

THEOLOGISCHE REVUE

117. Jahrgang

– Juli 2021 –

Schockenhoff, Eberhard: Die Kunst zu lieben. Unterwegs zu einer neuen Sexualethik. – Freiburg i. Br.: Herder Verlag 2021. 484 S. geb. € 48,00 ISBN: 978-3-451-38975-7

Dieses Buch beginnt mit einer umfassenden Darlegung der Veränderungen im sexuellen Verhalten selbst und in den Einstellungen gegenüber Liebe, Sexualität und Partnerschaft seit dem Ende des 19. Jh.s im ersten Teil. Im zweiten Teil wird zurück gefragt nach der Entstehung einer spezifisch christlichen Sexualethik, um dann im anschließenden dritten die Aufbrüche und Entwicklungen in der Theologie seit dem 2. Vatikanischen Konzil zu schildern. Nach diesen Bestandsaufnahmen folgt die eigentlich systematische Hälfte des Buchs. Sie umfasst drei Teile über „Bedeutungsdimensionen der menschlichen Sexualität“, über „Biblische Perspektiven und ethische Prinzipien der Sexualmoral“ und über „Lebenskreise und Lebensräume der Liebe“. Schließlich folgt noch der siebte Teil „Konkrete Problemfelder“, ein Fragment, das von den Herausgebern, die dieses Projekt selbstlos betreuten, als „Anhang“ eingestuft werden musste, obschon es als ebenfalls umfangreicher konkreter Teil konzipiert war.

Das Programm, das dieses Buch leisten möchte, umschreibt der Untertitel mit „Unterwegs zu einer neuen Sexualethik“. Die für eine verantwortliche Gestaltung des sexuellen Lebens zu berücksichtigende Auskunft der Humanwissenschaften fasst Eberhard Schockenhoff in der Aussage zusammen, dass „Sexualität“ „eine grundlegende Lebensenergie des Menschen [meint], zu der Gefühle der Zuneigung, der Wunsch, Zärtlichkeit zu empfangen und zu schenken, das Bedürfnis nach Kommunikation sowie die Sehnsucht nach intimer Hingabe und lustvoller Entspannung gleichermaßen gehören“ (307). In Abgrenzung von der verbreiteten populärwissenschaftlichen Meinung, die „die seelischen Antriebskräfte des Menschen auf das sexuelle Begehren im engeren Sinn zurückführt und dieses auf die Erlebnismöglichkeiten sexueller Befriedigung reduziert“ (306f), lasse sich die seit Jahrzehnten bewährte wissenschaftliche Standardsicht durch das Theorem von der polyvalenten Grundfunktion der Sexualität charakterisieren, also durch die Zusammengehörigkeit von Fortpflanzungs-, Beziehungs-, Lust- und Identitätsfunktion, die ineinandergreifen, deren Stellenwert und Ausdrucksformen aber in den einzelnen Lebensphasen jeweils in typischer Weise variiert. Indem sie dies alles sei, trete Sexualität in den Dienst einer lebensgeschichtlichen Aufgabe, der sich kein Mensch entziehen könne und die der Vf. so umschreibt: „Aufbau einer Welt der Geborgenheit, Intimität und Nähe, in der sich [der Mensch] in seinem individuellen So-Sein als unbedingt bejaht und angenommen erleben kann“ (306).

Ein zweiter Eckpunkt für die neue Sexualethik besteht darin, dass die Heilige Schrift als das Zeugnis der Selbstoffenbarung Gottes offensichtlich kein umfassendes Interesse an sexualethischen

Themen hat. Zwar greife sie immer wieder auch situationsbezogene Fragen des sexuellen Verhaltens auf, die dann auch grundsätzliche Bedeutung bekommen, aber ihr Blick auf Sexualität und Eros sei unvoreingenommen und stelle sie nicht ins Zentrum des Glaubens. Vom Vf. hervorgehoben wird die Bedeutung der biblischen Schöpfungserzählungen für die theologische Anthropologie. Denn sie „setzten das moralische Postulat einer gleichberechtigten Anerkennung aller Menschen unabhängig von ihrer sexuellen Identität voraus und begründe[te]n diese zentrale Forderung durch den Gedanken, dass alle Menschen nach Gottes Bild geschaffen sind. Aber die biblischen Aussagen erschöpften sich nicht darin, nur die Ebenbürtigkeit aller Menschen als gleichsam körper- oder geschlechtslose Wesen zu betonen. Vielmehr erweisen sich die positive Wertschätzung von Leiblichkeit, Geschlechterdifferenz und Sexualität im Vergleich zu entgegengesetzten Strömungen in der Umwelt Israels als wichtige Grunddaten der biblischen Anthropologie...“ (342).

Das dritte Essential einer neuen Sexualethik besteht nach S. in der Neubeantwortung der ererbten Aufgabenstellung, zu bedenken und aufzuzeigen, wie das Verlangen nach Lust mit verantwortlicher Beziehungsgestaltung zusammengebracht werden könne. Das entscheidende Programmwort und ethische Prinzip ist hier nichts anderes und nichts weniger als die Liebe. Im Zusammenhang dieses Reflexionsgangs gelangen u. a. die analogische Erkenntnis „einer geschöpflichen Spur der Transzendenz“ „im ekstatischen Erlebnis der sexuellen Vereinigung der Liebenden“ (355–357) und das Begehren als bedingungslose Gutheißung des Anderen in seinem So-Sein und Hier-Sein (362–365) ausführlich zur Sprache, aber auch die Ehe als Lebensform, in der unter den Bedingungen wechselnder Rahmenbedingungen im Ablauf der Zeit Verbindlichkeit gesucht und geschenkt wird (365–367). „Die Endgültigkeit der Bindung und die in ihr begründete Unauflöslichkeit der Ehe stellen keine normativen Erwartungen dar, die von außen an die Liebe herangetragen würden. Beide Kennzeichen der frei gewählten institutionellen Lebensform ‚Ehe‘ sind vielmehr Forderungen, die die Ehepartner, indem sie ihrer Liebe vertrauen, an sich selbst stellen. Eine solche Lebensentscheidung impliziert die freie und definitive Selbstbestimmung beider Partner zu dem gemeinsamen Willen, dem Wachsen-Können ihrer Liebe keine Grenzen zu setzen.“ (378) Zuletzt kommt als weitere Lebensform und als „Lebensraum der Liebe“ noch die Familie ausführlich in den Blick. Als deren theologisch-ethischer Skopus gilt nicht so sehr die Erweiterung der Ehe und die Mitwirkung der Gatten bei der Entstehung ihrer Kinder, sondern das Zusammenleben der Eltern mit den Kindern und die hier über viele Jahre stattfindende Begleitung ins Leben. Hier würden grundlegende Einstellungen wie Lieben, Miteinander-Teilen, Füreinander-Dasein und Verantwortung-Tragen ausgebildet (vgl. 457).

Das Bemühen, überzeugende Inhalte „auf dem Weg zu einer neuen Sexualethik“ im Kontext der Theologie zu gewinnen, kann allerdings nur gelingen, wenn man sich gleichzeitig ehrlich den bestehenden Irritationen stellt. Eine erste derartige Irritation besteht in der vom Vf. vorgetragene Beobachtung, dass die vom kirchlichen Lehramt vertretene Sexualmoral in der Öffentlichkeit wie auch bei den Gläubigen weitgehend ihre Glaubwürdigkeit verloren hat; und dies, obschon dauerhafte Partnerschaft/Ehe und Familie weiterhin geschätzt werden. Den Grund dafür sieht S. in Übereinstimmung mit vielen Sozialwissenschaftlern in einem tiefreichenden Wechsel im moralischen Denken: Während im Lebensgefühl der meisten Menschen die gegenseitige Achtung und die Verneinung jeglicher Gewalt in den Vordergrund gerückt sei und infolgedessen im Umgang miteinander alles als erlaubt gelte, dem die Beteiligten zustimmen oder nicht ausdrücklich widersprechen, verkörperten die kirchlichen Sexualnormen einen Typus von Moral, der

beansprucht, exakt Auskunft geben zu können, welches Handeln wann und wie erlaubt bzw. verboten ist. Die Diagnose lautet infolgedessen nicht einfach gänzlicher Verfall oder wenigstens ein Abhanden-Kommen bestimmter herkömmlicher Verpflichtungen, sondern, in Schlagwörtern ausgedrückt, Gegensatz von neuer Verhandlungsmoral und autoritativ festgelegter Verbotsmoral. Dieser Wechsel hat enorme Folgen: „Im Lebensgefühl der Moderne oder Spätmoderne ist nicht die Betätigung der Sexualität, sondern ihre Einschränkung begründungsbedürftig.“ Es „entsteht der Eindruck, dass eine rigide Verbotsmoral der spielerischen Freude am Eros Schranken auferlegt, die außerhalb und weithin auch innerhalb der Kirche nicht mehr akzeptiert werden. Aus Sicht der säkularen Freiheitskultur der Moderne ist dies aus moralischen Gründen unannehmbar, da in ihr die ungehinderte sexuelle Betätigung gemäß den persönlichen Wünschen und Vorlieben der jeweiligen Individuen [...] ein Menschenrecht ist, dessen Inanspruchnahme keiner besonderen Rechtfertigung bedarf.“ (72)

Eine andere Irritation stellen die lehrmäßigen Festlegungen und Argumentationen aus der Tradition dar. Es genüge in einer freien und pluralischen Gesellschaft als Grund nicht mehr, sich formal auf den Standpunkt zu stellen, dass dies oder jenes die Position der kirchlichen Lehre sei, von der man weder abrücken dürfe noch könne. Theologisch sei es mit S. vielmehr notwendig, solche Festlegungen und Argumentationen aus der Tradition auch inhaltlich zu prüfen und in ihrem geschichtlichen Zustandekommen zu untersuchen. Indem „das historische Gewordensein eines Lehrgebäudes in den Blick gerät, werden auch kontingente Entwicklungen und Abhängigkeiten von einem jeweiligen geschichtlichen Kontext sichtbar, der diese auf entscheidende Weise prägte. Solche historischen Einflüsse erklären die spezifischen Denkmotive und Einzelerkenntnisse einer bestimmten Epoche, in der die kirchliche Sexuallehre erstmals Gestalt annahm. Was die konzeptionelle Entstehung der kirchlichen Sexualmoral ursprünglich förderte, kann ihrer Weiterentwicklung beim Übergang in eine andere Epoche aber auch im Weg stehen und insofern zu einer schweren Hypothek für den Verkündigungsauftrag der Kirche in späteren Zeiten werden.“ (74)

Noch eine weitere Irritation wird von S. ausführlich thematisiert. Es ist die, die sich aus der Konfrontation vorhandener ethischer Sichtweisen und Theoreme mit den Erkenntnissen der sog. Humanwissenschaften ergibt. Deren Bedeutung für die ethische Erkenntnis charakterisiert er dahingehend, dass „sie sich in methodisch kontrollierter Weise mit den naturalen Voraussetzungen des moralischen Handelns in den einzelnen Lebensbereichen befassen, die in [der Ethik] zum Gegenstand normativer Überlegungen werden“ (242). Die „einzelnen Wissenschaften vom Menschen, für die im 20. Jahrhundert die Sammelbezeichnung ‚Humanwissenschaften‘ gebräuchlich wurde, im einzelnen also Biologie, Psychologie und Psychoanalyse, Kulturanthropologie und die Sozialwissenschaften, erforschen nicht das ‚Außen‘ des Glaubens, das diesem fremd gegenüberstünde – eine Anspielung auf die *loci theologici alieni*, denen der für die theologische Erkenntnislehre stilbildende Dominikanertheologe Melchior Cano im 16. Jh. sowohl die *ratio humana*, als auch die *philosophi* und die *historia humana* zugeordnet hat –, sondern die gemeinsame Lebenswelt von Christen und Nicht-Christen, innerhalb derer sich der Glaube bewähren muss. Deshalb gehöre die intensive Beschäftigung mit humanwissenschaftlichen Erkenntnissen heute zum methodischen Standard der theologischen Ethik; die empirischen Wissenschaften vom Menschen stehe nicht mehr an letzter Stelle unter den theologischen Erkenntnis- und Bezugsinstanzen, um eine bereits in den eigentlichen Glaubensquellen enthaltene Aussage durch externe Argumente zu

bestätigen. Vielmehr bilde das Studium der Humanwissenschaften den ersten Schritt der Urteilsbildung, den auch die Theologie nicht dadurch überspringen darf, dass sie sich in das Gehäuse ihrer eigenen Überlieferung zurückzieht.“ (242f) Angewandt auf die Sexualität heißt das: „Ob Sexualität zuerst und vor allem der Fortpflanzung dient oder ob sie daneben andere Sinndimensionen aufweist, ist keine genuine Glaubensfrage, in der Christen auf privilegierte, von den allgemeinen Wissensformen ihrer Zeit verschiedene Erkenntnisquellen zurückgreifen könnten. Auch sie sind vielmehr darauf angewiesen, diese Fragen durch die bestmöglichen Auskünfte zu beantworten, die im Horizont ihrer Zeit jeweils erreichbar sind.“ (243)

Kein Zweifel: Es handelt sich bei diesem posthumen Werk nicht nur um ein ungewöhnliches Buch, sondern auch um ein großes.

Es bietet so gut wie keinen Anlass zu Kritik. Moral- und motivgeschichtlich ließe sich in zwei speziellen Punkten weiterfragen. Der eine betrifft die Rolle des Beichtinstituts für die Durchsetzung und ebenso für den heutigen Ansehensverlust der kirchlichen Sexualmoral: War dieses nicht ein viel gewichtigerer Faktor für deren breite Durchsetzung bis hin zur Formierung der Moraltheologie als wissenschaftlicher Disziplin? Der andere Punkt ist die Frage, ob die restriktive Grundstruktur der traditionellen Sexualmoral nicht auch dem Schutz von Mädchen in ihren Heiratschancen gedient hat und das Ergebnis der allgegenwärtigen Furcht war, dass sexuelle Betätigung mit dem Risiko einer Schwangerschaft verbunden ist und in eine Notlage führt, aus der Abtreibung keinen tolerablen Ausweg darstellt. Verlässliche Empfängnisverhütung gibt es erst seit den 1960er Jahren; der öfters erwähnte Coitus interruptus gewährleistete das mit Sicherheit nicht, schon gar nicht für junge, unerfahrene Paare. Heutige Plädoyers für eine lustfreundliche, „unverklemmte“ und menschliche Sexualethik neigen dazu, diese elementare Not von Frauen (die die Hauptbetroffenen waren), Männern (die die Schwangere heiraten „mussten“) und Eltern (die bei der Versorgung einspringen und die sozialen Kommentierungen aushalten mussten) zu unterschätzen. Die Angst vor Schwangerschaft war auch in vielen Ehen präsent; und man darf davon ausgehen, dass sie auch beim Entschluss der zahlreichen jungen Frauen, in ein Kloster einzutreten, ein indirektes, aber sehr wirksames Motiv gewesen sein könnte.

Dieses Buch kommt in der gegenwärtigen kirchlichen Debatte wie gerufen. Für Hochschullehrer:innen (nicht nur solche der Theologischen Ethik), für Religionslehrer:innen, Seelsorger:innen und in Beratung und Caritas oder Erwachsenenbildung Tätige und nicht zuletzt für Studierende ist es eine zeitgemäße, zugleich aber auch anspruchsvolle Gesamtdarstellung, in der sie gleichermaßen Überblicke wie auch Detailwissen finden. Für den Synodalen Weg müsste es geradezu ein Referenzwerk sein, durch das die Gedanken und Sichtweisen eines verstorbenen Mitglieds weiterhin in den Beratungsprozess eingebracht werden können. Geht es dabei doch nicht um weniger als die Aufarbeitung der durch das Bekanntwerden der Missbrauchsfälle im Raum der Kirche unübersehbar gewordenen Aufgaben und der dadurch ausgelösten Erschütterungen. Für Bischöfe und für alle, die von der Sorge um einen Bruch in der Kontinuität kirchlicher Lehre bewegt werden, sollte die Lektüre sogar zum Pflichtprogramm gehören.

Über den Autor:

Konrad Hilpert, Dr., Professor em. für Moraltheologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München (hilpert@lmu.de)