

Das Lustprinzip in der Sexualmoral

In der Geschichte der katholischen Moralthologie spielt das Lustprinzip eine wichtige Rolle gerade im Bereich der Sexualmoral. Wie einige Studien überzeugend dargelegt haben, beschränkt sich dieses Prinzip nicht nur auf die Vergangenheit, sondern es hat die Einstellung der Kirche zur Sexualität bis in die Gegenwart hinein mitbeeinflusst.

Was lehrt die klassische Moralthologie?

Wenn man die Handbücher der Moralthologie vor dem Zweiten Vatikanum aufschlägt, dann fällt sofort auf, daß das Lustprinzip entscheidend für die Beurteilung der Sexualität ist. Als Beispiel sei Heribert Jone angeführt, dessen Handbuch „Katholische Moralthologie auf das Leben angewandt“ viele Generationen von Priestern begleitet hat. In der 18. Auflage von 1961 heißt es: „Jede direkt gewollte geschlechtliche Lust ist außerhalb der Ehe immer eine schwere Sünde“ (Nr. 223, 1). Ferner: „Die indirekt gewollte geschlechtliche Lust ist eine schwere, läßliche oder überhaupt keine Sünde, je nachdem die Handlung ihrer Natur nach einen großen, geringen, oder keinen Einfluß auf die Erregung der geschlechtlichen Lust hat“ (Nr. 233, 2). Es ist offenkundig, daß man hier das Schwergewicht auf die Lust legt. Das zeigt sich auch in der Beurteilung der Selbstbefriedigung. Bei einer indirekten Pollution etwa wird eingeschärft, sich der Lust zu enthalten, bzw. man darf in die unkeusche Lust nicht einwilligen (Nr. 228, b und 229, c).

Diese negative Einstellung zur Sexuellust, die man nicht nur bei Jone, sondern bei fast allen Moralthologen seiner Zeit findet¹, hat eine lange Tradition in der Geschichte des Christentums. Am bekanntesten ist die Lehre des Kirchenvaters Augustinus, dessen pessimistische Einstellung zur Sexualität offenbar auf den Manichäismus zurückgeht. In seiner Schrift „De nuptiis et concupiscentia“ (Ehe und Begierlichkeit) schreibt Augustinus:

„Es ist eines, den ehelichen Beischlaf nur auszuüben mit der alleinigen Absicht, Kinder zu zeugen: darin liegt keine Schuld. Es ist ein anderes, im Beischlaf, wenn auch innerhalb der Ehe, die Fleischeslust zu suchen: das ist eine läßliche Sünde. Ich nehme an, daß du in diesem Falle, obwohl du den ehelichen Beischlaf nicht um der Zeugung willen vollziehst, nicht um der Wollust willen die Zeugung der Nachkommen verhinderst durch ein böses Gebet oder eine böse Tat. Die solches tun, wenn sie auch Ehemann und Frau heißen, sind es nicht. Noch führen sie in Wahrheit eine Ehe, sondern verbergen unter einem ehrbaren Namen eine Schmach.“ Im selben Text prangert Augustinus die Anwendung der

Empfängnisverhütungsmittel und die Abtreibung an. Er kommt zu dem Schluß: „Sicherlich sind Mann und Frau, wenn sie so handeln, nicht verheiratet, und wenn sie es anfangs gewesen wären, so kamen sie nicht zueinander durch das Band der Ehe, sondern durch Verführung. Wenn beide dies nicht sind, so wage ich zu sagen, daß die Frau geradezu die Hure ihres Mannes ist oder er ein Ehebrecher mit seiner eigenen Frau.“²

Für Augustinus ist es also klar: Der Zweck des Sexualakts in der Ehe ist die Zeugung, und wer die Lust darin sucht, macht sich schuldig, wenn auch nicht unbedingt schwer. Vögel und Tiere werden hier als gute Beispiele angeführt, denen die Begattung mehr zur Erhaltung der Art diene als zur Befriedigung ihrer Lust³. Auch solle man die Sexualität mit dem Essen vergleichen. Die Speise muß zwar so schmackhaft sein, daß sie gegessen wird, aber man darf nicht mehr essen, als zur Erhaltung des Lebens notwendig ist. Was in diesem Bereich über das Notwendige hinausgeht, „ist Gier, ist Sünde, der man nicht nachgeben darf, sondern widerstehen muß“⁴. Augustinus ist nicht der einzige Kirchenvater oder Theologe, der die Sexuellust negativ beurteilte, aber seine Lehre scheint am nachhaltigsten gewirkt zu haben.

Wichtig für die Geschichte der Sexualität ist, daß sich die offizielle Kirche dieser Auffassung angeschlossen hat. Unter den Sätzen der „Laxisten“, die im Dekret vom 18. März 1666 durch Papst Alexander VII. verurteilt wurden, wird auch vom Kuß gesprochen, der aus fleischlichem oder sinnlichem Vergnügen gegeben worden ist. Wörtlich lautet die verurteilte Lehre: „Es ist eine wahrscheinliche Meinung, daß ein Kuß, der wegen des fleischlichen und sinnlichen Vergnügens gegeben wurde, das aus dem Kuß entsteht, ohne daß damit die Gefahr einer weitergehenden Einwilligung und Pollution gegeben wäre, nur eine läßliche (Sünde) sei“ (DH 2060). Das heißt im Klartext, daß ein solcher Kuß eine Todsünde sein muß.

Diese Interpretation von Lust beschränkt sich nicht auf die außereheliche Praxis, sondern sie umfaßt auch das Verhalten in der Ehe selbst. Danach wird die geschlechtliche Lust als dem ehelichen Akt naturgegebene Prämie betrachtet. Wo dieser Akt naturgemäß vollzogen wird, wo er also auf Fortpflanzung hin bezogen ist, ist er auch gut und legitim, da der natürliche Sinn der Sexualität die Zeugung sei⁵. Dies macht die Verurteilung des folgenden Satzes durch Papst Innozenz XI. (1676–1689) verständlich: „Das allein wegen der Lust ausgeführte Werk der Ehe ist völlig frei von aller verzeihlichen Schuld und Fehlerhaftigkeit“ (DH 2109).

Dabei ist die parallele Stellung mit dem Essen auffällig, die im unmittelbar vorangehenden Satz zum Ausdruck kommt und vom selben Papst ebenso verurteilt wurde, nämlich: „Allein wegen der Lust bis zur Sättigung zu essen und zu trinken, ist keine Sünde, sofern es nicht der Gesundheit schadet; denn ein natürliches Verlangen kann erlaubtermaßen seine Akte genießen“ (DH 2108). Der dahinterstehende Gedanke ist offenkundig: Die Lust (Freude) am Essen ist nur solange zulässig, als sie auf die für die Erhaltung des Lebens notwendigste Speise beschränkt ist. Es handelt sich also um das Minimum, das auf das der Handlung

selbst innewohnende Ziel ausgerichtet ist. Würde man nach dieser Logik jemanden zum Essen einladen, um das Freundschaftsband zu festigen oder um sich mit ihm auszutauschen, wäre das Essen sündhaft, da es nicht mehr zu seinem naturgegebenen Zweck – der Erhaltung des Lebens – dient. Ähnlich verhält es sich auch mit der Sexualität in der Ehe.

Diese Deutung der Sexualität läßt auch den Hintergrund der Lehre der Enzyklika „*Humanae vitae*“ vermuten, wenn die empfängnisverhütenden Mittel ausnahmslos verboten werden.

In der Tat bekräftigt „*Humanae vitae*“, daß die von der Kirche dargelegte Lehre „in einer von Gott bestimmten unlösbaren Verknüpfung der beiden Sinngehalte“ gründe. Die beiden dem ehelichen Akt innewohnenden Sinngehalte sind die liebende Vereinigung und die Fortpflanzung. „Diese Verknüpfung darf der Mensch nicht eigenmächtig auflösen“ (Nr. 12). Der eheliche Akt behält den Sinngehalt „gegenseitiger und wahrer Liebe“ nur, wenn er die beiden genannten als wesentlich bezeichneten Gesichtspunkte, nämlich die liebende Vereinigung und die Fortpflanzung, beachtet (ebd.). Es ist indes interessant zu beobachten, daß der Papst die Sexuellust keineswegs ausschließt, aber eben der Tradition gemäß der Fortpflanzung unterordnet. In Nr. 13 heißt es denn auch: „Wenn jemand ... einerseits Gottes Gabe genießt und andererseits – wenn auch teilweise – Sinn und Ziel dieser Gabe ausschließt, handelt er somit im Widerspruch zur Natur des Mannes und der Frau und deren inniger Verbundenheit; er selbst stellt sich damit gegen Gottes Plan und heiligen Willen. Wer das Geschenk ehelicher Liebe genießt und sich dabei an die Zeugungsgesetze hält, der verhält sich nicht, als wäre er Herr über die Quelle des Lebens, sondern er stellt sich vielmehr in den Dienst des auf den Schöpfer zurückgehenden Planes.“

Hier wird unübersehbar die Lehre der Sexuellust als Prämie des zur Fortpflanzung bestimmten ehelichen Aktes dokumentiert. Dahinter steckt die Angst, wie Stephan H. Pfürtnner richtig beobachtet hat, daß die Anerkennung der Sexuellust losgelöst vom Fortpflanzungszweck zur sittlichen Unordnung sowohl in der Ehe als auch außerhalb der Ehe führen würde⁶. Offenbar fürchtete sich das Lehramt der Kirche vor einem Mißbrauch der Lust in der Ehe, die dann so weit greifen könnte, daß der Lustgewinn als alleiniges Prinzip auch außerhalb der Ehe gelten könnte. Die Minderheit in der päpstlichen Fachkommission für Ehe- und Familienfragen, deren Meinung die Enzyklika „*Humanae vitae*“ damals folgte, brachte diese Angst ohne Umschweife zum Ausdruck: „Man sollte beachten, daß diese Konsequenzen keine Phantasie sind, sondern tatsächlich von vielen Katholiken in Rede und Schrift verteidigt werden. Man kann sie nicht als unlogisch ansehen, wenn man einmal das Prinzip der spezifischen Hinordnung jedes freien generativen Aktes zur Zeugung im strengen Sinn preisgibt.“⁷

Wenn auch heute noch die Lehre von „*Humanae vitae*“ sehr dezidiert in den lehramtlichen Dokumenten verteidigt wird⁸, schwingt diese Angst vor einer gewissen Libertinage, einer Zügellosigkeit mit. All dies führt dazu, daß viele Menschen in und außerhalb der Kirche den Eindruck gewinnen, das Christentum tue sich im Umgang mit der Lust im Sexualbereich schwer. Vielleicht müßten Kirche und Theologie sich auch andere Kulturen anschauen, die einen unbefangeneren Umgang mit der Sexualität pflegen. Die Einwurzelung der christlichen Botschaft

in andere, nichteuropäische Kulturen ist nur um den Preis eines ehrlichen Dialogs möglich. Als Beispiel soll an dieser Stelle die Einstellung zur Sexualität in der schwarzafrikanischen Kultur zur Sprache kommen.

Der Umgang mit der Sexualität in Schwarzafrika

Das schwarzafrikanische Leben ist in Europa und den USA vor allem durch das Problem der Überbevölkerung bekannt. Daß die meisten afrikanischen Familien bis zu zehn Kinder und darüber haben können, erweckt unweigerlich den Eindruck, die Ehe im schwarzen Kontinent setze sich einzig die Fortpflanzung zum Ziel, zumal eine polygame Ehe bis zu 50 oder 80 und mehr Kinder haben kann. Die Würde und Bedeutung der Sexualität drohen hier unterzugehen. Wie sieht aber die Wirklichkeit aus?

Es ist nicht zu leugnen, daß die Nachkommenschaft eine wichtige Rolle in der afrikanischen Ehe spielt. Es ist zunächst die Einstellung zum Fortbestehen der Gemeinschaft im Sinn von Lebenden und Toten, die eine fast unbegrenzte Fruchtbarkeit in der Ehe fordert. Darüber hinaus ist auch das ganze sozioökonomische Problem mitzubedenken. Kinder sind Reichtum, Arbeitskräfte und Sozialversicherung in einer Gesellschaft, in der es keine im westlichen Sinn politisch geregelte Lebensordnung gibt.

All dies soll uns aber den Blick nicht davor verstellen, daß die Menschen in Afrika ein feines Gefühl für das Sexualleben entwickelt haben. Die Initiationszeit beispielsweise dient u. a. dazu, junge Menschen auf einen richtigen Umgang mit der Sexualität vorzubereiten, und dazu gehört durchaus auch der „Einführungskurs“ in die Sexuallust. Wenn von „Lust“ gesprochen wird, geht es nicht um eine egoistisch verstandene Lust, sondern diese hat eine partnerschaftlich-gemeinschaftliche Dimension. Der junge Mann und die junge Frau müssen lernen, wie sie die Sexuallust kommunikativ in der Ehe weitergeben können. Durch weise Männer und Frauen lernen die jungen Leute das richtige Sexualverhalten kennen, damit die Sexuallust partnerschaftlich gesteigert wird. Es muß aber gleich hinzugefügt werden, daß die Initiation sich nicht nur mit Luststeigerung, sondern ebenso mit dem Lustverzicht beschäftigt. Denn das Ganze soll nicht auf Lustkonsum hinauslaufen. Das Leben darf nicht als gefahrlos und leidensfrei dargestellt werden. Es kommt eher darauf an, wann Lust und Freude gefördert werden müssen und wann man auch in einer schmerzvollen und leidensreichen Situation aushalten muß.

Es ist schade, daß das Christentum diese äußerst wichtigen Aspekte im Leben der Menschen in Schwarzafrika nicht zu fördern wußte. Im Gegenteil wurde nur das Negative im Hinblick auf die Sexualität nach dem westlichen Muster gesehen. Die positive Bedeutung der Sexualität zeigt sich in Schwarzafrika in mannigfalti-

gen Lebensbereichen. Zu nennen ist zunächst der Aspekt der Feierlichkeit. In manchen Gegenden werden die wichtigsten Ereignisse des Lebens wie die ersten Zähne eines Kindes, die Hochzeit oder der Abschluß einer Trauerfeier mit einem Sexualakt begangen. Bei diesen Ereignissen werden die Eheleute dazu eingeladen, ihre Freude, Solidarität und Zustimmung durch eine geschlechtliche Vereinigung zu bekunden, die aber hier nicht zur Fortpflanzung bestimmt ist. Man kann sagen, daß die Sexualität in diesem Fall um ihrer selbst willen und wegen des ihr innewohnenden sakramentalen Werts zum Ausdruck gebracht wird. Die Freude daran ist nichts Böses, da sie das Band zwischen den Gemeinschaftsmitgliedern festigen will. Mit anderen Worten: Die Sexualität übt hier eine humanisierende Funktion aus. Das ist eine etwas andere Sicht als die vom Christentum nach Afrika gebrachte Lehre.

Erwähnenswert ist ferner die Gastfreundschaft der Sexualität. Für manche afrikanischen Kulturkreise ist die Sexualität ein wichtiger Ausdruck der Gastfreundschaft. Besucht ein Freund eine Familie, so ist es nicht unsittlich, wenn der Ehemann ihm seine Frau für die Nacht schenkt. Auch die Initiationszeit kann eine große Rolle für die sexuelle Gemeinschaft spielen. Dies ist der Fall etwa bei den Massai, für die alle Initiationsgenossen – Männer, die in der gleichen Initiationsgruppe waren – sexuellen Verkehr mit den Frauen der Mitglieder derselben Gruppe haben dürfen. Offenbar geht es also nicht um die Fortpflanzung.

Es ist hier nicht der Ort, die Frage eingehend zu diskutieren, ob die Frauen dabei nicht diskriminiert werden. Spielen die Frauen aber nur eine passive Rolle, ohne wirklich das Recht auf die Mitgestaltung des Sexuallebens zu haben? Die oben zitierten Beispiele erwecken zweifellos diesen Eindruck. Das Problem müßte eingehender untersucht werden. Vorläufig sei nur folgendes angemerkt: Selbst wenn das Problem etwas anders gelagert ist, stellt man spurenweise im Zusammenhang mit der Polygamie das besondere Recht der Frau fest. Bei den Gikugu (Kenia) hängt die Polygamie wesentlich von der Frau ab, die dem Mann eine zweite Frau als ein anderes „Ich“ bringt. Das besagt, daß die erste Frau sich mit der zweiten voll identifiziert, und sie gönnt ihr das Sexualleben mit ihm ohne Eifersucht⁹. Diese Schlußfolgerung ist deswegen richtig, weil der Zweck der Polygamie in Afrika keineswegs nur Kinderzeugung ist, sondern auch eine Sexualität, die zur Entfaltung des Menschen beiträgt.

Diese Entfaltung vollzieht sich allerdings nicht nur durch einen Sexualakt im Sinn von geschlechtlicher Vereinigung, sondern sie kommt auch durch symbolische Handlungen zum Ausdruck. Bei den Baganda beispielsweise begnügen sich die Eheleute mit symbolischen Akten, wenn die Frau schwanger ist. Die Tatsache, daß der Mann seine auf dem Boden liegende Frau überspringt, wird als Vollzug des Sexualakts betrachtet und bringt den beiden Freude. Was die Sexualität in der Polygamie anbelangt, darf man das Leben der darin lebenden Menschen nicht mit der Prostitution verwechseln. Die Sexuallust, von der dort die Rede ist, erfordert

durchaus Selbstbeherrschung. Es geht auch darum, sowohl dem Mann als auch den Mitehefrauen die Sexualität zu gestatten. Die Tage, die der Ehemann bei jeder Frau verbringt, sind in manchen Kulturkreisen Afrikas genau festgelegt, und selbst wenn eine Ehefrau abwesend ist, darf eine andere ihre Tage nicht in Anspruch nehmen, und der Mann darf zu keiner anderen gehen.

Es ist klar, daß die Polygamie heute mehr Fragen aufwirft, als sie Antworten geben kann. Es ist ferner klar, daß das Christentum die Freundschaftspraxis in der Sexualität nicht bedenkenlos in der oben beschriebenen Form übernehmen kann. Trotzdem bleibt die Kernthese bestehen: Im Gegensatz zum abendländisch geprägten Christentum kennt die afrikanische Ethik keine negative Einstellung zur Sexualität. Für sie bedeutet die Lust an der Sexualität eine unentbehrliche Dimension der Humanisierung des Menschen. Leider hat das verkündete Christentum die afrikanische Kultur ignoriert, statt sich in mancher Hinsicht durch sie belehren zu lassen.

Daß die Sexualität als Freude, Freundschaft und Feier auch heute noch die Christinnen und Christen in Schwarzafrika ansprechen kann, hat der Versuch des Franziskanerpaters Placide Tempels gezeigt, der die „Jamaa-Bewegung“ für Eheleute in Zaire gegründet hat. In dieser Bewegung sollten die Eheleute die Spiritualität der Ehe gerade auch im Hinblick auf die Sexuellust leben, indem die Ehepartner sich gegenseitig annehmen und neu gebären sollten. Leider ist diese Bewegung in den Partnertausch ausgeartet, weil ihr eine richtige Inkulturationsbasis fehlte. Wenn aber heute in Afrika von der Kirche als Familie gesprochen wird, wäre es dringend notwendig, dies auch im Hinblick auf die Würde der Sexualität im weiter oben besprochenen Sinn in die Verkündigung zu integrieren. Eine im afrikanischen Kontext gelebte Sexualität wäre auch eine Herausforderung an die westliche Theologie und Kirche, ihre Lehre zu revidieren. Darüber hinaus aber könnte die afrikanische Sicht, die allzu sehr hedonistisch erscheinende Tendenz des Westens zum Nachdenken bringen.

Das Lustprinzip im Urteil der Moraltheologie

Aufgabe der Moraltheologie ist es, sich mit den beiden Tendenzen auseinanderzusetzen, namentlich der Lehre, die die Geschlechtslust von vornherein zur Sünde stempelt, und den Verfechtern einer Art Hedonismus. Die These letzterer Tendenz läßt sich mit S. Pfürntner wie folgt zusammenfassen:

„Lust brauche keine anderweitige Legitimation, ihre Erfahrung sei Zweck in sich selbst, ja sei der einzig evidente Selbstzweck unseres Handelns, das danach zu bemessen sei, was es dem Individuum an Luststeigerung einbringt. Dem Lustgewinn irgendeine Regulative entgegen zu setzen, die außerhalb des Lustprinzips selbst liegen, müsse als Unterdrückung möglichen Lebensglückes bezeichnet werden.“¹⁰

Die andere extreme Position kommt sowohl in der platonischen als auch in der stoischen Lehre zum Ausdruck, die beide die Lust generell ablehnten. Man denke hier an die platonische Vorstellung vom Leib als dem Gefängnis der Seele, so daß Lust und Begierde als Schwächung des Geistes im Menschen betrachtet werden müssen. Man erinnere sich ferner an die Ataraxia-Lehre (Selbstbeherrschung) der Stoiker, die die Vollkommenheit in der Unempfindlichkeit von Begierde (Lust) und Schmerzen sahen (apatheia oder Leidenschaftslosigkeit).

Erst Aristoteles entwickelt eine ausgeglichene Lehre, die die beiden extremen Thesen überwindet. Nach Aristoteles ist Lust ein „telos architecton“, ein grundlegendes Ziel, das auf das menschliche Handeln ausgerichtet ist¹¹. Entscheidend ist, woran man Lust empfindet und zu welchem Zweck. Die Lust erhält erst ein moralisches Prädikat, wenn der Mensch ihr ein bestimmtes Ziel gibt: „Die der hochwertigen Tätigkeit wesensmäßig zugeordnete Lust ist gut, die der minderwertigen zugeordnete schlecht.“¹² Selbst wenn wir uns heute mit der Lustbegründung von Aristoteles nicht restlos zufriedengeben können, stellt sie schon einen Fortschritt gegenüber Platon und den Stoikern dar.

Thomas von Aquin hat sich der aristotelischen Lehre angeschlossen. Obwohl auch bei ihm der augustinische Einfluß, etwa im Bereich des Ehezwecks – Sexualität ohne Zeugungsabsicht ist vergebliche Sünde – festzustellen ist¹³, richtet er seine ganze Moral auf die Glückseligkeit aus, in der gerade der Genuß (fruitio) eine entscheidende Rolle spielt¹⁴. Was die Geschlechtslust anbelangt, widerspricht Thomas in seinem ausgereiften Werk, der Summa Theologiae, der Lehre sowohl Augustins als auch des Magisters Petrus Lombardus, wenn er feststellt, daß Adams Geschlechtslust vor dem Sündenfall viel intensiver gewesen sei als nachher, da seine Natur damals reiner und sein Leib noch sensibler war:

„Im Unschuldszustande hätte es ... nichts gegeben, worüber die Vernunft nicht geherrscht hätte; nicht darum, weil die sinnliche Lust geringer gewesen wäre, wie einige sagen, denn die Sinnenlust wäre um so größer gewesen, je reiner die Natur und je empfindsamer der Körper war; sondern weil das sinnliche Begehungsvermögen sich nicht in so ungeordneter Weise über die vernunftgeleitete Lust erhoben hätte.“¹⁵

Wichtig an dieser Stelle ist nicht, ob die Sündentheorie und die Ehemoral des Aquinaten einwandfrei sind; von Bedeutung für unsere Thematik ist vielmehr die Tatsache, daß die Lust nicht von vornherein als Sünde, sondern als etwas der menschlichen Natur in der Schöpfung Gegebenes betrachtet wird. Natürlich verbindet Thomas diese Lust mit der Erhaltung des Einzelwesens und der Art. Gleichwohl rechtfertigt er das Empfinden der Lust nicht augustinisch sondern aristotelisch, indem der Primat der Vernunft für das richtige Maß betont wird. Nach Thomas ist das Empfinden der Lust gut und notwendig, denn sonst gerät man in Gefühllosigkeit, die als Sünde einzustufen ist¹⁶. Gerade das Beispiel Jesu, der seinen Freund Lazarus beweint hat, ist eine endgültige Absage an die stoische Lehre der Gefühllosigkeit¹⁷. Die Traurigkeit Jesu hat nämlich etwas mit „Lust“

zu tun, insofern Traurigkeit im allgemeinen das Vermissen der erfreuenden Anwesenheit eines ersehnten Objekts bedeutet. Darum wird diese Lust danach zu beurteilen sein, ob das ersehnte Objekt gut oder böse ist. Die Lust als Schöpfungsgabe Gottes ist gut, aber der Mensch kann sie ins Gegenteil verkehren¹⁸.

Heute gilt es freilich über Thomas von Aquin hinauszugehen. Zu diesem Zweck sollte die Kirche auf die positiven Ansätze in ihrer eigenen Tradition zurückgreifen und sie im Licht der modernen Humanwissenschaften vertiefen. Es wäre ja an der Zeit, daß die Kirche eine neue Lehre vorlegt, in der die Lust positiv gewürdigt wird. Dabei muß die westliche Sicht durch die Beiträge anderer Kulturen bereichert werden, so wie dies im Zusammenhang mit der schwarzafrikanischen Kultur angesprochen wurde. Es muß dann darauf aufmerksam gemacht werden, daß Lust nicht mit Hedonismus zu verwechseln ist.

Eine Gesellschaft, die nur auf Konsum aus ist und das Leid bzw. die Schmerzen aus ihrem Leben streicht, ist aus afrikanischer Sicht auch nicht fähig, Freude und Lust richtig einzuschätzen. In einer solchen Gesellschaft werden Freude und Lust so banalisiert, daß sie nicht mehr zur Humanisierung des Menschen beitragen können. Wenn die Lust, und in unserem Zusammenhang die Sexuellust, ihre Würde behalten soll, darf sie nicht egoistisch, im Sinn von „Selbstrealisierung des Ich“ vereinnahmt werden. Vielmehr muß sie eine kommunikativ-gemeinschaftliche Dimension haben, in der auch der Verzicht seinen Platz haben kann, ohne sich zu verabsolutieren. Nur so kann die Sexuellust auch zu einer Realität werden, die zur menschenwürdigen Gemeinschaft beiträgt.

Erst wenn eine richtige Theologie von Freude und Lust entwickelt wird, kann die Ehe als Sakrament im umfassenden Sinn bezeichnet werden. Die Sexuellust, die sich zum Partner kommunikativ verhält, ist letzten Endes das Zeichen des leibhaft auferstandenen Christus, dessen Gegenwart die Eheleute mit Glück und Freude erfüllt. So verstanden ist die Sexualität selber sakramental, und wo sie die Eheleute verbindet, stiftet sie eine Ekklesialgemeinschaft. Dieses tiefe Verständnis von Lust in der Sexualität verbietet es, eine Person zum Objekt zu degradieren und sich egoistisch zu suchen, ohne zugleich die personale Würde des anderen bzw. der anderen zur Entfaltung zu bringen. Sexuellust darf nicht zum Monolog werden, sie ist immer dialogal und gemeinschaftsstiftend zugleich.

Ehelosigkeit und Lustprinzip

Gerade wenn der Lust ihre wahre Würde zurückgegeben wird, kann auch die Ehelosigkeit im Leben der Priester und Ordensleute ihre prophetische Funktion richtig ausüben. Ehelosigkeit um des Himmelreichs willen bedeutet ja keineswegs Lustunterdrückung oder Lustverachtung. Wenn jede Lust als Sakrament Gottes begriffen wird und wenn sie letzten Endes auf die endgültige Präsenz Gottes in

der ewigen Glückseligkeit hinweist, dann ist die gelobte Ehelosigkeit der Versuch, den Menschen die kommende „fruitio Dei“, den Gottesgenuß, näherzubringen, im Verzicht auf die leiblich-sexuelle Lust. Die Ehelosigkeit um des Himmelreichs willen möchte auf die Vielfalt der Wege zur Erlangung der Gegenwart Gottes hinweisen, ohne sich als der beste behaupten zu wollen. Sie macht auf das Lustideal aufmerksam, das darin besteht, sich um eine gemeinschaftsstiftende Kommunikation zu bemühen, die erst in Gott zu ihrer Vollendung kommt.

Damit wird zugleich die prophetische Dimension der gelebten Ehelosigkeit angesichts einer hedonistisch-egoistisch verstandenen Lust angesprochen. Durch ihren radikalen Verzicht auf die Sexuellust ruft sie den Hedonismus dazu auf, die Sexualität nicht als Konsum zu betrachten; sie fordert zur Einhaltung der richtigen Mitte auf. Diese Mitte ist eben nicht durch einen rückhaltlosen Sexuallkonsum zu erreichen, sondern sie setzt einen Verzicht voraus, der seinerseits unbedingt auch das Leid impliziert. Wer Menschen durch Sexuellust humanisieren will, muß wissen, daß der Kosmos im Spannungsfeld von Leben und Tod, von Freude und Leid steht. Durch ihre Radikalität will die Ehelosigkeit von Priestern und Ordensleuten diese notwendige Dimension ins Gedächtnis rufen. Gleichwohl darf sie nicht mit dem Priestertum gekoppelt werden, da sie dadurch ihrer prophetischen Botschaft vom Spannungsfeld „Leben–Tod“ und „Freude–Leid“ beraubt wäre. Nur in einer freien Wahl kann sie ihre Aufgabe erfüllen und die sakramentale Würde der Sexuellust sichtbar werden lassen.

Diese Argumentationsweise, die aus schwarzafrikanischer Perspektive kommt, läßt den Schluß nicht mehr zu, der Mensch in Afrika sei nicht dazu fähig, eine gottgeweihte Ehelosigkeit zu leben. In der schwarzafrikanischen Kultur sind zweifellos Potentiale vorhanden, den Stellenwert des Priesterzölibats oder der Ehelosigkeit der Ordensleute zu begründen. Was mit „Spannungsfeld Leben–Tod“ oder „Freude–Leid“ gemeint ist, ist nichts anderes als das, was manche Theologen als „apokalyptischen Stachel“ bezeichnen¹⁹, wenn sie von den Ordensgelübden sprechen, die eine unbekümmerte Welt auf die Dimension der Wachsamkeit in Erwartung des Tages des Herrn aufmerksam machen sollen.

ANMERKUNGEN

¹ H. Noldin, *Summa Theol. mor. Complementum De castitate* (Innsbruck 1958); B. H. Merkelbach, *Summa Theol. mor.*, T. 2 (Brügge 1956) Nr. 1000–1028.

² Augustinus, *De nuptiis et concupiscentia* I, 15; 17 (PL 44, 423 ff.). ³ Ebd. 4; 5.

⁴ Ders., *Contra Julianum* IV, 16, 67 (PL 44, 771).

⁵ S. H. Pfürtnner, *Kirche u. Sexualität* (Reinbek 1972) 30. ⁶ Ebd. ⁷ Zit. ebd. 31.

⁸ Ap. Schr. „Familiaris consortio“ (1981); Papstanspr. v. 12. 11. 1988, in HK 43 (1989) 125.

⁹ B. Bujo, *Sexualverhalten in Afrika u. Naturrechtsethik*, in: ThG 36 (1993) 212. ¹⁰ Pfürtnner (A. 5) 29.

¹¹ Aristoteles, *Nikomach. Ethik* VII 12 (Kmtr. bei Pfürtnner, ebd.). ¹² Ebd. X, 5.

¹³ IV Sent. D. 26 a. 1 sol. 4.

¹⁴ STh I-II qq. 1–5.

¹⁵ STh I q. 98 a 2 ad 3.

¹⁶ STh II-II q. 142 a. 1 c.

¹⁷ Super Jo c. 11 lect. 5 VII n. 1535; c. 12 lect. 5 I n. 1650–1652; c. 13 lect. 4 I n. 1797.

¹⁸ STh I-II q. 34 a. 4.

¹⁹ Z. B. J. B. Metz, *Zeit der Orden? Zur Mystik u. Politik d. Nachfolge* (Freiburg 1977).