

Marciano Vidal

Sexualität und Christentum: vom Konflikt zur Versöhnung

Die Beziehung zwischen Sexualität und Christentum war und ist in ihren Äußerungen sehr vielgestaltig und komplex. Das Verständnis und die Praxis der Sexualität in der westlichen Kultur lassen sich nicht deuten ohne die gesellschaftlich-religiöse Gegebenheit des Christentums.¹ Bei der Institutionalisierung der Sexualität hat die jüdisch-christliche Weltansicht eine so entscheidende Rolle gespielt, daß sich hierin das von A. Gelen formulierte Gesetz der «Herausbildung von Sozialsystemen unter dem Primat religiöser Denkformen»² bestätigt hat. Die Ehe als Institution, die den Dynamismus der menschlichen Sexualität formt, ist eine beweiskräftige Bestätigung dafür.

Andererseits ist es nicht möglich, eine vollständige Hermeneutik des gesellschaftlichen Lebens und Gestaltnehmens des Christentums zustande zu bringen, ohne daß man die Gegebenheit der Sexualität in Rechnung stellt. Vom administrativen Gepräge der Kirche (vor allem der katholischen Kirche, in der für den Priester der Zölibat vorgeschrieben ist) bis zur Verbalisierung der christlichen mystischen Erfahrung bildet die Sexualität im Christentum einen klassischen Deutungsschlüssel. Dieses Thema verdiente ein ebenso ernsthaftes und gründliches Studium³ wie das, was in bezug auf die Hermeneutik der Person (von vorwiegend psychoanalytischen Voraussetzungen aus) und in jüngster Zeit in bezug auf die gesellschaftlich-politische Hermeneutik mit Hilfe des Sexuallüssels geleistet worden ist.

In diesem Aufsatz werden wir uns auf einen einzigen Aspekt dieses weiten Spannungsfeldes beschränken. Es geht uns darum, den zwischen dem Christentum und der Sexualität bestehenden Konflikt festzustellen, um sodann den Weg zu einer möglichen Versöhnung anzudeuten.

I. DIE SEXUALITÄT ALS KONFLIKT IM CHRISTENTUM

In der sogenannten «Pathologie des Christentums und der Kirche» ist auf einen Faktor aufmerksam

zu machen, der sowohl zur Gruppe der Krankheitselemente als auch zum Genus der Krankheitsursachen gehört. Es ist die Sexualität auf der Verständnis- wie auf der Erlebensebene. Im Christentum ist die Sexualität etwas, das man als Konflikt erlebt hat und erlebt. Auch wenn zuzugeben ist, daß die Geschichte der Beziehung des Christentums zur Sexualität sehr positive Elemente aufweist, so müssen wir doch auch bekennen, daß in der Kirche das sexuelle Leben bedenklich an Traumen leidet.

1. Beispiele von Konflikten

Wir haben nicht im Sinn, eine ins einzelne gehende geschichtliche oder typologische Darlegung der Spannungen vorzunehmen, welche die Sexualität im Christentum hervorgerufen hat. Wir werden nur einige von ihnen als Beispiel anführen. Dabei ziehen wir es vor, die kritischen Bemerkungen zusammenzustellen, die andere formuliert haben.⁴

a) Unter den Problemen, vor welche die Sexualität die Christen stellt, hat Pohier drei hervorgehoben, die *vor allem die Pastoral* betreffen: den Pflichtzölibat der Priester, die sittliche Bewertung der Empfängnisverhütungsmittel und die pastorale Behandlung der Geschiedenen.⁵ Es handelt sich dabei um drei mit der Sexualität zusammenhängende Aspekte, die nicht zu einer freien, gründlichen Diskussion auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil zugelassen wurden. Der Heilige Stuhl hat sich das Recht vorbehalten, über sie zu orientieren und zu befinden.

b) Wiederholt hat man hervorgehoben, wie übel ein unrichtiges Sexualitätsverständnis der *Ehe* mitgespielt hat. Wir halten es nicht für notwendig, von neuem all die Ungereimtheiten, Irrtümer, ja Anstößigkeiten anzuführen, die zur Zeit der Kirchenväter, im Mittelalter und noch in den letzten Jahrhunderten in das christliche Denken über die Ehe hineingebracht wurden.⁶

c) Die *christliche Sexualethik* ist ein weiterer Sektor, worin der Konfliktcharakter der Sexualität innerhalb der christlichen Synthese offen zutage tritt. Trotz aller Erneuerungsversuche⁷ stößt die christliche Moral im Umkreis des sexuellen Verhaltens auf eine Reihe von Schwierigkeiten, die viele Konflikte mit sich bringen.⁸

d) Der Konfliktcharakter der christlichen Sexualethik äußert sich und setzt sich fort in den Schwierigkeiten, auf die innerhalb der offiziellen Sektoren der katholischen Kirche *einige Moralisten* gestoßen sind, die versucht haben, die Sexualnormen mit neuen Methoden zu bestimmen. Auch

ohne daß wir diese «Fälle» konkret beurteilen, lassen sie uns doch vor Augen treten, welche Konflikte die Sexualität in der Kirche erzeugt, wenn sie zum Gegenstand einer vorurteilsfreien Diskussion wird. Wir brauchen bloß an die «Fälle» Marc Oraison, St. H. Pfürtnner, A. Valsecchi usw. zu erinnern.

e) Das *päpstliche Lebramt* hat sich, was die Sexualität betrifft, vor Schwierigkeiten gesehen, die es auf andern Betätigungsfeldern der Christen nicht gehabt hat. Zeugen dafür sind die lehramtlichen Äußerungen Pius' XII. und Pauls VI. «Während manche Themen bestimmter innerkirchlicher «Bewegungen» (man denke z. B. an die liturgische, biblische, ökumenische oder soziale Bewegung) aus der Zeit Pius' XII. sehr weit herangereift waren und im Zweiten Vatikanischen Konzil ihre Bestätigung gefunden haben, konnte das Thema «Sexualität» eigentlich erst nach seinem Pontifikat offener und unbefangener in Angriff genommen werden, jedenfalls im Sinne von Revision bestimmter Elemente der Grundposition, also über eine reine «linientreue» Kasuistik hinaus, wenngleich auch hier eine gewisse Zurückhaltung von Papst Paul VI. nahegelegt wurde.»⁹

Diese und weitere Beispiele, die wir anführen könnten, lassen den Konfliktscharakter zutage treten, den die Sexualität im Christentum und, konkreter, im offiziellen Leben der Kirche aufgewiesen hat und weiterhin aufweist. Häufig betont man die Konflikte, in welche die Sexualität die einzelnen Christen in ihrem persönlichen Leben hineinbringt. Wir könnten uns fragen, ob diese Konflikte nicht zum Teil darauf zurückgehen, daß es an einer richtigen Integration der Sexualität in die Verhaltensmuster und Weltbilder gesellschaftlicher und religiöser Art fehlt. Das Christentum hat auf die Anklage derer zu antworten, die in ihm eine Verleugnung der Sexualität erblickt haben und erblicken. Feuerbach hat gesagt: «Das Cölibat... liegt... im innersten Wesen des Christentums.» Er erklärte diesen Vorwurf so: «Der Christ identifiziert unmittelbar mit dem Individuum die Gattung: er streift daher den Geschlechtsunterschied als einen lästigen, zufälligen Anhang von sich ab... Der Christ... erfaßt sich in seiner überschweblichen, übernatürlichen Subjektivität als ein für sich selbst vollkommenes Wesen. Aber dieser Anschauung war der Geschlechtstrieb entgegen; er stand mit seinem Ideal, seinem höchsten Wesen in Widerspruch; der Christ mußte daher diesen Trieb unterdrücken... Der Christ schließt vom Himmel das Gattungsleben aus: dort hört die Gattung auf, dort gibt es nur reine, geschlechtslose

Individuen, «Geister», dort herrscht die absolute Subjektivität – also schließt der Christ von seinem Leben das Gattungsleben aus; er verneint das Prinzip der Ehe als ein sündiges, ein verwerfliches; denn das sündlose, das wahre Leben ist das himmlische.»¹⁰

2. Die Ursachen dieser Konflikte

Wir könnten auf viele Faktoren hinweisen, die im Christentum zu einem Konflikt mit der Sexualität geführt haben und führen, doch wollen wir uns auf einige von ihnen beschränken.¹¹ Konkret sprechen wir von den Einflüssen des Stoizismus, des hellenischen Dualismus und des Neuplatonismus, der vorwissenschaftlichen Konzeption, der persönlichen Faktoren verschiedener Schriftsteller und der im Christentum aufgekommenen extremistischen Bewegungen.

a) Ein direkter Einfluß des *Stoizismus* ist bei einigen Kirchenvätern (beispielsweise bei Clemens von Alexandria) offensichtlich vorhanden und im ganzen Urchristentum verbreitet. Auf dem Feld der Sexualmoral tritt diese Beeinflussung in manchen Aspekten zutage. Die einseitige Auffassung der Sexualität, die diese ausschließlich auf die Fortpflanzung hinordnete, schlug im Erdreich des Stoizismus Wurzeln. Zwar zitieren die Väter diesbezüglich immer und immer wieder die Worte der Bibel «Wachset und mehret euch!» (Gen 1, 28), doch versetzt der Kontext der Genesis, der dieser Ausspruch entnommen ist, diesen in eine integrallere Sicht der Sexualität. Zudem besteht die Paulinische Lehre über die Jungfräulichkeit und die Ehe keineswegs auf dem Zusammenhang zwischen Sexualität und Fortpflanzung. Weshalb also sucht man in so aufdringlicher, ja fast krankhafter Hartnäckigkeit den ehelichen Akt ausschließlich von der Hinordnung auf die Fortpflanzung her zu rechtfertigen?

Unseres Erachtens geht dies zum Großteil auf den Stoizismus zurück. Daß sich der eheliche Akt einzig deshalb rechtfertigen lasse, weil er zur Weitergabe des Lebens diene, ist eine Lehre, die nicht auf der Bibel gründet; daß man ausschließlich diese Finalität gelten lassen will, geht aus heidnischen Tendenzen hervor, die durch das Augustinische Denken unentwegt bis zu uns weitergeschleppt wurden. Die griechisch-römischen Moralisten suchten die Gesinnung der Ehegatten auf dieses Ziel zu heben; die christlichen Schriftsteller erblickten darin die heidnische Überlieferung eines christlichen Wertes und «christianisierten» diese Tendenz.

Dieser stoische Einfluß, der sich in der Lehre geltend macht, daß der Geschlechtsakt einzig der Fortpflanzung zu dienen habe, hat bis heute weitergedauert. Dieses fremde Element also hat die Entwicklung der christlichen Moral verdüstert. Man denke nur daran, daß man erst seit dem 17. Jahrhundert allgemein zugibt, die eheliche Hingabe zu erbitten sei auch dann erlaubt, wenn man nicht die unmittelbare Absicht habe, ein Kind zu erzeugen. Man vergegenwärtige sich auch, wie langsam und mühsam nur andere Motive aufkamen, um den ehelichen Akt zu rechtfertigen. Man erinnere sich an die jüngsten Auseinandersetzungen über die Ehezwicke und die Geburtenregelung, bei denen immer noch der Einfluß der stoischen Auffassung mitspielt. Der Stoizismus wirkte auch in der rigoristischen Einstellung nach, in der man die Gewissensfragen, die sich in der Ehe stellen, beurteilte und löste.

b) Der Einfluß des *hellenischen Dualismus* und des *Neuplatonismus* ist in der Sexuallehre der Kirchenväter und in der ganzen Geschichte der christlichen Moral tief zu verspüren.

Dieser Einfluß geht über eine Metaphysik, welche über die Materie abschätzig urteilt, und äußert sich ganz allgemein darin, daß man in allem, was das sexuelle Verhalten selbst innerhalb der Ehe betrifft, den Ton auf die *Enthaltbarkeit* legt. Man verspürt den enkratistischen Einfluß in Verboten, die uns heute skandalös anmuten (der eheliche Akt wird in bestimmten Umständen etwas tabuistischen Einschränkungen unterworfen), in negativen Auffassungen über den ehelichen Akt, die diesen als einen «irgendwie unziemlichen», «zwar erlaubten, aber doch anstößigen Akt» ansehen; in einer pessimistischen Haltung zum ganzen Sexualbereich; in einer irgendwie restriktiven Auffassung über die Tugend der «Keuschheit», die diese als Enthaltbarkeit ansieht; in einer asketischen Einstellung, die als Mittel zu einem reineren, mehr der Kontemplation hingegebenen Leben dienen soll.

Ein sehr wichtiger Aspekt, worin der außerchristliche Einfluß sich geltend macht, ist die Bewertung der *Lust*, die der geschlechtlichen Betätigung innewohnt. Während der ganzen Geschichte der christlichen Moral hat die Verlegenheit ange-dauert, daß man die Lust nicht richtig in eine integrale Sicht der Sexualität einzuordnen wußte. Dadurch, daß Augustin die Geschlechtslust als ein Übel ansah, das sich nur im Hinblick auf die Fortpflanzung entschuldigen und rechtfertigen lasse, erhielt die Lösung des Problems eine wichtige negative Note, die noch nicht verschwunden ist. Ge-

wiß gab es auch Theologen, die gesehen haben, wie die Lust harmonisch in das gesamte sexuelle Verhalten einzubauen ist, doch die allgemeine Lehre war diesbezüglich negativ eingestellt. Erst zu Beginne des 20. Jahrhunderts wurden sich die Moralisten darüber einig, daß es Ehepaaren nicht unerlaubt sei, auch außerhalb des ehelichen Aktes maßvoll Lust zu erstreben. Man denke, wie schwierig es war, die geistige Liebe und den leiblichen Akt als harmonische Einheit anzusehen: eine offensichtliche Folge des hellenischen Dualismus und der neuplatonischen Tendenzen.

c) Neben diesen Faktoren, die aus dem nichtchristlichen Feld stammten, gab es verschiedene weitere Elemente, die die christliche Sexuallehre bestimmten. Eines von ihnen ist nicht als Fehler anzurechnen, da es mit dem Entwicklungsgrad der Kultur und des menschlichen Denkens gegeben war: die *vorwissenschaftliche und vorpsychologische Konzeption*, in die sich die christliche Moral zu versetzen hatte. Viele Auffassungen über die Sexualität ergaben sich aus einem irigen Wissen, und die Moral litt unter ihren Konsequenzen; es lag auch noch keine personalistische Auffassung vor, die dem menschlichen Sexualverhalten, das sich von dem des Tieres von Grund auf unterscheidet, einen echten Sinn hätte geben können. Zur Erklärung der ehelichen Hingabe verfügte man beispielsweise noch nicht über die Einsicht in die duale, interpersonale Beziehung des ehelichen Aktes; über eine menschliche Realität von großem psychologischem Reichtum herrschte eine verrechtlichte, verdinglichte Sicht vor.

d) Für die Formulierung einer strengen Sexualmoral war auch der *persönliche Faktor* von großer Bedeutung. Einige Autoren führten in das christliche Denken Ansichten ein, die stark von ihren eigenen Erfahrungen und ihrem persönlichen Empfinden im Sexualbereich geprägt waren, denken wir nur an Hieronymus und Augustin. Dieser übte auf die spätere Sexuallehre einen sehr starken Einfluß aus. Wir können dem Urteil jener nur beipflichten, die das Augustinische Denken über die Ehemoral studiert haben und die Ideen Augustins als streng, stur, rigoristisch und mit zufälligen Elementen vermischt bezeichnen.

e) Überdies ist an den Einfluß zu erinnern, den die im Christentum aufgekommenen *extremistischen Bewegungen* auf die Formulierung der Sexualmoral ausgeübt haben. Die Gnostiker, die Enkratiten, die Manichäer usw., sie alle haben im christlichen Denken ihre Spuren hinterlassen. Auch war die allgemeine und selbst die offizielle Lehre nicht

frei von einer gewissen Vorliebe für die Jungfräulichkeit und für die Enthaltbarkeit in der Ehe, so daß das Gleichgewicht, das die Lehre der Bibel aufweist, gefährlich gestört wurde.

All dies verpflichtet, uns um eine kritische Läuterung zu bemühen. Obschon wir, was die Substanz der christlichen Botschaft über die Liebe und die Sexualität betrifft, eine Kontinuität und einen Fortschritt zu erblicken glauben, müssen wir die Lehre einer gründlichen Prüfung unterziehen, um sie von den nichtchristlichen Elementen, die sie enthält, zu säubern.

II. EINER VERSÖHNUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER SEXUALITÄT ENTGEGEN

Das Christentum, konkreter gesagt die Kirche muß sich mit der Sexualität «versöhnen». Das Dasein jedes Gläubigen bedarf einer Überwindung der Konflikte, die ein bestimmtes Sexualitätsverständnis mit sich gebracht hat.

Wir können uns hier nicht ausführlich auf die Wege und Weisen einlassen, auf denen es zu dieser Versöhnung kommen muß, doch halten wir zwei grundlegende Voraussetzungen für notwendig: die Wiederentdeckung der ursprünglichen Botschaft der Bibel über die Sexualität und die kritische Übernahme der personalistischen Ausrichtung, die uns heute die Sexualanthropologie bietet.¹²

1. Die Botschaft der Bibel über Sexualität und Liebe

Die Botschaft der Bibel vermittelt uns einige Grundsätze und eine Ausrichtung, welche die Grundlage für die Forderungen bilden, die eine für unsere Epoche gültige Formulierung der Sexualität stellt. Es handelt sich um folgende Grundsätze:

a) *Das Prinzip der «Entsakralisierung».* Die Eigenart der biblischen Botschaft über die Liebe und die Sexualität tritt darin zutage, daß die jüdische Religion sich hierin von den andern Religionen in ihrem Umkreis absetzt. Diese brachten ihr Sexualitätsverständnis in Mythen und Riten zum Ausdruck. Das Grunddogma Israels hingegen schließt von Anfang an Sexualmythen und -riten aus. Jahwe, der Gott der Väter, der sich Mose zu erkennen gibt (Ex 3, 13–15) und Israel aus der Knechtschaft in Ägypten befreit, der Gott, der allein verehrt werden will unter Ausschluß aller Gottheiten (Ex 20, 1–3), ist der *einzig*e Gott (Dtn 6, 4); es gibt keinen Gott außer ihm; alles, was existiert, ist von ihm erschaffen. Jahwe ist von Grund auf *transzendent*. Dieses Fundament des jüdischen

Glaubens schließt alle Sexualmythen aus. Weder gibt es eine Muttergottheit noch eine Freundin-gottheit noch eine Brautgottheit. Indem der Mensch die radikale Transzendenz Gottes proklamiert, wird er sich bewußt, daß er voll und ganz Kreatur ist. Es ist, um in psychoanalytischen Begriffen zu sprechen, dieser «Bruch» mit dem Vatergott, diese «sinnbildliche Kastration» nötig, damit man zur existentiellen Reife als Kreatur gelangt. So widersetzt sich der jüdische Glaube der mythischen Auffassung, welche die alten Religionen von der Sexualität hatten. Er läßt keine mythische Sakralisierung der menschlichen Geschlechtlichkeit zu.

b) *Prinzip der «Humanisierung».* Von den mythischen Fesseln befreit, nimmt die Sexualität menschliche Gestalt an. Dies ist einer der Aspekte, die heute am meisten betont werden. Er beruht durch und durch auf biblischen Grundlagen. Für die Bibel wie für die Theologie gilt: «Die Versittlichung des Sexuellen liegt in seiner Humanisierung, nicht in seiner Naturalisierung. Seine Humanisierung aber wird entscheidend darauf beruhen müssen, daß das Sexuelle nicht als ein Mittel privater Triebbefriedigung, nicht als eine Art von leicht verfügbarem Rauschgift angesehen wird ..., sondern als der Verweis des Menschen über sich hinaus und aus sich selbst heraus... Nicht dann ist die Erfüllung des Geschlechtlichen sittlich wertvoll, wenn sie «naturgemäß» geschieht, sondern dann, wenn sie der Verantwortung vor dem Mitmenschen, vor der menschlichen Gemeinschaft und vor der menschlichen Zukunft gemäß geschieht...»¹³

c) *Prinzip der «Gemeinsamkeit» oder des «Sich-Öffnens auf den andern hin».* Die Sexualität erscheint in der Bibel als eine Möglichkeit zur Begegnung mit dem andern und des Sich-Aufschließens für den andern. Wir ersehen dies ganz konkret aus den beiden Erzählungen über das erste Menschenpaar. Die ältere Darstellung (J) deutet namentlich folgende Aspekte an: 1) Die für den Menschen bestehende Notwendigkeit einer *interpersonalen Begegnung*. Der Mensch ist nicht dazu berufen, einsam zu leben, sondern er soll in liebendem interpersonalem Dialog leben: «Es ist nicht gut, daß der Mensch allein bleibe» (Gen 2, 18a). 2) Dieser Liebesdialog setzt eine *Gleichheit* voraus. Damit eine interpersonale Beziehung erstehen und bestehen kann, muß der Mensch den andern als jemanden, «der ihm ähnlich ist und ihm entspricht» (vgl. Gen 2, 18b) lieben. 3) Die Erzählung von der geheimnisvollen Bildung der Frau (Gen 2, 21–22) weist

darauf hin, daß sich die beiden Wesen *integrieren* müssen, um sich gegenseitig zu ergänzen und zur Seinsfülle zu gelangen: «Das endlich ist Gebein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleisch» (Gen 2, 23). 4) Der Liebesdialog erstrebt die *Vereinigung* und verwirklicht sich in der Einheit: «Darum verläßt der Mann Vater und Mutter und bindet sich an seine Frau, und sie werden ein Fleisch» (Gen 2, 24–25).

d) *Prinzip der «Integration der menschlichen Liebe in das Erlösungsmysterium»*. Nach der Theologie der Propheten wird die menschliche Liebe in den Umkreis des Bundes hineingenommen. Die Propheten gebrauchen das Bild der menschlichen Liebe, um die Beziehungen Gottes zu seinem Volk zu erklären. Jahwe ist der Bräutigam und das Volk die Braut. Das Drama des Menschenpaares, das Drama der Liebe und der Untreue, der Fruchtbarkeit und der Unfruchtbarkeit ist das beste Bild, um das Drama der Beziehungen zwischen Gott und seinem Volk zu verstehen (vgl. Hos 1, 3; Jer 2, 20–25; Ez 23; Jes 54, 60–62). Indem die menschliche Liebe in den Bereich des Bundes hineingenommen wird, wird sie umgestaltet. Sie hat nun einen göttlichen Archetyp zu verwirklichen: die Liebe Gottes zu seinem Volk. Diese Intuition der Propheten wird von Paulus vertieft, indem er das Mysterium Christi und der Kirche mit dem Mysterium der christlichen Liebe zwischen dem Ehemann und seiner Frau in Verbindung bringt (vgl. Eph 5, 22–33).

e) *Prinzip der «Jungfräulichkeit» als einer großen christlichen Neuheit*. Der explosive, revolutionäre Charakter des Christentums wird in der Offenbarung der Jungfräulichkeit ansichtig. Man kann die menschliche Liebe auf eine ganz neue Weise leben; die Liebe besitzt eine bis dahin unbekannte Struktur: eine jungfräuliche Struktur. Mit dem Kommen Christi tritt in der Geschichte dieser neue Begriff und diese neue Wirklichkeit der jungfräulichen Liebe in Erscheinung. Die Person des Herrn selbst, der ehelos und jungfräulich war, ist eine Offenbarung: sie bekundet und verwirklicht die Struktur der neuen Zeiten. Sie ist die eschatologische Präsenz, das vollkommene Paradigma des Christen im Vollsinn. In den Schriften des Neuen Testaments treffen wir auf das Mysterium der christlichen Jungfräulichkeit, das in der Person Christi anhebt (vgl. Mt 19, 10–12; 1 Kor 7, 7–8, 37b).

2. Personalistische Sicht der Sexualität

Um sich mit der Sexualität versöhnen zu können, muß der Christ das personalistische Verständnis

übernehmen, das uns heute die anthropologischen Wissenschaften anbieten.

Das Phänomen der Sexualität, das sich in der Wirklichkeit des Menschen vorfindet, hat in den letzten Jahren eine Neubewertung erfahren. Vor allem die neue Perspektive, in der sie gesehen wird, hat zu diesem grundlegenden Wandel geführt. Das anthropologische Anliegen, das heute das Denken und die Kultur beherrscht, gibt der Wirklichkeit der Sexualität ihren Horizont und Umriß.

Zwar ist zu sagen, daß das Phänomen der Geschlechtlichkeit sehr vielschichtig ist. Doch diese Vielschichtigkeit läuft schließlich auf eine Einheit hinaus: auf die menschliche Person. Diese ist die Grunddimension der Sexualität. Von hier aus können wir die Höhe und Tiefe, die Enge und Weite der Sexualität ermesen.

Die Sexualität deckt das Mysterium der Person auf, aber umgekehrt deckt auch das Mysterium der menschlichen Person das Mysterium der menschlichen Sexualität auf. Wie P. Ricoeur sagt, ist die Geschlechtsstruktur vorzüglich der Ort, an dem der Mensch den «Schritt» vom Vitalen zum Humanen erlebt.¹⁴ Für M. Oraison wurzelt das Mysterium der menschlichen Sexualität letztlich darin, daß es Ausdruck des Lebens und des Todes ist. Mysterium des Lebens und des Todes: hierin liegt das Mysterium der menschlichen Geschlechtlichkeit.¹⁵

Außerdem bietet die Sexualität dem Menschen die große Möglichkeit, andern zu begegnen. Die Geschlechtlichkeit ist eine anthropologische Grundstruktur, worin und wodurch der Mensch in seiner Bedürftigkeit und Hingabefähigkeit zugleich die Öffnung vollzieht. Die Sexualität ist die große Kraft, die uns dazu antreibt, uns zu öffnen und aus uns hinauszugehen. Das biologische Hinaustreten aus dem Mutterschoß und die psychologische Öffnung im Adoleszenzalter sind zwei typische Grundmomente, in denen der Einzelmensch sich in das Abenteuer wirft, eine berührbare psychische Welt kennenzulernen, die anders ist als seine Welt.

So erscheint die Sexualität als Vermittlung der Intersubjektivität. Wie Merleau-Ponty dargetan hat,¹⁶ vermittelt die Leiblichkeit die verschiedenen Intentionalitäten der Person. Eine dieser Intentionalitäten ist die Sexualität. Nicht als ob die Existenz mit der Sexualität identisch wäre. Sie ist nur ein Daseinsausschnitt; sie bildet gleichsam eine «Atmosphäre» des Daseins. Die Existenz kann sich diese Atmosphäre zu eigen machen, um in Erscheinung zu treten; sie nimmt somit in der Se-

xualität Gestalt an und diese wird zu einer Ausdrucksform, zu einer Sprache des Daseins.

In diesem Sinn kann man sagen, daß die Sexualität mit der Existenz koexistiert. In der Tat kann uns das sexuelle Leben den Verständnisschlüssel für die Geschichte einer Existenz geben. Sie ist somit ein hervorragendes Zeichen für die Existenz.

Dieses Verständnis der menschlichen Sexualität bewahrt uns davor, die Sexualität auf die Genitalität zu beschränken. Wenn man dem Dualismus verfällt, hält es schwer, sich von einer rein genitalen Auffassung der Sexualität freizuhalten; wenn hingegen die Leiblichkeit richtig integriert wird, erscheint die Sexualität in ihrer weiten, personalen Dimension. Dann versteht man die Sexualität vor allem als ein Verhalten und nicht als eine Funktion; als Verhalten ist sie Ausdruck und Sprache einer personalen Existenz.

Zweitens hebt dieses Sexualitätsverständnis den dialogalen Charakter hervor, den die sexuelle Beziehung hat: in der Sexualität tritt die Intersubjektivität in Erscheinung. Die menschliche Existenz wird intersubjektiv vermittelt des Leibes und, konkreter gesagt, vermittelt der sexuellen Inten-

tionalität. Die Sexualität ist eine Sprache, worin Personen in ihrer tiefsten, intersubjektiven Dimension miteinander in Verbindung treten.

Doch diese durch die Sexualität hervorgebrachte Intersubjektivität ist nicht in individualistischem Sinn zu verstehen. In der menschlichen Sexualität verwirklicht sich die Begegnung, «der innige Bereich», von dem Zubiri spricht, und von dem er sagt, daß «sich in ihm und nur in ihm der andere als anderer geben kann».¹⁷ Zwar ist das Sich-Aufschließen des Menschen in der Ich-Du-Beziehung noch nicht vollendet, sondern es muß zu einem «Wir» kommen. Im Geben und Empfangen des «Ich-Du» liegt die Forderung, ein «Wir» hervorzubringen und anzunehmen, das sich seinerseits auf das «Ihr» hin öffnet, um die große Menschenfamilie zu bilden.

Dies macht das Mysterium der Sexualität aus. In ihr erlebt der Mensch sein eigenes Mysterium. Wie M. Oraison sagt: «Wunder der Sexualität! Sie ist der existentielle Punkt, an dem sich das Wissen um sich selbst mit der Beziehung zu den andern kreuzt, wo sich das Dasein und die Zeit, das Leben und der Tod kreuzen.»¹⁸

¹ H. Schelsky, Soziologie der Sexualität (Hamburg 1955).

² Zitiert von F. Böckle/Th. Beemer in Vorwort: Concilium 6 (1970) 305.

³ Vgl. die interessanten Angaben in Dokumentation Concilium (Unter der Verantwortung des Generalsekretariates) Die Humanisierung der Sexualität: Concilium 6 (1970) 373-381. «Eine der künftigen Aufgaben wird die sein, das sexuelle Element wiederum in die theologischen Disziplinen zu integrieren... Die Mystiker haben die Verwandtschaft, die zwischen ihren Erfahrungen und dem Geschlechtlichen besteht, immer erlebt und zum Ausdruck gebracht. Die Sexualbeziehung soll von neuem Bild und Modell für jede innerkirchliche Beziehung sein. Diese Gegebenheit ließe sich in die Ekklesiologie, Liturgie, Sakramentenlehre usw. übertragen» (ebd. 380).

⁴ Zu einer Gesamtschau vgl. St. H. Pfürtner, Kirche und Sexualität (Hamburg 1972).

⁵ J.-M. Pohier, Les chrétiens devant les problèmes posés par la sexualité... aux chrétiens: Le supplément Nr. 111 (1974) 480-511.

⁶ D. Lindner, Der usus matrimonii. Eine Untersuchung über seine sittliche Bewertung in der katholischen Kirche alter und neuer Zeit (München 1929); M. Müller, Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin (Regensburg 1954); J. Fuchs, Die Sexualethik des hl. Thomas von Aquin (Köln 1949); L. Brandl, Die Sexualethik des hl. Albertus Magnus (Regensburg 1954); J. G. Ziegler, Die Ehelehre der Pönentialsummen von 1200-1350. Eine Untersuchung zur Geschichte der Moral- und Pastoraltheologie (Regensburg 1956); K. Kloms, Ehemoral und Jansenismus. Ein Beitrag zur Überwindung des sexualethischen Rigorismus (Köln 1964).

⁷ Vgl. M. Vidal, Moral del amor y de la sexualidad (Salamanca 1972).

⁸ Vgl. K. Kriech, Zur gegenwärtigen Krise der Sexualmoral in der katholischen Gemeinschaft. Ein Situations-

bericht: Concilium 10 (1974) 714-719; F. Böckle, Kirche und Sexualität. Möglichkeiten einer dynamischen Sexualmoral: ebd. 759-766.

⁹ P. Go, Sexualität in der Verkündigung Pius' XII.: ebd. 696-704.

¹⁰ L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums (Stuttgart 1903) 198; 202-204.

¹¹ M. Vidal, aaO. 91-95.

¹² M. Vidal, Sentido cristiano del amor en una sociedad del erotismo: Iglesia viva Nr. 49 (1974) 22-27.

¹³ J. Ratzinger, Zur Theologie der Ehe: Tübinger Theol. Quartalschrift 149 (1969) 64.

¹⁴ P. Ricœur, Finitude et culpabilité. I. L'homme faillible (Aubier, Paris 1960) 144 = Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I (Freiburg i. Br. 1971).

¹⁵ M. Oraison, Le mystère humain de la sexualité (Paris 1966) 12.

¹⁶ M. Merleau-Ponty, Phänomenologie der Wahrnehmung (Berlin 1966).

¹⁷ X. Zubiri, Naturaleza, historia, Dios (Madrid 1963) 521.

¹⁸ M. Oraison aaO. 50.

Übersetzt von Dr. August Berz

MARCIANO VIDAL

geboren 1937 in San Pedro de Trones (León, Spanien) Redemptorist, 1962 zum Priester geweiht. Er ist Lizentiat der Theologie (Päpstliche Universität Salamanca) und Doktor der Moraltheologie (Academia Alfonsiana zu Rom), Professor und Direktor des Höheren Instituts für Moralwissenschaften zu Madrid, ferner Professor an der Päpstlichen Universität Comillas (Madrid) und am Höheren Institut für Pastoral zu Madrid. Er veröffentlichte u. a.: Moral del amor y de la sexualidad (Salamanca 1971), Moral y sexualidad prematrimonial (Madrid 1972), Moral de actitudes. I. Moral fundamental personalista (Madrid 1974), Cómo hablar del pecado hoy (Madrid 1975).