

Freisein in der Entfremdung

Der christliche Beitrag zur Schaffung neuer Traditionen in der Sexualmoral

Von Philipp Schmitz, S. J.

„Die Hinfälligkeit der traditionellen Sexualethik scheint eindeutig diagnostizierbar. Sie hat nicht nur als verhaltensregulierende Kraft Wirksamkeit eingebüßt, sondern offensichtlich auch die Begründbarkeit verloren, die ihr unabhängig vom Grad der jeweiligen Befolgung im sozialen Verhalten ethische Autorität sichern könnte.“¹ Es hat nicht den Anschein, als stünde dieses Urteil vereinzelt da, gefällt von einem, den man beschuldigen könnte, Augenmaß verloren zu haben. Immer mehr Beobachter gelangen zu der Ansicht, daß es nicht mehr genüge, „über veraltete Traditionen hinaus fortzuschreiten oder umgekehrt diese zu bewahren“. Man müsse vielmehr — so behaupten sie — darangehen, „neue Traditionen zu begründen“². Aufgabe einer aufmerksamen Sexualmoral sei es, nicht ein Gebilde zu restaurieren, das als Ganzes seine Motivkraft eingebüßt habe, sondern über den Weg nachzudenken, der zur herrschenden Moralauffassung geführt habe, und den Prozeß zu studieren, auf dem die Bestimmung neuer sittlicher Normen voranschreite. Das müsse geschehen, auch wenn dabei zentrale Inhalte der tradierten Sexualmoral in Frage gestellt würden.

Der Theologie fällt in diesem Revirement — anerkennt man seine Notwendigkeit — eine delikate Rolle zu. Sie hat zu zeigen, daß der Beitrag, den die christliche Offenbarung zur Gestaltung eines bestimmten Normensystems geleistet hat, mit dessen Verfall nicht selbst hinfällig geworden ist, sondern für die Schaffung neuer Traditionen noch zur Verfügung steht. Sie wird sich fragen müssen, in welcher Form sich das christliche Ideal, das „Bild des Menschen, seines Ursprungs, seiner sündigen Situation, und des ihm in Jesus zugesprochenen Heils“³, dem sittlich Handelnden im Lauf der christlichen Tradition dargestellt hat (I), und danach, ob diese gleiche Idee des Menschen für den Prozeß der Normenfindung nochmals als relevant aufgezeigt werden kann (II). Sie muß den bleibenden christlichen Beitrag neu formulieren. Mit der Formel „Freisein in der Entfremdung“ will dieser Aufsatz einen Versuch dazu darlegen und begründen (III).

¹ P. Stromberger, Befreiung der Sexualität?, in: A. Grabner-Haider, Recht auf Lust? (Wien - Freiburg - Basel 1970) 47—68, 49.

² H. Schelsky, Soziologie der Sexualität (Hamburg 1955) 9.

³ J. Gründel, Theologie von Geschlechtlichkeit und Liebe, in: H. Erharter und H. J. Schramm, Humanisierte Sexualität, Partnerschaftliche Ehe, erfüllte Ehelosigkeit (Wien 1971) 25—48, 28 f.

I. Geschichtlicher Überblick über den christlichen Beitrag zur christlichen Sexualmoral

Ein Blick auf die Vergangenheit sollte uns warnen, voreilig etwas als christlichen Beitrag auszugeben. Gewiß sind wir von Ideologieangst befallenen späten „Aufklärer“ von nicht weniger Vorurteilen befangen, doch sollten wir uns wenigstens bemühen, so behutsam wie möglich voranzugehen, wenn wir das christliche Ethos charakterisieren.

Nach der Überzeugung der Theologie hat sich dieses bereits einmal gültig in Schrift und Tradition inkarniert, nicht als könnte man aus dem einen oder anderen (der Schrift oder der Tradition) bestimmte Normen einfach deduzieren, wohl aber müßte sich aus ihnen heraus das Bild vom Menschen und seinem Heil erschließen, das für die Ausbildung einer christlichen Ethik maßgeblich ist. Uns interessiert dabei — wie bereits angedeutet — die Frage, unter welcher (Gesamt-)Aussage dieses Bild in beiden erscheint.

1. Auf der Suche nach dem für die Sexualmoral gültigen Menschenbild aus der Schrift

Bei einer Wertung der alttestamentlichen Offenbarung mag man zu der Ansicht gelangen, daß der Schöpfungsbericht des Jahwisten (Gen 2, 4 ff.), der die Frau „als Gehilfin des Mannes, als Partnerin für dessen Menschsein und umgekehrt“⁴ definiert, die Grunderkenntnis über die Sexualität enthält. Man wird jedoch nicht willkürlich dieses Zitat herausgreifen dürfen. Die unmittelbare Weiterführung, der Fall und die Bestrafung, die gleichzeitige „Entfremdung gegenüber dem menschlichen Partner“⁵, stehen nicht weniger im Zentrum des Berichtes. Und wie es illegitim ist, eine einzelne Aussage zu verabsolutieren, ebenso wenig ist es erlaubt, die Aussage eines Buches der Schrift für die gesamte Offenbarung zu nehmen⁶. Ist es dann aber überhaupt noch möglich, zu einer Gesamtaussage durchzustoßen?

Tatsächlich bleibt — befragt man die Exegese — die Botschaft des AT uneinheitlich⁷. Die Bestimmung des Phänomens der Geschlechtlichkeit bleibt zumeist hinter sozialen Sinn- und Funktionszusammenhängen verborgen. Die Ehe ist das Institut, das in Zeugung und Geburt den Tod der Generation (Gen 12, 2) überwindet und die Macht und den Besitzstand der Gruppe garantiert (Ex 20, 17). Andere Erscheinungen des Geschlechtlichen regulieren (unter den Kennworten „rein —

⁴ J. Gründel, *Theologie von Geschlechtlichkeit und Liebe*, 32.

⁵ A. a. O. 33.

⁶ Vgl. dazu: N. Lohfink, *Über die Irrtumslosigkeit und die Einheit der Schrift*, in: *StdZ* 174 (1964) 161—181.

⁷ Für eine elegante Aufschlüsselung der atl. Eros-Idee sei N. Lohfink herzlich gedankt.

unrein“⁸) den sozialen Kontakt, die Fähigkeit zu Kult und Krieg, oder aber sie werden mit religiöser Erfahrung (Ex 19, 15) und universalen All- und Lebensdeutungen (2 Kön 23, 7) in Beziehung gebracht. Andererseits stößt man auf die Liebeslyrik des Hohenliedes, den eindrucksvollen Entwurf einer säkularen Deutung von Sexualität, welche die Beziehung zwischen Mann und Frau in einer durch den Jahweglauben befreiten Urform beschreibt. Was ist da die Gesamtaussage des Alten Testamentes?

Vielleicht müßte man das Prinzip ernst nehmen, das AT könne vom NT her verstanden werden. Man könnte dann seine Gesamtaussage aus den ins NT übernommenen Sätzen und Motiven eruieren. Welche sind da aber entscheidend? Der Vergleich von Erlösungs- und Schöpfungsordnung (Mt 19, 3—12; „Im Anfang war es nicht so“), die Weiterführung des Bundesgedankens (Eph 5, 22—33; 1 Kor 11, 8 ff.; 1 Tim 2, 13), die Neuordnung der Ehe durch Jesus (Mt 19, 3—12; Mt 5, 28 f.; Lk 16, 18), die Haustafeln (Kol. 3, 18; Tit 2, 5)?

Aber auch dann könnten wir unser Bemühen, die Aussage der Offenbarung unter eine einheitliche Vorstellung zu bringen, nicht als abgeschlossen ansehen. Es bliebe immer noch die Frage nach der Aussage des NT. — Ist das die starke, zunächst gar nicht kodifizierbare Aufforderung zur Treue (Mt 19, 9) oder der Rat zur Ehelosigkeit um des Reiches Gottes willen (Mt 19, 10—12; 1 Kor 7, 1—10), die Erklärung der Gleichberechtigung der Frau (Gal 3, 29), oder liegt die Botschaft im Verhalten Jesu (z. B. den Frauen gegenüber)? Oder kommt am Ende die Gesamtbotschaft der Schrift, die des AT und des NT, erst in der Interpretation der Überlieferung durch, wenn etwa die Ehe am Beispiel des Tobias (6, 14—22), das Verhältnis der Geschlechtlichkeit und Ehe an der „Prostitution“ des Osee (1—3), die Geburtenregelung an der Verweigerung der Leviratsehe des Onan (Gen 38, 1—10) diskutiert werden?

Wir stehen vor einem schwierigen Problem. Für die ethisch relevante Schriftauslegung ist eine Gesamtaussage, welche den Interpretationsschlüssel für Einzelaussagen darstellen könnte, unbedingt erforderlich. Das gilt nicht nur für unser eigenes Verständnis, sondern auch für die authentische Interpretation des Lehramtes. Nur von einer Gesamtheit her würde es gelingen, das Typische des christlichen Ethos zu formulieren⁹ und es für unsere Zeit zu übersetzen.

2. Auf der Suche nach dem für die Sexualmoral gültigen Menschenbild aus der Tradition

Sucht man andererseits nach der Aussage christlichen Menschenbildes in der Tradition (hier eher als Theologiegeschichte verstanden),

⁸ Vgl. *W. Paschen*, *Rein und Unrein* (München 1970).

⁹ *J. Blank*, *Zum Problem „Ethischer Normen“ im NT*, in: *Concilium* 5 (1967) 356—362.

dann ergibt sich eine erneute Schwierigkeit. Die traditionelle asketische und auf Reproduktion orientierte Sexualmoral scheint unter die Schwelle des religiös-sittlichen Bewußtseins gesunken zu sein. Sexualität und ihre Deutung haben sich in einem solchen Maße säkularisiert, daß sie immer weniger von „internalisierten religiös-kirchlichen Handlungshemmungen“¹⁰ kontrolliert werden. Dessenungeachtet ist nicht nur das Lehramt immer wieder versucht, mit religiösen Maßstäben an sexuelle Phänomene heranzugehen, die von der Mehrzahl der Gläubigen als obsolet empfunden werden. In Wirklichkeit müßte der verlorene religiöse Zusammenhang erst wiederhergestellt werden. Bei einem Durchgang durch die Theologiegeschichte wird man sich das vor Augen halten müssen, und wenn wir im folgenden einige Phasen christlicher Sexualmoral¹¹ einem bestimmten Begriff, dem der Entfremdung, unterzuordnen versuchen, dann werden wir darauf achten müssen, daß sich in ihm nicht nur die christliche Tradition, sondern auch das in der gegenwärtigen Situation als relevant erfahrene Menschenbild widerspiegelt. Nur so wird es sich als kennzeichnendes Schlagwort für den christlichen Beitrag eignen.

Eheethos versus Naturtrieb: Entfremdung der Natur

Eine erste Variante des Begriffes der Entfremdung findet sich bei *Augustinus*, dem ersten konsequenten Vertreter einer christlichen Ehe-theologie. Es ist bekannt, daß der Bischof von Hippo in seiner Gesamtkonzeption von Ehe keineswegs originell ist. Wenn er darangeht, das Ethos in der Auseinandersetzung mit dem leibfeindlichen und eheabwertenden Manichäismus und dem die Integrität der Natur überschätzenden Pelagianismus zu begründen, dann bleibt er dem Stoizismus und Neuplatonismus verhaftet, die beide auf ihre Weise Eheethos und Naturtrieb voneinander trennen¹².

Auch für ihn steht fest, daß Sexualität „geistbegrenzend“ ist und folglich in der Kardinaltugend der Zucht und des Maßes (*temperantia*) eingedämmt werden muß. Er stuft sie von allem Anfang an ein als eine niedere Lust, die nicht aus geistiger Bewährung, nicht aus dem Drang nach unsterblicher Schönheit, sondern aus dumpfer Notwendigkeit stammt. Wenn er von der Geschlechtlichkeit als „malum“, von Begierlichkeit als „peccatum“ spricht¹³, dann gelingt es ihm nicht, über die überkommene, von Skepsis und Mißtrauen geprägte Konzeption hinauszugehen.

¹⁰ F. W. Menne, *Kirchliche Sexualethik gegen gesellschaftliche Realität* (München-Mainz 1971) 238; vgl. H. Mühlen, *Entsakralisierung* (Paderborn 1971) 473—525.

¹¹ Wir wählen die Theologie der Ehe als Beispiel der Sexualmoral, weil sie am leichtesten faßbar ist.

¹² Vgl. J. Mausbach, *Die Ethik des heiligen Augustinus*, 2 Bde. (Freiburg 1929); M. Müller, *Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin* (Regensburg 1954); H. Klomps, *Ehemoral und Jansenismus* (Köln 1964).

¹³ Sowohl J. Mausbach wie M. Müller lassen aber keinen Zweifel daran, daß „Augustinus niemals das sexuelle Lusterlebnis als Sünde im eigentlichen Sinne betrachtete“ (H. Klomps, a. a. O. 28).

Das eigentlich positive Eheethos aber demonstriert er an einem ideellen Modell, der Paradiesesehe, welche imstande gewesen sein soll, Sexualität zu beherrschen und das Erlebnis der Sexuellust auszuschalten¹⁴. Ursprünglich stand Sexualität im Dienste von Harmonie, Glück und der als notwendig erkannten Erhaltung der Menschheit. Erst durch die Sünde der Menschheit fiel (so lautet der christlich getaufte Platonismus) ihre Idee der Entfremdung anheim und hat sich danach gegen den verderbten Naturtrieb durchzusetzen. Einige Entschuldigungsgründe (Treue, Nachkommenschaft, Sakrament) zeigen an, daß der eheliche Vollzug in Gefahr ist, das entfremdete Ethos zu verlieren.

Obwohl das sehr negativ klingt und in der Folgezeit auch häufig in klare Leibfeindlichkeit ausgeartet ist, so bleibt doch hinter der beklagten Entfremdung das positive Ideal wirksam. Ja, gerade dieses positive Ideal, das im Zustand des Verfalls selbst nicht mehr aussagbar ist, hat die Erosion bewirkt, die aus der Natur-Entfremdung der stoisch-neuplatonischen Konzeption immer deutlicher das christlich Humane herausgefördert hat.

Eheethos im Naturtrieb: Entfremdung des Ethos

Bei Augustinus ist Natur für das christliche Ethos fremd geblieben; *Thomas von Aquin*¹⁵ bemüht sich, diese Fremdheit aufzuheben, doch entgeht er selbst nicht einer neuen Entfremdung. Um die Opposition von Ideal und Natur, von Eheethos und Naturtrieb zu beseitigen, bringt er aus der zu seiner Zeit geläufigen augustinischen Konzeption eine Korrektur an: er erhebt die augustinischen Ausgleichswerte (*bonum fidei, bonum prolis, sacramentum*) zu Ehezwecken, zu Zielen, welche den Naturtrieb und seine akthafte Realisation bestimmen¹⁶. Das ist ein echter Durchbruch: die Natur wird zum Träger des Ethos; doch zeigt sich sogleich die Gefahr, daß das augustinische Eheethos im Naturtrieb, in der biologischen Schicht des Aktes, aufgeht und das Ethos seinerseits einer Entfremdung verfällt.

Diesem Eindruck leistet Thomas selbst Vorschub, wenn er das in den Naturtrieb eingegangene Ethos als Naturgesetz versteht und es in Anlehnung an den *ulpianischen* Naturrechtsbegriff (*quod natura omnia animalia docuit*) auf ein die tierische und menschliche Sexualität umfassendes, unbestimmtes Animalisches herabpotenziert. An dieser Bewertung ändert sich auch dann nichts, wenn Thomas fordert, daß die augustinischen Ausgleichswerte dem sittlich Handelnden auch als subjek-

¹⁴ *H. Klomps*, a. a. O. 29.

¹⁵ *H. Klomps*, a. a. O. 210; *J. Fuchs*, *Die Sexualethik des heiligen Thomas von Aquin* (Köln 1949).

¹⁶ Das bewirkt, daß die nachthomaische Moraltheologie — bis hin zu „*Humanae vitae*“ — im sogenannten „*actus integer*“, in der vollen Verwirklichung des Triebes (*copula per se apta ad generationem*), das Maß und das Kriterium für die ethische Bewertung aller geschlechtlichen Phänomene sehen kann. Die detaillierte und akkurate Einteilung und Darstellung der Akte (nach der Unterscheidung *completus — incompletus, perfectus — imperfectus*) bei *F. Hürth*, *De status* (Romae 1946), ist eine letzte, bewunderswerte, rationale Durchführung dieses Ansatzes.

tive Beweggründe (Motive) lebendig sein müßten. Wie lange soll eine solche Intention bewußt bleiben können?¹⁷

Daß die genannte Gefahr tatsächlich besteht, haben *die* am deutlichsten gesehen, die sich dem Denken des Augustinus weiterhin verpflichtet wußten. Die Jansenisten¹⁸ des 16. und 17. Jahrhunderts kehren angesichts der thomistischen Lösung z. B. zur Exkusations- und Indulgenztheorie zurück, weil sie damit die Gesamtheit des Eheethos sichern und konservieren zu können glauben. Wenn schon Entfremdung, dann scheint ihnen die des Augustinus dem christlichen Ideal näherzustehen.

Ein Warnsignal hätte den aufmerksamen Beobachter auch auf einen Defekt im System selbst aufmerksam machen können: die Diskussion um die *materia gravis*. Folgt man nämlich dem thomistischen Ausgangspunkt, daß der Sexualakt „im Bereich des Animalischen“ zu Hause sei, dann läßt sich die These von der Ausschließlichkeit der „*materia gravis in sexto*“ eigentlich schwer verstehen. Antonin, Cajetan und Lessius¹⁹ haben denn auch zur Unterstützung ihrer These, daß es nicht erweisbar sei, inwiefern das 6. Gebot eine Sonderstellung für sich in Anspruch nehmen könne und inwiefern daher dieses Gebot allein keine *parvitas materiae* habe, ausdrücklich auf eine Parallele aus der Tierwelt verwiesen. Das instinktgesteuerte Verhalten in der Brunstzeit scheint ihnen gerade die Möglichkeit einer objektiv niederen Werthaftigkeit sexuellen Tuns und eine Minderung der Freiheit (*modica delectatio*) nahezulegen. Trotzdem werden bei der Mehrzahl der Theologen die Sexualakte in einem solchen Maß aufgeladen, und es wird ihnen eine mit rationalen Argumenten kaum erklärbare Bedeutungsfülle zuerkannt, daß man sich unwillkürlich fragt, ob sich hier nicht irrational die Sorge um den Menschen, um sein letztes Ziel, um sein verlorenes Ethos Ausdruck verschafft. Es erhärtet sich der Verdacht, daß der Kampf gegen die Entfremdung der Natur lediglich von einer Entfremdung des Ethos abgelöst wurde.

Eheethos und Naturtrieb: Entfremdung als notwendige Aussage

Sowohl die Opposition zwischen Eheethos und Naturtrieb wie auch ihre Identität machen also eine Dimension der Entfremdung sichtbar. Legt das nicht die Vermutung nahe, daß — bei allem Mangel der Reflexion — mit diesem Begriff eine wesentliche und notwendige Aussage des Christentums getroffen ist? Zwei Bewegungen, die beide antreten, Einseitigkeiten der Tradition zu überwinden, am Ende aber wieder in der praktischen Auswertung und in der Reflexion ein Element der Entfremdung herausstellen, scheinen das zu bestätigen.

¹⁷ Alle folgenden, unglücklich verlaufenen Versuche, neue Sinn- und Bedeutungsgehalte in eine thomistische Analyse des Aktes einzubringen, stimmen da eher skeptisch.

¹⁸ Vgl. H. Klomps, a. a. O. (Anm. 12) 212.

¹⁹ H. Kleber, *De parvitate materiae in sexto* (Regensburg 1971). Am stärksten in der Bewertung: „quoddam homicidium inchoatum“.

Die Welt-Entfremdung des Puritanismus: In bemerkenswerter Parallelität zur Entethisierung der christlichen Ehelehre, von dem wir soeben gesprochen haben, setzt sich im Spätmittelalter die Anschauung durch, daß das hohe christliche Ethos Sache des Mönches sei. Daraus entwickelt sich im Laufe der Zeit die Theorie der „zwei Stufen des christlichen Lebens“²⁰, nach der der Weltchrist nur noch kraft eines Kompromisses am christlichen Ideal Anteil hat. Indem man die Sorge um die christliche Sittlichkeit insgesamt *einem* Stand überträgt, glaubt man, sich um die sittliche Durchdringung eines Weltphänomens, etwa der Sexualität, nicht mehr kümmern zu müssen. Es ist das Verdienst der Reformation, die sonst wenig zur Ehelehre zu sagen hat, hier eine Korrektur vorgenommen zu haben. Sie bricht die „Vorherrschaft der Jungfräulichkeit“ und hebt die Ehe wieder auf einen gleichwertigen Stand²¹.

Daß ihr dabei jedoch das Problem der Entfremdung von neuem zu schaffen macht, läßt sich gut an der Ethik des Puritanismus²² illustrieren.

Die calvinistische Emphase der Souveränität Gottes, der passiven Unterwürfigkeit des Menschen unter Gottes heiligen Willen hatte im Siedlerland Amerika der von England herüberkommenden Puritaner sich in eine Ethik umgesetzt, die sittliches Verhalten ganz allgemein an Handlungen innerhalb der Welt orientiert, ohne dergleichen Weltarbeit irgendwo und irgendwann die Weihe der Transzendenzvermittlung und die Würde der Selbstverwirklichung des Menschen zuzugestehen, die persönliche, sichtbar sich manifestierende Verantwortlichkeit fordert, ohne das damit verbundene Engagement Quelle der Reife und des Glückes sein zu lassen. Der Calvinist, der Mitmensch und Welt als das Feld seiner Bewährung entdeckt zu haben scheint, wird gezwungen, diese Entdeckung gegen sich selbst zu gebrauchen. Das Eheleben entfaltet sich in der Erfüllung harter Pflichten, doch diese bewirken nicht die Heiligung der Institution. Hauszuchtbücher betonen, daß Mann und Frau und Kinder, wegen deren Zeugung und Aufzucht Ehe allein einen Sinn hat, „Weggefährten zum Jenseits sein müssen“²³. Die Gemeinsamkeit selbst hat religiös keine Bedeutung. Vergnügen und Freude werden durch eine humorlose Moralität, welche den sichtbaren Erweis der Erwählung zu erbringen hofft, und

²⁰ M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Tübingen 1934) 116 f.; J. C. Bennett, *Christian Ethics and Social Policy* (Charles Scribners) (New York 1946) 32—41.

²¹ Gyula Barczay, *Revolution der Moral? Die Wandlung der Sexualnormen als Frage an die evangelische Ethik* (Zürich-Stuttgart 1967) 51.

²² M. Weber, a. a. O. (Anm. 20) 85. Puritanismus ist ein Ausdruck für die asketisch gerichteten religiösen Bewegungen in Irland und England, die ihre deutlichste kulturelle Form in dem Experiment der Pilgerväter Neuenglands gefunden haben. Zur Geschichte und Struktur des Puritanismus siehe: P. Miller, *The New England Mind. From Colony to Province* (Beacon Press) (Boston 1953); E. S. Morgan, *The Puritan Dilemma. The Story of John Winthrop* (Little, Brown & Company) (Boston-Toronto 1958); A. Simpson, *Puritanism in Old and New England* (Chicago Press) (Chicago-London 1955); H. R. Niebuhr, *The Kingdom of God in America* (Harper & Row) (New York 1937).

²³ L. L. Schücking, *Die Puritanische Familie in literar-soziologischer Sicht* (Bern-München 1964) 89.

durch den Zwang, den eigenen Glauben messianisch und exemplarisch darzustellen, verdorben.

Die Aszese des Puritanismus, die ein völliges Befafstsein mit Gott zum Ausdruck bringen sollte, prägt sich aus als innerweltliche Entfremdung (Max Weber), ein Zug, der nach Hannah Arendt²⁴ das Merkmal der Neuzeit“ geblieben ist. Diese Weltentfremdung ist die logische Konsequenz einer Weltanschauung, für die Geschichte eigentlich schon zu einem Abschluß gekommen ist. Der Mensch steht als schon Erlöster oder schon Verdammter vor Gott. Der Unterschied von weltlich und heilig ist sinnlos geworden. Elemente der puritanischen Ethik spiegeln sich im spätbürgerlichen Modell der Ehe und Familie mit ihren patriarchalisch-autoritären Zügen, mit ihrer Pflege privater Tugenden und der Ideologie, die das Private überhaupt zur einzigen Wirklichungsweise des Menschlichen erklärt²⁵.

Die Selbst-Entfremdung der sozialistischen Kritik: Eine Tendenz muß sich nicht notwendig in direkter Aussage manifestieren. Auch die Kritik eines Lösungsversuchs teilt mit ihr noch die gleiche Inhaltlichkeit. An der Kategorie der Entfremdung läßt sich das demonstrieren.

Kritik stellt in gewisser Hinsicht die gesamte moderne Emanzipationsbewegung dar, auch wenn der positive Kern des Humanums sich nur zaghaft zeigt. Allzuoft stellt sie lediglich eine „Enthemmung auf ganz bestimmten und beschränkten Gebieten“ dar. „Ebenso starke wie andersartige Tabus mögen sogar intensiver als vorher im Sinne einer Vergnügungsmoral sozial approbierte und geforderte Kommandos durchsetzen. So wird man zur Lustsuche und zum vermeintlichen Lustgewinn verurteilt und verdammt.“²⁶ Aber gerade daher wird dem Beobachter die ursprüngliche christliche Aussage in der nicht mehr verstandenen und nicht mehr akzeptierten Negativform um so deutlicher. Das wird dort vollends klar, wo diese Emanzipation *sozialistisch* reflektiert wird²⁷.

Für diese Reflexion geht der Widerstand, gegen den sich die Befreiung durchzusetzen hat, von der spätbürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft aus, von der Triebe nur so weit zugelassen werden, als sie mit echter oder scheinbarer Befriedigung der Produktion und dem Konsum unterworfen werden können. Triebe unterliegen ganz allgemein der „vorherrschenden gesellschaftlichen Organisation der Arbeit“²⁸ und einem das Individuum und die Kultur gleicherweise deformieren-

²⁴ H. Arendt, *The Human Condition* (New York 1958) 228.

²⁵ H. Ringeling, *Theologie und Sexualität* (Gütersloh 1968) 90.

²⁶ F. Hacker, *Aggression. Die Brutalisierung der modernen Welt* (Wien - München - Zürich 1971) 346.

²⁷ Vgl. H. Klages, *Technischer Humanismus, Philosophie und Soziologie der Arbeit bei Karl Marx* (Stuttgart 1964); H. Urs von Balthasar, *Herrlichkeit III* (Einsiedeln 1965) 927; E. Fromm, *Marx's Concept of Man* (Frederick Ungar) (New York 1966).

²⁸ H. Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud* (Frankfurt 1971) 129.

den Leistungsprinzip²⁹. Bereits Marx findet dafür die Bezeichnung „Entfremdung“. Obwohl der Begriff in seiner Substanz „soziologisch“ ist, reicht sein Bedeutungsgehalt in anthropologisch-weltanschauliche und metaphysische Dimensionen³⁰. Man würde die Entfremdung, die bei ihm wahrhaft Menschen-(Selbst-)Entfremdung genannt werden kann, zu einfach fassen³¹, wollte man sie als einen Abfall von einem nun oder einmal zu Beginn der Zeiten verwirklichten Ideal auffassen. Sie ist vielmehr die Beschreibung eines zwingenden Durchgangsstadiums einer Geschichte des materiellen Fortschritts. Der Überfluß aller einzelnen materiellen Lebensgüter, der für eine Endzeit versprochen wird, setzt eine Zeit der Leiden voraus. Arbeit und Weltbewältigung insgesamt, zu der auch Sexualität gehört, erscheinen als schicksalhafte Entfremdung.

Trotz der Schicksalhaftigkeit aber ist sie dennoch rätselhaft auf Befreiung angelegt. Er lebt zwar „noch überall in der Vorgeschichte, ja alles und jedes steht noch vor Erschaffung der Welt, als einer rechten“³², aber der „arbeitende, schaffende, die Gegebenheiten umbildende und überholende Mensch“ hat sein Geschick in seinen Händen. „Hat er sich“ — so beendet Bloch sein „Prinzip Hoffnung“ — „erfaßt und das Seine ohne Entäußerung und Entfremdung in realer Demokratie begründet, so entsteht in der Welt etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat.“³³ Hier wird etwas von dem ethischen Pathos sichtbar, das den Kommunismus auszeichnet. Es aktualisiert sich als Kampf für die Freiheit von Repressionen, für einen neuen Typ romantischer Liebe³⁴, als politischer Protest gegen jegliche Form sexueller Ausbeutung (Prostitution, Alkoholis-

²⁹ „Wir bezeichneten dieses Realitätsprinzip als das Leistungsprinzip; und wir versuchten, nachzuweisen, daß Herrschaft und Entfremdung — der vorherrschenden gesellschaftlichen Organisation der Arbeit entsprechend — in hohem Maße die den Trieben durch dieses Realitätsprinzip auferlegten Forderungen bestimmten“ (H. Marcuse, a. a. O. [Ann. 28] 129).

³⁰ Der junge Marx hatte Entfremdung zunächst einmal im ontologischen Sinne verstanden: Der Mensch muß sich in der Bewältigung seiner Umwelt auch welthin entwerfen und dabei Einheit zwischen sich selbst und der Welt stiften und sich so in vollzogener Weltbewältigung selbst verwirklichen. Doch begnügt er sich nicht mit dieser metaphysischen Feststellung. Der arbeitende Mensch wird entfremdet, vor allen Dingen durch Privateigentum, Tauschhandel und Geldwesen, die ihn insgesamt daran hindern, den Stoffwechsel mit der Natur durchzuführen, und ihn von den Gütern seiner eigenen Produktion fernhalten. Die Maschinenarbeit, die mehr und mehr zu anhaltend einförmiger Tätigkeit und monotoner, den Arbeiter für sein ganzes Leben schädigender und desorientierender Plakerei geworden ist, trennt ihn ab von seinen Mitmenschen, die in Klassen von Lohnarbeitern und Kapitalisten zusammengerieben werden, und lassen die schöpferischen Kräfte in ihm ersterben. Entfremdung ist also nicht nur notwendiges Ausgerichtetsein auf den Anderen.

³¹ Das ist wohl gegen Marcuse zu sagen, der aus dem Realitätsprinzip zumindest eine realisierbare Utopie erheben zu können glaubt (H. Marcuse, a. a. O. [Ann. 28] 129 ff.).

³² E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung (Gesamtausgabe, Bd. 5) (Frankfurt 1959) 1628.

³³ E. Bloch, ebd.

³⁴ W. Reich, Die sexuelle Revolution (Frankfurt 1966); R. Reiche, Sexualität und Klassenkampf. Zur Abwehr repressiver Entsublimierung (Frankfurt 1968); R. Schwendter, Theorie der Subkulturen, (Köln - Berlin 1971) 208; J. Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit (Neuwied 1968).

mus, Krieg, Gefängnis, rigorose Schulsysteme, Unterdrückung der Frau, Überbetonung des Privaten usw.)³⁵.

Zusammenfassend kann man sagen, daß der Gang durch die Geschichte gezeigt hat, daß die Sexualität immer auch als Entfremdung gedeutet wurde. Das gilt für Augustinus sowohl als auch für Thomas von Aquin, für den Puritanismus wie für die Kritik des emanzipatorisch-aufklärerischen Sozialismus.

II. Der christliche Beitrag zur Schaffung neuer Traditionen in der Sexualmoral: der Begriff „Entfremdung“

Es fragt sich also, ob die Wertung des christlichen Beitrages zur Sexualmoral nicht gut daran täte, diese negative Folie zuerst zu beschreiben und sie zugleich auf eine genügend breite anthropologische Grundlage zu stellen. Es könnte ja grundsätzlich so sein, daß der ethische und speziell christliche Anteil an der Ausformung von Sexualnormen in sich selbst nicht adäquat aussagbar ist und daß auch die in sich zwar stimmige Behauptung, Sexualität bewirke Befreiung und sei schöpferisches Wirken, nur in der Negativform mitgeteilt werden könne³⁶, ebendarum, weil es Freisein nur in der Entfremdung gibt.

1. „Entfremdung“ und Intersubjektivität

Der bisher dargestellte Begriff der Entfremdung hat zwei verschiedene Aspekte: Der *erste* Aspekt besagt: Um sich selbst (als Mann oder Frau) zu verwirklichen, muß sich der Mensch von sich aus in die Fremde begeben, muß er sich selbst fremd werden. Zu sich selbst kommt er nur, wenn er von sich selbst weggegangen ist. Dieser Aspekt weist darauf hin, daß Entfremdung notwendig ist, um Angewiesensein und Mangelhaftigkeit zu beseitigen. Er stellt dar, daß der Mensch „sich als Mängelwesen andauernd zu begreifen hat, das für sich allein nicht komplett sein kann“³⁷. Zugleich kommt dabei als positive Orientierung der Partner in den Blick, der die Einsamkeit aufzuheben und die

³⁵ Die emanzipatorische Kritik scheint allerdings in Gefahr, selbst autoritäre Züge anzunehmen und Begriffen wie Disziplin und Aszese eine echte Bedeutung zuzumessen. „Arno Plack, ein keineswegs konservativer Autor, hat jüngst herausgefunden, daß ‚reflektierte Köpfe der neuen Linken‘ wie R. Reiche oder (der inzwischen gestorbene) SDS-Führer H. J. Krahl einen deutlichen Hang zum Autoritären hatten“ (J. Wolff, Wie konservativ sind die Konservativen? (Spiegel-Essay), in: Der Spiegel 40 (1971) 176—177).

³⁶ J. Ratzinger, Zur Theologie der Ehe, in: G. Krems und R. Mumm, Theologie der Ehe (Regensburg 1969) 81—116.

³⁷ H. Giese, Probleme der abnormen Sexualität, in: K. Saller (Hrsg.), Sexualität heute (München 1967) 80—106, 82; der Begriff der Entfremdung nähert sich hier dem von K. Rahner konzipierten Begriff der Konkupiszenz: K. Rahner, Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz, in: Schriften zur Theologie I (Einsiedeln 1954) 377—414.

Sexualität in der Garantierung von Lust und in der Gestaltung des Triebes in eine menschliche Ordnung zu stellen imstande ist. Wir können diesen ersten Aspekt als den ontologischen Aspekt der Entfremdung bezeichnen. Das tatsächliche Ausgehen von sich selbst und die tatsächliche Hinordnung auf einen Partner stehen allerdings nicht unter einer metaphysischen Notwendigkeit. Sie beruhen auf freier Wahl, auf Entscheidung, auf personalem Kontakt. Der Andere, der mich aus der Entfremdung heimholt, ist nicht der theoretisch Mögliche, der willkürlich oder planbar zur Verfügung Stehende, sondern derjenige, der mir in meiner Geschichte begegnet.

Der ontologische Aspekt ist deshalb eng mit einem *zweiten* faktisch-geschichtlichen Aspekt verbunden, und über diesen fallen sowohl das Christentum als auch der Marxismus wiederum das globale Werturteil der Entfremdung. „Das christliche Verständnis der menschlichen Situation“, schreibt Paul Tillich, „ist dem marxistischen Verständnis, wie es im Begriff der Entfremdung zum Ausdruck kommt, weithin analog.“³⁸ Wie dort endet die Begegnung von Menschen (Menschheit) im Verhängnis, in der Vertreibung aus dem Paradies (Urkommunismus)³⁹. Wie dort stellt sich der Mensch durch die Schuld in Widerspruch zu sich selbst und seinem wahren Wesen. „Entfremdung“ in christlichem Sinn ist die Schuld und schicksalhafte Verirrung, in der der Mensch seinen Dienst und seine Hingabe dem zuwendet, was er selbst ist und was er sein möchte. In seiner Sexualität — in dem, was er als die Verwirklichung seiner eigenen Kräfte ansehen müsste — trägt er beständig zu ihrer Verwirklichung bei⁴⁰. Doch auch in diesem faktisch-geschichtlichen Aspekt ist eine positive Aussage enthalten. Hinter der Negativform bleibt das menschliche Ideal sichtbar, und zwar keineswegs nur als Erkenntnissschablone. Der auf dem Werturteil des Christentums gründende Glaube weiß um die Realität dieser Form. In der Entfremdung widerfährt ihm Heil und Erlösung, werden Urzustand, Anfang, Schöpfung neu gesetzt. Aus dem Schatten tritt in seiner Totalität der noch unvollendete Mensch.

³⁸ P. Tillich, *Der Mensch im Christentum und im Marxismus* (Düsseldorf 1953) 12.

³⁹ Wir wollen uns hier nicht auf die Frage einlassen, ob Paradies und Urzustand realgeschichtlich, existential oder mythisch zu verstehen ist. Diese Aussage wird zuerst von der Begegnung der Gesamtmenschheit untereinander gemacht. Doch ist diese vielfach vermittelt, und bei der Vermittlung spielt die individuelle geschlechtliche Liebe eine besondere Rolle (das wird bereits im AT angedeutet in der Versuchungsgeschichte des Jahwisten (Gen 2, 4 ff.), und es hält sich als Thema durch die Geschichte des Christentums hindurch). Die Entfremdung der Gesamtmenschheit läßt sich immer wieder auf die Entfremdung des einzelnen zurückführen.

⁴⁰ Siehe die gefährdende Nähe von Aggression und Sexualität und das Zueinander von Sexualtrieb und Todestrieb bei *Freud*. Hier soll auch nicht näher auf die Lehre von der Erbsünde eingegangen werden. Eine Hilfe und Anregung in der Diskussion: siehe K. H. Weger, *Theologie der Erbsünde* (Freiburg-Basel-Wien 1970); P. Knauer, *Erbsünde als Todesverfallenheit*, in: *Theologie und Glaube* 2 (1968) 153—158.

Versucht man aus beiden Aspekten zugleich eine ethische Weisung für diese Sexualität zu gewinnen, dann wird man als formale Struktur zunächst die in der Entfremdung mitausgesagte Orientierung auf einen Anderen bedenken müssen. Der Mensch überwindet sich als Mängelwesen, stellt in sich den Anfang wieder her, gewinnt Heil und Erlösung in der Hinordnung auf einen Partner. Innerhalb dieser Intersubjektivität lassen sich zwei sittliche Haltungen nennen, die den Bezugsrahmen besonders klar nachzeichnen. Es ist einmal der Geist und das Leben der Heilsgemeinschaft, für die man die griechische Bezeichnung „Koinonia“ gewählt hat⁴¹. Sie ist die Weise des intersubjektiven Zusammenseins, die sich der Erlösung und des Heiles in allen Bereichen menschlichen Handelns bewußt ist. Und es ist zum anderen „Dia-konia“, die „Tat der Heilung und Versöhnung, das Verbinden von Wunden, des Überbrückens von Gräben, der Wiederherstellung der Gesundheit des Organismus“⁴². In beiden wird die Entfremdung in der Hinordnung auf den Anderen, aber von innen her, überwunden, in beiden wird das Heil gewirkt und der Anfang gegründet.

2. „Entfremdung“ und Institutionen

Intersubjektivität — dessen muß sich die ethische Reflexion bewußt bleiben — schwirrt jedoch nicht frei im Raum. Sie existiert in und durch die Einrichtungen der Kultur. *H. Giese* faßt diese in dem Wort „Wohnen“ zusammen: „Das deutsche Wort für Kohabitation heißt ‚Beiwohnen‘. Das Wort bringt das Wohnen zur Sprache, den Sachverhalt schutzsuchender Haltungen . . . die Tendenz zur Errichtung der Lagerstätte, des Bettes, des Environs, des Schlafens; man spricht auch von Beischlafen.“⁴³ Wie wichtig er das für die Sexualität hält, kann man aus seiner wenig später geäußerten Ansicht entnehmen, „daß eine optimale sexuelle Potenz für Mann und Frau erst erreichbar ist durch das kulturelle Zutun der Errichtung eigener Häuslichkeit, der Tuchfühlung, des Angleichens, kurz gesagt, der Gewohnheit“⁴⁴. Kultur drückt sich in Institutionen (Ehe) aus; sie sind Verleiblichungen des Versuchs, sich von sich selbst in die Welt zu begeben, und Konkretisierungen des Bemühens um Begegnung⁴⁵. Als Zeugen der Vergangenheit tragen sie den

⁴¹ *H. Cox*, Stadt ohne Gott? (Stuttgart - Berlin 1967) 161.

⁴² *H. Cox*, a. a. O. 148.

⁴³ *H. Giese*, Probleme der abnormen Sexualität (oben Anm. 37) 82; vgl. *A. Gehlen*, Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 40 (1952/53) 338—353.

⁴⁴ *H. Giese*, a. a. O. 84.

⁴⁵ Hier setzt man gewöhnlich den Ort der Theologie der Sexualität an, übersieht jedoch, daß es sich dabei keineswegs um einen von der Intersubjektivität abgeleiteten Begriff handelt. Vgl. *U. Ranke-Heinemann*, Die geschlechtliche Befindlichkeit des Menschen, in: Handbuch der Pastoraltheologie II/1 (Freiburg - Basel - Wien 1966) 38—50; *J. B. Fiorenza - J. B. Metz*, Der Mensch als Einheit von Leib und Seele, in: MS II (Einsiedeln - Zürich - Köln 1967) 584—633.

Menschen hinein in die Gegenwart und in die Zukunft. In ihnen findet er das Maß sexueller Verwirklichung.

Über den Institutionen steht nun wiederum die Überschrift „Entfremdung“, in der doppelten Bedeutung des Wortes. Sie sind in sich Formen ontologischer Entfremdung, in denen Freiheit und sinnliche Verwirklichung (Lustgewinnung, soziale Sicherung etc.) möglich werden. Sie sind aber in gleicher Weise (heils-)geschichtlich zu deuten, „als bleibende, zeichenhafte, inkarnatorisch strukturierte Präsenz des eschatologischen (d. h. noch entfremdeten) Heiles“⁴⁶. In Liebe vollzogene Geschlechtlichkeit setzt in ihren Institutionen (Sakrament) Heil gegenwärtig. Sie sind Zeichen des Urzustandes, des Anfangs, gerade wenn sie unter dem Gesetz der Entfremdung verbleiben.

Die sittliche Weisung kann daraus konkreter gefaßt werden. Der andere, der nunmehr im Rahmen der Institution gesehen wird, wird nicht lediglich bejaht, sondern zugleich in Frage gestellt. Er wird nicht nur angenommen, sondern in der Annahme selbst der Kritik unterworfen. Die sittlichen Haltungen der Koinonia und Diakonia — betrachtet man sie in bezug auf die Institution (Sakrament der Ehe) — implizieren Krisis. Nur als Weisung eines die Geister scheidenden Glaubens werden sie die Entfremdung überwinden und den Anfang wiederherstellen (opus operatum).

3. „Entfremdung“ und Freiheit

Entfremdung aber könnte nicht selbst zum Standard sittlicher Weisung werden, wenn sie letztlich nicht selbst den in recto unaussagbaren Menschen darstellt. Das hat sich auf allen Stufen der Erörterung bewiesen. Ihr ontologischer Aspekt enthält in der scheinbar negativen Wertung das „Um-des-Menschen-willen“. Ihr heilsgeschichtlicher Aspekt deutet auf das Heil des „neuen Menschen“. Institutionen sind für den Menschen da. Als Sakramente stehen sie zwar noch in der Vorläufigkeit, aber sie antizipieren doch gültig den neuen Menschen, der im Glauben und in der Kirche in Erscheinung tritt.

Daß es in der Entfremdung der Sexualität um den Menschen geht, kommt bildlich in dem neu angetroffenen Dritten dieser Begegnung, im Kind, zum Ausdruck. Die heilsgeschichtliche Fassung des Begriffes aber macht es für alle gewiß, daß es den neuen Menschen real immer schon gibt. Es gibt einen, der, „geboren aus dem Weibe“ und in eine zweigeschlechtliche Gesellschaft gestellt⁴⁷, der Mensch schlechthin ist und die Menschheit repräsentiert: Jesus Christus. In seiner radikalen Entfremdung des Todes am Kreuz, in der Schuld und Heil, Schöpfung und Erlösung, Sakrament und Bund die letzte Erklärung finden, ist der neue Mensch (Auferstehung) gegenwärtig geworden. Aus ihm leitet

⁴⁶ K. Rahner, Kirche und Sakramente (Freiburg - Basel - Wien 1960) 22.

⁴⁷ K. Rahner, a. a. O. 97.

sich das letzte Motiv der sittlichen Realisation von Geschlechtlichkeit ab. In ihm akzeptiert der Glaubende die letzte Norm des sittlichen Handelns, und in ihm erfährt er sich fundamental geprägt von einer neuen Verwirklichung seiner selbst (Auferstehung), die durch Aufgabe seiner selbst gewonnen wurde. Die personale Begegnung mit dem Anderen, die Geschlechtlichkeit ordnet, die Kritik der ordnenden Institution (Sakramente) stellt sich heraus als Humanisierung (Freisein), in der radikalen Infragestellung (Entfremdung) des eigenen Selbst. Koinonia, Diakonia und Glaube vereinigen sich in der einzigen sittlichen Weisung der Liebe, die in der Annahme des Todes den neuen Menschen hervorbringt.

III. Zusammenfassung: Freisein in der Entfremdung

Daß damit wirkliche Aussagen über die Geschlechtlichkeit möglich sind, kann hier nicht im einzelnen dargestellt werden. Doch liegt es auf der Hand, daß die Erkenntnis, Sexualität verwirkliche sich in der Annahme radikaler Entfremdung, ihr Ethos bis ins Letzte hinein bestimmt, ihr Motiv des Handelns und ihre Intentionalität bis ins Tiefste hinein charakterisiert. Wenn der in seiner Sexualität sich verwirklichende Mensch nur in der Aufgabe seiner selbst, nur im Verzicht auf sich selbst frei wird, dann sind weder Erniedrigung und Vergötzung des sexuellen Partners (Abnormitäten) noch seine Isolierung (Autoerotismus, Pornographie, Kernfamilie) sittlich möglich.

Wenn das Selbst nur in der Entfremdung von Schuld befreit und mit der Erlösung beschenkt werden kann, dann schließen sich von vornherein jeder übertriebene Ichkult (Sexualprotzerei), aber auch eine die Freiheit mindernde oder negierende Instinkterklärung sowie die Leugnung sexueller Fruchtbarkeit aus. Wenn er die Vergänglichkeit und den Wandel der Institution und Symbole als Weisen seiner eigenen Heilsverwirklichung ansieht, dann wird er für sich die Versuche der Privatisierung des Geschlechtlichen (vohelicher Geschlechtsverkehr, Ehescheidung) und jede Fehlästhetisierung des Sexuellen (Pornographie) ausschließen. Wenn der Mensch weiß, daß er nur in der Entfremdung Christi Heil gewinnt, dann wird er auch die Versuchung, seine sexuelle Potenz selbst als schöpferische und erlösende Mächte (Magie, Orgie, Kult, Zauber) zu verehren, als untermenschlich verurteilen. Auf der anderen Seite wird er in der Verwirklichung der Geschlechtlichkeit als Annahme des Todes die Teilnahme an Gottes Freiheit und Schöpferium dankbar bekennen dürfen.

Vielleicht wird man über die Dürftigkeit dieses Ergebnisses enttäuscht sein. Aber ist damit nicht das christliche Menschenbild, so wie es Schrift und Tradition vermitteln, in eine Gesamtaussage gebracht? Ist es nicht möglich, sittliche Einzelforderungen unter diese Gesamtaussage zu bringen? Was hätte man mehr erwarten dürfen? Jede Normenfin-

dung schreitet in vier Schritten voran: In einem *ersten* Schritt bemüht sie sich, die objektive Wirklichkeit zu erfassen, welche durch die Norm in eine Zielrichtung gebracht wird. In einem *zweiten* Schritt sucht sie die der Zielgerichtetheit zugrunde liegende intersubjektive Ordnungsvorstellung zu bestimmen, und in einem *dritten* Schritt deckt sie diese als Stadium humaner Entwicklung auf. Erst dem *vierten* Schritt bleibt es vorbehalten, das humane Material inhaltlich zu explizieren.

In der Sexualität entdeckt der dritte Schritt, daß das funktionale System von Sexualtrieb (1. Schritt) und seiner jeweiligen sozialen Organisation (2. Schritt) im Dienst von Kommunikation, Selbstbestätigung, Arterhaltung, Kultur, Religion, kurz: im Dienste des sich in seiner Totalität verwirklichenden Menschen (des Humanum) steht. Dann aber ist die Frage noch offen, welche Realität der ganze Mensch material inhaltlich darstellt, aus welcher Wirklichkeit er die Motive seines Handelns gewinnt, nach welcher Wirklichkeit er sich in seinen Intentionen leiten läßt, auf welche Wirklichkeit er sich in Freiheit entwirft. Die Normenfindung muß (in einem 4. Schritt) in Absetzung von der im Prinzip (nur) humanen Konzeption des christlichen Ethos, das christliche Motiv, die christliche Intentionalität und die christlichen Handlungsimpulse herausstellen⁴⁸. Gewiß, das ist zuwenig für eine eigene christliche Konzeption von Sexualität, aber die Realität und

⁴⁸ Zu dem heiß umstrittenen Thema nach der Christlichkeit der Ethik siehe neustens: A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube* (Düsseldorf 1971); vgl. auch J. Fuchs, *Gibt es eine spezifisch christliche Moral?* in: *Stimmen der Zeit*, 185 (1970) 99—112. Der christliche Beitrag zur Ausbildung der Sexualnormen liegt — geht man vom Prozeß der Normenfindung aus — im material Inhaltlichen des Humanum, nicht im formal Menschlichen. (Die gewöhnliche, den Akt betreffende, anderslaufende Einteilung von material-formal wird dadurch nicht bestritten.) Es liegt in dem — um es an einigen Beispielen zu illustrieren —, was Gesellschaft und Kirche trennt, nicht in dem, was ihnen gemeinsam ist. Es ist zu suchen in der Unterscheidung von Ich und begnadetem Ich, von Welt und erlöster Welt, von Geschichte und Heilsgeschichte, von Absolutem und dem Gott Jesu Christi. Formal gesehen, handelt es sich in beiden Fällen um Gemeinschaft, um ein Ich, um Welt, um Geschichte, um das Absolute, aber material gesehen, glaubt die Theologie einen unterscheidenden Inhalt ausmachen zu können. Auf diesem Inhalt beruhen zwar nicht neue, typisch christliche Konzepte und Normen, aber Motive und Handlungsimpulse, auf denen dann Einzelzüge des jeweiligen humanen und kulturellen Entwurfes beruhen können. So hat das Verständnis von Kirche sicherlich zu einer Intensivierung des Gemeinschaftsverständnisses beigetragen (vgl. J. Hoekendijk, *Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft* [Stuttgart 1964]; A. Grillmeier, *Wandernde Kirche und werdende Welt* [Köln 1968]); das christliche Begreifen des begnadeten Ich läßt sich als Beitrag zur psychologischen und moralischen Anerkennung des Ich als Personkern erkennen (W. Köster, *Schlüssel Augustin*, in: *Stimmen der Zeit* 176 [1965] 363—372); die christliche Welt-Anschauung hat ihren Einfluß auf die neuzeitliche Entwicklung von Technologie und Wissenschaftlichkeit gehabt; das christliche Modell von Zeit hat einen eigenen (linearen) Geschichtstyp erstellen helfen, und der christliche Gott, der einerseits die Welt nicht notwendig hat und sich ihr dennoch zugesprochen hat, hat zum erstenmal die Welt in ihrer eigenen Struktur ans Licht gebracht. (D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* [München 1964]).

Dynamik, die von Tod und Auferstehung Jesu Christi ausgehen, werden es auf die Dauer bewirken, daß jede Konzeption von innen heraus transformiert wird. Die Entfremdung ist nicht Ende, sondern Durchgang zu Freiheit. Das zu betonen, war Absicht der christlichen Tradition. Von diesem Ansatz her läßt sich vielleicht ein neuer Zugang zur Schrift und Tradition finden. Der Zeitgenosse aber mag darin einen gültigen Beitrag des Christentums zur Schaffung neuer Tradition in der Sexualmoral erkennen.