

Franz Böckle

Sexualität und sittliche Norm

Das mir ursprünglich gestellte Thema lautete: „Sexualität in moraltheologischer Sicht“. Nun gehört es aber nicht zur spezifischen Aufgabe des Moraltheologen, eine phänomenologische Beschreibung oder eine metaphysische Bestimmung der menschlichen Geschlechtlichkeit durch eine theologische Deutung zu ergänzen. Das Interesse des Ethikers gilt den sittlichen Normen des menschlichen Verhaltens. Das bedeutet natürlich nicht, daß er auf eine tiefere Deutung und ein richtiges Verständnis des Phänomens verzichten könnte. Im Gegenteil! Hinter allen normativen Aussagen verbirgt sich eine bestimmte Auffassung vom Menschen, und so steht hinter den Sexualnormen auch ein bestimmtes Verständnis des geschlechtlich geprägten Menschen. Das gilt auch für die entsprechenden Aussagen der Bibel. Die Bibel zeigt ein verhältnismäßig geringes Interesse an Wesensbeschreibungen; ihr geht es um die menschliche Existenz und das menschliche Verhalten im Lichte der gnädigen Berufung durch Gott. Erst im Hintergrund solcher existentieller Aussagen stoßen wir auf ein bestimmtes Verständnis des Menschen und seiner Geschlechtlichkeit. So können wir beispielsweise feststellen, wie das Volk der Bibel — teils in starkem Gegensatz zu den mächtigen Kulturen der alten Welt — sich vor einer leibfeindlichen Unterdrückung der Sexualität ebenso hütet wie vor einer rauschhaften Übersteigerung. Israel lebt und deutet die Sexualität als gute Schöpfung Gottes. Besonders deutlich wird darüber in den Schöpfungsberichten reflektiert, die allerdings in ihrer Endredaktion aus einer verhältnismäßig späten Zeit stammen und somit in ihren Aussagen bereits eine lange kulturelle Entwicklung und Erfahrung voraussetzen. Sie wollen keine historische Darstellung einer Anfangsordnung bieten und dürfen daher auch nicht überinterpretiert werden. Sucht man ihre entscheidenden Aussagen zur Sexualität zusammenzufassen, so ergibt sich etwa folgendes Bild.

Die menschliche Geschlechtlichkeit im Schöpfungsbericht der Bibel

Erstens: Die geschlechtliche Ausstattung und Differenzierung ist das Werk des Schöpfergottes; er selbst erscheint in Genesis 1, 27 als deren Urheber. Damit ist ihre ursprüngliche Güte erwiesen und in kürzester Form jeder dualistisch-spiritualistischen Deutung der Riegel vorgeschoben. Das wird noch zusätzlich unterstrichen, indem die Aussage über die Zweigeschlechtlichkeit in einen unmittelbaren Zusammenhang mit der Erschaffung zur Gottebenbildlichkeit gerückt wird. Die Gottebenbildlichkeit betrifft

den geistigen Menschen, sie erfaßt nicht nur die geistige oder die bloß körperliche Seite an ihm; die Bibel kennt gerade diese Spaltung des Menschen nicht. Der ganze Mensch, als Mann oder als Frau, ist Gottes Ebenbild.

Zweitens: Der Sinn der geschlechtlichen Differenz liegt nach der Meinung der biblischen Erzähler in der gegenseitigen Ergänzung zum vollen Menschsein. Ausdrücklich wird betont, daß Gott *sie* (Plural), d. h. Mann und Frau erschaffen habe. Dieser auffallende Gegensatz zum Singular von der Erschaffung des Menschen (erschuf er *ihn*) „verwehrt die Annahme der Schaffung eines ursprünglich androgynen Menschen. Durch Gottes Willen ist der Mensch nicht einsam geschaffen, sondern zum Du des andern Geschlechtes berufen. Der volle Begriff des Menschen ist nach der Priesterschrift (erster Schöpfungsbericht) nicht im Mann allein, sondern in Mann und Weib enthalten.“¹ Der zweite Schöpfungsbericht (Gen 2, 18–25) zielt geradezu darauf ab, eine Erklärung (eine ätiologische Deutung) zu geben für den urgewaltigen Drang der Geschlechter zueinander. Dabei wird nun bezeichnenderweise nicht mit dem Naturtrieb zur Nachkommenschaft argumentiert, sondern mit einer Ursprungsgeschichte, in der wohl noch (im Gegensatz zum ersten Bericht) der Einschlag eines uralten androgynen Mythos spürbar ist². Der Drang zur Gemeinschaft, so sagt der Schriftsteller, kommt daher, weil Gott das Weib vom Mann genommen hat. Darum müssen sie wieder zusammenkommen. „Darum verläßt der Mann Vater und Mutter und schließt sich seiner Frau an, und die beiden werden ein Fleisch.“³ Die Frau ist nach diesem Bericht um des Mannes willen geschaffen, und der Mann wird gleichzeitig als hilfs- und ergänzungsbedürftig qualifiziert. Die Frau soll ihm in der Ganzheit seines Lebens Gefährtin sein.

Drittens: Mit Recht wird von den Exegeten schließlich darauf verwiesen, daß die Zeugungsfähigkeit und der Zeugungsauftrag des Menschen sorgfältig von der Aussage über die Gottebenbildlichkeit abgehoben und in ein besonderes Segenswort verlegt wird. Die Fruchtbarkeit wird nicht in direktem Zusammenhang mit der Sinndeutung der Geschlechtlichkeit aus der Gottebenbildlichkeit ausgesagt, wohl um nicht in die Nähe polytheistischer Fruchtbarkeitsmythen zu geraten. Die Fruchtbarkeit wird als ein besonderer göttlicher Auftrag und Segen gedeutet.

Mit diesen drei Grundaussagen erschließt sich uns aus den Schöpfungsgeschichten ein sehr ansprechendes Bild der menschlichen Geschlechtlichkeit. Doch darf man dabei nicht vergessen, daß dieses Bild mit seinen ausgesprochen partnerschaftlichen und stark idealtypischen Zügen in der endgültigen Fassung erst relativ spät ausgeformt wurde. Jeder Bibelkundige weiß heute, daß Israel sein Ehe- und Sexualethos in einer langen Geschichte aus- und umgeformt hat. Und der Fachmann weiß uns dazu aus anderen Kulturen auffallende Parallelen zu berichten. (Davon wird noch zu handeln sein.) So

¹ G. v. Rad, Das erste Buch Mose (Das Alte Testament Deutsch 2; Göttingen 1950) 47.

² Ebd. 68.

³ Auffallend ist die Formulierung, daß der Mann die Familie verlasse. G. v. Rad stellte die Frage, ob sich in diesem satzenartigen Satz eine Prägung aus der Zeit mit noch mutterrechtlichen Kulturen erhalten habe (a.a.O. 68).

liegt es tatsächlich – wie bereits gesagt wurde – nicht in der primären Intention der Bibel, uns über das Wesen der humanen Geschlechtlichkeit zu belehren. Die Bibel begründet vielmehr Gottes Anspruch an den Menschen und zeigt dann, wie der Mensch in den sich verändernden geschichtlichen Verhältnissen in Verantwortung vor Gott lebt und leben soll. Gerade darum ist es auch die erste Aufgabe des Moralthologen, *den sittlichen Sollensanspruch als solchen* biblisch-theologisch aufzuweisen. Dann erst hat er die Frage zu klären, ob und wie weit zur Erfüllung des sittlichen Auftrags allgemeingültige, inhaltbestimmte Weisungen, d. h. inhaltlich gefüllte Hinweise auf den sittlichen Entscheid, gegeben werden können.

Die Begründung des sittlichen Sollensanspruchs ist Aufgabe der Fundamentalmoral. Ein entsprechender Aufweis würde hier zu weit führen. Es genüge (nur um der Klarheit unserer Position willen) die bloße Feststellung, daß der Mensch als ein in seiner Leiblichkeit sich selbst besitzendes und sich selbst zugleich transzendierendes Wesen im Gewissen einen daseinstranszenten Sollensanspruch erfährt, der ihn in der mitmenschlichen Gemeinschaft zur Selbstverwirklichung ruft. In christlich-theologischer Sicht wird dieser Anspruch überhöht durch die Deutung der christlichen Existenz als einer Existenz in Christus und im Geist. Christus hat sich des Glaubenden von innen her bemächtigt und ihn so in seinen Herrschaftsbereich aufgenommen, so daß er nun ihm gehört und sein Glied ist. Christus gibt sich zu erfahren in der Kraft seines Geistes, der Gottes Geist ist. Christliche Existenz ist somit die Existenz des Menschen, der den verborgenen, aber realen Umkreis seines Lebens und die verborgene reale Bestimmung seines Lebens durch Gottes Handeln in Christus hat⁴. In dieser Existenz liegt die alles untermauernde Voraussetzung der christlichen Ethik. Sie stellt das sittliche Handeln unter ein neues Vorzeichen, unter das Zeichen der Liebestat Gottes und seines Christus. In der Tatsache, daß Gott in dieser Welt erschienen und für seine Brüder durch den Tod in das Leben eingegangen ist, gründet die Brüderlichkeit aller Menschen. Wir wissen nun in aller Zuverlässigkeit, daß wir in Christus gerufen und ermächtigt sind, Gott in dieser Welt zu begegnen in der Bruderliebe. Das führt unmittelbar zur zweiten Frage, wieweit der Theologe für diese Begegnung materialinhaltliche Hinweise geben könne. Oder jetzt konkret auf unser Thema gewendet, wieweit der Moralthologe verbindliche inhaltliche Weisungen für das geschlechtliche Verhalten geben könne. Dieser Frage wollen wir uns nun ausschließlich, und zwar grundsätzlich und praktisch, zuwenden.

⁴ Vgl. H. Schlier, Über die christliche Existenz, in: *Besinnung auf das Neue Testament* (Freiburg 1964) 123–134.

I.

Grundsätzliche Überlegungen⁵

Das Normproblem steht heute wieder im Zentrum der Auseinandersetzung. Die Kulturanthropologie hat die Bedeutung geltender Normen für das menschliche Verhalten neu herausgestellt. Der Mensch ist von Natur ein Kulturwesen (Plessner). Menschliche Verhaltensnormen sind ein wichtiges Instrument der menschlichen Kultur zur Überwindung der Instinktunsicherheit und zur Entlastung des Antriebsüberschusses beim Menschen (Gehlen). Das Fehlen genügender Instinkte und die unspezifische Organausstattung zwingen den Menschen zu intelligenter Umweltergreifung und Umweltgestaltung. Anstelle eines Instinkt- und Naturfahrplanes braucht der Mensch einen Kultur-Fahrplan.

Gerade im sexuellen Bereich führt die Instinktunsicherheit wegen der elementaren Kraft der Sexualität zu einer nicht unerheblichen Gefährdung. Durch den ständigen Antriebsüberschuß wird die mit der Instinktunsicherheit verbundene Gefahr noch erhöht. Daher ist gerade der Bereich der Sexualität gestaltungsbedürftig und verlangt nach entsprechenden Normen, die den Menschen in seinem Antriebsüberschuß entlasten sollen. Tatsächlich werden auch in keiner uns bekannten Gesellschaft die geschlechtlichen Beziehungen einfach dem Belieben der Individuen überlassen. Die spezifisch menschliche Art der Sexualität besteht gerade in der Offenheit zur verantwortlichen Gestaltung und Sinngebung. Diese ist freilich von sehr verschiedenen vernünftigen Ansätzen aus möglich. Trotzdem Sitte und Institution überall die gleiche Funktion haben, gibt es doch kaum inhaltlich gleiche Normen, die in allen Kulturen übereinstimmend als verbindlich gehalten würden. Die universelle Funktion der Sicherung und Entlastung läßt offenbar an sich sehr verschiedene konkrete Normierungen zu. Nur müssen diese Normen aufeinander bezogen sein. Man kann sie nicht beliebig und unabhängig voneinander verändern oder austauschen.

Wir stehen damit vor einer doppelten Tatsache, die den Theologen vor eine zweifache Frage stellt. Wir erkennen *einerseits*, daß den gesellschaftlichen Verhaltensnormen eine bedeutende *Sicherungsfunktion* für den Menschen zukommt. Und *andererseits* stehen wir vor der Tatsache einer kulturgeschichtlichen *Variabilität* und Entwicklung der jeweils gültigen Normen. Aus dieser doppelten Feststellung ergeben sich für den Theologen *zwei wichtige Fragen*: die erste Frage betrifft die Funktion des Gesetzes zur Sicherung menschlicher Freiheit. Sind die Normen, sind die menschlichen Gesetze auch der vom Evangelium gewiesene Weg zur Überwindung menschlicher Unsicherheit? Oder anders gewendet: ist denn die Befreiung aus der Instinktunsicherheit bereits die wahre, die christliche Freiheit? Oder muß der Mensch nicht in viel radikalerer Weise

⁵ Diese grundsätzlichen Ausführungen finden sich in anderem Zusammenhang auch in meinem Referat beim Bundestag des Bundes Neudeutschland, vgl. Hirschberg 20 (1967) H. 6, 157-165.

von sich selbst befreit werden? – Die zweite Frage betrifft die Stellung des Christen zu den gesellschaftlichen Verhaltensnormen. Haben sie für eine christliche Ethik überhaupt eine Bedeutung? Wie weit können wir uns als Christen mit einer kulturgeschichtlichen Entwicklung der Normen abfinden? Welche Aufgabe kommt uns bei der Entwicklung und Ausgestaltung gesellschaftlicher Normen zu?

Die Antwort auf diese beiden Fragen soll hier zunächst grundsätzlich versucht werden. Wir können auf diese grundsätzlichen Überlegungen nicht verzichten, wenn wir in den Konsequenzen der konkreten Ethik nicht mißverstanden werden wollen.

Die Funktion des Gesetzes zur Sicherung menschlicher Freiheit

Die Antwort auf die erste Frage muß untersuchen, ob die durch gesellschaftliche Normen erreichte Sicherung und Entlastung des instinktarmen und vom Antriebsüberschuß gefährdeten Menschen ihn wahrhaft zu befreien vermag. Daß Freiheit nicht Bindungslosigkeit bedeutet, ist uns allen klar; und daß eine geregelte Entlastung unserer Triebwünsche befreiend wirken kann, bestätigt die Erfahrung vieler. Aber ist Triebentlastung schon innere Freiheit? Und besagt die gesellschaftliche Sicherung schon jenes Freisein, zu dem Christus freimachen will? „Die tiefste Erfahrung von sich selbst, zu der der Mensch in seiner Natur und in der Gesellschaft vordringt, lautet nicht Freisein, sondern Ohnmacht.“⁶ Dieser Ohnmacht gegenüber bringen die äußeren Gesetze keine echte Hilfe; sie vermögen den Menschen nicht aus seinem Widerspruch zu befreien, sie decken diesen bestenfalls auf.

Das Evangelium weist einen anderen Weg. Es enthüllt des Menschen Grundsituation vor Gott und fordert von ihm eine radikale Entscheidung. Die christliche Botschaft „beginnt und endet mit der Offenbarung, daß der unendliche Gott den einzelnen Menschen unendlich liebt, was sich aufs exakteste in der Tatsache kundtut, daß er in Menschengestalt für dieses geliebte Du den Erlöser-, d. h. den Sündentod stirbt“⁷. Von dieser Tat und nur von dieser Tat her weiß der Mensch zuverlässig, wie es um ihn steht: er weiß um seine Verlorenheit und seine Würde. Von daher wird ihm einsichtig, daß er seine wahre Freiheit nur gewinnen kann, wenn er sich von dieser göttlichen Liebe erschließen läßt und wenn er sich hingibt im Dienst am Bruder. Darum erscheint in der Botschaft Jesu das Liebesgebot als normative Summe der Schrift. Nicht eine Fülle von Vorschriften und Gesetzen macht den Menschen frei, sondern die Liebe. Nur wer empfangen und hingeben kann, der ist frei. Wer also nicht aus sich selbst, durch sich selbst und für sich selbst, sondern aus Gott und gerade so für den Mitmenschen leben will, der ist frei. Diese Liebe kann im eigentlichen Sinn nicht befehl-

⁶ K. Fr. v. Weizsäcker, Zumutungen der Freiheit, in: Über die Freiheit (Stuttgart 1965) 66.

⁷ H. U. v. Balthasar, Gott begegnen in der heutigen Welt, in: J. B. Metz, Weltverständnis im Glauben (Mainz 1965) 19.

len⁸. Sie entspricht dem im Evangelium verkündeten Gesetz des Geistes, das nur bezeugt werden kann.

Das heißt aber nicht, daß uns das Liebesgebot vom Gehorsam gegenüber sachlichen Forderungen befreie. Gerade in der Verkündigung Jesu geht es nicht um eine Aufhebung der Tradition, sondern um deren echte Erfüllung. Die Zusammenfassung und Erfüllung aller sittlichen Gebote in der Liebe besagt nicht deren Auflösung, sondern eine kritische Sichtung aller gesetzlichen Forderungen unter dem einheitlichen Gesichtspunkt der radikalen Liebe. Damit ist kein grundsätzlicher Verzicht auf allgemeine Weisungen ausgesprochen etwa zugunsten einer rein individuellen Selbstbestimmung unter Führung des Geistes. Bei Matthäus geht es um die Erfüllung der Thora im Geiste der vollkommenen Gerechtigkeit, d. h. der vollen Treue zum Willen Gottes. Das Liebesgebot bildet als dessen komprimierte Fassung das Kriterium für die Gültigkeit aller geschriebenen Gesetze. Es ist keine Rede davon, die Thora müsse nicht mehr verkündigt werden (vgl. auch Jo 14, 21). Wir finden tatsächlich keine Andeutung im Text, daß die Geistführung im Sinne einer Ablösung *anstelle* der Gebote treten solle, so daß man sagen könnte: „Wo das Leben im Geist sich regt, da hat keinerlei Gebot mehr eine Stätte. Wer im Geiste wandelt, tut von selbst, was Gottes Gebot heischen würde, weil ihm der Geist den Weg weist.“⁹ Damit würde eine Freiheit vom Gesetz gelehrt, die das Gesetz nicht nur als Heilsweg ablehnt, sondern auch jede über das formale Liebesgebot hinausgehende inhaltliche Forderung verwirft. Die Ablehnung der gesetzlichen Heilsvermittlung ist gewiß völlig klar und richtig. Darüber sollte es zwischen den christlichen Konfessionen keine ernsthafte Kontroverse mehr geben. Es ist ja geradezu die alles beherrschende, alles untermauernde Voraussetzung der evangelischen, paulinischen und johanneischen Ethik, daß der Mensch nicht durch die Erfüllung von Gesetzen ins Heil kommt, sondern daß sein Heil allein in Christus gründet, in dem er geschaffen ist „zu guten Werken, die Gott zuvor bereitet hat, daß wir in ihnen unser Leben vollziehen“ (Eph 2, 10). Aber es ist ebenso Überzeugung aller neutestamentlichen Schriften, daß der Glaubende niemals aus dem Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes entlassen wird. Und die Evangelien genau wie die Apostelbriefe sind nicht zurückhaltend, dem Menschen auch recht deutlich zu sagen, was er in dieser Liebe zu tun habe. *Aber alle Weisungen müssen in ihrem Verhältnis zum Liebesgebot gesehen und gedeutet werden.* Damit wird erst ihr unbedingter und ihr gleichzeitig geschichtlicher Charakter sichtbar.

⁸ J. Blank, Zum Problem „Ethischer Normen“ im Neuen Testament, in: Concilium 3 (1967) 356–362.

⁹ H. Lietzmann, zit. b. W. Schrage, Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese (Gütersloh 1961) 11.

Die Stellung des Christen zur Variabilität der gesellschaftlichen Verhaltensnormen

Das gibt uns bereits einen Hinweis für die Antwort auf die zweite Frage, die wir uns einleitend gestellt haben: Was sagt die christliche Ethik zur vielfältigen kulturgeschichtlichen Variabilität sittlicher Normen? Die Antwort wird wesentlich erleichtert, wenn man sich zunächst einmal den kulturgeschichtlichen Wandel und die geschichtlichen Voraussetzungen vieler biblischer Weisungen klar macht, und wenn man dann ebenso kritisch die Geschichte der christlichen Sexualmoral überprüft. Beides kann hier begreiflicherweise nur sehr summarisch geschehen.

Die Geschichtlichkeit biblischer Weisungen

Die biblische Ethik ist unlösbar verbunden mit der biblischen Religion. Ihr Grundprinzip ist die Übereinstimmung des menschlichen Verhaltens mit dem Willen Gottes, wobei dieser göttliche Wille hinsichtlich der inhaltlichen Forderungen keineswegs als unwandelbar verstanden wird. Unwandelbar ist Gottes Treue in seinen Verheißungen, konstant und unwandelbar ist ebenso das genannte religiös-ethische Grundprinzip, in das die materialen Forderungen eingeordnet werden. Die konkreten sittlichen Weisungen sind indes weitgehend zeit- und kulturgeschichtlich bedingt, was natürlich nicht ausschließt (sondern geradezu einschließt), daß dabei gewisse allgemeinste Grundforderungen der Sittlichkeit ihren jeweiligen Ausdruck finden.

Im Alten Testament ist die Religion speziell durch den *Bundesgedanken* geprägt. Die gnädige Erwählung Israels durch Jahwe hebt das Verhältnis dieses Volkes zu seinem Gott deutlich ab von allen naturmythischen Vorstellungen seiner Umwelt. Gott fordert ein heiliges, ihm allein geweihtes Israel (Ex 19, 6; Dt 7, 6), und das Volk übernimmt seinen Willen als Bundessatzung und weiß sich für deren Verwirklichung verantwortlich. Die materialen Forderungen erwachsen weitgehend aus den sich wandelnden geschichtlichen Voraussetzungen. Vorhandenes Sippenrecht wird in die Bundesordnung übernommen, die zivilisatorische Weiterentwicklung, die Landnahme oder die Auseinandersetzung mit den kanaanäischen Kulte zwingt zur Aufnahme neuer wie auch zur Ausmerzung bestehender Bestimmungen. Gerade bei den Propheten zeigt sich der Kampf um die Reinheit des Jahwe-Glaubens als ein stark ethosformendes Prinzip.

Die Entwicklung des Ehe- und Sexualethos bildet für das eben Gesagte ein sehr markantes Beispiel. Hermann Ringeling hat kürzlich in einem reichdokumentierten Beitrag über „Die biblische Begründung der Monogamie“¹⁰ drei Faktoren herausgestellt, die bei der Entwicklung des Eheethos in Israel besonders prägend waren. Zunächst sind es wirtschaftliche und zivilisatorische Gründe, die ein „Gefälle zur Mono-

¹⁰ Zeitschr. f. evang. Ethik 10 (1966) 81–102.

gamie“ bedingen. Es läßt sich deutlich beobachten, wie sich die unter den Patriarchen gültige patriarchalisch-polygame Struktur zur Zeit der Richter und Könige zu einer Art Prestigepolygamie wandelt, eine Entwicklung, wie sie sich unter den gleichen wirtschaftlich-sozialen Verhältnissen auch in andern gesellschaftlichen Gruppen zeigt¹¹. Auf der Basis der kulturellen Verhältnisse wird dann als zweiter bestimmender Faktor die Religion, der biblische Glaube, wirksam. Die Bibel bestätigt hier durchaus, was von der Kulturosoziologie (A. Gehlen u. a.) als „Herausbildung von Sozialsystemen unter dem Primat von religiösen Denkformen“ beschrieben wird¹². Unter der Einwirkung des zentralen Motivs der Liebe (besonders eindrucksvoll in der Gestalt des Bundes) kommt es in der Bibel „zu einer Rechtsgeschichte, deren Folgen für die Ehe zugleich unmittelbar aus dem Glauben an Israels Herrn kommen und doch schwerer zu greifen und zu belegen sind“ (Ringeling S. 90). Das Bundesverhältnis Jahwes zu seinem Volk wird im Bild der Ehe dargestellt, und dieses Gleichnis „der Ehe Gottes mit seinem Volk verändert nun aber in der Rückwirkung auch seine Basis, die Ehe zwischen Mann und Frau“. „Von seiten der Frau kann sich erstmals eine Erwartung auf den Mann richten, die nicht immer schon institutionell für sie und über sie verfügt worden ist, ein lebendiger Anspruch, der das Prädikat ‚personal‘ verdient“ (S. 91). Des weiteren trug die religiöse Auseinandersetzung Israels mit seinen Nachbarvölkern und ihren sexuellen Kulte stark zu einer allgemein strengeren Auffassung der geschlechtlichen Reinheit bei. So wurde auch der Mann ausschließlich in seine Ehe verwiesen. Und ebenso scheint die scharfe Verurteilung homosexuellen Verhaltens hier ihren Ursprung zu haben. Das Ergebnis war ein immer ausgeprägteres monogames Eheverständnis. So entwerfen etwa die Weisheitsbücher ein Bild von der Frau und ihrer Stellung in der Familie, das eigentlich nur in den Rahmen einer streng monogamen Ehe paßt. Von einer vollen Partnerschaft freilich kann noch nicht die Rede sein. Die Möglichkeit des Scheidebriefes blieb offen, und der Mann genoß dabei eine größere Freiheit. Die letzten Konsequenzen zu ziehen blieb dem Neuen Bund vorbehalten.

Im Neuen Testament finden wir im Hinblick auf unser Problem eine *analoge* Situation vor. Von einer gleichen Lage kann man schon deshalb nicht sprechen, weil sich während der (am Alten Testament gemessen!) relativ kurzen Abfassungszeit keine vergleichbare geschichtliche Entwicklung beobachten läßt. Wohl aber stoßen wir auch im Neuen Testament auf einen festen religiösen Kern, eine alles untermauernde religiöse Botschaft, die dann besonders in der apostolischen Predigt in konkreten, geschichtlich bedingten ethischen Forderungen ihren Ausdruck findet.

Kern und Mitte der Ethik Jesu ist die Predigt vom Anbruch des Reiches Gottes, in der der Wille Gottes in ungebrochener Form zu Gehör kommt und jeden vor die Entscheidung stellt. Das ist nur möglich, weil sich Jesus als Gottes letzter und bevollmäch-

¹¹ Vgl. C. A. Schmitz, Die Monogamie in der Sicht des Ethnologen, in: Zeitschr. f. evang. Ethik 10 (1966) 102–116.

¹² Vgl. A. Gehlen, Urmensch und Spätkultur (Bonn 1964).

tigter Gesandter weiß (vgl. Mt 10, 40; 12, 41 f.; Lk 12, 23 f.) und weil er in seinem Wirken den Menschen Gottes Erbarmen und Liebe erschließt. Darum unterwirft er nun auch die kultur- und religionsgeschichtlich überlieferten Normen der radikalen Liebesforderung. Ohne Beziehung zur Person Jesu sind seine Weisungen nicht verstehbar. Darum fordert Jesus für den konkreten Vollzug auch so deutlich den Anschluß an seine Person (Nachfolgeethik). Jeder Versuch, die sittlichen Maximen Jesu aus ihrem Zusammenhang zu lösen, muß sie notwendig verzerren, und „das Hineinzwängen in ein System ist ihre Vergewaltigung und läuft immer auf eine Form von Vergesetzlichung hinaus“¹³.

In der Mitte der urkirchlichen Verkündigung steht die Botschaft vom gekreuzigten, auferweckten und erhöhten Herrn. Die daran anknüpfenden sittlichen Weisungen haben weitgehend eine modelltypische Bedeutung. Sie wollen den jungen Gemeinden und den einzelnen Christen zeigen, welche konkreten Ansprüche ein Leben aus dem Glauben und aus der Liebe in der geschichtlichen Umwelt an sie stellt. Es handelt sich bei vielen Mahnungen und Weisungen um eine Ausdeutung und Anwendung des Liebesgebotes auf das Leben in den kulturgeschichtlich gewachsenen Institutionen der damaligen Welt. Es ist auffallend, wie wenig uns das Neue Testament über die Institutionen selbst belehrt. Die Bibel entwickelt keine eigene Staats- und Soziallehre. Sie dekretiert auch nichts über das, was spätere Generationen Sinn und Zweck der Ehe nennen. Die menschliche Rechtsordnung und die gesellschaftlichen Institutionen werden in ihrer faktischen Gegebenheit respektiert. Weder Jesus selbst noch irgendein Apostel wendet sich explizit gegen die Institution der Sklaverei. Das harte Strafrecht mit der Todesstrafe, der Kriegsdienst, oder die gesellschaftliche Stellung der Frau finden keine direkte Kritik.

Und doch geschieht etwas Entscheidendes. Die Gläubigen werden angewiesen, wie sie aus dem Glauben an den auferstandenen Herrn in diesen Institutionen leben sollen. Der Herr soll im Sklaven den in Christus freigelassenen Bruder sehen, und die Sklaven sollen ihren Herren – selbst den launenhaften – im Geiste Christi gehorchen. Statt einer Revolution von außen wird hier der Keim zu einer inneren Wandlung gelegt. Die Überzeugung von der Würde jedes einzelnen Menschen vor Gott und die Forderung der christlichen Brüderlichkeit mußten auf lange Sicht tiefer wirken, als dies wohl eine gewaltsame Revolution vermocht hätte.

Ähnliches gilt von der Ehe und Sexualethik. Man darf wohl ohne Übertreibung sagen, daß durch die Verkündigung der christlichen Botschaft Sinnerfüllung und Aus-

¹³ J. Blank a.a.O. 357. Vgl. auch R. Schnackenburg, Art. „Biblische Ethik“, in: *Sacramentum mundi* I (Freiburg 1967): „Falsch sind darum alle Auffassungen der Ethik Jesu, die von seiner religiösen Botschaft absehen und einzelne, außerhalb des religiösen Anliegens Jesu mißverständliche Aspekte isolieren und absolut setzen: Umkehrung oder Reform der sozialen und gesellschaftlichen Ordnung, Rechtsverzicht zugunsten der Liebe, Überwinden durch Dulden, Kulturfeindlichkeit usw., aber auch alle ‚idealistischen‘ Deutungen, die die konkrete messianische Botschaft Jesu außer acht lassen und seine Lehre als höchste Stufe der religiös-sittlichen Entwicklung der Menschheit, als Ideal des Kindseins vor Gott und der Brüderlichkeit unter den Menschen oder ähnlich verstehen wollen.“

schließlichkeit der Monogamie in der Geschichte des Abendlandes immer mehr ausgeprägt wurden. Im Zeichen der Predigt vom Reich Gottes wurde auch die Ehe wie alle Formen und Institutionen der jüdischen Tradition dem kritischen Maßstab der Liebe unterworfen. Unter diesem Gesichtspunkt müssen sowohl die Ehegespräche mit den Pharisäern wie auch die Antithesen der Bergpredigt verstanden und gedeutet werden. So ist etwa das Verbot der Scheidung, resp. der Wiederverheiratung Geschiedener, nicht als isolierte Gesetzesnovelle zu verstehen, sondern als eine letzte Konsequenz der Liebe, die Christus in die Welt gebracht hat und von seinen Jüngern im Zeichen des neuen Reiches fordert. Die Liebe, die Christus lehrt, soll in der Bereitschaft zum Verzeihen selbst Untreue und Enttäuschung überdauern. Sie weiß sich für den Gatten verantwortlich bis zum Tod, und diese Verantwortung kann nicht durch einen Scheidebrief abgegolten werden. Damit aber wird die Ehe zum Ort und zum Zeichen des Heiles für die Verbundenen, weil hier ein Mensch ganz und für immer aufgerufen und ermächtigt wird, in Liebe für den andern da zu sein. Das ist wiederum der Weg, auf dem durch Christi erlösende Liebe die menschliche Institution von innen her umgestaltet werden soll.

Ihrer rechtlichen Seite oder ihrer hierarchischen Struktur nach wird die Ehe einfach in der zeitgebundenen Form belassen. So nimmt Paulus mit Selbstverständlichkeit eine der damaligen Auffassung entsprechende Unterordnung der Frau unter den Mann an, ohne damit eine für immer gültige christliche Rechtsordnung der Ehe begründen zu wollen. Entscheidend und überdauernd gilt auch hier nur die Forderung, daß die Zuordnung der Gatten sich in Liebe vollziehen soll. Gerade dieses Beispiel zeigt uns, wie man im Hinblick auf die Aussagen des Neuen Testaments sehr wohl unterscheiden muß, was an den sittlichen Forderungen grundsätzlich und überzeitlich gültig ist und was bloß einer kulturgeschichtlichen Auffassung entspricht. Die Forderung der unbedingten Treuebindung ist als unmittelbare Konsequenz wahrer Liebe so überzeitlich gültig wie das Liebesgebot; die Unterordnung der Frau unter den Mann, wie Paulus sie verstand, war zeitbedingt. Ja selbst die Behandlung Geschiedener scheint bereits in der Urkirche nicht überall nach gleich strengen Maßstäben vollzogen worden zu sein, wie Paulus 1 Kor 7 mit Berufung auf den Herrn fordert. Die Tradition der Ostkirchen hat jedenfalls sehr weit zurückreichende Wurzeln¹⁴.

Was wir mit all dem sagen wollen, ist dies: *Man kann konkrete Weisungen der Schrift nicht einfach unkritisch übernehmen und daraus eine für alle Zeit gültige Forderung ableiten. Man hat genau zu unterscheiden, was an der Forderung überzeitlich gültig, und was an ihr kulturgeschichtlich bedingt ist.* Die Bibel ist kein Moralhandbuch: sie bietet weder ein geschlossenes System noch eine kasuistische Behandlung aller sittlichen Fragen. Sie verweist in der Liebe auf eine Gestaltungskraft, die alles menschliche Tun und insbesondere die mitmenschlichen Beziehungen beseelen muß. Die apostolische

¹⁴ O. Rousseau, Scheidung und Wiederverheiratung im Osten und im Westen, in: Concilium 3 (1967) 322–334.

Predigt (Paränese) bietet uns dafür *typische Beispiele* oder Modelle. Das macht diese Beispiele für unsere Zeit *keineswegs unverbindlich*. Im Gegenteil! Gerade was „typisch christlich“ ist an diesen Modellen, ist von bleibender Bedeutung. Wir müssen prüfen, „ob sich den zeitbedingten Umständen und Weisungen nicht ein übergeordneter ‚modelltypischer‘ Gesichtspunkt entnehmen läßt, eine Aussage-Tendenz oder Intention, die sich bei eindringender Reflexion durchaus auf die Gegenwart übertragen und mit heutigen Fragestellungen vermitteln läßt“¹⁵.

Darin besteht wohl zu einem wesentlichen Teil die Aufgabe einer christlichen Ethik. Dazu muß der Theologe aber die Wirklichkeit menschlichen Lebens in der Zeit kennen. Gewiß, was wirklich hier und jetzt Liebe als konkrete Tat positiv fordert, das kann in letzter Konkretheit nur der Angeforderte selbst vernehmen. Aber wir würden wohl den einzelnen Menschen überfordern und unseren Dienst an der Botschaft Jesu nicht genügend verstehen, wenn wir dem Menschen nicht auch den helfenden Dienst geformter Hinweise gäben. Sie müssen ihm helfen, in der Konkurrenz verschiedener gesellschaftlicher Normsysteme seine christliche Existenz zu verwirklichen, und ihn befähigen, seinen eigenen Beitrag zur Reform solcher Systeme zu leisten. Zwar können wir heute kaum mehr an einer berechtigten Pluralität innerweltlicher Daseinsentwürfe des Menschen vorbeisehen. Aufgabe des Theologen aber bleibt es, die sich ihm in der Welt präsentierenden menschlichen Daseinsentwürfe dem Kriterium des Wortes Gottes zu unterwerfen, d. h. er muß sie mit den gesicherten Daten einer theologischen Anthropologie und der radikalen Forderung der Liebe konfrontieren. Darum hat sich eine christliche Ethik im Lauf der Geschichte eigentlich immer bemüht.

Die Geschichte der christlichen Sexualmoral

Ein kurzer Blick in *die Geschichte christlicher Sexualmoral* bestätigt uns übrigens, wie mutig, aber auch wie zeitbedingt diese Aufgabe immer wieder in Angriff genommen wurde. Der Hinweis auf einige Männer, die die Entwicklung der katholischen Sexualmoral besonders prägten, soll dies verdeutlichen:

Augustinus ist wohl einer der größten Interpreten christlicher Existenz in seiner Zeit. Gegenüber dem dualistischen *Manichäismus* verteidigt er kraftvoll die schöpfungsmäßige Gutheit des Leibes und der Sexualität. Gegenüber den *Pelagianern* hält er aber – teils aus ureigenster Erfahrung – daran fest, daß der Mensch in seiner Natur tief verletzt und durch die aus der Erbsünde stammende Begierde in seinem Triebleben schwer gefährdet sei. Die eigenmächtige Regung der geschlechtlichen Organe, die willentliche Unbeherrschtheit des Orgasmus und die intensive venerische Lust, die den Geist überwältigt, beweisen es ihm. Darum bejaht er, nicht ohne Anleihen beim stoischen *Apatheia-Ideal*, die vollkommene Selbstbeherrschung, ja die völlige Subli-

¹⁵ J. Blank a.a.O. 361.

mierung der geschlechtlichen Triebregung durch die im Sakrament geheiligte christliche Liebe. Nur da, wo die Sexualität eine Dienstfunktion hat, also zur Zeugung (*bonum proles*) und zur treuen Pflichtleistung (*bonum fidei*) in der Ehe, kann die Geschlechtslust als unvermeidbar toleriert werden. Wie sehr wir heute auch den hier festgelegten Dualismus zwischen sinnlicher und geistiger Liebe ablehnen, so meinen wir doch, daß Augustinus für seine Zeit, in der die stoische Lebensphilosophie vielen Heiden sicheren Halt gab, als ein ausgewogener und moderner Interpret christlicher Existenz gelten darf.

Thomas versuchte den augustinischen Dualismus zu überwinden. Weil der eheliche Hingabeakt gut ist, so muß auch die Lust gut sein, die ihn natürlicherweise begleitet. Sie bedarf aber, genau wie der Akt selbst, einer vernünftigen Ordnung. Diese Ordnung der Vernunft wird im Anschluß an die *ulpianische Naturrechtstradition* von der allen Lebewesen gemeinsamen Natur her gedeutet. So sieht Thomas den geschlechtlichen Naturtrieb bei allen Lebewesen durch die Arterhaltung bestimmt. Wohl übersieht er nicht, daß es sich beim Menschen im Unterschied zum Tier nicht nur um die Erzeugung, sondern auch um die Erziehung der Nachkommenschaft handelt. Darum fordert er für die menschenwürdige Zeugung den Raum der unauflöslichen Ehe. Aber die objektive Struktur des Geschlechtsaktes wird durchgängig allein unter dem Aspekt der Zeugung gesehen. Daneben kennt Thomas auch die geschlechtlich bestimmte Liebe (*amor*); aber die Liebe und die entsprechende gegenseitige Ergänzung der Geschlechter wird für die Bewertung des Geschlechtsvollzugs *nur als Motiv* wirksam. Der Naturtrieb zielt auf die Arterhaltung, die Liebe zielt auf die Ergänzung der Individuen, aber die Synthese der beiden wurde in der Sexualethik der Hochscholastik nicht geleistet. Aus der römisch-heidnischen Rechtstradition (aus der übrigens auch die Konsens-theorie der Ehe stammt) und aus den Elementen der aristotelischen Zwecklehre entstand damit eine imponierende und für die damalige Zeit auch wiederum moderne Sexualethik, die die kirchliche Moralthologie bis in die neuesten Auseinandersetzungen hinein begleitet. Zwischenhinein erfolgte aber noch ein bedeutsamer Wandel.

Die *Jesuitentheologen* des 17. Jahrhunderts ließen im Kampf gegen den moraltheologischen Rigorismus die seit Augustinus übliche Forderung der Zeugungsabsicht für die Erlaubtheit des ehelichen Verkehrs fallen. Wenn die Natur des Aktes gewahrt bleibt – so argumentierte man –, läuft er auch ohne Zeugungsabsicht auf Zeugung hinaus. Je weniger streng man aber auf die Intention achtete, desto mehr glaubte man jetzt, auf die *Bewahrung der Natur des Aktes* achten zu müssen. „Anstelle der Intentionsmoral setzt sich die Aktmoral durch, der Begriff der *natura actus* bekommt zentrale Bedeutung.“¹⁶ Diese Natur des Aktes sah man ausschließlich durch die Ausrichtung auf die Zeugung bestimmt, eine Auffassung, die durch das damalige Verständnis des Beischlafs zumindest stark gefördert wurde. Man muß sich nur vor Augen halten, daß die Eizelle erst 1827 entdeckt wurde, und daß man bis weit über

¹⁶ H. Klomps, *Ehemoral und Jansenismus* (Köln 1963) 72 f.

dieses Datum hinaus den Beischlaf von seiten des Mannes mit der Tätigkeit des Sämanns verglich, der einen Samen in die Ackerfurche streut. Ein beischlafsfähiger Mann wurde darum auch als zeugungsfähig und als in jedem Fall aktiv zeugend verstanden. Unter solchen Voraussetzungen war es verständlich, daß man den Geschlechtsakt als solchen seiner Natur oder seinem Wesen nach als Zeugungsakt verstand. Von diesem Grundkonzept aus ließ sich eine Sexualethik von imponierender Geschlossenheit aufbauen. Weil der menschliche Geschlechtsakt immer nur als ein auf Zeugung hin offener vollzogen werden darf – sonst wäre der Vollzug widernatürlich –, bleibt er auch strikte auf die rechtsgültige Ehe beschränkt, weil nur hier die Verantwortung für die Kinder wahrgenommen werden kann. Damit waren sowohl der ehelichen wie auch der vor- und außerehelichen Sittlichkeit die Schranken gewiesen.

II.

Praktische Konsequenzen

Die dargestellte Entwicklung sexualethischer Normen in Schrift und Tradition, die bei der gebotenen Kürze selbstverständlich überall ergänzt und in Einzelheiten vielleicht auch korrigiert oder anders akzentuiert werden müßte, die aber in den entscheidenden Punkten doch zutreffend und typisch sein dürfte, diese Entwicklung zeigt mit aller Deutlichkeit, wie sehr konkrete Normen kulturgeschichtlich bedingt und von einem ganz bestimmten menschlichen Vorverständnis der Wirklichkeit abhängig sind. Wenn es aber Augustinus, Thomas und anderen Theologen recht war, die Anforderungen christlicher Existenz gemäß ihrem damaligen Verständnis von Sexualität zu interpretieren, warum soll es nicht auch das Recht und sogar die Pflicht unserer Generation sein? Man braucht dahinter nicht gleich den Willen zur Auflösung der Normen oder zur „evacuatio crucis“, zu bequemer Opferscheu zu vermuten. Die gültigen Einsichten unserer Zeit in die Gestalt geschlechtlich bestimmter Liebe stellen Forderungen an den Reifungsprozeß des Menschen, die bisher von der Moral explizit sicher nicht erhoben wurden. Insgesamt werden wir von uns heute persönlich mehr fordern müssen, auch wenn da und dort eine bestimmte positive Schranke fällt. Dies soll nun noch an ein paar strittigen Punkten erklärt werden.

Der Bereich der „Perversionen“

Im Bereich der sogenannten Perversionen¹⁷ muß es gelingen, zu einem differenzierteren Urteil über die verschiedenen Formen zu gelangen, um gerade so den Angefochtenen im Willen zur Heilung zu bestärken. In bezug auf das Onanie-Problem – wenn

¹⁷ Die Frage wurde vorausgestellt, weil sie das Thema der 2. öffentlichen Sitzung der Gesellschaft zur Förderung tiefenpsychologischer und psychotherapeutischer Forschung in München 1967 war, wo dieses Referat vorgetragen wurde.

dies in diesem Zusammenhang überhaupt erwähnt werden darf – hat unsere Sexualpädagogik doch ganz entscheidend umgedacht. Obwohl einerseits die narzißtisch-egozentrische Befriedigung der Sexualität im Blick auf die bipersonale Struktur der Geschlechtlichkeit viel tiefer und entscheidender als unrichtig (die Alten hätten gesagt: contra rectam rationem) erkannt wurde, so sind andererseits doch die undifferenzierten moralischen Werturteile (Todsünde) gefallen, und der Weg zur echten Hilfe ist offen.

Viel schwieriger erscheint demgegenüber den Theologen ein richtiges Urteil über die *Homosexualität*. Weiterum ist das Thema einfach tabu, und wenn es besprochen wird, dann meist nur begleitet von einem Gestus der Verachtung. Gestützt auf die scharfe Verurteilung homosexuellen Verhaltens durch die Bibel spricht man ausschließlich von Widernatürlichkeit und Laster. Nun unterliegt es keinem Zweifel, daß Paulus gleichgeschlechtliche Beziehungen als schwere Verirrung sieht und streng ablehnt (1 Kor 6, 9; Röm 1, 24–27; 1 Tim 1, 9); aber es muß doch beachtet werden, in welcher theologischen Deutung und unter welchen geschichtlichen Voraussetzungen dies geschieht. An der entscheidenden Stelle im Römerbrief schildert Paulus im weiteren Zusammenhang das „Offenbarwerden des göttlichen Zornes“, der sich jetzt unter den Menschen manifestiert (und die Erlösung durch Christus um so notwendiger erscheinen läßt). Dieses Zorngericht Gottes gilt in erster Linie der Nicht-Anerkennung Gottes (der Asebeia). Wenn die Menschen Gott, dem sie in dieser Welt begegnen können, nicht anerkennen, wenn sie die Kreatürlichkeit leugnen und sich selbst und die Schöpfung zum Götzen machen, dann wachsen sie in ein moralisches Chaos hinein. Dieses Chaos wird nun in den Versen 24 bis 32 anschaulich geschildert. „In der Sexualisierung des Lebens, ausgehend vom Selbstbegehren des Herzens, ist eine Form der Preisgabe durch Gott, eine Form seines Zorngerichtes jetzt schon am Werk. Es ist die Antwort Gottes auf jene geheime Selbstvergötterung des eigenen Daseins, der eigenen Welt, zu der als das Nächste ja ich selbst gehöre, d. h. meine Leiblichkeit. Davon legen ja auch ganz konkret für die Augen des Apostels manche antike heidnische Bräuche Zeugnis ab.“¹⁸ Die Schilderung des Tatbestandes selbst ist dabei „von jüdischer und jüdisch-hellenistischer Polemik gegen die Sexualität der heidnischen Welt, insbesondere gegen die heidnische gleichgeschlechtliche Liebe bestimmt“¹⁹.

Die Homosexualität ist nicht als solche Thema der theologischen Aussage, sie erscheint vielmehr als *Illustration für eine theologische Aussage*. Dementsprechend darf man wohl die Illustration nicht theologisch überinterpretieren, sondern muß sie in

¹⁸ H. Schlier, Römerbrief, Vorlesungsmanuskript WS 1965/66, S. 66. Schlier fährt fort: „Und in der Selbstapothese der postchristlichen Welt, der sogenannten ‚weltlichen Welt‘ tritt diese Sexualisierung ebenfalls wieder auf. Natürlich wird sie auch da nicht als Entehrung des Leiblichen empfunden, sondern als dessen Verehrung, d. h. als eine Form der Selbstapothese der Welt. So sind die Maßstäbe, bzw. das Urteil ins Gegenteil verkehrt, und zwar von jenem zwielichtigen Denken her, aus dem der Heide ja schon herkommt und wohin der Apostat wieder zurückgekehrt ist.“

¹⁹ H. Schlier a.a.O. 68. Die Zeugnisse dafür sind relativ zahlreich, z. B. Epistula Jeremiae 43; Sap. Salom. 14, 23 ff.; Epistula Aristäa 152; Oracula Sibyllina, Buch III 184 ff., 594 ff. und Buch V 386 ff.; Slawischer Henoch Kap. 10, 4 ff.

ihrer geschichtlichen Bedingtheit sehen und von da aus beurteilen. Das heißt keineswegs, daß wir nun die in der Gesamtaussage gemachte Verurteilung in ihr Gegenteil verkehren oder auch nur den Inhalt der Illustration als wertfrei erklären möchten. Aber die Einsicht in die geschichtliche Bedingtheit der Schilderung des Tatbestandes gibt uns das Recht, die Homosexualität gemäß den heutigen Einsichten in das Phänomen differenzierter zu beurteilen. Im einzelnen wäre wohl besser zu unterscheiden:

1. *zwischen Täter (Person) und Tat (Verhalten)*. Homosexualität an sich besagt nicht unbedingt, ja nicht einmal vornehmlich eine geschlechtliche Aktivität mit einem gleichgeschlechtlichen Partner. Homosexualität besagt vielmehr zunächst ein *Anders-Sein der Person*, das nun freilich auch eine erotische Beziehung zum gleichen Geschlecht bedingt, die in mancher Beziehung den „normalen“ Beziehungen zum heterosexuellen Partner entspricht. Unsere Beurteilung muß von der Person ausgehen und von daher auch das Tun bewerten und nicht von einem isoliert in sich betrachteten Tun aus den Menschen beurteilen wollen.

2. *Zwischen Krankheit, bzw. Gebrechen und Sünde*. Homosexualität als Anderssein der Person ist nicht einfach mit Sünde oder Laster zu identifizieren. „Man darf theologisch eine in der Anlage vorhandene Homosexualität, die eine Art symptomatischer Teilhabe an jenem Geschick der gefallenen Welt ist, nicht mit konkreten Libido-Exzessen auf eine Stufe stellen.“²⁰ Exzesse sind in jeder Form schlecht. Homosexualität muß als von der Norm abweichendes Anderssein, als eine Krankheit oder als Gebrechen beurteilt und behandelt werden. Dementsprechend hat aber der Homosexuelle auch nicht das Recht, seinen Status a priori zu bejahen oder gar zu idealisieren – genauso wenig, wie eine andere krankhafte Störung a priori bejaht werden kann. Er muß vielmehr bereit sein, sich im Rahmen des Möglichen behandeln und „gleichsam in Ordnung bringen zu lassen“. Und wo die Veranlagung nicht geändert werden kann, wird sich der Gleichgeschlechtliche eben genauso in der Selbstbeherrschung üben müssen, wie dies in analoger Weise auch vom Heterogeschlechtlichen verlangt wird.

3. *Zwischen sittlicher und strafrechtlicher Beurteilung*. Nicht alles, was der sittlichen Ordnung widerspricht, kann und soll strafrechtlich verfolgt werden. Dies gilt auch für den Bereich der Gleichgeschlechtlichkeit. In dieser Beziehung sind zwei Thesen aus dem vom Roman Catholic Advisory Committee 1956 erstellten Report (dem sogenannten Griffin Report) sehr aufschlußreich. Wegen der gegenwärtig in Deutschland herrschenden Debatte zur Strafrechtsreform seien sie eigens wiedergegeben. These 7 lautet: „Es ist nicht Sache des Staates, in den höchstpersönlichen Bereich einzugreifen; vielmehr hat er sich darauf zu beschränken, als Verteidiger des Gemeinwohls aufzutreten. Dinge, die zwar sittlich verwerflich sind, die aber das Gemeinwohl nicht berühren, gehen die irdischen Gesetzgeber nichts an.“ Und These 13: „Demnach wird die Empfehlung ausgesprochen, das Strafrecht zu ändern und die Strafbestimmungen gegen gleichgeschlechtliche Handlungen auf Fälle zu beschränken, in denen zu ver-

²⁰ H. Thielicke, Theologische Ethik III/3 (Tübingen 1964) 2921.

hindern sind a) Jugendverführung; b) Handlungen gegen die öffentliche Sittlichkeit; c) gewinnsüchtige Ausbeutung des Lasters.“ Ich bin bereit, mich persönlich dieser Stellungnahme anzuschließen.

Die Ehemoral

Aus dem Bereich der Ehemoral sei nur ein einziger Punkt herausgegriffen. In der Mitte der heutigen Auseinandersetzung über die Methoden der Geburtenregelung steht nicht etwa die Frage nach der Erlaubtheit der ovulationshemmenden „Pille“, sondern die viel grundsätzlichere Frage nach der sittlichen Beurteilung der aktiven Empfängnisverhütung überhaupt. Die von den Theologen des 17. Jahrhunderts übernommene These, wonach der menschliche Geschlechtsakt immer *aktuell* auf Zeugung ausgerichtet sein und bleiben müsse, läßt sich nach den heutigen biologischen wie philosophisch-anthropologischen Einsichten in das Wesen der menschlichen Geschlechtlichkeit nicht mehr halten. Kein Mensch zweifelt, daß die menschliche Geschlechtlichkeit ihrem Wesen nach etwas mit Zeugung zu tun habe. Aber jedermann weiß heute auch, daß dieses Ziel beim Menschen gerade nicht mit jedem geschlechtlichen Hingabeakt erreicht werden soll. Die konstitutionell nichtperiodische Zweigeschlechtlichkeit des Menschen will vor allem die Gattungsgemeinschaft bestärken: die Bereitschaft des Menschen zur geschlechtlichen Begegnung ist (ganz im Gegensatz zur tierischen Sexualität) an keine zyklische Fruchtbarkeitsphase gebunden und sie reicht normalerweise weit über die Menopause der Frau hinaus. Es ist einfach unverständlich, bei einem Ehepaar nach der Menopause der Frau von einer direkten aktuellen Ausrichtung auf Zeugung zu sprechen. Ein Ausweichen auf Metaphysik hilft hier wenig, denn was physisch nie und bei keinem Individuum sein kann und darum bei vernünftigen Menschen auch nicht Gegenstand des *actus humanus* ist, kann auch nicht den metaphysischen Sinn des Aktes bestimmen. Man kann die Ehezwecklehre nicht einfach auf den einzelnen Hingabeakt als Aktzwecklehre übertragen. Der einzelne Hingabeakt (als menschlicher Akt, *actus humanus*) muß vielmehr als integrierender Teil des ehelichen Geschlechtslebens gesehen und beurteilt werden. Im Rahmen dieses *Ganzen* steht er immer zumindest in einer indirekten Beziehung zum Fruchtbarkeitsauftrag der Ehe, dem er im Einzelfall in freier Verantwortung auch aktiv dienen soll.

Die Kulturanthropologen sehen nicht zu unrecht in der nichtperiodischen Zweigeschlechtlichkeit sogar einen der naturalen Daseinsgründe für die Ehe als Institution. Die menschliche Geschlechtlichkeit will gerade keine Promiskuität, sie zielt auf die Gattungsgemeinschaft. Der Gattungsgemeinschaft hat jeder Akt zu dienen, und im Gesamt dieser Gattungsgemeinschaft dient er auch einer ehedemäßigen Fruchtbarkeit. *Der einzelne eheliche Akt ist darum* (im Unterschied zur Ehe als ganzer) seinem Sinn nach *in relativer Weise auf die Zeugung ausgerichtet*: er hat immer und in jedem Fall der Gattungsgemeinschaft zu dienen und innerhalb dieser Gattungsgemeinschaft dient er dann auch

sinnvoll und real der Zeugung und somit dem Aufbau der Familie. Andererseits partiiert aber auch jeder einzelne Akt an der Fruchtbarkeit der Ehe als ganzer ohne Rücksicht darauf, ob in concreto physiologisch die Fortpflanzungsmöglichkeit auf irgendeine Weise ausgeschlossen ist. *Eine aktive Verhinderung der Befruchtung ist darum nicht schon in sich selbst verwerflich.* Es müßte denn bewiesen werden, daß der Mensch selbst nicht steuernd in die biologisch-physiologischen Abläufe eingreifen dürfe. Gerade dies kann aber heute nicht mehr einsichtig bewiesen werden. Im Gegenteil! Es gehört doch zur Pflicht des Menschen, die Natur zu humanisieren. Daraus ergibt sich aber auch das Recht, mit angemessenen Mitteln in den mit dem ehelichen Akt verbundenen biologischen Prozeß einzugreifen.

Allerdings bleibt bei der wesentlichen und sinnvollen Ausrichtung menschlicher Sexualität auf Nachkommenschaft innerhalb der umfassenden Ehe- und Familiengemeinschaft die sittliche Beurteilung der geschlechtlichen Akte zwischen Eheleuten immer auch abhängig von der *Hinordnung ihres Verhaltens auf ein fruchtbares Eheleben.* Dabei kommt es nicht auf die Fruchtbarkeit jedes einzelnen Aktes an; gefordert ist vielmehr ein Eheleben, welches in verantworteter, hochherziger und kluger Elternschaft verwirklicht wird. *Willkürliche* Antikonzepktion widerspricht nach wie vor „der Ordnung Gottes und der Natur“, *nicht aber die Antikonzepktion als solche.* Hier liegt der ganz entscheidende Unterschied zur bisherigen Lehre; hier ist der entscheidende Schritt nach vorn getan. Eine von der gesamten Eheführung her begründete und geforderte Antikonzepktion ist dann als solche in Ordnung. Bei der Wahl der konkreten Methode sollte man dem einzelnen Ehepaar keine ins einzelne gehenden Vorschriften machen. Man sollte sich in dieser Sache mit allgemeinen Richtlinien als Hilfe für den persönlichen Entscheid zufrieden geben. In negativer Eingrenzung läßt sich sagen, daß ein Mittel außer Betracht fallen müßte, das im konkreten Fall die physische oder psychische Gesundheit der Partner bedroht oder das gegenseitige Empfinden menschlicher Würde verletzt. Positiv wäre darauf zu achten, daß der Sinn und Ausdruck gegenseitiger Hingabe soweit als möglich gewahrt bleibt.

Gerade hier scheint sich zu bewahrheiten, daß die „Durchlöcherung“ einer bisher heilig gehaltenen Regel die sittliche Aufgabe als solche nicht leichter macht. Neben die ernste Gewissensfrage, ob und wie weit man im gegebenen Augenblick der Ehe ein weiteres Kind verantworten kann, tritt die weitere Verantwortung für die ehelicher Liebeskultur entsprechende Methodenwahl. Während bisher doch sehr oft mit der Anwendung der „erlaubten Methode“ das Problem praktisch als gelöst galt, würde nun allein die gegenseitige liebende Rücksichtnahme der Partner Verzicht und Gebrauch in der Ehe bestimmen. Die eigentliche Askese der ehelichen Liebe liegt aber primär nicht im Verzicht auf die geschlechtlichen Beziehungen, sondern in dem unablässigen Bemühen, sie zu einem immer erfüllteren Ausdruck der gegenseitigen Liebe werden zu lassen. Darin liegt geradezu die Eigenart der ehelichen Keuschheit. Sie fordert ein tägliches kleines Absterben im egoistischen Verlangen und ist aufs Ganze gesehen wohl ebenso schwer wie ein eheloser Totalverzicht.

Der voreheliche Bereich

Zum Schluß noch eine Bemerkung zum vorehelichen Bereich²¹. Gegenüber einer Öffnung im Bereich der Ehemoral hört man nicht selten den Einwand: wenn die klare Normierung des Geschlechtsaktes durch den Zeugungsbezug fallen gelassen werde, so könne man auch gegen voreheliche und außereheliche Beziehungen nicht mehr überzeugend argumentieren. Dieser Einwand verrät, daß man sich doch wohl über die Forderungen einer menschlichen Liebeshingabe noch zu wenig Gedanken gemacht hat. *Gerade ein umfassendes personales Verständnis der Geschlechtlichkeit vermag zu zeigen, daß die geschlechtliche Liebeshingabe in voller Sinnerfüllung den Raum einer gesicherten ehelichen Bindung verlangt.* Geht man von der Überzeugung aus, der Geschlechtsakt sei in seinem erfüllten anthropologischen Sinn das umfassende Zeichen der gegenseitigen und vollen Hingabe *der ganzen Person*, dann muß die Person auch mit ihrer Erkenntnis und ihrem Willen dahinter stehen, sonst wissen wir nicht, was dann das Gerede von der ganzen Person noch an sich haben soll. Solche Liebe fordert Totalität: sie will den Geliebten ganz und für immer. Das gegenseitige „Erkennen“ kann nicht mehr zurückgenommen werden: wenn sich einmal zwei Menschen in dieser Tiefe erschließen, dann wissen sie voneinander für immer. Dann gehören sie auch für immer zusammen, sonst wird die Hingabe der Person leicht zur Preisgabe ihrer selbst. So fordert der volle menschliche Liebesakt von seiner Sinnfülle her gebieterisch die Bereitschaft zur Hingabe der Person selbst – im Willen zur Übernahme der vollen Verantwortung in einer gültigen Treuebindung! Nur unter dieser Voraussetzung kann er zum sichtbaren Einheitsakt der ganzen Person werden. Dieser Wille zur gegenseitigen dauernden Hingabe und Bindung der Partner ist aber das fundamentale Konstitutivum der Ehe selbst! Es ist der zentrale Punkt des sogenannten Ehewillens, der zugleich die Voraussetzung bietet zur Übernahme auch der ganzen Verantwortung für eine mögliche Fruchtbarkeit.

Nun ist aber die Ehe nicht einfach in das Belieben der Partner gestellt. Die fundamentale Rolle der Geschlechtlichkeit für das Wohl der Menschheit schließt eine umfassende soziale Verantwortung mit ein und verlangt eine entsprechende gesellschaftliche Regelung. Man hört von unseren Jugendlichen nicht selten den Einwand: „Wir anerkennen die Forderung nach einer verantwortlichen Dauerbindung und sind fest entschlossen, einander für immer in Treue zu gehören, aber dies soll vorläufig unser ganz privates Gelöbnis sein. Das genügt für unser Gewissen, mit einer öffentlichen Hochzeit wollen wir einstweilen noch zuwarten.“ Diese Überlegung mißachtet die Bedeutung des sozialen Status für das Sinnverständnis der Sexualität. Wie weiter oben bereits dargelegt wurde, gibt es keine soziale Gruppe, in der das Sexualverhalten nicht einer gesellschaftlich-normativen Ordnung unterstellt und entsprechend institutionalisiert wäre. Dabei sind verschiedene Ordnungsbilder möglich, und selbst in unserer

²¹ Vgl. F. Böckle-J. Köhne, *Geschlechtliche Beziehungen vor der Ehe* (Mainz 1967).

abendländischen Gesellschaft war der Beginn der Ehe durch die Hochzeit nicht immer in gleicher Weise geregelt. Man war sich zwar mit dem Römischen Recht darüber im klaren, daß die Ehe nicht durch den bloßen Geschlechtsverkehr (concubitus), sondern durch den Ehewillen (consensus) entstehe; aber die Äußerung des Ehewillens war bis zum Konzil von Trient keiner irritierenden Formvorschrift unterstellt. Es war also denkbar, daß zwei Partner privat im Familienkreis ihre Ehe schlossen. Die Ablösung der patriarchalischen Familienstruktur und die Demokratisierung unseres gesellschaftlichen Lebens forderten eine Neuregelung der Ehegründung durch die obligatorische (zuerst kirchliche und dann zivile) Formpflicht. Wenn man also auch von keiner konkreten Form sagen kann, genau sie und keine andere sei vom Wesen der Ehe her gefordert, so muß man doch zugeben, daß irgendeine Rechtsform vom öffentlich-rechtlichen Charakter der Ehe aus gefordert wird und somit die von der Autorität festgelegte Form auch für das Gewissen verbindlich ist.

Vielleicht vermögen diese Hinweise bei allem Ungenügen doch zu zeigen, daß zwar einiges in Bewegung geraten ist, daß aber ebenso kein Grund zu der Annahme besteht, die Moral wolle in Zukunft auf alle Normen verzichten. Was unser aller einziges Anliegen sein muß, ist dies, in jeder Zeit glaubhaft die Forderungen der Liebe Christi zu verkünden.