

## Moraltheologie

Müller, Michael, *Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. u. 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin.* (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, 1. Band.) Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1954. Gr.-8°, 325 S. – Kart. DM 19,50.

Schon die Wahl des Themas verrät den Kenner der patristischen und scholastischen Moraltheologie. Die Paradiesesehe stellt ja ein Schlüsselproblem dar, durch dessen Behandlung die grundsätzliche Bewertung des Sexualbereichs in ihrer historischen Entwicklung sichtbar zu machen ist.

Müller legt nach einem kurzen Blick auf die Zeit vor Augustin dessen Lehre von der Paradiesesehe dar und verfolgt anschließend die Erörterung des Themas bis herauf zu Thomas von Aquin. Mit der Geduld und Gediegenheit dessen, der um die Notwendigkeit entsagungsvoller Forschung weiß, läßt der Verfasser die einzelnen Schulen in ihren uns bekannten gewordenen Vertretern an uns vorüberziehen, wobei allein 103 ungedruckte Texte ausgewertet werden. Dem eiligen Leser, dem dieser Weg durch die historischen Einzelheiten zu ermüdend ist, und dem nur systematisch an den genannten Problemen Interessierten gibt Müller am Schluß seines Werkes eine ausgezeichnete Zusammenschau seiner Ergebnisse, durch welche die hauptsächlichen Entwicklungslinien erst plastisch hervortreten. Im einzelnen geht es um folgendes:

1. Die Frage nach der Existenz der Geschlechtslust im Paradies. Während man in der Schule des Origenes und bei manchen Kirchenvätern des Ostens die gnostisch beeinflusste Meinung findet, daß die Geschlechtlichkeit nur in Voraussicht des Sündenfalls geschaffen worden sei und daß im Paradies die Fortpflanzung auf eine andere Weise stattgefunden hätte, lehrt Augustin, daß die Geschlechtsfunktionen im Paradies völlig dem freien Willen unterstanden hätten und frei von jeder Lust gewesen seien. Lust und Unwillkürlichkeit des Ablaufs betrachtet Augustin als Sündenfolge. Die Frühscholastik hat diese Auffassung zunächst übernommen.

Erst Abaelard ignoriert das und hält ebenso wie Robert von Melun u. a. die Lust des Fleisches für etwas Natürliches, was deshalb auch im Paradies gegeben sein mußte. Gegen Ende der Frühscholastik war die Auffassung vom Fehlen des Sexualtriebs und der Geschlechtslust im Paradies überwunden; an der Willentlichkeit der Sexualfunktionen dagegen hielt man fest. Nur Hugo von St. Viktor erkennt, daß letztere gegen die Natur verstieße, und betont die Bedeutung der Liebe für die Auslösung der Geschlechtsfunktionen. In der Hochscholastik setzt sich seit Wilhelm von Auxerre die aristote-

lische Erkenntnis durch, daß die Lust eine natürliche Begleiterscheinung jeder naturgemäßen Tätigkeit und Vereinigung ist. Wenn von nun an die Sexualität mit Einschluß der Geschlechtslust als Gottes Schöpfung anerkannt wird, so haben wir das als einen Vorgang von größter kultureller Tragweite zu betrachten. 2. Die sittliche Bewertung der Geschlechtslust. Für Augustin war die Geschlechtslust eine Strafe für den Sündenfall, ein Fehler der Natur; die Bejahung der Lust galt ihm als Sünde. Bereits Leo d. Gr. bezeichnet die Lust selbst als Sünde. Der Fortpflanzungsakt ist zwar gut, die ihn begleitende Lust aber sittlich verwerflich. Darum läßt sich der eheliche Akt nicht ohne Sünde vollziehen. Wiederum ist es Abaelard, der hier korrigiert. Keine natürliche Lust, sondern nur eine auf sie gerichtete Willensintention, die nicht im Einklang mit Gottes Ordnung bleibt, kann Sünde sein. Leider wirkt die rigoristische Anschauung weiter, wird von Innozenz III. und vielen Theologen, aber auch von Huguccio vertreten, während sonst die Glossatoren des decretum Gratiani nüchtern und praktisch denken. Für sie ist der eheliche Verkehr um der Zeugung willen und als Leistung der ehelichen Pflicht völlig sündenfrei. Der eheliche Akt zur Vermeidung einer Unenthaltbarkeit gilt ihnen als läßlich sündhaft. Der Verkehr zur Befriedigung der libido wird meist als schwere Sünde gewertet.

Wilhelm von Auxerre macht der Hochscholastik den Blick für die Tatsache frei, daß nicht die Lust, sondern nur eventuell die Einwilligung in die Lust Sünde ist. Doch bleibt die ethische Qualität der ersten geschlechtlichen Regungen (*motus primo-primi*) im Unklaren. Wenn in der Hochscholastik die Auffassung von der durchgängigen Sündhaftigkeit des ehelichen Aktes theoretisch überwunden erscheint, so wirkt sie doch im Gefühlsmäßigen weiter. Luther übernimmt dann wiederum offen den frühscholastischen Rigorismus und wird dadurch veranlaßt, die Ehe aus dem religiös-sakramentalen Bereich auszuscheiden.

3. Die Würdigung der Ehe nach den objektiven Ehezwecken. Hier interessieren in unserem Zeitraum nur die beiden Hauptzwecke des Kindes und der Vermeidung von Unzucht. Während Chrysostomus nach erfolgter Verbreitung des Menschengeschlechtes den Sinn der Ehe bloß mehr im *remedium concupiscentiae* sah, hielt sie Augustin nur um der Zeugung willen für eingesetzt. Jeder Verkehr, der nicht um des Kindes willen oder zur Leistung der ehelichen Pflicht erfolgt, ist zum mindesten läßlich sündhaft.

Für die Frühscholastik stand die doppelte Einsetzung der Ehe fest: im Paradies zur Fortpflanzung, nach dem Sündenfall als Heilmittel

gegen die Begierde. Besonders seit der Zeit Christi ist die Ehe nur mehr erlaubt, nicht geboten. Das Ideal wird nun die Jungfräulichkeit. Die Ehe und ihre drei Güter entschuldigen lediglich den sonst schwer sündhaften Geschlechtsverkehr. In der Schule Abaelards hören wir sogar, daß die Ehe zwar Sakrament sei, aber keine Gnaden verleihe; sie wirke lediglich als Heilmittel gegen ein Übel.

In der Hochscholastik wenden sich besonders Albert der Große, dann auch Thomas von Aquin und besonders auch Duns Scotus gegen die einseitige Betonung des zweiten Ehezweckes, die für die Würdigung der Ehe von ungünstiger Wirkung sein mußte.

4. Die Beurteilung des ehelichen Verkehrs nach den subjektiven Beweggründen. Klar anerkannt sind die Motive der Zeugung und der ehelichen Pflichtleistung. Der Verkehr zur Vermeidung eigener Unenthaltbarkeit gilt vielfach als läßlich sündhaft, so auch noch bei Thomas von Aquin und Bonaventura. Der Verkehr um der Lust willen wurde teils als läßlich, teils als schwer sündhaft verworfen. Die Kriterien wechseln. Seit Wilhelm von Auxerre achtet man darauf, ob dabei die Ordnung der Vernunft gewahrt bleibt oder nicht. Mit fast völliger Einmütigkeit wird die Pflicht zur ehelichen Leistung unter allen Umständen rigoros betont. Sind, wie man glaubte, beim Verkehr mit einer menstrua krüppelhafte Kinder zu erwarten, so muß deren Bitte doch willfahrt werden; denn schlimmer als Krüppelhaftigkeit ist Unzucht.

Zusammenfassend kann man feststellen: Die Ehe wird vor allem als ein Amt mit den beiden Aufgaben der Zeugung und der Vermeidung von Unzucht gesehen. Wo diesen Aufgaben gedient wird, ist das Eheleben sittlich gut, wo man die persönliche Befriedigung erstrebt, ist es sittlich verwerflich.

An der Schwelle zur Hochscholastik tritt das Motiv der ehelichen Liebe ins Blickfeld, gilt aber nicht als vollwertig und schließt die läßliche Sünde nicht aus. Man sah in dieser Zeit die Ehe eben vorwiegend unter sozialen und wirtschaftlichen Gesichtspunkten, was der freisinnige Adel mit der Ausbildung des höfischen Minnedienstes beantwortete. Die hier wirksame Erotik war als „delectatio morosa“ zu bewerten und stieß deshalb auf die Ablehnung durch die Kirche.

Die Gattenliebe wird in der Hochscholastik unter dem *bonum sacramenti* behandelt, aber nicht voll gewürdigt. Während Albert der Große sie als gültiges Motiv des ehelichen Aktes gelten läßt, lehnt Thomas von Aquin das ab. Wie sehr das Geschlechtsleben von der personalen Liebe her in seiner sittlichen Qualität und menschlichen Würde gehoben werden kann, sahen im Mittelalter nur einige überragende Geister. Die Deutschen Hugo von St. Viktor und Albert

der Große erreichen hier den Gipfel, nicht Thomas von Aquin.

5. Die Bedeutung der christlichen Gattenliebe für die Persönlichkeitsbildung. Schon Augustinus und mit ihm die Frühscholastik erkennen durchaus den Wert der Ehe für die Persönlichkeitsbildung der Gatten an. Die schönste Würdigung ehelicher Liebe findet sich aber bei Hugo von St. Viktor. Unter dem Eindruck der Marienehe und der sakramentalen Symbolik der Ehe erblickt er das Wesen der Ehe in der Liebe, welche die Seelen von Mann und Frau vereint. Das dünkt ihn wichtiger als die Fortpflanzung und das ist ihm die Hauptursache, warum Gott die Ehe eingesetzt hat. Das Fehlen der Liebe macht für Hugo den Eheabschluß geradezu ungültig. Auch Bonaventura bezeichnet die gegenseitige Bildung und Förderung der Ehegatten als den ersten und die Kindererzeugung als den zweiten Zweck der Ehe. Albert der Große sieht in der Ehegemeinschaft den Ausdruck der Verbundenheit der Gläubigen mit Gott in einem Geiste. Darum ist ihm, wie schon betont, die christliche Gattenliebe, die in der Seele wurzelt, aber den ganzen Menschen erfaßt, ein vollgültiges Motiv für den ehelichen Verkehr.

Auch Thomas von Aquin erblickt in der Ehe eine „*maxima amicitia*“. Im übrigen wirkt sich bekanntermaßen der Einfluß aristotelischer Auffassungen ungünstig auf die Eheethik des Aquinaten aus. Merkwürdigerweise begnügt sich diese große Moralthologie, wie Müller feststellt, auf unserem Gebiete meist mit der Wiedergabe der traditionellen Schulmeinung strengerer Richtung und läßt innerhalb seines Schrifttums keinerlei Änderung oder Entfaltung seiner Ansichten erkennen.

Nachdem Michael Müller in dem vorliegenden Werk eine endgültige und erschöpfende Darstellung der moralthologischen Entwicklung für den in Frage stehenden Bereich geliefert hat, glaubten wir, in dieser Besprechung verhältnismäßig ausführlich über seine Ergebnisse berichten zu müssen. Man versteht durch sie besser, warum sich die Moralthologie bis in unsere Tage herein gegen eine gewisse Trübung in der Sicht des Geschlechtlichen wehren muß und man gewinnt aus dem historischen Überblick ein besseres Fundament für die Beurteilung der modernen Kontroverse über die Bewertung der Ehezwecke. Müllers hervorragende Untersuchung beweist, daß es hier mit einer bloßen Thomasexegese nicht getan ist. Der Aquinate war gerade in seiner Eheethik sehr stark Kind seiner Zeit und Vermittler einer noch unausgegrenzten Tradition.

So sehr man es in der heutigen Zeit der Kinderscheu versteht und begrüßt, wenn das kirchliche Lehramt mit allem Nachdruck das Kind als ersten Zweck der Ehe bezeichnet, so muß doch auch daran weitergearbeitet werden, die Bedeutung eines wirklich menschlichen Ge-

schlechtslebens für die Persönlichkeitsgestaltung herauszustellen. Hugo von St. Viktor und Albert der Große können dafür wertvolle Hinweise geben. Nicht umsonst nennt Müller übrigens am Schluß seiner vorbildlichen Untersuchung noch den Catechismus Romanus und die Eheencyklika Pius' XI. Gewiß wird man die Aufgabe der Sexualität nicht in modischer Weise überschätzen; aber in weiten christlichen Kreisen wird sie doch noch nicht genug und nicht einmal richtig gesehen. Sie zu übersehen nützt der Idee der Jungfräulichkeit und ihrer Wirksamkeit nichts. Im Gegenteil, wo die zweifellos hohe persönlichkeitsbildende Macht geistbeseelter Geschlechtlichkeit gewürdigt

wird, erscheint die Jungfräulichkeit noch stärker als das heilige Geheimnis als das der Herr sie verkündet hat. Nicht eine halbe Abwertung oder Verleugnung der Sexualität führt zur christlichen Jungfräulichkeit, sondern der stärkere Glaube an die Gnadenmacht einer Berufung zu der Liebe, die alles für den Herrn verläßt und vertrauen kann, daß Gott der jungfräulichen Liebe hinzugibt, was sonst dem Menschen durch die Verwirklichung christlichen Geschlechtslebens an Persönlichkeitsbildung zuwächst. Das verdienstvolle Werk Michael Müllers trägt dazu bei, in sexualethischen Fragen zu einem gesunden Urteil zu kommen.  
München Richard E g e n t e r