

revolutionären Veränderungsprozesses, den Lateinamerika zum gegenwärtigen Zeitpunkt durchläuft?

Pironio: Ich meine, daß es in jedem Fall eine soziale, und im weiteren Sinn des Wortes sogar eine politische Dimension des Evangeliums gibt. Das Evangelium fordert vom Christen einen positiven Einsatz in der Gestaltung seiner Geschichte. Das Evangelium nimmt dem Christen keineswegs die Möglichkeit des Engagements, aber dieses Engagement muß immer aus der Perspektive des Evangeliums heraus erfolgen. Der gereifte und engagierte Glaube des Christen soll die Christen erst zu ihrem eigentlichen Ziel, der strukturellen Veränderung innerhalb der Völker hintragen. Aber ich wiederhole, alles was geschieht, muß unter dem Vorzeichen des Evangeliums stehen.

HK: Worin bestehen im gegenwärtigen Augenblick die schwersten Probleme des CELAM und wie sehen Sie die Zukunft der Kirche in Lateinamerika?

Pironio: Als eines der Hauptprobleme würde ich das Problem des Glaubens nennen. Unser Kontinent ist noch wenig von der Lehre des Evangeliums durchdrungen und benötigt eine viel stärkere und tiefere Verkündigung des Evangeliums. Er benötigt die Verkündigung des Glaubens und das gelebte Engagement des Glaubens. Hierfür aber braucht er mehr Verkünder des Evangeliums, mehr Priester, Ordensleute und engagierte Laien. Die Evangelisierung muß notwendigerweise mit einem anderen Problem zusammen gesehen werden, das die Kirche Lateinamerikas beschäftigt und in dessen Kontext der Christ dringend eine Verantwortlichkeit im Sinne des Evangeliums übernehmen muß. Es ist dies das Problem des authentischen menschlichen Fortschritts und der vollen Befreiung der Völker. Und gerade hier, meine ich, hat die Versammlung von Medellín das allgemeine Gewissen wachgerüttelt. Sie hat die Christen das praktische Engagement des Glaubens im Hinblick auf Gerechtigkeit, Frieden und Befreiung der Völker er-

kennen lassen, das aus den Völkern Lateinamerikas wirklich aktive Personen machen kann, die Herren ihres eigenen Geschicks und ihrer eigenen Geschichte sein können. Die Kirche fühlt sich verpflichtet, ihren Beitrag zum Prozeß der vollen Befreiung zu leisten, zum umfassenden menschlichen Fortschritt aller Menschen und Völker. Eine Kirche, die zu einer Realität in der Geschichte wird. Das dritte Problem schließlich ist die besondere Sorge um die Jugend. Der lateinamerikanische Kontinent ist ein überwiegend junger Kontinent. Die Kirche steht daher vor der Frage, wie sie der Jugend in der schwierigen und konfliktreichen Situation, die sie im Augenblick durchlebt, den Glauben vermitteln soll.

HK: Worin besteht der spezifische Charakter der lateinamerikanischen Kirche und worin könnte ihr Beitrag innerhalb der Gesamtkirche bestehen?

Pironio: Das Wesentliche ist, daß die Kirche in diesem Augenblick die Verantwortlichkeit spürt, ihr eigenes Gesicht und ihre ursprüngliche Berufung zu entdecken. Die lateinamerikanische Kirche stellt fest, daß sie etwas zu sagen und beizutragen hat und daß sie zur Kirche des auferstandenen Christus gehört, der auch in Afrika, Asien und Europa gegenwärtig ist. Dennoch hat die Kirche in Lateinamerika ihre eigenen Gesichtszüge, vor allem in diesem historischen Augenblick. Und diese Erkenntnis scheint mir schon ein erster Beitrag zu sein. Ein anderer Beitrag der lateinamerikanischen Kirche ist die theologische Reflexion. Ich glaube, daß die Theologie, die sich zum Glück auf unserem Kontinent langsam verbreitet, eine starke Bereicherung für das Denken und des Lebens der Universalkirche sein wird. Ich glaube, daß wir eines viel stärker gefühlt haben als die Christen in anderen Teilen der Welt: diese Gegenwart der Kirche in der geschichtlichen Realität, die Gegenwart der Kirche in der Veränderung des Kontinents, die Gegenwart der Kirche als Ferment umfassender Befreiung.

Diskussion und Kontroverse

Fragen der kirchlichen Sexualethik (II)

Im Märzheft (S. 143—151) veröffentlichten wir im Rahmen eines Forumsgesprächs eine Auseinandersetzung über Grundfragen der kirchlichen Sexualethik zwischen den Professoren Stephan H. Pfürtnner (Fribourg) und

Bernhard Stoeckle (Freiburg i. Br.). In diesem Heft setzen wir die Diskussion mit persönlichen Stellungnahmen der beiden Autoren fort. Damit entsprechen wir ihrem Wunsch, nochmals auf die bei der ersten Diskussion aufgeworfenen Fragen eingehen zu können. Im nächsten Heft werden Pfürtnner und Stoeckle nochmals zu konkreten Einzelfragen der kirchlichen Sexualethik, die in den letzten Jahren umstritten sind, Stellung nehmen.

Stephan H. Pfürtnner

Wo liegen die Differenzen?

Antwort an Bernhard Stoeckle

Die Wahrheit ist das Ganze. Alles hängt mit allem zusammen, in irgendeiner Weise. Nur wer alle Gesichtspunkte eines Teilbereiches sieht, sieht ihn ganz. Nur wer die ganze Wahrheit erfaßt, hat *die* Wahrheit. Das gilt auch für den Wirklichkeitsbereich unserer Geschlechtlichkeit. Niemand von uns, kein einzelner und keine Gruppe oder Institution, erfaßt das Ganze der Wirklichkeit ganz. Er müßte Welt und Geschichte in allen Zusammenhängen und Wissenschaftsgebieten durchschauen, für Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Wir brauchen notwendig die Einsichten und Erfahrungen der anderen.

Auch mit ihnen zusammen sind wir bestenfalls auf dem Weg zur ganzen Wahrheit, nie in ihrem Besitz. Das schließt nicht die Möglichkeit der Einsichtsgewinnung und der festen Stellungnahme aus, ebensowenig die feste Gewissensüberzeugung¹. Aber es fordert das Wissen um unser Nichtwissen, um die Vorläufigkeit und Ergänzungsbedürftigkeit all unseres Erkennens. Jeder totalitäre Anspruch, die allein gültige Wahrheit zu haben, empfängt von daher sein Urteil und erweist sich als *der* Ausdruck intellektueller Unredlichkeit. Wahrheitsfindung ist wesentlich ein sozialer Prozeß. Der freie Gedankenaustausch, der Dialog, ist nicht nur von der personalen Würde und sozialen Natur des Menschen gefordert², sondern ebenso vom Anspruch der ganzen Wahrheit. Die vielfältige Verflochtenheit selbst kleiner Sachbereiche in den Gesamtzusammenhang unserer Lebensverhältnisse macht uns heute mehr denn je deutlich, daß umfassende Sachlichkeit grundsätzliche Denkoffenheit verlangt³, nicht zuletzt auch Zukunftsoffenheit. Das gilt auch für die theologische Kontroverse. Schon aus diesen Erwägungen wird der Diskussionsbeitrag Bernhard Stoeckles in der Herder-Korrespondenz von mir begrüßt. Der Beitrag dürfte zeigen, daß eine loyale Diskussion in unserer Kirche auch auf dem Gebiet der Sexualethik möglich ist. Er hat einige Gesichtspunkte herausgestellt, denen ich in der erörterten Form nicht — oder jedenfalls nicht voll — zuzustimmen vermag. Aber es ist für den gegenwärtigen Prozeß der Wahrheitsfindung auf diesem Gebiet — auch nach meiner Auffassung — erforderlich, daß sie formuliert sind.

Wenn Theologie eine Wissenschaft ist und als solche der wissenschaftlich begründeten Wahrheitsgewinnung dienen soll, muß sie *die Lösung vorhandener Lehrkonflikte durch Argumentation* suchen. Emotion oder gar Herabsetzung der „Gegner“ nützen nichts. Gründe und Gegengründe müssen aufgezeigt, die gegensätzlichen Positionen ratio-

nal faßbar gemacht und abgewogen werden. Nur so wird die „größere Wahrheit“ sichtbar und treibt durch ihre innere Werbekraft unseren Erkennensprozeß voran. Zwar gibt es Grenzen der Rationalisierbarkeit in unserem Erkennen, zumal in der Theologie als Glaubenswissenschaft⁴. Aber diese Grenzen dürfen nicht vorschnell gezogen werden, Glaubensautorität also nicht dort angeführt werden, wo einsichtige Gründe gefordert sind und vorgebracht werden können. Sonst macht sich jeder autoritative Eingriff der Willkür und unvertretbarer Machtanwendung schuldig. Die theologische „Disputatio“ muß wieder als die Methode erkannt und anerkannt werden, der zunächst und soweit wie nur möglich die Funktion zukommt, theologische Kontroversen in der Kirche zu klären. Andernfalls werden diese nicht wirklich ausgetragen oder wird auch die Autorität der Kirchenleitung — bei vorschnellem Eingreifen — unnötig mit ungelösten Problemen belastet.

1. Gemeinsame Positionen

Kontroversen haben es an sich, das Gemeinsame in den Hintergrund zu drängen oder gar vergessen zu lassen. Das Gewicht einer Kontroverse ist jedoch nur recht zu ermessen, wenn das verbliebene Gemeinsame mitbeachtet und -gewertet wird. Daher will ich zunächst hervorheben, was in meinen Augen in den von uns vertretenen Auffassungen an grundlegenden Gemeinsamkeiten besteht. Deren knappe Benennung darf nicht dazu verleiten, ihre Bedeutung zu verkennen.

1.1 Ich stimme mit Stoeckle überein, daß im Ganzen unserer sittlichen Aufgaben der Sorge um die rechte Sexualmoral nicht mit Abstand der erste Rang zuzusprechen (vgl. 148)⁵, die Einstellung zur Sexualität also nicht *der* Angelpunkt des Sittlichen ist (151). Ich bin freilich auch — wie er — der Ansicht, daß die Einstellung zur Sexualität und das sexuelle Verhalten nicht aus dem Bezug zum Ganzen des Menschen und seiner Lebensbeziehungen auszuklammern ist, es also sehr wohl als Indiz für die grundlegende sittliche Ausrichtung und Einstellung genommen werden kann, wie Sexualität gelebt wird (151).

1.2 Von mir wird nicht bestritten, daß menschliche Sexualität der sittlichen Ordnung bedarf, daß im sexuellen Verhalten also keineswegs alles erlaubt ist, was das Lustbedürfnis eingibt⁶. Ich stimme daher mit Stoeckle ebenfalls überein, daß die Einübung von Frustrationsfähigkeit, von Triebaufschub und Versagung für die Entwicklung der Psyche und der moralischen Persönlichkeit ebenso notwendig ist wie für die Bewältigung unserer gesellschaftlichen Zukunft. Auch in meinen Augen bringt reines Konsumdenken neue Zwänge und macht den Menschen zum Objekt der Ausbeutung. Der „Verfall an die Sinnlichkeit“ ist kein Weg zur größeren Freiheit, sondern bedeu-

tet Freiheitsverlust. Er bringt daher auch keine Emanzipation. Jede Art von Triebverzicht als „sinnlose Triebverdrängung“ zu bezeichnen und dabei undifferenziert von „repressiver Moral“ zu sprechen, wo immer auch Triebverzicht gefordert wird, zeugt von Mangel an Unterscheidungsfähigkeit.

1.3 Von mir wird weiterhin nicht bestritten, daß voll erfüllte Geschlechtsgemeinschaft unter Menschen die Totalität der Hingabe eines Partners an den anderen einschließt. Das aber schließt ein, daß menschliches Geschlechtsleben für seine Entfaltung wesentlich auf Durchdringung durch personale Beziehungen — des Vertrauens, der Verantwortung füreinander, der Treue und liebenden Zärtlichkeit, der Dauer und Exklusivität wie einer gesamthaften Lebensgemeinschaft — verwiesen ist. Die Ehe wird daher auch von mir als der eigentliche und ideale Ort der menschlichen Geschlechtsgemeinschaft angesehen.

1.4 Ebenso wird von mir vertreten, daß eine so entfaltete Geschlechtlichkeit für den Christen nicht von seinem Heilsglauben loszulösen ist. Dem Glaubenden sind seine liebenden Beziehungen letztlich Ausdruck der Menschenliebe im Sinne Jesu Christi. Für den, der glaubt, steht das gesamte Leben unter der Verheißung und dem Anspruch Gottes, auch das geschlechtliche. Das gute und glückliche Leben erfährt — auch hier — „erst dann seine volle Auslegung im humanen Sinn, wenn es sich in Heilsglauben und -liebe ereignet“⁷. Dem Christen erwachsen aus dem Evangelium „unaufgebbare Imperative“ für die Sexualmoral (144). Wie in allen anderen Lebensbereichen, so lassen sich aus christlichem Verständnis auch im Geschlechtlichen „Welt- und Heilsethos“ nicht voneinander absondern.

1.5 Schließlich sei hervorgehoben, daß auch ich mich wehre, für die „negative Bewertung der Sexualität (und Erotik) . . . die Kirche *allein* verantwortlich“ zu machen (148, vgl. 144). Hier greifen zahlreiche kirchliche und nichtkirchliche Faktoren in Vergangenheit und Gegenwart ineinander, deren Wirkung und Gegenwirkung keineswegs leicht voneinander abzuheben sind.

2. Differenzen

Den gemeinsamen Positionen stehen Kontroversen gegenüber. Stoeckle setzt andere Akzente als ich, stellt zum Teil die gemeinsamen Grundauffassungen in andere Zusammenhänge oder greift einige meiner — wirklich oder nur vermeintlich von mir vertretenen — Auffassungen direkt an. Umgekehrt kann ich bei ihm bei gewissen Darlegungen von Stoeckle nicht folgen.

2.1 Beginnen wir mit den Prioritäten, die in der kirchlichen Ethik und ihren Reformbemühungen zu setzen sind.

Wie erwähnt, sind Überbewertungen mit Recht abzuwehren, nach denen die Neuordnung der Sexualmoral „mit Abstand den ersten Rang“ einzunehmen habe. Aber ich möchte *einer Reform kirchlicher Sexualmoral doch einen bedeutenden Rang* in den ausstehenden Aufgaben zuerkennen.

Meines Erachtens gibt es vielfältige Indizien dafür, daß für dieses Gebiet in der Kirche ein dringender Nachholbedarf besteht. Stoeckle erwähnt zwar auch kurz, „daß die kirchliche Sexualmoral auf ihrem bisherigen Weg durch die Geschichte sich mit dem Ballast eines unbiblischen Dualismus befrachtet . . . und der Neigung zu einer negativen Grundeinschätzung der Geschlechtlichkeit nachgegeben hat“. Er fordert ebenfalls, „einer Revision unbedingt Raum“ zu geben (149). Aber er bleibt mit diesem Hinweis im allgemeinen und dringt zu keiner Konsequenz vor. Die erste bestände doch darin, sich mit dem genannten „Ballast“ der kirchlichen Theorie und Praxis offen zu konfrontieren. Die zweite wäre, konkrete Vorschläge zur Beseitigung des fragwürdigen Erbes zu suchen. Beides vermisse ich bei meinem Diskussionspartner.

Sicher machen die fragwürdigen Elemente in unserer Lehrtradition zur Ehe- und Sexualmoral nicht das Ganze dieser Tradition aus. Aber ich muß mich dagegen wehren, ihr negatives Gewicht zu verharmlosen. Die Symptome der Fehlentwicklung, die ich skizziert habe (145), müssen in ihrem Umfang und ihren konkreten Auswirkungen realisiert werden. Das Materialdepot dazu aus Vergangenheit und Gegenwart ist so umfangreich, daß man nicht weiß, wo anfangen und wo aufhören (H. Thielicke). In „Kirche und Sexualität“⁸ habe ich das Material umfangreich zu Wort kommen lassen und ausgewertet. Dabei ließ sich auch dort nur ein kleiner Teil dessen einbringen, was inzwischen in vielseitiger Forschung von Wissenschaftlern aller Konfessionen (und keineswegs nur „progressiv“ eingestellten) erarbeitet wurde.

Kann man sich seiner erdrückenden Aussagekraft entziehen? Begreift man eigentlich nicht, daß von der Kirche auf diesem Gebiet so etwas wie eine „Metanoia“, eine Umkehr und Gesinnungserneuerung, notwendig ist, und zwar letztlich deshalb, weil wir dem Schöpfungs- und Erlösungsauftrage Gottes nicht genügend gerecht geworden sind und den Menschen zum Teil Lasten aufgebunden haben, wo er sie frei machen wollte? Mit „wir“ sind nicht zuletzt „wir Theologen“ gemeint (wobei die der Gegenwart für ihre Kollegen der Vergangenheit mit einstehen müssen). Denn Theologen haben die fraglichen Theorien vertreten und mit ihnen auf Bewußtseinsprägung in Kirche und Gesellschaft hingearbeitet.

Wenn Stoeckle sagt, „die dualistische Schlagseite war in den vergangenen Zeiten vom tatsächlichen Leben der Menschen, die sich im Glauben beheimatet wußten, erheblich gemildert und faktisch korrigiert“ (149), so dürfte

das teilweise stimmen, deucht mich jedoch nur ein schwacher Trost zu sein. Denn einmal ist zu fragen, wer — und welche sozialen Schichten! — sich nicht von den fragwürdigen Indoktrinationen frei machen konnte, also in den unnötigen Zwängen mehr oder weniger befangen blieb. Zum anderen gelangen wir damit in jenen höchst fragwürdigen Kreis der Doppelmoral, wenn das „tatsächliche Leben“ stillschweigend als Korrektiv einer Lehre mit ihren Prinzipien anerkannt wird, ohne daß man versucht, die fragwürdige Theorie zu korrigieren.

Es geht wahrhaftig nicht nur um akademische Fragen oder um Belange, die der Vergangenheit mit ihrer Lehrtradition angehören. Existentielle Probleme für breiteste Schichten der Menschheit stehen auf individueller und politischer Ebene auf dem Spiel — für Gegenwart und Zukunft. Man denke nur an die Bedeutung Empfängnisregulierung und ihrer Zusammenhänge mit den Notständen der „Dritten Welt“⁹! Es geht beileibe auch nicht „nur um Sex“. Hier wäre in umfassendem Zusammenhang das zu bedenken, was Stoeckle hervorhob (151): Das Verhältnis zur Geschlechtlichkeit signiert die Art, wie ein Mensch zum Ganzen seiner Menschlichkeit und Menschwerdung, also auch zum Ganzen seiner Schöpfung und seines Heils steht. Es geht damit letztlich um grundlegend theologische und soteriologische Verstehenszusammenhänge. Wer die Menschen daran hindert, sich als Geschlechtswesen anzunehmen, indem er sie mit unerlösten Zwängen und unbegründeten Ängsten gefangenhält, hindert sie, freie und erlöste Menschen zu werden. Er hindert sie, sich so anzunehmen, wie der, der sie schuf und erlöste, sie gnädig anzunehmen gewillt ist.

2.2 Damit sind wir bei dem Thema „Bedrohte Selbstidentität der Kirche durch redliche Reform?“

Ich behaupte nicht, Theologie und kirchliche Lehre hätten schlechthin diese gottgewollte Menschwerdung des Menschen in dem Wirklichkeitsbereich seiner Geschlechtlichkeit verhindert, beileibe nicht. Aber das oben angesprochene Material zur Geschlechtsfeindlichkeit verlangt von uns das offene Bekenntnis, daß wir der erlösenden, freimachenden Wirkkraft des Evangeliums in unserer Geschichte keineswegs voll entsprochen haben. Dieser wirkgeschichtlichen Befreiungskraft des Evangeliums ist es zu danken, „daß Theologie in dem seit dem Hochmittelalter allgemein üblichen Verständnis als umfassender Denkrechenschaft über den Glauben eine ganz überwiegend dem Christentum eigentümliche Erscheinung ist... und daß gerade der Theologie eine (wenn auch oft genug schlecht wahrgenommene) kritische Funktion gegenüber Verfallserscheinungen des Christlichen zukommt“¹⁰.

Warum sind bestimmte Kreise im kirchlichen Raum nach wie vor so verunsichert, wenn kritische Anfragen an die eigene Theorie und Praxis laut werden? Warum sind wir

nach wie vor so wenig bereit, das, was in der Kirche falsch war, auch klar und unumwunden zuzugeben? Nur so können wir uns unserer unbewältigten Vergangenheit wirklich stellen und sie aufarbeiten. Statt dessen überwiegt bei vielen immer wieder die Tendenz, sich in kirchlicher Selbstverteidigung zu üben, das Fragwürdige im eigenen Raum stillschweigend zu übergehen oder es möglichst zu verkleinern, in seiner Bedeutung herabzusetzen, um schließlich gar noch zu beweisen, daß „die Kirche doch recht gehabt hat“.

Wie sehr das offene Bekenntnis zur Reform in Lehre und Praxis auf dem Gebiet der Ehe- und Sexualmoral ein ekklesiologisches Problem darstellt, hat sich gerade im Zusammenhang mit Fragen der Empfängnisregelung gezeigt¹¹. Muß die Kirche eigentlich um ihre Selbstidentität und Glaubwürdigkeit — vor sich selbst und vor der Gesellschaft — fürchten, wenn sie gemachte Fehler zugibt? Wo ihr aus Glauben an die sie begründende Macht und Wahrheit ihres erhöhten Herrn ihr eigentliches Identitätsbewußtsein erwächst, ist eine derartige Furcht nicht nötig. Dort kann das eigene Fehlen unbeschönigt benannt werden, ohne daß dadurch der Glaube an die eigene Bestimmung und die Freude an der bleibenden Größe von Gottes Wahrheit zerbrochen wird. Wo man jedoch von der Behauptung der eigenen Integrität — Unfehlbarkeit — lebt, muß man ständig auf deren Verteidigung bedacht sein und sich gleichzeitig durch jede kritische Anfrage bedroht fühlen, und zwar um so mehr, je sachgerechter die Kritik ist.

Die Auseinandersetzung um das Verhältnis von „*theologia gloriae*“ und „*theologia crucis*“ hat ihre Bedeutung noch nicht verloren¹². Wo kirchliche Selbstidentität sich auf die „Gloria“ der Kirche zu gründen versucht, muß sie an den geschichtlichen Tatsachen ihrer Fragwürdigkeiten scheitern — oder man muß diese bis zur Unkenntlichkeit wegdiskutieren. Für die geschichtliche Existenz der Kirche gilt ebenso wie für unsere eigene, daß sie im Zeichen des Kreuzes steht — der sündigen Gebrochenheit. Ich verstehe Bernhard Stoeckle, wenn er aus Erfahrungen mit extrem angreiferischen Gruppen ungerechte Angriffe gegen die Kirche abwehrt. Hier stütze ich ein Selbstwertbewußtsein, das sich mit Passion dagegen wehrt, die Kirche *allein* und möglichst immer für alle „fortschrittsfeindlichen“ Vorgänge in unserer Kultur und Gesellschaft verantwortlich zu machen. Aber ich hätte es begrüßt, wenn er für die negativen Fakten, für die wir kirchlich wirklich mitverantwortlich sind, einmal einsteht. Kirchliche Reform sollte durch die, die sich mit der Kirche solidarisch wissen, erfolgen und uns nicht von „Gegnern“ abgezwungen werden.

2.3 Dem Humanum allein verpflichtet?

In verschiedenen Zusammenhängen glaubt Stoeckle, diese Frage für meine moralwissenschaftlichen Auffassungen

bejahen zu müssen. Meine „Grundsätze einer zukünftigen Sexualmoral“ seien zweifellos als Niederschlag eines Standpunktes zu werten, der in der gegenwärtigen Moraltheologie „weithin üblich geworden“ sei. Er vertrete, daß christliche Ethik „gegenüber einer dem Humanum allein verpflichteten Moral keine eigenen und zusätzlichen Forderungen materieller Art“ aufweise (149). Mein sexualethisches Programm reflektiere „unter Ausparung des biblisch-heilstheologischen Ansatzes *allein* die Ebene des unter humaner Rücksicht Aufzeigbaren, Wünschenswerten und Gesollten“ (150). Es bliebe die Frage, ob der von mir verwandte Begriff des Glückes „vor dem Horizont der Offenbarung voll bestehen kann“ (150); „... in Konfrontation mit der biblischen Auskunft von der Vollendung des Menschen haftet ihm doch wohl das Merkmal immanenter Engführung an“ (ebd.). Er scheint Stoeckle „zumindest einem Ausgleich mit dem biblischen Prospekt der Nächstenliebe zu widerstehen“ (ebd.).

Mit dieser kritischen Stellungnahme berührt Stoeckle ohne Zweifel eine ebenso bedeutsame wie spannungsreiche Thematik. Sie hat in der Geschichte kirchlicher Reflexion und Verkündigung immer wieder große Auseinandersetzungen eingebracht und ist von größten Geistern bedacht worden. Sie wird uns auch weiterhin für unser Selbst-, Gesellschafts- und Geschichtsverständnis zu bedenken bleiben, sofern wir dieses aus Glauben zu vertreten suchen. Denn es geht um die Grundfrage, wie sich wahre Menschlichkeit des Menschen in Gott und Gottes Offenbarung sich in der Menschwerdung ereigne. Wir werden das Verhältnis von „Natur und Gnade“, von „Gesetz und Evangelium“, von den „Zwei Reichen“ zueinander, von „Menschsein und Christsein“, von „Weltethos und Heilsethos“ begrifflich nie so erschöpfen, daß wir es definitiv systematisiert und endgültig beantwortet haben. Seine Auslegung muß sich vielmehr im Prozeß unserer Welt- und Glaubenserfahrung stets neu vollziehen, so wie vergangene Epochen unter den eben angesprochenen Begriffen aus ihrem geschichtlichen Kontext heraus das eine Thema aus verschiedenen Deutungszusammenhängen zur Sprache zu bringen suchten. Schon von daher ist zu veranschlagen, daß unsere Deutungen nicht alles einbringen und niemand die allein mögliche Auslegung hat. Der Verfasser setzt dies für seine eigene Position voraus — aber auch für die der anderen.

Im Näheren muß ich Stoeckle zunächst darauf verweisen, daß ich mein sexualethisches Programm keineswegs *allein* von der humanen Ebene her reflektiert habe. Ein vom biblisch-heilstheologischen Glauben abgelöster Humanismus oder weltimmanenter Naturalismus ist doch wahrhaftig nicht möglich, wenn man etwa folgende Aussagen in ihrer prinzipiellen Bedeutung ernst nimmt: „Der Christ ist der Überzeugung, daß menschliches Leben nur volle Hoffnung und damit die Chance einer gesamthaft guten und glücklichen Existenzverwirklichung aus Glauben an Jesus Christus und die in ihm empfangene Ver-

heißung hat. In dieses Glaubensverständnis bezieht er auch sein Verhältnis zur Sexualität, zu seinem Partner, zur Familie und Gesellschaft ein.“¹³

Es kann hier nicht der Ort sein, die anderen hierfür einschlägigen Texte in meinen Publikationen aufzuzählen. Ebenso können ihre fundamentalen Konsequenzen für die gesamte Lebensorientierung des Glaubenden hier nicht aufgezeigt werden. Mag sein, daß eine entsprechende Entfaltung umfangreicher in meinen Schriften hätte geschehen können. Denn es wird manchen Leser geben, der die radikale Bedeutung von Glauben, Hoffen und Lieben im Sinne des Evangeliums für die Gesamtexistenz nicht zu realisieren vermag. (Wer von uns vermag es einigermaßen hinreichend?!) Gleichwohl nehme ich für meine sexualethischen Verstehenszusammenhänge und deren Darlegung die bereits skizzierte Grundposition (vgl. auch oben Nr. 1.4) in Anspruch. Ich verstehe das „Zugleich“ von wahrer Humanität und christlicher Religiosität nur anders, als Stoeckle es offenbar sieht¹⁴.

2.4 Menschlichkeit aus Glauben verwirklichen, aber nicht ideologisch verfremden!

Für mein Verständnis gibt es erhebliche Gründe. Sie beginnen mit einer bestimmten Aufmerksamkeits- und Gesprächsorientierung. Nicht jeder Theologe ist selbstredend verpflichtet, den „Dialog“ mit „der Welt“ zu praktizieren. Man kann vornehmlich am Gespräch mit den eigenen Mitchristen interessiert und um deren Glauben besorgt sein. Wo aber das Gespräch (oder umfassender die Problem- und Erkenntniskommunikation) mit nichtkirchlichen oder nichtgläubigen Gesellschaftsmitgliedern gesucht wird, muß man von jenen Verständnisvoraussetzungen ausgehen, die von den letzteren nachvollziehbar sind. Man muß sich darüber hinaus auf die Einsichten, die die „anderen“ — etwa in Lebenserfahrungen oder in wissenschaftlicher Forschung gewonnen haben oder gewonnen zu haben glauben, redlich einlassen, um sie auf ihre gültigen Inhalte und Intentionen befragen zu können. Das verbietet zwar keineswegs, eigene Glaubensüberzeugungen dort klar geltend zu machen, wo sie als solche gefordert sind. Es verbietet jedoch, von Glaubenspostulaten zu sprechen, wo diese noch gar nicht anstehen.

Diese Behutsamkeit gegenüber vorschnell eingeführten Glaubensreden wird durchaus nicht nur aufgrund des Dialogs mit einer ungläubig gewordenen oder jedenfalls säkularisierten Umwelt gefordert. Sie wird vom Glauben selbst verlangt. Es muß als ein fundamentales Prinzip theologischer Hermeneutik bezeichnet werden, daß nur dort der Anspruch des Glaubens eingebracht wird, wo es sich wirklich um einen solchen handelt. Andernfalls verfremden wir ebenso die Sache des Glaubens wie jene Belange, die wir unter dem Vorwand des Glaubensanspruches ideologisch abriegeln.

In diesem Sinn muß ich die kritische Anfrage Stoeckles an mich mit umgekehrten Vorzeichen an ihn zurückgeben. Ich will den schwierigen Problemzusammenhang nicht verkleinern. Ich bestreite nicht die ethosformende Kraft des Glaubens. Wer den Menschen — sich selbst und die anderen — von Gott mit ewiger Liebe angenommen weiß, muß seine gesamten Einstellungen und Verhaltensweisen — bis in den Bereich des Geschlechtlichen hinein — von diesem Bewußtsein bestimmt sein lassen. Damit ist jedoch die Frage nach dem „unterscheidend Christlichen“ im Feld der konkreten Ordnungen nicht gelöst. Muß der Christ ein „besonderer“ Mensch sein? Oder ist es vielmehr im Sinne von Gottes Menschwerdung, daß er wahrer Mensch werde, einfach wahrer Mensch? Macht Glaube uns frei zu unserem Menschsein, oder stellt er „eigene und zusätzliche Forderungen materieller Art“ (149) an uns? Will er aus uns einen „supranaturalen“ Menschen machen, um es einmal pointiert zu formulieren, einen „christlichen Übermenschen“?

Ernst Käsemann hat bereits in den zwanziger Jahren darauf verwiesen, daß die ethische Lehre Jesu nicht dadurch zu kennzeichnen wäre, daß man ihr konkrete Gebote nachweise, die Jesus allein und exklusiv erhoben und die deshalb nirgends vor ihm oder außerhalb des Wirkbereiches seines Evangeliums anzutreffen wären. Das gälte selbst noch vom Gebot der Feindesliebe. Seitdem hat sich in der theologischen Ethik bei vielen die Auffassung durchgesetzt, daß es keinen exklusiv christlichen Kodex materialer Normen geben könne. *Alfons Auer* hat die diesbezüglichen Forschungsergebnisse zur Darstellung gebracht und in eigener Interpretation erörtert¹⁵.

Stoeckle vertritt, es sei rational, „von der Basis der Humanität als solcher wohl nicht voll einsichtig zu machen“, warum „die Verwirklichung der Sexualität“ exklusiv dem „Ein-Fleisch-Werden der Ehe vorbehalten sei“. Dies werde „im letzten allein durch den von bloßer Vernunft nicht einholbaren Glauben gestützt“ (149 f.). Zunächst dürfte es schwerfallen, diese Aussagen in ihren verschiedenen Implikationen mit den Tatsachen kultur- und moralgeschichtlicher Art zu decken. Die Forderung, Sexualität nur in der monogamen Ehe zu leben, ist ebensowenig ein Reservat der Offenbarungsreligion oder gar des Christentums, wie der Gottesglaube bekanntlich nicht ohne weiteres zu diesen Ordnungen geführt hat. Auch in den gegenwärtigen Kulturen und gesellschaftlichen Systemen sind es keineswegs nur Christen, die dieses Ethos bejahen. Sodann muß Stoeckle sich aber die Frage gefallen lassen, wie er diese exklusive Forderung vom Glauben begründet, ohne mit „Glauben“ ein nicht mehr befragbares Prinzip einzusetzen und sich den Vorwurf unbegründbarer Entscheidung zuzuziehen. Denn die Fragen der Ehe- und Sexualmoral gehören — jedenfalls nach durchgehender Auffassung der katholischen Lehrtradition — nicht den eigentlichen Offenbarungsmysterien, sondern der natürlichen Ordnung an, dem „naturrechtlichen“ Be-

reich, und müßten deshalb auch dem „natürlichen“ Verständnis zugänglich gemacht werden können.

Von der natürlichen Ebene unserer humanwissenschaftlichen und gesellschaftsgeschichtlichen Erkenntnisse kommt auf uns in diesem Zusammenhang aber ein Fragenkomplex zu, den die neutestamentlichen Gemeinden zum Beispiel in dieser Form nicht hatten oder aufgrund der Verflochtenheit ihrer Moralvorstellungen mit denen ihrer Kulturwelt gar nicht haben konnten. (Weshalb auch bestimmte Vorstellungen der genannten Gemeinden gerade im Feld des Geschlechtlichen oder der Geschlechterbeziehungen von uns kritisch zu hinterfragen sind!) Heute geht es um jene Menschen, die aufgrund ihrer konstitutionellen, biographischen oder gesellschaftlichen Bedingungen nicht in der Lage sind, Geschlechtlichkeit in der Ehe zu leben. Die Ehe als eigentlicher und idealer Ort der Geschlechtsgemeinschaft wird von mir nicht verneint. Ebensowenig wird bejaht, daß diejenigen, die — aus welchen Gründen auch immer — nicht oder noch nicht ehefähig sind, allen ihren sexuellen Bedürfnissen bedingungslos auf ihre Weise Befriedigung verschaffen dürften. Vielmehr sind auch sie verpflichtet, ihre Geschlechtlichkeit human zu gestalten. Aber gemäß ihren realistischen Möglichkeiten! Auch Ethik darf nichts Irreales oder effektiv Unerreichbares verlangen.

Hier setzt nun die eben angesprochene *Frage an, der sich die kirchliche Sexualethik heute unausweichlich stellen muß: Was geschieht mit den Menschen, für die das genannte Ideal Ehe effektiv nicht oder sogar nie erreichbar ist*. Und es geht nicht nur um die Gruppe der Homotropen, sondern um zahlreiche andere, etwa die unfreiwillig Unverheirateten. *Haben wir ihnen eine Lösung anzubieten, die von Einsicht in ihre Lage und von entsprechender Verständnisbereitschaft für ihre Situation getragen ist? Oder haben wir nichts Vernünftigeres zu wiederholen als die Forderung absoluter sexueller Enthaltensamkeit?*

Tiefen- und sozialpsychologische Erkenntnisse haben uns Aufschluß darüber gebracht, wie bedeutsam für die Menschwerdung des Menschen die rechte Entwicklung im geschlechtlichen Bereich ist. Wir wissen, wie schwerwiegend sich Verdrängungserscheinungen oder nicht verarbeitete Frustrationen lang anhaltender Art auf diesem Gebiet für die individuelle Entfaltung und die Sozialisationsfähigkeit des Betreffenden auswirken können, und zwar auch auf die religiöse oder die „spirituelle“ Liebesfähigkeit. Aus der großen Bevölkerungsgruppe, um die es hier geht, dürften nur wenige eine soziale, kulturelle, politische oder religiöse Berufung der Art für sich einzusetzen vermögen, daß sie ihnen eine Möglichkeit anbietet, eine lebenslange sexuelle Enthaltensamkeit durch Sublimationsvorgänge einigermaßen störungslos zu bewältigen. Es dürfte zudem noch eine dringliche Aufgabe der sozialpsychologischen Tatsachenforschung sein, einmal zu klä-

ren, wie vielen aus der kleinen Gruppe religiös motivierter Ehelosigkeit eine derartige Sublimation wirklich gelungen ist. Die sexuelle Enthaltbarkeit ist — falls sie wirklich erreicht wurde — keineswegs für sich bereits ein Kriterium für ein solches Gelingen. Bekanntlich wirken sich Verdrängungserscheinungen in die unbewusste Emotionssphäre aus. Störungen der wirklichen Hingabefähigkeit des Menschen, Vereinsamungs- und Isolierungsphänomene mit heimlicher Resignation einerseits und unmotivierten Aggressionen andererseits, Kompensationen auf dem Feld des Machtstrebens und ähnliche Reaktionsformen sind dann die Folge. *Albert Görres* hat diese Zusammenhänge im katholischen Raum nicht nur für diejenigen, die im Zölibat leben, angesprochen und die Frage nach „katholizistischen Fehlhaltungen“ als Folge eines rigorosen Moralismus in unserer kirchlichen Erziehung gestellt¹⁶.

2.5 Glück, Schuld und Nächstenliebe im Horizont der Offenbarung stehen damit zur Frage.

Sollte es wirklich vom Glauben gefordert sein, die angesprochene Gruppe von Menschen in ihren oft schicksalhaften Zwängen und Lebenseinschränkungen zu belassen und sie bereits dort auf den Willen Gottes und das uns auferlegte Kreuz zu verweisen, wo bei entsprechenden Bemühungen eine Verbesserung ihrer Lage möglich und legitim wäre? Oder haben wir im Namen des Evangeliums gerade den Auftrag, den betreffenden Menschen alle nur vertretbaren Hilfen anzubieten, damit auch sie zu einer ihnen real möglichen Entfaltung und einer damit verbundenen Lebenserfüllung kommen?

Das Evangelium fordert zu unbedingten Entscheidungen heraus. Es hat einen radikal provokatorischen Charakter, ja. Aber aus der „harten Rede“ Jesu im Zusammenhang mit der Ehefrage der Jünger ein unerbittlich hartes Gesetz den Obengenannten gegenüber zu machen läßt eine neutestamentliche Bibeltheologie nicht zu¹⁷. Man würde die Botschaft Jesu nicht nur vergesetzlichen, sondern auch das Liebesgebot als Mitte der neuen Sittlichkeit aufheben.

Ich stimme *Stoeckle* voll zu, wenn er fordert, das *Plädoyer für den glücklichen Menschen nicht vom biblischen Anspruch der Nächstenliebe zu lösen*. Die Erwartungen des sexuellen Glücks dürfen sich also auch nicht davon absondern. Wer etwa seinen Lebenspartner, dem er sich in glücklichen Tagen voll zugesagt hat, in dessen Krankheit, Bedrängnis oder Siechtum treulos verläßt, weil er auf das „Recht“, auf sein Glück pocht, kann vor dem Forum Christi nicht bestehen. Nächstenliebe muß sich jedoch als *umfassende Menschenliebe* verstehen. Das aber heißt jeden Menschen in seinen tatsächlichen Bedingungen, seinen realen Möglichkeiten wahrnehmen, an seinen Lasten teilnehmen und ihn nicht auf eine „Idealnorm“ festlegen, die für ihn effektiv in den Bereich des Utopisch-Unmöglichen gehört.

Nächstenliebe muß sich als *volle Menschenliebe* bekunden, das heißt redlich und lauter, aus einer emotionalen Offenheit des „Herzens“. Gewiß gibt es Bedingungen, wo die Bewegungen der spontanen Zuneigung schwerfallen und durch Haltung kompensiert werden müssen. Aber auf die Dauer reicht das asketische Willenstraining dort nicht aus, wo die Liebesfähigkeit des Menschen in den Tiefenschichten der Psyche nicht eröffnet, sondern — etwa durch rigorosen Moralismus — blockiert wurde. Dann wird Nächstenliebe leicht zum kalten Schema ihrer selbst und zeitigt nicht selten jene Erscheinungen liebloser Aggressionen und Racheakte, wie sie bei religiösen oder moralistischen Fanatikern immer wieder vorzufinden sind.

Der umfassenden und vollen Menschenliebe als wahrer Gestalt neutestamentlicher Nächstenliebe — etwa im Sinne von 1 Korinther 13 — entspricht die Bejahung der „Beatitudo“ — der Glückseligkeit des Menschen — als eines *wirklichen* Glückes. Gewiß, der Begriff Glück ist eine „pluralistische Vokabel“. Man kann ihn mißdeuten und deshalb verlangen, man solle im moraltheologischen Gebrauch das „wahre“ Glück vom Scheinglück unterscheiden. Aber dann muß man hinzufügen, worin nun das eine und worin das andere besteht.

Aber eines ist gewiß, die neutestamentliche Verkündigung von Heil (*salus*), Friede (*pax*), Glückseligkeit (*beatitudo*) knüpft an das hebräische „Schalom“ mit seiner Bedeutungsfülle an. Dieser endzeitliche Verheißungsinhalt vom umfassenden Wohl des Menschen und dem umfassenden Heil unserer Welt hat nach Jesu Botschaft „schon jetzt“ begonnen, so sehr er „noch nicht“ in seiner Fülle offenbar ist. Das verheißene glückliche Leben kann sicher nicht ausschließlich weltimmanent gedeutet werden. Aber wer es allein in „jenseitiger“ Erfüllung ortet, verkürzt die heilsgeschichtliche Sicht des Evangeliums gründlich. *Johann B. Metz* und andere Theologen haben auf die Konsequenzen hingewiesen, die eine biblische Eschatologie für unsere politische Verantwortung einbringt. Bekanntlich gibt es eine Flucht ins „Jenseits“, die daran hindert, hier und jetzt zur Verbesserung der realen gesellschaftlichen Verhältnisse wirksam zu werden. Eine „Theologie des glücklichen Lebens“ steht noch aus. Sie muß die dualistische, der neutestamentlichen Botschaft fremde Trennung von „jenseitiger Glückseligkeit“ und „diesseitigem Glück“ überwinden. Dem Evangelium Jesu geht es um das reale Wohlergehen der Menschen als Ausdruck eschatologischen Heils. Christliche Liebe muß daher wollen, daß jeder Mensch, soweit wie vertretbar möglich, ein glücklicher Mensch werde.

In diesem Zusammenhang muß auch das Thema Schuld und Sünde neu bedacht werden. Wer den geschlechtlichen Bereich aus der Verantwortung vor Gott herausnehmen will, wird sicher dem umfassenden Anspruch eschatologischer Heilssicht nicht gerecht. Ich habe mich klar dagegen

ausgesprochen, wie ich eine wertfreie Einstellung gegenüber dem Sexuellen ablehne¹⁸. Der Mensch muß sich somit aus christlicher Sicht der Frage stellen, ob und wie er im Sexuellen schuldig geworden ist, und muß Vergebung erbitten. Aber wir müssen uns im kirchlichen Raum ebenso befragen lassen, ob wir nicht gerade im Sexuellen viel zu früh und an falschen Stellen von Sünde gesprochen und Schuld unbegründet indoktriniert haben. Hier dürfte ein ausgedehntes Material der moralgeschichtlichen und kultursoziologischen, der psychologischen und katechetischen Tatsachenforschung harren.

Was Stoockle in diesem Kontext „zur sittlichen Gesamtlage des Menschen von heute“ (150) hervorhebt, verdient meines Erachtens durchaus Aufmerksamkeit. Es ist jedoch zu bezweifeln, ob seine Gesichtspunkte für die „ernst zu nehmenden Tatsachenwissenschaften“ hinreichend repräsentativ sind. Sie dürften vielmehr *einige* Aspekte darstellen, die für bestimmte Individuen, Gruppen oder Verhältnisse zutreffen. Es muß jedoch bestritten werden, daß sie die sittliche *Gesamtlage* des Menschen von heute treffend umreißen. Jedenfalls ist hervorzuheben, daß es Theorien ebenso ernst zu nehmender Humanwissenschaftler wie die von Stoockle herangezogenen gibt, die nach Regulativen der einseitigen Streß- und Versagungsforderungen unserer Leistungsgesellschaft verlangen. Hier dürfte es um einen sehr komplexen Zusammenhang dialektischer oder ausgleichender Art von Lust- und von Leistungsprinzip, von freier Genußfähigkeit und verantworteter Versagung gehen. Die Bewältigung der Zukunft vornehmlich von der Fähigkeit abhängig zu machen, „ein Übermaß ... an einschneidenden Versagungen und Beschränkungen“ auf sich zu nehmen, erweckt einseitige Einstellungen. Es wird auch in der kommenden Generation — wie eh und je — darum gehen, ein möglichst großes Gleichgewicht von Verzichtfähigkeit und Fähigkeit zur Lebensfreude und mit dieser auch zur Lust zu entwickeln.

Schließlich vermag ich mich nicht zu der Zukunftsdeutung Stoockles zu bekennen, wonach der Sendungsauftrag des Christentums und der Kirche „vor allem eine Bremsfunktion im Sinne einer Schärfung des Gefahrensinns“ sei und daß es in erster Linie gälte, „um die Wiederrückführung bereits verlorenen Terrains besorgt zu sein“ (151). Diese Priorität mag für gewisse expansive Prozesse, etwa auf technologischer oder wirtschaftlicher Ebene gelten. Sie scheint mir jedoch für größere Geschichtszusammenhänge sehr fragwürdig. Das Prinzip Hoffnung schließt Vertrauen und Wille ein voranzuschreiten, einer neuen, besseren Zukunft entgegen; und diese Zukunft muß wesentlich die einer größeren Freiheit für den Menschen und einer besseren Gerechtigkeit für alle sein. Soweit das alte Terrain gut war, sollten sich unsere Füße nicht von ihm heben, jedenfalls nicht, bevor sie Besseres vor sich haben. Aber niemand schreitet voran, der das Wagnis nach vorn nicht auf sich nimmt. Er muß das Risiko kalkulieren, ja. Aber seine Konzentration muß dem noch offenen Land

gehören. Das Prinzip Hoffnung hat — so habe ich bisher die Offenbarungsreligion verstanden — der Gott der Verheißung uns eingegeben.

¹ Vgl. dazu J. Blank, *Gewissen und Identität*. In: *Weltaspekte der Philosophie* (Festschrift für Rudolph Berlinger). Hrsg. von W. Beierwaltes und W. Schrader. Amsterdam 1972, 21—40. ² Vgl. Das Zweite Vatikanum, Erklärung über die Religionsfreiheit Nr. 2—3. ³ Vgl. D. von Oppen, *Der sachliche Mensch. Frömmigkeit am Ende des 20. Jahrhunderts*. Stuttgart-Berlin. 2. Aufl. 1969, 23—66. ⁴ Vgl. G. Ebeling, *Kritischer Rationalismus? Zu Hans Alberts „Traktat über kritische Vernunft“*. Tübingen 1973, besonders Erläuterungen zu These 31—37, S. 38—47. ⁵ Die in Klammern stehenden Zahlen beziehen sich auf die Seiten der Beiträge von Stoockle und mir im Heft 3 der HK (März 1973, 143—151). ⁶ Diese Aussage dürfte eigentlich überflüssig sein, denn sie ist in meinen Arbeiten zur Sexualethik in vielfältigen Zusammenhängen immer wieder vertreten. Ihr Gegenteil wird von keinem verantwortlichen Wissenschaftler auf diesem Gebiet behauptet. Der eine oder andere „terrible simplificateur“ hat mir jedoch in der vergangenen Auseinandersetzung die gegenteilige Auffassung unterstellt, so daß deren Zurückweisung sich hier doch nahelegt. ⁷ So in dem Beitrag des Verfassers „Moral — Was gilt heute noch?“ Zürich, Einsiedeln, Köln 1972, 22. ⁸ Reinbek (Rowohlt Taschenbuch 8039) 1972. ⁹ Vgl. die ausführlichere Reflexion des Verfassers dazu in „Kirche und Sexualität“, S. 124—161. ¹⁰ G. Ebeling, a. a. O. S. 53. ¹¹ Vgl. dazu die Motivanalyse, die für die Stellungnahme der Enzyklika „Humanae vitae“ vom Verfasser vorgenommen ist, in „Kirche und Sexualität“, a. a. O. S. 148 f., 155 f. ¹² Weiteres dazu vgl. in meinem Beitrag „Strukturkritik der Kirche — ein theologisches Postulat“, in: S. H. Pfürntner, *Macht, Recht, Gewissen in Kirche und Gesellschaft*. Zürich, Einsiedeln, Köln 1972, 199 bis 211. ¹³ Aus dem Kapitel „Grundsätze einer zukünftigen Sexualethik“, in: *Kirche und Sexualität*, a. a. O. S. 286. ¹⁴ Ausführlicher habe ich meine Sicht in „Christ sein — Mensch sein“ (Würzburg 1972) darzulegen versucht. ¹⁵ A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*. Düsseldorf 1971. ¹⁶ Vgl. A. Görres, *Pathologie des katholischen Christentums*, in: *Handbuch der Pastoraltheologie*, hrsg. von F. X. Arnold u. a., Bd. II/1, Freiburg i. Br. - Basel - Wien 1966, 277—343. ¹⁷ Vgl. dazu F. Böckle, *Pastoraltheologie der Ehe*, in: *Handbuch der Pastoraltheologie* Bd. 4, Freiburg i. Br. - Basel - Wien 1969, 25 ff.; S. H. Pfürntner, *Kirche und Sexualität*, a. a. O. 176 ff. ¹⁸ Vgl. *Kirche und Sexualität*, a. a. O. 212 ff.

Bernhard Stoockle

Entgegnung auf die Einwände Pfürntners

Es ist außerordentlich begrüßenswert, daß mein Gesprächspartner so klar und entschieden Stellung bezogen hat: sowohl in bezug auf seinen eigenen Standpunkt (der nunmehr doch erheblich abgeklärter und differenzierter erscheint) als auch hinsichtlich der Kritik an meinen eigenen Aufstellungen. Ich freue mich vor allem über den sehr weitgehenden Konsens in den wesentlichen und entscheidenden Fragen. Bleibt zu hoffen, daß meine Antwort auf seine Einwendungen das bisher gemeinsam Erreichte noch weiter befestigen wird.

Pfürntner vermißt bei seinem Diskussionspartner die Bereitschaft, sich mit dem Ballast der kirchlichen Theorie und Praxis offen zu konfrontieren und konkrete Vorschläge zur Beseitigung des fragwürdig gewordenen Ethos zu suchen. Es reiche nicht aus, es bei einem nur allgemein gehaltenen Hinweis über die Notwendigkeit einer Revision zu belas-

sen. Sollte Pfürtner meinen, daß die beiden Anliegen in meiner bisherigen theologischen Arbeit überhaupt nicht zum Vorschein kommen, liegt er schief: Ich bin kein Neuling auf diesem Gebiete und glaube für mich in Anspruch nehmen zu dürfen, sowohl die offene Konfrontation mit der Sexualmoral der Vergangenheit sowie Vorschläge einer Revision zu einer Zeit versucht zu haben, da solches noch nicht derart selbstverständlich war. Für die „negativen Fakten“, für die wir kirchlich mit verantwortlich sind, bin ich entgegen Pfürtners Ansicht durchaus eingestanden¹. Wenn indes mein Gesprächspartner der Auffassung ist, in unserer gemeinsamen Diskussion würde er vergeblich nach einer Berücksichtigung der genannten Fragen Ausschau halten, so hat er wohl übereilt geurteilt. Er möge sich doch etwa genauer ansehen, was im Nachfolgenden über das „Werden und Lenken hin zur Ehefähigkeit“ von mir ausgeführt wird. Davon abgesehen scheue ich mich nicht, mein Wort zu Gunsten der viel diskreditierten Vergangenheit zu bekräftigen. So unbestreitbar die christliche Tradition von einer starken Reserve gegenüber der Sexualität geprägt ist, man sollte doch nicht nur auf die negativen Folgen starren, welche dieser Vorbehalt für die Humanisierung der Geschlechtsbeziehungen zeitigt hat.

Unzureichende Bewältigung der Vergangenheit?

Die alte kirchliche Sexualmoral hat, was sich geschichtlich durchaus zeigen läßt², sehr wesentlich zum Ausbau der abendländischen Kultur beigetragen und dies dadurch, daß sie die libidinösen Strebungen der Menschen in Leistungen zu sublimieren wußte, die der Menschheit unseres geschichtlichen Raumes in einem nicht unbeträchtlichen Maße Sicherheit, geistiges und soziales Wohl bescherten. Es gibt eben zu gewissen Zeiten ethische Prioritäten, welche nur unter Zurücksetzung anderer (vor allem individuelle) Anliegen durchzusetzen sind. Weshalb uns dieser Sachverhalt nicht mehr zu Gesicht kommen will, liegt wohl daran, daß wir Heutige uns in der Phase einer Spätkultur befinden, die vom Leistungswillen auch und gerade in moralischer Hinsicht nicht mehr allzuviel wissen mag und demzufolge selbst vernünftige Reglementierungen als unsinnige Repressionen von sich weist. Des weiteren wäre zu fragen, ob die alten Sexualvorschriften, freilich in mitunter unbeholfener Weise, es nicht fertig brachten, den naturalen Geheimnischarakter der Sexualität zu wahren und damit zu verhindern, worauf sich unsere Gegenwart viel zugute hält: die völlige Enttabuierung des Geschlechtsbereichs, seine Enterotisierung und der Sturz der Sexualität in die völlige Belanglosigkeit³. Kann es schließlich nicht der Fall sein, daß wir auch in den Punkten, wo nach unseren heutigen Erkenntnissen die überkommene Sexualmoral falsch urteilte, die Tradition ernst zu nehmen haben, und zwar deshalb, weil vielleicht echte

Anliegen unzureichend und unrichtig ausgedrückt wurden? Als ich neulich in der Vorlesung über die augustini-sche Sexualethik referierte, fragte ein Student, ob die negative Einschätzung, die Augustinus der geschlechtlichen Libido widerfahren ließ, nicht auf einer durchaus realistischen und damit gültigen Grundeinsicht beruhe und lediglich in heute nicht mehr aufrecht zu erhaltenden Kategorien interpretiert wurde.

Noch zwei grundsätzliche Bemerkungen:

Wir haben uns angewöhnt, mit der Vergangenheit erschreckend selbstsicher herumzuspringen, so zu tun, als verfügten wir gegenüber früher über die weitaus besseren und richtigeren Erkenntnisse. Wäre es nicht denkbar, daß die Vergangenheit in legitimer Weise uns desavouiert, uns bewußt machen kann, daß wir in dieser oder jener Hinsicht in die falsche Richtung geraten sind? Zum anderen: man sollte die Anklage gegen die Vergangenheit nicht überspannen und ständig nur im Versagen der bisherigen hausgemachten Moral gleichsam masochistisch herumwühlen! Damit ist niemandem gedient. Ich glaube auch nicht, daß Pfürtner der Auffassung ist, erst durch seine Erhebungen seien die Fehlleistungen der Vergangenheit voll ans Licht gebracht worden.

Persönlich halte ich die Vergangenheitsbewältigung in puncto Sexualethik, zumindest was die theoretische Seite anlangt, schon seit langem für ausreichend. Natürlich braucht es Zeit, bis sich so etwas ganz herumspricht. Zweifellos hat schon vieles davon tiefgehende Einstellungsänderungen hervorgerufen. Aber es ist auch nicht zu leugnen, daß die Gesellschaft von heute lieber zuhört, wenn wir die geschichtlichen Fehler des Christentums stets von neuem brandmarken als dessen ebenso geschichtlichen Leistungen für die Menschheit vorweisen. K. Steinbuch ist recht zu geben, wenn er bemerkt: „Das Christentum hat in unsere Zeit Denk- und Verhaltensformen gebracht, die besser sind als die Denk- und Verhaltensformen, die sonst gefunden wurden.“ Diese Feststellung begründet „einen Anspruch der christlichen Lehre, der sich nicht fortwährend in unglaubwürdiger Weise abschirmen muß“⁴. Das sollten wir uns nicht zuletzt bei der Behandlung unseres Problems vor Augen halten. Pfürtner mißversteh mich, wenn er meint, ich würde das negative Gewicht der traditionellen Ehe- und Sexualmoral verharmlosen. Woran mir einzig liegt, ist die bitter nötige Wahrung der Proportionen. Dieser suchte ich Rechnung zu tragen.

Die eigentliche Schwierigkeit: Humanes Ethos – Heilsethos

Mein Einwand, daß Pfürtners Konzept vom menschlichen Glück heilstheologisch betrachtet einer gewissen immanenten Engführung unterliegt und einem Ausgleich mit der biblischen Anforderung zur Nächstenliebe gegenüber sich

sperrig verhält, vermochte mein Gesprächspartner wohl nicht voll zu entkräften. Natürlich war mir durchaus gegenwärtig, daß Pfürtner keineswegs allein von der humanen Ebene her reflektiert, aber es will mir doch scheinen, daß ihm in seinen früheren Veröffentlichungen eine konsequente und konkret gehaltene Auswertung des Heilsethos für die Sexualethik nicht gelungen ist.

Seine theologischen Hinweise wirken eher als Beigaben, um nicht zu sagen: als garnierender Überbau. Es wird nicht ersichtlich, in welcher Weise sie nun tatsächlich für ein christliches Sexualethos von Bedeutung werden.

Davon abgesehen spendet Pfürtner in seinem Bestreben, die Menschlichkeit nicht durch vorschnell eingeführte Glaubensreden ideologisch verfremden zu lassen, dem Anliegen der „autonomen Moral“ zu unkritischen Beifall. Es spricht doch Gewichtiges dafür, daß der christliche Glaube in materialer Hinsicht ethische Anforderungen bereithält, welche von der Basis des Humanen her für sich genommen weder hinreichend aufzeigbar noch völlig einsichtig zu machen sind. Außerdem kann ich Pfürtners Ansicht vom Glauben nicht teilen. Muß denn Glaube wirklich ein unter allen Umständen „befragbares Prinzip“ sein? Besteht die Eigentümlichkeit des Glaubens nicht gerade darin, daß er im Letzten eben nicht mehr befragbar und somit rational nicht mehr einholbar ist. Und sollte sich das lediglich nur auf die dogmatischen Sachverhalte unseres Offenbarungsglaubens beschränken?⁵

Ein schwerwiegendes Versehen ist Pfürtner mit der Kritik unterlaufen, die er gegen meine Darlegung richtet, daß die Auffassung, wonach die Verwirklichung der Sexualität exklusiv dem Ein-Fleischwerden der Ehe vorbehalten sei, „im Letzten allein durch den von bloßer Vernunft nicht einholbaren Glauben“ gestützt wird. Zwei Dinge bringt mein Gesprächspartner in seiner Replik offenbar etwas durcheinander: die Tatsachenfrage und die Evidenzfrage. Auch von mir wird nicht bestritten, daß Monogamie und die Forderung zur Monogamie sich auch außerhalb des Christentums vorfinden. Darum geht es aber im eigentlichen bei unserer Diskussion nicht. Es geht vielmehr entscheidend darum, ob Monogamie von der Vernunft her und von ihr alleine als unbedingt gewisse und notwendige Forderung sichtbar zu machen ist. Die Feststellung, daß da und dort sittliche Forderungen und Einrichtungen bestehen, sagt noch nichts über ein Evidenzbewußtsein aus, also darüber, daß man sich über die Richtigkeit des solchermaßen Vorhandenen reflex völlig im klaren ist.

Wie sehr nun gerade in Angelegenheit der Ehemoral dem Heilsethos, mithin dem Glauben, die maßgebliche Funktion einer Sanktion zukommt, zeigt allein schon ein Blick auf das Alte Testament. Nicht eine göttliche Offenbarung, sondern die Gesamtheit der Überlieferungen der ökonomischen und sozialen Verhältnisse machten vor dem

Bundesabschluß die Polygamie in gewissen Grenzen annehmbar und die Leviratsehe sogar verpflichtend. Ehescheidung wurde nicht durch eine göttliche Offenbarung erlaubt, sondern war beim Bundesabschluß als eine noch recht wenig geordnete Einrichtung vorgefunden. Sie wurde dann durch den Bundesgedanken, also durch Offenbarungsgut stufenweise diskreditiert und durch das Bundesgesetz in einem engeren Rahmen gehalten. Das sakrale Ethos des Bundes zusammen mit den kulturellen Umformungen führten allmählich zum Vorherrschen der Einehe. Es mußte sich einfach auf die Dauer auch auf das Gesamt der gesellschaftlichen Verhältnisse auswirken, wenn geglaubt wird, daß nicht nur der Mann, sondern auch die Frau nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen ist, daß die erfahrene Wirklichkeit von der unaufkündbaren Treue des Bundesgottes zu seinem Volk auch zur Ausrichtung der Geschlechtsgemeinschaft auf die monogame Verbindung drängt⁶; im übrigen sollte in bezug gerade auf diese Frage etwas Grundsätzliches mit in Erwägung gezogen werden: die Möglichkeit, Ethik immanent zu rechtfertigen, d. h. ihrem Anspruch mit Hilfe alleine der Vernunft eine durch nichts zu erschütternde Gewißheit zu verschaffen, wird zunehmend mit Skepsis beurteilt. So sieht *Heinz Robert Schlette* die Ethik hinsichtlich ihrer Begründbarkeit in eine rettungslose Aporie verstrickt. In Angelegenheiten des Sittlichen gibt es keine Sicherheit, sondern nur die Möglichkeit einer auf Wahrscheinlichkeit beruhenden Option für die konkrete Humanität⁷. Ähnlich *G. Kehrler*: Auf der Basis der Ethik vermag ein Konsens nur voluntativer Natur sein⁸. *W. Pannenberg* ist zuzustimmen, wenn er betont, daß Ethik ihre Verbindlichkeit nur aus dem Ganzen des Daseinsverständnisses gewinnen kann, daß dieses Postulat aber von der Vernunft nicht zu erfüllen sei. Für ihn gewinnt deshalb eine Forderung wie die Nächstenliebe nur aufgrund der Wirklichkeit Gottes und seiner Offenbarung Verbindlichkeit⁹.

Wäre Pfürtner sich dieser Sachlage bewußt gewesen, hätte er wohl zurückhaltender formuliert. In einem bin ich freilich mit Pfürtner einig: Die von der Offenbarung vorgelegte Idee von der Monogamie gehört zunächst in die Kategorie der Zielgebote und darf nicht zu einem harten und unerträglichen Gesetz umfunktioniert werden. Vorbehalte melde ich allerdings an gegen Pfürtners Auslegung von der Nächstenliebe. Sie scheint mir doch zu stark überlagert von dem zeitgenössischen Humanitarismus: jener Art von Menschenliebe, die nach *A. Gehlen* allen alles erlaubt und jedem die größtmögliche Befriedigung seiner subjektiven Ansprüche garantieren will¹⁰.

Kompetenz der Humanwissenschaften?

Hinsichtlich der von mir aufgeführten *humanwissenschaftlichen* Aussagen bezweifelt Pfürtner, daß die dargelegten Gesichtspunkte für die ernst zu nehmenden Tatsachen-

wissenschaften hinreichend repräsentativ sind und die Gesamtlage des Menschen von heute klar umreißen. Dieser Zweifel hätte mich beeindruckt, wenn Pfürtner seinerseits „Roß und Reiter“ genannt, d. h. ebenso klare Materialien der Gegenseite vorgelegt hätte. Mit dem vagen Hinweis auf andere Humanwissenschaftler, die anderes vorweisen, ist es in einer solchen Diskussion, die nicht zuletzt auch der Orientierung der Gläubigen dienen soll, nicht getan. Natürlich bringen die in meinem Beitrag vorgelegten Stellungnahmen Dinge zur Sprache, die unangenehmer Natur sind, die man nicht gerne für sich realisieren möchte. Vielleicht auch sind diese Stimmen vorderhand noch in der Minderzahl. Das ist kein Argument gegen ihre Verlässigkeit und Richtigkeit.

Pfürtner will sich schließlich meiner *Zukunftsdeutung* unter Berufung auf das Prinzip „Hoffnung“ nicht anschließen. Eines sollte uns doch zu denken geben: Der Vorwurf von seiten der Humanwissenschaften, die Kirchen hätten abgeschnallt (Gehlen) und es sei Pflicht eben der Humanwissenschaften, jenes sittliche Wächteramt zu übernehmen, das früher von den Konfessionen wahrgenommen wurde¹¹. Was dann die Berufung auf das Prinzip

Hoffnung angeht, so bleibt zu bemerken, daß die Hoffnungskraft wohl Mut zum Leben in dieser Welt vermittelt, auch zum Ja für diese Welt aufruft, aber doch zugleich die Bereitschaft abverlangt, in der Welt nur das Vorletzte zu erkennen und somit in Distanz zu dieser Welt zu leben. Was das konkret für die sexualethische Orientierung bedeutet, wäre wohl einer eingehenden eigenen Überlegung wert.

¹ Vgl. etwa: Gottgesegneter Eros, Ettal 1962; Gratia supponit naturam — Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms, Rom 1962; Religion und Eros, Jahrbuch für Psychologie, Psychotherapie und medizinische Anthropologie, 10, 1963, 340—356; Erbsündige Begierlichkeit, Münchener Theologische Zeitschrift 14, 1963, 225—242; Eros und Jugendseelsorge, Anima 18, 1963, 350—357; Ich glaube an die Schöpfung, Einsiedeln 1966. ² A. Mirgeler, Rückblick auf das abendländische Christentum, Mainz 1961. ³ Dazu die instruktiven Hinweise von J. Illies, Natur und Kultur der Sexualität in der menschlichen Existenz, Mitteilungsheft 55, 1973, 8. ⁴ Kurskorrektur, Stuttgart 1973, 60. ⁵ Steinbuch, a. a. O. 45: „Sicher aber ist, daß jeder Mensch seine Rationalität irgendwo aufgeben muß. Der Rest ist der Glaube, der sich nicht scheut, zu sein wie die Kinder“; dazu auch K. Müller, Die präparierte Zeit, Stuttgart 1972, 450 ff. ⁶ Vgl. B. Häring, Zusage an die Welt, Frankfurt 1968, 74. ⁷ Aporien der Ethik, Wort u. Wahrheit 24, 1969, 344. ⁸ Wie christlich ist die christliche Ethik, ZEE 1972/1.9. ⁹ Theologische Literaturzeitung 87, 1962, 12 ff. ¹⁰ Moral und Hypermoral, Frankfurt 1969, 62.79. ¹¹ K. Steinbuch, a. a. O. 60.

Dokumentation

Hirtenwort der deutschen Bischöfe zum Schutz des ungeborenen Lebens

Unmittelbar vor der ersten Lesung der Änderungsentwürfe zum § 218 des StGB im Deutschen Bundestag und noch bevor die CDU/CSU ihren Entwurf mit einem enger gefaßten Indikationsmodell vorgelegt hatte, veröffentlichte die Deutsche Bischofskonferenz ein Hirtenwort zum „Schutz des ungeborenen Lebens“. Es wurde am Sonntag, dem 6. Mai, in allen Gottesdiensten verlesen. Nochmals wenden sich die Bischöfe mit allem Nachdruck gegen die Fristenregelung und gegen ein erweitertes Indikationsmodell, lassen aber die Möglichkeit der Straffreiheit in schweren Konfliktfällen über den Anwendungsbereich der strikt medizinischen Indikation hinaus offen. Man vermißt zwar mit Recht eine rechtsethische Argumentation, die die möglichen Ausnahmen vom Gesetz aus dessen Natur und Zielsetzung selbst begründet, weil u. E. nur eine Präzisierung der ethischen Kriterien, denen jedes Recht unterworfen bleiben muß, wenn es seinen gesellschaftlichen Auftrag erfüllen will, eine rechtlich wie ethisch vertretbare Zulassung von Ausnahmeregelungen rechtfertigt (vgl. HK, Mai 1973, 227). Der Hinweis auf die „gegebenen parlamentarischen Verhältnisse“ ist dafür

kein Ersatz. Insgesamt aber möchte man vermuten, daß dieser Hirtenbrief, vor zwei Jahren veröffentlicht, uns nicht nur manche Polemik erspart, sondern die Wirkung auf den Gesetzgeber der 6. Legislaturperiode nicht verfehlt hätte.

Als wir im September des letzten Jahres zu gesellschaftspolitischen Fragen Stellung nahmen, haben wir die Christen aufgefordert, unseren freiheitlichen sozialen Rechtsstaat zu verteidigen und weiterzuentwickeln. Jetzt müssen wir alle Bürger aufrufen, für die schlechthin grundlegende Voraussetzung eines menschenwürdigen Zusammenlebens in unserem Staate einzutreten, nämlich für den Schutz des menschlichen Lebens. Er wird gegenwärtig dort in Frage gestellt, wo das Leben völlig wehrlos und ganz und gar auf die Sorge und den Schutz der Mutter, der Gesellschaft und des Staates angewiesen ist. Es geht darum, ob dem ungeborenen Leben nach den Gesetzen unseres Staates der strafrechtliche Schutz entzogen werden soll oder nicht. Noch vor wenigen Jahren wären Vorschläge, wie sie jetzt dem Deutschen Bundestag vorliegen, undenkbar gewesen.