.

Tatsächlich ist die beschriebene Handlung nicht auf Nachkommenschaft hin ausgerichtet. Sie ist jedoch auch anders gelagert als Masturbation an sich, die an einer anderen Stelle dieser Arbeit behandelt wird¹³⁷⁹, denn schließlich geht es hierbei um die gegenseitige sexuelle Stimulation der Partner, die zu beiderseitiger Befriedigung führt. Grundvoraussetzung ist hier klar die Einvernehmlichkeit dieser Handlung, die wiederum Ausdruck der personalen Dimension, also der gegenseitigen Liebe der Ehepartner ist. Das Verständnis von Komplementarität und die angenommene Notwendigkeit der Ausrichtung jedes Sexualaktes auf Prokreation verhindern aus der Sicht von Germain Grisez, dass diese Handlung als *marital act* angesehen werden kann. Dass diese Komponenten jedoch keinesfalls ein festes Fundament darstellen, wurde schon in den vorausgehenden Betrachtungen deutlich. Die einvernehmlich stattfindende gegenseitige Stimulation der Partner kann daher nicht einfach mit einer rein emotionsbasierten Befriedigung von sexuellem Verlangen gleichgesetzt werden. Wie schon an anderer Stelle

¹³⁷⁹ Vgl. Kap. 4.2.2.1 dieser Arbeit.

deutlich geworden ist, lässt das Denkmodell von Grisez wenig Raum für die personale Dimension einer ehelichen Beziehung und reduziert diese radikal auf die biologische Komplementarität des Sexualaktes. Erweitert man aber das NNL Schema um diese Dimension, wie sie auch von Grisez durchaus angenommen wird, dann wäre es möglich, in besagter Handlung die Verwirklichung eines *marital act*, als Ausdruck der gegenseitigen Liebe der Partner, zu verstehen.

Sieht man die genannte Handlung als einen bewusst gesetzten Akt gegen eine mögliche Prokreation an, so könnte man hierbei auch einen Konflikt mit dem *fourth mode of responsibility* orten.¹³⁸⁰ In diesem Sinne könnte man den Ehepartnern eine emotionale Aversion gegen Nachkommenschaft unterstellten, die dazu führt, dass sie anstatt der komplementären Form des Koitus eben den der gegenseitigen Masturbation gewählt und somit aktiv gegen das Gut *life* und in weiterer Folge auch gegen das Gut *marriage* gehandelt haben.

Diesem Gedankengebäude lässt sich jedoch entgegenhalten, dass von dieser konkreten Handlung noch nicht auf eine prinzipielle Abneigung gegen Nachkommenschaft geschlossen werden kann.

Nimmt man jedoch an, dass durch die Wahl dieses Aktes die Übertragung von Krankheiten, wie schon oben besprochen, verhindert werden soll, so kann dieser im Kontext des genannten modes, als eine bewusste Verhinderung eines schweren Übels angesehen werden. Wollen die Ehepartner im Sinne der Sexualethik der NNL bewusst auf Verhütungsmittel verzichten und zugleich aber ihrer gegenseitigen Liebe Ausdruck verleihen, ohne aber den Partner oder mögliche Nachkommen mit einer Krankheit zu belasten, kann dies aus ihrer Sicht durchaus als eine moralisch gute Handlung erscheinen. Für Grisez hingegen ist dies keine mögliche Sichtweise, da in einer solchen Dilemmasituation für ihn nur die Möglichkeiten der sexuellen Abstinenz oder die Inkaufnahme des Risikos einer Ansteckung zur Auswahl stehen.¹³⁸¹

Dies verdeutlicht aufs Neue die Enge des NNL Systems, wodurch sexuelle Akte nur in dem Sinne der biologischen Komplementarität gedacht werden. Betrachtet man jedoch den *fourth mode of responsibility* als solchen, so kann, ohne Zuhilfenahme des *marital act* Konzepts die genannte Möglichkeit der gegenseitigen Masturbation der Ehepartner nicht gänzlich als unmoralisch disqualifiziert werden.

¹³⁸⁰ „One should not choose to act out of an emotional aversion except as part of one’s avoidance of some intelligible evil other than the inner tension experienced in enduring that aversion.” GRISEZ, Christian Moral Principles, 210.

¹³⁸¹ Vgl. Kap. 4.2.1.3.2 dieser Arbeit.

Ebendiese Argumentation kann auch auf den möglichen Konflikt mit dem *seventh mode of responsibility*¹³⁸² übertragen werden. Versteht man das *basic human good life* (fast) ausschließlich im Sinne der Prokreation und attestiert dem Gut *marriage* als wesentliches Ziel die Offenheit für Nachkommenschaft, so kann die genannte Möglichkeit als ein klarer Verstoß gegen diese beiden Güter aufgefasst werden. Die beiden Ehepartner schließen in diesem Fall, durch die gewählte Form der Interaktion, bewusst die Möglichkeit von Nachkommenschaft aus.

Auch hier gilt es, die Rückfrage zu stellen, ob nicht auch eine solche Handlung Ausdruck der gegenseitigen Liebe der Partner zueinander und damit auf die Verwirklichung des Gutes *marriage* ausgerichtet sein kann. Betrachtet man die personale Dimension dieser Handlung, die durch die Einvernehmlichkeit und die gegenseitige Stimulation zum Ausdruck kommt, so kann nicht von einem Akt, der bewusst gegen die Verwirklichung ihrer ehelichen Beziehung gesetzt ist, ausgegangen werden. Dies kann nur geschehen, wenn man, wie die NNL, die gesamte Systematik des Sexualaktes auf der Basis einer *one-flesh-union* im Sinne einer biologischen Komplementarität der Partner aufbaut.¹³⁸³

Der zweite Konfliktpunkt besteht mit dem Gut *life*. Auch hier kann davon ausgegangen werden, dass, wenn diese Handlung zur Prävention von Krankheiten gewählt wurde, eine größere Offenheit im Sinne des Schutzes von Leben anderer vorliegt, als dies beispielsweise bei der Inkaufnahme des Ansteckungsrisikos der Fall ist. Ebenso kann durch die Praktizierung dieser Möglichkeit noch kein Urteil über die prinzipielle Offenheit der Partner für Nachkommenschaft getroffen werden. Auch dieser Konfliktpunkt erweist sich somit als weitaus komplexer, als dass er ausreichend von dem *seventh mode of responsibility* geklärt und zurückgewiesen werden könnte.

Der Abgleich mit den *modes of responsibility* macht somit deutlich, dass diese nicht ausreichen, um die genannten Möglichkeiten der zweiten Kategorie konsequent und stringent zurückweisen zu können. Vielmehr eröffnen sie eine starke Verkürzung der Komplexität jener Handlung auf ein klares dichotomisches Schema, wodurch jedoch die Menschen mit ihrer gegenseitigen Liebe, deren Ausdruck diese Akte sind, nicht ausreichend in den Blick genommen werden können.

¹³⁸² „One should not be moved by hostility to freely accept or choose the destruction, damaging, or impeding of any intelligible human good.“ GRISEZ, Christian Moral Principles, 215.

¹³⁸³ Vgl. SALZMAN/LAWLER, the sexual person, 66-68; siehe hierzu auch die Ausführungen zur „Theologie des Leibes“ in Kap. 4.1.2 dieser Arbeit.

4.2.1.3.2.2 Abgleich der Akte der zweiten Kategorie mit den Lehraussagen der Kirche

Wie auch bei der Auseinandersetzung mit der ersten Kategorie von Möglichkeiten, warum ein *marital act* scheitern beziehungsweise verletzt werden kann, wird auch hier abschließend noch ein Abgleich der genannten Handlungen der zweiten Kategorie mit den Lehraussagen der Kirche vorgenommen.

Grisez verweist in seinen Ausführungen zur Verhütung in *Living a Christian Life* darauf, dass es zwei Gründe gibt, warum Katholik*innen annehmen müssen, dass Verhütung immer unmoralisch ist:

„First, the Church teaches it. Indeed, because the Church has proposed this teaching constantly and most firmly, her infallibility in day-to-day teaching on matters of faith and morals appears to guarantee it (see CMP, 35.D–E). Second, in his work on the theology of the body, John Paul II has provided careful analyses of the relevant scriptural data and drawn the conclusion that the moral norm excluding contraception belongs not only to the natural moral law, but also to the moral order revealed by God: also from this point of view, it could not be different, but solely what is handed down by Tradition and the Magisterium.“¹³⁸⁴

Es darf jedoch bestritten werden, dass allein der Verweis auf die vermeintliche Tradition des Magisteriums und die Aussagen von *Papst Johannes Paul II.* ausreichen, um diese Fragestellung für Katholik*innen abschließend zu klären.¹³⁸⁵ Auch Grisez selbst scheint davon nicht ganz überzeugt zu sein, immerhin lässt er auf diese beiden Autoritätsargumente eine breitangelegte Betrachtung dieses Themas folgen.¹³⁸⁶

Im 16. und 17. Jahrhundert hat sich innerhalb der katholischen Moraltheologie die Auffassung einer Negation der *parvitas materiae in sexto* herausgebildet, sprich die Annahme, dass es auf dem Gebiet der Sexualität, entsprechend dem sechsten Gebot des Dekalogs, keine Geringfügigkeit der Materie geben kann. Grund hierfür war die Überzeugung, dass der männliche Same einen sog. *homo in potentia* darstellt, sprich einen vollständigen beziehungsweise entwicklungsfähigen Menschen. Jede bewusste Verhinderung der Zeugung kann unter dieser Prämisse als Mord aufgefasst oder zumindest einem solchen gleichgestellt werden. Demnach sind Handlungen wie Ehebruch, Mas-

¹³⁸⁴ GRISEZ, *Living a Christian Life*, 506.

¹³⁸⁵ Vgl. SCHOCKENHOFF, *Die Kunst zu lieben*, 431-436; ders., *Die „Theologie des Leibes“*, 125-128, zum Moralanspruch von Papst Johannes Paul II. vgl. auch Goertz, *„Freiheit? Welche Freiheit?“*, 100-105.

¹³⁸⁶ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 506-519.

turbation oder eben Empfängnisverhütung als absolut unmoralisch und sündhaft anzusehen.¹³⁸⁷

Das kirchliche Lehramt hat die Negation der *parvitas materiae in sexto* und die damit verbundenen Konsequenzen für die Sexualethik jedoch nicht übernommen. Es hält zugleich aber daran fest, dass die oben genannten Handlungsweisen als „objektiv schwerwiegende Verfehlungen“ zu betrachten sind, die unabhängig von ihren Absichten, Umständen und Konsequenzen immer als moralisch schlecht angesehen werden müssen.¹³⁸⁸

Die Enzyklika *Humanae Vitae* stellt daher fest, dass jede Handlung, die die Verhinderung von Fortpflanzung zum Ziel oder als Mittel zum Ziel hat, als verwerflich und *intrinsicè inhonestum* zu betrachten ist (HV 14).

Durch die Anwendung von Verhütungsmitteln wird der sexuelle Akt, so *Familiaris Consortio*, zu einer „objektiv widersprüchlichen Gebärde“, da das Prinzip des Sich-Schenkens der Ehepartner dadurch ins Negative verkehrt wird (FC 32). Davon ausgenommen sind aber jene Formen der natürlichen Empfängnisregelung, die gemäß dem Lehramt der Kirche Ausdruck der geforderten verantwortlichen Elternschaft¹³⁸⁹ sind. „Die Empfängnisregelung stellt einen der Aspekte verantwortlicher Elternschaft dar, auch wenn die Absicht der beiden Gatten gut ist, sind sie doch nicht berechtigt, sich sittlich unzulässiger Mittel zu bedienen (z. B. direkte Sterilisation oder Verhütungsmittel)“ (KKK 2399).

Es fällt jedoch auf, dass der KKK den Tatbestand der Empfängnisverhütung nicht unter den Verstößen gegen die Würde der Ehe behandelt. Die Möglichkeit der gegenseitigen Stimulation wird so explizit nicht erfasst. Masturbation per se wird aber als Verstoß gegen die Keuschheit genannt (KKK 2352).¹³⁹⁰

Die Begründung des lehramtlichen Verbotes der künstlichen Empfängnisverhütung als Akt gegen das Sich-Schenken der Partner (FC) beziehungsweise grundlegend gegen den Naturzweck menschlicher Sexualität (HV) erfüllt jedoch offenkundig den Vorwurf ei-

¹³⁸⁷ Vgl. SCHOCKENHOFF, Grundlegung der Ethik, 555f.

¹³⁸⁸ Vgl. ebd. 556.

¹³⁸⁹ In GS 50 wird eine solche verantwortliche Elternschaft wie folgt umrissen: „Hierbei müssen sie auf ihr eigenes Wohl wie auf das ihrer Kinder - der schon geborenen oder zu erwartenden - achten; sie müssen die materiellen und geistigen Verhältnisse der Zeit und ihres Lebens zu erkennen suchen und schließlich auch das Wohl der Gesamtfamilie, der weltlichen Gesellschaft und der Kirche berücksichtigen.“

¹³⁹⁰ Vgl. Kap. 4.2.2.1 dieser Arbeit; Grundsätzlich kann aber davon ausgegangen werden, dass hinsichtlich der Forderung nach Zeugungsoffenheit des Aktes ein Samenerguss *extra corpore* als sündhaft einzustufen ist.

nes naturalistischen Fehlschlusses.¹³⁹¹ Um dieses ausnahmslose Verbot von Verhütungsmitteln des kirchlichen Lehramtes gegen diesen Vorwurf des Fehlschlusses zu verteidigen, verweisen Germain Grisez und die NNL auf ihr Konzept der *basic good theory*. Diese Güter sind eben keine naturhaften, vorsittlichen Güter, sondern aus ihrer Sicht irreduzible, selbstevidente Aspekte des sog. *integral human fulfillment* und somit für jede menschlichen Person nachvollziehbar. Dadurch erhält das Lehramt die Möglichkeit, jede Form der Empfängnisverhütung als sittlich schlecht auszuweisen, gerade weil diese Handlung gegen das *basic good life* verstößt.¹³⁹² Offen bleibt jedoch die Frage, was genau unter diesem Gut zu verstehen ist.¹³⁹³

John Finnis bringt diese Denkhaltung der NNL und die daraus folgenden Konsequenzen für die Sexualethik mit der folgenden Aussage auf den Punkt: „Choosing to contracept is simple contra life, whatever else may then be said, and rightly said, about the morally significant features of the sexual act performed as contracepted.“¹³⁹⁴

Hierbei wird nochmals eine Verbindungslinie zum Denken von *Papst Johannes Paul II.* deutlich. Dieser insistiert in seiner Enzyklika *Veritatis Splendor*, dass das Konzept der sog. in sich schlechten Handlungen zu den Grundlagen der kirchlichen Morallehre zu zählen ist.¹³⁹⁵ Hierzu werden auch explizit die „kontrazeptive Praktiken, mittels derer [der Mensch] vorsätzlich unfruchtbar gemacht wird“ gezählt (VS 80). Der Ansatz der NNL, welcher davon ausgeht, dass es immer moralisch falsch ist, gegen ein *basic human good* zu handeln, stellt die ideale Verteidigungslinie dieses Anliegens dar, da Paare, die künstliche Kontrazeptiva nutzen, somit *a priori* gegen das Gut *marriage* verstoßen und damit unmoralisch handeln.¹³⁹⁶

Im Lichte der lehramtlichen Vorgaben werden die Hintergründe der oben durchgespielten Argumentation gegen die drei Möglichkeiten der zweiten Kategorie deutlich. Weder wird dabei jedoch die Komplexität der einzelnen Handlungen in Betracht gezogen, noch die personale Dimension von ehelicher Sexualität in den Blick genommen. Ziel ist es offenkundig, eine Apologie der logisch inkonsistenten kirchlichen Lehre zu liefern, die jedoch, wie die vorangehenden Betrachtungen deutlich gemacht haben, nicht von Erfolg

¹³⁹¹ Vgl. Kap. 1.1 dieser Arbeit; sieh auch: SCHOCKENHOFF, Grundlegung einer Ethik, 561.

¹³⁹² Vgl. SCHOCKENHOFF, Grundlegung einer Ethik, 561-564.

¹³⁹³ Vgl. Kap. 3.3.1.3 dieser Arbeit.

¹³⁹⁴ FINNIS, Moral Absolut, 86.

¹³⁹⁵ Zum Konzept der *intrinsic mala* vgl. POLGAR NENAD/SELLING JOSEPH A. (Hg.), *The Concept of Intrinsic Evil and Catholic Theological Ethics*, London 2019.

¹³⁹⁶ Vgl. POPE Stephen J. *Intrinsic Evil in Catholic Sexual Ethics: Time to move on*, in: Polgar Nenad/Selling Joseph A. (Hg.), *The Concept of Intrinsic Evil and Catholic Theological Ethics*, London 2019, 29-40, 31.

gekrönt ist. Vielmehr scheinen Grisez und die NNL deutlich weiter zu gehen als das kirchliche Lehramt und eher der Theorie einer Negation der *parvitas materiae in sexto* anzuhängen, wie die undifferenzierte Klassifizierung all dieser Möglichkeiten der beiden Kategorien als schwere Sünde¹³⁹⁷ deutlich macht.

Die von Germain Grisez vorgestellte Ehe- und Sexualethik fokussiert ausschließlich auf den ehelichen Geschlechtsakt. Ausgehend von den basic goods *life* und *marriage* entwirft er ein sehr enges Korsett, in dem sexuelle Akte moralisiert werden, um so die rigide Ehemoral des katholischen Lehramtes zu verteidigen. Für dieses Vorhaben reicht jedoch die *basic good theory* nicht aus, weshalb sie von Grisez durch weitere Theorien, wie jene der *one-flesh-union* und des *marital act*, ergänzt werden müssen. Hierbei wird deutlich, dass die Idee, dass die beiden Partner durch den Vollzug des ehelichen Geschlechtsaktes zu einem Fleisch werden können, die wesentliche Basis seiner angewandten Ethik darstellt. Die darauf aufbauenden Kriterien eines sittlich guten Sexualaktes werden jedoch dadurch relativiert, dass eine solche Verbindung der Ehepartner nicht logisch konsequent gedacht werden kann. Damit verliert die Theorie den Boden, auf dem sie steht, und muss folglich als logisch inkonsistent zurückgewiesen werden. Auch wenn man annimmt, dass eine solche *one-flesh-union* unter den genannten Bedingungen möglich sein sollte, so macht die Auseinandersetzung mit den zwei Kategorien, warum ein solcher *marital act* scheitern und die Handlung damit unmoralisch werden kann, deutlich, dass die Folgerungen, die Grisez daraus ableitet, in keinem Fall einer rational begründeten Ethik gerecht werden können. Die Betrachtung der genannten zwei Kategorien im Lichte der *eight modes of responsibility* macht zudem deutlich, dass diese einerseits eine Täter-Opfer-Umkehr begünstigen, die genannten Tatbestände aber andererseits gar nicht oder zumindest nicht ausreichend erfassen beziehungsweise zurückweisen können. Die Annahme, dass die Anwendung künstlicher Kontrazeptiva den Tatbestand des Mordes erfüllt, sowie der Versuch einer ontologischen Rechtfertigung der Unterordnung der Frau unter die Autorität des Mannes, widersprechen nicht nur jeglichen rationalen Prinzipien einer modernen Ethik, sondern gehen auch weit über die Lehre der Kirche hinaus. Anstatt die Ehepartner zu stärken und zu unterstützen, entpuppt sich die Ehe- und Sexualethik von Germain Grisez als ein System der Einschüchterung und des Zwanges.

¹³⁹⁷ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 634f.

4.2.2 Nichteheleliche Sexualakte

Germain Grisez geht grundsätzlich davon aus, dass sexuelle Akte ihren Platz ausschließlich in einer legitimen Ehe haben. „The basis of this teaching is that all human acts must be evaluated by objective criteria, based on the nature of human persons and human action, and all sexual acts must respect the full meaning of mutual self-giving and human procreation in the context of true love.”¹³⁹⁸

Nur durch die vollkommene Verwirklichung des *marital acts* können diese Kriterien der katholischen Tradition¹³⁹⁹ erfüllt werden. Daher, so seine Schlussfolgerung, sind alle Formen sexueller Akte für unverheiratete Menschen als falsch und unmoralisch anzusehen. Sie verletzen bewusst das *basic human good marriage* und die damit verbundene *one-flesh-union*, die nur durch die sakramentale Ehe und die Offenheit auf Nachkommenschaft verwirklicht werden können. Neben diesem zentralen Verstoß gegen ein *basic good* kann eine sexuelle Handlung die nicht in einer ehelichen Gemeinschaft stattfindet aber auch noch anderen Güter in unterschiedlicher Weise verletzen.¹⁴⁰⁰ Grisez greift zur Beschreibung dieser nichtehelichen und daher unmoralischen Sexualakte auf eine weitere scholastische Differenzierung zurück. Es müsse hierbei zwischen *vollkommenen* (complete) und *unvollkommenen sexuellen Akten* unterschieden werden. Ein vollkommener sexueller Akt ist eine Handlung, durch welche zumindest eine Person die Befriedigung ihres oder seines sexuellen Verlangens erfährt.¹⁴⁰¹ Damit kann nun gefolgert werden, dass eine solche Handlung in der Ehe zwar ein vollkommener sexueller Akt ist, aber gemäß den Kriterien der NNL kein *marital act* verwirklicht wird. Umgekehrt kann sie ein *marital act* sein, ohne aber ein vollkommener sexueller Akt zu sein, da für einen solchen die sexuelle Befriedigung keine notwendige Voraussetzung darstellt.¹⁴⁰² Mit dieser Differenzierung der sexuellen Akte gelingt es Grisez, so muss festgestellt werden, seine eigene *marital act* Theorie neuerlich auszuhebeln. Zudem stellt sich dadurch die Frage, ob ein unvollständiger Sexualakt der nicht in der Ehe situiert ist, ethisch anders zu bewerten ist als ein vollständiger Akt.¹⁴⁰³

¹³⁹⁸ GRISEZ, *Living a Christian Life*, 648.

¹³⁹⁹ Grisez bezieht sich in diesem Zusammenhang insbesondere auf die Erklärung *Persona Humana*; Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 648.

¹⁴⁰⁰ Vgl. ebd.

¹⁴⁰¹ Vgl. ebd.

¹⁴⁰² Vgl. Kap. 4.2.1.2 dieser Arbeit.

¹⁴⁰³ Aus der Sicht von Germain Grisez sind sowohl vollständige wie unvollständige Sexualakte grundsätzlich vom gleichen Charakter. Der wesentliche Unterschied besteht lediglich in der Möglichkeit des Orgasmus, der bei den unvollständigen Akten ausgeschlossen ist. Sie sind jedoch beide moralisch gleich verwerflich, da sie lediglich auf die Befriedigung eines sexuellen Bedürfnisses ausgerichtet sind. Der

Aus seiner Sicht können unverheiratete Menschen drei Kategorien von unmoralischen sexuellen Handlungen begehen: *Selbstbefriedigung*, *Unzucht* im Sinne sexueller Handlungen zwischen zwei unverheirateten Personen, und *Sodomie*, worunter im Kontext der>NNL gleichgeschlechtliche Sexualität verstanden wird. Ausgenommen von diesen drei Möglichkeiten ist Ehebruch, da dieser auch von einem verheirateten mit einem unverheirateten Partner begangen werden kann.¹⁴⁰⁴

Wie schon auf den ersten Blick deutlich wird, ist die fortgenommene Klassifizierung äußerst problematisch und macht zudem ein breites Feld an kritischen Rückfragen auf. Jede einzelne der drei genannten Möglichkeiten stellt an sich ein eigenes großes Themenfeld der Ethik dar und bedürfte einer breitangelegten Reflexion. Daher wird in den folgenden Unterkapiteln auf jedes dieser drei Themenfelder einzeln Bezug genommen und hinsichtlich der Folgerungen der>NNL in kritischer Sachlichkeit aber in gebotener Kürze behandelt.

4.2.2.1 Masturbation

Wie Grisez richtig anmerkt, kann eine unverheiratete Person neben dem Akt der sexuellen Vereinigung auch auf anderem Wege einen Orgasmus erreichen. Diese Möglichkeiten des „Denkens, Handelns und Erleidens“ fasst er unter der Bezeichnung Selbstbefriedigung (masturbation) zusammen.¹⁴⁰⁵ Die gleiche Möglichkeit, so gilt es zu ergänzen, muss aber auch für eine verheiratete Person angenommen werden.

Selbstbefriedigung stellt aus seiner Sicht aber eben nicht nur ein moralisches Übel dar, da es außerhalb beziehungsweise vor der Ehe praktiziert wird, sondern es verletzt „the body’s capacity for self-giving“¹⁴⁰⁶. Seiner Auffassung nach liegt der Entscheidung zur Masturbation die Intention einer sensuellen und emotionalen Erfahrung, der des Orgasmus, zugrunde. Dadurch unterscheidet sich Selbstbefriedigung, von anderen Körperfunktionen wie dem Urinieren oder der Defäkation „where the motive is the need to expel waste materials, and the conscious awareness of the process - the sensation and felt satisfaction of desire - is incidental“¹⁴⁰⁷. Man könne hierbei anmerken, dass auch Tiere und Kleinkinder masturbieren und dies ebenso ein natürliches Verhalten darstellt.

Unterschied besteht rein in der Limitierung des Objekts der Handlung bei den unvollständigen Akten, die jedoch aus seiner Sicht für die moralische Bewertung dieses von untergeordneter Bedeutung ist. Vgl. GRISZ, *Living a Christian Life*, 656.

¹⁴⁰⁴ Vgl. ebd., 648f.

¹⁴⁰⁵ Vgl. ebd. 648.

¹⁴⁰⁶ Ebd. 649.

¹⁴⁰⁷ Ebd.649.

Dies trifft aus seiner Sicht zwar auf diese Fälle, nicht aber auf Masturbation als frei gewählten Akt zu.¹⁴⁰⁸

„In choosing to actuate one’s sexual capacity precisely in order to have the conscious experience of the process and its culmination, one chooses to use one’s body as an instrument to bring about that experience in the conscious self. Thus, the body becomes an instrument used and the conscious self its user. In most cases, using one’s body as an instrument is not problematic. This is done when one works and plays, and also when one communicates, using the tongue to speak, the finger to point, the genitals to engage in marital intercourse. In such cases the body functions as part of oneself, serving the whole and sharing in the resulting benefits. By contrast, in choosing to masturbate, one does not choose to act for a goal which fulfills oneself as a unified, bodily person. The only immediate goal is satisfaction for the conscious self; and so the body, not being part of the whole for whose sake the act is done, serves only as an extrinsic instrument. Thus, in choosing to masturbate one chooses to alienate one’s body from one’s conscious subjectivity.”¹⁴⁰⁹

Masturbation verhindere aus der Sicht der NNL die Integration des eigenen Selbst, was wiederum weitere unmoralische Handlungen begünstigt. Daher stellt der Akt der Selbstbefriedigung einen klaren Verstoß gegen das Gut *self-integration* dar, wodurch auch der *eight mode of responsibility* verletzt wird.¹⁴¹⁰ Masturbation zerstöre in einem weiteren Schritt auch die Fähigkeit des menschlichen Leibes zu einem *marital act*, der als Akt der Selbsthingabe zu verstehen ist und in der Vereinigung von „bodily persons“ besteht.¹⁴¹¹ Daher ist diese Handlung unter allen Umständen als falsch und unmoralisch zu bewerten. Masturbation zu Erreichung eines anderen Gutes, wie beispielsweise zur Entspannung oder um besser schlafen zu können, bedeute die bewusste Inkaufnahme eines intrinsischen Übels zu Erreichung eines Gutes und sei daher verwerflich.¹⁴¹²

Bei der Betrachtung dieser Annahmen ergeben sich konsequenterweise einige Rückfragen. Germain Grisez setzt bei der Behandlung von Sexualität voraus, dass die Motive und Intentionen der handelnden Personen für alle oder zumindest für ihn völlig offen daliegen. Dies stellt aber eine grundlegende Schwierigkeit dar, beziehungsweise legt

¹⁴⁰⁸ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 649 Fußnote 189.

¹⁴⁰⁹ Ebd. 650.

¹⁴¹⁰ Vgl. ebd.

¹⁴¹¹ Grisez verweist in diesem Zusammenhang auf die Ausführungen von *Papst Johannes Paul II.* zur „nuptial meaning of the body“; Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 650, Fußnote 190; siehe hierzu auch die Ausführungen zur „Theologie des Leibes“ in Kap. 4.1.2 dieser Arbeit.

¹⁴¹² Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 651.

einen klaren Denkfehler offen, da wir über eine solche Einsicht als Menschen nicht verfügen können. Die genauen Motive und Intentionen einer anderen Person können wir zwar zu erraten versuchen, eine gänzliche Erkenntnis dieser ist uns aber logischerweise nicht möglich.¹⁴¹³

Damit verbunden ist auch die Frage nach der Richtigkeit der Verbindung von der angenommenen Intention und dem angenommenen Motiv, die nicht kohärent ist. Wie oben deutlich geworden ist, nennt Grisez die Möglichkeit, dass jemand sich selbst befriedigt, um besser schlafen zu können.¹⁴¹⁴ Wenn dies jedoch tatsächlich das (einzige) Motiv dieser Handlung ist, dann ist die Erfahrung der sexuellen Befriedigung in Form des Orgasmus, egal ob sie eintritt oder nicht, völlig irrelevant. Dieses Streben nach sexueller Befriedigung jenseits der geforderten Form der Komplementarität (biologisch und personal) ist aber zugleich das Problem, das diesen Akt aus Sicht der NNL zu einem unmoralischen macht.

Dadurch wird auch deutlich, dass die Intention dieser Handlung auf die Selbstbefriedigung abzielt, zugleich kann aber noch nicht konsequent darauf geschlossen werden, dass jeder dieser Akte notwendigerweise auf einen Orgasmus ausgerichtet ist, wie dies aber von der NNL vorausgesetzt wird.¹⁴¹⁵

Germain Grisez stimmt insoweit mit der Lehre der Kirche überein, dass auch sie Masturbation mit dem Ziel geschlechtliche Lust hervorzurufen als „schwere ordnungswidrige Handlung“ verurteilt (KKK 2352).

Auch das Lehramt geht vom Motiv der Befriedung des eigenen sexuellen Verlangens aus, dem der volle Sinn der „gegenseitigen Hingabe“, die auf die „humane Zeugung in wirklicher Liebe“ ausgerichtet ist, nicht inhärent ist.¹⁴¹⁶ Es gesteht aber sehr deutlich zu, dass uns nicht auf dem ersten Blick alle Motive und Hintergründe offen liegen, weshalb eine nähere Prüfung und Abwägung dieser erforderlich sei, um ein wirkliches Urteil über diese Handlung fällen zu können.

„Um ein ausgewogenes Urteil über die sittliche Verantwortung jener, die sich hierin verfehlen, zu bilden und um die Seelsorge danach auszurichten, soll man affektive Unreife, die Macht eingefleischter Gewohnheiten, Angstzustände und weitere psychische oder gesellschaftliche Faktoren berücksichtigen, welche die moralische Schuld vermindern oder sogar aufheben.“ (KKK 2352)

¹⁴¹³ Vgl. MOORE, *Natural Sex*, 231.

¹⁴¹⁴ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 651.

¹⁴¹⁵ Vgl. MOORE, *Natural Sex*, 231.

¹⁴¹⁶ Vgl. *Persona humana* 9, KKK 2352.

Germain Grisez hingegen sieht Masturbation als eine in sich schlechte Handlung (*in-tisece malum*) an, die demnach nie eine moralisch gute Folge zeitigen kann.¹⁴¹⁷ Auch wenn Selbstbefriedigung nicht explizit in den Auflistungen der *intrinsic mala* (GS 27/VS 80) genannt wird, kann diese ausgehend vom biblischen Befund und der lehrantlichen Ehemoral doch als eine solche Handlung angesehen werden.¹⁴¹⁸ Die Abwägende Haltung des *KKK* macht jedoch deutlich, dass hierbei gerade aus pastoral-psychologischer Sicht eine gewisse Umsicht bei der Beurteilung geboten ist. Eine solche findet sich in den Ausführungen von Grisez aber nicht wieder.

Ein weiteres Problem bei dieser Sichtweise auf Masturbation stellt der angenommene Dualismus, dass Selbstbefriedigung zu einer Trennung von Leib und „conscious self“ führt, dar. Es ist theoretisch zwar möglich, dass eine Person mit sich selbst unzufrieden ist oder vielleicht sogar sich selbst hasst und diese Regung ihren Ausdruck in dem Akt der Selbstbefriedigung finden könnte. Die Ursache wäre hierbei aber eher eine psychische Problematik und nicht ein allgemeines Faktum, das für diese Handlung generell angenommen werden kann.

Grisez geht einerseits davon aus, dass es keinen metaphysischen Dualismus zwischen dem Leib und jenen „conscious self“ gibt, andererseits weist er aber darauf hin, dass Masturbation zu einem solchen „existential dualism“ führt.¹⁴¹⁹ Wie das eine aber ohne das andere möglich sein soll, wird von ihm nicht dargelegt. Darüber hinaus ist der Akt der Selbstbefriedigung nicht nur eine Erfahrung des „conscious self“, sondern betrifft auch den menschlichen Leib, wodurch er ein Akt der ganzen menschlichen Person ist und nicht auf den einen Aspekt reduziert werden kann. Auch wenn man davon ausgeht, dass die Person an sich selbst handelt ist es immer eine Handlung, die sie an ihrem Leib vornimmt. Es ist also nicht einfach ein „conscious self“, das an einem Leib handelt, sondern es besteht eine Einheit dieser beiden, wodurch dieser Akt zu einem „bodily act“ wird.¹⁴²⁰

Masturbation führt daher zu keiner Trennung vom Leib. Würde man diese aber annehmen, dann würde dies auch auf die Handlung des Kratzens zutreffen, wenn man beispielsweise auf einen Juckreiz der Haut reagiert. Auch hierbei kann ein sinnliches Ge-

¹⁴¹⁷ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian life*, 648-651.

¹⁴¹⁸ Zum Konzept der *intrinsic mala* und der kirchlichen Sexualmoral vgl. PRÜLLER-JAGENTEUFEL GUNTER, *Intrinsic Evil in Catholic Sexual Ethics: New Insights, New Approches, New Logic*, in: Polgar Nenad/Selling Joseph A. (Hg.), *The Concept of Intrinsic Evil and Catholic Theological Ethics*, London 2019, 41-51; POPE, *Intrinsic Evil in Catholic Sexual Ethics: Time to move on*, 29-40.

¹⁴¹⁹ Vgl. GRISEZ, *Living a Chrisitan Life*, 650.

¹⁴²⁰ Vgl. MOORE, *Natural Sex*, 232.

fühl von Befriedigung hervorrufen werden, wie es auch durch den Akt der Selbstbefriedigung geschieht. Nach dem Schema von Grisz wäre somit auch diese Handlung moralisch verwerflich, da es eine grundlegende Trennung des „conscious self“ vom Leib hervorrufen kann.¹⁴²¹

Auch der Verweis auf die Verwendung der menschlichen Zunge und der Finger lässt die Sichtweise der>NNL nicht nachvollziehbarer erscheinen. Grisez verweist darauf, dass wir unseren Körper in einer aus seiner Sicht positiven Weise als Instrument nutzen können. Diese geschieht dadurch, wenn wir die Zunge verwenden, um zu sprechen oder den Finger, um auf etwas zu deuten oder auch unsere Geschlechtsorgane nutzen, um ehelichen Geschlechtsverkehr zu haben. Davon ist eben die Masturbation zu unterscheiden, wodurch der Leib nur als extrinsisches Instrument benutzt werde.¹⁴²²

Wodurch aber profitiert der menschliche Leib bei der Anwendung der ersten beiden genannten Möglichkeiten und warum sollte er durch Masturbation keine Befriedigung erfahren? Welcher Vorteil, so könnte gefragt werden, erwächst für die Zunge daraus, dass wir sie zum Sprechen benutzen? Aus der Sicht des ganzen Leibes kann man durch diesen Vorgang Bedürfnisse artikulieren und daraus einen Vorteil ziehen. Zugleich ist es aber auch möglich, dass diese Handlung negative Auswirkungen hat, beispielsweise, wenn man etwas Falsches oder Provozierendes äußert. Jedoch nur in sehr seltenen Fällen profitiert die Zunge davon, beziehungsweise leidet darunter, dass sie zum Sprechen benutzt wird. Umgekehrt lässt sich diese Argumentation auch auf die Selbstbefriedigung anwenden. Indem man masturbiert, profitiert nicht nur das eigene Selbst von der dadurch hervorgerufenen Befriedigung, sondern auch der ganze Leib, sofern die Person diese Handlung als befriedigend empfindet. Dieser Diskurs greift zwar die Möglichkeit unterschiedlicher Formen von Befriedigung auf, die ein Mensch empfinden kann, er kann jedoch keine allgemeine Aussage über den natürlichen Gebrauch des menschlichen Leibes treffen, wie dies von Grisez mit dem konkreten Beispiel intendiert ist.¹⁴²³

Ein weiteres Problem entsteht dadurch, dass die Immoralität von Masturbation nicht am aktiven Vollzug der Handlung, sondern schon am Entschluss, diese zu praktizieren, festgemacht wird. In dieser Sichtweise bedeutet zu masturbieren, die Entscheidung zu treffen, seinen Leib von seiner „conscious subjectivity“ abzutrennen. Damit wählt man

¹⁴²¹ Vgl. MOORE, *Natural Sex*, 232.

¹⁴²² Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 650.

¹⁴²³ Vgl. MOORE, *Natural Sex*, 232.

bewusst die „self-disintegrity“, was wiederum immer ein moralisches Übel darstellt, weil dadurch das basic good *self-integration* verletzt wird.¹⁴²⁴

Aber diese Annahme ist nicht korrekt, da sie den intentionalen Aspekt einer solchen Handlung gänzlich ausklammert. Deutlich macht dies das bereits erwähnte Strychnin-Beispiel.¹⁴²⁵ Entschließt man sich dazu, eine Tasse Tee zu trinken, kann es passieren, dass diese mit Strychnin versetzt ist. Hierbei handelt es sich aber nur dann um eine bewusste Entscheidung, wenn alle Fakten bekannt sind, und man sich bewusst ist, dass dieses Getränk besagtes Gift beinhaltet. Somit ist die Entscheidung, von dieser Tasse zu trinken, nicht gleichzusetzen mit dem bewussten Entschluss, sich damit das Leben zu nehmen. Kennt man dieses Faktum also nicht, sagt die Handlung noch nichts über den Willen der handelnden Person aus.¹⁴²⁶

Dies lässt sich auf den Fall der Masturbation übertragen. Wenn man Grisez in dem Punkt folgt, dann führt dieser Handlung zur „self-disintegrity“. Es ist aber nur der Wille der handelnden Person, dieses Ergebnis zu erzielen, beziehungsweise es in Kauf zu nehmen, wenn sie sich bewusst ist, dass Masturbation notwendigerweise zur „self-disintegrity“ führt, und daraufhin bewusst diesen Akt praktiziert. Weiß sie um die von Grisez attestierte Konsequenz ihrer Handlung nicht, wird die Person weiterhin masturbieren und damit das Gut der *self-integration* verletzen. Dies sagt aber, wie oben deutlich geworden ist, noch nichts über den Willen dieser Person aus. Vielmehr ist es sogar möglich, dass die Person annimmt, durch diese Handlung ihre *self-integration* zu fördern und fest davon überzeugt ist, somit eines der *basic human goods* zu verwirklichen.¹⁴²⁷

Es muss hierbei auch darauf verwiesen werden, dass die Generalisierung – selbstbefriedigende Handlungen führen notwendigerweise zu selbstdestruktiven Verhaltensweisen – so von Seiten der klinischen Psychologie nicht gedeckt wird. Daher wird es auch nicht als „mental or behavioral disorder“ angesehen.¹⁴²⁸ Zugleich besteht jedoch die Möglichkeit, dass auch dieses Verhalten zwanghaft und somit zu einer Suchthematik werden kann. Hierbei ist insbesondere das „subjektive Erleben der Unkontrollierbarkeit sexueller Impulse“ zu nennen, das sich nachhaltig negativ auf die Paarbeziehung aus-

¹⁴²⁴ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 650.

¹⁴²⁵ Vgl. MOOR, *Natural Sex*, 227.

¹⁴²⁶ Vgl. ebd. 233.

¹⁴²⁷ Vgl. ebd.

¹⁴²⁸ Pope bezieht sich hierbei insbesondere auch das *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. Vgl. POPE, *Intrinsic Evil in Catholic Sexual Ethics: Time to move on*, 34, 38 Fußnote 22.

wirken kann.¹⁴²⁹ Dies betrifft jedoch nicht ausschließlich den Bereich der Sexualität, sondern lässt sich auch beispielsweise für den Genuss von Alkohol attestieren.¹⁴³⁰ Daher kann Masturbation sowohl einen bereichernden Aspekt der menschlichen Sexualität darstellen¹⁴³¹, zugleich aber auch Symptom einer krankhaften Selbstzentrierung und damit für die gemeinsame Gestaltung einer Partnerschaft abträglich sein. Diesen zweiten Aspekt gilt es gerade bei der Ausgestaltung einer zeitgemäßen Ehe- und Beziehungsethik (auch) im Blick zu behalten.¹⁴³²

Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass Grisez nur den Konflikt mit einem der *eighth modes of responsibility* erwähnt. Wie oben deutlich geworden ist, hält eine Zurückweisung dieser Handlung durch die Generalnorm, sprich den *eight mode of responsibility*, einer kritischen Betrachtung nicht stand. Rein vom Konzept her wäre es aber möglich, auch weitere Konfliktpunkte mit anderen modes herauszuarbeiten, was aber von Grisez selbst nicht weiter reflektiert worden ist.

Nun gilt es noch auf die wohl wesentlichste Schwierigkeit dieser Argumentation hinzuweisen. In seiner Konklusion auf die Betrachtung von Masturbation, wird festgehalten, dass diese „the body’s capacity for self-giving“ verletzt.¹⁴³³

Herbei stellt sich aber das Problem, dass jene *capacity for self-giving* keine Fähigkeit des menschlichen Leibes darstellt. Die Selbsthingabe ist an die ganze Person gebunden. Nur sie kann sich für eine andere Person hingeben, indem sie beispielsweise ihr Leben opfert. Selbsthingabe kann auch für eine bestimmte politische oder religiöse Sache geschehen. Sie kann aber auch dadurch verwirklicht werden, dass man an einer gemeinsamen Beziehung, wie beispielsweise einer Ehe, arbeitet und die andere Person physisch, seelisch oder auch ökonomisch unterstützt. Wesentlich wird die Bedeutung von Selbsthingabe, wenn man im Denkraum der NNL bleibt, im ehelichen Geschlechtsakt. Durch diesen Akt kommt die gegenseitige Selbsthingabe der Partner aneinander

¹⁴²⁹ Vgl. STRAUß BERNHARD, Die so genannte Sex-Sucht – Klinische Aspekte süchtigen Sexual-Verhaltens, in: Sucht – Zeitschrift für Wissenschaft und Praxis. Band 47, Nr. 2 2001, 82-87, 83f.; Schockenhoff, Die Kunst zu lieben, 61.

¹⁴³⁰ Vgl. BERNER WOLFGANG, Von der Perversion zur Paraphilie, in: Qunideau Ilka/Sigusch Volkmar (Hg.), Freud und das Sexuelle: neue psychoanalytische und sexualwissenschaftliche Perspektiven, Frankfurt am Main 2005, 153-177, 174f.

¹⁴³¹ Vgl. HURLBERT DAVID FARLEY / WHITTAKER KAREN ELIZABETH, The Role of Masturbation in Marital and Sexual Satisfaction: A Comparative Study of Female Masturbators and Nonmasturbators, in: Journal of Sex Education and Therapy, Volume 17, 2015 Nr. 4, 274-282; REGNERUS MARK/ PRICE JOSEPH/GORDON DAVID, Masturbation and Partnered Sex: Substitutes or Complements?, in: Archives of sexual behavior, 2017 Vol.46 Nr. 7, 2111-2121.

¹⁴³² Vgl. SCHOCKENHOFF, Die Kunst zu lieben, 61.

¹⁴³³ Vgl. GRISEZ, Living a Christian Life, 649.

zum Ausdruck. Diese Selbsthingabe ist aber nicht der körperliche Akt der sexuellen Vereinigung, vielmehr bringt er nur diese zum Ausdruck. Sie basiert zwischen den beiden Partnern in der Ganzheit ihres Personseins. Dadurch ist auch die Überbetonung der biologischen Komplementarität durch die NNL beim *marital act*, wie oben gezeigt worden ist, äußert problematisch. Masturbation kann somit keine Verletzung der „capacity of self-giving“ darstellen, da sie auf die menschliche Person als Ganze abzielt und nicht nur aus einem einzigen Akt des menschlichen Leibes bestehen kann.¹⁴³⁴

Grisez selbst geht auf ein weiteres Argument gegen seine Thesen zu Masturbation ein, wodurch nochmals die Struktur seine Denkweise deutlich sichtbar wird. Er führt an, dass man einwenden könnte, dass nicht jeder Akt der Masturbation, der zum Orgasmus führt, zugleich die Befriedigung eines sexuellen Verlangens zum Ziel haben muss. Dies könnte beispielsweise eine Samenprobe für eine medizinische Untersuchung sein. Mit dem Verweis auf *Papst Pius XII.* hält Grisez fest, dass dieser Akt zwar moralisch anders gelagert ist, er aber physisch der Masturbation entspricht, und insbesondere die sexuelle Befriedigung zu Folge hat, weshalb er sittlich verwerflich ist.¹⁴³⁵ Für eine solche Untersuchung, wenn sie den notwendig sein sollte, hat Germain Grisez eine andere Lösung parat. In *Contraception and The Natural Law* (1964) verweist er auf die Möglichkeit, am oberen Ende eines Kondoms ein Loch einzustechen und dieses beim Geschlechtsverkehr zu benutzen. Somit kann die Probe für eine medizinische Untersuchung gesammelt werden und zugleich dringt durch die kleine Öffnung etwas Ejakulat in die Frau ein, wodurch die (biologischen) Kriterien der Komplementarität für den *marital act* erfüllt sind, und damit auch weder Masturbation noch Verhütung vorliegen.¹⁴³⁶

Diese Lösung ist somit aber nur in der Ehe vollziehbar, wenn man die Voraussetzungen von Grisez ernstnimmt, wodurch auch deutlich wird, dass der einzige Zweck, dem eine solche Untersuchung aus seiner Sicht dienen kann, die Feststellung der Fähigkeit zur Prokreation ist. Diese kann auch nicht vor der Eheschließung vorgenommen werden.

Die von Germain Grisez vorgestellte Lösung des genannten Problems macht erneut deutlich, dass seine Ehe- und Sexualethik eine einseitige Ausrichtung auf den ehelichen Geschlechtsakt und dessen rigide Reglementierung hat. Insgesamt machen seine Thesen jedoch deutlich, dass er davon ausgeht, dass im männlichen Samen bereits einen *homo*

¹⁴³⁴ Vgl. MOORE, *Natural Sex*, 233f.

¹⁴³⁵ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 648 Fußnote 187.

¹⁴³⁶ Vgl. GRISEZ, *Contraception and The Natural Law*, 96f.

in potentiae angenommen werden muss, wodurch Masturbation immer gegen das sechste Gebot, oder konkreter gegen das Gut *marriage*, gerichtet ist.

4.2.2.2 Nichteheliche heterosexuelle Sexualakte

Die zweite Möglichkeit solcher vollkommenen Akte die nicht in der Ehe situiert sind wird von Germain Grisez unter dem Titel *Unzucht* (fornication) behandelt. Diese Bezeichnung beinhaltet jedoch eine begriffliche Unschärfe. Unzucht kann sowohl als Oberbegriff aller Handlungen gegen das sechste Gebot, wie auch eben als spezifische Bezeichnung sexueller Akte von unverheirateten Personen beziehungsweise außerhalb der Ehe verstanden werden.¹⁴³⁷

Grisez bezieht sich hierbei auf den heterosexuellen Geschlechtsverkehr, der nicht in der ehelichen Gemeinschaft stattfindet und das Kriterium der biologischen Komplementarität erfüllt.

„An unmarried man and woman can willingly engage in sexual intercourse, intending that at least the man enjoy complete satisfaction by ejaculating in the woman’s vagina. Such an act is fornication.“¹⁴³⁸ In der Regel wird dieser Sachverhalt in der Ethik im englischen Sprachraum unter der Bezeichnung „Cohabitation“ behandelt.¹⁴³⁹

Aus seiner Sicht stellen jene Akte keine enge und unauflösliche Gemeinschaft der Partner her, wie dies durch den Vollzug der Ehe geschieht, sondern sind immer nur eine Illusion dieser.¹⁴⁴⁰ Grisez setzt sich bei der Darlegung seiner Thesen mit drei Aspekten der „Unzucht“ auseinander.

Der *erste Aspekt* zielt auf den masturbatorischen Charakter einer solchen Handlung ab. Damit wird zugleich die Brücke zur vorherigen Möglichkeit geschlagen, wodurch die oben genannten Schlussfolgerungen auch in diesen Bereich hineinwirken.

Aus seiner Sicht ist einer der Gründe für „Unzucht“ der Gebrauch einer Person, um zu masturbieren. Oftmals kann dies aber auch die Motivlage beider Partner sein. Die handelnden Personen benutzen damit ihren Körper als Instrument, oftmals um dadurch etwas zu erlangen, sei es Geld, sexuelle oder emotionale Befriedigung. Diese Form differiere zwar von der Motivation, die der Masturbation zu Grunde liegt, weist jedoch aus seiner Sicht denselben moralischen Charakter auf. Beide Handlungen verletzen den

¹⁴³⁷ Vgl. SCHOCKENHOFF, Grundlegung der Ethik, 556.

¹⁴³⁸ GISEZ, Living a Christian Life, 648.

¹⁴³⁹ Vgl. SALZMAN/LAWLER, the sexual person, 192-213.

¹⁴⁴⁰ Vgl. GISEZ, Living a Christian Life, 651.

menschlichen Leib in seinem Vermögen der Selbsthingabe, das für die enge Verbindung zweier Menschen, wie wir sie nur in der *one-flesh-union* finden, essentiell ist.¹⁴⁴¹

Den *zweiten Aspekt*, den Germain Grisez beleuchtet, ist jener, dass zwei Menschen, die den klaren Willen haben, zu heiraten oder in einer langen Beziehung miteinander leben, Geschlechtsverkehr haben. Die Beziehung dieser Menschen kann ähnlich einer ehelichen Freundschaft angesehen werden und sexuelle Handlungen können in beiden Formen Ausdruck tiefer gegenseitiger Zuneigung sein. Auch ein solcher Akt kann offen sein für Nachkommenschaft und die beiden Partner können Eltern werden und in einer Gemeinschaft leben, die offensichtlich alle Kriterien einer Ehe erfüllt. Diese sei aber gerade der trügerische Schein, denn für die NNL fehlt hierbei ein wesentliches Element. „But however that may be, they do not make the marital commitment essential to the complete realization of the good of marriage.”¹⁴⁴²

Die Partner verwirklichen in diesem Fall einen Aspekt des Gutes *marriage*, nämlich die körperliche Vereinigung, sprich die biologische Komplementarität. Diese an sich stellt aus der Sicht der NNL aber noch kein eigenes *intelligible basic good* dar. Damit es zu einem solchen wird, beziehungsweise damit durch eine solche Handlung das *good marriage* verwirklicht werden kann, braucht es noch ein weiteres wichtiges Element¹⁴⁴³: „marital consent which conjugal intercourse fulfills.“¹⁴⁴⁴ Grisez schlägt hiermit wiederum die Brücke zur personalen Dimension des ehelichen Akts und auch zur oben besprochenen Notwendigkeit der richtigen Intention der Partner in einer ehelichen Gemeinschaft, da ansonsten auch dieser scheitern, und das Gut *marriage* verletzen kann.¹⁴⁴⁵

In diesem Fall werde durch einen solchen Akt von den beiden Partnern aber nicht die Verwirklichung des Gutes, sondern nur die leibliche Vereinigung und damit die Befriedigung von sexuellen und emotionalen Bedürfnissen erstrebt. Dieser Akt könne die Gemeinschaft der Ehe nicht realisieren und sei daher eine Illusion dessen, was von den Partnern eigentlich erstrebt wird.¹⁴⁴⁶ Indem ein solches Paar, auch wenn es die feste Absicht habe, bald zu heiraten, vielleicht sogar schon verlobt sei, die Illusion vor der

¹⁴⁴¹ Vgl. GISEZ, *Living a Christian Life*, 651.

¹⁴⁴² Ebd.

¹⁴⁴³ Vgl. ebd.

¹⁴⁴⁴ Ebd.

¹⁴⁴⁵ Vgl. Kap. 4.2.1.1.2 dieser Arbeit.

¹⁴⁴⁶ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Live*, 652.

Realität wählt, handle es immer unvernünftig und verletze daher den *sixth mode of responsibility*, wodurch dieser Akt einmal mehr als unmoralisch ausgewiesen werde.¹⁴⁴⁷

„Marriage can neither exist nor be experienced without mutual, permanent commitment. Attempting to sample marriage, as it were, means experiencing something entirely different: living together without commitment and that experience cannot be a representative sample of married life. Hence, so called trial marriage is self-defeating and unreasonable.“¹⁴⁴⁸

Der *dritte Aspekt*, den Germain Grisez in seinen Thesen beleuchtet, ist die Annahme, der sexuelle Akt könne als Kommunikationsmittel des guten Willens gegenüber der Partner*in verstanden werden. Dies betreffe besonders Paare, die beschlossen haben, nicht zu heiraten oder aber auch die psychologische Tatsache, dass einer der Partner schon oder eben noch nicht für eine solche langfristige Bindung bereit sei.¹⁴⁴⁹

„The other part of the answer concerns the fact that the unitive meaning of sexual intercourse, insofar as it makes the couple into a single reproductive principle, is part of the good of marriage; but precisely insofar as intercourse is not chosen for any aspect of that good, it does not communicate anything definite by itself, and therefore can communicate good will, affection, and so on only insofar as the couple use their own and each other's bodies as one uses one's tongue to speak, one's finger to point, and so on. But the motive for choosing sexual intercourse to communicate is not that it is especially apt for expressing good will and affection, since modes of communication commonly used by friends - conversation joined with actions conferring benefits (that is, real instantiations of one or more intelligible goods) - are far more expressive.“¹⁴⁵⁰

Das eigentliche Motiv, das aus Sicht der NNL hinter dieser Handlung stehe, ist die Befriedigung des sexuellen Verlangens einer oder beider Personen, wodurch sie kein wahres Interesse an der Verwirklichung des Gutes *marriage* habe und daher: „their intercourse is masturbatory“. Dies führe auch dazu, dass viele junge Paare, die solche Akte praktizieren, schlussendlich erkennen müssen, dass diese ihrer gegenseitigen Freundschaft eher schaden als sie zu vertiefen.¹⁴⁵¹

Betrachtet man die lehramtliche Tradition der katholischen Kirche, so findet sich auch hier der Tatbestand der Unzucht wieder. Bereits im *Brief an die Galater*, wo der Frucht

¹⁴⁴⁷ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 652.

¹⁴⁴⁸ Ebd.

¹⁴⁴⁹ Vgl. ebd. 652f.

¹⁴⁵⁰ Ebd. 653.

¹⁴⁵¹ Vgl. ebd.

des Geistes die Werke des Fleisches gegenübergestellt werden, wird die Unzucht genannt, ohne jedoch näher zu präzisieren, was darunter genau zu verstehen ist. (Gal 5,19-21)

Der *KKK* versteht unter dem Begriff der Unzucht die körperliche Vereinigung einer Frau und eines Mannes, die nicht miteinander verheiratet sind. Dies wird als „schwerer Verstoß“ gegen die „Würde dieser Menschen“ und auch der „Geschlechtlichkeit selbst“ angesehen. Grundlage hierfür ist die Überzeugung des Lehramtes, dass jener Akt von „Natur aus“ auf das Wohl und die Zuneigung der Ehepartner sowie auf die Zeugung und Erziehung von Kindern hin ausgerichtet ist. Zudem stellt diese Handlung aus dieser Sicht ein schweres Ärgernis dar, wenn dadurch „junge Menschen“ in moralischer Hinsicht verdorben werden (*KKK* 2353).

Ebenso kennt auch der *KKK* die Möglichkeit, in einer eheähnlichen Beziehung zu leben, ohne aber den Bund der Ehe einzugehen, die er als „Verhältnis“ bezeichnet. Diese verletzt aus lehramtlicher Sicht die Würde der Ehe und den Grundgedanken der Familie und stellt dadurch eine schwere Sünde dar, die vom Empfang der Eucharistie ausschließt (*KKK* 2390).

Auch der Geschlechtsakt von Menschen, die beabsichtigen zu heiraten, wird als eine Art „Versuchsrecht“, das die beiden Partner für sich beanspruchen, verurteilt (*KKK* 2391). Auch wenn der feste Vorsatz zu heiraten besteht, ist gemäß *Persona humana* unter diesen Bedingungen keinesfalls die Treue und Aufrichtigkeit gewährleistet, wie sie nur in der ehelichen Verbindung vorliegen.¹⁴⁵² Daher gebietet laut *Familiaris consortio* schon die „menschliche Vernunft“ von diesem Versuch abzusehen, denn wenn es um die menschliche Person an sich geht, deren Würde verlangt, jene ausschließliche Selbsthingabe zu einer anderen Person in keinerlei Weise zu begrenzen, dann kann es in diesem Fall keine solche Verbindung als Experiment geben.¹⁴⁵³

Der Geschlechtsakt zweier heterosexueller Menschen ist daher nur zu rechtfertigen, wenn diese beiden miteinander eine „endgültige Lebensgemeinschaft“ gegründet haben, da die menschliche Liebe aus der Sicht des Lehramtes den bloßen Versuch nicht zulässt. Sie verlangt immer eine „endgültige“ und eine „ganze gegenseitige Hingabe“ der beiden Menschen zueinander (*KKK* 2391).

¹⁴⁵² Vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Persona Humana*. Erklärung zu einigen Fragen der Sexualethik (1975), Nr. 7.

¹⁴⁵³ Vgl. JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben *Familiaris Consortio* (1981), Nr. 80.

Bei der Betrachtung der lehramtlichen Aussagen zum Tatbestand der Unzucht im *KKK* wird deutlich, dass diese die Grundlage von Grisez Thesen darstellen und auch mit dessen Folgerungen hinsichtlich des zweiten Aspektes übereinstimmen.

Eine klare Differenz hingegen gibt es bezüglich des ersten Aspekts. Dass dieser Akt zweier Menschen als Masturbation verstanden werden kann, deckt sich nicht mit den lehramtlichen Aussagen. Eine solche Annahme sieht in dieser Handlung eine Reduktion der anderen Person auf ein Objekt zur Lustbefriedigung. Der Mensch wird dadurch zu einem Mittel degradiert und gerät so in seinem Personsein aus dem Blick. Diese kann aber für einen einvernehmlichen Akt, wie schon bei der Betrachtung der Ehe deutlich geworden ist, nicht vorbehaltlos angenommen werden. Im Unterschied zu den Betrachtungen über die Selbstbefriedigung erfüllt diese Handlung, wie Grisez selbst anmerkt, nach außen hin alle Kriterien, wie sie auch für den ehelichen Akt erforderlich sind. Nimmt man für diesen konkreten Fall die Möglichkeit an, dass er bloß Masturbation ist, dann könnte dies in logischer Konsequenz auch auf den Geschlechtsverkehr von Ehepartner zutreffen. Diese Sichtweise lässt zudem außer Acht, dass wenn Menschen ausschließlich nach sexueller Befriedigung streben würden und sie diese durch Masturbation erreichen können, es offensichtlich keine Gründe mehr dafür gebe, sich den Herausforderungen einer Partnerschaft oder Ehe zu stellen.¹⁴⁵⁴

Grisez versucht hier, so wird deutlich, die Annahme des *marital act* grundlegend abzusichern. Auch das kirchliche Lehramt weist sexuelle Handlungen die nicht in der ehelichen Gemeinschaft situiert sind als unmoralisch zurück, kann aber nur schwer das Argument entkräften, dass ja auch in einem solchen Akt eine liebende Verbindung zweier Menschen zum Ausdruck kommt und die Möglichkeit für Prokreation besteht.¹⁴⁵⁵

Grisez möchte diese Front dahingehend schließen, dass es den genannten Akt als Selbstbefriedigung diskreditiert. Somit ist zwar die biologische Komplementarität, nicht aber der personale Aspekt gegeben, wodurch eine schlagkräftigere Zurückweisung dieser Handlung entsteht, als diese durch das kirchliche Lehramt vorliegt. Dadurch eröffnet er jedoch ein weiteres Problemfeld. Wenn es tatsächlich möglich ist, durch Akte der Masturbation Nachkommenschaft zu bekommen, dann macht dies zugleich eine Neubewertung der Selbstbefriedigung notwendig. Das Hauptargument gegen Masturbation, sie sei nicht offen für neues Leben, könnte auf diese Weise ausgehebelt werden.

¹⁴⁵⁴ Vgl. MOORE, *Natural Sex*, 236.

¹⁴⁵⁵ Vgl. SCHOCKENHOFF, *Die Kunst zu lieben*, 470-474.

Der *zweite* von Grisez beleuchtete Aspekt weist deutlich größere Übereinstimmung mit den Lehraussagen der Kirche auf. Beide Seiten stimmen darüber überein, dass es weder eine Ehe auf Probe geben kann, noch dass der Geschlechtsakt eines Paares, auch wenn es die Absicht hat zu heiraten, er aber nicht in der Ehe angesiedelt ist, moralisch zu rechtfertigen ist.

Der wesentliche Punkt liegt hierbei auf dem „*marital consent*“, also jener dauerhaften Verpflichtung zu Gemeinschaft und Nachkommenschaft, die außer in der Ehe für die>NNL wie für das Lehramt nicht gegeben sein kann.

Grisez betont, dass es sich bei einem solchen Akt immer nur um die Illusion eines *marital act* handeln könne, wodurch dieser an sich unlogisch sei und folglich eine Verletzung des *six mode of responsibility* darstelle.

Hier stellen sich aber mehrere Rückfragen. Wenn zwei Menschen kurz vor der Eheschließung miteinander sexuell verkehren, begehen sie eine unmoralische und damit sündhafte Handlung. Vollziehen sie denselben Akt wenig später erneut, nach der Eheschließung, ist dieser ein *marital act*, der aus Sicht der Kirche sittlich gerechtfertigt ist. Es handelt sich hierbei aber noch immer um dieselben Personen, deren Motiv in beiden Handlungen dasselbe ist. Diesen Umstand zu leugnen gelingt nur, wenn man annimmt, dass bei der Eheschließung mit der Äußerung des *marital consent* eine existentiell-anthropologische Veränderung einhergeht, also dass etwas entsteht, das davor noch nicht existent ist.¹⁴⁵⁶

Es stellt sich zudem die Frage, ob man diesen beiden Menschen wirklich grundlegend das Motiv eine auf Dauer und Nachwuchs angelegten Beziehung absprechen kann. Auch hier gilt, dass wir ihre Intention nicht kennen. Es besteht aber grundsätzlich die Möglichkeit, dass sie ihre Beziehung auf Dauer anlegen und genauso offen für Prokreation sind wie verheiratete Paare. Die gemeinsame Zeit und die gemeinsamen Kinder, die aus dieser liebenden Beziehung entstehen, werden von den Partnern als schön und bereichernd wahrgenommen. Vielfach sehen sie gerade darin einen Ausdruck von Gottes Liebe, dem sie beispielsweise durch eine Eheschließung Ausdruck verleihen möchten. Wenn man diesen Menschen – mit der Sicht von Grisez – mitteilt, dass sie ein sündhaftes und unmoralisches Leben führen, wird man sie nicht nur mit großer Wahrscheinlichkeit vor den Kopf stoßen, sondern wird auch ihrer Lebensrealität nicht gerecht werden. Diese ist weitaus komplexer, als dass es sich in ein dichotomes Schema einpassen

¹⁴⁵⁶ Vgl. Kap. 4.2.1.1.1 dieser Arbeit.

ließe.¹⁴⁵⁷ Soziologische wie historische Untersuchungen machen zudem deutlich, dass voreheliche intime Beziehungen im 20. Jahrhundert als die allgemeine übliche Praxis angesehen werden können. Dies hat seine Ursache aber nicht ausschließlich im Verlangen nach Befriedigung der sexuellen Bedürfnisse, sondern wird als „selbstverständlicher Teil“ einer gemeinsamen Beziehung angesehen.¹⁴⁵⁸ Da die Eheschließung nicht mehr erforderlich ist, um in einer Partnerschaft zu leben, zeigt sich gerade in der Gegenwart eine große Zunahme unterschiedlicher Formen von „nichtehelichen Lebensgemeinschaften“ heterosexueller Paare. Diese werden zum einen in der Anfangsphase einer Beziehung gewählt und können auch eine Art „Übergangsform“ darstellen, die später zu einer Eheschließung führen. Andererseits ist diese Form der Paarbeziehung auch nach dem Scheitern einer Ehe zu finden, da möglicherweise eine Scheidung und Wiederheirat mit rechtlichen wie finanziellen Nachteilen verbunden sein kann.¹⁴⁵⁹ Aber auch für die Vormoderne kommen historischen Untersuchungen zu dem Schluss, dass sexuelle Beziehungen vor der Eheschließung, insbesondere in der Verlobungszeit, sehr verbreitet und damit Teil des gesellschaftlichen Beziehungsverständnisses waren.¹⁴⁶⁰ Dieser Zusammenhang macht auch die Schwierigkeit deutlich, hier von einer „Illusion von Ehe“ zu sprechen. Dies setzt einerseits voraus, dass die beiden Partner diese scheinbare Realisierung wirklich anstreben. Andererseits kann man, auch wenn man von der existentiellen Bedeutung des *marital consent* und der *one-flesh-union* ausgeht, diese Beziehung, insbesondere wenn diese auch noch Nachkommenschaft hervorgebracht hat, nicht als bloße Illusion ansehen. Die Kinder sind ebenfalls Ausdruck einer liebenden Gemeinschaft und werden auch vom Lehramt nicht als „sündhaft“ angesehen. Ebenso lassen sich von vorehelichen sexuellen Handlungen keine Rückschlüsse darauf ziehen, ob eine solche Beziehung länger hält oder eher offen für Prokreation ist als eine Ehe.¹⁴⁶¹ Die Immoralität der Handlung besteht somit wesentlich im Verstoß gegen das Prinzip der *one-flesh-union* dass sich aber in der von der NNL angenommen Form als nicht haltbar erwiesen hat.¹⁴⁶²

¹⁴⁵⁷ Vgl. KELLY KEVIN T., *Cohabitation: Living in Sin or Occasion of Grace?*, in: Curran/Rubbio (Hg.), *Marriage*, New Jersey 2009, 337-344.

¹⁴⁵⁸ Vgl. SCHOCKENHOFF, *Die Kunst zu lieben*, 468.

¹⁴⁵⁹ Vgl. KARGER-KROLL ANNA, *Zwischen Wunsch und Wirklichkeit?! Herausforderungen für eine Leitbild von Ehe und Familie im Kontext der Pluralität an Lebensformen*, in: dieselb./Karger Michael/Tschorn Christopher (Hg.), *Beziehungsstatus: kompliziert. Das kirchliche Leitbild von Ehe und Familie in Konfrontation mit der sozialen Wirklichkeit*, Freiburg im Breisgau 2018, 17-40, 23,

¹⁴⁶⁰ Vgl. SCHOCKENHOFF, *Die Kunst zu lieben*, 468f.

¹⁴⁶¹ Vgl. DORMOR DUNCAN, *Just Cohabiting? The Church, Sex and Getting Married*, London 2004, 10f.

¹⁴⁶² Vgl. Kap. 4.2.1.1.1. dieser Arbeit.

Zugleich besteht auch die Möglichkeit, dass ein Paar gerade so handelt, um das *basic good marriage* zu fördern. In der Logik von Germain Grisez könnte genauso gut angenommen werden, dass sich zwei Menschen streng an die Kriterien des *marital act*, sprich personale wie biologische Komplementarität und prinzipielle Offenheit für Prokreation, halten und davon überzeugt sind, dadurch besagtes Gut zu fördern oder zumindest gegen keines der *basic goods* zu verstoßen.¹⁴⁶³ Betrachtet man hierbei insbesondere nur die Auflistung der Güter in *Christian Moral Principles*, so wäre ein solcher Schluss theoretisch möglich, da die Ehe hierbei noch kein eigenes, irreduzibles Gut darstellt.¹⁴⁶⁴ Der *dritte Aspekt*, den Grisez in seinen Thesen zur „Unzucht“ herausarbeitet, nimmt die Geschlechtsverkehr eines heterosexuellen Paares als einen Akt der Kommunikation in den Blick.¹⁴⁶⁵ Auch hier wird von der Idee ausgegangen, dass aus den beiden Partnern durch den Ehebund und dessen Vollzug eine neue Person entsteht, der Fokus liegt hierbei aber darauf, dass der sexuelle Akt dazu verwendet werden kann, den festen Willen, einen solchen Bund mit der Person einzugehen, zum Ausdruck zu bringen. Diese könne ähnlich verstanden werden, wie das Berühren des Armes oder der Hand einer Person, um eine gewisse Zuneigung oder Freundschaft zum Ausdruck zu bringen.¹⁴⁶⁶ Eine ähnliche „Kommunikationstheorie“ findet sich auch in der „Theologie des Leibes“ von Papst Johannes Paul II. Ausgehend von einer ontologischen Komplementarität¹⁴⁶⁷ der beiden Ehepartner, die sich im vorbehaltlosen, sich gegenseitig Schenken realisiert, kommt er zu dem Schluss, dass es sich hierbei um einen Akt der Kommunikation im „Vollsinn ihrer Humanität“ handelt. Dieser beruhe gerade auf dem Aspekt der Heterogenität des Paares. Im Unterschied zur NNL, die die Kommunikation ausschließlich am Sexualakt festmacht, geht die „Theologie des Leibes“ neben der biologischen auch von einer geistigen wie emotionalen Komplettierung der Partner aus. Der partnerschaftliche Akt der Kommunikation ist somit nicht nur auf den Geschlechtsverkehr beschränkt, sondern umfasst auch die personale Dimension der Ehegemeinschaft.¹⁴⁶⁸ Hinsichtlich dieser Kommunikationstheorie der NNL muss jedoch darauf verwiesen werden, dass diese keine inhärenten Motive der besagten Handlungen darstellt. Es ist zuzustimmen, dass der sexuelle Akt zweier unverheirateter Menschen per se keine

¹⁴⁶³ Vgl. MOORE, *Natural Sex*, 236.

¹⁴⁶⁴ Vgl. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 124.

¹⁴⁶⁵ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 652f.

¹⁴⁶⁶ Vgl. ebd.

¹⁴⁶⁷ Vgl. Hierzu Kap. 4.2.1.1.3 und 4.2.1.2 dieser Arbeit.

¹⁴⁶⁸ Vgl. SALZMAN/LAWLER, *the sexual person*, 207-209; siehe auch: Kap. 4.1.2 dieser Arbeit.

Kommunikationsfunktion hat. Dasselbe gilt aber auch für den Geschlechtsverkehr eines verheirateten Paares. Es ist daher möglich, dass zwei Menschen miteinander sexuell interagieren, dadurch aber nichts miteinander kommunizieren und sie sich dessen auch völlig bewusst sind, da es in diesem Moment auch nichts mitzuteilen gibt.¹⁴⁶⁹

Grisez führt dieses Motiv an, um einen klaren Unterschied zwischen ehelichem und unehelichem Geschlechtsverkehr sichtbar zu machen. Es ist aber nur schwer nachvollziehbar, warum unverheiratete aber auch verheiratete Paare sexuelle Akte dafür nutzen sollten, um einander ihren festen Entschluss, miteinander den Rest ihres Lebens zu verbringen, kundzutun. Dafür gibt es offensichtlich bessere Möglichkeiten, wie beispielsweise sich diesen Entschluss in einem Gespräch gegenseitig mitzuteilen.

Auch wenn wir Grisez schwer haltbare Annahme akzeptieren, dass die sexuellen Akte verheirateter im Unterschied zu unverheirateten Paaren die Möglichkeit haben, etwas zu kommunizieren, so bleibt doch die Frage offen, weshalb diese als wesentliche Unterscheidung dienen sollte. Warum sollte die mögliche oder unmögliche Kommunikationsfähigkeit eines solchen Aktes irgendeine Relevanz für die ethische Bewertung dieser Handlung haben? Dafür gibt es offensichtlich keine evidenten Gründe. Es stellt schlicht ein falsches Vergleichsschema dar, das unter Annahme einer *one-flesh-union* eine negative Vorstellung von sexuellem Verlangen impliziert.¹⁴⁷⁰

Zudem kann angenommen werden, dass der sexuelle Akt zwar Ausdruck der gegenseitigen Liebe ist, aber nicht primär als Ausdrucksmittel dieser verwendet wird. Zwei Menschen haben miteinander Geschlechtsverkehr, weil sie sich lieben, nicht aber aus dem Verlangen heraus, der jeweils anderen Person mitzuteilen, dass sie lieben. Die Handlung ist somit weder für verheiratete noch für unverheiratete Paare ein solches Kommunikationsmittel, wie dies von Grisez angenommen wird.¹⁴⁷¹

Wie die Betrachtung der Thesen zu „Unzucht“ deutlich machen, folgt die>NNL hierbei den Überlegungen des kirchlichen Lehramtes mit dem Ziel, diese abschließend gegen jedwede Kritik abzusichern. Hierfür steht insbesondere der Ansatz, vor- und nichtehelichen Geschlechtsverkehr mit Masturbation gleichzusetzten, der sich jedoch als nicht haltbar erwiesen hat. Alle drei von Grisez vorgebrachten Aspekte stellen eine Simplifizierung und fast schon eine Karikierung menschlicher Sexualität dar, die der Lebensrealität von Paaren hinsichtlich ihrer Komplexität nicht gerecht werden können. Weder

¹⁴⁶⁹ Vgl. MOORE, *Natural Sex*, 234f.

¹⁴⁷⁰ Vgl. ebd., 235.

¹⁴⁷¹ Vgl. ebd.

lässt sich dadurch die kirchliche Ehelehre absichern noch kann man heterosexuelle Akte die nicht in der ehelichen Gemeinschaft angesiedelt sind abschließend als unmoralisch zurückweisen.

4.2.2.3 Gleichgeschlechtliche Sexualakte

Auch die von Germain Grisez für diese Möglichkeit gewählte Bezeichnung weist eine fatale begriffliche Unschärfe auf. Unter „Sodomie“ (sodomy) können sowohl gleichgeschlechtliche Sexualakte als auch Geschlechtsverkehr mit Tieren verstanden werden.¹⁴⁷² Grisez verwendet diese Bezeichnung für anale und orale Sexualakte, die in seiner Annahme per definitionem nur von unverheirateten homosexuellen Männern praktiziert werden.¹⁴⁷³ Wie auch alle anderen Menschen haben sie ein sexuelles Verlangen und ein natürliches Streben nach der ehelichen „one flesh communion“. Insofern sie nicht verheiratet sind, aber trotzdem gemeinsame sexuelle Handlungen praktizieren, sind ihre Motivation und ihre Entscheidung aus denselben Gründen unmoralisch, wie es auch die für die Akte der „Unzucht“ sind.¹⁴⁷⁴

Man könnte hierbei, wie Grisez anmerkt, einwenden, dass homosexuelle Paare zwar nach dem Gefühl von Intimität und der Verwirklichung von Freundschaft, nicht aber nach dem basic good *marriage* streben. Sie ziehen dadurch nicht eine Illusion von diesem Gut der Realität vor, wodurch ihre Entscheidung nicht gleich unvernünftig ist wie von unverheirateten, heterosexuellen Paaren.¹⁴⁷⁵ Er wendet jedoch ein, dass das Problem in diesem Fall anders gelagert ist. Dass auch homosexuelle Paare eine liebende und auf Dauer angelegte Beziehung führen können, wird von ihm keineswegs bestritten. Es sei aber nicht möglich, dass ein solches Paar durch den sexuellen Akt eine neue Einheit im Sinne eines „complete organism“, also eine *one-flesh-union*, bilden könne, wie dies eben nur bei verheirateten heterosexuellen Paaren unter bestimmten Kriterien möglich ist. Daher sei ein solcher Akt nicht Ausdruck der Sehnsucht nach Intimität und Gemeinschaft, sondern nur des Verlangens nach sexueller Befriedigung. Folglich könne die Entscheidung, diesen auszuführen, niemals zur Verwirklichung des Gutes *friendship* beitragen, sondern sei lediglich eine weitere unmoralische Handlung.¹⁴⁷⁶

¹⁴⁷² Vgl. URL: <https://www.duden.de/rechtschreibung/Sodomie>; URL: <https://www.britannica.com/topic/sodomy> (Zugriff am 20.06.2020).

¹⁴⁷³ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 648.

¹⁴⁷⁴ Vgl. ebd. 653.

¹⁴⁷⁵ Vgl. ebd.

¹⁴⁷⁶ Vgl. ebd.

Ein solcher Akt könne daher nicht Ausdrucksmittel der Zuneigung oder eines festen Vorsatzes sein. Der Körper der anderen Person werde als Mittel zur sexuellen Befriedigung benutzt, wodurch „self-disintegrity“ bewusst in Kauf genommen werde.¹⁴⁷⁷ Grisez kommt daher zu dem Schluss: „sodomites violate the body’s capacity for self-giving as masturbators do“¹⁴⁷⁸. Daraus folgert er, dass wenn Menschen durch Masturbation ausschließlich einen Orgasmus erstreben, es zugleich möglich sei, dass homosexuelle Paare auch eine Illusion von Intimität erstreben.¹⁴⁷⁹

Sie können durch diese Handlungen zwar an Aspekten des Gutes *marriage* wie beispielsweise Intimität oder einer langfristigen Beziehung interessiert sein, in Wahrheit verletzen sie dadurch aber die Potentialität ihres Leibes zur „self-integration“ wie dies auch durch die Akte der Masturbation geschehe. Zugleich handeln sie, indem sie sich für eine Erfahrung entscheiden, die sie aber niemals erfüllen können, in einer selbstzerstörerischen Absicht (self-defeating way).¹⁴⁸⁰ „[...] in this respect sodomy is similar to fornication, though more unreasonable.“¹⁴⁸¹ Charakteristisch für einen solchen „Akt der Sodomie“ sei, dass dieser nicht das intendierte Ziel, sprich die liebende Gemeinschaft erreichen könne, da zwei gleichgeschlechtliche Körper eine solche Verbindung nicht eingehen können. Gleiches gelte aber auch für heterosexuelle Paare, verheiratet oder unverheiratet, die in ihrem Akt nicht offen für Prokreation sind. Somit können auch heterosexuelle Akte, die Kontrazeptiva verwenden, als gleich unmoralisch angesehen werden wie jene „Akte der Sodomie“.¹⁴⁸²

Zu Beginn der kritischen Betrachtung dieser Thesen muss angemerkt werden, dass die Bezeichnung dieser Handlungskategorie mit dem Begriff Sodomie nicht nur mehrdeutig, sondern aus exegetischer Sicht schlichtweg falsch ist. Grundlage dieses Begriffs ist die biblische Erzählung des Besuchs der Engel bei Lot, die ihn und seiner Familie vor der Zerstörung der Stadt Sodom durch Gott warnen. Hierbei fordern die Bewohner der Stadt von Lot die Herausgabe seiner Gäste, um mit ihnen zu „verkehr“ (Gen 19,1-11). Das hier geschilderte Verbrechen, darüber ist sich die Bibelwissenschaft einig, stellt aber nicht primär auf den Tatbestand gleichgeschlechtlicher Sexualakte ab, sondern auf den Verstoß gegen das Gastrecht. Diese Erzählung der Bibel sagt noch nichts über Mo-

¹⁴⁷⁷ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 653f.

¹⁴⁷⁸ Ebd., 654.

¹⁴⁷⁹ Vgl. ebd.

¹⁴⁸⁰ Vgl. ebd.

¹⁴⁸¹ Ebd.

¹⁴⁸² Vgl. ebd.

ralität oder Immoralität von Homosexualität aus, sondern verurteilt den Verstoß der Bewohner Sodoms gegen die allgemein anerkannte ethische Forderung des Gastrechts. Die Annahme, es handle sich bei der Schilderung um gleichgeschlechtliche Handlung, ist darüber hinaus sehr schwierig, da den Engeln aufgrund des biblischen Befundes kein eindeutiges menschliches Geschlecht zugeschrieben werden kann.¹⁴⁸³ Gänzlich entsexualisieren lässt sich die biblische Erzählung jedoch nicht. Ohne Zweifel geht es auch darum, dass Männer in dieser Erzählung Männer „erkennen“ wollen – eine Formulierung für den Geschlechtsakt – wodurch diese gewaltsam gedemütigt werden sollen. Dies wiederum hat seine Ursache in „archaischen Unterwerfungsriten“ von Männern durch anale Penetration. Ein Mann, der von einem Geschlechtsgenossen penetriert wird, verliert nach diesem Kulturverständnis seinen Status als freier Bürger und sinkt dadurch auf die Stufe der Fremden und Frauen ab. Der gewaltsame Geschlechtsverkehr, der den Gästen Lots droht, zielt daher wesentlich auf die soziale Erniedrigung der Personen ab, die mit dem vermeintlichen Verlust von Männlichkeit einhergeht.¹⁴⁸⁴ Diese Verstehensweise liegt auch den beiden weiteren Referenzstellen zur Homosexualität im Buch *Levitikus* (Lev 18,22 und 20,13) zugrunde. Der gleichgeschlechtliche Akt von Männern wird darin als „Gräuel“ angesehen, weil sie sich dadurch ihrer Pflicht, für den Fortbestand des Gottesvolkes zu sorgen, entziehen. Auch hierbei stellt die Deutung von Männlichkeit und die damit verknüpfte Rolle für die soziale Ordnung den eigentlichen Kritikpunkt dar. Ebenso fällt auf, dass weibliche Homosexualität in den biblischen Erzählungen keine Erwähnung findet.¹⁴⁸⁵ Dies wiederum könnte auch die Ursache für die einseitige Behandlung dieser Thematik durch Grisez darstellen. Im *Neuen Testament* setzt *Paulus* die Deutungslinie von homosexuellen Akten fort (Röm 1,24-27; 1Kor 6,9; 1Tim 1,10). Er übernimmt die moralische Verurteilung dieser Akte, ohne eine eigene Begründung darzulegen, vielmehr scheint es, dass er diese als einen willentlichen Verstoß gegen die von Gott eingesetzte natürliche Ordnung versteht.¹⁴⁸⁶ Es gilt jedoch anzumerken, dass, auch wenn die Schrift ein bestimmtes Verhalten moralisch billigt oder

¹⁴⁸³ Vgl. STOWASSER MARTIN, Homosexualität und biblische Tradition. Exegetische Beobachtungen und hermeneutische Überlegungen, in: Volgger Ewald/Wegscheider Florian (Hg.), Benediktion und gleichgeschlechtliche Partnerschaft, Regensburg 2020, 32-66, insb. 34-41; SALZMAN/LAWLER, the sexual person, 215-226; FARLEY MARGARET, Just Love. A Framework for Christian Sexual Ethics, New York 2006, 273-277.

¹⁴⁸⁴ Vgl. STOWASSER, Homosexualität und biblische Tradition, 35f; BREISAMETER CHRISTOF/GOERTZ STEPHAN, Vom Vorrang der Liebe. Zeitenwende für die katholische Sexualmoral, Freiburg im Breisgau 2020, 99f; FOUCAULT MICHEL, Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2, Frankfurt am Main 1989, 96f.

¹⁴⁸⁵ Vgl. Stowasser, Homosexualität und biblische Tradition, 41-48; BREISAMETER/GOERTZ, Vom Vorrang der Liebe, 100.

¹⁴⁸⁶ Vgl. ebd., 49-61; siehe auch: BREISAMETER/GOERTZ, Vom Vorrang der Liebe, 100.

verurteilt, hierbei noch keine abschließende ethische Beurteilung vorliegt. Hierzu gilt es nach der Begründung für das betreffende Gebot beziehungsweise Verbot zu fragen. Wie der biblische Befund zum Thema Homosexualität deutlich macht, soll durch die Verurteilung der gleichgeschlechtlichen Sexualpraktiken die „patriarchale Geschlechterordnung“ gesichert werden. Diese beruht wesentlich auf den Aspekten der Prokreation und der sozialen Dominanz des Mannes. Gleichgeschlechtliche Beziehungen werden in den biblischen Texten nicht als liebende Gemeinschaft zweier Menschen gesehen, sondern nur als negativ gedeutetes Klischee, insbesondere der heidnischen Kultur, von der es sich abzugrenzen gilt. Allein aus diesen Aussagen eine allgemeine ethische Norm abzuleiten, würde einer „fundamentalistischen Bibellektüre“ gleichkommen und muss daher zurückgewiesen werden.¹⁴⁸⁷

Das kirchliche Lehramt verwendet im *KKK* zwar nicht den Begriff der Sodomie, es finden sich aber in diesem und in anderen Dokumenten eine klare Verurteilung von homosexuellen Handlungen. Das lehramtliche Argumentationsschema arbeitet hierbei vier Themenbereiche heraus: erstens die Immoralität von homosexuellen Handlungen, zweitens die unantastbare Würde der menschlichen Person, drittens die Zurückweisung und Verurteilung der Diskriminierung von homosexuell empfindenden Menschen und viertens die Betonung der Ehe als wichtige soziale Institution.¹⁴⁸⁸

Im *KKK* wird darauf verwiesen dass die Heilige Schrift Homosexualität als solche als „schlimme Abirrung“ ansieht. Gestützt wird die Behauptung auf vier der oben genannten Bibelstellen¹⁴⁸⁹, die aber allesamt, folgt man dem Befund der biblischen Exegese, jene nicht primär zum Thema haben.¹⁴⁹⁰ Der *KKK* verweist zudem darauf, dass auf dieser Grundlage (nur) die „homosexuellen Handlungen“ zurückgewiesen werden, nicht jedoch die Personen an sich (*KKK* 2357).¹⁴⁹¹ Geht man aber mit dem bibelwissenschaftlichen Befund davon aus, dass diese Argumentation auf Annahmen basiert, die ihre Gültigkeit verloren haben, muss angemerkt werden, dass aus dieser kein normativer Anspruch mehr abgeleitet werden kann. Auch ein sehr lange rezipiertes Vorurteil bleibt

¹⁴⁸⁷ Vgl. BREISAMETER/GOERTZ, Vom Vorrang der Liebe, 101.

¹⁴⁸⁸ Vgl. POPE STEPHEN J., The Magisterium's Arguments against Same-Sex Marriage: An Ethical Analysis and Critique, in: Curran/Rubio (Hg.) Marriage, Readings in Moral Theology No 15, New Jersey 2009, 300-329,300f.

¹⁴⁸⁹ Gen 19,1-29; Röm 1,24-27; 1Kor 6,9-10; 1Tim 1,10; Vgl. *KKK* 2357.

¹⁴⁹⁰ Vgl. STOWASSER, Homosexualität und biblische Tradition,61-66; HIEKE THOMAS, Kennt und verurteilt das Alte Testament Homosexualität? in: Goertz Stephan (Hg.), Wer bin ich, ihn zu verurteilen. Homosexualität und katholische Kirche), Freiburg im Breisgau 2015, 17-52,51f.

¹⁴⁹¹ Vgl. hierzu auch: KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Persona Humana. Erklärung zu einigen Fragen der Sexualethik (1975), Nr. 9.

letztlich ein Vorurteil und kann keine allgemeingültige Aussage über Moralität oder Immoralität einer Handlung darstellen.¹⁴⁹²

Neben der biblischen Fundierung der Ablehnung gleichgeschlechtlicher Akte geht das Magisterium davon aus, dass solche Handlungen gegen das „natürliche Gesetz“ verstoßen, da bei ihnen die Weitergabe des Lebens ausgeschlossen ist. Daher ist die Grundlage solcher Akte nicht die „affektive und geschlechtliche Ergänzungsbedürftigkeit“, also die Komplementarität der Partner, wodurch sie nicht gebilligt werden können (KKK 2357).¹⁴⁹³

Die Zurückweisung dieser Akte als ein *intrinsice malum* und als eine *zum Himmel schreiende Sünde*¹⁴⁹⁴ macht zudem deutlich, dass auch das kirchliche Lehramt ähnlich wie Germain Grisez von einer Ergänzungsbedürftigkeit des Individuums ausgeht, die nur durch die eheliche Gemeinschaft befriedigt werden kann. Wie auch schon am Beginn dieses Kapitels deutlich geworden ist, kann jedoch eine solche Unvollständigkeit des Menschen sowohl aus anthropologischer wie auch schöpfungstheologischer Sicht nicht konsequent angenommen werden.¹⁴⁹⁵

Der zweite und der dritte Themenkomplex werden in der Behandlung dieser Fragestellungen vom Lehramt meist gemeinsam behandelt, wie beispielsweise der KKK deutlich macht. Im Unterschied zu Germain Grisez wird davon ausgegangen, dass homosexuelle Handlungen sowohl von Männern als auch von Frauen praktiziert werden können. Aufgrund der Neigung *per se*, deren Ursachen laut Lehramt noch weitgehend ungeklärt sind (KKK 2357), darf jedoch kein Mensch verurteilt oder zurückgewiesen werden. Auch homosexuell empfindende Menschen sind aus der Sicht des Magisteriums dazu berufen, den Willen Gottes zu erfüllen und die Schwierigkeiten, die ihnen aus ihrer Disposition erwachsen, mit dem „Kreuzesopfer des Herrn“ zu verbinden (KKK 2358). Diese Feststellung lässt jedoch auch den Schluss zu, dass diese Menschen Homophobie als eine Art Partizipation an den Leiden Christi ertragen müssen, wodurch man aber der vorher geäußerten allgemeinen Würde des Menschen in keinster Weise gerecht wird.

Der vierte Themenbereich wurde bereits am Beginn dieses Kapitels in den Blick genommen. Die Offenheit für Prokreation ist sowohl bei Grisez wie auch in den Lehrdokumenten der Kirche ein zentraler Punkt des Eheverständnisses. Ein homosexueller

¹⁴⁹² Vgl. BREISAMETER/GOERTZ, Vom Vorrang der Liebe, 102.

¹⁴⁹³ Vgl. SALZMAN/LAWLER, *the sexual person*, 226-230.

¹⁴⁹⁴ Vgl. POPE, *Intrinsic Evil in Catholic Sexual Ethics*, 31-35; BREISAMETER/GOERTZ, *Vom Vorrang der Liebe*, 101f.

¹⁴⁹⁵ Vgl. Kap. 4.2.1.1.1 dieser Arbeit.

Geschlechtsakt erfüllt unter dieser Perspektive nicht die Kriterien jener Offenheit und kann offensichtlich auch jenes angenommene „Defizit des Individuums“ nicht ausgleichen, wie dies in einem heterosexuellen Geschlechtsakt in der Ehe geschieht. Unter diesem Aspekt erklärt sich die Kritik des Wiener Erzbischofs *Christoph Schönborn* an der Öffnung der Ehe für gleichgeschlechtliche Paare, da dadurch, aus seiner Sicht, der Zentralauftrag der Schöpfung, die Prokreation, nicht umgesetzt werden kann.¹⁴⁹⁶ An dieser Stelle gilt es anzumerken, dass es gegenwärtig möglich ist, mit medizinischen Mitteln den Kinderwunsch eines gleichgeschlechtlichen Paares zu verwirklichen. Diesen Aspekt, dessen genauere Betrachtung und Abwägung den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde, gilt es aber bei der Diskussion dieses Themas mitzudenken.

Die Konsequenz dieses Ehebildes ist, dass homosexuell empfindenden Menschen, deren Würde betont wird, vom Lehramt der Kirche nur die Möglichkeit der Keuschheit angeboten wird. Mit der dadurch gewonnenen inneren Freiheit und durch Gebet und sakramentale Gnade können sie sich, so der *KKK*, schrittweise der „christlichen Vollkommenheit annähern“ (*KKK* 2359).

Diese kurze Betrachtung macht deutlich, dass es eine große Übereinstimmung zwischen den Aussagen des kirchlichen Lehramtes und den Thesen der *NNL* gibt. Es findet sich jedoch keine Grundlage dafür, diese Akte mit „Masturbation“ oder „Unzucht“ gleichzusetzen. Ebenso unterscheidet sich das Lehramt von den Annahmen *Grisez* dadurch, dass es die Würde des Menschen, unabhängig der sexuellen Orientierung, betont.

Das wohl zentralste Element, das *Germain Grisez* in seinen Thesen gegen homosexuelle Akte vorbringt, ist die Annahme, dass hierbei keine *one-flesh-union* etabliert werden kann. Die Frage nach der Komplementarität der Partner, sowohl in personaler wie in biologischer Hinsicht, hat sich bereits im Zusammenhang der Betrachtungen zum ehelichen Akt wie auch des nichtehelichen Geschlechtsverkehrs gestellt. Hierbei kommt jedoch eine weitere Verschärfung hinzu. Während für die beiden erst genannten Gruppen die Möglichkeit besteht, eine solche liebende Einheit durch die Eheschließung und der Erfüllung der Kriterien eines *marital act* zu erreichen, ist diese aus seiner Sicht für ein homosexuelles Paar ausgeschlossen.¹⁴⁹⁷

Wie bereits deutlich geworden ist, ist die Annahme einer solchen *one-flesh-union* nicht haltbar, wodurch auch in diesem Fall das Fundament der Argumentation zusammen-

¹⁴⁹⁶ Vgl. SCHÖNBORN CHRISTOPH: VfGH-Entscheidung zur Ehe verneint Wirklichkeit, Kathpress 2017, URL: <https://www.kathpress.at/goto/meldung/1574204/schoenborn-vfgh-entscheidung-zur-ehe-verneint-wirklichkeit> (Zugriff: 21.02.2020).

¹⁴⁹⁷ Vgl. hierzu Kap. 4.2.1.2 dieser Arbeit.

bricht. Aber auch wenn man annimmt, dass dieses Konzept zutrifft und es tatsächlich für ein gleichgeschlechtliches Paar nicht möglich ist, diese Einheit zu erlangen, so muss Grisez trotzdem noch nachweisen, dass dies die einzige Form einer leiblichen Verbindung ist, die Menschen erfahren können. Gelingt dies nicht, was durchaus anzunehmen ist, ist es möglich, dass homosexuelle Menschen durch ihre Sexualakte eine eigene Form dieser engen Verbundenheit erfahren, die ähnlich oder sogar gleich jener von heterosexuellen Paaren ist.¹⁴⁹⁸

Zugleich gilt es auch festzuhalten, dass die geforderte Komplementarität von der NNL immer strikt in ihrer biologischen Dimension verstanden wird und dadurch von der personalen Dimension getrennt wird. Eine reproduktive-genitale Komplementarität ist für ein homosexuelles Paar nicht erreichbar. Versteht man aber Komplementarität in einem integrierend-personalen und nicht bloß biologisch-physikalischen Sinn, so wäre diese für *Salzman und Lawler* auch für homosexuelle Paare erreichbar. Die Person kommt so als Ganzes inklusive ihrer sexuellen Orientierung in den Blick. Dadurch ist es möglich, das Verständnis von natürlichen und vernünftigen sexuellen Handlungen sowohl auf heterosexuelle Akte wie auch auf homosexuelle Akte zu beziehen. Die Grundlage einer solchen Definition von natürlichen sexuellen Handlungen würde dadurch nicht mehr ausschließlich auf dem Aspekt der biologisch-physischen Komplementarität ruhen, sondern auf einer integrierten Verbindung von sexueller Orientierung, personaler und biologischer Komplementarität.¹⁴⁹⁹

Eine weitere Rückfrage bezieht sich auf die Annahme, dass jeder homosexuelle Akt nur auf die Befriedigung des eigenen sexuellen Verlangens abziele, wodurch er mit Masturbation gleichzusetzen sei. Das durch einen solchen Akt bei der Person erzeugte Gefühl von Intimität könne im Unterschied zum ehelichen Geschlechtsverkehr nicht „kommuniziert“ werden.¹⁵⁰⁰

Er scheint hier dem Denkschema zu folgen, dass man zwar jemandem einen Gegenstand, nicht jedoch in dem gleichen Sinne seine Gefühle verdeutlichen kann. Auch wenn es Möglichkeiten gibt, anderen Menschen einen bestimmten Geschmack oder einen bestimmten Geruch zu verdeutlichen, trifft diese Grundüberlegung nicht der Kern dieser Handlung. Es geht hierbei aber nicht um das Erklären eines einzelnen wahrgenommenen Gefühls, sondern um die Erfahrung von Intimität, für die es immer zwei Personen

¹⁴⁹⁸ Vgl. MOORE, *Natural Sex*, 237.

¹⁴⁹⁹ Vgl. SALZMAN/LAWLER, *New Natural Law Theory*, 198.

¹⁵⁰⁰ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 653; zur ehelichen „Kommunikation“ durch den Sexualakt vgl. auch Kap. 4.2.2.2 dieser Arbeit.

braucht. Man kann Intimität nur erfahren, wenn man davon ausgeht, dass diese dem Akt zugrunde gelegt ist, und somit von beiden Partnern in gleicher Weise angestrebt wird. Wird sie nur von einer Person angestrebt, während die andere diese Handlung als notwendiges Übel oder dergleichen ansieht, so wird sie auch für den ersten Partner nicht erfahrbar sein. Ebenso gilt es bei der Bewertung einer Handlung zu unterscheiden, ob diese Ausdruck gegenseitiger Liebe und Wertschätzung oder ein Akt der Gewalt ist. Es kommt dabei wesentlich auf den Kontext der Handlung an, den es bei einer Beurteilung zu berücksichtigen gilt. Grisez Annahme stellt eine klare Verkürzung der vorliegenden Realität dar. Die Erfahrung von Intimität kann nicht mit der Befriedigung von sexuellem Verlangen oder dem Geruch einer Blume gleichgesetzt werden. Es geht hierbei um die komplexe Beziehung zweier Menschen und nicht um einen Akt der Selbstbefriedigung oder gar der Selbstzerstörung.¹⁵⁰¹

Michael Rosenberger geht zudem davon aus, dass gerade das Naturrecht zu einer lehramtlichen Neubewertung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften beitragen kann. Dies sei einerseits aufgrund der Neubewertung von Homosexualität durch die Weltgesundheitsorganisation (WHO) unumgänglich. Die naturwissenschaftliche Forschung hat deutlich gemacht, dass Homosexualität als eine „Variante der Natur“ angesehen werden muss und nicht einfach verändert werden kann. Dieses Faktum stellt eine wesentliche Rahmenbedingung für die Ethik dar, denn „jedes Sollen setzt ein Können voraus“. Die sexuelle Orientierung des Menschen muss daher als Teil seiner Identität angenommen und geachtet werden. 1992 wurde daher Homosexualität von der WHO aus der International Classification of Disease (ICD) entfernt und stellt keine Krankheit dar.¹⁵⁰² Dieses Umdenken auf Basis der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse zeigt sich besonders in der breiten gesellschaftlichen Akzeptanz von gleichgeschlechtlichen Partnerschaften in den westlichen Industrieländern, wo es in den letzten Jahren auch vielfach zu einer Gleichstellung von heterosexuellen und homosexuellen Paaren bei der zivilen Eheschließung gekommen ist.¹⁵⁰³

Zum anderen verweist *Rosenberger* auf das Schreiben der Glaubenskongregation *an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Seelsorge für homosexuelle Personen*

¹⁵⁰¹ Vgl. MOORE, *Natural Sex*, 237f; BREISAMETER/GOERTZ, *Der Vorrang der Liebe*, 102.

¹⁵⁰² Vgl. ROSENBERGER MICHAEL, „Natur“ – ein Konzept in Entwicklung. Von der Relevanz moderner naturwissenschaftlicher Erkenntnisse für die ethische Bewertung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften, in: Volgger Ewald/Wegscheider Florian (Hg.), *Benediktion von gleichgeschlechtlichen Partnerschaften*, Regensburg 2020, 105-115, 105,109f.

¹⁵⁰³ Vgl. ROSENBERGER, „Natur“ – ein Konzept in Entwicklung, 109; FARLEY, *Just Love*, 286-288; BREISAMETER/GOERTZ, *Der Vorrang der Liebe*, 104-107.

(1986)¹⁵⁰⁴, worin bereits eine „unmissverständliche Korrektur“ der bisherigen Position stattfindet, die jedoch „auf halben Wege steckengeblieben“ ist. Das Lehramt muss durch die Wahl des Naturrechts als ihre „moraltheologische Matrix“ ihre Autorität in ethischen Fragen mit den säkularen Naturwissenschaften teilen. Wenn sich daher die wissenschaftliche Erkenntnis über die menschliche Natur ändert, muss sich zwangsläufig auch die Lehre der Kirche in diesen Punkten ändern.¹⁵⁰⁵ Doch hier vollzieht das Magisterium in dem genannten Dokument einen Bruch, indem es präzisiert, dass die spezifischen Neigungen der Personen zwar „nicht als sündhaft“ angesehen werden, sie jedoch beim Menschen eine Tendenz begünstige, die auf ein „schlechtes Verhalten ausgerichtet“ sei. Daher, so wird gefolgert, „muss die Neigung selbst als objektiv ungeordnet angesehen werden“ (Nr. 3). Die homosexuelle Orientierung des Menschen werde somit vom Lehramt zwar akzeptiert, die Bewertung der daraus hervorgehenden sexuellen Handlungen aber einer anderen Kategorie zugewiesen. Für *Rosenberger* liegt die wesentliche „Blockade der römischen Argumentation“, die zu solch „verletzenden und menschenverachtenden“ Aussagen führt, in der Annahme, dass der Sexualakt immer offen für Nachkommenschaft sein muss.¹⁵⁰⁶ Dass es sich hierbei um eine fatale Engführung handelt, die auch anders gedacht werden kann, wurde bereits oben dargelegt.¹⁵⁰⁷

Ausgehend von den beiden genannten Aspekten plädiert *Michael Rosenberger* für eine Neubewertung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften auf Basis des Naturrechts. Er möchte hierbei die „klassische Verbindung“ von naturrechtlicher und vertragstheoretischer Argumente „modern weiterführen“, was insbesondere einen Rekurs auf die Erkenntnisse der Naturwissenschaft miteinschließt. Aus naturrechtlicher Sicht müsse hierbei festgehalten werden, dass die Natur mehr als nur eine Funktion von Sexualität kenne. Ebenso findet sich in der Natur auch der „Überschuss des Nicht-Funktionalen“. Sexualität geht daher nicht gänzlich in ihren Funktionen auf, sondern weist zudem eine „selbst erhaltende und verstärkende Eigendynamik“ auf. Aus naturrechtlicher Perspektive müsse man daher davon ausgehen, dass der Mensch nicht immer alle „Sinnziele“ seiner Sexualität realisieren wird. Daraus folgt wiederum, dass ein Geschlechtsakt, der

¹⁵⁰⁴ KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Seelsorge für homosexuelle Personen, 1986, URL: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_ge.html (Zugriff am 29.12.2021).

¹⁵⁰⁵ Vgl. ROSENBERGER, „Natur“ – ein Konzept in Entwicklung, 110f.

¹⁵⁰⁶ Vgl. ebd., 111-113.

¹⁵⁰⁷ Vgl. Kap. 4.2.1.1 und 4.2.1.2 sowie 4.2.1.3.2 dieser Arbeit.

nicht auf Prokreation ausgerichtet ist, nicht grundsätzlich als „widernatürlich“ angesehen werden kann, solange dadurch andere Sinnpotentiale verwirklicht werden.¹⁵⁰⁸

Abschließend gilt es festzuhalten, dass die NNL gemeinsam mit dem Lehramt der Kirche in der Auseinandersetzung mit homosexuellen Akten an zwei wesentlichen Punkten scheitert. Einerseits gelingt es ihnen nicht, einen evidenten Beweis dafür zu liefern, dass alle diese Handlungen moralisch verwerflich sind, da sie nur auf die Befriedigung des eigenen sexuellen Verlangens ausgerichtet sind. Diese Sichtweise ist eine radikale Simplifizierung der Realität, der die Aufrechterhaltung eines starren und unhaltbaren Ehekonzepts und daraus resultierenden homophoben Ansichten zugrunde liegen. Sie ignoriert vollständig die Diversität von homosexuellen Menschen wie auch das mit der Menschenwürde verknüpfte Recht, sich selbst zu entfalten, da es diesen Menschen nur die Form des unfreiwilligen Zölibats anbietet.¹⁵⁰⁹

Andererseits scheitern beide Argumentationen, da sie nicht die Wahrnehmung der betroffenen Menschen mit in Betracht ziehen. Die Urteile erfolgen in beiden Fällen aufgrund von abstrakten philosophischen Analysen und deduktiven Argumenten. Sie ziehen jedoch nicht in Betracht, wie homosexuell empfindende Menschen in der Gesellschaft leben. Es kann nicht grundlegend davon ausgegangen werden, wie dies durch das Lehramt impliziert wird, dass diese Menschen unter ihrer sexuellen Präferenz leiden. Möglicherweise leiden sie eher unter den homophoben Zurückweisungen, die sie im privaten wie gesellschaftlichen Umfeld erfahren. Ebenso kann diesen Menschen nicht die Sehnsucht nach Intimität und Partnerschaft abgesprochen und ihre sexuellen Handlungen lediglich als Ausdruck ungezügelter sexuellem Verlangen angesehen werden. Die Anwendung von praktischer Vernunft, wie sie von Germain Grisez und der NNL gefordert und angestrebt wird, setzt jedoch die Evidenz der getroffenen Annahme voraus. Allein auf Basis von ethischen Prinzipien *a priori* zu operieren, wird jedoch weder dieser Forderung noch der Komplexität menschlicher Realität annähernd gerecht.¹⁵¹⁰

Die Betrachtung der drei sog. *complete nonmarital acts*, Masturbation, vorehelicher Verkehr (Unzucht) und homosexueller Geschlechtsverkehr (Sodomie), macht deutlich, dass die Quelle der NNL nicht so sehr die praktische Vernunft, sondern das Lehramt der katholischen Kirche ist. Germain Grisez geht hierbei aber noch über deren Position

¹⁵⁰⁸ Vgl. ROSENBERGER, „Natur“ – ein Konzept in Entwicklung, 114f.

¹⁵⁰⁹ Vgl. POPE, The Magisterium's Arguments, 306.

¹⁵¹⁰ Vgl. ebd.

hinaus, was sich insbesondere in seinen Thesen zur „Unzucht“ zeigt. Nicht nur verurteilt er diese Akte als unmoralisch, sondern sieht darin nur Akte der Masturbation. Dieses Argument missachtet die gegenseitige Liebe zweier Menschen und wirft ihnen vor, einander nur als Mittel zur Lustbefriedigung zu benutzen. Umgekehrt wird deutlich, dass es Grisez ist, der Menschen durch sein Denken zu bloßen Mitteln verobjektiviert und somit gegen die von ihm selbst viel beschworene Würde des Menschen verstößt. Auch seine Argumente gegen homosexuellen Geschlechtsverkehr und Masturbation haben sich als nicht haltbar erwiesen. Sie fußen wesentlich auf dem Konzept der *one-flesh-union*, das wiederum selbst in dieser radikalen Form nicht angenommen werden kann. Anstelle einer ganzheitlichen christlichen Ethik finden wir bei ihm eine verkürzte Ehetheologie vor, mit deren Hilfe er versucht, die Kritikpunkte an der katholischen Moral endgültig zurückzuweisen. Dieser Versuch ist jedoch zum Scheitern verurteilt. Anstelle einer philosophisch-rationalen Begründung und Anwendung einer Naturrechtsethik finden wir eine verkürzte Lehramtsethik vor, die allein mit Prinzipien *a priori* operiert und in ihren Folgerungen nur schwer als vernünftig angesehen werden kann.

4.3 Kritische Zusammenschau der Ehe- und Sexualethik von Germain Grisez

Für das Denken von Germain Grisez ist die Ehe- und Sexualethik einer der zentralsten Ankerpunkte. Seine NNL ist nicht nur von Beginn an wesentlich auf dieses Feld hin ausgerichtet, sondern gewährt gerade hier einen interessanten Einblick in die Anthropologie, die ihr zugrunde liegt. Wie die Betrachtung in diesem Kapitel der Arbeit deutlich gemacht hat, ist die Sexualethik von Grisez eine auf vielen Ebenen angelegte Theorie, die in verschlungenen Pfaden sehr detailliert eine Vielzahl an Thesen und Antithesen behandelt. Ein umfassender Überblick über sie ist folglich kaum zu leisten. Neben der Vielzahl an Themengebieten gilt es auch, die historisch-heterogene Entwicklung der Theorie im Blick zu behalten, wodurch gewisse Aussagen in ihrem Zeitkontext gewertet und nur bedingt für eine gegenwärtige Beziehungsethik herangezogen werden können. In diesem Kapitel wurden die systematischen Grundüberlegungen von Grisez zu seiner NNL auf das Feld der Ehe- und Sexualethik angewandt, um zu prüfen, ob diese dem Selbstanspruch als „a moral theology for today’s Catholics“¹⁵¹¹ gerecht werden können. Hierbei wurde auf zwei wesentliche Punkte fokussiert, einerseits Handlungen, die in der Ehe erlaubt oder verboten sind, und jene Handlungen, die nicht in der ehelichen Gemeinschaft situiert und aus seiner Sicht immer moralisch verwerflich sind. Die Beleuchtung dieses Bereichs hat deutlich gemacht, dass er dafür eine ganze Reihe von weiteren Prinzipien, Theorien und Kriterien etabliert, die eine klare Übersicht über die Theorie nicht erleichtern. Abschließend wird nun anhand von drei wesentlichen Aspekten, der *Komplementaritätstheorie*, der *Geschlechtertheorie* und der *Intention- und Aktmoral*, das Ehe- und Sexualitätsverständnis der NNL nochmal kritisch in den Blick genommen.

4.3.1 Die Komplementaritätstheorie der NNL

Für das Ehe- und Sexualitätsverständnis von Germain Grisez in die Annahmen einer Komplementarität der Partner von grundlegender Bedeutung. Besagte Theorie geht davon aus, dass sich die beiden Ehepartner gegenseitig ergänzen und somit vervollkommen können. Hierbei gilt es – wie gezeigt worden ist – nochmals zwischen *biologischer* und *personaler Komplementarität* zu differenzieren, zwei Aspekte, die, folgt man den lehramtlichen Überlegungen des *Zweiten Vatikanischen Konzils*, nicht voneinander getrennt werden können. Diese Theorie ist keine Besonderheit der NNL, sondern sie findet sich auch in den lehramtlichen Überlegungen zur Ehemoral und ist auch wesentlicher Bestandteil der „Theologie des Leibes“ von *Papst Johannes Paul II.* Das wesentli-

¹⁵¹¹ URL: <http://www.twotlj.org/> (Zugriff am 02.12.2020).

che Charakteristikum bei Grisez ist jedoch die ausschließliche Fokussierung der Komplementarität auf den biologischen Aspekt und insbesondere auf den Geschlechtsakt. Demgegenüber geht auch die „Theologie des Leibes“ von einer geistigen, emotionalen und körperlichen Ergänzung der Ehepartner aus.¹⁵¹² Für die NNL ist die Vereinigung von Penis und Vagina das entscheidende Moment, oder wie *Salzman/Lawler* es nennen, das *sine qua non* für das Zustandekommen eines marital act.¹⁵¹³

Germain Grisez geht jedoch nicht nur von der Möglichkeit der Ergänzung von Frau und Mann aus, sondern auch von einer sehr negativen Anthropologie, die den Menschen grundsätzlich als ein Mängelwesen ansieht. Daher versteht er Komplementarität nicht (nur) im Sinne einer personalen Bereicherung oder Unterstützung der Geschlechter, sondern als Möglichkeit, um zu einer vermeintlich „ursprünglichen“ menschlichen Vollkommenheit zu gelangen.¹⁵¹⁴ Er ist sich bewusst, dass der Mensch nicht so einfach den angenommene anthropologische „Defekt“ seiner Natur überwinden kann, weshalb das *human fulfilment* (nur) in der *one-flesh-union* realisiert werden kann, die durch den marital act konstituiert und immer wieder aktualisiert wird. Die Theorie der Komplementarität der Geschlechter hat für Grisez somit nicht nur eine sexualethische, sondern auch eine anthropologisch-existentielle Bedeutung und ist gänzlich auf den Geschlechtsakt ausgerichtet. Das Scheitern eines solchen Aktes bedeutet aus dieser Perspektive eine Art Rückfall in den Zustand der Immoralität und damit der Unvollkommenheit. Da ein solcher Akt für die NNL nur in der Ehe zustandekommen kann, liegt hierin möglicherweise die Begründung dafür, dass Grisez in Auseinandersetzung mit seiner Ehemoral in *Living a Christian Life marriage* als eigenständiges *basic human good* zu seiner Gütertheorie ergänzt hat.¹⁵¹⁵

Durch die Fokussierung auf den Sexualakt geraten jedoch die menschlichen Personen, die diesen Akt praktizieren, aus dem Blick. Während die NNL davon ausgeht, dass bestimmte Handlungen menschliche Grundgüter, wie beispielsweise *marriage* oder *life*, zerstören oder zumindest beschädigen würden und daher unmoralisch sind, klammert sie die Auswirkung solcher Handlungen auf die menschliche Person und die zwischenmenschlichen Beziehungen aus¹⁵¹⁶. Das Zustandekommen eines marital acts setzt daher

¹⁵¹² Vgl. SALZMAN/LAWLER, *the sexual person*, 207-209.

¹⁵¹³ Vgl. ebd., 62.

¹⁵¹⁴ Vgl. Kap. 3.3.3.3 dieser Arbeit.

¹⁵¹⁵ Vgl. hierzu Kap. 3.2.2.4 und 3.3.1.3 dieser Arbeit sowie: GRISEZ, *Living a Christian Life*, 567f. und 568 Fußnote 43.

¹⁵¹⁶ Vgl. SALZMAN/LAWLER, *the sexual person*, 61.

als Ausdruck der Komplementarität die Vereinigung der Geschlechtsorgane der beiden Ehepartner voraus. Die personale Zustimmung zu diesem Akt kann, folgt man den Ausführungen von Grisez, bereits in der Konstituierung der Ehegemeinschaft, die wesentlich auf die Aktualisierung der *one-flesh-union* abzielt, angenommen werden. Daher verweisen *Salzman/Lawler* darauf, dass durch diese Fokussierung auch eine Vergewaltigung in der Ehe unter gewissen Umständen die Kriterien eines marital acts erfüllen könnte.¹⁵¹⁷

Die NNL betont hinsichtlich der biologischen Dimension von Komplementarität aber nicht nur die Vereinigung der Geschlechtsorgane, sondern auch die notwendige Funktionsfähigkeit dieser. Wie auch das Lehramt der Kirche sieht auch sie Impotenz als Ausschlussgrund für das Zustandekommen des Ehebundes an, da hierbei keine organische Komplementarität der Partner und damit keine *one-flesh-union* realisiert werden kann. Davon muss aber klar die Unmöglichkeit, Kinder zu bekommen, unterschieden werden. Auch unfruchtbare Ehepaare können durch ihren Sexualakt eine Komplementarität erreichen, da sie durch die Fähigkeit zur sexuellen Vereinigung die Kriterien eines marital act erfüllen.¹⁵¹⁸

Bei der Betonung der biologischen Dimension von Komplementarität gilt es zwei Aspekte in Betracht zu ziehen – die Forderung nach Heterogenität und jene nach Reproduktivität. Alle sexuellen Handlungen müssen prinzipiell für Nachkommenschaft offen sein. Ist dies aufgrund vorliegender Impotenz nicht möglich, kann daher auch keine organische Komplementarität erreicht werden. Daher werden alle Handlungen, die grundsätzlich nicht auf Prokreation hin abzielen, sondern nur der eigene Lustbefriedigung dienen, als unmoralisch angesehen. Grisez zählt hierzu wesentlich den Akt der Masturbation und versucht alle heterosexuellen Akte die nicht in der Ehe situiert sind und auch alle gleichgeschlechtlichen Sexualakte darunter zu subsumieren, um sie so abschließend zurückweisen zu können. Wie gezeigt worden ist, stellt diese Annahme aber eine klare Verkürzung dar, die der liebenden Gemeinschaft zweier Menschen nicht gerecht wird.¹⁵¹⁹

Ausgehend von der biologischen Dimension betont Grisez weiters den Aspekt der Heterogenität, also dass eine organische Komplementarität nur von einem heterosexuellen Paar erreicht werden kann, da dieses über die notwendigen biologischen Voraussetzun-

¹⁵¹⁷ Vgl. SALZMANN/LAWLER, *New Natural Law Theory and Foundational Sexual Ethical Principles*, 193.

¹⁵¹⁸ Vgl. Kap.4.2.1.2 dieser Arbeit; sie auch Salzman/Lawler, *the sexual person*, 62.

¹⁵¹⁹ Vgl. Kap. 4.2.2.2 und 4.2.2.3 dieser Arbeit.

gen verfügen, um Nachkommen zu zeugen. Gleichgeschlechtliche Sexualakte widersprechen daher sowohl dem Aspekt der Reproduktivität als auch jenem der Heterogenität von Komplementarität. Da es aus seiner Sicht keine vernünftigen Gründe für einen solchen Akt gibt, kann dadurch auch die personale Dimension der Komplementarität nicht erfüllt werden. Dieser ziele ausschließlich auf die Befriedigung der sexuellen Bedürfnisse der Partner ab, nicht jedoch auf die Etablierung eines Gutes, wie jenem der Freundschaft. Hierbei gilt es jedoch anzumerken, dass Germain Grisez weder eine fundierte Grundlegung seiner Komplementaritätstheorie noch eine logisch schlüssige Begründung, warum gleichgeschlechtliche Akte eine solche nicht erreichen können, vorgelegt hat.¹⁵²⁰ Um diese Akte zurückzuweisen, werden sie als irrational und rein auf Lustbefriedigung hin ausgerichtet angenommen. Dies wird aber in keiner Weise der liebenden Beziehung zweier (gleichgeschlechtlicher) Menschen gerecht. Mit *Margaret Farley* gilt es zu betonen, dass es „some clear and profound testimonies to the life-enhancing possibilities of same-sex relations and the integrating possibilities of sexual activity within these relations [gibt]. We have the witness that homosexuality can be a way of embodying responsible love and sustaining human friendship.“¹⁵²¹

Salzman/Lawler weisen zudem darauf hin, dass wenn man die Komplementarität nicht nur einem biologischen, sondern auch in einem integrierend-personalen Sinne versteht, es auch möglich wäre, diese auf gleichgeschlechtliche Paare anzuwenden, da dadurch nicht mehr nur die Fähigkeit zur Reproduktion, sondern die Personen als Ganzes und ihre gemeinsame Beziehung im Mittelpunkt stehen.¹⁵²²

4.3.2 Die Geschlechtertheorie der NNL

Germain Grisez geht bei seiner Ehetheorie von „sexually differentiated roles“ der Partner aus, die von diesen unter allen Umständen gewahrt werden müssen.¹⁵²³ Diese bauen auf der Komplementaritätstheorie auf, wodurch sich die beiden Ehepartner insbesondere bei der Erziehung der Kinder gemäß dem „principle of helping out“ gegenseitig ergänzen.¹⁵²⁴ In dieser Formulierung kommt jedoch schon zum Ausdruck, dass es zwar um eine gegenseitige Unterstützung im Sinne der personalen Dimension von Komplementarität geht, jeder der beiden Partner aber klar zugewiesene Rollen hat, die seinem

¹⁵²⁰ Vgl. SALZMAN/LAWLER, *the sexual person*, 65f.

¹⁵²¹ FARLEY MARGARET, *An Ethic for Same-Sex Relations*, in: Nugent Robert (Hg.), *A Challenge to Love, Gay and Lesbian Catholics in the Church*, New York 1983, 93-106, 99f.

¹⁵²² Vgl. Kap. 4.2.2.3 dieser Arbeit; SALZMAN/LAWLER, *New Natural Law Theory*, 198.

¹⁵²³ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 626f.

¹⁵²⁴ Vgl. ebd., 626; ebd. Fußnote 153.

beziehungsweise ihrem Wesen entsprechen. Besonders deutlich wird dies durch die Differenzierung zwischen *wife-mother* und *husband-father*.¹⁵²⁵ Der Frau kommt das natürliche *telos* der Mutterschaft und damit verbunden auch die Sorge insbesondere um die Kleinkinder zu. Der Mann ist gehalten, sie hierin zu unterstützen, die primäre Disposition für die Kinderversorgung und Erziehung liegt aber bei der Frau.¹⁵²⁶ Der Ehemann als *husband-father* hingegen ist für alle Belange nach außen zuständig. Dazu zählen die Versorgung mit allem Notwendigen und die Verteidigung der Familie gegen alle Gefahren.¹⁵²⁷ Das grundlegende Problem der Argumentation von Grisez ist hierbei eine Ontologisierung des Wesens der Frau. Aufgrund ihrer biologischen Fähigkeit, Kinder zu bekommen, leitet er daraus eine ontologische Notwendigkeit ab. Ein Ehepaar, das nicht offen für Nachkommenschaft ist, verstoße so gegen ihre menschliche Natur und handle folglich unmoralisch. Dies stellt aber eine Engführung der Argumentation auf biologische Dimension von Geschlecht dar, welche die sozial-gesellschaftliche Dimension ausblendet. Geschlechtlichkeit wird aber immer schon im sozialen und kulturellen Kontext erfahren, weshalb das Wesen von Frau und Mann nicht auf ihre biologische Fähigkeit reduziert werden kann.¹⁵²⁸ Dafür spricht auch, dass Paare, die keine Kinder bekommen können, sehr wohl eine vollumfängliche Ehegemeinschaft eingehen können und ihr Sexualakt alle Kriterien eines marital act erfüllt.¹⁵²⁹

Aufgrund der jeweiligen Rollenzuschreibung bedarf es daher der gegenseitigen Ergänzung der Ehepartner, die insbesondere im Sexualakt zum Ausdruck kommt. Die>NNL geht an dieser Stelle jedoch noch einen Schritt weiter und leitet aus den Rollen eine natürliche Hierarchisierung der Geschlechter in der Ehe ab. Dem Mann kommt aufgrund der ihm zugeschriebenen Fähigkeiten die Rolle des Familienoberhauptes zu. Ihm ist bei allen wichtigen Entscheidungen, solange damit das Wohl der Familie verfolgt wird, Folge zu leisten. Der Frau kommt ihr eigener wesentlicher Bereich zu, dabei bleibt sie aber dem Mann untergeordnet und somit keineswegs gleichberechtigt. Nur im Notfall kann sie an seine Stelle treten, bis er wieder in der Lage ist, seine natürliche Rolle auszuüben.¹⁵³⁰ Wie deutlich geworden ist, lässt sich aber eine solche „natürliche“ Unterordnung der Frau unter den Mann weder durch die biblische Schöpfungstheologie noch

¹⁵²⁵ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 627f.

¹⁵²⁶ Vgl. ebd., 388; 627-629.

¹⁵²⁷ Vgl. ebd. 628.

¹⁵²⁸ Vgl. Kap.4.2.1.1.3 dieser Arbeit; siehe auch: HIRSCHHAUSEN, *Wie sind Frauen, wie sind Männer?*, 240-256.

¹⁵²⁹ Vgl. Kap. 4.2.1.2 dieser Arbeit; GRISEZ, *Living a Christian Life*, 632.

¹⁵³⁰ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 623-633.

durch die lehramtliche Moraltheologie ausreichend rechtfertigen, sondern muss als klar biologistische Engführung angesehen werden.¹⁵³¹

Wie *Lisa Cahill* anmerkt, gerät die Geschlechtertheorie von Grisez zudem in Widerspruch zu seiner eigenen *basic good theory*. Keinesfalls könne davon ausgegangen werden, dass durch die Hierarchisierung der Geschlechterrollen das Gut *friendship* in dieser Paarbeziehung realisiert werden könne. Auch ein Gut *justice* im Sinne der Gerechtigkeit zwischen den Geschlechtern kann auf diese Weise nicht realisiert sein.¹⁵³² Das oben zitierte „principle of helping out“ kann daher im Sinne eines modernen Geschlechterverständnisses nur als patriarchaler Euphemismus verstanden werden.¹⁵³³ Wie auch deutlich geworden ist, ist eine solche Geschlechterordnung auch gegen das Gut *self-integration* gerichtet, da unter diesen Voraussetzungen eine Selbstverwirklichung der Frau, außer man lässt diese ausschließlich in der Mutterschaft aufgehen, nicht im vollen Umfang möglich ist.¹⁵³⁴

Ein Blick in die (Kirchen)Geschichte macht zudem deutlich, dass Frauen sehr wohl innerhalb der Kirche wie auch der Gesellschaft in vielerlei Hinsicht Leitungs- und Führungsfunktionen übernommen haben, die so nicht in das von Grisez propagierte Rollenbild passen, und die folglich eine Unterordnung unter den Mann nicht widerspruchslös hingenommen haben.¹⁵³⁵

Mit dem Ansatz von *Julie Hanlon Rubio* ist zudem deutlich geworden, dass das Geschlechterverhältnis in der Ehe auch aus theologischer Perspektive anders gedacht werden kann als von der NNL angenommen. Statt einer Hierarchisierung der Partner ist es aus schöpfungstheologischer Sicht sinnvoller, von einer gleichberechtigten Beziehung von Frau und Mann auszugehen, die sich gegenseitig bereichern können und so sowohl ihre Berufung zur Familie als auch ihre Berufung für die Gesellschaft in gleicher Weise leben können.¹⁵³⁶

Abschließend sei nochmals auf *Eberhard Schockenhoff* verwiesen, der die Formel des ein Fleisch-Werdens auf die besondere Lebensgemeinschaft der beiden Partner, die sowohl „Körper, Seele und Geist“ umfasst, bezogen sieht. Für diese Gemeinschaft verlässt der Mann gemäß dem Buch *Genesis* seine Herkunftsfamilie, was wiederum als eine

¹⁵³¹ Vgl. KNOP, *Beziehungsweise*, 76-80.

¹⁵³² Vgl. CAHILL, *Grisez on Sex and Gender*, 248.

¹⁵³³ Vgl. HIRSCHHAUSEN, *Wie sind Frauen, wie sind Männer?*, 240-256; KNOP, *Beziehungsweise*, 78ff.

¹⁵³⁴ Vgl. Kap.4.2.1.1.3 dieser Arbeit; CAHILL, *Grisez on Sex and Gender*, 248.

¹⁵³⁵ Vgl. FORCADES I VILLA, *Religious Women as Vanguard of Women Participation in Church and Society*, 81-89.

¹⁵³⁶ Vgl. Kap. 4.2.1.1.3 dieser Arbeit; RUBIO, *The Dual Vocation of Christian Parents*, 178-210.

Umkehrung der patriarchalen Gesellschafts- und Geschlechterordnung gedeutet werden könne. Der Mann verlässt seine bisherige Familie, um mit seiner Frau gemeinsam eine neue Lebensgemeinschaft zu begründen, wo sie miteinander als „ebenbürtige Partner“ eine „Leben auf Augenhöhe“ führen.¹⁵³⁷

4.3.3 Die Intention und Aktmoral der NNL

Für die Handlungsethik der NNL ist die Intention der handelnden Person von entscheidender Bedeutung. Wenn eine Person sich entschließt, eine bestimmte Handlung auszuführen, postuliert die NNL eine wesentliche Intention, die auf das Objekt der Handlung gerichtet ist, unabhängig davon, was die eigentliche Motivlage der Akteur*innen ist. Wenn ein Ehepaar sich beispielsweise dazu entschließt, beim Geschlechtsverkehr zu verhüten, unterstellt ihnen Grisez eine grundlegende lebensfeindliche Intention, unabhängig davon, was die Motivlage der beiden Partner ist oder wie viele Kinder sie bereits haben. Dieses Verständnis von Intention übersieht jedoch sowohl, dass die von der NNL benannten *basic human goods* in unterschiedlicher Weise verwirklicht werden können, als auch die grundsätzliche komplexe Verbindung zwischen der Intention der Handelnden und dem Objekt der konkreten Handlung. Sie geht von einer statischen Verbindung zwischen Intention und Handlungsobjekt aus und verkennt damit völlig den sozio-kulturellen Rahmen, in dem die handelnden Personen stehen und in dem somit auch die Handlung situiert ist. Eine solche Annahme verkennt, dass die beiden Elemente einer Handlung nicht immer in eins fallen müssen, und die Entscheidung nicht aus dem Kontext der Handelnden herausgelöst werden kann. Dies wird auch vom *Zweiten Vatikanischen Konzil* hinsichtlich der Ehe- und Sexualethik unter dem Begriff einer verantworteten Elternschaft betont.¹⁵³⁸

Wie deutlich geworden ist, spitzt Germain Grisez seinen Intentionalismus so weit zu, dass er davon ausgeht, dass durch die Verwendung von Kontrazeptiva ein Mord vorliegt. Ausgehend von der anthropologischen Annahme, dass bereits im männlichen Samen die volle Potentialität einer menschlichen Person angelegt ist (*homo in potentiae*) folgert er, dass aus der Anwendung von Verhütungsmitteln eine bewusste Tötungsabsicht gegen das ungeborene Leben vorliegt.¹⁵³⁹ Hierbei gilt es zu betonen, dass die bloße Potenzialität auf Nachkommenschaft nicht mit einer lebenden Person gleichgesetzt wer-

¹⁵³⁷ Vgl. SCHOCKENHOFF, *Die Kunst zu lieben*, 331.

¹⁵³⁸ Vgl. SALZMAN/LAWLER, *the sexual person*, 68.

¹⁵³⁹ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 513; ders., *Contraception*, 76-79; siehe auch: CAHILL, *Grisez on Sex and Gender*, 249.

den kann, die durch einen bewussten Akt gegen ihr Leben ermordet wird.¹⁵⁴⁰ Aber auch *Papst Johannes Paul II.* geht in seiner Enzyklika *Evangelium vitae* von einer „Kultur des Todes“ aus, zu der er ausdrücklich auch die Anwendung von künstlichen Kontrazeptiva zählt (EV 12,13).¹⁵⁴¹

Salzman/Lawler plädieren dafür, dass die Beurteilung der Intention einer solchen Handlung nicht *a priori*, sondern *a posteriori* erfolgen muss, um so die tatsächliche Intention der handelnden Personen in ihrem historisch, kulturellen und sozio-ökonomischen Kontext in den Blick nehmen zu können. Sowohl die Anwendung der sog. natürlicher Empfängnisregelung als auch der künstlichen Kontrazeptiva können Ausdruck von verantworteter Elternschaft wie auch einer grundlegenden Ablehnung von Nachkommenschaft sein. Intentionalität kann daher nicht *a priori* beurteilt werden. Hierzu muss vielmehr die Beziehung der beiden Menschen, die diese Handlung praktizieren, und der Kontext, in dem diese situiert ist, in den Blick genommen werden.¹⁵⁴²

Germain Grisez geht in seiner NNL von einer biologistisch ausgerichteten Intention der handelnden Subjekte aus. Diese Intention spricht er bei der Entscheidung zwischen natürlicher Empfängnisregelung, periodischer Abstinenz und künstlicher Kontrazeptiva eine wesentliche Bedeutung zu. Wird die natürliche Empfängnisregelung ohne einen „*contra life will*“ gewählt, so ist sie von den künstlichen Verhütungsmitteln zu unterscheiden und stellt keine unmoralische Handlung dar. Gibt es für die periodische Abstinenz des Geschlechtsverkehrs vernünftige Gründe, ist diese Handlung ebenfalls als moralisch gut zu betrachten. Auch die Anwendung von Mitteln, die eine verhütende Wirkung haben, aus beispielsweise medizinischen Gründen, wird von ihm gebilligt. Hierbei ist jedoch entscheidend, dass die verhütende Wirkung eine Nebenfolge ist, die in Kauf genommen wird, nicht aber der primäre Grund der Anwendung des Mittels ist.¹⁵⁴³ Die Anwendung eines Kondoms zur Prävention von übertragbaren Krankheiten wird von ihm aber ausdrücklich als unmoralische Handlung zurückgewiesen, da hierbei die notwendige Offenheit für Nachkommen nicht gewährleistet sei.¹⁵⁴⁴ Auch sterile Paare, die wissen, dass sie keine Kinder bekommen können, handeln, wenn die Intention ihrer Handlung gegen Prokreation gerichtet ist, unmoralisch.¹⁵⁴⁵

¹⁵⁴⁰ Vgl. Kap.4.2.1.3.2 dieser Arbeit.

¹⁵⁴¹ Vgl. Kap.4.2.1.3.2 dieser Arbeit.

¹⁵⁴² Vgl. SALZMAN/LAWLER, *the sexual person*, 69.

¹⁵⁴³ Vgl. Kap. 4.2.1.3.2 dieser Arbeit; GRISEZ, *Living a Christian Life*, 507f.

¹⁵⁴⁴ Vgl. Kap. 4.2.1.3.2 dieser Arbeit; Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 640.

¹⁵⁴⁵ Vgl. Kap.4.2.1.2 dieser Arbeit; GRISEZ, *Living a Christian Life*, 510f.; siehe auch: SALZMAN/LAWLER, *the sexual person*, 69f.

Die NNL scheint hierbei normative Folgerungen aus nicht normativen Prämissen abzuleiten. Es gibt jedoch keine notwendige Korrelation zwischen dem, was biologisch möglich ist, und der Intention der handelnden Personen. Nur weil eine Person die Möglichkeit hat, Kinder zu bekommen, kann daraus noch keine notwendige Forderung für die Intention abgeleitet werden, mit der sie einen Sexualakt praktiziert. Von einem biologischen Sein kann nicht logisch auf ein intentionales Sollen geschlossen werden.¹⁵⁴⁶

Ebenso fällt auf, dass die NNL Intention ausschließlich vernunftzentriert denkt. Sie folgt einem klar rationalen Ziel, das entweder als moralisch gut oder schlecht gewertet werden kann. Hierbei wird jedoch die affektive Dimension des Menschen mit seiner Emotionalität und seinen Wünschen übersehen, die gemäß den Einsichten der modernen Psychologie aber auch aus Sicht von *Thomas von Aquin* wesentlichen Einfluss auf die menschliche Intention hat.¹⁵⁴⁷ Grisez geht zudem von einer starren Korrelation zwischen Intention und Handlungen aus, wodurch er jedoch der Komplexität der menschlichen Person im Kontext ihrer Lebensrealität nicht gerecht wird.¹⁵⁴⁸ Grundsätzlich muss hinsichtlich der oben genannten Folgerungen der NNL die Frage gestellt werden, wie weit überhaupt von einer Offenheit für Prokreation gesprochen werden kann, wenn ein Paar weiß, dass es keine Kinder bekommen kann oder sicher sein kann, zu diesem Zeitpunkt nicht fertil zu sein.¹⁵⁴⁹ Es gilt auch nochmals darauf zu verweisen, dass die Beurteilung der Intention nicht *a priori* möglich ist. Um zu einem fundierten Urteil kommen zu können, gilt es insbesondere, die beiden Menschen und ihre gemeinsame Beziehung in den Blick zu nehmen und von da aus zu versuchen, ihre Handlungen zu reflektieren.¹⁵⁵⁰ Dies gilt auch auf die Beurteilung der Intention anzuwenden, mit der zwei Menschen den Bund der Ehe schließen. Grisez geht davon aus, dass wenn eine der beiden Personen sich bei der Trauung die Möglichkeit des Scheiterns der Beziehung und einer Scheidung offenhält, sie bereits bei der Eheschließung die Zufügung eines traumatischen Schmerzes intendiert.¹⁵⁵¹ Nur weil sich eine Person die Option zur Trennung offenhält, kann noch nicht gefolgert werden, dass sie diese bereits intendiere oder jemandem bewusst Schmerzen zufügen möchte. Auch hier gilt es, die Beziehung der beiden Ehepartner in den Blick zu nehmen, die sich auch verändern kann. Auch wenn sich zwei

¹⁵⁴⁶ Vgl. SALZMAN/LAWLER, *the sexual person*, 70.

¹⁵⁴⁷ Vgl. ebd.

¹⁵⁴⁸ Vgl. ebd.

¹⁵⁴⁹ Vgl. ebd. 70f.

¹⁵⁵⁰ Vgl. ebd. 71.

¹⁵⁵¹ Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 577.

Menschen aus freier Entscheidung und nach reiflicher Überlegung aneinander binden, besteht grundsätzlich die Möglichkeit, dass eine oder beide Personen diese Entscheidung an einem bestimmten Punkt revidieren möchte(n).¹⁵⁵²

Neben der Betonung der Intention als Beurteilungsgrundlage der menschlichen Handlungen, weist die NNL aber auch eine Fokussierung auf den konkreten (Sexual)Akt auf. Hierbei ist insbesondere auf die *marital-act-theory* zu verweisen. Damit der Geschlechtsakt in der Ehe die aus anthropologischer Sicht notwendige *one-flesh-union* konstituieren beziehungsweise aktualisieren kann, muss er ganz bestimmten Kriterien entsprechen. Er muss willentlich, selbstlos und in gegenseitiger Liebe praktiziert werden, darf somit nicht nur auf einseitige Befriedigung eines der Partner abzielen und muss zudem immer offen für Prokreation sein. Werden diese nicht erfüllt, kommt kein marital act zustande, wodurch die Handlung der beiden Ehepartner als unmoralisch bewertet wird.¹⁵⁵³ Alle Sexualakte, die kein marital act sind, werden in Folge von der NNL als unmoralisch zurückgewiesen, auch wenn sie, wie heterosexuelle Geschlechtsakte die nicht in der ehelichen Gemeinschaft situiert sind, auch auf Nachkommen hin ausgerichtet sein können.¹⁵⁵⁴

Salzman/Lawler sprechen daher auch von einer „act-centered anthropology“, die der NNL zugrunde liegt.¹⁵⁵⁵ Grisez fokussiert in seiner Ethik die Bedeutung einzelner individueller Akte für den moralischen Charakter eines Menschen, ohne aber die Auswirkungen dieser Handlungen auf die menschliche Person und ihre Beziehungen mitzudenken. Es kann aber nicht von einer einzelnen Akte einer Person auf ihren moralischen Charakter geschlossen werden. Dies verkennt völlig den sozio-kulturellen Kontext, in den der Menschen eingebunden ist und in welchen seine Wert- und Moralvorstellungen geprägt werden. Die Zentrierung seiner Ethik auf die einzelne Handlung stellt vielmehr einen Rückfall in die neuscholastische Aktmoral, wie wir sie beispielsweise bei *Viktor Cathrein* finden, dar.¹⁵⁵⁶

Abschließend gilt es der Frage nachzugehen, wieweit jene Sexualakte, die von der NNL als unmoralisch definiert worden sind, tatsächlich durch die *eight modes of responsibility* zurückgewiesen werden können. Wie die Ausführungen im dritten Kapitel dieser Arbeit deutlich gemacht haben, stellen diese, neben den *basic human goods*, das zentrale

¹⁵⁵² Vgl. Kap. 4.2.1.1.2 dieser Arbeit; siehe auch: SCHOCKENHOFF, Chancen zur Versöhnung?, 80.

¹⁵⁵³ Vgl. Kap. 4.2.1.2 dieser Arbeit; GRISEZ, Living a Christian Life, 634.

¹⁵⁵⁴ Vgl. Kap. 4.2.2.2 dieser Arbeit.

¹⁵⁵⁵ Vgl. SALZMAN/LAWLER, the sexual person, 71.

¹⁵⁵⁶ Vgl. ebd.; Zur neuscholastischen Aktmoral vgl. Kap. 4.1.2 dieser Arbeit.

Element bei der Entwicklung spezifischer moralischer Normen dar.¹⁵⁵⁷ Auch die Schwierigkeit von Handlungen mit doppelter Wirkung soll sich gemäß der Annahme von Grisez mit den *modes* lösen lassen. Nur mit ihnen lässt sich aus seiner Sicht die *ratio proportionata* feststellen, da dadurch sichergestellt werden kann, dass die Handlung nicht im Widerspruch zu den *basic human goods* stehe.¹⁵⁵⁸ Wie die Untersuchung aber gezeigt hat, reichen sie nicht aus um die zwei Kategorien von unmoralischen Handlungen in der Ehe abschließend zurückweisen zu können. Vielmehr wird deutlich, dass diese den konkreten Sachverhalt nicht im vollen Umfang fassen können und somit kein sicheres Instrument zur Entwicklung von moralischen Normen darstellen.¹⁵⁵⁹ Insbesondere hinsichtlich des Tatbestandes der Vergewaltigung in der Ehe ist deutlich geworden, dass die *modes* den Gewaltcharakter der Handlung nicht ausreichend berücksichtigen können. Sie zielen auf die Frage nach der Erfüllung der Grundgüter, in diesem Fall *life* und *marriage*, ab, nehmen aber die Ausführung des Aktes nicht in den Blick.¹⁵⁶⁰ Wie *Salzamn/Lawler* gezeigt haben, reicht auch die *marital-act-theory* nicht aus, um eine solche Gewalthandlung gänzlich ausschließen zu können.¹⁵⁶¹ Verfolgt einer der Ehepartner dadurch beispielsweise die Verwirklichung des Gutes *marriage*, im Sinne der Aktualisierung der *one-flesh-union*, die offen für Prokreation ist, kann diese von den *modes of responsibilities* nicht eindeutig als unmoralisch zurückgewiesen werden. Vielmehr bergen diese die Gefahr der Täter-Opfer-Umkehr, wenn Gründe wie Wut oder Abneigung gegen die andere Person, von Grisez nicht als vernünftige Gründe für sexuelle Abstinenz in der Ehe anerkannt werden.¹⁵⁶² Die Verweigerung des Geschlechtsverkehrs werde so zu einer emotionsgeleiteten und damit unmoralischen Handlung, die im Widerspruch zur *one-flesh-union-theorie* stehe und daher gegen das Gut *marriage* gerichtet sei.¹⁵⁶³

Auch Grisez selbst argumentiert in *Living a Christian Life* kaum mit den *eight modes of responsibility*. Für die Zurückweisung bestimmter Handlungen greift er wesentlich auf die Lehraussagen des Magisteriums und die *one-flesh-union-theorie*, die ihr Fundament ebenso in der biblischen und lehramtlichen Tradition hat, zurück. Die Entwicklung der normativen Forderungen seiner Ehe- und Sexualethik erfolgt daher nicht mit den dafür

¹⁵⁵⁷ Vgl. Kap. 3.2.5 dieser Arbeit.

¹⁵⁵⁸ Vgl. Kap. 4.2.1.3.2 dieser Arbeit; GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 307-309.

¹⁵⁵⁹ Vgl. Kap. 4.2.1.3 dieser Arbeit.

¹⁵⁶⁰ Vgl. Kap. 4.2.3.1.1 dieser Arbeit.

¹⁵⁶¹ Vgl. SALZMANN/LAWLER, *New Natural Law Theory and Foundational Sexual Ethical Principles*, 193.

¹⁵⁶² Vgl. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 639; sieh hierzu Kap. 4.2.1.2 dieser Arbeit.

¹⁵⁶³ Vgl. Kap. 4.2.3.1.1 dieser Arbeit.

vorgestellten Instrumenten seiner NNL, sondern wesentlich auf Basis der kirchlichen Sexualmoral, oder was Grisez als eine solche interpretiert.¹⁵⁶⁴

¹⁵⁶⁴ Vgl. hierzu u.a. die Rezeption der Lehre von der Negation einer *parvitas materiae in sexto* wie auch jene der *homo-in-potentiae-Theorie* durch Grisez: Kap.4.2.1.3.2 und 4.2.1.3.2.2 dieser Arbeit.

5. Conclusio und Ausblick

5.1 Zusammenschau und Beantwortung der Forschungsfragen

Das Anliegen der vorliegenden Arbeit ist es, die Naturrechtstheorie des US-amerikanischen Philosophen Germain Gabriel Grisez zu rekonstruieren und einer systematischen Kritik zu unterziehen. Hierfür wurde in einem ersten Schritt der systematische Unterbau dieser Theorie in den Blick genommen und anschließend überprüft, wieweit sich diese Grundlagen tatsächlich auf das Feld der Ehe- und Sexualethik anwenden lassen. Leitend für diese Untersuchung ist die Frage, worin das genuin Neue dieses Ansatzes besteht. An dieser Stelle sei nochmals darauf verwiesen, dass Grisez selbst nicht davon ausgeht, einen eigenen Neuansatz vorzulegen, sondern vielmehr die eigentliche Naturrechtstheorie des *Thomas von Aquin* wieder herauszuarbeiten.¹⁵⁶⁵ Einzig die *eight modes of responsibility* werden von ihm explizit als Neuerung ausgewiesen, zugleich aber an die biblische Offenbarung als Quelle rückgebunden.¹⁵⁶⁶ Daher wird die Bezeichnung NNL von ihm selbst nicht verwendet.¹⁵⁶⁷

Das „Neue“ der NNL von Germain Grisez

Die vorliegende Betrachtung hat deutlich gemacht, dass dieses Theoriegebäude sehr wohl einen wesentlichen Neuansatz im Naturrechtsdiskurs darstellt. Grisez wählt als Ausgangspunkt seiner Naturrechtskonzeption das *primum praeceptum* des Thomas, das ohne Zweifel als klassischer Bezugspunkt einer solchen Theorie angesehen werden kann. Bei ihm stellt es eine der vier Säulen seines Ansatzes (*FPPR*) dar, von dem alle weiteren Prinzipien mit Hilfe der praktischen Vernunft abgeleitet werden.¹⁵⁶⁸ Ein *erstes Novum* der NNL besteht darin, dass auch den übrigen drei Säulen, aufgrund ihrer vermeintlichen Ableitung aus der praktischen Vernunft, die selbe absolute Bedeutung zugesprochen wird wie jenem Prinzip, von dem diese abgeleitet werden. Grundlegend hierfür ist sein Verständnis der praktischen Vernunft. Grisez verweist zwar auf die Annahme der Mehrstufigkeit dieser bei *Thomas von Aquin*, setzt sie in seiner Theorie aber de facto nicht um. Während Thomas zu den obersten Prinzipien nur das *primum praeceptum*, die *Goldene Regel* und das *Gebot der Nächstenliebe* zählt, spricht Grisez allen vier Säulen seiner Theorie diese Position zu. Damit soll eine kritische Infragestellung

¹⁵⁶⁵ Vgl. Kap. 3.1.3 dieser Arbeit.

¹⁵⁶⁶ Vgl. Kap. 3.2.4 dieser Arbeit.

¹⁵⁶⁷ Vgl. Kap. 3.1.3 dieser Arbeit.

¹⁵⁶⁸ Vgl. Kap. 3.3.2.1 dieser Arbeit.

dieser konsequent ausgeschlossen werden.¹⁵⁶⁹ Ein *zweites Novum* besteht in der Entwicklung einer Gütertheorie, der sog. *basic human good theory*, die den eigentlichen Kern der NNL darstellt. Ausgehend vom Verständnis des zu erstrebenden *bonum* als konkrete vom Menschen zu verwirklichenden Güter, entwickelt er eine Liste von *basic human goods*, denen absolute Gültigkeit und Irreduzibilität zugesprochen wird. Sie stellen den Dreh- und Angelpunkt seiner NNL dar, da jede Handlung, die gegen diese konkrete Auswahl gerichtet ist, als unmoralisch angesehen wird. Auch hier betont Grisez, nur die bereits bei *Thomas* angelegte Naturrechtstheorie sichtbar zu machen und keinen neuen Naturrechtsansatz zu entwickeln. Der Vergleich mit dessen Überlegungen zum Naturrecht in der *Summa Theologiae* (STh. I-II, q.94. 2) und insbesondere mit den Ausführungen zu den *inclinationes naturales* macht jedoch deutlich, dass, auch wenn von der Möglichkeit einer Gütertheorie bei *Thomas* ausgegangen wird, diese nicht in der absoluten und unhinterfragbaren Form angenommen werden kann, wie dies durch Grisez geschieht. *Thomas* weist an mehreren Stellen ausdrücklich auf die Unvollständigkeit seiner Aufzählung hin, weshalb gefolgert werden kann, dass es ihm bei der Beschreibung der natürlichen Neigungen nicht um eine vollständige und unumstößliche Aufzählung oder gar Begründung der Einzelgebote des Naturrechts geht. Vielmehr scheint er auf dieser Weise die Einheit des Naturrechts in der Vielfalt seiner Gesetze betonen zu wollen, die er in der Vernunft als dessen oberstes Prinzip erkennt. Der Ansatz von Grisez stellt damit eine klare Engführung dieser Naturrechtskonzeption dar und kann folglich nicht die Autorität des Kirchlehrers zur Begründung in Anspruch nehmen.¹⁵⁷⁰ Ein *drittes Novum*, das mit dieser Gütertheorie einhergeht, ist die Annahme von *marriage* als eigenständiges *basic human good*. Während es bei der Auswahl der übrigen Grundgüter gewisse Schnittmengen zu anderen Gütertheorien gibt, stellt dieses eine absolute Besonderheit der NNL dar. Wichtig ist, auch darauf hinzuweisen, dass dieses Gut erst sehr spät den besagten Listen hinzugefügt worden ist. Erst durch die intensive Arbeit an einer Ehe- und Sexualmoral im zweiten Band seines Hauptwerks wurde die Notwendigkeit eines solchen für ihn sichtbar. Die Grundlage hierfür liegt in der negativen Anthropologie der NNL, die vom Menschen primär als Mängelwesen ausgeht, dessen „Defekt“ aber durch die *one-flesh-union* überwunden werden könne. Eine solche Verbindung ist nur in der ehelichen Gemeinschaft möglich, weshalb diese essentielle Bedeutung für

¹⁵⁶⁹ Vgl. Kap. 3.3.3.3 dieser Arbeit.

¹⁵⁷⁰ Vgl. Kap. 3.3.1.5.3 dieser Arbeit.

den Menschen bekommt.¹⁵⁷¹ Die Annahme eines solchen Gutes ist jedoch mit mehreren Herausforderungen konfrontiert. Einerseits gilt es, die Mehrdimensionalität von *marriage* zu berücksichtigen, der eine rein vernunftzentrierte Ethik nicht ausreichend gerecht werden kann. Die Lebensgemeinschaft zweier Menschen umfasst wesentlich auch die Dimensionen der Leiblichkeit und Emotionalität und lässt sich so nicht ausschließlich auf logische-rationale Folgerungen reduzieren. Andererseits gilt es auch im Blick zu behalten, dass es gerade in der katholischen Tradition auch andere Lebensformen als die der Ehe gibt. Die Betonung der Ehe als *basic human good* stellt diese jedoch grundlegend in Frage.¹⁵⁷²

Ein *viertes Novum* stellt das *First Principle of Morality* (FPM) dar. Ihm kommt die Aufgabe zu, das *FPPR* hinsichtlich einer anwendbaren Handlungsethik zu konkretisieren, weshalb es für Grisez eine logische und notwendige Folgerung darstellt. Das *FPM* verfolgt jedoch offensichtlich als primäres Ziel die Absicherung der *basic human goods* gegen kritische Infragestellungen. Zudem beinhaltet es einen naturalistischen Fehlschluss, indem von einem Sein auf ein moralisches Sollen geschlossen wird. Dem erst in den beiden letzten Schaffensphasen entwickelten und konkretisierten Prinzip wird von Kritiker*innen zudem eine Nähe zur Vernunftethik *Kants* und insbesondere zu dessen Kategorischen Imperative vorgeworfen, verbunden mit der Feststellung, dass dieses nicht mit einer Naturrechtsethik vereinbar sei. Das Verteidigungsargument von Grisez, dieses Prinzip direkt von Thomas und dem *Zweiten Vatikanischen Konzil* abzuleiten, hat sich jedoch als wenig stichhaltig erwiesen. Ebenso fällt auf, dass das *FPM* das gleiche Ziel verfolgt wie der *first mode of responsibility*, weshalb das Prinzip eigentlich obsolet ist.¹⁵⁷³

Als *fünftes Novum* können die *eight modes of responsibility* genannt werden. Wie oben schon erwähnt, stellen diese die einzige Neuerung dar, die von Germain Grisez selbst eingeräumt wird. Zugleich verweist er aber auf eine vermeintlich biblische Fundierung dieser, um sie auf diesem Weg wiederum in die kirchliche Tradition einzuordnen. Ihre Aufgabe ist eine weitere Konkretisierung der NNL hinsichtlich einer anwendbaren Handlungsethik vorzunehmen, da auch das *FPM* hierfür nicht ausreicht. Als *intermediate principles* gedacht sollen sie den menschlichen Willen hinsichtlich seiner innewohnenden moralischen Verantwortung formen. Alle modes sind jedoch klar auf die Ver-

¹⁵⁷¹ Vgl. Kap. 3.3.3.3 dieser Arbeit.

¹⁵⁷² Vgl. Kap. 3.3.1.3 dieser Arbeit.

¹⁵⁷³ Vgl. Kap. 3.2.3 und 3.3.2.2. dieser Arbeit.

teidigung der *basic human goods* ausrichtet, was insbesondere durch den *eight mode of responsibility* deutlich wird, der jede Handlung gegen eines der ausgewählten Güter als unmoralisch zurückweist. Als negativ formulierte Präskriptionen zielen sie so auf die Etablierung von moralischen Haltungen und damit auf einen bestimmten Lebensstil ab. Somit weisen sie eine gewisse Nähe zur Tugendethik auf, die von Grisez aber bestritten wird. Ihr Fokus liegt zudem auf der Zurückweisung einer emotionsbasierten Urteilsgrundlage unsere Handlungen. Die Rolle der praktischen Vernunft ist bei der konkreten Ausgestaltung der *modes* jedoch eine deutlich passive, da Grisez diese aus der biblischen Offenbarung herzuleiten beansprucht.

Ausgehend von den genannten Elementen der NNL stellt der Modus zur Findung konkreter moralischer Normen ein *sechstes Novum* dar. Einerseits dürfen diese nicht im Widerspruch zu den *basic human goods* stehen und andererseits müssen sie mit den *modes of responsibility* abgeglichen werden. Dadurch wird erneut der absolute Anspruch der beiden Säulen der NNL betont. Damit einher geht aber der Anspruch, dass die ausgewählten *basic goods* tatsächlich für alle Menschen in gleicher Weise nachvollziehbar sind und die *modes* auch wirklich einen Konflikt zwischen diesen Gütern verhindern und den jeweiligen Sachverhalt in ausreichender Weise erfassen können. Zudem muss kritisch hinterfragt werden, wieweit der gewählte Begründungsmodus moralischer Normen überhaupt der Komplexität von Handlung, Handelnden und Handlungsumständen gerecht werden kann.¹⁵⁷⁴

Die NNL als Naturrechtstheorie

Betrachtet man die genannten Neuerungen von Germain Grisez stellt sich konsequenterweise die Frage, inwieweit die NNL tatsächlich eine Naturrechtstheorie im „klassischen“ Sinne darstellt. Besonders bedeutsam sind hierfür zwei Infragestellungen, die im Verlauf der Arbeit bereits benannt worden sind. Beide beziehen sich auf das Naturrechtsposition des *Thomas von Aquin* und sind gerade dadurch von entscheidender Bedeutung, da Grisez mit dem Anspruch angetreten ist, dessen eigentliche Theorie freizulegen.¹⁵⁷⁵

Die *erste Kritik* nimmt sein Verständnis der praktischen Vernunft in den Blick und hinterfragt, ob er hierbei wirklich vom Ansatz des *Thomas* ausgeht. Vielmehr scheine Grisez, so der Vorwurf, eine Vernunftethik im Sinne *Kants* etablieren zu wollen, die aber

¹⁵⁷⁴ Vgl. hierzu insb. Kap. 4.2.1.3 dieser Arbeit.

¹⁵⁷⁵ Vgl. Kap. 3.1 dieser Arbeit.

nur noch wenig bis gar keinen Bezug mehr zum *primum praeceptum* oder den *inclinatio- nes naturales* aufweise, weshalb die vorgelegte Theorie nicht als Naturrechtsansatz im eigentlichen Sinne angesehen werden könne und aus dieser vielmehr die Stimme Kants zu vernehmen sei.¹⁵⁷⁶

Germain Grisez bezieht sich in seinen Ausführungen explizit auf das Vernunftverständnis des Thomas, insbesondere auf das der praktischen Vernunft, auf dem er seine Theorie aufbauen möchte. Wie die Untersuchung der vorliegenden Arbeit deutlich gemacht hat, erfolgt diese Rezeption jedoch unzureichend. Auch wenn er betont, dass *Thomas* von einer mehrstufigen Rationalität des Menschen und damit verbunden von einer Wandelbarkeit des Naturrechts ausgeht, kommt diese in seinem Ansatz, wie bereits oben erwähnt, nicht zur Anwendung. Die Rezeption der *inclinatio nes naturales* weist ebenso eine klare Engführung auf, indem die von *Thomas* gedachte Offenheit dieser auf absolut festgesetzte und unhinterfragbare Grundgüter reduziert wird. Somit wird tatsächlich deutlich, dass die NNL hinsichtlich der genannten Aspekte deutliche Differenzen zum Denken des *Thomas von Aquin* aufweist.

Die vorliegende Arbeit hat jedoch ebenso deutlich gemacht, dass der NNL von Germain Grisez und dessen Verständnis der praktischen Vernunft auch nicht das Denken von *Immanuel Kant* zugrunde liegt. Einerseits wird dies von Grisez selbst aufs Schärfste zurückgewiesen, was insbesondere seine Kritik am Kategorischen Imperativ deutlich macht. Wie seine Ausführungen gezeigt haben, liegt hierbei zudem ein gravierender Verständnismangel vor. So geht er fälschlicherweise davon aus, dass durch die Transzendentalphilosophie *Kants* der Mensch an die Stelle Gottes gesetzt werden soll und die Moralität allein aus dessen Willkür heraus festgelegt werden soll.¹⁵⁷⁷ Der Vorwurf, die NNL würde *Kritik der praktischen Vernunft* und das Ethikverständnis von *Kant* rezipieren, wird jedoch dessen Ansatz in keinster Weise gerecht. Während *Kant* die menschliche Freiheit als Ermöglichungsbedingung für moralisches Handeln ansieht¹⁵⁷⁸, versteht Grisez diese in einem überwiegend negativen Sinn, weshalb sie eingeschränkt werden müssen, um gutes moralisches Handeln erst zu ermöglichen. Damit weist sein Freiheitsverständnis deutliche Parallelen zu jenem der Neuscholastik auf, ein Denkschema, das die NNL zu überwinden vorgibt. Individuelle Freiheit und Selbstbestimmung im Sinne

¹⁵⁷⁶ Vgl. MASSA, *The Structure of Theological Revolutions*, 119-127; GEORGE, "Recent Criticism", 1409; PORTER, *Basic Goods an Human Good in Recent Catholic Moral Theology*, 28-42., VATECH, *Human Rights: Fact of Fiction?*, 98.

¹⁵⁷⁷ Vgl. Kap. 3.2.3.2 dieser Arbeit.

¹⁵⁷⁸ Vgl. 3.2.3.2 dieser Arbeit.

des Autonomieprinzips können in diesem Denksystem nur als Irrweg erscheinen, da der Mensch nie selbst schon Fundament seiner Ethik sein kann.¹⁵⁷⁹ Auch wenn bei der Formulierung des *FPM* gewisse Anleihen bei Kant vermutet werden können, kann daraus aber noch nicht geschlossen werden, dass dessen praktische Ethik die eigentliche Grundlage der NNL darstellt. Vielmehr gilt es nochmals zu betonen, dass sich die beiden Ansätze gerade in ihrem Verständnis von Autonomie und Freiheit fundamental unterscheiden.

Abschließend gilt es auch darauf hinzuweisen, dass der praktischen Vernunft in der NNL wider alle Beteuerungen durch ihre Vertreter*innen de facto nur eine passive Rolle zukommt. Ausgehend von seiner anthropologischen Grundüberlegung, dass die menschliche Natur aufgrund des Sündenfalls eine wesentliche Schwächung aufweise, die es zu kompensieren gelte, kann weder dem Gewissen noch der praktischen Vernunft volle Freiheit zugesprochen werden. Die Konsequenz aus dieser Deutung ist die Annahme einer notwendigen Rückbindung an die Lehraussagen der Kirche. Dadurch verliert jedoch die menschliche Vernunft ihre entscheidende Bedeutung, da sie letztlich nur eine Bestätigungsinstanz der katholischen Morallehre ist, und sobald sie zu dieser im Widerspruch steht, dem Irrtum unterliegt.¹⁵⁸⁰ Die NNL betont folglich nicht die Vernunft des Menschen, sondern macht die Autorität zum entscheidenden Kriterium ihrer Handlungsethik.

Die *zweite Kritik* richtet sich gegen die *basic-human-good-theory*. Grisez geht davon aus, dass *Thomas von Aquin* in seinem *primum praeceptum* bereits eine Güterethik intendiert hat, die er im Rahmen seines Ansatzes wieder freilegt. Dies sei jedoch eine klare Fehlinterpretation dessen Naturrechtsansatz. Eine Güterethik, weder ausformuliert noch intendiert, lasse sich, so der Vorwurf, bei *Thomas* nicht schlüssig nachweisen. Vielmehr würde Grisez vom Guten (*bonum*) auf Güter schließen, ohne diesen Sprung ausreichend begründen zu können. Er diene vielmehr dem Vorhaben, das Naturrechtsverständnis durch eine Güterethik zu erweitern, um so einen Ausweg aus der neuscholastisch geprägten Sackgasse, in der sich der Naturrechtsdiskurs befindet, zu finden. Dieser Lösungsweg sei aber gänzlich auf die Vertreter*innen der NNL zurückzuführen und könne daher nicht die Autorität des *Thomas* für sich in Anspruch nehmen.¹⁵⁸¹

¹⁵⁷⁹ Vgl. Kap. 3.2.3.2 und 3.3.3.1 dieser Arbeit.

¹⁵⁸⁰ Vgl. Kap. 3.3.3.3 dieser Arbeit.

¹⁵⁸¹ Vgl. MCINERNEY, Grisez and Thomism, 59-64.

Tatsächlich findet sich in den Ausführungen des *Thomas* keine ausgearbeitete Gütertheorie. Auch die *inclinaciones naturales* lassen aufgrund der Offenheit ihrer Formulierung keinen direkten Schluss auf konkrete Güter zu. Viel eher wäre davon auszugehen, dass *Thomas* das zu erstrebende Gute im Sinne eines *bonum universale* versteht. Jede menschliche Handlung sollte auf ein vernünftiges und gutes Ziel hin ausgerichtet werden, wodurch dieser konkrete Akt wiederum in Verbindung mit dem alles umfassenden Guten steht.

Mithilfe der praktischen Vernunft, die dem Menschen Einsicht in das Gute gewährt, kann er auf diese Weise, dem *primum praeceptum* folgend, das Objekt der konkreten Handlung immer mehr spezifizieren, bis dieses zu einem tatsächlich erreichbaren Gut wird.¹⁵⁸²

Ein Vergleich der *basic-good-theory* mit der Wertethik von *Max Scheler* macht zudem einige wesentliche Überschneidungen deutlich, wodurch auch diese Theorie als Inspirationsquelle für Grisez in Betracht zu ziehen ist. Auch wenn dies von ihm aufs Schärfste zurückgewiesen wird, besteht die Möglichkeit, dass über die Rezeption der Theologie von *Papst Johannes Paul II.* Elemente der Wertethik Einzug in die Gütertheorie der NNL gefunden haben.¹⁵⁸³

Zugleich muss jedoch angemerkt werden, dass *Wolfgang Kluxen* davon ausgeht, dass es sich bei der *lex naturalis* um jene „menschlichen Güter“ (*bona humana*) handeln muss, die durch die praktische Vernunft auf natürliche Weise als solche erkannt werden können. Diese sind als „jene Ziele“ zu verstehen, die durch die *inclinaciones naturales* vorgegeben und als gut ausgewiesen sind.¹⁵⁸⁴ Ebenso betont auch *Eberhard Schockenhoff*, dass die Überlegungen von *Germain Grisez* mit der Schichtweise von *Kluxen* übereinstimmen und daher durchaus als schlüssig zu betrachten sind.¹⁵⁸⁵ Hierbei gilt es aber im Blick zu behalten, dass *Wolfgang Kluxen* selbst keine Gütertheorie bei *Thomas* ableitet oder eine solche in Anlehnung an dessen Überlegungen entwickelt. Die Parallelität besteht insbesondere in der Betonung der praktischen Vernunft für das Naturrechtsdenken des *Thomas von Aquin*, wobei diese in den Ausführungen der NNL einen deutlich relativen Charakter aufweist.¹⁵⁸⁶

¹⁵⁸² Vgl. Kap. 2.3.2 dieser Arbeit.

¹⁵⁸³ Vgl. Kap. 3.3.1.5.1 dieser Arbeit.

¹⁵⁸⁴ Vgl. KLUXEN, *Lex naturalis* bei *Thomas von Aquin*, 39f.

¹⁵⁸⁵ Vgl. SCHOCKENHOFF, *Grundlegung der Ethik*, 471.

¹⁵⁸⁶ Vgl. Kap. 3.3.1.1 dieser Arbeit.

Auch wenn eine Erkennbarkeit bestimmter Güter durch die praktische Vernunft bei Thomas unter bestimmten Vorbehalten angenommen werden kann, so ist eine darauf aufbauende Güterethik jedoch nicht in der von Grisez entwickelten Weise möglich. Die Betrachtung der Ausführungen zu den *inclinationes naturales* macht deutlich, dass diese bei Thomas sehr offen und damit als nicht abgeschlossen gedacht werden und sie in diesem Sinne nicht als absolut und unhinterfragbar angenommen werden können. In dieser Hinsicht weist der *capabilities approach* von Martha Nussbaum eine deutlich größere Nähe zum Denken des Thomas auf, als dies bei der NNL der Fall ist.¹⁵⁸⁷

Noch bedeutsamer als die beiden genannten Infragestellungen ist aber der Befund der vorliegenden Untersuchung, dass die NNL auch ohne den Bezug auf Thomas und das *primum praeceptum* denkbar wäre. Das zentrale Element des Neuansatzes von Grisez ist seine *basic good theory*. Wie bereits deutlich geworden ist, kann eine gewisse Verbindungslinie zum Denken von Thomas angenommen werden. Zugleich kann diese ihre Quellen auch in anderen Theorieansätzen haben, weshalb sie eher als Neuentwicklung von Grisez, insbesondere in ihrer konkreten Ausgestaltung, zu verstehen ist. Die Auswahl der konkreten zu erwerbenden Güter kann auf unterschiedliche Weise erfolgen und ist nicht notwendig an einen Naturrechtsdiskurs oder das Denken des Thomas rückgebunden. Das *FPM* wie auch die *eight modes of responsibility* sind wesentlich auf die beschriebene Gütertheorie hin ausgerichtet, beziehungsweise dienen sie zu deren Absicherung. Auch die Findung konkreter moralischer Normen basiert wesentlich auf der von ihm entwickelten Gütertheorie, weshalb ein Bezugspunkt zum Naturrecht nicht mehr zwingend notwendig ist. Auch wenn Grisez dem Lehramt der Kirche hinsichtlich der Auslegung des Naturrechts eine entscheidende Autorität zubilligt, kommt dieser rein von der Systematik der NNL nur eine bestätigende Funktion zu. Ein wirkliches Eingreifen des Magisteriums bei der Auswahl der Güter oder bei der Findung konkreter moralischer Normen ist nicht vorgesehen.¹⁵⁸⁸ Grisez verweist zwar ausführlich auf lehramtliche Quellen zur Begründung der von ihm getroffenen Güterwahl oder der Formulierung des *FPM*, ein wirklicher Bezugspunkt zu diesem, im Blick auf die Systematik seiner Theorie, ist jedoch nicht gegeben. Davon ist klar die konkrete Ausgestaltung seiner Handlungsethik zu unterscheiden, wo den lehramtlichen Moralvorstellungen, insbesondere hinsichtlich der Ehe- und Sexualethik, eine entscheidende Rolle zukommt.¹⁵⁸⁹

¹⁵⁸⁷ Vgl. Kap. 3.3.1.5.3 dieser Arbeit.

¹⁵⁸⁸ Vgl. Kap. 3.3.2 dieser Arbeit.

¹⁵⁸⁹ Vgl. Kap. 4.3 dieser Arbeit.

Auch wenn die NNL von Germain Grisez unzweifelhaft Aspekte einer Naturrechtstheorie enthält, so ist sie doch, betrachtet man sie von ihrem Kernelement her, weder notwendiger Weise an die Idee eines Naturrechts noch an die Lehre der katholischen Kirche gebunden. Vielmehr stellt sie eine Gütertheorie dar, die sich zwar auf die Naturrechtstheorie des *Thomas* bezieht und seine wie auch die Autorität der Kirche für ihre Schlussfolgerungen in Anspruch nimmt, aber auch ohne diesen Bezug etabliert werden hätte können. Deutlich zeigen sich auch Schnittmengen zu anderen Güter- beziehungsweise Fähigkeitsansätzen, wobei die NNL doch klare Spezifika aufweist. Die Auswahl eines Gutes *marriage* wie auch die autoritäre Betonung der Auswahl der Güter, mit dem Anspruch, die einzig logische Folgerung zu sein, die für alle Menschen qua Vernunft einsichtig ist, unterscheidet sich klar von anderen Ansätzen. Das Theoriekonzept von Grisez stellt damit weder eine klassische Naturrechts- noch eine klassische Güterethik dar, weist zugleich aber wesentliche Elemente beider Theoriekonzepte auf. Aus dem historischen Kontext heraus wird deutlich, dass Grisez einen Neuanatz einer Naturrechtsethik auf Basis einer Gütertheorie versucht, damit jedoch schlussendlich weder gänzlich das eine noch das andere Konzept umsetzt, sondern eine Art „Mischform“ etabliert. Als Gütertheorie ist diese noch zu stark an Autoritätsquellen und lehramtliche Moralvorstellungen rückgebunden, um wirklich rein auf die praktische Vernunft oder einen Güterdiskurs rückführbar zu sein. Wohingegen sie als Naturrechtstheorie schon zu stark auf die Güterethik setzt, um vorbehaltlos im klassischen Naturrechtsdiskurs oder im Denken des *Thomas* verortet werden zu können.

Anwendung auf das Gebiet der praktischen Ethik

Ausgehend von diesem Befund stellt sich die Frage, wieweit die NNL auf das Gebiet der praktischen Ethik angewandt werden kann. Der Fokus wurde hierbei auf das Feld der Ehe- und Sexualethik gelegt, da dieses für die Entstehung und Entwicklung der Theorie von entscheidender Bedeutung ist.¹⁵⁹⁰ Um diese Forschungsfrage beantworten zu können, gilt es insbesondere den Modus zur Findung konkreter moralischer Normen, den Grisez als wesentliches Instrument seines Ansatzes vorstellt, in den Blick zu nehmen. Wie bereits oben erwähnt, fokussiert er hierbei auf zwei zentrale Elemente der NNL: die *basic human goods* und die *eight modes of responsibility*. In einem ersten Schritt muss abgeklärt werden, ob die potentiellen Normen den ausgewählten Grundgütern widersprechen, und in einem zweiten Schritt wird geklärt, ob sie mit den *modes of*

¹⁵⁹⁰ Vgl. Kap. 3.1 dieser Arbeit.

responsibility kompatibel sind. Erfüllen sie diese beiden Kriterien, können sie als allgemein gültige Normen angesehen werden.¹⁵⁹¹

Der Abgleich mit den *basic human goods* erweist sich jedoch als äußerst schwierig. Einerseits stellt sich die Rückfrage, welche der Auflistungen der Grundgüter zur Anwendung kommen soll. Die aufgeführten Güter divergieren sowohl in ihrer Zahl, ihrer Anordnung als auch in ihrem Inhalt. Keine dieser Zusammenstellungen wurde von Germain Grisez als überholt oder als abschließend gültig gekennzeichnet.¹⁵⁹² Andererseits ist unklar, ob er diese als Güter oder Kategorien von Gütern versteht. Beide Anwendungsweisen finden sich in seinen Ausführungen, was eine nähere Bestimmung erschwert. Handelt es sich jedoch um Kategorien, würde es einer detaillierteren Bestimmung bedürfen, um konkrete Normen mit ihnen abstimmen zu können.¹⁵⁹³ Diese Schwierigkeit wird gerade hinsichtlich der mehrdimensionalen Güter wie *life* oder *marriage* deutlich. Gerade auch die Einführung des Grundgutes *marriage* stellt eine große Herausforderung dar. Es umfasst einerseits eine Fülle von Aspekten, die kaum in vollem Umfang berücksichtigt werden können, und andererseits muss es als nicht logisch annehmbares Gut zurückgewiesen werden.¹⁵⁹⁴ Dies verweist wiederum auf die grundsätzliche Frage der Auswahl dieser *basic goods*, die nicht allein mit der praktischen Vernunft begründet werden kann.¹⁵⁹⁵ Da Grisez zudem eine innere Ordnung der Güter entschieden zurückweist, stellt sich das Problem, dass es zu einem Konflikt zwischen ihnen kommen kann. Insbesondere die Tatsache, dass Basisgüter wie *life* die Voraussetzung für alle anderen Güter darstellen, kann so nicht im ausreichenden Maß berücksichtigt werden. Die Unterscheidung zwischen *reflexive* und *substantive goods* reicht hierfür nicht aus, wie insbesondere durch die Einführung des Gutes *marriage* deutlich geworden ist.¹⁵⁹⁶ Für ihn bedarf es aber einer solchen Regelung für die *basic goods* nicht, da ein Konfliktfall durch die Anwendung der *modes of responsibility* verhindert werden könne.¹⁵⁹⁷

Diese *eight modes of responsibility* weisen jedoch ein weiteres grundlegendes Problem auf. Als sog. *intermediate principles* konzipiert sind sie einerseits zu offen formuliert, um konkrete Handlungsnormen darstellen und andererseits zu sehr auf spezifische Handlungen fokussierter, um als Prinzipien zweiter Ordnung gelten zu können. Ihre

¹⁵⁹¹ Vgl. Kap. 3.2.5 dieser Arbeit.

¹⁵⁹² Vgl. Kap. 3.2.2.4 dieser Arbeit.

¹⁵⁹³ Vgl. Kap. 3.3.1.2 dieser Arbeit.

¹⁵⁹⁴ Vgl. Kap. 3.3.1.3 dieser Arbeit.

¹⁵⁹⁵ Vgl. Kap. 3.3.1.2 dieser Arbeit.

¹⁵⁹⁶ Vgl. Kap. 3.2.2.3 dieser Arbeit.

¹⁵⁹⁷ Vgl. Kap. 3.3.1.4 dieser Arbeit.

Aufgabe besteht gerade darin, das *FPM* hinsichtlich konkreter Handlungsnormen zu spezifizieren, zugleich aber selbst noch keine solchen zu sein, da diese gerade in Abklärung mit ihnen entwickelt werden sollen. Germain Grisez verfolgt mit ihnen vorrangig die Absicherung der ausgewählten *basic human goods* und scheint hierbei, wie auch schon die Bezeichnung als *intermediate principles* andeutet, einen Mittelweg zwischen den beiden Optionen zu versuchen. Dies führt jedoch gleichzeitig dazu, dass eine klare systematisch-ethische Zuordnung dieser modes verunmöglicht und die Überprüfung ihrer Anwendbarkeit dadurch erheblich erschwert wird.¹⁵⁹⁸ Auffallend ist auch, dass die acht negativ formulierten modes wesentlich auf die Verhinderung von emotionsbasierten Handlungsurteilen abzielen. Grisez geht von einer rein rationalen Begründung unserer Handlungen aus, wo Emotionen und Befindlichkeiten keine Rolle spielen dürfen.¹⁵⁹⁹ Dieses Kriterium wurde auch schon bei der Zusammenstellung seiner Güterauswahl sichtbar.¹⁶⁰⁰ Die Anwendung der Theorie auf das Feld der praktischen Ethik macht jedoch deutlich, dass eine solche Handlungskonzeption nicht zielführend ist. Der Mensch kann nicht ausschließlich als rationales Wesen gesehen werden, sondern muss auch im Kontext seiner Emotionalität und seiner Leiblichkeit wahrgenommen werden, die wesentlichen Einfluss auf seine Handlungsurteile haben können. Die Engführung auf diesen einen Aspekt menschlichen Handelns führt aber dazu, dass die modes die Sachverhalte einzelner Handlungen nicht ausreichend erfassen können und somit eine fundierte Beurteilung dieser verunmöglicht wird. Die Anwendung der von Grisez als unmoralisch qualifizierten Kategorien von Sexualakten in der Ehe auf die *modes of responsibility*, gemäß dem Denkschema der NNL, hat deutlich gemacht, dass eine eindeutige Zurückweisung dieser Handlung auf diesem Weg nicht möglich ist. Vielmehr besteht das Risiko, dass diese in ihr Gegenteil verkehrt werden und eine Täter-Opfer-Umkehr begünstigen. Ebenso kann ein Konflikt zwischen den Grundgütern durch die modes nicht ausgeschlossen werden, wie die Frage hinsichtlich der Prävention von Krankheiten bei Sexualakten in der Ehe aufgezeigt hat.¹⁶⁰¹ Damit wird deutlich, dass der von Grisez vorgeschlagene Modus zur Findung moralischer Normen aus systematisch-ethischer Sicht nicht anwendbar ist, da die damit verfolgten Ziele nicht erreicht werden können. Auffallend ist zudem, dass Germain Grisez bei der Ausgestaltung seiner Ehe- und Sexualethik auch selbst kaum auf die Instrumentarien der NNL zurückgreift. Als Bezugs-

¹⁵⁹⁸ Vgl. Kap. 3.2.4.2.2. dieser Arbeit.

¹⁵⁹⁹ Vgl. ebd.

¹⁶⁰⁰ Vgl. Kap. 3.2.2.5 dieser Arbeit.

¹⁶⁰¹ Vgl. Kap. 4.2.1.3 dieser Arbeit.

punkte bleiben die *basic goods*, insbesondere *marriage* und *life*, bestehen, seine Argumentation basiert aber wesentlich auf der *one-flesh-union*-, der *marital-act*- und der Komplementaritätstheorie, die jedoch aus der lehramtlichen Moralthologie übernommen wurden. Ausgehend von der sehr negativ gedachten Anthropologie der NNL werden diese Aspekte von ihm jedoch klar eingeführt, sodass die dadurch aufgestellten Forderungen vielfach deutlich über die Lehraussagen der Kirche hinausgehen. Wie die Rezeption einer Negation der *parvitas materiae in sexto* und der *homo-in-potentiae-Theorie*, die offenkundig seinen Überlegungen zur Ehemoral zugrunde liegen, deutlich machen, fehlen Grisez wesentliche theologische Grundkenntnisse zur Erarbeitung einer Moralthologie, da er vielfach nicht zwischen der Lehre der Kirche und einzelnen theologischen Ansätzen, die teilweise sogar lehramtlich zurückgewiesen wurden, differenziert. Damit verfehlt er sein eigentliches Ziel einer Erneuerung der katholischen Moralthologie, indem er, in Bezug auf manche moralischen Forderungen, eine eigene Moralthologie entwickelt, die jedoch die kirchliche Autorität nicht für sich in Anspruch nehmen kann.¹⁶⁰²

In dieser Ehe- und Sexualmoral spielen aber die oben genannten *eight modes of responsibility* keine entscheidende Rolle mehr. Auch die von ihm als unmoralisch ausgewiesenen Akte werden nur teilweise mit den *modes* abgeglichen. Von wesentlicher Bedeutung ist hierbei die Frage nach der Erfüllung eines *marital act* und jene nach der Intention der handelnden Personen. Diese beiden Elemente, die sich wechselseitig bedingen, stellen ein weiteres Problemfeld der Theorie dar. Unter den beschriebenen Kriterien, die einen *marital act* ausmachen, besteht die Möglichkeit, dass dadurch auch ein sexueller Gewaltakt unter bestimmten Aspekten als ein solcher Akt legitimiert werden könnte. Weder die *modes of responsibility* noch die übrigen Instrumentarien der NNL bieten hierbei einen ausreichenden Schutz, um einen solchen Schluss kategorisch zurückweisen zu können.¹⁶⁰³ Die Beurteilung der Intention der handelnden Personen *a priori* führt andererseits dazu, dass Grisez Menschen bei der Anwendung von Kontrazeptiva eine grundlegend feindliche Haltung gegen (neues) Leben unterstellt beziehungsweise so weit geht, in diesem Fall von Mord zu sprechen. Diese Schlussfolgerung wird jedoch weder den handelnden Personen, den konkreten Umständen der Handlung noch der Handlung als solcher gerecht und stellt damit einen radikalen Fehlschluss dar. Gerade in

¹⁶⁰² Vgl. Kap. 4.3.3 dieser Arbeit.

¹⁶⁰³ Vgl. Kap. 4.3.3 dieser Arbeit.

Bezug auf diese beiden genannten Problemfelder disqualifiziert sich die NNL daher als anwendbare Handlungsethik.¹⁶⁰⁴

Ebenso zurückgewiesen werden muss auch die von Grisez auf Basis seiner „Ontologisierung“ des menschlichen Wesens vertretene Unterordnung der Frau unter den Mann, wie auch seine Verurteilung gleichgeschlechtlicher Sexualakte als Masturbation und damit als unmoralisch. Die hier genannten sexistischen wie homophoben Folgerungen der Theorie basieren auf logischen Fehlschlüssen hinsichtlich der Annahme einer vermeintlichen Natürlichkeit von Sexualität und einer darauf aufbauenden Ordnung der Geschlechterrollen, wie wir sie teilweise auch in den Lehrdokumenten der Kirche grundgelegt finden. Durch die Verhaftetheit in diesen Fehldeutungen kann die NNL den gegenwärtigen Fragen und Herausforderungen einer Sexual- und Beziehungsethik nicht gerecht werden und disqualifiziert sich dadurch als vormodern und damit nicht anwendbar auf dem Feld der praktischen Ethik.¹⁶⁰⁵

5.2 Ausblick: Schlussfolgerungen für eine christliche Beziehungsethik

Ausgehend von den oben genannten Ergebnissen der Untersuchungen stellt sich abschließend die Frage nach den daraus zu ziehenden Schlussfolgerungen für eine (post)moderne christliche Beziehungsethik. Hierbei wird keine detailliertes Theoriegebäude entfaltet, sondern, ausgehend von der Kritik an der NNL, auf wesentliche Grundaspekte einer solchen hingewiesen.

Wesentlich sind hierbei die anthropologischen Implikationen, die einer solchen zugrunde gelegt werden. Wie deutlich geworden ist, kann auch das Naturrecht im Sinne einer positiven Ermächtigung des Menschen verstanden werden, das ausgehend von der in seinem Menschsein angelegten Würde auf die Verwirklichung seiner Fähigkeiten und Möglichkeiten abzielt.¹⁶⁰⁶ Hierbei ist das Autonomie- und Freiheitsverständnis, das dem Menschen von einem solchen Ansatz zugebilligt wird, von entscheidender Bedeutung.

Freiheit als Voraussetzung von sittlicher Wahrheit

Im Unterschied zur spekulativen Wahrheit, die dem Menschen vorgegeben ist, ist die Einsicht in die praktisch-sittliche Wahrheit ihm in seinem Handeln aufgegeben. Sie setzt somit notwendiger Weise die freie Anerkennung voraus. Gemäß *Aristoteles* und

¹⁶⁰⁴ Vgl. Kap. 4.3.3 dieser Arbeit.

¹⁶⁰⁵ Vgl. Kap. 4.3 dieser Arbeit.

¹⁶⁰⁶ Vgl. Kap. 1.2 und 2.3.7.1 dieser Arbeit; siehe auch: SCHOCKENHOFF, Naturrecht und Menschenwürde, insb. 296-302; BLOCH, Naturrecht und menschliche Würde, 237f.

auch *Thomas von Aquin* wird diese „Wahrheit“ nicht durch einen passiven Ablesevorgang, sondern erst durch die aktive Zustimmung verwirklicht. Der Maßstab eines so verstandenen Handelns muss aber notwendigerweise die Rückgebundenheit an das zu erstrebende Gute bleiben.¹⁶⁰⁷

Germain Grisez hat mit seinem Neuansatz einen deutlich anderen Weg gewählt. Die höchste Form der Freiheit des Menschen bedeutet aus der Sicht der>NNL, diese zu beschränken. Auf dieser dritten Stufe seines Freiheitsmodells werde die Partizipation des Menschen an jenen Gütern ermöglicht, die wiederum zur Verwirklichung des *human fulfillment* führen. Aufgrund seiner anthropologischen Grundannahme, dass die menschliche Natur durch den Sündenfall eine nachhaltige Schwächung erfahren hat, stelle die Freiheit des Menschen eher eine Gefahr als ein Gut dar und müsse folglich notwendigerweise beschränkt werden. Nur so sei es für den Menschen möglich, sittliche Wahrheiten ohne Irrtum zu erkennen und unmoralisches Handeln zu verhindern. Mit diesem Freiheitsverständnis rezipiert Grisez jedoch nicht die Position des *Thomas von Aquin*, sondern weist deutliche Parallelen zur neuscholastischen Engführung dessen Denkens auf. Wie auch *Viktor Cathrein* bestreitet er nicht, dass der Mensch prinzipiell zwischen Gut und Böse unterscheiden kann. Aufgrund der Disposition seiner Natur nach dem Sündenfall bedarf er aber der kirchlichen Autorität, um zu erkennen, welches Urteil zu einem gelingenden Leben beitragen kann. Durch Gehorsam lerne der Mensch folglich, moralisch gut zu handeln. Dass diese Überlegung gerade auch im Widerspruch zur Betonung der Bedeutung der praktischen Vernunft für die Ethik steht, ist deutlich geworden.¹⁶⁰⁸

Ausgehend von *Thomas* kann man jedoch demgegenüber mit *Eberhard Schockenhoff* konstatieren, dass der Mensch in seiner freien Entscheidung so zu handeln auf den „Anruf und die fordernde Macht des Guten“ eine Antwort findet, die wiederum die freie Zustimmung zu dieser voraussetzt. Hierin geschieht ein „Sich-ergreifen-Lassen“ von dem Guten, das zu einem Ineinander von passivem Angerufensein und aktivem Antworten und damit zum „Grundakt der Freiheit“ führt.¹⁶⁰⁹ Praktisch sittliche Wahrheit muss daher von jenen, Universalität beanspruchenden, Allgemeinbegriffen der theoretischen Erkenntnis klar unterschieden werden. Sie wird gerade nicht durch „begriffliche Abstraktion“, sondern durch gemeinsame Anerkennung und Anwendung in unserem Han-

¹⁶⁰⁷ Vgl. SCHOCKENHOFF Eberhard, *Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung*, Freiburg im Breisgau 2003, 190.

¹⁶⁰⁸ Vgl. Kap. 3.3.3.1 dieser Arbeit.

¹⁶⁰⁹ Vgl. SCHOCKENHOFF, *Wie gewiss ist das Gewissen?*, 190.

deln gewonnen. Sittliche Wahrheit ist daher notwendigerweise an die Freiheit der handelnden Personen rückgebunden, ohne die sie nicht als unbedingt sittlich verpflichtend, sondern lediglich als den Menschen aufoktroziert verstanden werden kann. Sie zielt daher grundsätzlich auf die Zustimmung und Anerkennung durch die handelnde Person ab, weshalb die Freiheit als „die Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit“ immer vorausgesetzt ist.¹⁶¹⁰

Hierbei gilt es auch nochmal auf das Autonomie- und Freiheitsverständnis von *Immanuel Kant* zu verweisen. Gerade weil der Mensch ein Vernunftwesen ist, kommt ihm aus seiner Sicht die Möglichkeit der Selbstgesetzgebung zu. Er verknüpft hierbei die Autonomie mit der menschlichen Freiheit, die sich auf diese Weise selbst zum Gesetz wird.¹⁶¹¹ So verstanden ist Autonomie „wesentlich kommunikative Selbstbindung“, deren Anspruch darauf abzielt, das gemeinsame Leben nur in dieser „Form gegenseitiger Selbstbindung“ gestalten zu wollen.¹⁶¹² Mit *Stephan Goertz* kann in diesem Zusammenhang von einem „dreifachen Sinn von Autonomie“ gesprochen werden. Einerseits ist darunter die Anerkennung der in der Würde des Menschen verankerten Freiheit zu verstehen, woraus gefolgert werden kann, als „autonom gilt, wer frei allgemeine Freiheit will“. Autonomie in der Moral bedeutet daher im Sinne *Kants*, dass die Freiheit sich selbst Gesetz und so sich selbst in dieser Weise aufgegeben ist. „Freiheit soll sein“ stellt daher das Grundprinzip einer autonomen Moral dar, das wesentlich darauf abzielt, jeden einzelnen Menschen als Person in den Blick zu nehmen. Ethische Verpflichtungen werden so an die Würde des Menschen gebunden und sind daher nicht die Folge von offenbarungstheologischen oder lehramtlichen Forderungen. Die Deutung dieser Würde im Sinne einer christlichen Schöpfungstheologie ist möglich aber nicht grundsätzlich notwendig, da diese im Sinne *Kants* wesentlich auf der Vernunftfähigkeit des Menschen beruht.¹⁶¹³ Die zweite Sinndimension von Autonomie besteht in Eigenständigkeit der praktischen Vernunft hinsichtlich der Reflexion über „Gut und Böse“. Rein aufgrund eines religiösen Gebots oder der technischen Umsetzbarkeit kann noch nicht auf die Moralität einer Handlung geschlossen werden. Für eine Ethik, die bei der Freiheitserfahrung des Menschen ansetzt, kann der Glaube nicht vorrangig für die Bestim-

¹⁶¹⁰ Vgl. SCHOCKENHOFF, *Wie gewiss ist das Gewissen?*, 190f.

¹⁶¹¹ Vgl. KANT IMMANUEL, *Was ist Aufklärung*, in ders., *Schriften zur Anthropologie und Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, Band 6, Darmstadt 1998, 51-61, 53 (A 481); Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 98.

¹⁶¹² Vgl. ESSEN, *Die Autonomiewelten der Moderne als religionspolitische Herausforderung für den Glauben*, 138-141.

¹⁶¹³ Vgl. GOERTZ, *Autonomie kontrovers*, 163-165.

mung, was als moralisch gut anzusehen ist, ausschlaggebend sein. Das Bekenntnis zum christlichen Glauben muss daher klar von der Zustimmung zu sittlichen Forderungen getrennt werden, da diese sonst auf den jeweiligen religiösen Binnenraum beschränkt bleiben. Eine solche auf religiösen Verbindlichkeitsraum beschränkte Ethik hört jedoch auf, „menschlich verbindliche Moral zu sein“.¹⁶¹⁴

Drittens gilt es auf die Bedeutung von Autonomie in dem Sinne einer selbstbestimmten, „individuellen Lebensführung“ hinzuweisen. Hierbei geht es wesentlich um die Verwirklichung des eigenen Selbst und die freie Entscheidung, sein konkretes Leben in diesem Sinne zu gestalten. Es darf jedoch nicht übersehen werden, dass die Individualität und damit verbunden deren Autonomie gerade in der Gegenwart an zahlreiche andere Faktoren gebunden ist. Auch wenn sich das Gesellschaftsverständnis in den letzten Jahren erheblich verändert hat, und das Individuum mit seinen Fähigkeiten und Bedürfnissen deutlich mehr in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt ist, so bleibt der Mensch in seiner Freiheit doch an seinen kulturellen wie sozialen Kontext rückgebunden. Individuelle Autonomie muss daher auch immer als relativ verstanden werden, insbesondere auch zu unseren Mitmenschen. Das Wissen um Autonomie ist daher wesentlich mit der Kenntnis deren Grenzen verbunden.¹⁶¹⁵

Abschließend gilt es vor dem Hintergrund der Freiheit des Menschen und der daran geübten Kritik durch Germain Grisez noch auf das Verhältnis von Theonomie und Autonomie einzugehen. Die von der NNL vorgebrachte Kritik an der Vernunftethik *Kants* besteht wesentlich in dem Vorwurf, er wolle dadurch den Menschen an die Stelle Gottes setzen, wodurch die Moral ausschließlich auf dessen Willkür beruhen würden.¹⁶¹⁶ Autonomie bedeutet jedoch nicht, dass jemand oder etwas an die Stelle Gottes gesetzt wird, sondern, dass der Glaubensakt dadurch in einem theologischen Sinne besonders ernst genommen wird. Niemand kann dem Menschen so die Verantwortung für seine Taten abnehmen, beziehungsweise kann dieser sie von sich weisen. Aus schöpfungstheologischer Sicht hat Gott den Menschen frei geschaffen und ihm die Vernunftfähigkeit geschenkt. Daraus muss gefolgert werden, dass gerade, weil der Mensch frei ist, er zugleich auf Gott hingeordnet ist und im Bewusstsein dieser Freiheit seine eigene individuelle Berufung erfahren kann.¹⁶¹⁷

¹⁶¹⁴ Vgl. GOERTZ, Autonomie kontrovers, 165f.

¹⁶¹⁵ Vgl. ebd. 166-168.

¹⁶¹⁶ Vgl. Kap. 3.2.3.2 und 3.3.3.1 dieser Arbeit.

¹⁶¹⁷ Vgl. ESSEN, Die Autonomiewelten der Moderne als religionspolitische Herausforderung für den Glauben, 141f.

Das Gewissen als Ergänzung und Begrenzung der lehramtlichen Moral

Die notwendige Kenntnis der Grenzen individueller Autonomie verweist auf die bedeutende Rolle des Gewissens, die es bei der Etablierung einer Beziehungsethik zu beachten gilt. Die enge Verknüpfung von Freiheit und sittlicher Wahrheit führt zu einem personalen Verständnis von Gewissen, das klar von jenem einer natürlichen Anlage im Menschen zur Unterscheidung von richtig und falsch oder jenem, einer ausschließlichen Anwendung von sittlichen Prinzipien auf konkrete Handlungssituation zu differenzieren ist. Hierbei ist auf mögliche Anknüpfungspunkte mit den modernen Humanwissenschaften, insbesondere der (Tiefen)Psychologie, zu verweisen, welche die Bedeutung des Gewissens für die Identitätsgewinnung und personale Sinnstiftung herausarbeiten.¹⁶¹⁸

Die Bedeutung des Gewissens für die Ethik wird gerade hinsichtlich der Frage nach sittlicher Wahrheit deutlich. Diese ist dem Menschen nicht einfach vorgegeben, sondern beruht ausgehend von seiner Vernunftfähigkeit wesentlich auf dem freien Entschluss der Selbstbindung. Dieser Entschluss kann als „ursprüngliche Wahl“ verstanden werden, welche die Möglichkeit aller weiteren „Wahlakte“ erst ermöglicht und zugleich aber in diesen immer präsent bleibt.¹⁶¹⁹ Mit *Eberhard Schockenhoff* kann daher davon ausgegangen werden, dass der Mensch in dieser Entscheidung so zu handeln nicht nur das moralisch Gute wählt, sondern sich darin zugleich selbst in „seiner sittlichen Existenz“ begreift. Diese grundsätzliche Entscheidung konkretisiert sich dann in den vielen Einzelhandlungen, die wiederum das Leben des Menschen als Ganzes in diesem Licht gestalten. Praktisch sittliche Wahrheit kann daher nicht nur als „Bewandtnis einzelner Handlungen oder Normen“ verstanden werden, sondern muss den Menschen als Ganzes in den Blick nehmen.¹⁶²⁰

Germain Grisez ortet im Rahmen seiner NNL zwei wesentliche Gefahren hinsichtlich des Gewissensverständnisses. Einerseits könne dieses mit dem *Freudschen Über-Ich* verwechselt und damit auf das Gebiet der Psychologie beschränkt werden. Andererseits bestehe die Möglichkeit, es mit einer *Willkür-Freiheit* gleichzusetzen. Ausgehend von seinen anthropologischen Grundüberlegungen muss die Freiheit des Menschen beschränkt werden, da er aufgrund der Disposition seiner Natur moralisch falsche Entscheidungen treffen kann. Für das Gewissen bedeutet dies die ständige Gefahr eines

¹⁶¹⁸ Vgl. SCHOCKENHOFF, *Wie gewiss ist das Gewissen?*, 196.

¹⁶¹⁹ Vgl. ebd. 198.

¹⁶²⁰ Vgl. ebd.

Irrtums aufgrund der geschwächten Natur des Menschen. Um diesem vorzubeugen, muss die Entscheidung des Gewissen immer mit der lehramtlichen Moral abgeglichen werden. Besteht hierbei ein Dissens zwischen diesen beiden, so liege ein Irrtum des menschlichen Gewissens vor, der notwendigerweise korrigiert werden müsse. Grisez geht daher von einem stark negativ geprägten Menschbild aus, wodurch das freie Gewissen eher als Gefahrenquelle für unmoralisches Handeln denn als vernunftbasierte freie Selbstbindung des Menschen verstanden wird. Damit kann er jedoch einem Ethik-konzept, das bei der praktischen Vernunftfähigkeit des Menschen ansetzt, nicht gerecht werden. Ebenso missachtet diese Sichtweise die wesentliche theologische Bedeutung des Gewissens als „Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem seinem Innersten zu hören ist“ (GS 16), die auch für die Ethik von entscheidender Bedeutung ist.¹⁶²¹

Auch wenn wir hier im Gegensatz zur NNL von einem personal verstandenen Gewissen ausgehen, dessen Freiheit eine notwendige Voraussetzung darstellt, ist es wichtig, auf die Möglichkeit des Irrtums und die daraus entspringende Notwendigkeit der Bildung des Gewissens hinzuweisen. Einen solchen Irrtum kann man aufgrund der Fehlbarkeit unserer endlichen menschlichen Vernunft für die inhaltliche Dimension unserer Gewissensurteile annehmen. Somit kann es in der Form, wie es urteilt oder was es aussagt, irren, nicht aber darin, dass es dieses Urteil als verpflichtend ansieht. Dem Gewissen kommt daher eine „subjektive Gewissheit“ zu, aus der sich zugleich die Verbindlichkeit für die handelnde Person ableitet. Eine „objektive Gewissheit“ im Sinne einer absoluten Sicherheit ist jedoch nicht möglich.¹⁶²²

Das Wissen um die Fehlbarkeit des Gewissen fordert daher von jedem Menschen die Reflexion der jeweiligen Motive und Umstände, die der Handlung zugrunde liegen und auch eine grundsätzliche Offenheit für Korrekturen hinsichtlich bereits getroffener Urteile. Gerade aufgrund dieser Fehlbarkeit unseres Gewissen bedarf dieses der Bildung – in dem Sinne, dass wir nicht nur vor sondern auch für unser Gewissen Verantwortung übernehmen müssen. Daher gilt es hierbei das zu reflektieren, was *Aristoteles* als „sittliche Vorstellungskraft“ bezeichnet, auf der jene Werte und Ziele basieren, gemäß denen wir unsere Handlungen ausrichten.¹⁶²³

¹⁶²¹ Vgl. Kap. 3.3.3.2 dieser Arbeit.

¹⁶²² Vgl. SCHOCKENHOFF, *Wie gewiss ist das Gewissen?*, 206f.

¹⁶²³ Vgl. ebd. 211.

Eine solche Bildung des Gewissens kann jedoch nicht eine „sklavische Unterordnung“ unter die Lehrautorität der Kirche oder ein bestimmtes ethisches Theoriekonzept bedeuten. Dies würde dem Grundverständnis dieser Instanz diametral entgegen stehen und auch hier gilt, dass es logisch konsequent kein explizit christliches oder gar katholisches Gewissen geben kann, wenn an seinem universal-ethischen Anspruch festgehalten werden soll.

Wenn daher Germain Grisez davon ausgeht, dass sich ein gebildetes Gewissen ausschließlich durch die Übereinstimmung mit der kirchlichen Lehre auszeichnet, und ein Dissens zu dieser auf einen Gewissensirrtum oder gar eine Verstümmelung des eigenen Selbst hinweisen würde, steht dies in einem klaren Widerspruch zu dem, was beispielsweise *Joseph Ratzinger* unter dem Gewissen, als „innere Ergänzung und Begrenzung des Prinzips Kirche“, versteht.¹⁶²⁴ Die eigenverantwortliche Reflexion des Einzelnen ist daher bei der Verwirklichung des Auftrags der Kirche unabdingbar, gerade auch dort, wo es um wesentliche Lebensentscheidungen geht, bei denen sich der Mensch von niemand anderem vertreten lassen kann. Hinsichtlich der notwendigen Ergänzung von Normen in Einzelfällen durch das menschliche Gewissen sei aber auch auf jenes „gemeinsame Bezugssystem“ der christlichen Wertegemeinschaft verwiesen, das individuelle Handlungsurteile erst ermöglicht. Das Gewissen bedarf eines solchen Eingelassenseins in eine „gemeinsame Wahrheitsvergewisserung“, da ihm sonst nur „von Fall zu Fall“- Entscheidungen zukommen würden, wo die Normen der kirchlichen Moral nicht ausreichen. Nur aus der Kenntnis dieser gemeinsamen Moralgrundlage heraus ist es möglich, dass der einzelne Mensch als Vernunftwesen in der Reflexion seiner eigenen Situation zu einem „verantwortungsvolles Gewissensurteil“ gelangen kann.¹⁶²⁵

Im Kontext der Beziehungsethik kommt der freien Gewissensentscheidung insbesondere bei der Frage der Empfängnisregelung eine wesentliche Bedeutung zu. Das *Zweite Vatikanum* betont das gebildete Gewissensurteil der Ehepartner hinsichtlich einer verantworteten Elternschaft und auch die deutschen Bischöfe vertreten den Standpunkt, dass aus einem christlichen Gewissensverständnis heraus Gläubige nach sorgfältiger Prüfung zu einem anderen Urteil hinsichtlich der Empfängnisregelung kommen können als das Magisterium.¹⁶²⁶ Die Beschränkung des freien Gewissen durch Germain Grisez

¹⁶²⁴ Zitiert nach: SCHOCKENHOFF, *Wie gewiss ist das Gewissen?*, 229.

¹⁶²⁵ Vgl. SCHOCKENHOFF, *Wie gewiss in das Gewissen?*, 230.

¹⁶²⁶ Vgl. Wort der deutschen Bischöfe zur seelsorglichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika *Humanae Vitae* (1968), URL: <https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/>

hat die Konsequenzen einer solchen Einschränkung deutlich gemacht. Weder wird eine solche Ethik der Vernunftfähigkeit des Menschen noch der christlichen Bedeutung des Gewissens als Begegnungsort mit Gott gerecht. Vielmehr führt sie zur unreflektierten Gleichsetzung der Anwendung von künstlichen Kontrazeptiva mit einem Tötungsdelikt, wodurch sich der Ansatz für die praktische Anwendung auf dem Feld der Beziehungsethik disqualifiziert.¹⁶²⁷ Dies bedeutet zugleich aber nicht, dass dadurch eine Willkürentscheidung gerechtfertigt werden kann. Wie deutlich geworden ist, bedarf es einer kontinuierlichen Reflexion der Gewissensurteile, um Irrtümern vorzubeugen, wo gerade auch der Wertehorizont des christlichen Glaubens einen wichtigen Bezugsrahmen darstellt.

Voraussetzungen für eine naturrechtsbasierte Beziehungsethik

Die Untersuchung der vorliegenden Arbeit hat den Theorieansatz von Germain Grisez in den Blick genommen, der sich darin explizit auf das Naturrecht bezieht und die Ehe- und Sexualmoral als zentrales Anliegen verfolgt. Ebenso wurde deutlich, dass die lehramtliche Ehemoral bis in die Gegenwart wesentlich auf naturrechtlichen Argumentationsfiguren aufbaut. Ausgehend von den genannten Problemstellungen, die die Anwendung der NNL auf das Gebiet der praktischen Ethik offengelegt hat, stellt sich die Frage nach den Schlussfolgerungen für eine auf dem Naturrecht aufbauende Beziehungsethik. Ausgehend von den Überlegungen von *Franz-Josef Bormann* und *Eberhard Schockenhoff* kann auf einige Grundforderungen verwiesen werden, die eine solche Ethik erfüllen muss. Einerseits müssen die *epistemologischen Grundlagen* des Ansatzes offengelegt und reflektiert werden. Hierbei gilt es in den Blick zu nehmen, inwieweit solche obersten Prinzipien durch die praktische Vernunft erkannt und daraus absolute Forderungen für das menschliche Handeln abgeleitet werden können.¹⁶²⁸ Grisez betont in seinen Ausführungen zwar die Bedeutung der praktischen Vernunft des Menschen für die Erkenntnis eines Naturrechts, ignoriert jedoch gänzlich die von Thomas angenommene Mehrstufigkeit dieser, woraus gerade hinsichtlich der daraus abgeleiteten moralischen Forderungen eine notwendige Wandelbarkeit angenommen werden muss. Die Annahme von irreduziblen und inkommensurablen Grundgütern ist daher unter der Berufung auf die

veroeffentlichungen/Sonstige/k_nigsteiner_erkl_rung.pdf (Zugriff am 20.01. 2022); Stellungnahme der Österreichischen Bischofskonferenz aus dem Jahr 1968 zur Enzyklika „*Humanae Vitae*“ Papst Pauls VI., URL: <https://www.bischofskonferenz.at/hirtenbriefe/die-mariatroster-erklaerung-von-1968> (Zugriff am 20.01.2022).

¹⁶²⁷ Vgl. Kap. 4.3.3 dieser Arbeit.

¹⁶²⁸ Vgl. Kap. 2.3.7.1 dieser Arbeit.

praktische Vernunft nicht möglich.¹⁶²⁹ Vielmehr erweist sich die Verstehensweise vom Naturrecht, ausgehend von der Würde des Menschen im Sinne von Minimalbedingungen eines guten Lebens, als durchaus gangbarer Weg. Gerade für den gegenwärtigen Menschenrechtsdiskurs könnte eine so verstandene Naturrechtsethik einen wesentlichen Beitrag leisten.¹⁶³⁰

Dem voran muss jedoch notwendiger Weise eine *Reflexion jenes Naturverständnisses* gehen, das dem Ethikansatz zu Grunde liegt. Der Begriff der Natur kann in unterschiedlicher Weise verstanden werden und auch das, was als Naturrecht bezeichnet wird, hat eine vielfältige Entwicklungsgeschichte durchgemacht. Hierbei macht es einen wesentlichen Unterschied, ob dem Ansatz ein moralphilosophisches oder ein rechtsphilosophisches Verständnis von Naturrecht zu Grunde liegt, ob man mit *Thomas von Aquin* oder den neuscholastischen Theolog*innen argumentiert. Gerade die Frage nach der Rolle der Vernunft rückt hierbei ins Zentrum.¹⁶³¹ Eine (post)moderne Beziehungsethik auf Naturrechtsbasis muss auf die Vernunftfähigkeit des Menschen Bezug nehmen und klären, wie sich diese zu den abgeleiteten ethischen Forderungen verhält. Hierbei spielt das Verständnis der menschlichen Natur und die Möglichkeit einer Schwächung dieser durch den Sündenfall (Gen 3) eine wesentliche Rolle.¹⁶³²

In der NNL von Germain Grisez wird gerade das Dilemma deutlich, wenn einerseits von einer geschwächten Natur des Menschen und dadurch von einer passiven Rolle der Vernunft ausgegangen wird und andererseits aber mit *Thomas von Aquin* der praktischen Vernunft eine wesentliche Rolle bei der Erkenntnis des Naturrechts zugesprochen wird. Die Folge ist ein „Springen“ zwischen unterschiedlichen Autoritätsquellen zur Rechtfertigung der abgeleiteten moralischen Forderungen, ohne aber dadurch dem eigenen Anspruch des Theorieansatzes gerecht werden zu können.¹⁶³³ Die Vernunftfähigkeit des Menschen ist daher ein wesentlicher Bezugspunkt für eine solche Beziehungsethik und muss, gerade hinsichtlich der grundlegenden Freiheit des Menschen, ausreichend berücksichtigt werden.

Damit verbunden ist auch die notwendige *Reflexion der ontologischen Implikationen* des Theorieansatzes, gerade hinsichtlich der Annahme eines natürlichen Wesens und

¹⁶²⁹ Vgl. Kap. 3.3.3.3 dieser Arbeit.

¹⁶³⁰ Vgl. Kap. 2.3.7.1 dieser Arbeit; sie auch: BORMANN, Naturrecht am Scheideweg?, 350f.; SCHOCKENHOFF, Naturrecht und Menschenwürde, 302.

¹⁶³¹ Vgl. Kap. 2.1 und 2.2 dieser Arbeit.

¹⁶³² Vgl. Kap. 2.2.2 und 3.3.3.3 dieser Arbeit.

¹⁶³³ Vgl. Kap. 3.3.3.3 dieser Arbeit.

einer darauf aufbauenden Komplementarität der Geschlechter. Wie die Überlegungen der NNL deutlich gemacht haben, missachten solche Implikationen das Eingelassensein des Menschen in einen kulturellen wie historischen Kontext und tragen zu einer Rechtfertigung einer Hierarchie der Geschlechter bei. Diese gründet jedoch in einer biologischen Engführung, die insbesondere die Frau auf ihre Gebärfähigkeit reduziert und daraus „natürliche“ Forderungen für ihr Wesen ableitet.¹⁶³⁴ Wie schon am Beginn der Arbeit deutlich geworden ist, gilt es bei der Etablierung einer solchen Ethik darauf zu achten, einen sog. naturalistischen Fehlschluss zu vermeiden, um nicht wieder zurück in jene Fahrwasser der Neuscholastik zu geraten, die man eigentlich überwinden möchte.¹⁶³⁵ Eine biologisch enggeführte Geschlechtertheorie kann aber keine sinnvolle Basis für eine Beziehungsethik sein, die versucht, Antworten auf gegenwärtige Herausforderungen zu finden. Gerade auch vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Veränderungen im 20. wie im 21. Jahrhundert muss die schöpfungstheologisch fundierte Gleichheit der Geschlechter betont und eine Lebensgemeinschaft der Partner*innen auf Augenhöhe angestrebt werden.¹⁶³⁶

Ebenso gilt es darauf hinzuweisen, dass neben der Reflexion der anthropologischen und ontologischen Voraussetzungen auch die *Berücksichtigung der humanwissenschaftlichen Erkenntnisse* von wesentlicher Bedeutung ist. Mit *Michael Rosenberger* muss betont werden, dass diese Erkenntnisse insbesondere für die Beurteilung von Sexual- und Beziehungsakten nicht übergangen werden dürfen. Gerade was die Themenkomplexe wie Homosexualität oder Masturbation angeht, ermöglichen sie eine Neubewertung des Naturverständnisses und damit auch der betreffenden Handlungen. Die Natur kenne gerade nicht nur eine Funktion von Sexualität, weshalb der Mensch auch aus naturrechtlicher Sicht beim Sexualakt nicht immer alle Ziele in gleicher Weise verwirklichen muss und somit eine solche Handlung, auch wenn sie nicht primär auf Prokreation hin ausgerichtet ist, nicht als zwingend wider die Natur verstanden werden muss.¹⁶³⁷ Gerade dort, wo die lehramtliche Moral gewissermaßen „im Sprung stecken geblieben ist“ muss eine Beziehungsethik, die ihrem Namen gerecht werden soll, die Forschungsergebnisse anderer Disziplinen miteinbeziehen, um so die tatsächliche Lebensrealität der Menschen in den Blick nehmen zu können. Homophobie und sexistische Engführungen auf Basis eines vermeintlich universal gültigen Naturrechts können daher, wie das Beispiel der

¹⁶³⁴ Vgl. Kap. 4.3.1 und 4.3.2 dieser Arbeit.

¹⁶³⁵ Vgl. Kap. 1.1 dieser Arbeit.

¹⁶³⁶ Vgl. Kap. 4.3.2 dieser Arbeit.

¹⁶³⁷ Vgl. Kap. 4.2.2.3 dieser Arbeit.

NNL deutlich gemacht hat, keine schlüssige Basis für eine moderne Ethik darstellen, die auf logisch schlüssige Argumentation und Intersektionalität setzen muss. Wie der Hinweis von *Rosenberger* deutlich macht, wird eine naturrechtliche Argumentation dadurch nicht grundlegend ausgeschlossen. Sie muss sich jedoch, wie auch jede andere Ethiktheorie, ihrer Stärken und Grenzen bewusst sein.¹⁶³⁸

Abschließend sei nochmals auf die Frage nach der Verbindung von einem Naturrechtsansatz mit einer *Güterethik* verwiesen. Wie die Untersuchung der NNL von Germain Grisez deutlich gemacht hat, lässt sich eine solche nur unter bestimmten Voraussetzungen auf Thomas zurückführen und muss gerade hinsichtlich der Formulierung der zu erstrebenden Gütern, die Offenheit der *inclinationes naturales* im Blick behalten.¹⁶³⁹ Für die Etablierung einer so verstandenen Beziehungsethik könnte jedoch der *capabilities approach* von *Martha Nussbaum* eine mögliche Basis oder zumindest einen Anknüpfungspunkt darstellen. Mit ihrer bei *Aristoteles* ansetzenden Theorie etabliert sie einen „schwachen Essentialismus“, der ganz im Sinne des Thomas auf die Unabgeschlossenheit der Auswahl der menschlichen Fähigkeiten hinweist. Bei aller gebotener Kritik, die es auch bei diesem Ansatz zu berücksichtigen gilt¹⁶⁴⁰, stellen die Überlegungen von *Martha Nussbaum* eine interessante Gesprächsbasis insbesondere für eine Beziehungsethik dar, da sie dem Denken des *Thomas* deutlich näher steht als die NNL. Die Offenheit des *capabilities approach* ermöglicht tatsächlich einen Diskurs über die Auswahl der Güter / Fähigkeiten und könnte in dieser Weise auch zu einer kritischen Neuausrichtung der christlichen Beziehungsethik beitragen, ohne dass dadurch ein Naturrechtsdenken gänzlich ausgeschlossen werden muss.¹⁶⁴¹

Reflexion von androzentrischen und patriachalen Denkmustern

Die lehramtliche Sexualmoral der Kirche weist eine deutlich patriarchale Sichtweise auf die menschliche Sexualität und das Verhältnis zwischen den Geschlechtern auf. Damit trägt sie bis zum heutigen Tag zu einem Gesellschaftsverständnis bei, in dem die Frau dem Mann untergeordnet ist und das die Instrumentalisierung des weiblichen Körpers wie auch die Gewalt gegen Frauen nachhaltig begünstigt.¹⁶⁴² Nach wie vor werden Menschen aufgrund ihres Geschlechts oder ihrer sexuellen Orientierung durch eine

¹⁶³⁸ Vgl. ebd. und 2.3.7.1 dieser Arbeit.

¹⁶³⁹ Vgl. Kap. 3.3.1.5.3 dieser Arbeit.

¹⁶⁴⁰ Vgl. Kap. 2.3.7.1 dieser Arbeit.

¹⁶⁴¹ Vgl. Kap. 3.3.1.5.2 dieser Arbeit.

¹⁶⁴² Vgl. LINTNER/PRÜLLER-JAGENTUEFEL, *Gender Issues*, 161.

enggeführten Naturrechtsmoral von der Kirche diskriminiert. Auch wenn es hier in den letzten Jahren und Jahrzehnten einen innerkirchlichen Reflexionsprozess gegeben hat und es in bestimmten Bereichen ein klares Umdenken gibt, so beanspruchen aber die Vertreter der lehramtlichen Autorität immer noch ganz selbstverständlich die Kompetenz, über die Rolle dieser Personen in Gesellschaft und Kirche wie auch über die Moralität ihrer Beziehungen und Handlungen letztverbindlich urteilen zu können.¹⁶⁴³ Gerade im Hinblick auf eine (post)moderne christliche Beziehungsethik gilt es die Androzentrismus der Quellen wie auch des eigenen Zugangs kritisch zu reflektieren. Die Untersuchung der NNL von Germain Grisez hat deutlich gemacht, dass von ihm die patriarchale Denkweise der Lehramtes und die eigene männliche Sichtweise auf Sexualität unkritisch übernommen worden ist. So orientiert sich das Zustandekommen eines marital acts an der männlichen Ejakulation in der Vagina der Frau und zielt daher wesentlich auf die Lustbefriedigung des Mannes ab. Der weibliche Orgasmus wird hingegen nur als positiver Nebeneffekt des Aktes gesehen, der jedoch keinesfalls eine Voraussetzung für das Zustandekommen eines solchen marital acts darstellt.¹⁶⁴⁴ Auch die Geschlechter- und Komplementaritätstheorie der NNL spiegelt eine androzentrische Sichtweise wider. Zwar kommt den beiden Geschlechtern jeweils eine eigene Verantwortung in den ihnen zugewiesenen Bereichen zu, die abschließende Entscheidungsgewalt liegt jedoch klar beim Mann. Ebenso billigen auch die Kompetenzzuschreibungen dem Mann eine deutlich angenehmere und bedeutendere Rolle in der Gesellschaft zu, während die Frau aufgrund ihrer vermeintlichen natürlichen Fähigkeiten im Wesentlichen auf den Haushalt und die Kindererziehung eingeschränkt wird.¹⁶⁴⁵ Gänzlich fehlt hierbei jedoch die Sichtweise jener Personen, die von dieser vermeintlich natürlichen Ordnung nachteilig betroffen sind. An keiner Stelle in seinem umfangreichen Werk reflektiert Grisez seine Sichtweise als Mann auf Sexualität und Geschlechterverhältnisse, sondern sieht diese als absolut gültig, weil naturgegeben und durch die praktische Vernunft für jedermann einsichtig an.¹⁶⁴⁶

Die Folge dieser Denkweise ist eine Marginalisierung der Frau und eine Begünstigung des Mannes, die jedoch nichts über die Fähigkeiten der Person aussagen und weder ontologisch wie schöpfungstheologisch begründbar sind.¹⁶⁴⁷ Gerade auch der Blick in die

¹⁶⁴³ Vgl. Knop, *Beziehungsweise*, 86.

¹⁶⁴⁴ Vgl. Kap. 4.2.1.2 dieser Arbeit.

¹⁶⁴⁵ Vgl. Kap. 4.3.1 und 4.3.2 dieser Arbeit.

¹⁶⁴⁶ Vgl. Kap. 4.3.2 dieser Arbeit.

¹⁶⁴⁷ Vgl. KNOP, *Beziehungsweise*, 61-101.

Kirchengeschichte macht aber deutlich, dass Frauen eine entscheidende Rolle bei der Entwicklung der Kirche spielen und immer wieder wichtige Verantwortungspositionen einnehmen und gegen die Diskriminierung durch das patriarchale Lehramt aufstehen.¹⁶⁴⁸

Grundlage einer Beziehungsethik muss daher sein, die eigene Sichtweise zu reflektieren und androzentrische wie patriarchale Denkschemata sichtbar zu machen. Dies kann aber nur dann sinnvoll gelingen, wenn wir uns in einen Diskurs mit anderen Perspektiven begeben. Als Mann kann man nicht beanspruchen, die selbe Erfahrung mit Sexualität zu haben wie eine weiblich gelesene, Inter- oder Transperson. Eine heterosexuelle Person hat möglicherweise einen differierenden Zugang zu Ehe und Beziehung als jene Menschen, die eine andere sexuelle Orientierung haben. Daher ist es notwendig, die Falle des über andere Menschen Urteilens zu vermeiden und stattdessen mit ihnen gemeinsam in gleichberechtigter Weise die unterschiedlichen Lebens- und Sichtweisen in einen Diskurs miteinander zu bringen.

5.3 Abschließendes Fazit

Der US-amerikanische Philosoph Germain Grisez verfolgte seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts in seiner akademischen Tätigkeit im Bereich der philosophischen Ethik drei wesentlichen Ziele: die Engführungen der neuzeitlichen und neoscholastischen Naturrechtstheorien zu überwinden, die Erneuerung der katholischen Moraltheologie, wie sie vom *Zweiten Vatikanischen Konzil* gefordert wurde, und dadurch die Etablierung einer „moral theology for today’s Catholics“¹⁶⁴⁹.

Dies stellt nicht nur ein eher ungewöhnliches Anliegen innerhalb der Philosophen dar, sondern ist auch innerhalb des theologischen Naturrechtsdiskurses in den USA zu diesem Zeitpunkt ein wesentlicher Neuanfang. Die Rückbesinnung auf das Denken des *Thomas von Aquin* und die Betonung der Bedeutung der praktischen Vernunft für seine Ethik stellt daher im Kontext der Entstehung dieses Neuansatzes ein wesentliches Verdienst von Germain Grisez dar.

Seine aus diesem Vorhaben entwickelte *New Natural Law Theory* wird jedoch den hohen Selbstansprüchen nicht gerecht und muss aus mehreren Gründen als eine moderne, christliche Moraltheorie zurückgewiesen werden.

¹⁶⁴⁸ Vgl. FOCADES I VILA, *Religious Women as Vanguard of Women Participation in Church and Society*, 81-89.

¹⁶⁴⁹ <http://twotlj.org/> (Zugriff am 07.06.2022).

Grisez geht in seinen anthropologischen Grundannahmen davon aus, dass die Fähigkeit des Menschen, das moralisch Gute zu erkennen, durch den Sündenfall nachhaltig geschwächt worden sei und somit die ständige Gefahr von Fehltritten in sich berge. Daher könne der Mensch seinem Gewissen nicht gänzlich vertrauen und müsse sich vielmehr den moralischen Normen des kirchlichen Lehramtes als einzige Quelle richtigen Handelns unterordnen. Diese Annahme wird jedoch der Gewissensfreiheit des Menschen nicht gerecht und stellt folglich keinen geeigneten Ausgangspunkt einer Moraltheorie dar. Diese Schwierigkeit findet sich auch in seinem Verständnis der praktischen Vernunft wieder. Sie stellt einerseits das wesentliche Instrument für die Erkenntnis des Guten und damit der Grundgüter dar. Zugleich zwingt Grisez aber die Annahme der sündenfallbedingten Defektibilität der menschlichen Natur dazu, eine solche Schwächung auch für die praktische Vernunft anzunehmen, da er sonst von einer klaren Trennung zwischen Vernunft und Leib ausgehen müsste, die er aber selbst entschieden zurückweist. Die Folge davon ist, dass auch die praktische Vernunft trotz ihrer zentralen Stellung für die NNL dem kirchlichen Magisterium untergeordnet werden muss. Damit wird der Ansatz aber nicht nur der Vernunftfähigkeit des Menschen nicht gerecht, er widerspricht auf diese Weise seiner eigenen Grundprämisse. Zugleich wird deutlich, dass Grisez die Mehrstufigkeit der Vernunftkenntnis des Menschen, wie sie *Thomas von Aquin* angenommen hat, in der Konzeption seiner Theorie faktisch ignoriert. Während Thomas nur drei unwandelbare oberste Prinzipien identifiziert (das *primum praeceptum*, die Goldene Regel und das Gebot der Nächstenliebe), erhebt Grisez alle vier Säulen der NNL in den Rang von solchen absoluten obersten Prinzipien und negiert damit die kulturelle wie historische Gebundenheit der praktischen Vernunft und damit ihre Wandelbarkeit.

Aufgrund der negativen Sicht auf die Natur des Menschen und der damit einhergehenden Abwertung von Gewissensfreiheit und Vernunftfähigkeit fehlt der NNL eine fundierte anthropologische Basis, um darauf aufbauend jene angestrebte moderne christliche Ethik entwickeln zu können.

Aus systematisch-ethischer Sicht baute die NNL nicht auf einem einzigen Prinzip, auf das alle übrigen Prämissen und Normen der Theorie rückführbar sind, auf, sondern beinhaltet zwei Prinzipien, eine ganze Untertheorie der menschlichen Grundgüter, die wiederum selbst in mehrere Ebenen und Kategorien zerfällt und sog. *modes of responsibility*, welche die Grundlage für die konkrete Handlungsethik darstellen sollen. Dem *FPM* kommt hierbei die Aufgabe zu, das *FPPR* für eine Handlungsethik zu konkretisie-

ren. Alle unsere Handlungen sollen so auf das *humann fulfillment* ausgerichtet sein. Um aber zu klären, was unter diesem fulfillment zu verstehen ist, verweist Grisez auf die Grundgüter, welche durch ihre Verwirklichung zur Erlangung dieses Zustandes beitragen können. Die Güter sind aber selbst wiederum eine Schlussfolgerung aus dem *FPPR* und dem darin situierten *bonum-Begriff*. Die Argumentation verläuft folglich in einem Zirkel und disqualifiziert sich auf diese Weise selbst. Ähnlich verhält es sich auch bei der Begründung der *eight modes of responsibility*, da ihr Inhalt in jenem Prinzip begründet liegt, das durch sie konkretisiert werden soll, zugleich aber selbst auch Produkt eines Zirkelschlusses ist.

Da es ihm folglich nicht gelingt, die Schlussfolgerungen der NNL mit den Instrumentarien seiner Theorie zu rechtfertigen, greift er hierzu auf die Form des Autoritätsarguments zurück. Als Garanten werden hierbei *Thomas von Aquin*, das Magisterium und insbesondere *Papst Johannes Paul II.*, das *Zweite Vatikanische Konzil* aber auch die Heilige Schrift angeführt. Die Formulierung des *FPM* und der *modes of responsibility* wird auf diese Weise mit einer Unzahl von Bibelstellen zu rechtfertigen versucht unbeachtet dessen, dass aus den zitierten Texten auch andere Formulierungen generiert werden könnten. Hinsichtlich des Ehe- und Sexualitätsverständnisses wird vielfach auf das Denken von *Papst Johannes Paul II.* verwiesen, zu dem es offensichtliche Parallelen gibt, das sich aber doch von der NNL unterscheidet. Das Rekurrieren auf diverse Autoritäten zur Rechtfertigung seiner Schlussfolgerungen ist umso fataler, als Grisez mit dem Anspruch angetreten ist, seine Theorie auf Basis der praktischen Vernunft zu errichten, die für alle Menschen in gleicher Weise einsehbar ist. Ausgehend von seinen oben genannten anthropologischen Grundüberlegungen ist er jedoch gezwungen, auch der praktischen Vernunft ein gewisses Defizit hinsichtlich der Erkenntnis des moralischen Guten zu attestieren, weshalb der Verweis auf das Autoritätsargument die einzige Möglichkeit für ihn darstellt, den objektiven Anspruch der Theorie sicherzustellen. Damit wird aber zugleich das Fundament, auf dem das Theoriegebäude der NNL ruht, wesentlich in Frage gestellt.

Zudem wirkt die Geschlechtertheorie der NNL, die mit diesen Autoritäten gestützt werden soll, nicht nur „klischeehaft“, sondern weist darüber hinaus Aspekte auf, die Gewalt und Sexismus aktiv befördern können. Ausgehend von einer fälschlichen Ontologisierung des Wesens der Frau geht Grisez davon aus, dass diese dem Mann klar untergeordnet ist und ihre Fähigkeiten wesentlich auf das Bekommen und das Erziehen von Nachkommen ausgerichtet sind. Die Erfahrung sexueller Befriedigung und der persön-

lichen Entfaltung als Frau spielen in diesem Denkansatz folglich nur eine untergeordnete Rolle. Ebenso ist das Ehe- und Beziehungsverständnis der NNL auf heterosexuelle Partnerschaften eingeschränkt. Sexuelle Handlungen gleichgeschlechtlicher Paare werden als wider eine vermeintlich natürliche Ordnung angesehen und als unmoralisch und sündhaft verurteilt. Damit disqualifiziert sich die NNL klar als Grundlage einer (post)modernen christlichen Beziehungsethik.

Den wohl wesentlichsten Kritikpunkt stellt aber das Autonomie- und Freiheitsverständnis, das Germain Grisez seiner Theorie zugrunde legt, dar. Die höchste Form der Freiheit des Menschen bedeutet aus der Sicht der NNL, diese zu beschränken. Aufgrund der bereits genannten anthropologischen Grundannahmen stelle die Freiheit des Menschen eher eine Gefahr als ein Gut dar, und müsse folglich notwendigerweise beschränkt werden. Nur so sei es für den Menschen möglich, sittliche Wahrheiten ohne Irrtum zu erkennen und unmoralisches Handeln zu verhindern. Mit diesem Freiheitsverständnis rezipiert Grisez jedoch nicht die Position des *Thomas von Aquin*, sondern verfängt sich erneut in der Engführung der neuscholastischen Theologie. Hier wird auch eine weitere Parallele zum Denken von *Papst Johannes Paul II.* deutlich, der davon ausgeht, dass der Gebrauch der menschlichen Freiheit nur in geordneten Bahnen erfolgen kann. Dementsprechend gelte es, eine falsche säkulare Freiheit, die jene über das Gesetz und die Auslegeautorität der Kirche stelle, entschieden zu bekämpfen. Wie *Viktor Cathrein* und *Papst Johannes Paul II.* geht auch Germain Grisez davon aus, dass sich die Freiheit des Menschen nicht selbst Gesetz sein kann und es daher einer Autorität bedarf, die die moralische Ausrichtung der menschlichen Handlungsurteile sicherstellt.

Dieses Freiheitsverständnis der NNL, welches auf klar eingeführten anthropologischen Prämissen beruht, stellt jedoch keine Basis dar, auf der eine (post)moderne christliche Beziehungsethik aufgebaut werden kann. Autonomie und Freiheit sind vielmehr die Grundlage für eine solche. Autonomie in der Moral bedeutet, dass die Freiheit sich selbst Gesetz und so sich selbst in dieser Weise aufgegeben ist und wesentlich darauf abzielt, jeden einzelnen Menschen als Person in den Blick zu nehmen. Ethische Verpflichtungen werden damit an die Würde des Menschen und nicht an kirchliche Autoritäten rückgebunden.

Die Weiterentwicklung des thomistischen Denkens durch die *Autonome Moral*, die ethische Entfaltung der Transzendentaltheologie durch *Klaus Demmer* und die auf *Kant* rekurrierenden Überlegungen zur einer modernen Freiheitsethik von *Stephan Goertz* können hierfür geeignete Anknüpfungspunkte darstellen.

Dies bedeutet aber gerade nicht, dass die Moral auf menschlicher Willkür beruht oder dass der Mensch sich selbst an die Stelle Gottes setzt, wie dies als Kritik von Grisez vorgebracht wird. Vielmehr muss der Mensch sich als vernunftbegabtes Wesen für seine Entscheidungen selbst verantworten und kann diese Verantwortung nicht an eine andere Person oder Autorität delegieren. Der Mensch ist von Gott frei geschaffen worden, weshalb gefolgert werden kann, dass gerade, weil er frei ist, er zugleich auf Gott hingeordnet sein, und im Bewusstsein dieser Freiheit seine eigene individuelle Berufung erfahren und entfalten kann.

Anhang

Abkürzungsverzeichnis

Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils

DH Dignitatis humanae

GS Gaudium et spes

LG Lumen gentium

Sonstige kirchliche Dokumente

CC Casti connubi

CIC Codes Iuris Canonici

CV Caritas in veritate

EV Evangelium vitae

FC Familiaris consortio

HV Humanae vitae

KKK Katechismus der Katholischen Kirche

PH Persona humana

PT Pacem in terris

STh Summa Theologiae

SCG Summa contra Gentiles

VS Veritatis splendor

Literatur

Heilige Schrift

Texte aus der Heiligen Schrift sind gemäß der Einheitsübersetzung der katholischen Bibelanstalt GmbH, Stuttgart 2016, zitiert.

Dokumente des kirchlichen Lehramts

Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils

Alle Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils werden, außer es ist etwas anderes angegeben, gemäß der Homepage www.vatican.va zitiert.

Päpstliche Schreiben

BENEDIKT XVI, Enzyklika „Caritas in veritate“ (2009), URL: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html (Zugriff am 11.03.2022).

JOHANNES XXIII., Enzyklika „Pacem in terris“ (1963), URL: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/de/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html (Zugriff am 21. 05.2021).

JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben „Familiaris consortio“ (1981), URL: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_exhortations/documents/hf_jpi_i_exh_19811122_familiaris-consortio.html (Zugriff am 20.02. 2022).

JOHANNES PAUL II., Enzyklika „Veritatis splendor“ (1993), URL: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html (Zugriff am 20.01. 2021).

LEO XIII., Enzyklika „Tametsi futura prospicientibus“ (1900), URL: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/la/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111900_tametsi-futura-prospicientibus.html (Zugriff am 20.02. 2021).

PAUL III., Breve „Pastorale officium“ an den Erzbischof von Toledo (1537), in: Denzinger/Hünemann, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg im Breisgau 2005⁴⁰, Nr.1495.

PAUL VI., Enzyklika „Humanae vitae“ (1968), URL: https://www.vatican.va/content/paul-vi/de/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html (Zugriff am 20. 04. 2021)

PIUS XI., Enzyklika „Casti connubi“ (1930), ASS 22, 549.

PIUS XII. Enzyklika „Summa pontificatus“ (1939), in: Denzinger/Hünemann, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg im Breisgau 2005⁴⁰, Nr.3780-3786.

Sonstige kirchliche Dokumente

CODEX IURIS CANONICI (1983), Kevelaer 2012⁷.

INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION, Auf der Suche nach einer universalen Ethik. Ein neuer Blick auf das natürliche Sittengesetz (2009), URL:http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_ge.html (Zugriff am 24.02.2020).

KATECHISMUS DER KATHOLISCHEN KIRCHE, München 2003³.

KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Seelsorge für homosexuelle Personen, 1986, URL: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_ge.html (Zugriff am 29.12.2021).

Primärliteratur zur New Natural Law Theory von Germain Grisez

FINNIS JOHN /GRISEZ GERMAIN, The Basic Principles of Natural Law. A Reply to Ralph McInerny, American Journal of Jurisprudence Vol 26 (1981)21-31.

FORD JOHN/GRISEZ GERMAIN, Contraception and the Infallibility of the Ordinary Magisterium, Theological Studies, 39 (1978): 258–312.

FORD/GRISEZ/BOYLE/FINNIS/MAY, The Teaching of Humanae vitae: A Defense, San Francisco 1988.

GRISEZ GERMAIN, Abortion: The Myths, the Realities, and the Arguments, New York 1070.

GRISEZ GERMAIN, A Critique of Russel Hittinger's Book, A Critique of the New Natural Law Theory, in New Scholasticism Nr. 62 1988, 438-465.

GRISEZ GERMAIN, Kant and Aquinas: Ethical Theory, The Thomist, XXI, 1, January 1958, 44-78.

GRISEZ GERMAIN, Revelation versus dissent, The Tablet Nr. 241, 16. 10. 1993, 1329 – 1331.

GRISEZ GERMAIN, The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa theologiae, 1–2, Question 94, Article 2, Natural Law Forum, 10 (1965), 181–86.

GRISEZ GERMAIN, The Way of Lord Jesus. Christian Moral Principles, Band 1, Illinois 1983.

GRISEZ GERMAIN, The Way of Lord Jesus. Clerical and Consecrated Service and Life, Band 4, online 2013, URL: <http://www.twotlj.org/G-4-V-4.html> (Zugriff am 18.06.2021)

Grisez Germain, The Way of Lord Jesus. Difficult Moral Questions, Band 3, Illinois 1997.

- GRISEZ GERMAIN, *The Way of Lord Jesus. Living a Christian Life, Band 2*, Illinois 1993.
- GRISEZ GERMAIN/ SHAW RUSSEL, *Beyond the New Morality. The responsibilities of freedom*, Indiana 1988³.
- GRISEZ GERMAIN, *Contraception and The Natural Law*, Milwaukee, 1965.
- GRISEZ/BOYLE, *Life and Death with Liberty and Justice: A Contribution to the Euthanasia Debate*, Indiana 1979.
- GRISEZ/BOYLE/FINNIS, *Practical Principles, Moral truth and Ultimate Ends*, in: *American Journal of Jurisprudence* 1987 Nr.32, 99-148.
- GRISEZ/BOYLE/FINNIS/MAY, *Every Marital Act ought to be open to New Life. Toward a clearer Understanding*, in: *The Thomist* 52 1988, 365-426.
- GRISEZ /BOYLE/TOLLEFSEN, *Determinism, Freedom and Selfreferential Arguments*, in *The Review of Metaphysics*, XXVI, Nr. 1, September 1975, 3- 37.
- GRISEZ/BOYLE/TOLLEFSEN, *Free Choice: A Self-Referential Argument*, Indiana 1976.
- GRISEZ/FINNIS, *The Misuse of Amoris Laetitia to Support Errors against the Catholic Faith: A letter to the Supreme Pontiff Francis, to all bishops in communion with him, and to the rest of the Christian Faithful*, URL: [http://www.twotlj.org/ AmorisLaetitia.html](http://www.twotlj.org/AmorisLaetitia.html) (Zugriff: 21.06.2019).

Sekundärliteratur

- AHRENDT HANNAH, *Vita activa oder vom täglichen Leben*, München 1981.
- ALKIRE SABINA, *The Basic Dimensions of Human Flourishing: A Comparison of Accounts*, in: Biggar/Black, *The Revival of Natural Law. Philosophical, theological and ethical responses to the Finnis-Grisez School*, Aldershot 2000,73-110.
- ANDERSON ERIK, *A Defense of the “Sterility Objection” to the New Natural Lawyers’ Argument Against Same-Sex Marriage*; in: *Ethical Theory and Moral Practice*, Nr. 16 (4) 2013, 759-775.
- ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, Hamburg 2008².
- ARISTOTELES, *Politik*, Hamburg 2012.
- ARISTOTELES, *Rhetorik*, Stuttgart 2007.
- AUER ALFONS, *Ist die Kirche heute noch „ethisch bewohnbar“?*, in: Mieth Dieter(Hg.), *Moraltheologie im Abseits?. Antwort auf die Enzyklika „Veritatis Splendor“*, Freiburg im Breisgau 1994, 296-315.
- AUGUSTINUS, *De bono coniugali*, Oxford 2001.
- BACON FRANCIS, *Novum organum sive indica vera de interpretation naturae*, in: Spedding (Hg.), *The Works of Lord Bacon, IV*, London 1863.

- BAMFORTH NICHOLAS/RICHARDS DAVID A.J.(Hg.), Patriarchal religion, sexuality, and gender. A critique of New Natural Law, Cambridge 2008.
- BECKMANN JAN P., Dialektik, in: Kasper Walter (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche, Band 3, Freiburg im Breisgau 2006, 188-189.
- BEHR THOMAS CHAUNCEY, Luigi Taparelli and the 19th - century neo -Thomistic “revolution” in natural law and Catholic social sciences, online publizierte Hochschulschrift (ProQuest Dissertations Publishing) 2000.
- BEINERT WOLFGANG, Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik, Band 1, Paderborn 1995.
- BENEDIKT XVI., Ansprache an die Teilnehmer an dem von der päpstlichen Lateranuniversität veranstalteten internationalen Kongresse über das natürliche Sittengesetz, 12. 02. 2007, URL: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2007/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20070212_pul.html (Zugriff am 11.02. 2020).
- BERNER WOLFGANG, Von der Perversion zur Paraphilie, in Qunideau Ilka/Sigusch Volkmar (Hg.), Freud und das Sexuelle: neue psychoanalytische und sexualwissenschaftliche Perspektiven, Frankfurt am Main 2005, 153-177.
- BLACK RUFUS, Is the New Natural Law Theory Christian?, in: BIGGAR/BLACK: The Revival of Natural Law, 2000, 148- 163.
- BLOCH ERNST, Naturrecht und menschliche Würde, Frankfurt am Main 1985.
- BÖCKLE FRANZ, Das Verhältnis von Norm und Situation in kontroverstheologischer Sicht, in ders./Groner F. (Hg.) Moral zwischen Anspruch und Verantwortung, Düsseldorf 1964, 84-102.
- BÖCKLE FRANZ, Natur als Norm in der Moraltheologie, in: Oeing-Hanhoff Ludger (Hg.), Naturgesetz und christliche Ethik. Zur wissenschaftlichen Diskussion nach Humanae Vitae, München 1970, 75-90.
- BÖCKLE FRANZ, Rückblick und Ausblick, in: ders. (Hg.), Das Naturrecht im Disput. Drei Vorträge beim Kongreß der Deutschsprachigen Moraltheologen 1965 in Bensberg, Düsseldorf 1966, 121-150.
- BORMANN FRANZ JOSEF, Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin, Stuttgart 1999.
- BORMANN FRANZ-JOSEF, Naturrecht am Scheideweg? Zu einigen gegenwärtigen Herausforderungen der naturrechtlichen Denkform, in: Spieß Christian (Hg.), Freiheit-Natur-Religion. Studien zur Sozialethik, Paderborn 2010, 329-354.
- BOURDIEU PIERRE, Die männliche Herrschaft, Frankfurt am Main 2010⁵.
- BREITSAMETER CHRISTOPH, Menschliche Sexualität zwischen Natur und Kultur, in: Hilpert/Müller (Hg.), Humanae vitae- die anstößige Enzyklika. Eine kritische Würdigung, Freiburg im Breisgau 2018, 373-387.

- BREISAMETER CHRISTOF/GOERTZ STEPHAN, Vom Vorrang der Liebe. Zeitenwende für die katholische Sexualmoral, Freiburg im Breisgau 2020.
- CAHILL LISA SOWLE, Grisez on Sex and Gender: A Feminist Theological Perspective, in: Biggar/Black The Revival of Natural Law, Burlington 2000, 242- 261.
- CASEY JOSEPH H. (Hg.), A Grisez Reader for Beyond the New Morality, Washington 1982.
- CATHREIN VIKTOR, Moralphilosophie, Eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen, einschließlich der rechtlichen Ordnung, Band 1, Leipzig 1924⁶.
- CATHREIN VIKTOR, Moralphilosophie. Eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen, einschließlich der rechtlichen Ordnung, Band 2, Leipzig 1924⁶.
- CESSARIO ROMANUS, Introduction to Moral Theology, Washington DC 2001.
- CHAPPELL TIMOTHY, Natural Law Revived: Natural Law Theory and Contemporary Moral Philosophy, in: Biggar/Black, The Revival of Natural Law. Philosophical, theological and ethical responses to the Finnis-Grisez School, Aldershot 2000, 29-52.
- CHIAVACCI ENRICO, Für eine Neuinterpretation des Naturbegriffs, in: Mieth Dietmar (Hg.), Moralthologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis Splendor, Freiburg im Breisgau 1994, 110-128.
- CICERO MARCUS TULLIUS, De re publica. Vom Gemeinwesen. Stuttgart 1979.
- CLEMENS VON ALEXANDRIEN, Paedagogos, in: Bibliothek der Kirchenväter 8, 2. Reihe, 2. Band, München 1934.
- CORETH EMERICH, Einleitung ,in ders./Neidl/Pfligersdorfer (Hg.), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, Band II, Graz 1988.
- COYLE SEAN, Natural Law in Aquinas and Suarez, Jurisprudence, 04 May 2017, Vol.8(2), 319-341.
- CUNNINGHAM LAWRENCE S. (Hg.), Intractable Disputes about der Natural Law, Indiana 2009.
- CURRAN CHARLES E., The Development of Moral Theology. Five Strands, Washington DC 2013.
- DEMMER KLAUS, Deuten und Handeln, Freiburg 1985.
- DEMMER KLAUS, Sein und Gebot, Paderborn 1971.
- DEMMER KLAUS, Selbstaufklärung Theologischer Ethik. Themen-Thesen-Perspektiven, Paderborn 2014.
- DESCARTES RENE, Discourse de la method, Hamburg 2013.
- DORMOR DUNCAN, Just Cohabiting? The Church, Sex and Getting Married, London 2004.

- ERNST STEPHAN, Argumentationsmodelle in der theologischen Sexual- und Beziehungsethik, in: Hilpert Konrad (Hg.), Zukunftshorizonte Katholischer Sexualethik, Freiburg im Breisgau 2011, 162-184.
- EPIKTET, Lehrgespräche – Diatriben, Berlin 1994.
- ESSEN GEORG, „Da ist keiner der nicht sündigt, nicht einer...“. Analyse und Kritik gegenwärtiger Erbsünden-theologien und ihr Beitrag für das von Paulus gestellte Problem, in: Pröpfer Thomas, Theologische Anthropologie, Band 2, Freiburg im Breisgau 2011, 1092-1157.
- ESSEN GEORG, Die Autonomiewelten der Moderne als religionspolitische Herausforderung für den christlichen Glauben, in: Goertz/Striet (Hg.), Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip, Freiburg im Breisgau 2014, 129-149.
- Essen Georg (Hg.) Verfassung ohne Grund? Die Rede des Papstes im Bundestag, Freiburg im Breisgau 2012.
- FARLEY MARGARET, An Ethic for Same-Sex Relations, in: Nugent Robert (Hg.), A Challenge to Love, Gay and Lesbian Catholics in the Church, New York 1983, 93-106.
- FARLEY MARGARET, Just Love. A Framework for Christian Sexual Ethics, New York 2006.
- FICHTE JOHANN GOTTLIEB, Grundlage des Naturrechts, in: Doye/Heinz/Kuster (Hg.), Philosophische Geschlechtertheorien. Ausgewählte Texte von der Antike bis zur Gegenwart, Stuttgart 2002, 227-241.
- FICHTE JOHANN GOTTLIEB, Wissenschaftslehre und das System der Rechtslehre. Vorgelesen an der Universität zu Berlin in den Jahren 1804, 1812 und 1813, Nachgelassene Werke Band 2, Berlin 2011.
- FINNIS JOHN, Is Natural Law Theory Compatible with Limited Government? in: George Robert (Hg.), Natural Law, Liberalism and Morality, Oxford 1996, 1-26.
- FINNIS JOHN, Natural Law and Natural Rights, Oxford 1980.
- FOUCAULT MICHEL, Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2, Frankfurt am Main 1989.
- FOUCAULT MICHEL, Die Geständnisse des Fleisches, Sexualität und Wahrheit 4, Berlin 2019.
- FORCADES I VILLA TERESA, Religious Women as Vanguard of Women Participation in Church and Society, in: Prüller-Jagenteufel Gunter u.a. (Hg.), Towards Just Gender Relations. Rethinking the Role of Women in Church and Society, Wien 2019, 81-89.
- FRITZ ALEXIS, Der naturalistische Fehlschluss. Das Ende eines Knock-Out-Arguments, Freiburg 2009.
- FUCHS JOSEF, Die Sexualethik des Hl. Thomas von Aquin, Köln 1949.

FUCHS JOSEF, Die sittliche Handlung: das intrinsece malum, in: Mieth Dietmar (Hg.), *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis Splendor*, Freiburg im Breisgau 1994, 177-193.

GEORGE ROBERT P., *In defense of natural law*, Oxford 2004.

GEORGE ROBERT P., *Making Men Moral*, Oxford 1993.

GEORGE ROBERT P., *Natural Law, Liberalism, and Morality. Contemporary Essays*, Oxford 1996.

GEORGE ROBERT P., *Recent Criticism of Natural Law Theory*, in: *The University of Chicago Law Review*, Nr. 55 1988, 1371-1429.

GEORGE/BRADLEY, *Marriage and the Liberal Imagination*, in: *The Georgetown Law Journal*, 84/261, 1995, 305.

GERLACH STEFAN, *Immanuel Kant*, Stuttgart 2011.

GOERTZ STEPHAN, *Autonomie kontrovers. Die katholische Kirche und das Moralprinzip der freien Selbstbestimmung*, in: Goertz/Striet (Hg.), *Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip*, Freiburg im Breisgau 2014, 151-197.

GOERTZ STEPHAN, „Freiheit? Welche Freiheit?“ *Der eigentümliche Kampf von Johannes Paul II. um die Würde der menschlichen Person*, in: Goertz/Striet (Hg.) *Johannes Paul II. Vermächtnis und Hypothek eines Pontifikats*, Freiburg im Breisgau 2020, 85-113.

GOERTZ STEPHAN, *Legt die Bibel die Moral aus oder die Moral die Bibel? Moraltheologische Erwägungen zur ethischen Normativität der Heiligen Schrift*, in: ders./Breisameter (Hg.) *Bibel und Moral, ethische und exegetische Zugänge*, Freiburg im Breisgau, 67-81.

GRÜNDEL JOHANNES, *Die eindimensionale Wertung der menschlichen Sexualität. Zur Geschichte der christlich-abendländischen Sexualmoral*, in: Böckle Franz (Hg.), *Menschliche Sexualität und kirchliche Sexualmoral: ein Dauerkonflikt?*, Düsseldorf 1977, 93-96.

GUROIAN VIGEN, *The Ecclesial Family: John Chrysostom on Parenthood and Children*, in: Bunge Marcia (Hg.), *The Child in Christian Thought*, Eerdmans 2001.

HABERMAS JÜRGEN, *Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte*, in: ders. *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*. Frankfurt am Main 2011, 13-38.

HABERMAS JÜRGEN, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt am Main 1971.

HAMMERSTEIN GERHARD, *Die Entwicklung des Naturrechtsgedankens in der katholischen Rechtsphilosophie des 19. Jahrhunderts. Grundlagen und Konzeptionen 1800-1920*, Paderborn 2017.

HEALY EDWIN F., *Medical Ethics*, Chicago 1956.

- HEGEL GEORG FRIEDRICH WILHELM, Phänomenologie des Geistes, Köln 2010.
- HEINIMANN FELIX, Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts, Basel 1945, 125-147.
- HERODOT, Historien, Stuttgart 2002.
- HIEKE THOMAS, Kennt und verurteilt das Alte Testament Homosexualität? in: Goertz Stephan (Hg.), Wer bin ich, ihn zu verurteilen. Homosexualität und katholische Kirche), Freiburg im Breisgau 2015, 17-52.
- HENCKMANN WOHLFAHRT, Max Scheler, München 1998.
- HILPERT KONRAD, Verantwortlicher Umgang mit Zeugung und Furchtbarkeit, in: ders./Müller Sigrid (Hg.), Humanae vitae – dies anstößige Enzyklika. Eine kritische Würdigung, Freiburg im Breisgau 2018, 241-256.
- HIRSCHHAUER STEFAN, Wie sind Frauen, wie sind Männer? Zweigeschlechtlichkeit als Wissenssystem, in: Eifert Christiane u.a. (Hg.), Was sind Frauen? Was sind Männer? Geschlechterkonstruktionen im historischen Wandel, Frankfurt am Main 1996, 240-256.
- HITTINGER RUSSELL, A Critique of the New Natural Law Theory, Indiana, 20083.
- HITTINGER RUSSELL, Natural Law and Catholic Moral Theology, in: Cromartie Michael (Hg.), A Preserving Grace. Protestants, Catholics and Natural Law, Washington DC 1997, 1-3.
- HITTINGER RUSSELL, Natural Law and Public Discourse: Legacies of Joseph Ratzinger. Loyola Law Review, Vol. 60 (2014), 241-271.
- HITTINGER RUSSELL, Natural Law a Single Law. Reflections on the Occasions of Veritatis Splendor, in: American Journal of Jurisprudence 39 1994, 1-32.
- HITTINGER RUSSELL, The First Grace, Rediscovering the Natural Law in a Post-Christian World, Delaware 2007.
- HÖFFE OTFRIED, Aristoteles, München 2006³.
- HÖFFE OTFRIED, Naturrecht in: Staatslexikon. Recht-Wirtschaft-Gesellschaft, 3. Band, hrsg. v. Görres-Gesellschaft, Freiburg im Breisgau 1995⁷, 1297.
- HOLLERBACH ALEXANDER, Das christliche Naturrechtsdenken im Zusammenhang des allgemeinen Naturrechtsdenkens, in: Böckle/Böckenförde, Naturrecht in der Kritik, Mainz 1973, 9-38.
- HOMER, Odysse. Griechisch – Deutsch, Berlin 2014¹⁴.
- HONNEFLEDER LUDGER, Menschenwürde und Transzendenzbezug: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 2009, 2, 273-287.
- HONNEFELDER LUDGER, Natur als Handlungsprinzip. Die Relevanz der Natur für die Ethik, in: ders. (Hg.), Natur als Gegenstand der Wissenschaften, Freiburg 1992, 151-183.

HONNEFELDER LUDGER, Natur-Verhältnisse. Natur als Gegenstand der Wissenschaft. Eine Einführung, in: ders. (Hg.), Natur als Gegenstand der Wissenschaft, Freiburg 1992, 9-26.

HONNEFELDER LUDGER, Naturrecht und Geschichte. Historisch-systematische Überlegung zum mittelalterlichen Naturrecht, in Hembach-Steins Marianne (Hg.), Naturrecht im ethischen Diskurs, Münster 1990, 1-27.

HONNEFLEDER LUDGER, Scientia tradens. Die formale Bestimmung von Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit. (Scotus-Suarez-Wolff-Kant-Peirce), Hamburg 1990.

HÜBENTHAL CHRISTOPH, Naturrecht oder moderne Ethik? in: Essen Georg (Hg.), Verfassung ohne Grund. Die Rede des Papstes im Bundestag, 107-122.

HUAMANCHUMO DE LA CUBA OFELIA, Zum Einfluss der Relectio de Indis auf die kirchliche Gesetzgebung zur Taufe der Indios, in: Brieskorn/Stiening (Hg.), Francisco de Victorias De Indis in einer interdisziplinären Perspektive, Reihe II, Band 3, Stuttgart 2011, 39-57.

HURLBERT DAVID FARLEY / WHITTAKER KAREN ELIZABETH, The Role of Masturbation in Marital and Sexual Satisfaction: A Comparative Study of Female Masturbators and Nonmasturbators, in: Journal of Sex Education and Therapy, Volume 17, 2015 Nr. 4, 274-282.

JOHANNES PAUL II. General Audienz vom 23. 07. 1980, URL: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1980/documents/hf_jp-ii_aud_19800723.html (Zugriff am 27. 02.2021).

JOHANNES PAUL II., Homilie während der Heiligen Messe im Heiligtum von Jasna Gora am 04.06. 1979, URL: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790604_polonia-jasna-gora.html (Zugriff am 14.11.2021).

JONAS HANS, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt am Main 2003.

KARGER-KROLL ANNA, Zwischen Wunsch und Wirklichkeit?! Herausforderungen für eine Leitbild von Ehe und Familie im Kontext der Pluralität an Lebensformen, in: dieselb./Karger Michael/Tschorn Christopher (Hg.), Beziehungsstatus: kompliziert. Das kirchliche Leitbild von Ehe und Familie in Konfrontation mit der sozialen Wirklichkeit, Freiburg im Breisgau 2018,17-40.

KANT IMMANUEL, Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, in: ders., Vorkritische Schriften bis 1768, Band 2, Darmstadt 1983⁵, 825-886.

KANT IMMANUEL, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Frankfurt am Main 1974.

KANT IMMANUEL, Kritik der reinen Vernunft, Berlin 2019⁶.

KANT IMMANUEL, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Hamburg 1997.

- KANT IMMANUEL, Was ist Aufklärung, in ders., Schriften zur Anthropologie und Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Band 6, Darmstadt 1998, 51-61.
- KASPER WALTER, Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen, in: ders. Theologie und Kirche I, Mainz 1987, 290-299.
- KAUFMANN FRANZ-XAVER, Wissenssoziologische Überlegungen zur Renaissance und Niedergang des katholischen Naturrechtsdenkens im 19. und 20. Jahrhundert, in: Böckle/Böckenförde (Hg.), Naturrecht in der Kritik, Mainz 1973, 126-164.
- KAUFMANN HANS (Hg.), Rechtswörterbuch, München 1997¹⁴.
- KELLY KEVIN T., Cohabitation: Living in Sin or Occasion of Grace?, in: Curran/Rubbio (Hg.), Marriage, New Jersey 2009, 337-344.
- KLUXEN WOLFGANG, Lex naturalis bei Thomas von Aquin, Wiesbaden 2001.
- KLUXEN WOLFGANG, Naturrecht, in: Kasper Walter (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche, Band 7, Freiburg im Breisgau 2006, 684-688.
- KLUXEN WOLFGANG, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Hamburg 1998³.
- KNOP JULIA, Beziehungsweise. Theologie der Ehe, Partnerschaft und Familie, Regensburg 2019.
- KOBUSCH THEO, Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität, Darmstadt 2006.
- KORFF WILHELM, Der Rückgriff auf die Natur, in: Philosophisches Jahrbuch 94, 1987, 285-315.
- KROH WERNER, Aufklärung und katholische Soziallehre. Kritische Anfragen an eine naturrechtlich argumentierende Sozialethik, in: Heimbach-Steins Marianne, Naturrecht im ethischen Diskurs, Münster 1990, 47-66.
- LANGTHALER RUDOLF, Einige Gedanken zu bestimmten Themen der Papst-Rede im Deutschen Bundestag, in: Essen Georg (Hg.), Verfassung ohne Grund. Die Rede des Papstes im Bundestag, 147-178.
- LAUBACH THOMAS, Leben; in: Kasper Walter (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche, Band 6, Freiburg im Breisgau 2006³, 716-717.
- LEAL DAVE, Respect for Life in Germain Gerizez's Moral Theology, in: BIGGAR/BLACK, The Revival of Natural Law, Burlington 2000, 203- 222.
- LEGARRE SANTIAGO, HLA Hart and the Making of the New Natural Law Theory, Jurisprudence, 02 January 2017, Vol.8(1), 82-98.
- LEICHSENRING JAN, Ewiges Recht? Zur normativen Bedeutsamkeit gegenwärtiger Naturrechtsphilosophie, Tübingen 2013.
- LEVINAS EMMANUEL, Die Zeit und der Andere, Hamburg 2003.

- LINTNER MARTIN M., *Von Humanae vitae bis Amoris laetitia: die Geschichte einer umstrittenen Lehre*, Innsbruck 2018.
- LINTNER MARTIN/PRÜLLER-JAGENTEUFEL GUNTER, *Gender Issues: A Critical Perspective on Catholic Sexual Ethics*, in: Prüller-Jagenteufel u.a (Hg.), *Towards Just Gender Relations. Rethinking the Role of Women in Church and Society*, Wien 2019, 147-162.
- LITURGISCHE INSTITUTE SALZBURG/TRIER/ZÜRICH (Hg.), *Die Feier der Trauung. Ausgabe für Brautleute und Gemeinde*, Freiburg im Breisgau 2010.
- MACINTYRE ALASDAIR, *From Answers to Questions. A Response to the Responses*, in: Cunningham Lawrence S. (Hg.), *Intractable Disputes about der Natural Law*, Indiana 2009, 313-35.
- MACINTYRE ALASDAIR, *Intractable Moral Disagreements*, in: Cunningham Lawrence S. (Hg.), *Intractable Disputes about der Natural Law*, Indiana 2009, 1-52.
- MARITAIN JAQUES, *Man and the State*, Chicago 1956.
- MASSA MARK, *The Structure of Theological Revolutions. How the Fight Over Birth Control Transformed American Catholicism*, Oxford 2018.
- MARSCHÜTZ GERHARD, *theologisch-ethisch-nachdenken*, Band 1, Würzburg 2009.
- MAY WILLIAM, *Germain Grisez on Moral Principles and Moral Norms*, in: George Robert P. (Hg.), *Natural Law and Moral Inquiry. Ethics, Metaphysics, and Politics in the Work of Germain Grisez*, Washington D.C. 1998, 3-35.
- MCINERNEY RALPH, *Ethica Thomistica. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, Washington DC 1982.
- MCINERNEY RALPH, *Grisez and Thomism*, in: Biggar/Black (Hg.), *The Revival of Natural Law*, Burlington 2000, 53-72.
- MCINERNEY RALPH, *The Principles of Natural Law*, in: Gurrán/McCormick, *Natural Law and Theology. Readings in Moral Theology No. 7*, New York 1991, 139-156.
- MERKS KARL-WILHELM, *Autonome Moral*, in: Mieth Dieter (Hg.), *Moraltheologie im Abseits?. Antwort auf die Enzyklika „Veritatis Splendor“*, Freiburg im Breisgau 1994, 46-68.
- MERKS KARL-WILHELM, *Gott und die Moral. Theologische Ethik heute*, Münster 1998.
- MERKS KARL-WILHELM, *Ius divinum und iustitia die. Ein Postskriptum (nicht nur) aus aktuellem Anlass*, in: Goertz/Striet (Hg.), *Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip*, Freiburg im Breisgau 2014, 47-89.
- MERKS KARL-WILHELM, *Naturrecht als Personenrecht? Überlegungen zu einer Relektüre der Naturrechtslehre des Thomas von Aquin*, in: Heimbach-Steins Marianne, *Naturrecht im ethischen Diskurs*, Münster 1990, 28-46.
- MERKS KARL-WILHELM, *Von der Sexual- zu Beziehungsethik*, in: Hilpert Konrad (Hg.), *Zukunftshorizonte Katholischer Sexualethik*, Freiburg im Breisgau 2011, 14-35.

MERKS KARL-WILHELM, Zum „Natur“- Argument in Humanae vitae, in: Hilpert/Müller (Hg.), Humanae vitae – die anstößige Enzyklika. Eine kritische Würdigung, Freiburg im Breisgau 2018, 25-37.

MIETH DIETMAR, Die Moralenzyklika, die Fundamental-moral und die Kommunikation in der Kirche, in: ders. (Hg.), Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis Splendor“, Freiburg im Breisgau 1994, 9-24.

MOMMSEN WOLFGANG, Christliche Ethik und Teleologie: eine Untersuchung der ethischen Normierungstheorien von Germain Grisez, John Finnis und Alan Donagan, Altenberge 1993.

MOORE GARETH, Natural Sex: Germain Grisez, Sex, and Natural Law, in BIGGER/BLACK, The Revival of Natural Law, Burlington 2000, 223- 241.

MURRAY JOHN COURTNEY, We Hold These Truths. Catholic Reflections on the American Proposition, New York 1960.

NUSSBAUM MARTHA C., Creating capabilities: the human development approach, Cambridge 2011.

NUSSBAUM MARTHA C., Good as a Discipline. Good as Freedom, in: Crocker/Linde, The Ethics of Consumption: the good life, justice and global stewardship, Lanham 1998, 312-341.

NUSSBAUM MARTHA C., Human Capabilities, Female Human Beings, in: Nussbaum/Glover, Women, Culture, and Development. A Study of Human Capabilities, Oxford 1995, 61-104.

NUSSBAUM MARTHA C., Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach, in: Nussbaum/ Sen (Hg.), The Quality of Life, Oxford 1993, 242-269.

NUSSBAUM MARTHA C., Women and Human Development, Cambridge 2000.

OTTE GERHARD, Über geschichtliche Wirkungen des christlichen Naturrechts, in: Böckle/Böckenförde, Naturrecht in der Kritik, Mainz 1973,61-79.

PELLUCHON CORINE, Wovon Leben wir? Erst wenn die Philosophie den Menschen als Lebewesen versteht, das sich in seiner Umwelt ernährt, kann sie Ökologie neu denken, Die Zeit Nr. 38 September 2020, 47.

PFAFFEROTT GERHARD, Wertethik, in: Kasper Walter (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche, Band10, Freiburg im Breisgau 2006³, 1109-1110.

PLATON, Der Staat – Politeia. Griechisch-Deutsch, Berlin 2014.

PLATON, Gorgias, in: Seeck Gustav Adolf (Hg.), Platons Gorgias. Einführende Übersetzung und Kommentar, Hamburg 2020.

PLATON, Kriton, Göttingen 2016.

PLATON, Politikos, Göttingen 2008.

- PLATON, Protagoras, in: Timmermann Jens (Hg.), Sammlung Philosophie, Band 6, Göttingen 2006.
- PLATON, Symposium, in ders. Die Großen Dialoge, Köln 2010, 108-165.
- PLATON, Timaios, Hamburg 2017.
- POLGAR NENAD/SELLING JOSEPH A. (Hg.), The Concept of Intrinsic Evil and Catholic Theological Ethics, London 2019.
- POPE STEPHEN J., Intrinsic Evil in Catholic Sexual Ethics: Time to move on, in: Polgar Nenad/Selling Joseph A. (Hg.), The Concept of Intrinsic Evil and Catholic Theological Ethics, London 2019, 29-40.
- POPE STEPHEN J., The Magisterium's Arguments against Same-Sex Marriage: An Ethical Analysis and Critique, in: Curran/Rubio (Hg.) Marriage, Readings in Moral Theology No 15, New Jersey 2009, 300-329.
- PORTER JEAN, Basic Goods and the Human Good in Recent Catholic Moral Theology, in: The Thomist, Washington 1993, Vol.57 (1), p.27-49.
- PORTER JEAN, Moral Action and Christian Ethics, Cambridge 1995.
- PORTER JEAN, Natural and Divine Law. Reclaiming the Tradition for Christian Ethics, Grand Rapids 1999.
- PORTER JEAN, Nature as Reason. A Thomistic Theory of Natural Law, Grand Rapids 2005.
- PORTER JEAN, The Moral Act in Veritatis Splendor and Aquina's Summa Theologiae, in: Allsopp/O'Keefe (Hg.), Veritatis Splendor. American Responses, Kansas City 1995, 278-295.
- PRÖPPER THOMAS, Theologische Anthropologie, Band 2, Freiburg im Breisgau 2011.
- PRÜLLER-JAGENTEUFEL GUNTER, Intrinsic Evil in Catholic Sexual Ethics: New Insights, New Approaches, New Logic, in: Polgar Nenad/Selling Joseph A. (Hg.), The Concept of Intrinsic Evil and Catholic Theological Ethics, London 2019, 41-51.
- RAHNER KARL, Bemerkungen über das Naturgesetz und seine Erkennbarkeit, in: Lehmann u.a. (Hg.), Karl Rahner. Sämtliche Werke, Band 5/1 De Gratia Christi. Schriften zur Gnadenlehre, Freiburg im Breisgau 2015, 88-99.
- RATZINGER JOSEPH, Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre, in: Bismarck/Dirks (Hg.), Christlicher Glaube und Ideologie, Stuttgart 1964, 24-30.
- RATZINGER JOSEPH, Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische Grundlagen eines freiheitlichen Staates, in: Habermas/Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg im Breisgau 2005, 39-58.
- RATZINGER JOSEPH, Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, Freiburg im Breisgau 2005.

- REGNERUS MARK/ PRICE JOSEPH/GORDON DAVID, *Masturbation and Partnered Sex: Substitutes or Com-plements?*, in: *Archives of sexual behavior*, 2017 Vol.46 Nr. 7, 2111-2121.
- RHONHEIMER MARTIN, *Natur als Grundlage der Moral. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Wien 1987.
- RICKEN FRIDO, *Philosophie der Antike*, Stuttgart 2007⁴.
- RIMMEL THOMAS MARIA, *Die Theologie des Leibes von Papst Johannes Paul II. Philosophische und theologische Grundlagen*, Sankt Ottilien 2014.
- ROSENBERGER MICHAEL, "Natur" – ein Konzept in Entwicklung. Von der Relevanz moderner naturwissen-schaftlicher Erkenntnisse für die ethische Bewertung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften, in: Volgger Ewald(Wegscheider Florian (Hg.), *Benedik-tion von gleichgeschlechtlichen Partnerschaften*, Regensburg 2020, 105-115.
- ROß JAN, *Die Verteidigung des Menschen. Warum Gott gebraucht wird*, Berlin 2012.
- ROUSSEAU JEAN-JACQUES, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, Stuttgart 2010.
- RUBIO JULIE HANLON, *The Dual Vocation of Christian Parents*, in: Curran/Rubbio (Hg.), *Marriage. Readings in Moral Theology No. 15*, New Jersey 2009, 178-210.
- SABETTI ALOYSIUS, *Compendium theologiae moralis*, New York 1892.
- SALZMAN TODD A./LAWLER MICHAEL G., *New Natural Law Theory and Foundational Sexual Ethical Principles. A Critique and a Proposal*, in: *The Heythrop Journal* Nr. 47 (2) 2006, 182-205.
- SALZMAN TODD A./LAWLER MICHAEL G., *The sexual person. Toward a renewed Catholic Anthropology*, Washington D.C. 2008.
- SALZMAN TODD A., *What are they saying about Catholic Ethical Method?*, New York 2003.
- SCAVINI PETRUS, *Theologia moralis universa*, Innsbruck 1851.
- SCHALLENBERG PETER, *Naturrecht und Sozialtheologie. Die Entwicklung des theonomen Naturrechts der späten Neuscholastik im deutschen Sprachraum (1900-1960)*, Münster 1993.
- SCHELER MAX, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, München 1966⁵.
- SCHELKSHORN HANS, *Ein religiös fundiertes Naturrecht als vorpolitische Grundlage des modernen Rechtsstaates?. Ein philosophischer Essay zur Ansprache von Papst Benedikt XVI. im Deutschen Bundestag*, in: Essen Georg (Hg.), *Verfassung ohne Grund?. Die Rede des Papstes im Bundestag*, Freiburg im Breisgau 2012, 123-146.
- SCHELKSHORN HANS, *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum Diskurs der Moderne*, Weilerswist 2009.

- SCHERZ LUIS TOMAS, Das Naturgesetz bei Thomas von Aquin und die *tentatio stoicorum*. Heutige Auffassung eines umstrittenen Begriffs, Tübingen 2006.
- SCHMIDHUBER MARTINA, Ist Martha Nussbaums Konzeption des guten Lebens interkulturell brauchbar? Einige interkulturelle Aspekte des Fähigkeitsansatzes, in: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Nr. 23 2010, 101-113.
- SCHÖFER LOTHAR, Leben, in: Kasper Walter (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Band 6, Freiburg im Breisgau 2006³, 710-712.
- SCHÖNBORN CHRISTOPH: VfGH-Entscheidung zur Ehe verneint Wirklichkeit, Kathpress 2017, URL: <https://www.kathpress.at/goto/meldung/1574204/schoenborn-vfgh-entscheidung-zur-ehe-verneint-wirklichkeit> (Zugriff am 05. 06. 2020).
- SCHOCKENHOFF EBERHARD, Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen, Freiburg im Breisgau 2011.
- SCHOCKENHOFF EBERHARD, Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, Freiburg im Breisgau 2014².
- SCHOCKENHOFF EBERHARD, Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, Mainz 1996.
- SCHOCKENHOFF EBERHARD, Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung, Freiburg im Breisgau 2003.
- SCHÜLLER BRUNO, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie, Düsseldorf 1980².
- SCHULTE RAPHAEL, Leben, in: Kasper Walter (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Band 6, Freiburg im Breisgau 2006³, 714-716.
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER LUDGER, Bibel und Katechismus. Wider den antidogmatischen Affekt in der Exegese, in: *Herder Korrespondenz*, 74. Jahrgang, Juli 2020, 31-35.
- SELLING JOSEPH, Overwriting tradition: ‚*Humanae Vitae*‘ replaced real church teaching, in: Coday Dennis (Hg.), *Humanae Vitae at 50. The maturing of church teaching*, NCR Publishing Company 2018,9-11.
- SENECA ANNAEUS LUCIUS, *Epistulae morales ad Lucilium*. Briefe an Lucilius, Band 2, Düsseldorf 2009.
- SHAW RUSSEL, Pionieering the Renewal in Moral Theology, in: George Robert P. (Hg.), *Natural Law and Moral Inquiry. Ethics. Metaphysics and Politics in the Work of German Grisez*, Washington D.C 1998, 241-271.
- SIMMEL GEORG, Das Relative und das Absolute im Geschlechterproblem, in: Doye/Heinz/Kuster (Hg.), *Philosophische Geschlechtertheorien. Ausgewählte Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Stuttgart 2002, 325-348.
- SLOTERDIJK PETER, Die schrecklichen Kinder der Neuzeit. Über das anti-genealogische Experiment der Moderne, Berlin 2014.

SMITH JANET E., Natural Law and Personalism in Veritatis Splendor, in: Curran/Mc. Cormick (Hg.), John Paul II And Moral Theology. Readings in Moral Tehology No. 10, New York 1998, 67-84.

SPAEMANN ROBERT, Die Aktualität des Naturrechts, in: Böckle/Böckenförde, Naturrecht in der Kritik, Mainz 1973, 262-276.

SPECHT RAINER, Über philosophische und theologische Voraussetzungen der scholastischen Naturrechtslehre, in Böckle/Böckenförde, Naturrecht in der Kritik, 39-60.

STEIN TINA, Zur ethischen Funktion des Naturrechts – nicht nur für den Staat, in: Essen Georg (Hg.), Verfassung ohne Grund. Die Rede des Papstes im Bundestag, Freiburg im Breisgau, 2012, 205-216.

STOWASSER MARTIN, Homosexualität und biblische Tradition. Exegetische Beobachtungen und hermeneutische Überlegungen, in: Volgger Ewald/Wegscheider Florian (Hg.), Benediktion und gleichgeschlechtliche Partnerschaft, Regensburg 2020, 32-66.

STRAUß BERNHARD, Die so genannte Sex-Sucht – Klinische Aspekte süchtigen Sexual-Verhaltens, in: Sucht – Zeitschrift für Wissenschaft und Praxis. Band 47, Nr. 2 2001, 82-87.

STRAUSS LEO, Naturrecht und Geschichte, Stuttgart 1956.

STRIET MAGNUS, Das Versprechen der Gnade. Rechenschaft über die eschatologische Hoffnung, in Pröpfer Thomas, Theologische Anthropologie, 2. Band, Freiburg im Breisgau 2011, 1490-1520.

STRIET MAGNUS, Ius divinum – Freiheitsrechte. Nominalistische Dekonstruktionen in konstruktivistischer Absicht, in: Goerz/Striet, Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip, Freiburg im Breisgau 2014, 91-128.

STRIET MAGNUS, Unauflöslichkeit der ‚Ehe‘ und Sakramentalität. Plädoyer für einen theologischen Paradigmenwechsel, in: Krager-Kroll u.a. (Hg.), Beziehungsstatus: kompliziert, 153-167.

SUAREZ FRANCISCO, De legibus ac Deo legislatore II, Stuttgart 2014.

SUHARIJANTO DEWI MARIA, Die Probe auf das Humane. Zum theologischen Profil der Ethik Franz Böckles, Göttingen 2005.

TAPARELLI LUIGI, Versuch eines auf Erfahrung begründeten Naturrechts, Band 1, Regensburg 1845.

TERTULIAN, De cultu feminarum, I, 8, URL: <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel83-8.htm> (Zugriff 03.01. 2020).

THOMAS VON AQUIN, Summa Theologiae, zitiert nach: Pesch Otto Hermann (Hg.), Summa theologica. die deutsche Thomas-Ausgabe, Band 13, Heidelberg 1977.

VACEK EDWARD COLLINS, Contraception Again – A Conclusion in Search of Convincing Arguments: One Proportionalist’s [Mis?]understanding of a Text, in: George Robert P. (Hg.), Natural Law and Moral Inquiry. Ethics, Metaphysics, and Politics in the Work of Germain Grisez, Washington D.C. 1998, 50-81.

VACEK EDWARD COLLINS, Divine-Command, Natural-Law, and Mutual-Love Ethics, in: Theological Studies, 1996, 57, 4,633-653.

VATECH HENRY, Human Rights: Fact or Fiction? Louisiana 1985.

VIDAL MARCIANO, Die Enzyklika „Veritatis splendor“ und der Weltkatechismus“. Restauration des Neothomismus in der katholischen Morallehre, in: Mieth Dieter (Hg.), Moraltheologie im Abseits?. Antwort auf die Enzyklika „Veritatis Splendor“, Freiburg im Breisgau 1994, 244-270

WALDSTEIN WOLFGANG, Ins Herz geschrieben: Das Naturrecht als Fundament einer menschlichen Gesellschaft, Augsburg 2010.

WENDEL SASKIA, Equality and/or Difference – a Gender Sensitive Image of God, in: Prüller-Jagenteufel u.a (Hg.), Towards Just Gender Relations. Rethinking the Role of Women in Church and Society, Wien 2019, 245-257.

WOJTYLA KAROL, Liebe und Verantwortung. Eine ethische Studie, München 1979.

WOLBERT WERNER, Die „in sich schlechten“ Handlungen und der Konsequentialismus, in: Mieth Dietmar (Hg.), Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis Splendor, Freiburg im Breisgau 1994,88-109.

WOLF HUBERT, Der Unfehlbare. Pius IX. und die Erfindung des Katholizismus im 19. Jahrhundert, München 2020.

ZELLER CHRISTOPH, Werte. Geschichte eines Versprechens, Berlin 2019, 61-65.

Sonstige Internetquellen

ABOUT GERMAIN GRISEZ, http://www.twotlj.org/grisez_collaborators.html (Zugriff am 19.06. 2021)

DISCORSO DI GIOVANNI PAOLO II AL PARTECIPANTI AL CONGRESSO INTERNAZIONALE DI TEOLOGIA MORALE, 10. Aprile 1986, Nr.4, URL: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1986/april/documents/hf_jp-ii_spe_19860410_tologia-morale.html. (Zugriff 25.02. 2020)

DOMRADIO.DE, Für ein Gesetz des Dschungels? Theologe Bormann für das Naturrecht als Wertegrundlage für die Globalisierung, URL: <https://www.domradio.de/themen/sch%C3%B6pfung/2019-08-30/fuer-ein-gesetz-des-dschungels-theologe-bormann-fuer-das-naturrecht-als-wertegrundlage-fuer-die> (Zugriff am 30.06.2020).

NATIONAL CATHOLIC REGISTER Feb. 2. 2018: <http://www.ncregister.com/daily-news/in-memoriam-germain-grisez-great-defender-of-humanae-vitae-1929-2018> (Zugriff: 20.02.2020).

SPIEGEL ONLINE, „Ein Akt der Liebe“. Organspender Papst Benedikt XVI., 05.09.2008, URL: <http://www.spiegel.de/panorama/gesellschaft/organspender-papst-benedikt-xvi-ein-akt-der-liebe-a-576478.html> (Zugriff 20.03.2020).

Abstracts

(1) Deutsch

Ausgehend vom Aufkommen künstlicher Kontrazeptiva in den USA und der damit verbundenen Frage nach Vereinbarkeit mit der katholischen Ehe- und Sexualethik kommt der US-amerikanische Philosoph Germain Gabriel Grisez zu dem Schluss, dass die katholische Sexualmoral einer grundlegenden Erneuerung bedürfe. Sein Versuch einer solchen Erneuerung ist die Grundlage der sog. New Natural Law Theory, eine der wohl einflussreichsten Moralthorien des 20. Jahrhunderts. Ziel dieser Erneuerung ist es, die Engführungen der Naturrechtsethik durch die neuscholastische Theologie und die damit einhergehenden logischen Fehlschlüsse zu überwinden und zum eigentlichen Naturrecht des *Thomas von Aquin* zurückzukehren. Dieses soll das Fundament sein, auf dem eine moderne christliche Moral begründet werden soll.

Die vorliegende Arbeit geht daher der Frage nach, worin gerade das „Neue“ der sog. New Natural Law Theory (NNL) besteht, stellt das Naturrecht doch bis in die Gegenwart eine der wesentlichen Grundlagen der lehramtlichen Moral in der katholischen Kirche dar. In einem ersten Schritt wird daher die Polysemie des Naturbegriffs in den Blick genommen, um so den Wandel der Verstehensweisen in ihrem historisch-kulturellen Kontext sichtbar zu machen. Die Auffassung dessen, was man als Naturrecht versteht, kann je nach wissenschaftlicher Disziplin divergieren. Will man daher einen neuen Naturrechtsansatz in den Ethikdiskurs einbringen, gilt es zu klären, welches Verständnis von Naturrecht diesem zugrunde gelegt wird und in welchem wissenschaftlichen Rahmen sich die Argumentation folglich bewegt.

Anschließend werden einzelne wichtige Entwicklungsstränge des Naturrechtsdenkens beleuchtet. Hierbei wird deutlich, dass die Naturrechtsauffassung von Aristoteles klar von jener der *Stoa* divergiert und die mittelalterlichen Naturrechtskonzeptionen des *Thomas von Aquin* von den neuzeitlichen Ansätzen der Spätscholastik in veränderter Form fortgeführt werden. Ein weiterer Schwerpunkt liegt auf der Differenzierung zwischen dem deutschsprachigen und dem US-amerikanischen Naturrechtsdiskurs.

Ausgehend davon wird anschließend der Neuanatz von Germain Grisez in den Blick genommen. Die NNL ist über mehrere Jahrzehnte hinweg entstanden und kontinuierlich von Grisez aber auch von seinen Mitstreiter*innen weiterentwickelt worden. Dementsprechend umfangreich ist die Quellenlage, die es hierbei zu berücksichtigen gilt. Ausgehend von den Überlegungen von Grisez werden die Grundlagen seiner Naturrechts-

theorie rekonstruiert und einer systematischen Kritik unterzogen. Leitend ist hierfür die Frage, inwieweit die NNL tatsächlich eine Naturrechtstheorie im klassischen Sinn darstellt und sie ihrem Anliegen, die bisherigen Engführungen und Fehlschlüsse zu überwinden, tatsächlich gerecht werden kann. Hierbei wird deutlich, dass die entwickelte Güterethik – die sog. *basic good theory* – das zentrale Element der Theorie darstellt, auf das alle übrigen Prinzipien und Subtheorien hin ausgerichtet sind.

In einem weiteren Schritt wird der Frage nachgegangen, inwieweit die hier skizzierten Grundlagen der NNL auf das Feld der praktischen Ethik angewandt werden können. Hierzu wurde der Bereich der Ehe- und Sexualmoral gewählt, der wie ein roter Faden das Denken von Germain Grisez durchzieht. Zur besseren Einordnung der Theorie steht am Beginn der Auseinandersetzung ein Überblick über die naturrechtlichen Argumentationsmodelle zur Sexualmoral innerhalb der katholischen Theologie. Ausführlich wird hierbei auf die „Theologie des Leibes“ von *Papst Johannes Paul II.* eingegangen, die einen wesentlichen Bezugspunkt Grisez darstellt. Die NNL geht zudem von einer Komplementarität zwischen den Geschlechtern aus und leitet daraus eine Geschlechtertheorie ab, in der die Frau dem Mann klar untergeordnet ist. Daraus ergeben sich schwerwiegende Folgen für das Ehe- und Sexualitätsverständnis, das dieser Theorie zugrunde liegt. Hinsichtlich der Bewertung sexueller Handlungen wird der Fokus wesentlich auf die Intention der handelnden Personen gelegt, wodurch eine klare Zurückweisung gewisser Handlungen als unmoralisch ermöglicht und die katholisch-lehramtliche Moraltheorie abschließend verteidigt werden soll.

Die vorliegende Arbeit rekonstruiert die Moraltheorie von Germain Grisez auf Basis seiner anthropologischen und systematischen Überlegungen, unterzieht sie einer systematisch-ethischen Kritik und untersucht deren Anwendbarkeit auf den Bereich der Ehe- und Sexualethik. Damit soll insbesondere für den theologischen Diskurs im deutschen Sprachraum die Basis einer fundierten Auseinandersetzung mit diesem Naturrechtsansatz gelegt werden.

(2) English

Based on the emergence of artificial contraceptives in the USA and the associated question of compatibility with Catholic marriage and sexual ethics, the American philosopher Germain Gabriel Grisez comes to the conclusion that Catholic sexual morality needs a fundamental renewal. His attempt at such a renewal is the basis of the so-called *New Natural Law Theory*, one of the most influential moral theories of the 20th century. The aim of this renewal is to overcome the narrowing of the ethics of natural law by neo-scholastic theology and the associated logical fallacies and to return to the actual natural law of *Thomas Aquinas*.

This doctoral thesis therefore pursues the question of what is "new" about the so-called New Natural Law Theory (NNL) since natural law still represents one of the essential foundations of morality in the Catholic Church to this day. Therefore, in the first step, the polysemy of the concept of nature is examined in order to make the change visible in understanding in its historical-cultural context. The understanding of natural law can differ depending on the scientific discipline. Therefore, if one wants to introduce a new approach to natural law to the discourse, it is necessary to clarify which understanding of natural law this is based on and in which scientific framework the argumentation consequently follows.

Subsequently, important development strands of natural law thinking are examined. Aristotle's conception of natural law clearly diverges from that of the Stoics and that the medieval conceptions of natural law of *Thomas Aquinas* are continued in a modified form by the approaches of late scholasticism. Another focus is on the differentiation between the German-speaking and the US-American natural law discourse.

Based on this, the new approach by Germain Grisez is then examined. The NNL emerged over several decades and has been continuously developed by Grisez but also by his colleagues. The sources that need to be considered are extensive.

Based on Grisez's considerations, the foundations of his theory of natural law are reconstructed and subjected to systematic criticism in this thesis. The main question is, to what extent the NNL represents a theory of natural law in the classic sense and whether it can do justice to its aim of overcoming the previous narrowing and false conclusions. The developed ethics of goods - the so-called basic good theory - represents the central element of the theory, towards which all other principles and sub-theories are geared.

In a further step, the question is pursued to what extent the basics of NNL outlined here can be applied to the field of practical ethics. For this purpose, the area of marital and

sexual morality was chosen, which is one of the main aspects of Germain Grisez's thinking. For a better classification of the theory, the discussion starts with an overview of the natural law argumentation models for sexual morality within Catholic theology. Here we also go into detail about the "Theology of the Body" by *Pope John Paul II*, which represents an essential point of reference for Grisez's thinking. The NNL assumes a complementarity between the sexes and derives a gender theory in which women are clearly subordinate to men. This has serious consequences for the understanding of marriage and sexuality on which this theory is based. With regard to the evaluation of sexual actions, the focus is essentially on the intention of the acting persons, which enables a clear rejection of certain actions as immoral to finally defend the moral theory of the Magisterium.

This doctoral thesis reconstructs Germain Grisez's moral theory on the basis of his anthropological and systematic considerations, subjects it to a systematic-ethical critique and examines its applicability to the area of marital and sexual ethics. This should lay the basis for a well-founded discussion of this natural law approach, especially for the theological discourse in the German-speaking world.