

Bailey, D. S., *Mann und Frau im christlichen Denken*. Stuttgart, Klett, 1963. 8°, 333 S. – Kart. DM 29,50.

Die Übersetzung von Baileys Schrift »The Man-Woman-Relation in Christian Thought« (London 1959) erschließt dem deutschen Sprachraum einen bedeutsamen Beitrag zum theologischen Verständnis der Sexualität. Daß es sich dabei um das reformatorisch-anglikanische Verständnis der geschlechtlichen Beziehungen von Mann und Frau handelt, ist insofern von besonderem Interesse, als es bisher an einer solchen Darstellung gefehlt hat und der Verfasser die Entwicklungslinien vom frühchristlichen Denken bis zum heutigen Stand der kirchlichen Tradition zeichnet und zu einer »Theologie der Sexualität« gelangen will.

Nach Baileys Darstellung ist die frühchristliche Auffassung der Sexualität abhängig vom jüdischen und antiken Gedankengut. In die vom AT übernommene hohe natürliche Auffassung der Ehe mische sich ein rigoristischer Zug, wie er dem Asketismus der griech. Philosophie und dem orientalischen Dualismus eigen sei. Das, was das Christentum von sich aus beigetragen habe, bestehe nicht in der Aufstellung neuartiger, sondern in der Wiederherstellung der ursprünglichen Verhaltensnormen, vor allem aber in der höheren Wertung des Menschen und der Heiligung des Verhältnisses von Mann und Frau, wie es in der biblischen Ehesymbolik zum Ausdruck komme. Gleichwohl seien bereits im Schrifttum des NT (Lk 14, 26 u. 18, 29; 1 Cor 7, 25 ff u. Apk 14, 4) rigoristische Tendenzen (der Abwertung der Frau und der Ehe) spürbar, die den »Keim« zu einer doppelten Moral in sich trügen (21). Statt die radikalen Forderungen des Evangeliums uneingeschränkt durchzuführen, habe sich die junge Kirche der »konservativen und asketischen Tendenzen« der Zeit angenähert (24 f.) und damit eine Entwicklung angebahnt, die im Zeitalter der Kirchenväter im »Kult der Jungfräulichkeit« und der Gleichstellung des ehelichen Verkehrs mit einer »Sünde« ihren höchsten Ausdruck gefunden habe (27 u. 80).

Die mittelalterliche Theologie habe ein »doppeltes« Sakrament der Ehe gekannt, ein »größeres«, das durch den Konsens, und ein »geringeres«, das durch den Koitus zustandekomme,

wenigstens aber zwischen »zwei komplementären Aspekten« der Ehe unterschieden, wonach die Ehegatten im ersten Falle durch die »Caritas«, im zweiten durch die »Inkarnation« mit Christus verbunden seien (111 f.). Der Sieg der Konsentstheorie sei der »theologischen Verlegenheit« der Scholastik zuzuschreiben, die der Sexualität dieselbe, »fundamentale Antipathie und Gleichgültigkeit« entgegengebracht habe wie die Väter und mit der Preisgabe der biblischen Auffassung der Ehe als »Einheit im Fleisch« zugleich Zeichen und Symbolcharakter des Sakramentes verdrängt habe (134). Die Durchsetzung des Zölibats liege auf der gleichen Linie: Ist der Koitus »schlecht« und »entwürdigend«, dann ist er mit den Funktionen des geistlichen Amtes unvereinbar (134). Mit dem Eheverbot für Geistliche sei der »doppelte ethische Standard« vollends »akzeptiert« und offen »proklamiert« worden; die Ehe sei nurmehr als »Institution« und die Ehedoktrin lediglich als »Lehre von der Heiratszeremonie« (Karl Barth) gewürdigt worden, eine Denkart, die dem biblischen Wesen der Ehe fremd sei und »Spuren manichäischen Einflusses« verrate (138 f.). Selbst die glänzendsten Geister des Mittelalters seien von der Geringschätzung der Frau und einer bestürzenden »Ambivalenz und Konfusion« des sexuellen Denkens nicht freizusprechen (145).

Auch noch bei den Reformatoren haben der Zölibat und das Keuschheitsgelübde eine größere Rolle gespielt als die Ehe und die Fragen der Sexualität. Luthers Einstellung sei weit negativer als die Kalvins und unterscheide sich nicht von der Auffassung der Kirchenväter und Scholastiker: Der Koitus sei »irgendwie immer unrein« die Ehe ein »Heilmittel« zur Vermeidung der Unzucht, ein »Spital für die Kranken« (152). Während das Konzil von Trient mit gewissen Modifikationen die Ehelehre des Mittelalters bestätigt habe, sei die Reformation doch dadurch zum Ausgangspunkt eines neuen Denkens geworden, daß die Eheerfahrung der protestantischen Geistlichen zu einer positiveren Bewertung der Ehe geführt habe, wenn diese auch noch mit den »rückläufigen Tendenzen« des semitischen Häuslichkeitsideals einer verstärkten Androzentrismus und Vaterautorität behaftet sei (160 f.).

Die Verhältnisse in England sieht B. bestimmt durch den Konservatismus, mit dem die anglikanische Kirche im Eherecht, Eheritus, in der Wertung von Jungfräulichkeit und Zölibat den Traditionen der alten Kirche gefolgt sei, und durch die besonderen Gegebenheiten der englischen Reformation, die zu Ansätzen eines neuen Eheverständnisses geführt haben. Das zeige sich vor allem in der Verringerung der Ehehindernisse (164) und der Neuordnung der Eheziele, wobei eine Akzentverschiebung vom Fortpflanzungszweck auf den personalen Be-

zug der Ehe als »Gefährtschaft« unverkennbar sei (176). Die Kasuistik verrate bereits eine »rationalere« Beurteilung der venerischen Akte, zumal der Sünden, contra naturam (184 und 204). Trotzdem habe sich auch der Anglikanismus bis in die moderne Zeit nicht von den »Vorurteilen der Vergangenheit« freimachen können (207).

Die eigentliche Wende im sexuellen Denken, das sich seit 1500 Jahren unverändert in der Kirche gehalten habe, sei erst mit den modernen Wissenschaften gekommen. Die Entdeckung des weiblichen Eies und der Nachweis seiner Bedeutung für die Fortpflanzung haben der Vorrangstellung des Mannes den Boden entzogen und auch die »übertriebene und abergläubische Ehrfurcht« vor der »fast menschlich« erachteten Substanz des männlichen Samens beseitigt, wodurch die Möglichkeit einer mildernden Beurteilung seines »Mißbrauchs« oder seiner »Verschwendung« und aller damit zusammenhängender Sünden geschaffen worden sei (216 f.). Auch der Geschlechtsakt habe auf Grund der Erkenntnis der in seinem Vollzug wirksamen Mechanismen an dem ihm als Folge des Sündenfalls nachgesagten seinsmäßigen Bösen verloren. Bemerkenswerter aber sei die wissenschaftliche »Aufwertung« der Sexualität vor allem durch Freud (Sexualdeterminante), Jung (Sexualbilder) und Buber (Ich-Du-Beziehung), die dazu geführt habe, im Sexuellen »Persönlichkeitswerte« zu sehen, die mit der Fortpflanzung als solcher nichts zu tun haben (219 und 222). Hinzu komme ein neues Lebensgefühl und die Veränderungen des modernen gesellschaftlichen Lebens, die eine »Überprüfung« der traditionellen Sexuallehre fordern, deren Richtigkeit und Glaubwürdigkeit in Frage gestellt sei (227).

Der so frei gewordene Weg zu einer »Theologie der Sexualität« führe über eine »Wiederaufwertung« des Begriffs Sexualität, d. h. zu seiner Rückführung auf den ursprünglichen Sinn des Wortes, der nicht auf die Fortpflanzung und erst recht nicht auf das Venerische eingengt sei, sondern eine seinsmäßige Eigenschaft der menschlichen Natur zum Ausdruck bringe. Schon der erste Schöpfungsbericht weise auf das Beziehungsprinzip des »Ein-Fleisch-werdens« hin und der zweite betone weit mehr die im personalen Bezug wurzelnde metaphysische Bedeutung der Sexualität als ihre Eignung zur Fortpflanzung (229). Von hier aus bestimme sich Inhalt und Umfang einer Theologie der Sexualität.

Auf Grund der Gottesebenbildlichkeit sei der Mensch ein »Wesen in der Beziehung«. Den Relationen der göttlichen Personen entspreche das Verhältnis von Mann und Frau. Die sexuelle Dualität des Menschen sei beziehungsmaßige imago Dei. So erweise sich das menschliche Wesen schöpfungsgemäß als eine »bi-personale« Einheit, aber nicht im Sinne des Androgyns, der jede echte Begegnung ausschließe, sondern

in dem Sinne, daß Mann und Frau als vollmenschliche Personen die konstitutiven Elemente und die aufeinander bezogenen und sich ergänzenden Bestandteile dieser »dualen« Einheit darstellen (245, 249 und 254). Daraus seien als wesensgemäße Aufgaben abzuleiten:

1. Die Bewahrung der sexuellen Integrität, d. h. die Bejahung der Sexualität als einer Gegebenheit die kein Ausweichen, keine Alternative, auch keine Transzendierung in die Asexualität als einen »höheren« Zustand zulasse und nur erfahrbar sei in der Begegnung mit dem andern Geschlecht, im übrigen aber ein Geheimnis Gottes bleibe (250 ff.).

2. Die sexuelle Partnerschaft, die allen aufzuerlegt sei und auf die Einheit im Fleische ziele. Es steht dem Einzelnen zwar frei, ledig zu bleiben, nicht dagegen, die Partnerschaft abzulehnen oder ihr auszuweichen. Deshalb versteht B. alle auf ein Geschlecht beschränkten Institutionen und Ordnungen (Jungfräulichkeit, Zölibat und Keuschheitsgelübde) mit einem großen Fragezeichen und lehnt auch die Trennung der Geschlechter als Erziehungsprinzip ab (257 ff.).

Diese in der Gottebenbildlichkeit wurzelnde Deutung der Sexualität konfrontiert B. mit neutestamentlichen Aussagen. Er findet darin keine Ablehnung der Sexualität, sondern sieht vielmehr in Christus Mann und Frau von der Gewalt falscher Ideen der Sexualität befreit. Lediglich die paulinischen Lehren über die Unterordnung der Frau lehnt er – als mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen unvereinbar und auch als empirisch widerlegt – ab (275 f.).

Zu diesem Buch hat Helmut Thielicke ein Nachwort geschrieben. Er wertet an der Untersuchung die »überaus reiche Materialzufuhr« historischer Erkenntnisse – hier wäre ein Hinweis auf die nicht unerhebliche katholische Literatur: D. Lindner (1929), P. Browe (1932), H. Doms (1935), J. Fuchs (1949), M. Müller (1954), L. Brandl (1955), J. G. Ziegler (1956) und H. Klomps (1964) nachzutragen – und bemängelt die zu kurz gekommene und nur ansatzweise versuchte Feststellung einer für die heutigen Sexualprobleme gültigen Normierung. Den »theologischen Ort«, wo das individuelle Lebensgefühl und das veränderte Wirklichkeitsverständnis »angesiedelt« werden können und die entsprechende »ethische Variante« zu suchen sei (284), erblickt Th. in der sola scriptura, von der auch das »ganz anders Gewordene« zu »interpretieren« und »nominieren« sei (287). Die christliche Botschaft müsse allerdings in unser Wirklichkeitsverständnis »transponiert« (284), die Bibel auf das verwandelte Wirklichkeitsbewußtsein hin nicht bloß »zitiert«, sondern »interpretiert« werden; ein nur »zitatierter« Paulus könne heute »anstößig« wirken (288) und die Normen seiner Zeit können dem modernen Theologen »Schuld« bedeuten (292).

Damit berührt sich die Frage der »normativen Kraft des Faktischen«. Th. wehrt sich da-

gegen, das Neue einfach als »Abfall« zu bezeichnen und in der Geschichte nur eine »permanente Variation der Ursünde« zu sehen (292), und glaubt, daß sowohl die Schöpfungs- als auch die Erlösungsordnung den Raum dazu bieten, selbst die allerverschiedensten Lebensgefühle unterzubringen. Es fragt sich nur, ob dann die Botschaft nicht an Überzeugungskraft verliert, wenn man in sie erst hineindenken muß, was man aus ihr heraushören will. Heißt das nicht, die Bibel selbst individualisieren und jeweils den neuen Verhältnissen anpassen?

Die von B. angegangene und von Th. weiter analysierte sexuelle Thematik stellt auch die katholische Moraltheologie vor offene Fragen. Neue Fakten erheischen eine neue Antwort. Bei dem heutigen Stand der Dinge erscheint es nicht angezeigt, den unausweichbar gewordenen Entscheidungen der Kirche vorzugreifen. Deshalb ist auch zu einzelnen Fragen nicht Stellung genommen. Die Hoffnungen gehen auf das Konzil, das eine den heutigen Verhältnissen entsprechende und auch den modernen Menschen überzeugende Beantwortung dieser brennenden Fragen finden muß. Dabei werden die von den mitchristlichen Konfessionen gegebenen Anregungen wertvolle Hinweise sein. Die gemeinsamen Bemühungen werden zweifellos dem einen großen Ziel einer vorbehaltlosen und vollen Integrierung des Sexuellen ins Humane dienen, wozu die vorliegende Schrift einen beachtlichen Beitrag geleistet hat.

Bamberg

Josef Mörsdorf