

Cooper, Reason an Human Good in Aristotle (Cambridge MA 1975); W. W. Fortenbaugh, Aristotle on Emotion (London 1975); A. Kenny, Aristotle's Theory of the Will (new Haven 1979); R. Sorabji, Aristotle on the Role of Intellect on Virtue, in: A. Rorty aaO. 201–220, und Necessey, Cause and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory (Ithaca 1980). Aristoteles diskutiert die praktische Weisheit ausführlich in NE IV, NE 1040a 20–1145a14; Siehe auch seine Erörterungen von Tapferkeit und Maßhalten, NE 1115a5–1119b19, und von Enthaltensamkeit und Zügellosigkeit, NE 1145a15–1152a35.

<sup>4</sup> Ich unterstelle, daß praktische Weisheit, Tapferkeit und Zucht und Maß (Maßhalten) in sich gut sind, unwichtig, welchen Zwecken sie in einem bestimmten Fall dienen; daher bestreite ich die traditionelle These, daß wahre Tugend nur gegeben ist, wenn sie auf moralisch gute Ziele gerichtet ist. Der Spielraum dieses Aufsatzes erlaubt es mir jedoch nicht, diese schwierige Frage genau zu untersuchen.

<sup>5</sup> Ich bin D. Charles zu Dank verpflichtet, daß er es so ausgedrückt hat; aaO. 173–174.

<sup>6</sup> Eine gute Diskussion der darin enthaltenen Fragen bietet R. Taylor, Action and Purpose (New Jersey 1966) 40–98.

<sup>7</sup> Siehe M. Hollis, Models of Man (Cambridge 1977) 87–106.

<sup>8</sup> Auch diesmal übernehme ich den Ausdruck von Charles, aaO.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

## JEAN PORTER

Katholische Christin. 1980 erwarb sie den Grad eines Master of Divinity an der Weston School of Theology, einer Lehranstalt des Jesuitenordens in Cambridge, Massachusetts. 1984 Promotion zum Doktor der Philosophie mit Spezialisierung in Religionswissenschaften an der Yale University in New Haven, Connecticut. Derzeit Assistant Professor für Theologische Ethik an der Vanderbilt Divinity School in Nashville, Tennessee. Neuere Veröffentlichungen u. a.: Desire for God. Ground of the Moral Life in Aquinas: Theological Studies 47.1 (März 1986); The Feminization of God. Second Thoughts on the Ethical Implications of Process Theology: St. Luke's Journal of Theology 29.4 (September 1986). Derzeit Arbeit an einem Buch mit dem Arbeitstitel «Theological Ethics as an Ecumenical Discipline». Anschrift: Vanderbilt University, The Divinity School, Nashville, Tennessee 37240, USA.

Anne Patrick

## Die erzählte Geschichte und die gesellschaftliche Dynamik der Tugend

Die vorausgehenden Beiträge stellten fest, daß alle Auffassungen zum Thema Werte und Tugenden notwendig einem Wandel unterworfen sind, und sie behandelten Fragen, die dieses Phänomen betreffen. Der vorliegende Aufsatz sucht nun diese Grundlage zu erweitern und Aspekte jener Veränderung zu untersuchen, die derzeit im Gange ist. Es soll einer zentralen Frage nachgegangen werden, die mit der Anerkennung der Geschichtlichkeit der Werte und Tugenden eng verknüpft ist, der Frage nämlich: Welche Veränderungen sollten seitens der Christen Unterstützung erfahren? Oder mit anderen Worten: Welches Gesamt von Werten und Tugenden ist heute am ehesten wünschenswert, und wie soll unser Beitrag zu dem Prozeß der Veränderung unangemessener Wert- und Tugendbegriffe um einer

Förderung des Reiches Gottes willen aussehen?<sup>1</sup> Die Beantwortung dieser richtungweisenden Fragen macht es erforderlich, einen besseren Einblick in den Bezug zu gewinnen, den die «Tugend» zu den einzelnen hat, die die Gesellschaft konstituieren, und zur Gesellschaft, die den einzelnen prägt.

### *Die Tugend in ihrer historischen, gesellschaftlichen und narrativen Bedingtheit*

In der Vergangenheit erörterte man Tugendfragen unabhängig von Themen der Gesellschaftsethik. Kulturstudien weisen jedoch darauf hin, daß die Tugend ein durch und durch gesellschaftliches Phänomen ist, da alle Gruppen, gleich welcher Art, sich durch die Eigenart der Charakterzüge und Charakterdispositionen unterscheiden, die sie bei ihren Mitgliedern fördern. Eine angemessene Theorie hat also nicht nur die *Geschichtlichkeit* der Tugend zur Kenntnis zu nehmen, sondern ebenso auch ihre *gesellschaftliche Bezogenheit* richtig einzuschätzen. Das aber bedeutet die Anerkennung der Tatsache, daß der jeweilige gesellschaftliche Kontext der Handelnden zum gewissen Maß die Charaktervorbilder bestimmt, die sie zu verwirklichen suchen. Gesellschaften unterstützen derartige Ideale etwa



durch Gesetze, belohnende und bestrafende Sanktionen, Rituale, Gebete und vor allem durch Geschichten und Erzählungen aller Art. Mythen, Legenden, Geschichten, Biographien, Fabeln, Dramen und andere erzählende Literatur übermitteln eindeutige Botschaften, welche Arten von Charakteren zu achten und welche geringzuschätzen sind. Unabhängig davon, ob der einzelne die von der Gemeinschaft hochgeschätzten Charakterzüge nun tatsächlich verkörpert oder nicht, macht er sich die in den bedeutenden kulturellen Mythen enthaltenen Werte im allgemeinen zu eigen, beurteilt er den Wert seiner Person im Lichte dieser gemeinsamen Normen. Den Geschichten und Erzählungen kommt, da sie die von der Kultur geachteten Werte und Tugenden mitteilen und bestärken, eine Schlüsselrolle in der Erziehung zu. Darüber hinaus dienen sie auch dazu, Ansichten über Werte und Tugenden zu kritisieren, sollte deren besondere Bedeutung in einer Gesellschaft einmal umstritten sein. Die kritische Funktion der Erzählung oder Geschichte ist somit in der Tat ein wichtiger Teil der Veränderungsdynamik, von der Werte und Tugenden betroffen sind.

Wenn ich die charakterformende Funktion der Erzählung oder Geschichte beschreibe, so sage ich damit nicht, daß alle Mitglieder einer Gesellschaft ihr Verhalten an den gleichen Vorbildern orientieren; denn gerade in den modernen pluralistischen Kulturen wetteifern die verschiedensten Wertoptionen miteinander um ihre Anerkennung bei den Mitgliedern der Gesellschaft, sodaß der einzelne aus einer Vielfalt auswählen und seine eigenen Wertmuster zusammenstellen kann. Folglich variieren die von den Gesellschaftsmitgliedern angestrebten Charaktervorbilder in einer jeden Gesellschaft. Jedoch wird diese Wahl nie in völliger Unabhängigkeit vollzogen, da die gesellschaftlichen Realitäten den Sinn des einzelnen für Werte und Tugenden stets stark beeinflussen, indem sie die Grenzen für den Spielraum seiner persönlichen Freiheit setzen.

Indem ich auf diese Weise die soziale Dimension der Tugend betonè, übertrage ich die Erkenntnisse des Psychologen George H. Mead und die des Theologen H. R. Niebuhr auf den Bereich der Tugend, – ein Vorgehen, das von anderen soziologischen, kulturanthropologischen und sogar moraltheologischen Arbeiten durchaus unterstützt wird. Wie Mead, Niebuhr und andere gezeigt haben, ist der Mensch ein soziales Wesen<sup>2</sup>. Ohne soziale Beziehungen

könnte er sich nicht zu einem menschlichen Wesen entwickeln. Jedermanns wahres Selbst ist unter Mitwirkung der Werte entstanden, die in den sprachlichen und mythischen Vorbildern der jeweiligen Kultur, in der er aufgewachsen ist, enthalten sind. Es gibt Geschichten und Erzählungen, die besonders deutlich zur Formung der Persönlichkeiten einer Gesellschaft beitragen, da sie die Weltanschauung und das Ethos einer Gemeinschaft auf eine Weise ausdrücken, die gleichermaßen die Gefühle, den Verstand und die Phantasie der Menschen anspricht und die so äußerst wirksam übermitteln, was als wertvoll zu gelten hat und welchen Werten der Vorzug zu geben ist.

Der zeitgenössische christliche Ethiker Stanley Hauerwas wurde nicht nur wegen seiner Betonung der historischen und gesellschaftlichen Dimensionen der Tugend bekannt, sondern auch seiner Beachtung der besonderen Rolle wegen, die die Geschichte oder Erzählung bei der Formung von Gemeinschaften und Einzelpersonlichkeiten spielt. Seine Arbeiten gehen über die frühere Tendenz, Erwägungen zu Fragen der persönlichen Tugend von Erörterungen zur Gesellschaftsethik getrennt zu halten, geschickt hinaus. Sein Standpunkt läßt sich mit der folgenden Behauptung wiedergeben: «Unsere Fähigkeit zur Tugendhaftigkeit ist an die Existenz von Gemeinschaften gebunden, die durch den Einfluß von Geschichten und Erzählungen, die dem Charakter der Wirklichkeit treu bleiben, je zu ihrer Form gefunden haben.»<sup>3</sup> Hauerwas betont die primäre Funktion, die Erzählung und Geschichte noch vor den Werten und Tugenden haben, da sie zur Formung der Gemeinschaften und Einzelpersonlichkeiten beitragen. Die in seiner Theorie enthaltene Norm, daß die erzählerischen Inhalte realitätsgerecht zu sein hätten, weist auf die Wichtigkeit der zweiten Funktion hin, die die Geschichten und Erzählungen einer Gemeinschaft wahrnehmen: die der Korrektur der in den einflußreichen Mythen enthaltenen Grenzsetzungen nämlich, die sich in der Kritik an den Charaktervorbildern ankündigt. John Barbour vereinigte in jüngster Zeit die Auffassungen von Hauerwas mit denen des anerkannten Gelehrten James Redfield sowie seinen eigenen literarischen Studien, um die Rolle der Tragödie – und in der neueren Zeit die des tragischen Romans – zu erörtern und die vorherrschenden Tugendideale zu kritisieren. Diese Arbeiten schildern die hohen menschlichen Kosten, die



bei dem Versuch entstehen, bestimmte Charakterideale voll auszuleben, und laden so zu einer Überprüfung gesellschaftlicher Normen ein<sup>4</sup>.

Meine Analyse will auf folgende Weise einen Beitrag zur Arbeit dieser Forscher leisten. Zunächst beschreibe ich gewisse Spannungen innerhalb des Katholizismus, die einen Konflikt zwischen zwei Paradigmen heutiger Wert- und Tugendauffassungen – dem «patriarchalischen» und dem «egaliserenden» Paradigma nämlich – deutlich machen. Dabei gehe ich davon aus, daß das egalisierende Paradigma in wachsendem Maß Einfluß auf das katholische Denken gewinnt und deshalb auch vermehrt die defensiven Klarstellungen jener Mächtigen herausfordert, die für das patriarchalische Paradigma eintreten. Als zweites möchte ich die beiden Funktionen der erzählten Geschichte im Hinblick auf die beiden genannten Tugendparadigmen veranschaulichen und auch wesentliche Aussagen zu dem egalisierenden Denkmodell beisteuern, indem ich zwei Geschichten bespreche. Die erste berichtet von einer jüngst durchgeführten Zeremonie der Seligsprechung, die eine der Weisen veranschaulicht, mit Hilfe derer den Katholiken in der Vergangenheit traditionelle Werte und Tugenden nahegebracht wurden. Meine Besprechung verbindet dabei die persönliche Geschichte eines Menschen mit einer kritisch-feministischen Analyse der mit dieser Geschichte verknüpften Ideale. Die zweite Geschichte wird in dem umfangreichen Roman *Das gute Gewissen* von Carlos Fuentes erzählt. Meine Untersuchung dieser Geschichte zeigt, wie Fuentes eine Literaturgattung, die sich mit Themen der Charakterbildung beschäftigt – den *Bildungsroman* nämlich – benutzt, um eine Kombination von Einstellungen und Verhaltensweisen zu kritisieren, die in den Bereich der christlichen Tugend gehören und die ich als das patriarchalische Paradigma bezeichnet habe. Aus all dem schließe ich dann, daß die Katholiken unserer Tage vor allem Geschichten brauchen, die die Kraft und Gültigkeit des egaliserenden Tugendparadigmas veranschaulichen.

#### *Der gegenwärtige Konflikt katholischer Tugendparadigmen*

Die innerkirchliche Auseinandersetzung zum Thema «Autorität und abweichende Meinungen», die in den Vereinigten Staaten in der letzten Zeit besonders aufgrund der disziplinarischen Maßnahmen des Vatikans gegen einen Professor

einer katholischen Universität, Charles Curran, und gegen Erzbischof Raymond Hunthausen von Seattle zu Tage trat, muß noch im Hinblick auf katholische Charaktervorbilder untersucht werden. Ich möchte aber schon jetzt behaupten, daß diese Vorfälle von 1986 – ebenso wie bestimmte andere Fälle der Zensurerteilung an loyale Andersdenkende seitens der Hierarchie seit dem Zweiten Vatikanum – die Symptome eines Konfliktes darstellen, der sich aus gutem Grund zwischen zwei miteinander konkurrierenden christlichen Tugendparadigmen abspielt. Diese Fälle haben gleichermaßen ekklesiologische, politische und ökonomische Dimensionen. Um sie aber völlig verstehen zu können, ist es notwendig, insbesondere jenen strittigen Teil zu erkennen, der sich um die Frage dreht, was es heißt, ein «guter Katholik» zu sein. Mit anderen Worten, im Mittelpunkt dieser Auseinandersetzungen stehen die ethischen Probleme einer tugendhaften Charakterbildung. Die gegensätzlichen Parteien treten für unterschiedliche normative Kombinationen von Werten und Tugenden ein, ob sie dies ausdrücklich kenntlich machen oder nicht. Dabei mögen die Standpunkte von Fall zu Fall durchaus variieren, in ihrer grundsätzlichen Aussage aber stimmen sie stets entweder mit dem patriarchalischen oder dem egaliserenden Paradigma überein. Die vorliegende Untersuchung geht natürlich von der Künstlichkeit einer jeden Typologie aus, weswegen die folgende Beschreibung auch eher einseitig gehalten ist und nur andeutet, statt sorgfältig auszuführen und definitive Aussagen zu machen.

Das patriarchalische Tugendparadigma erfreute sich über lange Zeit eines großen Einflusses in den katholischen Kirchengemeinden. Seine Aussagen hatten sich einst unter dem Eindruck einer jenseitigen Spiritualität, einer theologischen und gesellschaftlichen Herrschaft, Gängelei und Unterordnung geformt, sowie unter dem Einfluß einer Frauenfeindlichkeit und eines körperfeindlichen Dualismus, wie er für die abendländischen Kulturen noch immer kennzeichnend ist. Nach Auffassung dieses Paradigmas hat die Tugend mit Hilfe des Verstandes die Leidenschaft einzudämmen und die weltlichen Werte den «übernatürlichen» Werten unterzuordnen. Das Paradigma enthält viele Charakterideale, setzt aber voraus, daß deren Bedeutung und Gewicht von dem Geschlecht oder sozialen Rang eines Menschen abhängig sei. So sollten zwar alle Christen freundlich, keusch, gerecht und bescheiden sein,



vor allem die Frauen aber sollten sich in der Nächstenliebe und Keuschheit hervortun, während den Männern ein Denken in Begriffen der Gerechtigkeit und des Rechts abverlangt wird; die Subalternen beiderlei Geschlechts werden ermahnt, fügsam und demütig zu sein. Verschiedene Gründe führten dazu, daß dieses Paradigma auf eine Weise wirksam wurde, die die Keuschheit als den Gipfel der Vollkommenheit betrachtet, und daß dieser Tugend die absolute Bedeutung eines «natürlichen Gesetzes» im Sinne einer physikalischen Definition zugeschrieben und gleichzeitig ihre Heilsnotwendigkeit betont wird. Die zugegebenermaßen höheren Werte der Nächstenliebe und Gerechtigkeit werden als wichtig erachtet, aber nur als relativ wichtig. Wenn dieser Punkt von der Hierarchie angehörenden Befürwortern des patriarchalischen Paradigmas auch bestritten wurde, so ist eine solche Verneinung doch wenig überzeugend, solange man fortgesetzt darauf besteht, daß es sich bei der sexuellen Sünde so gut wie nie um einen geringfügigen Tatbestand handeln könne, während Verletzungen der Nächstenliebe und Gerechtigkeit durchaus eine Unterscheidung bezüglich der Schwere des Vergehens zuließen.

Als biblische Grundlage des patriarchalischen Paradigmas zieht man u. a. eine der Seligkeiten heran: «Selig, die ein reines Herz haben, denn sie werden Gott schauen» (Mt 5,8). Sie wird in einer Weise interpretiert, die die Verinnerlichung sexueller Tabus begünstigt und die sexuelle Reinheit als das ausschlaggebende Zeichen der religiösen Hingabe bezeichnet. Das Paradigma «Reinheit des Herzens» wird also in einem engen sexuellen Sinne interpretiert, anstatt in einem weiteren Sinne als Aufrichtigkeit.

Das patriarchalische Paradigma geht von einer Metapher der Herrschaft aus, die die Kontrolle des Niedrigen durch das Höhere betont; der ungestüme und aufsässige Körper muß diszipliniert und von der leidenschaftslosen, gelassenen und objektiv sachlichen Vernunft gebändigt werden. Eine weitere biblische Rechtfertigung findet man in der Paulinischen Erklärung: «Ich züchtige und unterwerfe meinen Leib» (1 Kor 9,27). Die Betonung der Disziplin aufgrund einer Kontrolle von oben weitete sich auf sexuelle Inhalte aus und bezog schließlich auch gesellschaftliche Themen ein; von daher der hohe Wert, den man in diesem Paradigma dem Gehorsam gegenüber einer legitimen Autorität beimißt. In der Tat ist die Vorstellung von einer hierarchischen Herr-

schaft über den «mysteriösen Körper» eng verbunden mit der besonderen Auszeichnung, die dem Willen in der traditionellen Keuschheitsauffassung zuteil wird, da er fähig ist, das Fleisch zu zügeln. Die Neigung, militärische «Lösungen» auf politische Probleme anzuwenden, ist offensichtlich ebenfalls eine säkulare Manifestation desselben Paradigmas.

Im Gegensatz zu dem anthropologischen Dualismus des patriarchalischen Paradigmas versteht das egalisierende Paradigma die Vernunft als etwas, das es zu verkörpern gilt, und es sieht Frauen und Männer als völlig gleiche Partner in der menschlichen Gemeinschaft. Statt der *Herrschaft* steht die *Achtung* für alles Geschaffene im Mittelpunkt dieses Paradigmas, das den Körper und die Humanität der Frauen wertschätzt und geschlechtseinheitliche Charakterideale befürwortet. Anstatt Macht als *Kontrolle über* zu verstehen, arbeitet dieses Paradigma mit einem Verständnis von Macht als der *Energie einer angemessenen Bezogenheit* (*energy of proper relatedness*). Ideale der Liebe und Gerechtigkeit werden nicht gesonderten Bereichen – der persönlichen und der gesellschaftlichen Ethik – zugeordnet, mit der Auflage, sich je nach Geschlecht für ihre Realisierung verantwortlich zu fühlen; stattdessen werden Liebe und Gerechtigkeit als sich gegenseitig bestärkende Normen gesehen, die für beide Geschlechter gleiche Gültigkeit haben.

Vielleicht ist die übertriebene Aufmerksamkeit, die die Verteidiger des patriarchalischen Paradigmas der sexuellen Reinheit widmeten, der Grund für die Neigung der Befürworter des egalisierenden Paradigmas, sich nicht um die Tugend der Keuschheit *per se* zu kümmern, – obwohl eine Neuinterpretation dieser Tugend leicht aus ihren Schriften zu den Themen Liebe und Gerechtigkeit – aber auch zu besonderen Fragen der Sexualität – abgeleitet werden könnte. Das egalisierende Paradigma betrachtet die Sexualität ebenso wie die Tugend eines Menschen als eine Angelegenheit der sozialen Gerechtigkeit, und seine Aufmerksamkeit gilt in besonderem Maße der Seligpreisung: «Selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit» (Mt 5,6)<sup>5</sup>. Dieses Paradigma erkennt, daß das entscheidende Zeichen der religiösen Hingabe nicht darin bestehen kann, daß man seine Energie auf die Herrschaft über Körperimpulse oder Menschen verwendet; vielmehr müßte eine Haltung des fortwährenden Einsatzes für das Wohlergehen



(das spirituell und materiell zugleich ist), das eigene und das der anderen, mit das entscheidende Zeichen sein. Dies erfordere aber eine tatkräftige Sorge für das Entstehen und die Pflege von sozialen Beziehungen, die Rücksichtnahme, Achtung, Gleichheit und Gegenseitigkeit ausdrücken.

Beide Paradigmen erkennen an, daß das Leiden Teil des christlichen Lebens ist, jedoch verstehen sie die letzte der Seligpreisungen auf sehr verschiedene Weise. Das patriarchalische Paradigma fördert eine eher apokalyptische Mentalität, der gemäß sich die «Gerechten» in dieser Welt der Verfolgung durch gottlose Feinde ausgesetzt sehen, während sie in der kommenden Welt endlich die Gerechtfertigten zu sein erwarten. Das egalisierende Paradigma hingegen bekennt sich zu der Auffassung, daß die Kräfte des Bösen, die fest in ungerechte Machtbeziehungen verwoben seien, versuchen werden, jene unschädlich zu machen, die sich für gerechte soziale und wirtschaftliche Beziehungen einsetzen. In Erinnerung an die Ostererfahrung Jesu wissen die Befürworter dieses Modells aber, daß der Feldzug gegen die Ungerechtigkeit im Prinzip bereits positiv entschieden ist, ja sogar schon hier und jetzt, in dieser Welt, – dank der Gnade des Grundes und Ursprungs allen Lebens und des fortgesetzten Beteiligtseins Gottes an der menschlichen Geschichte.

Im Zuge eines Prozesses, der vielerlei Ursachen hat, nimmt das egalisierende Paradigma gegenwärtig die Vorstellungen der Gläubigen für sich sein. Zu diesen Ursachen gehören etwa neue Geschichten und eine neue Kritik an den alten Geschichten. Um die Dynamik des Wandlungsprozesses zu veranschaulichen, wende ich mich nun dem Beispiel einer Geschichte zu, die zur Förderung des patriarchalischen Paradigmas gedacht ist; ich möchte zeigen, welches der Grund für den Verlust des Einflusses solcher Geschichten auf den Gläubigen unserer Zeit ist.

#### *Eine Geschichte mit schwindendem Einfluß*

Ihre gesamte Geschichte hindurch brachte die Kirche den Gläubigen Charaktervorbilder dadurch nahe, daß sie bestimmte Menschen zu Heiligen oder «Seligen» erklärte. Zur rechten Einschätzung der Rolle, die die Heiligengeschichte für das patriarchalische Tugendparadigma spielte, kann uns die Untersuchung einer kurzen Nachrichtenstory in der New York Times vom 16. August 1985 von Nutzen sein:

«Papst Johannes Paul II. hat heute eine römisch-katholische Ordensfrau selig gesprochen, die lieber umgebracht werden wollte als ihre Jungfräulichkeit zu opfern. Diese Ordensfrau mit dem Namen Marie Clementine Anwarite trug so zur Veranschaulichung des «ursprünglichen Wertes der Jungfräulichkeit» und der «kühnen Größe der Märtyrer» bei, sagte der Papst, und er fügte hinzu, er vergebe Oberst Pierre Colombe, dem Mann, der die Ordensfrau während des Bürgerkrieges in Zaïre umgebracht habe» (Kinshasa, Zaïre, 15. August, A-4).

Wie reagieren die Gläubigen unserer Tage auf eine derartige Nachricht? Meine eigene Reaktion sagt etwas über die hauptsächlichen Veränderungen aus, die sich in der Wahrnehmung der Katholiken in bezug auf Werte und Tugenden vollzogen haben, denn ich reagierte auf diese Geschichte ganz anders, als ich es noch vor einigen Jahrzehnten bei einer ähnlichen Nachrichtengeschichte getan hätte. Die Heilige Maria Goretti wurde im Jahre 1950 heilig gesprochen, als ich gerade die Grundschule besuchte. Ich kann mich erinnern, daß die Geschichte, die von ihrem Abscheu vor der sexuellen Ausschweifung jener jungen Leute, die sie im Jahre 1902 erstachen, erzählt, in meiner Kindheit und Jugendzeit großen Eindruck auf mich machte. Die Heilige war ein Vorbild für die damaligen Mädchen im Teenageralter, ein tugendhaftes Vorbild, da sie sich nicht um ihr körperliches Wohl sorgte, sondern um die geistlichen Werte, die auf dem Spiel standen. Bei der Begegnung mit ihrem Angreifer soll sie gesagt haben: «Nein, Gott will es nicht. Es ist Sünde. Du müßtest in der Hölle dafür büßen»<sup>6</sup>, Worte, die viel über die Werte aussagen, für die Maria eintrat und über die religiöse Welt, in der sie lebte. Es war eine Welt, in der jedes sexuelle Vergnügen, dem man sich außerhalb der sakramentalen Ehegemeinschaft willig hingab, auf jeden Fall verdammungswürdig war, und eine Welt, in der im Falle der Vergewaltigung der Tod einem Nachgeben vorzuziehen war.

Die Entscheidung des Vatikans, gerade diese junge Frau 1950 heilig zu sprechen, zeigte deutlich das Bemühen, dem Wert der vorehelichen Keuschheit in einer Gesellschaft Geltung zu verschaffen, die die absolute Gültigkeit dieser Norm gerade in Frage stellte. Darüberhinaus bedeutete die überragende Sorge dieser jungen Frau um das geistliche Wohlergehen ihres Angreifers («Es ist Sünde. Du müßtest in der Hölle dafür büßen.»)



eine Bestätigung und Bekräftigung der Verantwortung, die die junge Frau der damaligen Zeit für das sexuelle Verhalten eines sich treffenden Paares hatte, was ein typisches Ergebnis der katholischen Erziehung dieser Tage war. Nichts von all dem beunruhigte mich in jenen Jahren, in denen die Beispiele einer Maria Goretti und männlicher «Schutzpatrone der Jugend» (Johannes Berchmans, Aloysius von Gonzaga und Stanislaus Kostka) als Vorbilder der Heiligkeit hochgehalten wurden, – jedenfalls nicht bewußt. Nach und nach jedoch entwächst man diesen Teenagerheiligen, und die früher gehegte Vorstellung von einer heldenmütigen Tugend ändert sich unversehens. Das Ausmaß dieser Veränderung in meinem eigenen Falle war mir wenige Monate zuvor bei meinen Überlegungen anlässlich des Berichts über die Seligsprechung der Marie Clementine Anwarite bewußt geworden.

Verschiedene Punkte an diesem Bericht brachten mich auf. An erster Stelle stand die ungeheuerliche Ungerechtigkeit, wie sie grundsätzlich mit der Situation einer versuchten Vergewaltigung und eines tatsächlichen Mordes gegeben ist. Mit einer derartigen Situation sind die Frauen in aller Welt häufig konfrontiert, und sie haben nur allzu sehr unter dem in der einen oder anderen Richtung drohenden Übel zu leiden: dem erzwungenen sexuellen Kontakt und/oder dem Tod. Darüberhinaus ist mir inzwischen bewußt geworden, daß es die ungerechten Verhaltensweisen in den Beziehungen zwischen den Geschlechtern sind, die zu der Häufigkeit beitragen, mit der Frauen derartig mißliche Lagen erfahren müssen, und daß die Unterweisung in den traditionellen «weiblichen» Werten der Fügsamkeit und Unterwürfigkeit gegenüber der männlichen Autorität die Wahrscheinlichkeit erhöht, daß eine Frau zum Opfer von Gewalt wird.

Höchst beunruhigend ist auch die ausdrückliche Wertaussage in diesem Bericht, die die Jungfräulichkeit als «ursprünglichen Wert» bezeichnet, – mit der eindeutigen Implikation, daß das Leben einer Frau von geringerem Wert sei, als eine bestimmte physische Verfassung, die für die Mehrzahl der erwachsenen Frauen aller Kulturen wirklich nicht typisch ist. Gewiß, Marie Clementine Anwarites Jungfräulichkeit war eine «geweihte Jungfräulichkeit», und die religiöse Bedeutung dieses Details sollte nicht bagatellisiert werden. Dennoch sollte der formale Aspekt der religiösen Weihe nicht das grundlegende Faktum des vorliegenden Sachverhalts verdun-

keln, welches darin besteht, daß eine Frau dem Wetteifer der Gläubigen als Vorbild dargeboten wurde, weil «sie lieber den Tod wählte, als ihre Jungfräulichkeit preiszugeben».

Selbstverständlich ist das Recht eines jeden Menschen auf physische Unversehrtheit, Intimsphäre und sexuelle Unabhängigkeit ein hoher Wert. Aber ist dieser Wert höher einzuschätzen als das physische Leben eines Menschen? Gewiß, die tödliche Bedrohung ist nicht unbedingt dadurch aufgehoben, daß eine Frau sich mit der Vergewaltigung abfindet; wenn wir aber davon ausgehen, daß zumindest einige der jungfräulichen Opfer tatsächlich zwischen zwei Möglichkeiten zu wählen haben, dann erhebt sich aufgrund der Seligsprechung Anwarits doch ausdrücklich die Frage, ob die Vergewaltigung denn ein größeres Übel ist als der Tod.

Aber heißt dies nicht, die Frage falsch zu stellen? Man könnte einwenden, der hauptsächlichste Wert der in diesen Fällen auf dem Spiel stehe, sei nicht die Jungfräulichkeit *per se*, sondern der Wille Gottes. Dieser Einwand ist insofern zutreffend, als sich die Frage nach der persönlichen Schuld oder nach dem persönlichen Verdienst stellt, da der überkommene Wert des göttlichen Willens für die Gläubigen ein wirklich überragender Wert ist. Die Verpflichtung, einem überzeugten Gewissen zu folgen, ist außergewöhnlich. Auf diesen herkömmlichen Wert hinzuweisen, reicht aber nicht aus, um eine Antwort auf die Frage zu finden, was Gott denn «will», daß eine Frau tue, wenn sie aufgrund ihrer Nichteinwilligung in die Vergewaltigung einer tödlichen Bedrohung ausgesetzt ist.

Die Antworten auf diese Frage können kaum allgemeingültig oder absolut sicher sein, denn wie bei anderen ethischen Entscheidungen auch muß die richtige Wahl im Hinblick auf die bedeutungsvollen Begleitumstände, Werte und Prinzipien, die jeder Fall mit sich bringt, getroffen werden. Diese Tatsache führt zu weiteren Fragen: Ist eine solche – sich über alles hinwegsetzende – Betonung der sexuellen «Reinheit» gut zu heißen? Ist es richtig, angesichts der Bedrohung durch den gewalttätigen Angriff eines Frauenschänders besonderen Wert auf nur eine mögliche Reaktion zu legen («Nimm mein Leben, aber nicht meine Jungfräulichkeit.»), indem man diese derart idealisiert, daß die Jungfräulichkeit für die Frauen zu einem «ursprünglichen Wert» wird, zu einem Gut, das wertvoller ist als ihr eigenes Leben; mit dem Resultat, daß mögli-



che andere Reaktionen, die ebenso moralisch sein könnten, von frommen Frauen erst gar nicht erwogen werden? Die Antworten auf diese Fragen führen uns zu dem Punkt, wo die Sorgen um eine tugendhafte Handlungsweise im gegenwärtigen Katholizismus mit der größten Gegensätzlichkeit aufeinandertreffen, da sie es mit dem Problem des Wissens um Gottes Willen zu tun haben, und im besonderen mit der Frage, was denn die Grundlage für den Anspruch der kirchlichen Hierarchie ist, in Angelegenheiten der Sexualethik über ein zuverlässiges Wissen zu verfügen.

Des weiteren fordern diese Geschichten zu Fragen heraus, die sich mit der impliziten Aussage solcher Geschichten zur Natur der Vergewaltigung beschäftigen. Erkennen sie an, daß die Vergewaltigung in erster Linie ein Akt der Feindseligkeit und des Angriffs ist, oder tragen sie nicht vielmehr zu dem weit verbreiteten und unzutreffenden Mythos bei, das Opfer erlebe die Tatsache, daß man sich seiner bemächtigt, daß es «genommen» werde, in irgendeiner Weise als lustvoll, – ein Mythos, der die fragwürdige Neigung unterstützt, das Opfer des Verbrechens anzuklagen?<sup>8</sup> Und was bedeutet es, daß die sozialen Ursachen für die sexuelle Aggression der Männer unbeachtet bleiben? Man mag gehofft haben, daß die kirchlichen Führungspersönlichkeiten, wenn nicht 1950, so doch 1985 zu der Erkenntnis gelangt seien, daß die früheren Lehrinhalte zur «Widernatürlichkeit» der Masturbation und Homosexualität und zur «Natürlichkeit» der Vergewaltigung der Unsicherheit junger Männer nur zusätzlich Nahrung geben und direkt zu verführerischen Verhaltensweisen und zur Vergewaltigung beitragen.

Schließlich, warum sollte jede Frau den Tod der Schändung ihrer Jungfräulichkeit vorziehen? Diese Frage zu beantworten, heißt gleichzeitig das Problem einer Lösung näherzubringen, wer denn das Subjekt der Tugend sei, da die Wahl der Frauen doch ohnehin größtenteils durch ihre Sozialisation bedingt ist. Eine solche Entscheidung, die den Tod der Vergewaltigung vorzieht, erhält ihren Sinn auf dem Hintergrund der Charakterideale, die für die Kultur der betroffenen Frau kennzeichnend sind und der Werte, die sie sich angeeignet hat, um ihre Entscheidungen steuern zu können.

Diese Geschichte ruft die kulturellen Einflüsse auf den Charakter deutlich in Erinnerung: im frühen Christentum etwa die Bedeutung, die die

Bibel der sexuellen Reinheit bei den Hebräern beimaß; oder das Dogma von der immerwährenden Jungfräulichkeit Mariens; oder die Vermutung, Jesu habe sich jeder sexuellen Aktivität enthalten; oder die Betonung einer eschatologischen Jungfräulichkeit, verbunden mit einem körperfeindlichen Dualismus, wie ihn die griechisch-römische Kultur aufweist, um ein Ethos hervorzubringen, das zur Herausbildung von Persönlichkeiten ermunterte, die ihren Körper als einen Ort des Kampfes zwischen den Mächten des Guten und Bösen betrachteten, verbunden mit einer Frömmigkeit, die einen wachsamem Feldzug gegen die eigenen sexuellen Neigungen forderte. Jahrhunderte hindurch hat die Kultur neue Geschichten aufgenommen, – die Geschichten jungfräulicher Märtyrer, asketischer Mönche und Nonnen, bußfertiger lasterhafter Menschen und dergleichen –, die mit der herrschenden Rechtspraxis und anderen einflußreichen Größen der Gesellschaft sowie einer jenseitigen Eschatologie zusammenarbeiteten, um eine Welt hervorzubringen, in der eine Entscheidung sehr wohl Sinn hatte, die den eigenen Tod dem Verlust der Jungfräulichkeit vorzog.

Ein Mensch, der in einer solchen Welt aufgewachsen ist, versteht einfach, daß ein vorbildlicher Charakter eine sexuelle Abstinenz erfordert oder eine «vollkommene Enthaltensamkeit» (zumindest vor der Heirat, mit der die sexuelle Aktivität erst erlaubt wird), und er beurteilt einen Menschen anhand dieser kulturellen Norm, unabhängig davon, ob es gelingt, ihr in der Praxis zu genügen oder nicht. Diese Sicht der Keuschheit mag dem Christentum der damaligen Zeit insgesamt gesehen förderlich gewesen sein. Heute ist jedoch offensichtlich geworden, daß ein Charaktervorbild, das sich auf dieses Keuschheitsideal beruft, von den Christen nicht mehr unkritisch hingenommen wird, obwohl sich eine klare alternative Auffassung von Keuschheit erst noch artikulieren muß. Die katholische Gesellschaft unserer Tage ist dabei, ihre Charakterideale im Hinblick auf deren Einstellung zur Sexualität neu zu bewerten, auch wenn die angesprochene Veränderung in den mit Tugendfragen beschäftigten Debatten der Moraltheoretiker bis jetzt nicht gerade viel Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat. Statt dessen konzentrierten sich die katholischen Moraltheologen auf den behutsamen Versuch, ehemals absolut untersagte sexuelle Verhaltensweisen zu hinterfragen, ohne damit sogleich eine Heimsuchung ihres Lebens durch



kirchliche Strafen heraufzubeschwören. Wir haben in unserer Geschichte einen Punkt erreicht, wo die Unangemessenheit unseres Keuschheitsverständnisses zunehmend erkannt wird, ein angebrachteres Verständnis sich aber noch nicht voll ausgebildet hat.

Wir können an dieser Stelle jedoch erkennen, daß die Aufgabe der Moraltheologie, die ein neues Keuschheitsverständnis in ein egalisiertes Tugendparadigma einzubringen hat, durch die ethische Reflexion zweier Gruppierungen bereits erleichtert worden ist; es sind Gruppierungen, die ihre Arbeit hauptsächlich außerhalb der traditionellen moraltheologischen Fachkreise tun. Gemeint sind die feministischen Religionswissenschaftler, deren Beitrag zu einem neu überdachten Keuschheitsverständnis zum einen von mehr generellen Untersuchungen zu geschlechtsspezifischen ethischen Idealen und zum anderen von einem ausdrücklichen Interesse an sexuellen Fragen hergeleitet werden kann, – und die Schriftsteller, darunter besonders die Romanschriftsteller, die die verschiedensten Charakter- und Tugendideale untersucht haben, seitdem die Moralphilosophie im achtzehnten Jahrhundert begonnen hatte, ihre Aufmerksamkeit deutlich den Entscheidungen und Handlungsweisen der Menschen zuzuwenden<sup>9</sup>.

Eine inzwischen klassische Kritik an Tugendidealen findet sich in dem Artikel «The Human Situation: A Feminine View» von Valerie Saiving Goldstein<sup>10</sup>. Die Autorin weist dort nach, daß das traditionelle christliche Sünden- und Tugendverständnis Erfahrungen widerspiegelt, die für Männer kennzeichnend sind, die sich in der Gesellschaft eines gewissen Status und einer gewissen Macht erfreuen. Goldstein bezeichnet den Stolz als die schädlichste Neigung dieser Männer; er gehe einher mit einer immer wiederkehrenden Gefahr, der Versuchung zu einem wollüstigen Wohlleben auf Kosten anderer nämlich. Demgemäß seien auch Ermahnungen angebracht, die immer wieder zu Bescheidenheit und Selbstaufopferung aufrufen. Die Ergebnisse dieser Analyse aber zu verallgemeinern und besonders sie auf Frauen, deren gesellschaftliche Lage sich von der der Männer erheblich unterscheidet, zu übertragen, hieße, die moralischen Probleme der meisten Frauen nur noch zu verschlimmern. Denn in Anbetracht der völlig verschiedenen gesellschaftlichen Erfahrungen beider Geschlechter unterschieden sich auch ihre Versuchungen. Anstelle des Stolzes als der größten

Gefahr der Männer seien die Frauen hauptsächlich versucht, auf ein in sich selbst zentriertes Ich zu verzichten und ihre Verantwortung für ihre Identität und Handlungsweisen abzugeben, sie anderen Menschen zu überlassen oder etwa auf Umweltfaktoren abzuwälzen. Während Männer versucht seien, ihre Macht zu mißbrauchen, neigten Frauen dazu, auf ihre Möglichkeiten eines vernünftigen Machtgebrauchs zu verzichten; sie träten ihre Macht um ihrer Anerkennung und Sicherheit willen ab. Was Frauen in einer patriarchalischen Gesellschaft benötigten, seien also nicht Aufrufe zu Demut, Bescheidenheit und Selbstopfer oder etwa Geschichten von Heiligen, die den Tod einer Vergewaltigung vorzogen. Die Frauen benötigten vielmehr neue Tugendmodelle und neue Geschichten, die diese vermittelten. Ich sehe dem Tag erwartungsvoll entgegen, wo solche Geschichten kennzeichnend für den allgemeinen Katholizismus geworden sind. In der Zwischenzeit kann eine zweite Quelle im Sinne der schöpferischen Arbeit, die für Geschichtenerzähler und Theologen noch zu tun bleibt, wirksam werden: die umfangreiche seriöse Romanliteratur nämlich, die die Unzulänglichkeiten der patriarchalischen Tugendparadigmen kritisiert. Ein besonders interessantes Beispiel stellt das frühe Werk des mexikanischen Romanschriftstellers Carlos Fuentes *Das gute Gewissen* dar.

#### *Die Keuschheit und die Psychologie der sozialen Ungerechtigkeit*

Ursprünglich 1959 veröffentlicht, liefert uns der Roman *Das gute Gewissen* eine beißende Analyse der Zweideutigkeit katholischer Lehre und Praxis hinsichtlich der dort vertretenen Werte und Tugenden. Eines der herausragenden Themen dieses Romans beschäftigt sich mit der Dienstbarmachung der christlich-moralischen Energie, die man in den Dienst einer ungerechten Gesellschaftsordnung stellt. Indem sie die christliche Moral auf das Gebot sexueller Reinheit reduziert, gelingt es der wohlhabenden Schicht Mexikos, der Jaime Ceballos entstammt, sich von der Armut und Ungerechtigkeit in ihrer nächsten Nachbarschaft, zu der sie selbst mit ihrer defensiven Habgier beigetragen hat, abzulenken. Der Roman schildert die Verwandlung Jaimés von einem empfindsamen idealistischen Kind, das einst einem flüchtigen Organisator der Arbeiterschaft und einem marxistischen indiani-



schen Jugendlichen zu Hilfe kam, in einen gefühllosen Egoisten, der in die Fußstapfen seines heuchlerischen Onkels tritt, dessen Werte er immer verachtet hatte. Am Ende des Buches finden wir ihn in Auseinandersetzung mit seinen Schuldgefühlen; er bedauert dort sein Versagen und seinen Mangel an Liebe und Hochachtung für seine Eltern, da er im Anschluß an das Begräbnis seines Vaters ein Bordell aufsucht. Dort begeht er eine Sünde, die leichter beim Namen zu nennen und in der Beichte zu vergeben ist als der Stolz und die Gefühllosigkeit anderen gegenüber, die Teil seines Charakters geworden sind. Indem er so sein moralisches Leben auf die Routine: Begehen einer sexuellen Sünde und Beichte derselben reduziert, beschafft er sich ein «gutes Gewissen», wie es der Titel des Romans ironisch ausdrückt.

Frühere Szenen stellen die Beziehung dar, die zwischen der Bejahung der eigenen Körperlichkeit einerseits und der Freude an den Mysterien der Schöpfung und der Liebe Gottes andererseits besteht. Sie zeigen, wie derartige Gefühle auch mit der Bereitschaft, für andere zu sorgen, verbunden sind, während die Entfremdung vom eigenen Körper auch die Entfremdung von anderen Menschen bedeutet. In der Tat zeigt Fuentes anhand verschiedener Beispiele aus dem Leben Jaimés und dem Leben seiner Familie, wie die von Moraltheologie und Pastoralpraxis betonten sexuellen Sünden zu neurotischen Verhaltensweisen des einzelnen führen. Um es noch deutlicher zu sagen, der Roman veranschaulicht, wie das patriarchalische Tugendparadigma gerade einige der hartnäckigsten Probleme des Katholizismus unserer Tage mit sich bringt: die Ungerechtigkeit gegenüber Frauen und die Blindheit der Mittel- und Oberschichten in Fragen der sozialen und wirtschaftlichen Gerechtigkeit. Dieser Roman führt uns vor Augen, was eine rigide patriarchalische Autorität einer Familie angetan hat, und wir können uns von daher vorstellen, was diese für die Kirche bedeutet haben mag und noch immer bedeutet. In Jaimés

Elternhaus durfte die Wahrheit nicht ausgesprochen werden, vor allem war die Sexualität ein Tabuthema. Was der Erzähler Fuentes über dieses Elternhaus berichtet, erinnert daran, daß auch die Pfarrer und Moraltheologen in Fragen der Sexualität zum Schweigen gebracht worden sind: «Die oberste Regel dieser Familie war, daß man die wirklichen und wichtigen Geschehnisse des Lebens zu verschweigen und zu verbergen habe.»<sup>11</sup>

Der vorliegende Aufsatz hat sich auf den sozialen Kontext der Tugend und auf die Dynamik der Veränderung von Charaktervorbildern konzentriert, und er hat besonders hervorgehoben, wie das Wechselspiel zwischen einzelnen kulturellen Faktoren – insbesondere Vorbildern und Geschichten – die Rangfolge von Werten und Tugenden beeinflusst. Aus meiner Argumentation ergibt sich, daß die Tugend der Keuschheit von den Schwingen einer asketischen Theologie heruntergeholt werden muß, wo Anwärter auf einen feierlich zu gelobenden Zölibat über ihre Schwierigkeiten unter Zuhilfenahme physikalischer Deutungsmuster des Naturgesetzes nachsinnen und in das Zentrum einer Bühne plaziert werden und den prüfenden Blicken der Moraltheologie ausgesetzt werden. Das mindeste, was, in welcher Zeit auch immer, geleistet werden muß, ist die Entwicklung eines in Fragen der Sexualität vernünftigen und in sich stimmigen Gesamts von Charaktervorbildern. Eine solche Neuformulierung muß selbstverständlich die Einsichten jener Forscher berücksichtigen, die gezeigt haben, daß unangebrachte Keuschheitsideale die Mitschuld der Kirche an der Verewigung der sozialen Ungerechtigkeit in all ihren Formen nur noch verstärken. Noch dringlicher benötigt werden jedoch neue Geschichten, die über eine Kritik und theoretische Erwägungen hinausgehen und Vorbilder vermitteln, die – mit einer Aussagekraft, die eine Gelehrtenprosa niemals wird erreichen können – die Qualität und Schönheit eines Lebens vorführen, für das das egalisierende Tugendparadigma bestimmend ist.

<sup>1</sup> Bei der Verwendung des (dem deutschen «Reich Gottes» entsprechenden [Anm. der Übers.] englischen Begriffs «Kingdom» sehe ich mich mit einem Problem konfrontiert, das die Notwendigkeit eines Wandels deutlich vor Augen führt. Der Begriff beinhaltet eine biblische Metapher, die bei der Mehrzahl der Christen positive Assoziationen weckt, Vorstellungen von einem idealen Staat, in dem die Werte Gottes das Leben bestimmen. Die Metapher wird mit Wahr-

heit, Liebe, Gerechtigkeit und Frieden in Verbindung gebracht. Jedoch hat der Begriff auch schwerwiegende negative Bedeutungen. Er wird besonders mit einer männlichen Vorrherrschaft assoziiert (ein König ist per definitionem ein Mann) und mit der Gewalt und dem Militarismus, die in der Vergangenheit mit der Etablierung und Aufrechterhaltung höchster Staatsgewalt verknüpft waren. So sprechen viele heute lieber von dem «Gemeinwesen» (commonwealth) Got-



tes oder dem «Reich» Gottes, um so der «Königreich»-Symbolik zu entgehen. Ein solcher Wandel bringt zwar Schwierigkeiten in der Durchführung mit sich, jedoch gibt es in lebendigen Traditionen Beispiele diesbezüglichen Gelingens, – und diskutieren die Gläubigen diese Probleme, so können sie daran wachsen.

<sup>2</sup> Diese Behauptung wurde von G. H. Mead aufgestellt und erläutert in: *Mind, Self and Society*, hg. v. C. Morris (Chicago 1934) und von H. R. Niebuhr auf die Frage des moralischen Tuns übertragen in: *The Responsible Self* (New York 1963). Starke Einfluß auf meine Sicht der gesellschaftlichen und historischen Dynamik der Tugend hatten außerdem T. Luckmann, *The Invisible Religion* (New York 1967) und C. Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York 1973).

<sup>3</sup> St. Hauerwas, *A Community of Character* (Notre Dame, IN 1981) 116.

<sup>4</sup> J. Barbour, *Tragedy as a Critique of Virtue* (Chico, CA 1984).

<sup>5</sup> Arbeiten, die die Werte des egalisierenden Paradigmas diskutieren, sind: M. Farley, *New Patterns of Relationship: Theological Studies* 36 (1975) 627–647; Ders., *Personal Commitments* (San Francisco 1986); B. Harrison, *Making the Connections*, hg. v. C. Robb (Boston 1985); J. Timmerman, *The Mardi Gras Syndrom* (New York 1984).

<sup>6</sup> M. Buehrle, vgl. Goretta, *Mary, St.:* *New Catholic Encyclopedia* 6 (New York 1967) 632.

<sup>7</sup> Man fragt sich, was Augustinus wohl von der Sprache gehalten hätte, in der man M. Clementine pries, da seine (in «De civitate Dei» I, 18 vertretene) Meinung sich völlig von dem Bericht über die Seligsprechungszeremonie unterscheidet: «Die Keuschheit des Körpers geht auch dann nicht verloren, wenn der Körper vergewaltigt wurde, die Keuschheit der Seele aber erhalten blieb.» Trotz des körperfeindlichen Dualismus, der seiner Analyse zugrunde liegt, erkennt Augustinus ganz richtig, daß die Keuschheit eine Disposition im Menschen bewirkt, die auch bei körperlicher Schändung fortbesteht. Seine Analyse offenbart jedoch sein männliches Vorurteil, besonders was die Behauptung angeht, daß die Vergewaltigung «wahrscheinlich nicht stattgefunden hätte, wenn das Opfer nicht eine gewisse körperliche Lust empfunden hätte» (I, 16, S. 26). Es kann nur bedauert werden, daß die Frauen des späten zwanzigsten Jahrhunderts zu einer noch rückschrittlicheren Keuschheitsauffassung ermahnt wurden als die Frauen des fünften Jahrhunderts zu Zeiten des Augustinus.

<sup>8</sup> Eine sachkundige Analyse zur Ethik und Pastoral findet sich bei M. Fortune, *Sexual Violence, The Unmentionable Sin* (New York 1983).

<sup>9</sup> Eine Beschreibung dieser Beziehung zwischen Romanliteratur und Moralphilosophie findet sich bei J. Laney, *Characterization and Moral Judgments: The Journal of Religion* 55 (1975) 405–414.

<sup>10</sup> Ursprünglich in: *The Journal of Religion* (1960) veröffentlicht erschien der Artikel auch in: C. Christ, J. Plaskow (Hg.), *Womanspirit Rising* (New York 1979) 25–42.

<sup>11</sup> (New York 1947) 26.

Aus dem Englischen übers. von Birgit M. Saiber M. A.

### ANNE E. PATRICK

Mitglied der Kongregation der Schwestern der Heiligen Namen Jesus und Maria. Magistergrad in Englisch von der Universität von Maryland. Promotion zum Doktor der Philosophie mit Spezialisierung in Religionswissenschaften und Literatur an der Universität Chicago. Dort zunächst akademische Lehrtätigkeit. Dann Professorin für Christliche Ethik, Katholizismus, Feministische Theologie sowie Religionswissenschaften und Literatur an der Religionswissenschaftlichen Abteilung des Carleton College in Northfield, Minnesota. Derzeit auch Vorsitzende dieser Abteilung. Außerdem Mitglied des Direktionskomitees der Catholic Theological Society of America. Veröffentlichungen u. a.: verschiedene Bücher und Aufsätze in Zeitschriften wie *Theological Studies*, *Liturgy*, *New Catholic World*. Derzeit Arbeit an einem Buch mit dem Titel «Faith, Ethics and Fiction: The Case of George Eliot's Last Novels». Anschrift: Carleton College, Dept. of Religion, One North College Street, Northfield, Minn. 55057, USA.