

² Dieses «totale Bild des Menschen» muß alle drei Dimensionen der Anthropologie integrieren: Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft (2. April 80).

³ Marcel Clément, *Une Théologie de la Sexualité = L'Homme Nouveau*, No 797 (1. Nov. 81) 1, erschienen in Belgien, Frankreich und Kanada. Das ist seine erste Schrift in einer Reihe von 15 Kommentaren: 798 (15. Nov. 81), 799 (6. Dez. 81), 800 (20. Dez. 81), 801 (3. Jan. 82), 802 (17. Jan. 82), 803 (7. Febr. 82), 804 (21. Febr. 82), 805 (7. März 82), 806 (21. März 82), 807 (4. April 82), 808 (18. April 82), 809 (2. Mai 82), 810 (16. Mai 82). Voraus geht ein Vorwort, «Les fondements de la théologie de Jean-Paul», von Aline Lizotte, 796 (18. Okt. 81).

⁴ Die «Erklärung zu einigen Fragen der Sexualethik» ist ein gutes Beispiel für diese Art des Verständnisses. (Vgl. die Dokumentation in diesem Heft!) Für eine genaue Übersicht über die theologische Meinung zu diesem Thema siehe Richard A. McCormick SJ, *Notes on Moral Theology 1965 through 1980* (University of Washington, America Press, 1981) 668–682.

⁵ Zum Beispiel die sechs Stufen der moralischen Entwicklung, in der Theorie dargestellt von Lawrence Kohlberg; siehe «Education for Justice: A modern Statement of the Platonic View»: *Moral Education: Five Lectures* (Harvard Press, Cambridge Mass., 1970) 57–83. Ein theologischer Versuch, die Entwicklungstheorien von Piaget, Erikson und Kohlberg mit einer transzendentalen Theorie des Bewußtseins zu verknüpfen, findet sich bei Walter E. Conn, *Con-*

science: Development and Self-Transcendence (Religious Education Press, Birmingham, Alabama, 1981). James W. Fowler hat zur Erklärung des Vorganges des Glaubens eine Entwicklungskonzeption gebraucht. «Faith Development Theory and the Aims of Religious Socialization» = Gloria Durka und Joanmarie Smith (Hgg.), *Emerging Issues in Religious Education* (Paulist Press, New York 1976) 187–208, und seine *Life Maps: Conversations on the Journey of Faith* (Word Books, Waco, Texas, 1978), ebenso seine «Stages in Faith, The Structural-Developmental Approach» = Thomas C. Hennessy SJ (Hg.), *Values and Moral Development* (Paulist Press, New York, 1976) 173–223.

⁶ Ronald Modras geht der Mehrdeutigkeit von Johannes Pauls personalistischer Ethik nach in «The Moral Philosophy of Pope John Paul II»: *Theological Studies*, 41 (Dez. 1980) 683–697.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

RICHARD GRECCO

Lehrt christliche Ethik an der Toronto School of Theology. Seine Doktordissertation handelte über «Theology of Compromise: A Study of Method in the Ethics of Charles E. Curran». Anschrift: 6548 Dorchester Road, Niagara Falls, Ont. L2G 5T5, Kanada.

Xavier Thévenot

Neue Entwicklungen in der Sexualethik

Seit einigen Jahrzehnten sind wir, wie die vorausgehenden Beiträge unterstrichen haben, Zeugen einer regelrechten sexuellen Revolution und einer Welle anthropologischer Untersuchungen auf dem Gebiet der Sexualität. Der von der christlichen Tradition aufgestellte Normenbereich scheint dadurch in Frage gestellt zu sein. Wie versucht die gegenwärtige Moraltheologie, sich einer solchen Situation zu stellen? Unser Beitrag möchte versuchen, auf diese Frage eine noch allgemeine Antwort zu geben. Er möchte hierzu weniger die internationalen theologischen Veröffentlichungen durchsehen, die ich nicht

genug kenne, sondern vielmehr auf jene Denkrichtungen abheben, mit deren Hilfe die Moraltheologen vermutlich eine Ethik aufzustellen vermögen, die in den Augen unserer Zeitgenossen einigermaßen ernst genommen wird. Zuvor jedoch will ich meinen persönlichen Eindruck wiedergeben: Ich habe das Gefühl, daß die Moraltheologen vom Fach nach einer Zeit der Verwirrung (sie hatte sich in Reaktionen der Ängstlichkeit gezeigt, in einem Gefühl der Minderwertigkeit, ja sogar der Schuld, in einem Verstummen oder auch einem defensiven und verkrampften Rückzug in die Haltung vergangener Zeiten) jetzt in Sachen Sexualethik ohne Komplexe das Wort zu ergreifen wagen. Das offenbart sich bei ihnen auf zweierlei grundlegende Weisen, die dialektisch zueinander stehen und die für Verhaltensformen einer Neuheit gegenüber traditionell geworden sind: in einem Versuch, das zu integrieren, was in der heutigen «sexuellen Revolution» als gültig erscheint, und in einem prophetischen Willen, die menschliche Gemeinschaft wachzurufen – ein Aufruf aus dem täglichen

Umgang mit dem Wort Gottes, Wort, das der falschen Weisheit der Welt stets Torheit bedeutet (1 Kor 1).

Diese doppelte Haltung war möglich, weil die derzeitige Moraltheologie entschlossen die zeitgenössischen Humanwissenschaften in ihrer Vielfalt (anthropologische Biologie, Psychoanalyse, Soziologie, Ethnologie usw.) zu Gehör nimmt, ohne deshalb die Entdeckungen der Bibelexegese zu vernachlässigen. Mir scheint allerdings, man hat in den Reihen vieler Moraltheologen den Beitrag der Psychoanalyse privilegiert, was zuweilen in den theologischen Veröffentlichungen deutlich in Erscheinung tritt. Ein Einbau der Psychoanalyse in die Ethik setzt sich ja bekanntlich zwei geradezu klassischen Gefahren aus: der Gefahr einer Überbewertung des Wortes und eben dadurch einer Unterbelichtung der das sexuelle Verhalten tragenden psychologischen Stützen, und dann der Gefahr, eine Intimethik zu entwickeln, indem den gesellschaftlichen Dimensionen des geschlechtlich bestimmten Lebens nicht genug Aufmerksamkeit gewidmet wird. Wie dem auch sei, jedenfalls hat die Moraltheologie aus dem Rückgriff auf diese neuen wissenschaftlichen anthropologischen Kenntnisse bedeutende Fortschritte gewonnen; sie halfen ihr, eine ihre Lehre oft unterschwellig tragende veraltete Anthropologie zu überwinden und Heilige Schrift und Tradition auf neue Weise zu befragen, auch neue und realistische Möglichkeiten pastoraler Aufnahmebereitschaft zu entfalten. Wir wollen darum einige Punkte untersuchen, die gut zeigen, wie im Bereich der Sexualethik dieser Gedankenaustausch zwischen Humanwissenschaften und Moraltheologie geschieht.

1. Das organisch Geschlechtliche als Komponente der Sexualität

Die neuere Anthropologie hat in erster Linie zur Erkenntnis geführt, daß die Sexualität eine sehr viel weitere Wirklichkeit umgreift als das bloß genitale Geschlechtsleben. Tatsächlich enthüllen sowohl die Biologie als auch die psychologischen Forschungen den Tatbestand, daß die Sexualität, weit davon entfernt, sich nur auf das Funktionieren der Geschlechtsorgane zu beschränken, jede menschliche Zelle prägt und jedes menschliche Verlangen trägt. In diesem Sinn ist die Sexualität jene männliche oder weibliche Dimension, die die gesamte Wirklichkeit des Menschen vom

ersten Augenblick seiner Existenz an prägt. Es kann daher für den Theologen keine Rede mehr davon sein, die Ausübung der genitalen Anlagen und Fähigkeiten überzubewerten, wenn er auf die Regulierung der Sexualität reflektiert. Diese Regulierung versteht sich zuerst nicht als Beherrschung der geschlechtlichen Betätigungen (Masturbation, Geschlechtsverkehr), sondern in der menschenwürdigen Übernahme des geschlechtsbestimmten Verlangens, das jede menschliche Beziehung unterschwellig beeinflusst.

Übrigens hat dieser erweiterte Begriff der Sexualität der Moraltheologie die Bedeutung einer allzu lange vergessenen Gegebenheit der Schrift neu entdecken helfen, nämlich die Beziehungsfunktion der Sexualität. Nach dem ältesten Schöpfungsbericht (Gen 2) wird sie nicht zuerst als eine solche beschrieben, der lediglich die Zeugungsfunktion zukommt, sondern als dazu bestimmt, den Mann aus seiner ungunstigen Einsamkeit herauszuführen. Die Keuschheit, deren Bedeutung die gesamte christliche Überlieferung bezeugt, wird also fortan klar von der Enthaltensamkeit unterschieden (diese ist ja Enthaltung von orgastischer Lust) und als die Tugend verstanden, die es dem Menschen ermöglicht, einen voll menschenwürdigen Gebrauch seiner geschlechtsbestimmten Dimension nicht nur in seinen Beziehungen zum Mitmenschen, sondern auch in seinen Beziehungen zum Kosmos und zu Gott zu machen.

Die heutige Moraltheologie wird, wenn sie die Zeitgenossen über ihr sexuelles Leben befragt, nicht mehr nur zu einem Urteil über die Qualität des eigentlichen Geschlechtslebens aufrufen, sondern wird bitten, dieses in das gesamte geschlechtsbestimmte Dasein einzufügen und sich Fragen folgender Art zu stellen: Wie habe ich meine verschiedenen Fähigkeiten und Anlagen, den Partner anzulocken, gebraucht? Hat dieser Gebrauch die Freiheit des anderen gefördert oder hat er ihn in mein eigenes Verlangen unwiderstehlich hereingezogen und eingesperrt? Habe ich mich durch den Lustgewinn aus den doch eigentlich kosmischen Wirklichkeiten auf einen Rückweg begeben, oder war das im Gegenteil eine Weise, für den Augenblick den Mangel zu vergessen, um den unvermeidlichen Frustrationen des Lebens besser die Stirn bieten zu können? Dient meine Beziehung zu Gott dazu, meine männliche oder weibliche Dimension zu verdecken und mein eigenes Verlangen zu befriedigen, oder wird sie so gelebt, daß sie mein

Sehnen als Mann oder als Frau reinigt und vertieft?

2. Das Gesetz der symbolischen Kastration

Ein anderer Beitrag der zeitgenössischen Anthropologie wird durch die Ethik wieder aufgenommen, und dahinein gehören die eben aufgeworfenen Fragen, wie leicht zu erraten war; auch er öffnet einen neuen Zugang zu gewissen biblischen Abschnitten; ich spreche von der Bedeutung des Kastrationsgesetzes für das Aufblühen der menschlichen Subjekthaftigkeit. Man weiß ja, daß in den Augen der Anthropologen der Übergang vom *Kindsein* (*infans* – etymologisch ein Wesen ohne Wort) zum Subjektsein, das des Sprechens und der Mitteilung fähig ist, mittels Auferlegung eines Verbots oder eines trennenden Gesetzes geschieht, im wesentlichen des Gesetzes der Sprache. Dieses Gesetz ermöglicht es dem «Menschenjungen», aus dem «Tohuwabohu» verschwommener Einheit mit seinem Ursprung herauszutreten und das in sich selbst verschlossene Imaginative (mit dem kennzeichnenden Wunsch nach Allmacht) aufzubrechen, um in die sogenannte symbolische Ordnung hinauszutreten, in der sich die Anerkennung des anderen in seinem Anderssein vollziehen kann. Die Kastration durch das Gesetz erlaubt dem menschlichen Subjekt also, das «inzestuöse» (*in-castum*) Band zu seinem Ursprung zu zerreißen, um keusche (*casta*) Bindungen einzugehen, die immer einen unüberwindlichen und strukturierenden Mangel integrieren. So verstanden ist Keuschheit jene Haltung, die ein Geschlechtsleben ohne Vermischung und Verwischung mit dem anderen, vielmehr in einem gesunden Ja zum anderen und zu sich selbst zur Vollendung bringt.

Dieser anthropologische Beitrag verlieh bestimmten Abschnitten der Heiligen Schrift neuen Glanz. Man hat zum Beispiel bemerkt, daß Gottes schöpferische Tätigkeit in der *Schöpfungsgeschichte* als von einem ursprünglichen Tohuwabohu ausgehende Ausgestaltung einer Ordnung dargestellt ist, in der das Wort als trennende Kraft wirkt, als Quelle der Unterscheidung (Gen 1), in der das Verlangen durch Auferlegung eines Verbotes aufbricht (Gen 2) und in der schließlich in der gleichzeitigen Annahme der Unterscheidung zwischen Geschöpf und Schöpfer wie auch zwischen jedem Element der geschaffenen Welt die Erkenntnis der Ähn-

lichkeit von Mensch und Gott und von Mann und Frau möglich wird. Ebenso lassen sich die die Sexualität betreffenden Reinheitsvorschriften von *Levitikus* 18–20 als Ausdruck des Willens verstehen, nicht zuzulassen, daß in die durchgestaltete Schöpfungsordnung durch Sachverhalte, die die Grenzen zu verwischen drohen (Blutvergießen, Samenerguß, Homosexualität usw.), Verwirrung gesät wird.

Dementsprechend versucht die gegenwärtige Moraltheologie, in die innerste Mitte des Begriffs der Keuschheit einen sehr modernen, zeitgemäßen Begriff einzubauen, den der *Unterscheidung* (Differenzierung). Sie bricht den immer neu erwachenden Wunsch nach der verlorenen Fülle des Ursprungs. Letzten Endes ist die große Frage der Ethik diese: Wie lebt und erlebt der Mensch die Dialektik des anderen und des Selbst im Bereich jener drei Aufgaben, die die Heilige Schrift und die Anthropologie der Sexualität zuweisen? Wir wollen sehen, wie der Moraltheologe die Verwirklichung dieser Funktionen befragt.

3. Die Keuschheit und die drei Funktionen der Sexualität

a) Die *relationelle* Funktion. Entgeht der Mensch in seinen Beziehungen der *Indifferenz* (Gleichgültigkeit), also der Leugnung der Ähnlichkeit, und zugleich der *Indifferenzierung* (Gleichmacherei), also der Verweigerung des Andersseins? Wird der Partner, mit dem er sich einläßt, als ein das triebhafte Verlangen befriedigendes Objekt erlebt oder als ein Subjekt voller Geheimnis, als Wesen, das dem Verlangen noch größeren Tiefgang verleiht? Wird der geliebte Mensch in seiner Fehlbarkeit erkannt und angenommen oder dient er zur Stärkung des eingebildeten Bedürfnisses nach Idealisierung? Bildet sich die Beziehung im bescheidenen Bewußtsein der langfristigen Entwicklung eines jeden Menschen oder bricht sie wild auf im Traum eines «alles sofort», immer Anzeichen eines ausgeprägten primären Narzißmus? Wird die in der Weiblichkeit oder Männlichkeit des anderen auf einen zukommende Verschiedenheit übernommen oder abgelehnt? So könnte man weiterfahren. Es ist klar, alle diese Fragen gehen jeden Menschen an, welcher gesellschaftlichen Ordnung auch immer er angehört mag (Zölibat, Ehe, Geschiedensein, Witwenschaft, freie Liebe) und sogar auch unabhängig von seiner psycho-sexuellen Verfaßtheit (Ho-

mosexueller, verschiedene Formen von Unreife etwa).

b) Die *erotische* Funktion. Sie wird in der Bibel sehr wohl erwähnt (vgl. das Hohelied), wurde aber durch die Tradition in übertriebenem Maße verdächtigt. Mit Recht hat die gegenwärtige Sexologie sie wieder aufgewertet, auch die Entwicklung der Sitten trug dazu bei; fortan nimmt die Theologie sie in ihre Überlegungen herein, unterwirft sie freilich wie die zuvor genannte Funktion dem Kriterium der Keuschheit im Sinne einer gesunden Regulierung der dialektischen Beziehung zwischen dem eigenen Selbst und dem des anderen. Tatsächlich ist die erotische Lust vielleicht eine jener Wirklichkeiten, durch die der Mensch am meisten mit dieser Dialektik konfrontiert wird.

Die Lust ist immer *Selbsterfahrung*, weil sie momentanes Vergessen der Andersheit der Zeit ist und flüchtiges Einswerden mit sich selber und mit dem anderen, der diese Lust zeugt. In diesem Sinne ist sie stets vorläufiges Vergessen des durch die symbolische Kastration hervorgerufenen Mangels und also Neuaktualisierung einer Urphase des Daseins. Daher läßt sie sich so leicht sakralisieren; sie fasziniert und erzeugt zugleich Furcht; denn wenn sie auch die volle Macht der Verschmelzung verleiht, so ist sie doch auch eine Neuwirklichung eines gefährlichen Zustands der Indifferenzierung.

Paradoxe Weise ist die Lust aber im gleichen Augenblick auch Erfahrung des *anderen*. Denn eben die Lust läßt den Körper als das andere erleben, das dem Willen nicht mehr ganz untersteht. Überdies ist sie eine existentielle Erfahrung der Abhängigkeit in bezug auf den anderen, der Lust zu erleben gibt und eine gewisse Selbstvergessenheit abverlangt.

Eine der Aufgaben der Moraltheologie ist es demnach, den Weg zu einer gesunden Regelung der Lust aufzuzeigen, indem sie die zwei in der Lust wirksamen gegensätzlichen Versuchungen entlarvt. Die Lust kann nämlich als Selbsterfahrung Flucht vor dem anderen sein wollen. Das ist dann der Fall, wenn der Mensch unablässig Lusterlebnisse zusammenrafft; er versucht, die verlorene Fülle der Welt des Ursprungs zurückzuholen. Umgekehrt kann die Lust als Erfahrung des anderen den Menschen in eine Verweigerung seiner Selbsthingabe hineintreiben; er verkrampft sich dann in einer wirklichkeitsfremden Askese, eigentlich ein Zeichen des Willens zur Macht über den anderen. Die Verdächtigung der

Lust ist in den Augen des heutigen Moraltheologen ebenso ungesund wie ihre Suche um jeden Preis.

c) Die *prokreative* Funktion. Auch sie wurde durch die Überlieferung der Kirche überbewertet, aber auch sie kann im Licht der Dialektik des anderen und des Selbst untersucht werden. Tatsächlich ist ja das aus dem geschlechtlichen Anderssein der beiden Elternteile hervorgegangene Kind dennoch vom selben Fleisch und Blut wie sie. Es wird darum die in ihnen schlummernden alten Träume wachrufen. So geschieht es, daß der Wunsch nach dem Kind vor allem Ausdruck eines narzißtischen Willens werden kann, die den Menschen bildende klaffende Leere aufzusättigen. Umgekehrt kann das Nein zum Kind zugleich ein Nein zur Andersheit eines Menschenwesens bedeuten, von dem man weiß, daß es notwendigerweise der Gewalt seiner Eltern entgleiten wird. Das heißt auch, daß Vaterschaft und Mutterschaft zumeist den Stempel einer fundamentalen Doppeldeutigkeit an sich tragen.

4. Die Sexualität als Geschichte

Was soeben gesagt wurde, bringt einen dritten Beitrag der anthropologischen Theorien zu Gesicht. Das sexuelle Verhalten ist nämlich im allgemeinen überdeterminiert oder mehrfach determiniert, das heißt, «es besitzt einen Rückbezug auf mehrfache unbewußte Elemente, die sich in Abfolgen verschiedener Bedeutsamkeit organisieren, von denen jede einzelne auf einer Interpretationsebene ihre eigene Kohärenz besitzt»¹. Der Moraltheologe darf sich also nicht mehr von der bloßen Erscheinung des sexuellen Verhaltens beeindrucken lassen. Dieses kann in seinen Äußerungen sehr wohl als mit den Forderungen des Gotteswortes konform erscheinen und in Wirklichkeit Symptom sehr wenig menschenwürdiger psychischer Haltungen sein. So sind gewisse Formen ehelicher Treue ein Zeichen von Zwangsneurosen, gewisse Formen von Enthaltsamkeit Ausdruck einer Suche nach Macht, bestimmte Weigerungen, sich für immer zu engagieren, Bekundung einer übertriebenen Anhänglichkeit an die Mutter, obwohl sich solches Weigern als Ausdruck der Freiheit verstehen will. Umgekehrt kann es sein, daß in der *Geschichte* des einen oder anderen Menschen die Weigerung gegenüber einer bestimmten Forderung des Evangeliums einen Versuch bedeutet, zu einem menschlicheren Geschlechtsleben zu gelangen:

Ein junger Mann etwa, der es ablehnt zu heiraten, befindet sich vielleicht in einer wichtigen Etappe seines Lebens, in der er sich auf diese Weise von einer übermäßig herrschsüchtigen elterlichen Instanz distanziert. Die Moraltheologie kommt so zu einer größeren Komplexität im ethischen Urteil, in das sich sowohl das *Unbewußte* als auch die *Geschichte* des Menschen als entscheidende Momente der Unterscheidung integrieren. Auf diese Weise verbindet sich heute die Sexualethik mit den Bemühungen der zeitgenössischen Philosophie und entwickelt sich in Abkehr von der geschichtslosen Sicht der klassischen Anthropologie.

Aber diese Eingliederung der Geschichte in den Bereich der Sexualität geschieht nicht nur mit Hilfe des neubedachten Verhaltens des menschlichen Subjekts während seiner edukativen Entwicklung. Sie geschieht auch durch eine neue Weise, die sexuelle Wirklichkeit in sich selbst zu verstehen. Die anthropologischen, vor allem Freudschen Forschungen zeigen ja, daß die Sexualität kein massiver, statischer, ein für allemal am Ende der Reifezeit festgelegter Instinkt ist, sondern eine Geschichte hat, ja sogar ist. Die sexuelle Organisation des Menschen ist ganz und gar nicht fixiert; sie ist mehr oder weniger ein labiles System einer Vielfalt von Partialtrieben. Das will besagen, daß die Moraltheologie die Sexualität als eine Wirklichkeit denken muß, die natürlich teilweise der regulierenden Macht des menschlichen Willens untersteht, aber ihr ganz *eigenes Werden* besitzt, worüber das Bewußtsein oft nur eine sehr begrenzte Macht hat.

Demnach müssen die Moraltheologen fortan davon überzeugt sein, daß es eine vollkommene Sexualität nirgends gibt, daß die volle Beherrschung des sexuellen Lebens ebenso wenig existiert wie in den anderen Daseinsbereichen des Menschen, daß es in der Natur der Sexualität liegt, das Scheitern, den Rückschritt, die Verhärtung in der Unreife und die Augenblicke unüberwindbarer Zwänge zu erleben wie auch Stunden der Lust und der Freude, der Reifung und Sublimierung in Freiheit.

Die Moraltheologie sieht sich hier mehrfach eingefordert. Zuerst muß sie gut unterscheiden zwischen dem, was aus dem sündigen Willen kommt, und dem, was nur Ausdruck der menschlichen Endlichkeit ist; es geht hier um ein rechtes Verständnis von Sünde im sexuellen Bereich. Sie muß auch die psycho-sexuellen und endgültig atypischen Formen des menschlichen

Subjekts in Rechnung stellen, die es zuweilen im Verlauf seiner Geschichte ausgestaltet. Es gibt ja Millionen von Menschen in der Welt, die unfähig sind, alle relationellen, erotischen und prokreativen Dimensionen der Sexualität zu entfalten, weil sie endgültig durch eine besondere sexuelle Ausrichtung wie etwa die Homosexualität oder durch organische und/oder relationelle, ihr Lustverlangen beeinflussende Hemmungen geprägt sind. Mehr noch, diese Menschen sind oft unfähig zu einem enthaltsamen Leben; und wenn sie es dennoch auf sich nehmen, geschieht es vielfach auf Kosten einer wahren Lebensfreude. Hier liegt für die Moraltheologie eines der entscheidenden Probleme und eine der dringendsten Aufgaben. Wie soll man allen diesen sexuell «atypisch» lebenden Menschen zu Hilfe kommen? Wie soll man ihnen einen moralisch gültigen Weg zeigen, auf dem sie ihr genitales und sexuelles Leben so gut wie möglich zu regeln vermögen, ohne «schwere Lasten aufgebürdet zu bekommen»?

Mir scheint, die theologische Forschung steckt hier noch wirklich in den Kinderschuhen. Der Grund ist leicht einzusehen, sobald man einen anderen Beitrag der Sexualanthropologie beachtet, bei dem ich mich nun ein wenig aufhalten will; ich will von dem der systemhaften und gesellschaftlich-kulturellen Dimension des Geschlechtlichen gewidmeten Interesse sprechen.

5. Die systemhafte und gesellschaftlich-kulturelle Dimension der Sexualität

Die Ethik der Vergangenheit litt oft an einem übertrieben substantialistischen Denken; sie betrachtete das Verhalten als ein An-sich. So sprach man etwa von *der* Selbstbefriedigung als einem zuinnerst perversen Akt oder von *dem* unehelichen Zusammenleben als einer radikal dem Plan Gottes widersprechenden freien Liebe usw. Nun besteht aber eine der eigentümlichsten Entwicklungen der Moraltheologie eben darin, das substantialistische Denken in ein Systemdenken zurückzusetzen oder besser einzubauen. Fortan begreift der Theologe das sexuelle Verhalten inmitten von Systemen, das heißt in einem Gefüge von Elementen, die gegenseitig aufeinander einwirken.

Konkret will das heißen, daß das sexuelle Verhalten eines Menschen seinen Sinn nicht in sich allein besitzt, sondern in den gleichzeitigen Verbindungen zu den anderen Systemelementen

hin, in die es eingefügt ist. Die Sexualität eines Menschen bildet mit seinen Beziehungen zur Aggressivität, zum Geld, zur herrschenden Ideologie, zur gesellschaftlichen Schicht, der man angehört, usw. ein System. Wenn also der Moraltheologe über ein spezielles sexuelles Problem wie etwa über das uneheliche Zusammenleben nachdenkt, würde er einen schweren methodologischen Irrtum begehen, wenn er diese Frage lediglich unter einem rein intimistischen und sexologischen Gesichtspunkt angehe. Darum beginnen die derzeitigen ethischen Untersuchungen über die Sexualität stets mit der Ausarbeitung einer Typenlehre des Verhaltens; sie führt zur Einsicht, daß es tatsächlich nicht *eine* Masturbation, sondern viele Arten von Masturbation gibt, nicht *eine* freie Liebe, sondern viele Formen von freier Liebe, deren individuelle und gesellschaftliche Bedeutungen ganz und gar nicht übereinstimmen.

Die Ethik wird so zur Kunst, die zwischenmenschlichen Beziehungen in den Griff zu bekommen, die Wirklichkeit als durchorganisierte und komplexe Totalität zu sehen, die Verirrungen der Systeme aufzudecken, um zu versuchen, die Richtung, in die die verschiedenen menschlichen Gruppen abtreiben, bewußt zu machen. Für die Beurteilung wird die Mittlerrolle der wissenschaftlichen Gesellschaftsanalysen unabdingbar, aber auch der Rückbezug auf die Tradition, die übrigens die wichtige Aufgabe hat, Einspruch zu erheben. Wir wollen das näher erklären.

6. Der von der Tradition erhobene Einspruch

Die traditionellen ethischen Normen sind in Wirklichkeit geschichtliche Spuren jener Antworten, die die Christen der Vergangenheit auf die Frage nach ihrer Verwirklichung als sich der Herrschaft Christi unterwerfende freie Menschen gegeben haben. Diese Normen müssen relativiert werden, denn sie sind Antworten unserer Vorgänger auf Umstände, die von den unsrigen radikal verschieden sind. Insofern diese Normen aber darauf hindeuten, in welcher Richtung die uns vorangegangenen Christen ihre Beziehung zu Gott verwirklichen zu können glaubten, müssen wir uns von ihnen aufgerufen fühlen, unser Gedächtnis aufzufrischen, damit wir die Gegenwart richtig lesen und so vermögen, eine dem Menschen förderliche Zukunft zu erfinden. Auf jeden Fall ist es klar: Wenn sich zeigen sollte, daß eine ethische Norm, die ein

Verhalten betrifft, das tief in das menschliche Dasein eingreift, *beständig* und *allgemein* von der Tradition festgehalten wurde, so ist es hochwahrscheinlich, daß diese Norm sehr wohl wesentliche Werte berührt. Man wird sie also nicht übertreten können, ohne dem Wort Gottes untreu zu werden. Nun steht aber der christlichen Tradition auf dem sexuellen Gebiet eine gewisse Anzahl solcher Normen zur Verfügung; sie werden dem Theologen helfen, den herrschenden gesellschaftlichen, stereotypen Verhaltensmustern nicht zum Opfer zu fallen, sich vielmehr in die Lage zu versetzen, seinen Zeitgenossen, wo es sein muß, ruhig und fest entgegenzutreten.

Unter diesen Normen muß meiner Ansicht nach eine vor allem ihren Wert neu finden: die Norm der *ehelichen Treue* und des Wertes der endgültigen Bindung. Unsere Gesellschaft erlebt eine wachsende Woge der Unbeständigkeit in den geschlechtsbestimmten Beziehungen. Es ist, als behandle man das Geschlechtsverlangen wie ein Finanzkapital. Die Treue wird da zuallererst als maximale Rentabilisierung eines «Kapitals» an Lustbedürfnis verstanden, das sich nacheinander in den sich am unmittelbarsten «bezahlt» machenden Beziehungen investiert. Der Umgang mit dem Gotteswort bewahrt den Moraltheologen davor, in eine derart «wirtschaftliche» Sicht der menschlichen Sexualbeziehungen abzugleiten. Und die Tradition hilft zu entdecken, daß die Sexualität nicht eine zu investierende Energie ist, sondern ein Geheimnis, das die Person in ihrer Ganzheit umfaßt und durchdringt, ein Geheimnis, das erst dann seine volle Entfaltung findet, wenn es sich in der *agápe* dem Anderssein des anderen Geschlechts aussetzt, und das auf Dauer.

In der Tat hilft uns die Sakramentstheologie, die die Liebe als ein konkretes Gleichnis der unwandelbaren Liebe Gottes zur Menschheit versteht, zu der Einsicht, daß man nur dann von einer wahren ehelichen Liebe sprechen kann, wenn sie das Wagnis eines endgültigen Engagements eingeht. Sich in der Ehe für immer auf den anderen einzulassen, bedeutet einen tiefgreifenden Akt des Glaubens an den anderen, weil man sich damit zum Teil vom anderen her empfangen will. Was wir oben über das dialektische Verhältnis zwischen dem anderen und dem eigenen gesagt haben, gilt auch hier: Die Treue und das fürs Leben gegebene Wort besagen einen Versuch, aus der alles im Griff behaltenden Beherrschung seiner selbst herauszutreten, um sich

einer wahren symbolischen Kastration des imaginären Traums von der Verschmelzung im Einen.

Noch eine andere von der Moraltheologie ständig festgehaltene Norm kann unseren Zeitgenossen heute nützlicherweise zur Frage werden, nämlich die Norm von der Notwendigkeit der *Institution* als Ort einer Inkarnation der Liebe. Die Liebe erschöpft ja ihre Bedeutung nicht bloß in der Intimität der personalen Beziehung, sondern besitzt auch eine radikale gesellschaftliche Funktion. Die Moraltheologen müssen also heute versuchen, das für viele Jugendliche gar nicht mehr Selbstverständliche aufs neue begreifbar zu machen, daß nämlich der institutionelle Aspekt als Chance erlebt werden kann, die Endlichkeit des Menschen ernst nehmen zu können, da seine Freiheit zu ihrer Entfaltung des anderen, der gesellschaftlichen Regeln und der Regelung durch den Ritus bedarf; als die Chance, teilweise dem anderen zu überlassen. So sind Treue und gegebenes Wort, wenn sie nicht verkommen, Zeichen wahrer Keuschheit, das heißt

das menschliche Lustverlangen wirksam in die Welt der Gemeinschaft einzufügen und so seine übertriebene Individualität zu mäßigen.

Zum Schluß möchte ich an eine der grundlegendsten Normen erinnern, die die Theologie in ihrer Vergangenheit wiederentdeckt: an die Norm von der dem Evangelium entsprechenden *Relativierung* aller menschlichen Bindungen angesichts des einen Absoluten – Gott. Die Beobachtung einer solchen Norm führt zu einer Art Entkrampfung in jeder geschlechtlich bedingten Liebe (vgl. Lk 18, 29f). Hier ist womöglich ein Aufruf an die Völker der westlichen Welt am Platz, denn sie haben nach Meinung der Soziologen zu hochgesteckte Erwartungen an das Ehepaar entwickelt, an das Kind und schließlich auch an die Sexualität. So ließe sich dieser Aufruf formulieren: «Erinnert euch daran, es gibt eine dauerhafte, geschlechtlich erfüllende Zuneigung nur in der bereitwilligen Annahme des Gottesreiches; und eines der sichersten Zeichen dieser Aufnahme ist die tatsächlich gelebte Solidarität mit den Kleinen und Armen dieser Welt.»

¹ J. Laplanche und Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse* (Paris 1971) 467.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

XAVIER THÉVENOT

1938 in Saint-Dizier, Frankreich, geboren. Mitglied der Genossenschaft der Salesianer Don Boscos. 1968 Priesterwei-

he. Doktor der Theologie. Dissertation über «Homosexualité et morale chrétienne». Professor der Moraltheologie am Institut Catholique in Paris. Mitautor von: *Sexualité et vie chrétienne. Point de vue catholique* (Paris 1981); Autor von: *Repères éthiques pour un monde nouveau* (Mülhausen im Elsaß 1982); *Vie sexuelle et vie chrétienne* (Paris 1982) – für Heranwachsende; *Les péchés. Que peut-on en dire?* (Mülhausen im Elsaß 1983). Anschrift: 393 bis rue des Pyrénées, F-75020 Paris, Frankreich.