

EBERHARD SCHOCKENHOFF · FREIBURG IM BREISGAU

DER LANGE SCHATTEN DES AUGUSTINUS

– oder: Was heißt menschenwürdige Sexualität?

Widerspricht die Sexualität der Würde des Menschen? Steht sie der Erhabenheit seiner geistigen Bestimmung im Weg? Diese merkwürdige Frage, deren Sinn heute von den meisten Zeitgenossen überhaupt nicht mehr verstanden wird, beunruhigte in der Spätantike viele Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche. Der Verdacht, dass die von Gott geschaffene Natur, unter deren Bedingungen der nachparadiesische, postlapsarische Mensch sein Leben führen muss, nicht mehr einfachhin gut, sondern verwundet, geschwächt und sogar beschmutzt ist, steht am Ursprung der christlichen Sexualmoral. Ihre Begründer, die Kirchenväter *Augustinus* und *Hieronymus*, von deren verhängnisvollem Einfluss die kirchliche Morallehre sich bis heute nicht restlos befreien konnte, führten in theologischen, bibelwissenschaftlichen und kirchenpolitischen Fragen einen kontroversen Briefwechsel, der zu den lebendigsten Auseinandersetzungen zählt, die sich in der antiken Literatur finden.¹ Trotz dieser Konflikte einte sie jedoch eine persönliche Grundüberzeugung, die sie im Kampf mit Pelagius in einer gemeinsamen Frontstellung gegen dessen optimistischen Schöpfungsglauben und seine freiheitsbehahende Auffassung vom Mitwirken-Können der natürlichen Kräfte des Menschen mit der göttlichen Gnade zusammenführte.

1. Demütigung des Menschen durch das sexuelle Begehren?

Der Pessimismus, der sich in ihren Aussagen zur Sexualität und Erbsündentheologie zeigt, hatte bei beiden biographische Wurzeln. Hieronymus lebte vor seiner plötzlichen Flucht aus Rom und seinem Rückzug in das Eremitendasein in Bethlehem als hochgeschätzter Seelenführer inmitten eines Kreises vornehmer gebildeter Frauen, die nach seinen Ratschlägen ihr geistliches Leben gestalten wollten – eine im vierten Jahrhundert nicht ungewöhnliche Konstellation. Augustinus' Verhältnis zu seinem eigenen Körper und zur eigenen Sexualität war von Anfang an ambivalent: Einerseits war er seiner Zeit insofern weit voraus, als er das sexuelle Erleben literaturfähig machte. Zu den autobiographischen Schilderungen, in denen er in den *Confessiones* von seinen Erlebnissen als Pubertierender beim Bäderbesuch mit seinem Vater oder vom späteren Zusammenleben mit seiner damaligen Lebensgefährtin *Floria* – so ihr legendarischer Name – berichtet, findet sich in den antiken Schriften keine Parallele.² Die schonungslose Aufmerksamkeit, mit der Augustinus sexuelle Vorgänge wahr-

EBERHARD SCHOCKENHOFF, geb. 1953, Professor für Moralthologie an der Universität Freiburg im Breisgau, Mitglied des Nationalen Ethikrates.

nimmt und analysiert, ist für die damalige Zeit ungewohnt; seine Weigerung, das Unangenehme und Verstörende, das der Sexualität anhaften kann, zu verdrängen, trägt ausgesprochen moderne Züge.

Ebenso weit wie Augustinus seiner Zeit voraus war, reicht freilich auch der Schatten, der von seinen akrobatischen theologischen und spirituellen Rechtfertigungsbemühungen her auf die Sexualität fiel. Um einen Weg aufzuzeigen, wie wenigstens Eheleute unter dem Schutz des Sakramentes und zur Erfüllung des Schöpfungsauftrages einen immerhin akzeptablen, wenn auch nicht völlig einwandfreien Gebrauch von ihr machen können, ersann Augustinus das System der Ausgleichsgüter. Nachkommenschaft, Treue und Sakrament entschuldigen nach der Lehre von den sogenannten *bona matrimonii* (= Ehegüter) die Übel, die mit dem sexuellen Lustempfinden zwangsläufig verbunden sind. Persönlich empfand Augustinus Abscheu vor den sexuellen Regungen seines Körpers, die sich der Kontrolle durch Wille und Vernunft entzogen.³ Er sah eine tiefe Demütigung darin, dass sein Körper auch nach der Taufe von einer Macht beherrscht blieb, die sich der Bestimmung des eigentlichen Menschen in ihm widersetzte, dessen Würde und Berufung für ihn darin besteht, in der Sphäre des Geistigen gemäß den Grundsätzen der Vernunft zu leben.

Aus diesem Konflikt erwuchs die verhängnisvolle Ahnung, dass zwischen der Sexualität und einem moralischen Leben gemäß den Einsichten der Vernunft und Gottes Gebot ein prinzipieller anthropologischer Antagonismus herrscht. Diesem Zwiespalt entspringt die Rebellion des Fleisches gegen den Geist, in ihm hat der Widerstand der gefallenen Natur gegen die ursprüngliche Schönheit des Bildes Gottes im Menschen seinen Ursprung, in ihm ist der Hiatus zwischen dem sexuellen Körper und dem *homo interior* grundgelegt, der seine Würde als geistiges gottähnliches Wesen vor aller Befleckung durch den Schmutz der Sünde bewahren möchte. Die Sexualität ist bei Augustinus von den Auswirkungen des Sündenfalls besonders betroffen; sie wird geradezu zum Einfallstor der Sünde, da diese durch die fleischliche Zeugung von den Eltern auf die Kinder übertragen wird. Die sexuelle Begierde des Menschen deutet Augustinus als Straffolge der Erbsünde, an der jeder Mensch teilhat. Alles, was aus dem ehelichen Beischlaf geboren wird, ist «Fleisch der Sünde» und hat durch die auch nach der Taufe verbleibende Macht der Konkupiszenz Anteil an Adams Ursünde.⁴ In spiegelbildlicher Entsprechung zu dieser Auffassung von der psycho-physischen Schädigung des Körperlichen im Menschen, insbesondere jedoch des Sexuellen, lässt sich die augustinische Erlösungsvorstellung auf die Formel bringen, dass die Erlösung durch Christus «der Menschheit ihr ursprüngliches, paradiesisches Maß an Körperbeherrschung zurückgibt, das durch die Sünde verloren ging».⁵

2. Legitimation der Sexualität durch die Ehegüter

Der augustinische Lösungsweg, der für die menschliche Sexualität eine prekäre Legitimation suchte, indem er sie an Rechtfertigungsbedingungen – vor allem an die Ausrichtung auf die Kinderzeugung – band, wurde in den kommenden Jahrhunderten schrittweise modifiziert, blieb aber bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil als normative Rahmentheorie im Raum der katholischen Theologie unangefochten.

Die späteren Modifikationen betreffen zum einen die Bewertung der sexuellen Lust, zum anderen die geforderte Bereitschaft, diese in den Dienst des primären Naturzwecks der Sexualität, also der Zeugung und der Erziehung von Kindern, zu stellen.

Die einzelnen Etappen, in denen sich die kirchliche Sexualdoktrin und Ehemoral innerhalb der weiterhin gültigen augustinischen Rahmenbedingungen entwickelten, reduzierten allmählich den Schweregrad der Sünde, derer sich auch Eheleute innerhalb des sechsten Gebots schuldig machen konnten. Während die Theologen der Frühscholastik und der extreme Augustinismus der Neuzeit in jeder sexuellen Lustempfindung eine schwere Sünde sahen, die sich erst durch die Bejahung der Ehegüter in eine lässliche verwandelte,⁶ verlor das unvermeidlich Lustvolle an der Sexualität, sofern es nicht um seiner selbst willen gewollt, sondern als notwendige Voraussetzung einer möglichen Zeugung bejaht wurde, seinen negativen moralischen Beigeschmack. Selbst die oberste Bedingung dieses Legitimationsgebäudes, die Bereitschaft zur Fortpflanzung, unterlag im Laufe der Zeit einem erheblichen Wandel. Im Zuge der Entdeckung des weiblichen Zyklus und der Möglichkeit, die empfängnisfreien Tage der Frau genau zu berechnen, galt es nunmehr auch auf dem Boden der kirchlichen Sexuallehre als moralisch zulässig, dass Eheleute die empfängnisfreien Tage der Frau zur sexuellen Begegnung nutzen, ohne die Zeugung eines Kindes zu intendieren. (Dass Eheleute nur mit dem aktuellen Willen zur Kinderzeugung zusammenkommen dürfen, war entgegen einem verbreiteten Missverständnis niemals kirchliche Lehrauffassung.) Sie dürfen den prokreativen Sinn der Sexualität in dieser konkreten Begegnung sogar positiv ausschließen, sofern sie dies durch die Beachtung des natürlichen Zyklus der Frau tun und auf den Einsatz künstlicher antikonzeptioneller Mittel verzichten.

3. Die Leistungsfähigkeit eines personalistischen Ansatzes in der Sexualethik

Um die ursprüngliche augustinische Annahme, dass Sexualität auch innerhalb der Ehe der Legitimation durch die gleichzeitige Bejahung ihres Fortpflanzungszweckes bedarf, auch auf dieser Schwundstufe (der prokreative Zweck darf ausgeschlossen werden, nur muss dies mit natürlichen Mitteln geschehen) noch aufrecht erhalten zu können, wählte das kirchliche Lehramt seit dem Pontifikat von Papst Johannes Paul II. und dem Apostolischen Schreiben *Familiaris consortio* aus dem Jahr 1982 eine neuartige Begründung. Diese erscheint gegen den Vorwurf eines naturalistischen Fehlschlusses besser geschützt als die klassische naturrechtliche Argumentation, der die Enzyklika Papst Pauls VI. *Humanae vitae* in ihren wesentlichen Begründungsschritten noch folgte. Der Neuansatz von *Familiaris consortio*, der das personalistische Denken des damaligen Papstes verrät, lässt sich als Paradigmenwechsel vom Recht der Natur zum Recht der Person oder von den Ansprüchen der biologischen Integrität des ehelichen Aktes zur Wahrung der Personwürde in der sexuellen Begegnung beschreiben.

Auch die im beiderseitigen Konsens getroffene Wahl künstlicher Mittel zur Empfängnisregelung widerspricht nach diesem personalistischen Ansatz der Personwürde der Ehegatten, da sie aus dem Sich-Schenken, das diese in der sexuellen Begegnung vollziehen, eine widersprüchliche Gebärde macht.⁷ Der willentliche Ausschluss des prokreativen Sinnes dieser Begegnung durch künstliche Mittel ist

dieser Vorstellung zufolge mit der vorbehaltlosen Annahme unvereinbar, die die Eheleute einander schenken sollen und verletzt dadurch die Würde beider Sexualpartner. Zugleich hält das Lehramt an der Grundvoraussetzung der bisherigen Ehemoral fest, nach der die Ehe der exklusive Raum legitimer Sexualbeziehungen zwischen Mann und Frau ist. Es bekräftigt diese Position durch die kompromisslose, jede Differenzierungsmöglichkeit abweisende Formulierung, die «körperliche Vereinigung zwischen einem Mann und einer Frau, die nicht miteinander verheiratet sind» sei Unzucht und als solche «ein schwerer Verstoß gegen die Würde dieser Menschen und der menschlichen Geschlechtlichkeit selbst».⁸

Die Behauptung, die künstliche Empfängnisregelung und jede sexuelle Begegnung von Mann und Frau außerhalb der Ehe, also auch im Rahmen einer festen vorehelichen Lebensgemeinschaft seien moralisch unannehmbar, weil sie immer eine Verletzung der Menschenwürde beider Partner implizieren, erschließt sich im Horizont des gegenwärtigen Bewusstseins keineswegs von selbst. Der Appell an die Menschenwürde kann eine rationale Begründung im Einzelnen nicht ersetzen, ohne die eine so voraussetzungsreiche Argumentation nicht überzeugen kann. Deshalb soll der Tragfähigkeit des neuen lehramtlichen Begründungsansatzes für die beiden am meisten umstrittenen Einzelthemen der kirchlichen Sexualethik (den Verboten des vorehelichen Geschlechtsverkehrs und der künstlichen Empfängnisregelung) nachgegangen und die Überzeugungskraft des personalistischen Ansatzes überprüft werden.

Um den kritischen Punkt, um den es in der Debatte um das Verhältnis von Sexualität und Menschenwürde geht, richtig zu erfassen, ist es hilfreich, nochmals die augustinische Intuition zu befragen, nach der die Sexualität wegen ihrer Spontaneität und Widerständigkeit gegen die Vernunft die Menschenwürde verletzt. Auch wenn eine derartige Behauptung im Widerspruch zu der Einsicht steht, dass der Mensch ein sexuelles Wesen ist, zu dessen Naturausstattung die körpernahen Affekte, Triebe und Bedürfnisse zählen, ist sie doch nicht in jeder Hinsicht falsch. Der Trieb- und Bedürfnisnatur des Menschen wohnt tatsächlich ein hohes destruktives Potenzial inne, aufgrund dessen Sexualität, wie die zahlreichen Erscheinungsformen der sexuellen Gewalt und des sexuellen Missbrauchs zeigen, der Impulskontrolle durch den Menschen «entgleisen» kann. Diese destruktiven Formen sexueller Gewalt und sexuellen Missbrauchs stellen ohne Zweifel eine unmittelbare Bedrohung der Menschenwürde ihrer Opfer dar. Dass Verstöße gegen die sexuelle Selbstbestimmung eines Menschen wie jeder Angriff auf den Kernbereich personaler Autonomie und Handlungsfreiheit die Menschenwürde verletzen, wird von niemandem ernsthaft bezweifelt. Fraglich ist allerdings, welche rationale Überzeugungskraft der Berufung auf die Menschenwürde jenseits dieser untersten Schwelle zukommt, auf der die Menschenwürde in ihrem normativen Kerngehalt, dem Anspruch jedes Menschen auf Anerkennung und Schutz seiner autonomen Handlungsfreiheit und ihrer unhintergehbaren Voraussetzungen, auf dem Spiel steht.

4. Gewandelte humanwissenschaftliche Erkenntnisse

Das Arbeitspapier «Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität» vom 6. Oktober 1973 der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland

führt in der Nr. 1.3 zum methodischen Vorgehen der kirchlichen Sexuallehre aus: «Mangels konkreter Offenbarungsaussagen zu den Fragen des Sexualverhaltens stützte sich die Kirche in ihren lehr- und hirtenamtlichen Äußerungen zu diesem Bereich auf naturphilosophische und metaphysische Voraussetzungen, die heute zum Teil nicht mehr als gültig angesehen werden.»⁹ Tatsächlich muss die Ausgangsthese vom Naturzweck der menschlichen Sexualität aufgrund der humanwissenschaftlichen Erkenntnisse, die uns Biologie, Psychologie, Kulturanthropologie und Sexualmedizin heute zur Verfügung stellen, erweitert und differenziert werden. Die Sexualität dient nicht allein oder primär der Fortpflanzung, die den Bestand und die Zukunft der Art sichert. Vielmehr lassen sich schon auf der *biologischen* Ebene mehrere Finalitäten menschlicher Sexualität unterscheiden. Neben der Ausrichtung auf die Nachkommenschaft sind hier vor allem die genetische Diversifikation, die Ermöglichung der Geschlechterkooperation sowie die Unterstützung der Partnersuche und -bindung zu nennen.

Auf der *psychologischen* Ebene bedarf das triebtheoretische Konzept der Sexualität, das die Anfangsphase der modernen Psychoanalyse prägte, einer Erweiterung. Sexualität dient nicht nur der lustvollen Entspannung des Organismus, sondern dem Aufbau eines Schutzraumes der Intimität und der Integration der Körperlichkeit der eigenen Existenz in der gesamten Bandbreite ihrer Ausdrucksformen, vom Verlangen nach der Nähe des Anderen und dem triebhaften Begehren bis zur Annahme von Krankheit, Hinfalligkeit und Sterblichkeit.¹⁰ Im Begehrtwerden durch die Partnerin oder den Partner ermöglicht Sexualität das existenzielle Erleben der Bedeutsamkeit des eigenen Daseins und vermittelt so wichtige anthropologische Grunderfahrungen wie Geliebtwerden, Angenommensein, Geborgenheit und Verlässlichkeit.

Auf der *sozialen* Ebene ermöglicht es die Sexualität den Partnern, die Zweierbeziehung ihrer Liebe durch die Zeugung und Erziehung von Kindern zum Lebensraum der Familie zu erweitern. In der gemeinsamen Übernahme der Elternrolle, in der Erfahrung des Mutter- oder Vaterseins und im Geprägtwerden durch die Kinder realisieren sie existenzielle Sinnwerte der menschlichen Sexualität, die durch die Rede vom Naturzweck der Fortpflanzung noch nicht angemessen beschrieben sind. Schließlich kommt der menschlichen Sexualität in sozialanthropologischer Hinsicht eine unverzichtbare Bedeutung für die Gesellschaft zu, da sie aufgrund der polaren Ergänzungsfähigkeit von Frau und Mann die Grundlagen für die sozialen Institutionen der Ehe und der Familie legt.

In der gegenwärtigen Sexualwissenschaft werden die genannten existenziellen Sinnwerte der Sexualität oft als ihre drei Grundfunktionen bezeichnet, so dass sich die Konzeption eines einheitlichen Naturzweckes zu einem mehrdimensionalen Bestimmungsfächer erweitert, in dem die Lustfunktion, die Beziehungsfunktion und die Fortpflanzungsfunktion gleichrangige Komponenten bilden.¹¹ Zu den geänderten humanwissenschaftlichen Voraussetzungen, die normative Urteile über das menschliche Sozialverhalten nicht ungestraft vernachlässigen dürfen, gehört schließlich die Erkenntnis, dass das anthropologische Grundmuster der Zweigeschlechtlichkeit sich individuell unterschiedlich ausprägen kann. Von besonderer Relevanz für die kirchliche Morallehre ist in diesem Zusammenhang der Hinweis, dass es eine anlagebedingte Form gleichgeschlechtlicher Zuneigung gibt, die der

moralischen Ebene freier Selbstbestimmung vorausliegt und insofern zu den jeweils vorgegebenen Naturbedingungen zählt, die die betreffenden Personen in ihre Lebensführung integrieren müssen.

Die Konzeption der drei Grundfunktionen oder existenziellen Sinndimensionen der menschlichen Sexualität liefert einen Erklärungsgrund dafür, warum die Kluft zwischen den normativen Aussagen der kirchlichen Sexualethik und der im gesellschaftlichen Bewusstsein verbreiteten Bewertung sexueller Verhaltensweisen so tief ist. Während in der gesellschaftlichen Wahrnehmung des Phänomens «Sexualität» die Lustdimension dominiert, so dass tendenziell alles als erlaubt angesehen wird, was die Sexualpartner im Rahmen einer Verhandlungsmoral frei aushandeln¹², kreisen die innerkirchlichen Debatten um das Verhältnis zwischen Sexualität und Ehe sowie zwischen Sexualität und Fortpflanzung. Trotz der auf den ersten Blick unüberbrückbar erscheinenden Distanz gibt es aber auch Anknüpfungsmöglichkeiten zwischen dem kirchlichen Leitbild menschlicher Sexualität und vorherrschenden Tendenzen des gesellschaftlichen Bewusstseins. So werden sexuelle Promiskuität und offene Mehrfachverhältnisse zwar als Privatangelegenheiten der jeweiligen Partner toleriert, doch von vielen als moralisch problematisch empfunden. Ebenso bejahen junge Menschen mit seit Jahren steigenden Zustimmungsraten die Werte von Treue, Liebe und Geborgenheit, auch wenn diese im Beziehungsfeld passagerer Monogamien andere Ausprägungen als nach den Vorstellungen der kirchlichen Morallehre annehmen. Unter den Lebenszielen, die Jugendliche in ihren Antworten zu Milieu- und Wertestudien als die wichtigsten bezeichnen, nehmen die Angaben «Gelingen der Partnerschaft» und «Zufriedenheit im Beruf» regelmäßig die höchsten Plätze ein.¹³

5. Das Verhältnis von Sexualität und Liebe

Die zentrale Einsicht der christlichen Sexualethik lautet: Sexualität findet ihre volle humane Bedeutung innerhalb einer auf gegenseitige Achtung gegründeten und zu dauerhafter Treue entschlossenen Partnerschaft, die zur Ehe führt und in dieser ihren angemessenen Schutz- und Entfaltungsraum findet. Diese Grundnorm wird von den meisten Menschen innerlich bejaht, die in einer festen Partnerschaft leben und früher oder später auch heiraten. Nur selten wird heute noch die Ansicht der Theoretiker einer «sexuellen Revolution» vertreten, Sexualität sei ein unverbindliches, heiteres Gesellschaftsspiel, das seinen Sinn in sich selbst trägt und sich im wechselseitigen Lustgewinn der Partner erschöpft. Die entscheidende Frage lautet vielmehr, von welcher Art und Qualität die Liebe sein muss, damit sie zur tragfähigen Basis für die Aufnahme sexueller Beziehungen werden kann. Wie lässt sich die Auffassung begründen, dass Liebe über die affektive und emotionale Verbundenheit der Liebenden hinaus der endgültigen willentlichen Bejahung der Partnerin oder des Partners bedarf und die Bereitschaft erfordert, dauerhaft füreinander Verantwortung zu übernehmen?

Das Junktum zwischen Sexualität und Liebe ist nicht als ein äußerer Ausgleich zu denken, wie es die alte Lehre von den Ehegütern versuchte, die in der partnerschaftlichen Treue und im Kind einen Ausgleich für das Übel der Lust sah.¹⁴ Der entscheidende Grund, warum das sexuelle Erleben nur im Binnenraum einer zur

dauerhaften Treue entschlossenen partnerschaftlichen Beziehung gut ist, liegt vielmehr darin, dass wir es im sexuellen Erleben mit einem anderen Menschen zu tun haben, den wir auch im intimen Zusammensein nicht als Objekt «gebrauchen» dürfen. Wir sollen uns vielmehr auch im lustbetonten sexuellen Zusammensein an der Gegenwart des anderen «erfreuen», wie es seiner Würde als Person allein angemessen ist. Die existentielle Bedeutung des Sexualtriebes liegt gerade darin, dass er sich auf eine konkrete Person des anderen Geschlechtes richtet und eben dadurch zur Grundlage einer dauerhaften Beziehung werden kann. In dieser existenziell bedeutsamen Ausrichtung auf ein «Objekt» (um es in Freuds Sprache auszudrücken), das zugleich Person ist, unterscheidet sich der Sexualtrieb wesentlich vom Nahrungstrieb, zu dessen Befriedigung der Mensch auf unterpersonale Güter zurückgreifen kann.

Eine Begründung einzelner sexualethischer Verhaltensnormen muss daher deren Zusammenhang mit der Einsicht aufzeigen, dass Sexualität nicht in Analogie zu Hunger und Durst, sondern nach dem Modell von Sprache und Mitteilung zu verstehen ist. Sie steht unter dem Grundgebot der Wahrhaftigkeit, weil sie eine besondere Form menschlicher Kommunikation ist, in der Frau und Mann in leibseelischer Einheit ihre Zuneigung zueinander ausdrücken.¹⁵ Sexualität ist auch als begehrende Liebe und in der Form des sexuellen Verlangens immer ein Verhältnis zwischen Personen, die einander in ihrem ganzheitlichen Sein zugewandt sein sollen. Sie dient der Erfüllung eines menschlichen Grundbedürfnisses, nämlich dem Aufbau eines Schutzraumes von Intimität und Verlässlichkeit und vermittelt dabei existentielle Grunderfahrungen wie Geborgenheit, Selbstsicherheit und die Fähigkeit zur Verantwortung und Hingabe an den anderen. Sie hilft dem Menschen, seinen konkreten Ort als Frau oder Mann in der Welt zu entdecken, an dem beide ihre Lebensaufgabe finden und die Bestimmungen des Selbst-Seins und des In-der-Welt-Seins zur Deckung bringen können.

Dennoch ist der Sexualtrieb von seinem Wesen her begehrende Liebe, die aus einem triebhaft-affektiven Bedürfnis hervorgeht und Erfüllung im anderen sucht. Diese Erfahrung des Mangels, der durch das Erlangen eines bestimmten Gutes behoben werden kann, hat das sexuelle Begehren mit Hunger und Durst, Frieren und Müdigkeit oder anderen Mangelsituationen des Organismus gemeinsam. Darin, dass die begehrende Liebe aus einem Bedürfnis hervorgeht und Erfüllung in dem sucht, was ihr fehlt, ist sie menschliche Liebe. Dass die Frau für den Mann und der Mann für die Frau zum Gegenstand des sexuellen Verlangens werden, bedeutet aber noch nicht, dass sie zum Objekt eines Gebrauchs werden, das ihre Würde als Person zerstört. Der geliebte Partner selbst verlangt ja danach, vom anderen begehrt zu werden; er will nicht, dass dieser ihm gleichgültig bleibt und ihm nur desinteressiert mit achtungsvollem Wohlwollen begegnet. Vielmehr gehört das Erleben der eigenen Attraktivität für den Partner zu der Selbstachtung hinzu, die Frau und Mann als sexuell geprägte Personen empfinden. Sie wollen, dass der Partner sie für begehrenswert hält und in der Sprache des sexuellen Verlangens zu ihnen spricht: «Ich will dich, denn es ist gut für mich, dass du da bist».¹⁶

Dieses gegenseitige Begehren impliziert, dass die Partner einer sexuellen Beziehung einander nützlich sind. Doch meint Einander-Nützlichsein nicht das Gleiche wie Objekt-des-Gebrauchs-Sein. Es ist ein Unterschied, ob ich einen Sexualpart-

ner liebe, der in dieser Funktion jederzeit durch einen anderen ersetzbar ist und dadurch zum Objekt wird, dass ich ihn nur so lange brauche, wie ich keinen besseren gefunden habe, oder ob ich einen anderen Menschen ohne allen Vorbehalt liebe, in dem und mit dem ich zugleich die Erfüllung meines sexuellen Begehrens erlebe. Im ersten Fall lautet die Frage, die die Beziehung zwischen beiden Partnern bestimmt: «Hast du Lust auf Sex?» Der Einklang der Interessen, der sich dadurch einstellt, dass sie aneinander Spaß haben und durch ein wechselseitiges Lustempfinden verbunden sind, bedeutet nicht, dass sie *einander* begehren; ihr Verlangen zielt vielmehr auf die Lust, die jeder für sich am anderen findet. Ist das sexuelle Begehren dagegen in eine personale, zu Dauer und Treue entschlossene Beziehung eingebettet, kehrt sich die Fragerichtung um: Sie lautet nun: «Begehrt du mich?» und hat in der wechselseitigen Bejahung der Partner durch die Liebe eine definitive Antwort gefunden.¹⁷ Durch die Liebe verändert sich somit die Struktur des Habens im sexuellen Erleben: Ich besitze den Partner nicht für mich, sondern der andere wird als derjenige begehrt, dem ich mich hingeben darf und dessen Hingabe ich empfangen. Der protestantische Theologe *Eberhard Jüngel* hat diese von jedem objekthaften Besitz unterschiedene Weise des Sich-Füreinander-Begehrens auf die einprägsame Formel gebracht: «In der Liebe gibt es kein Haben, das nicht der Hingabe entspringt.»¹⁸ Verbindet sich das sexuelle Begehren des anderen mit der Liebe, so fällt das Außer-Sich-Sein, das der exstatischen Struktur des Begehrens entspricht, mit dem Beim-Anderen-Sein zusammen, das das Verlangen der Liebe prägt.¹⁹

6. Die vorehelichen Lebensgemeinschaften

Viele junge Menschen akzeptieren die biblische Sichtweise, nach der die Ehe die legitime Lebensform für das Zusammenleben von Frau und Mann ist, als verbindliche Zielvorstellung, zu der sie in ihrer gegenwärtigen Lebensphase noch unterwegs sind. Sie anerkennen auch die Verbotsnormen von Ehebruch, Untreue und offenen Dreiecksbeziehungen, die dem Schutz einer dauerhaften Liebesfähigkeit in der Ehe dienen. Dagegen erscheint ihnen die Forderung nach vorehelicher Enthaltsamkeit als unbegründet und unter veränderten psychologischen Bedingungen (Anstieg des sozialen Heiratsalters bei früherer biologischer Geschlechtsreife, höhere Erwartungen an die Qualität der Partnerbeziehung, neue Sicht der Adoleszenzzeit als eigenständiger Lebensphase, die nicht *nur* Vorbereitung auf das Erwachsenenalter ist) als wirklichkeitsfremde Überforderung.

Die Funktion der früheren Verlobungszeit wurde in den westlichen Gesellschaften weithin durch ein informelles voreheliches Zusammenleben abgelöst, mit dem Unterschied freilich, dass die Aufnahme sexueller Beziehungen nicht mehr am Ende, sondern am Anfang des Weges steht, der zur Ehe führen soll. Die eigentliche ethische Problematik derartiger Erprobungsverhältnisse unter Vorbehalt liegt weniger in dem Umstand, dass sie das sexuelle Leben der Partner einschließen als im Aufschub einer endgültigen Verantwortungsübernahme füreinander. Man lebt etwas, wozu man, aus welchen Gründen auch immer, voreinander und vor der kirchlichen und staatlichen Gemeinschaft (noch) nicht stehen will. Trotz dieser Vorbehalte darf eine ethische Bewertung nicht nur auf die Defizite derartiger Übergangsformen zur Erprobung des partnerschaftlichen Lebens verweisen. Gemäß dem

Gesetz der Gradualität, das dazu anhält, auch die bereits zurückgelegten Schritte auf dem Weg zum Ziel der ehelichen Liebe positiv zu würdigen, wird sie auch die bisherigen Erfahrungen der Partner, das zwischen ihnen gewachsene Band der Liebe und ihren Willen zur Treue, aber auch das Reifen an Enttäuschungen und gemeinsam bestandenen Krisenzeiten als wertvolle Erfahrungen anerkennen, die dem weiteren Wachstum der Beziehung dienen können.²⁰

Ein Alles-Oder-Nichts-Standpunkt, der die sexuellen Beziehungen noch nicht verheirateter junger Menschen auf dem Weg zur Ehe mit beliebigen außerehelichen oder promiskuitiven Sexualkontakten auf eine Stufe stellt, widerspricht nicht nur der Selbsterfahrung der Partner, die die Qualität ihrer Bindung anders erleben. Ein derartiges Urteil verstößt auch gegen den genannten Grundsatz, nach dem die Unvollkommenheit in der Verwirklichung des Guten, das Zurückbleiben gegenüber dem intendierten Ziel, den Wert des bereits Erreichten nicht zunichte macht, sondern umgekehrt als ein vorläufig Gutes anerkennt. Auch der schon zurückgelegte Lebensweg der Partner verdient es, als ein stufenweises Wachstum gewürdigt zu werden. Ein verantwortliches Urteil wird nicht alles, was heute gängige Praxis ist, als vor dem Evangelium gültige Lebensform akzeptieren können. Aber die moralische Bewertung nichtehelicher Lebensgemeinschaften muss nicht allen Formen partnerschaftlichen Lebens von vornherein *jede* moralische Qualität absprechen und die Erfahrungen der Betroffenen als wertlos zurückweisen. Sie wird vielmehr die gemeinsamen Schritte der Liebe, Bindung und Treue positiv würdigen – vor allem wenn die Betroffenen ihre derzeitige Lebenssituation nicht als Langzeit-Alternative zur Ehe, sondern als Etappe auf dem Weg zu ihr betrachten.

Der Akt der Eheschließung verliert jedoch seine ursprüngliche Bedeutung, den öffentlichen Auftakt zum gemeinsamen Leben zu markieren, wenn er zu lange aufgeschoben wird. Die Ehe erinnert dann nicht mehr als «Hoch»-Zeit im Leben an die Faszination des gemeinsamen Aufbrechens; der Gang zum Standesamt oder die kirchliche Trauungszeremonie gleichen eher dem Abschluss einer Lebensversicherung oder einem großen Fest, durch das die Partner sich und ihren Freunden signalisieren: Jetzt sind die lange hinausgezögerten Planungen fürs Leben abgeschlossen. Wenn die Eheschließung nicht mehr den Beginn des gemeinsamen Lebens, sondern tendenziell den Eintritt der Partner in die zweite Lebenshälfte einläutet, verschieben sich der symbolische Sinngehalt und die lebenspraktische Ausdrucksqualität dieses öffentlichen Aktes in einer Weise, die zu kritischen Gegenfragen provoziert. Welche ernsthaften moralischen Gründe können ein Paar noch davon abhalten zu heiraten, wenn die Partner zu der Selbsteinschätzung gelangt sind, dass ihre Liebe verlässlich ist und beide ihre Partnerschaft vorbehaltlos bejahen?

Die Vorbehalte gegenüber der rechtlich-profanen oder kirchlich-liturgischen Eheschließungsform, die zu einem immer längeren Aufschub führen, können sehr unterschiedlichen Motiven entspringen. Bei vielen nicht-ehelichen Lebensgemeinschaften handelt es sich einfach um einen vorläufigen Aufschub der standesamtlichen Trauung, bei anderen um ein tief sitzendes Ressentiment gegenüber institutionellen Bindungen. Andere folgen einfach ihrem subjektiven Empfinden, das ihnen die Ehe in ihrer derzeitigen Beziehungsphase nicht so wichtig erscheinen lässt oder sozialen Konventionen, die eine Heirat erst dann anraten, wenn ein Kind unterwegs ist. Bei allen diesen Motiven ist jedoch zu fragen, ob sich nicht doch das Zurückschrecken

vor einer endgültigen Bindung hinter ihnen verbirgt und ob sie nicht die fehlende Bereitschaft signalisieren, füreinander in rechtlich verbindlicher und öffentlich verlässlicher Weise Verantwortung zu übernehmen.

Derartige Anfragen und Bedenken verweisen auf das gestiegene existenzielle Unvermögen, zum richtigen Zeitpunkt unwiderrufliche Lebensentscheidungen zu treffen; sie entzündeten sich dagegen nicht an dem Umstand, dass die Partner in vor-ehelichen Lebensgemeinschaften sexuelle Erfahrungen machen. Es gibt sicherlich gute Gründe, gegenüber bestimmten Phänomenen der gegenwärtigen Jugendsexualität skeptisch zu sein und insbesondere manche Formen einer niederschweligen Kontaktaufnahme, die irritierend kurzen Intervalle zwischen dem ersten Kennenlernen und der ersten Koituserfahrung (sofern man Umfragen glauben darf) oder überhaupt eine zu starke Koitusfixierung infrage zu stellen.²¹ Auch stimmt es nachdenklich, dass sich ein hoher Prozentsatz von Jugendlichen im Nachhinein enttäuscht oder gar traumatisiert über das erste intime Sexualerlebnis äußert und Therapeuten von zunehmenden Fällen sexueller Verwahrlosung unter Kindern und Jugendlichen berichten. Dennoch entsteht ein falsches Gesamtbild, wenn aus den statistischen Umfrageergebnissen, auf die derartige Schlaglichter sich stützen, auf eine verbreitete Praxis Jugendlicher oder junger Menschen insgesamt geschlossen wird.

Wer sich von solchen Horrorszenarien allzu sehr erschrecken lässt, dem sei zum Zwecke der Wiedergewinnung eines realitätsgerechten Blickes die Lektüre des Romans «How Far Can You Go» von *David Lodge* empfohlen.²² Darin werden auf humorvolle, mitunter sarkastische Weise die verzweifelten, früher oder später meist vergeblichen Versuche katholischer Studentenpaare im britischen Universitätsmilieu der 50er-Jahre des vergangenen Jahrhunderts geschildert, es nicht «zum äußersten» kommen zu lassen. Wenn «es» dann dennoch geschieht, was sich in der katholischen Alternativszene zum allgemeinen liberalen Trendmilieu rasch herumspricht, finden die jeweiligen Paare rasch zu ihrem inneren Frieden zurück. Der Roman erweckt den Eindruck, dass diese «danach» unter keinen schwerwiegenden Schuldgefühlen leiden oder sogar irgendwie erleichtert sind, aufrecht unter einer Latte hindurchgegangen zu sein, die zu hoch für sie war.

Der Hinweis auf eine Stufenleiter erotischer Ausdrucksformen, die jeweils dem Grad der inneren Bindung der Partner entsprechen sollen, ist grundsätzlich ebenso berechtigt wie die Warnung davor, das breite Ausdrucksrepertoire der Liebe vorschnell auf die Akte genitaler Sexualität einzuschränken. Doch wer wollte ernsthaft die spezifischen Bedrängnisse zurückwünschen, durch die sich junge Menschen mit intensiver persönlicher Kirchenbindung in den 50er und 60er-Jahren des letzten Jahrhunderts von ihren gleichaltrigen Kommilitoninnen und Kommilitonen unterschieden?

7. Das Verhältnis zwischen Sexualität, Liebe und Fortpflanzung

Auch wenn derartige Vorstellungen in Science-Fiction-Romanen erörtert werden, ist es aus moralischen Gründen unannehmbar, die prokreative Dimension der menschlichen Sexualität von ihrer Beziehungsdimension abkoppeln zu wollen. Wer das elementare Band, das die eine zur Voraussetzung der anderen macht, zerschneiden möchte, verkennt den humanen Sinn des Zeugungsvorgangs und der Elternschaft. Die Weitergabe des menschlichen Lebens muss der partnerschaftlichen Liebe

zwischen Frau und Mann entspringen, da sonst der Zeugungsakt zu einer biologischen Zweckveranstaltung degradiert und das Kind der menschlichen Geborgenheit beraubt würde, in der es selbst Vertrauen, Lebensbejahung und Liebesfähigkeit erlernen kann.

Das Verhältnis von Sexualität, Liebe und Zeugung muss auch aus der Sicht der Eltern als ein positiver Sinnzusammenhang gedacht werden. Wo sie einander in der sexuellen Begegnung am nächsten kommen und ihrer Liebe den intensivsten körperlichen Ausdruck geben, werden sie durch die Ankunft des neuen Lebens beschenkt. Sie transzendieren ihre gemeinsame Lebenszeit in die Zukunft, indem sie das Leben an die Generation ihrer Kinder weitergeben. In seiner Rechtsphilosophie bringt *Hegel* diesen Zusammenhang in der Weise zur Sprache, dass sich die personale Vereinigung der Ehegatten durch die Liebe in der Geburt des Kindes vollendet, indem sie ein gemeinsames Drittes hervorbringen, das als eine neue substantielle Einheit des Lebens existiert. Während ihre Liebe als personale Vereinigung auf einer moralischen Einheit beruht, die im Falle des Scheiterns auch wieder verloren gehen kann, ist im Kind der Wille zur Vereinigung definitiv geworden. Das bleibend Neue, das durch die Zeugung eines Kindes ins Leben getreten ist, bleibt als Frucht ihrer Liebe auch dann bestehen, wenn diese wieder vergehen sollte; die Ehegatten lieben im Kind das «substantielle Dasein» ihrer eigenen Liebe.²³ Der katholische Religionsphilosoph *Maurice Blondel* greift diese Sichtweise in einer Notiz auf, die er seinem Tagebuch anvertraut: «Das ist ja auch das Mysterium der Zeugung: Liebe, substantiell geworden in der Intimität zweier Personen, die sich mischen in einem einzigen Wesen.»²⁴

Theologisch lässt sich das Weitergebenkönnen des Lebens und das Beschenktwerden der Eheleute durch das Leben ihrer Kinder als Mitwirken am Schöpfungshandeln Gottes verstehen. Das Zweite Vatikanische Konzil spricht deshalb davon, dass die Eheleute als Mitarbeiter an Gottes Schöpfung und gleichsam als «Interpreten» seiner Liebe zur Weitergabe des Lebens berufen sind.²⁵ *Hans-Urs von Balthasar* deutet das Hineinreichen der sexuellen Begegnung von Mann und Frau in die göttliche Schöpfungskraft als eine Dimension der Kenosis des Schöpfers. Dieser bindet sein eigenes Handeln an die Mitwirkung des Geschöpfes, die dieses von sich aus initiieren kann, indem es ein Geschehen in Gang setzt, das – da es sich beim Menschen um die Erzeugung einer neuen geistigen Person handelt – die bloße Naturkausalität übersteigt. In der selbstvergessenen Hingabe aneinander rühren die Eheleute an das Geheimnis des Seins; sie verhalten sich sowohl aktiv-schenkend als auch passiv-empfangend, da die Gabe des neuen Lebens ihrer Hingabe entspringt und diese zugleich transzendiert.²⁶

Die strittige Frage, die zum Anlass der nachhaltigsten Kontroverse in der katholischen Moraltheologie seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde, betrifft das Problem, wie das Mitwirken-Können und Mitwirken-Wollen der Eheleute am göttlichen Schöpfungshandeln näherhin zu denken ist. Wird die Bejahung der prokreativen Dimension der Sexualität von der ehelichen Liebe im Ganzen gefordert, so dass sie von einer bestimmten sexuellen Begegnung auch legitimerweise ausgeschlossen werden darf, sofern sich darin nicht eine grundsätzliche Ablehnung von Kindern äußert? Oder muss die Offenheit für eine mögliche Zeugung in jedem einzelnen ehelichen Akt gewahrt bleiben? Die Diskussion um die Enzyklika

Humanae vitae, die als Katalysator für einen tiefgreifenden Umbruch in der katholischen Moraltheologie und ihre Neuausrichtung durch die Rezeption des modernen Autonomiebegriffes diente, kann hier nicht im Einzelnen nachgezeichnet werden.²⁷ An dieser Stelle soll es nur um die Frage gehen, welche Rolle der Berufung auf die Menschenwürde zur moralischen Beurteilung der künstlichen Empfängnisregelung zukommen kann. Verletzen sich die Eheleute tatsächlich in ihrer Würde als Person und Gottes Ebenbild, das zum kreatürlichen Mitwirken am Schöpfungshandeln Gottes berufen ist, wenn sie ihre eheliche Begegnung durch den Gebrauch künstlicher Mittel unfruchtbar machen? Nach der Argumentation des kirchlichen Lehramtes sind der willentliche Ausschluss von Kindern beim Vollzug des sexuellen Aktes und die künstlichen Vorkehrungen, um dieses Ziel zu erreichen, als ein eigenmächtiger Vorbehalt zu verstehen, durch den die Eheleute in Widerspruch zu der vorbehaltlosen Annahme geraten, die sie in der sexuellen Begegnung ausdrücken wollen. Auf diese Weise – so die lehramtliche Begründung für das ausnahmslose Verbot der künstlichen Empfängnisregelung – machen sie den körperlichen Vollzug ihrer Liebe zu einer objektiv widersprüchlichen Gebärde, die ihre jeweilige Personwürde verletzt.

Der entscheidende moralische Einwand gegen die künstliche Empfängnisregelung ist dieser Argumentation zufolge nicht nur darin zu sehen, dass der Eingriff in den naturhaften Ablauf des Zeugungsvorganges dem personalen Charakter der ehelichen Liebe widerspricht. Darüber hinaus war Papst *Johannes Paul II.*, wie der große Zyklus seiner Ehekatechesen belegt, von der Sorge geleitet, dass die Ausschaltung einer möglichen Empfängnis auf technisch-künstlichem Weg die willentliche Beherrschung des Sexualtriebes durch zeitweilige Enthaltensamkeit überflüssig macht. Dadurch, dass die Wahrnehmung der prokreativen Verantwortung und die willentlich-vernünftige Steuerung des eigenen Sexualtriebes voneinander getrennt werden können, ergibt sich aus seiner Sicht die Gefahr einer hedonistischen Reduktion der Sexualität auf ein bloßes Genießen-Wollen, die der personalen Würde der beiden Ehepartner widerspricht. Der entscheidende Unterschied zwischen der natürlichen Zeitwahl und der künstlichen Empfängnisregelung ist demnach nicht nur eine Methodenfrage. Die eigentliche moralisch bedeutsame Alternative ergibt sich für den Papst vielmehr daraus, dass die Wahrnehmung der Verantwortung für die Weitergabe des Lebens im einen Fall die Tugend der Keuschheit und damit die Integration der Sexualität in die Achtung vor der Person des anderen erfordert, während sie im anderen Fall *stattdessen* auf technisch-künstlichem Wege erfolgt.

Die Argumentationslinie des personalistischen Begründungsansatzes verläuft demnach so: Die künstliche Ausschaltung der prokreativen Dimension menschlicher Sexualität ist sittlich unerlaubt, weil sie die beiden zusammengehörenden Sinngehalte menschlicher Sexualität trennt und dadurch die Beherrschung des eigenen Sexualtriebes durch die Tugend der Keuschheit überflüssig macht, durch die die Ehegatten ihren gegenseitigen Respekt vor ihrer Personwürde begründen. Der Einwand, das lehramtliche Verbot der künstlichen Empfängnisregelung folge einem biologischen Reduktionismus geht an dieser Argumentation in der Tat vorbei. Dieser nach dem Erscheinen von *Humanae vitae* vielfach geäußerte Standardvorwurf verkennt, dass die Einheit der beiden Sinngehalte der Sexualität in der Natur der menschlichen Person und nicht nur in der physischen Integrität des Zeugungsaktes

begründet ist.²⁸ Die argumentative Schwachstelle der personalistischen Begründung für das Verbot der künstlichen Empfängnisregelung liegt an anderer Stelle verborgen.

Eine personalistische Argumentation, die den Gebrauch künstlicher Mittel der Empfängnisregelung als Verstoß gegen die Menschenwürde der Partner betrachtet, unterläuft die Unterscheidung zwischen einer Verletzungshandlung, die den normativen Kerngehalt der Menschenwürde missachtet und ihrer positiven Realisierung in der eigenen Lebensführung, die umfassende Sinnvorstellungen über eine menschenwürdige Gestaltung einzelner Lebensbereiche verwirklicht. Zweifellos gehört die Zeugungsoffenheit zur Sinnfülle menschlicher Sexualität, deren bewusster Ausschluss die eheliche Liebe einer wichtigen Dimension beraubt. Doch stellt die Nicht-Realisierung dieser Möglichkeit zu einem bestimmten Zeitpunkt oder ihr vorläufiger Aufschub bereits eine Verletzung der Menschenwürde dar? Dagegen lässt sich mit *Dietmar Mieth* einwenden: «Die Würde der Person darf zwar in keiner Handlung verletzt werden, aber es muss auch nicht in jeder Handlung jede bloß mögliche und denkbare Vorstellung dieser Würde realisiert werden. Wenn Menschen einander lieben und miteinander schlafen, erniedrigen sie sich nicht in ihrer Würde, wenn sie die aktuell mögliche Fruchtbarkeit dieses Aktes ausschließen, weil sie keine Realität zerstören, sondern eine bloße Möglichkeit aufheben. Sie zerstören damit nicht die generelle Möglichkeit der Entfaltung beider Personen zur Vater- bzw. Mutterschaft, indem sie diese aktuell verschieben.»²⁹

Auch für die nachkonziliare katholische Eheologie ist unstrittig, dass die eheliche Liebe die Bereitschaft zur Elternschaft einschließt. Fraglich ist dagegen, ob die grundsätzliche Offenheit für das Leben in jeder einzelnen geschlechtlichen Begegnung gewahrt bleiben muss. Für diese Forderung bleibt die lehramtliche Begründung in ihrem personalistischen Pathos eine Erklärung schuldig; an dieser entscheidenden Stelle weist sie eine Argumentationslücke auf, die die normative Schlussfolgerung, der Gebrauch künstlicher Mittel der Empfängnisverhütung sei moralisch unannehmbar, in der Luft hängen lässt. Es steht außer Frage, dass eine menschenwürdige Gestaltung der Sexualität den Vorrang der Person achten muss. Warum aber soll dieser Vorrang schon dadurch zerstört werden, dass die Ehepartner die Fruchtbarkeit des Sexualaktes zeitweilig oder auf Dauer ausschalten? Und warum soll dies immer und ausnahmslos ihre Personwürde verletzen?

Ebenso ist unbestreitbar, dass die gegenseitige Rücksichtnahme der Ehepartner die Bereitschaft zur zeitweiligen Enthaltensamkeit erfordern kann. Eine solche Rücksichtnahme wird durch den Gebrauch künstlicher Mittel der Empfängnisregelung jedoch nicht zwangsläufig überflüssig. Auch wenn die Warnungen vor einer hedonistischen Konsummentalität, die das Geheimnis der Sexualität und die Kultur erotischer Ausdrucksfähigkeit verflachen lässt, grundsätzlich berechtigt ist, folgt daraus nicht, dass künstliche Methoden der Empfängnisregelung ein rücksichtsvolles Eingehen der Partner auf ihre Bedürfnisse nach Zuwendung und Zärtlichkeit sowie die Aufgabe der Integration der eigenen sexuellen Impulse in die eheliche Liebe überflüssig machen.

Dass nur die Übung der Tugend ehelicher Keuschheit, verstanden als Streben nach der Durchsichtigkeit des Sexuellen auf die Liebe hin, ein von gegenseitiger Rücksichtnahme geprägtes sexuelles Leben der Ehegatten ermöglicht – wer wollte dies bestreiten? Sofern man die dem Wort «Keuschheit» anhaftenden Missverständ-

nisse vermeidet und darin das Synonym einer integren Liebe sieht, der es dem Wortsinn entsprechend um die Integration des sexuellen Begehrens und seiner Triebe und Affekte in die eheliche Liebe selbst geht, gehört diese Forderung zu den unverzichtbaren Kernsätzen einer wahrhaft menschlichen Sexualethik. Ebenso wahr ist, dass die natürliche Familienplanung nicht nur eine Methode zur Empfängnisregelung, sondern ein gemeinsamer ganzheitlicher Lebensstil zur Einübung von Achtsamkeit und Respekt ist, dem absichtslos und *en passant* jenes Sich-Hineinversetzen in die oder den Andere(n) gelingt, das zur Kunst des Liebens gehört.

Die Intensität, mit der die Tugend ehelicher Keuschheit in ihrem dargelegten Verständnis praktiziert wird, entscheidet sich jedoch nicht an der Wahl eines bestimmten Mittels zur Empfängnisregelung; sie ist vielmehr eine Frage der jeweiligen Haltung der Ehepartner gegenüber ihrer eigenen Sexualität und der Beziehungskultur, die sie gemeinsam einüben und aufbauen. Selbst wenn man annimmt, dass künstliche Methoden aufgrund ihrer stets verfügbaren Effizienz die Bereitschaft zur willentlichen Steuerung des Sexualtriebs schwächen können (was jedoch nur eine allgemeine Vermutung ist, der keine innere Notwendigkeit entspricht), folgt daraus nicht, dass es aufgrund einer inneren Ungeordnetheit des Aktes selbst immer und unter allen Umständen moralisch falsch ist, das legitime Ziel, die mögliche Fruchtbarkeit des sexuellen Lebens in der Ehe nach eigenen Vorstellungen zu regeln, mit künstlichen Mitteln erreichen zu wollen. Wer so argumentiert, verrät eine merkwürdige Vorstellung vom tugendhaften Wert der Übung ehelicher Keuschheit. Wird diese durch die Furcht vor einer möglichen Schwangerschaft motiviert, kann im Horizont des klassischen Tugendbegriffs nicht von einer moralisch wertvollen Einstellung oder einer gegenüber dem Gebrauch künstlicher Mittel vorzugswürdigen Praxis gesprochen werden.

Das in der Begründung von *Familiaris consortio* greifbare Sachproblem betrifft nicht die Zuordnung von Person und Natur, das die traditionelle naturrechtliche Begründung aufwarf, sondern das Verhältnis der Person zu ihren einzelnen Akten. Der Begründungsfehler der in diesem Lehrschreiben vorgetragenen Argumentation liegt nicht darin, dass die moralische Integrität des ehelichen Aktes mit ihrer biologischen Zeugungsoffenheit gleichgesetzt würde, sondern in der unmittelbaren Identifikation der Person mit ihren Akten. Erst die mangelnde Unterscheidung der Person von ihren Handlungen zwingt dazu, die Verantwortung für die Weitergabe des Lebens, die unabdingbar zum personalen Sinn menschlicher Sexualität gehört, nicht im Blick auf die Gesamtheit des ehelichen Lebens zu bejahen, sondern auf der Ebene einzelner Akte einzufordern. Wenn die sittliche Gutheit und Legitimität der einzelnen sexuellen Begegnung, die das Konzil an die eheliche Liebe und die partnerschaftliche Zuneigung als solche gebunden hatte,³⁰ von der Zeugungsoffenheit jeder einzelnen Begegnung abhängen soll, läuft dies faktisch auf eine Dominanz des prokreativen Sinnes menschlicher Sexualität hinaus, die den Eigenwert ehelicher Liebe wieder zurückdrängt. Die Balance zwischen den beiden Sinngehalten menschlicher Sexualität, körperliche Ausdrucksform der ehelichen Liebe zu sein und in der Zeugung von Kindern fruchtbar zu werden, gerät so erneut in Gefahr. Kehrt in derartigen Tendenzen nicht der lange Schatten des Augustinus zurück, von dem das Zweite Vatikanische Konzil die kirchliche Ehelehre und Sexualmoral befreien wollte?

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. dazu A. FÜRST, *Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike*, Freiburg i.Br. 2003, 159.

² In unseren Tagen erzählte der Schriftsteller *Jostein Gaarder* den inneren Konflikt des Augustinus in einem fiktiven Briefwechsel, den er während der Buchmesse in Buenos Aires 1995 in einem kleinen Antiquariat auf einem Flohmarkt auffand und unter dem Titel «Vita brevis. Das Leben ist kurz» (München 2010) veröffentlichte. Darin sind allerdings nur die Briefe des *Codex Floriae* enthalten, also jene handgeschriebenen Briefe, die Floria an ihren ehemaligen Geliebten richtete, nachdem Augustinus beschlossen hatte, seine Liebe zu Gott über die frühere Leidenschaft zu ihr zu stellen. Obwohl aus vielen Zeilen dieses fiktiven Briefwechsels die tiefe menschliche Enttäuschung spricht, die Floria darüber empfindet, dass Augustinus nun plötzlich alles als Sünde ansieht, was er in ihr und mit ihr begehrt, verraten ihre Reflexionen, dass sie den inneren Konflikt genau erfasst hatte, in dem Augustinus sich nach seiner Hinwendung zur griechischen Philosophie und zur Sekte der Manichäer befand.

³ Vgl. *De nuptiis et concupiscentia* I 6,7 : PL 44, 418.

⁴ Vgl. *De nuptiis et concupiscentia* I 12,13 : PL 44, 421.

⁵ K. FLASCH, *Augustinus*, Stuttgart 2003, 208.

⁶ Vgl. H.-G. GRUBER, *Christliches Eheverständnis im 15. Jahrhundert. Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Ehelehre Dionysius des Karthäusers*, Regensburg 1989, 129ff.

⁷ Vgl. Papst JOHANNES PAUL II., *Apostolisches Schreiben «Familiaris consortio»* (1982), Nr. 32.

⁸ Vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche* (KKK), Nr. 2353.

⁹ Offizielle Gesamtausgabe. Ergänzungsband «Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland», Freiburg i. B. 1977, 164.

¹⁰ Vgl. dazu G. DUX, *Geschlecht und Gesellschaft. Warum wir lieben*, Frankfurt a.M. 1994.

¹¹ Vgl. W. MOLINSKI, Artikel «Sexualethik», in: Lexikon der Bioethik, hg. von W. KORFF u. a., Gütersloh 1998, Bd. 3, 310–325, bes. 321ff.

¹² Vgl. G. SCHMIDT, *Das Verschwinden der Sexualmoral. Über sexuelle Verhältnisse*, Hamburg 1996, 11f. Vgl. auch V. SIGUSCH, *Auf der Suche nach der sexuellen Freiheit. Über Sexualforschung und Politik*, Frankfurt a. M. 2011.

¹³ Vgl. SCHMIDT, *Das Verschwinden der Sexualmoral* (s. Anm. 12), 29.

¹⁴ Vgl. A. AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram* IX, 7; *De bono coniugali* VII, 6–7. Vgl. E. SCALCO, «Sacramentum connubii» et institutio nuptiale. Une lecture du «De bono coniugali» et du «De sancta virginitate» de S. Augustin, in: *ETHL* 69 (1993) 27–47.

¹⁵ H.U. VON BALTHASAR, *Theologik. I. Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1985, 239 spricht vom «Willen zur eigenen Durchsichtigkeit», der jeder wahren Liebe eigen ist und ihr alle Falschheit nimmt.

¹⁶ Vgl. J. PIEPER, *Über die Liebe*, in: *DERS., Werke* (hg. von B. Wahl), Bd. 4: *Schritte zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre*, Hamburg 1996, 351f.

¹⁷ Vgl. D. SCHNARCH, *Die Psychologie sexueller Leidenschaft* (orig.: *Passionate Marriage. Love, Sex and Intimacy in Emotionally Committed Relationships*), Stuttgart 2006.

¹⁸ *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977, 437.

¹⁹ Vgl. Regina AMMICH-QUINN, *Körper-Religion-Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter*, Mainz 1999, 344, die allerdings stärker den problematisch-utopischen Charakter des Einklangs von Sexualität und Liebe betont, der nicht zum normativen Bezugspunkt der moralischen Bewertung sexueller Verhaltensweisen gemacht werden dürfe (vgl. 244f.).

²⁰ Vgl. JOHANNES PAUL II., *Apostolisches Schreiben «Familiaris consortio»* (1982) Nr. 9. Die Anerkennung des Grundsatzes, dass die bereits zurückgelegten Schritte positive Würdigung verdienen, wird allerdings mit der Warnung verbunden, das Gesetz der Gradualität dürfe nicht im Sinne einer nur graduellen Geltung moralischer Normen («Gradualität des Gesetzes») verstanden werden.

²¹ Vgl. dazu F.-J. BORMANN, *Von der «Verbotsmoral» zur christlichen «Liebeskunst»*, in: K. HILPERT (Hg.), *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik*, Freiburg i. Br. 2011, 454–472, bes. 471.

²² London, 1980 (deutsche Übersetzung von Renate Orth-Guttmann mit dem Titel «Finger weg», Econ 2003).

²³ Vgl. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 173, Theorie-Werkausgabe, Band 7, Frankfurt a. M. 1976, 325f. In § 179 ist davon die Rede, dass die Eltern im Kind die Subjektivität ihrer Zuneigung und Liebe transzendieren und die «objektive Gegenständlichkeit ihrer Verbindung besitzen» (a.a.O., 329). A. HÖNNETH, *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin 2011, 305f. erweitert diesen Gedanken in der umgekehrten Richtung aus dem Blickwinkel der Kinder, die im Spiegel ihrer Eltern die «organische Rhythmizität des menschlichen Lebens» erfahren: «nicht nur Vater oder Mutter haben im Kind, sondern auch das Kind hat in seinen Eltern die Verkörperung einer existenziellen Erfahrung vor Augen, die eng mit dem Rhythmus des familialen Lebens verknüpft sein muss.»

²⁴ M. BLONDEL, *Tagebuch vor Gott (1888-1894)*, franz.: *Carnets Intimes*, übertragen von H.U. von Balthasar, Einsiedeln 1964-1971.

²⁵ Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, Nr. 50. Zum gleichrangigen Verhältnis der ehelichen Liebe und ihres prokreativen Sinnes vgl. N. LÜDICKE, *Eheschließung als Bund. Genese und Exegese der Ehelehre der Konzilskonstitution «Gaudium et spes» in kanonistischer Auswertung*, Würzburg 1989, 574-583, 759.

²⁶ Vgl. H. U. VON BALTHASAR, *Theologik, I. Wahrheit der Welt*, 242ff. und DERS., *Eschatologie in unserer Zeit*, Einsiedeln, Freiburg 2005, 32f.

²⁷ Vgl. E. SCHOCKENHOFF, *Die Moraltheologie zwischen Glaubensethik und autonomer Moral. Wege zur Überwindung einer falsch gestellten Alternative*, in: *L'Antropologia della Teologia Morale seconda l'Enciclica «Veritatis Splendor»*. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma 2003, 120-143.

²⁸ Vgl. dazu M. RHONHEIMER, *Natur als Grundlage der Moral, Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Innsbruck-Wien 1987, 117ff.

²⁹ D. MIETH, *Geburtenregelung. Ein Konflikt in der katholischen Kirche*, Mainz 1990, 167.

³⁰ Vgl. *Gaudium et spes*, Nr. 49.