

## Neustart ohne Folgen

### Was bleibt vom Arbeitspapier „Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität“ der Würzburger Synode nach 40 Jahren?

„Ziemlich irrelevant – spätestens heute“ – so überschrieb Rainer Bucher seinen Beitrag in den PThI zum Beschluss „Ehe und Familie“ der Würzburger Synode<sup>1</sup>. Ist dieses Urteil, gefällt aus der Distanz von 40 nachsynodalen Jahren, auch auf den thematisch verwandten Text „Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität“ zu übertragen, jenes Dokument, das lediglich den Rang eines Arbeitspapiers hatte, weil es der Vollversammlung der Synode offenbar zu „heiß“ war, es zu einer richtigen Beschlussvorlage zu machen? Jenes Dokument, das es in die „Offizielle Gesamtausgabe II“ nur zusammen mit der fast flehentlichen Bitte der deutschen Bischöfe schaffte, man möge doch auch die einschlägigen Texte des Konzils, der Glaubenskongregation und der Bischofskonferenz lesen (vgl. 162\*)?<sup>2</sup> Feststeht, dass das Papier heute wenig bekannt ist – trotz all der Gefahrenmeldungen, die es umgeben und die eigentlich für mehr Aufmerksamkeit hätten sorgen müssen.

Ich will im Folgenden zunächst den Text in seiner Entstehungsgeschichte kurz darstellen (1), um anschließend einen ersten Lektüreindruck zu notieren (2). Dann wird die Rezeption (3) nachgezeichnet und die oben formulierte Frage beantwortet: Ist der Text heute irrelevant oder nicht? (4). Schließen will ich mit dem Ausblick auf eine kirchliche Sexualmoral, die – nicht zuletzt als Reaktion auf die Skandale sexualisierter Gewalt in den zurückliegenden Jahren – stärker den Aspekt der in der Sexualität gegebenen Nacktheit und Verletzlichkeit in den Blick nimmt und dabei durchaus die eine oder andere Lehre aus dem Arbeitspapier zieht (5).

## 1. Entstehungsgeschichte, Themen, Inhalt

Das Dokument wurde von der Sachkommission IV erarbeitet und zur Veröffentlichung als Arbeitspapier durch das Präsidium der Synode freigegeben. Es sollte „eine Art Hintergrundinformation“<sup>3</sup> für die Beschlussvorlage über „Christlich gelebte Ehe und Familie“ sein und wurde der Öffentlichkeit im November 1973 – also zeitlich etwas vor der Beschlussvorlage – präsentiert. Zudem erschien es als Sonderdruck in einer Auflage von 200000 Exemplaren, was darauf hindeutet, dass sich Sachkommission und Präsidium eine breite Diskussion über den Text erwarteten.<sup>4</sup>

Dieser beginnt mit dem Abschnitt „1. Zur Situation“ mit einer Zeitanalyse. Die Kommissionsmitglieder diagnostizieren eine gewisse Unsicherheit ihrer Zeitgenossen in Fragen der Sexualität, die sie insbesondere auf die rasante „Entwicklung der verschiedenen Humanwissenschaften“ zurückführen. Deren Erkenntnisse ließen überkommene Formen sexuellen Lebens unangemessen erscheinen. Heute gebe es neben rein „konsumorientierten“ Vorstellungen zum Umgang mit Sexualität auch politisch getönte „Sexualideologien“. Demgegenüber finde die Kirche mit ihren naturphilosophischen Denkmustern immer weniger Verständnis und sehe sich daher der Forderung nach einem grundsätzlichen Revirement ihrer Positionen ausgesetzt, obwohl sie sich eine „positivere Sicht“ (164\*) auf die Sexualität angeeignet habe, als es in ihrer Geschichte je der Fall gewesen sei.

---

<sup>1</sup> Rainer Bucher, Ziemlich irrelevant – spätestens heute. Eine pastoraltheologische Lektüre des Synodenbeschlusses „Ehe und Familie“, in: PThI 31 (2011)2, Nr. 2, 77-101, hier 77.

<sup>2</sup> Die Zitate und Verweise auf Synodendokumente werden im Fließtext belegt. Ich folge dabei der Neuausgabe: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Offizielle Gesamtausgabe. Freiburg 2012. Offizielle Synodenbeschlüsse und Arbeitspapiere finden sich jetzt bemerkenswerterweise in ein und demselben Band!

<sup>3</sup> Franz Böckle, Christliche gelebte Ehe und Familie, Einleitung, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Offizielle Gesamtausgabe. Freiburg 2012, 411-422, hier 412.

<sup>4</sup> Vgl. Sekretär der Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland (Hrsg.), Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität, Ein Arbeitspapier der Sachkommission IV der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Sonderdruck aus „Synode 7/1973“, Bonn 1973.

Das Kapitel „2. Möglichkeit und Notwendigkeit der Gestaltung menschlicher Sexualität“ enthält eine geraffte biologische und soziokulturelle Analyse des Phänomens Sexualität. Nach einigen hirnpfysiologischen Bemerkungen wird darauf hingewiesen, dass sich Sexualität auch im interkulturellen Vergleich als notorisch regulierungsbedürftig erweise und dass die sozialen Regeln stets auf die „Dauerhaftigkeit und Ausschließlichkeit“ (166\*) der Sexualbeziehung und den Schutz der aus den geschlechtlichen Verbindungen hervorgehenden Kinder abzielten. Dabei könne es faktisch auch zur „Ausbildung einer doppelten Moral“ kommen, räumt das Papier ein. Für eine künftige Sexualethik gehe es darum, nicht mehr allein eine zeugungsbezogene soziale Reglementierung zu betreiben, „sondern vor allem auch den hohen Wert partnerschaftlicher Beziehungen [zu] berücksichtigen“ (167\*).

Wie menschliche Sexualität nun konkret zu leben sei, ist Gegenstand des dritten Abschnitts „Grundlagen der Gestaltung menschlicher Sexualität“. Dieser versammelt anthropologische Erwägungen, biblisch-theologische Ausführungen zur Sexualität und eine konkrete sexualethische Normentheorie. Unter anthropologischen Gesichtspunkten hebt das Arbeitspapier die identitätsstiftende Funktion der Sexualität und die mit ihr verbundene Lustdimension, aber auch die Transzendenz hin zum Partner und etwaigen Nachkommen hervor. In diesem Sinn sei Sexualität an den Prinzipien Eigenliebe, Nächstenliebe und soziale Verantwortung zu orientieren. Dabei konzediert die Sachkommission ausdrücklich, die „genannten Gesichtspunkte werden natürlich nicht immer gleichzeitig zur Geltung kommen“ (168\*).

Was die biblischen Grundlagen eines christlichen Sexualitätsverständnisses angeht, so zeige sich in der gottgewollten „Zweieinigkeit des Menschen“ (169\*), von der die alttestamentarische Schöpfungserzählung spreche, eine Vorentschiedenheit für eine im interkulturellen Vergleich eher positive Bewertung der Sexualität in der jüdisch-christlichen Tradition. Für das Neue Testament wird das Fehlen einer echten Sexualtheorie „zur Beurteilung aller Einzelfragen“ (170\*) konstatiert, allerdings hält das Papier Jesu Aussagen zur Ehe und sein Umgang mit Frauen für anschlussfähig an eine entschieden partnerschaftliche Sexualmoral. Ferner müsse das spezifische Sprechen des Neuen Testaments über die Liebe als „formende[m] Prinzip für das gesamte sittliche Leben“ (170\*) auch auf die Sexualität bezogen werden. Dass diese einfach dem freien Spiel der Emotionen überlassen werden dürfe, wie dies der Zeitgeist der 1970er Jahre wohl gelegentlich behauptete, weist das Arbeitspapier zurück. Auch Sexualität sei nach begründeten Normen zu leben.

Unter „4. Hilfen zur Orientierung und Entscheidung“ folgen nun konkrete sexualethische Leitsätze. Obwohl der Ehe ja der eigene Synodenbeschluss „Christlich gelebte Ehe und Familie“ gilt, spricht auch schon das Arbeitspapier die eheliche Sexualität seinerseits an. Die klassische Lehre von den Ehezwecken Nachkommenschaft (*proles*) und wechselseitiger Beistand („*mutuum adiutorium*“) wird hierbei insofern variiert, als die Institution der sakramentalen Ehe als das Medium partnerschaftlicher Geborgenheit schlechthin betrachtet wird, welche die „notwendigen Voraussetzungen für die Annahme eines Kindes“ (173\*) schaffe. Einer ethischen Kasuistik sexueller Techniken enthält sich das Papier, anders als dies häufig in der moraltheologischen Tradition der Fall war.<sup>5</sup> Alle Gestaltungsformen ehelicher Sexualität seien gut und richtig, wenn sie die Eigenart der Partner respektierten sowie Achtung, Rücksichtnahme und Liebe zum Ausdruck brächten. Im Übrigen warnt das Papier vor einer Überschätzung „technische[r] Perfektion“ (173\*) im Bett. Was die voreheliche Sexualität angeht, so würdigt der Sachausschuss die gleichsam heuristische Herausforderung „den für das gemeinsame Leben in Liebe am besten geeigneten Partner“ (174\*) zu finden, glaubt aber, gerade deshalb zu einem vorbehaltlichen Sexualverhalten raten zu müssen, das dem „nicht endgültigen Charakter der Verbindung entspricht“ (ebd.). Grundsätzlich gelte es freilich, voreheliche Beziehungen von Partnern, „die einander lieben und zu einer Dauerbindung entschlossen sind“ (174\*) nicht in einen Topf zu werfen mit vorehelich promiskuitiven Beziehungen.

Trotz einer normativen Bindung der Elternschaft an die Ehe, an welcher das Dokument strikt festhält, attestiert es einem unverheirateten „Mädchen oder einer[r] jungen Frau [...] mit der Annahme des Kindes eine positive sittliche Entscheidung, die Achtung und Hilfe verdient“ (175\*). Langfristig nichtehelichen Sexualbeziehungen steht das Dokument kritisch gegenüber. Dabei zeigt es aber auch Verständnis für die Vereinsamungsgefahren des Single-Lebens. Kirchlichen Gruppen und Gemeinschaften komme deshalb die wichtige Funktion von Sozialisierungsagenturen zu.

---

<sup>5</sup> Matthias Schwaibold bescheinigt insbesondere den mittelalterlichen Normalen eine „geradezu pornografisch deutliche[...] Beschreibung aller denkbaren Verhaltensweisen“ (Matthias Schwaibold, *Mittelalterliche Bußbücher und sexuelle Normalität*, in: *Ius Commune. Zeitschrift für Europäische Rechtsgeschichte*. 15. Jg. [1988], 107-129, 125). Aber auch noch der große Moraltheologe Alphons von Liguori zeigt als geradezu vernarrt ins sexualpraktische Detail: »*Usus est illicitus [...] Si fiat modo indebita, nempe extra vas naturale, quod sine dubio erit mortale, et gravius si in vase preposterio, etiamsi ibi tantum copula inchoetur [...] Vel si fiat in vase naturali, sed indebito modo sive situ, prout stando, sedendo vel more pecudum, aut viro succumbentem*« (Alphons Maria von Liguori, *Des heiligen Alphons M. v. Liguori praktische Unterweisungen für Beichtväter. Oder: Homo apostolicus in deutscher Übersetzung*, Hrsg. von der Versammlung des allerheiligsten Erlösers. Regensburg 1854, Bd. 2, 436).

Homosexualität will die Kommission differenziert beurteilt wissen. So müsse „zwischen der gleichgeschlechtlichen Zuneigung des Homosexuellen und seinem Verhalten“ (177\*) unterschieden werden. Da den meisten Homosexuellen ihre Orientierung als „nicht behebbar“ (178\*) erscheine, sei es „ihnen auferlegt, mit ihrer Zuneigung zum gleichen Geschlecht zu leben“ (ebd.). Allerdings wird ihnen empfohlen, ihre Homosexualität zu sublimieren, wobei Sublimierung „hier nicht etwa Umwandlung des Ungeistigen in Geistiges [bedeute]; die Sexualität als solche wird nicht verwandelt, sondern eingeordnet in ein umfassendes, menschliches Gesamtverhalten. Dabei können die Energien der Homosexualität von einer gleichgesinnten Freundschaft in Dienst genommen und von ihr humanisiert und personalisiert werden“ (178\*). Es ist anzunehmen, dass „gleichgesinnte Freundschaft“ im Sinne des Dokuments ein gemeinsames sexuelles Erleben nicht einschließt. Denn grundsätzlich nimmt das Dokument eine klar abwertenden Position gegenüber der Homosexualität ein: Schon die Neigung, nicht erst das volle Erleben stehe „wie Krankheit, Leid und Tod im Zusammenhang mit der durch die Sünde bedingten allgemeinen Erlösungsbedürftigkeit“ (177\*).

Unter 5. folgen jetzt „Forderungen an Erziehung und Pastoral“. Hier wird über die Masturbation gesagt, sie erschwere „dem Jugendlichen die Integration der Sexualität in die Gesamtperson“. Sie habe zu tun mit Unsicherheit und mangelndem Verständnis, sodass dem Jugendlichen „einerseits den Grund zur ‚Flucht in die Lust‘, andererseits aber auch die neurotische Angst [zu] nehmen“ (180\*) sei.

Im Schlusswort fordert das Dokument zusammenfassend ein „unbefangenes und unverkrampftes Verhältnis zum Geschlechtlichen“ (183), aber eben auch Zucht, Maß und Selbstbeherrschung.

## 2. Erster Eindruck: ein neuer Ton, ein neuer Zugang - und ein paar inhaltliche Irritationen

Macht man sich bewusst, dass es sich bei dem Papier nicht um einen modephilosophischen Traktat in Zeiten der Sexuellen Revolution handelt und auch nicht um einen Text, der das sexuelle Leben des Jahres 2013 vor Augen hat, sondern um ein vierzig Jahre altes Gremiidokument, das in der Tradition kirchlicher Lehrverkündigung steht, wird man dem Text zunächst zwei Innovationen zugutehalten müssen: Der Ton ist neu und der Zugang ist neu.

- Der Ton ist neu: Das kirchliche Lehramt im 20. Jahrhundert neigt zu zwei stilistischen Extremen, wenn es von menschlicher Sexualität handelt. Um das Jahr 1930 wird in den Enzykliken „*Divini illius Magistri*“ und „*Casti Connubii*“ noch eine kühle naturrechtspositivistische Diktion gepflegt, in der allein schon das Wort „Sexualerziehung“ als „widerliche[r] Ausdruck“ (DH 3697) erscheint. Die Verlautbarungen betonen, die Natur der Ehe sei den Menschen objektiv vorgegeben (vgl. DH 3701) und mit ihr auch der Vorrang des Mannes „über die Frau“ (DH 3709). 30 Jahre später ergehen sich die einschlägigen Dokumente des II. Vaticanums in einem geradezu partnerschafts- und sexualschwärmerischen Ton, der gelegentlich zum Eindruck einer „Verschmelzungsideologie“<sup>6</sup> führt. In „*Gaudium et Spes*“ lesen wir u.a., dass sich in der Liebe Menschliches und Göttliches vereine, was sich in „zarter Zuneigung“ bewähre und dass sich die Partner gegenseitig übereignen, wenn sie „innigst und lauter eins werden“ (GS 49). Nicht erst heute werden viele Menschen Probleme haben, ihr alltägliches Sexualleben, das sie als durchaus lustvoll, beziehungsstabilisierend und transzendenzfähig empfinden, mit diesem hohen Ton in Verbindung zu bringen. Marianne Heimbach-Steins konstatiert zurecht „eine notorische Idealisierung von Ehe und Familie in kirchlichen Stellungnahmen“<sup>7</sup>. Wenn wir im Text „Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität“ bspw. lesen, dass „zwischenmenschliche Beziehungen leiblich vermittelt werden“ und deshalb „die Sexualität als eine besondere Möglichkeit erlebt [wird], Liebe und personale Zuneigung zueinander auszudrücken und lustvoll zu erleben“ (169), wird deutlich, dass hier sowohl auf eine juristische Naturrechts- wie auch auf eine spätrömantische Verschmelzungsemantik verzichtet wurde. Die Sprache ist nüchtern, ohne kalt zu sein, sexualitätsfreundlich ohne Ausfälle ins Schwärmerische.
- Der Zugang ist neu. Dass ein kirchliches Dokument zu Fragen menschlicher Sexualität nicht den Anweg über den Fundus der Tradition nimmt, also nicht erst einmal sagt, was andere kirchliche

<sup>6</sup> Regina Ammicht-Quinn, Vom Leben für andere, Frauenfragen als Beziehungsfragen? Überlegungen aus der Perspektive theologischer Ethik, in: Marianne Heimbach-Steins u.a. (Hrsg.): Familienbilder, Interdisziplinäre Sondierungen, Opladen 2003, 59-68, hier 66

<sup>7</sup> Marianne Heimbach-Steins, Die Idealisierung von Ehe und Familie in der kirchlichen Moralverkündigung. In: Hilpert, Konrad (Hrsg.): Zukunftorientierte katholische Sexualethik. Freiburg/Br. 2011 (QD 241), 300-309, hier 300.

Texte schon vorher zum Thema sagten, ist nicht selbstverständlich,<sup>8</sup> kann aber mit dem Genre des Arbeitspapiers erklärt werden. Dass freilich ein dezidiert anthropologischer Zugang gewählt wird, der biologische und soziokulturelle Aspekte zusammenführt, darf als echte Eigenleistung der Sachkommission gelten. Sexualität in dieser Weite zu thematisieren, ohne sogleich und ausschließlich von ehelicher Sexualität zu handeln, hat hohen Neuigkeitswert.

Bei alledem ist der unvoreingenommene Leser von heute hie und da aber doch irritiert und stellt entsprechende Fragen an den Text:

- Wenn konstatiert wird, strittige kirchliche Äußerungen zur Sexualität bezögen sich „auf naturphilosophische und metaphysische Voraussetzungen, die heute zum Teil nicht mehr verstanden werden“ (1.3), bleibt zumindest vage, was das genau bedeuten soll: Sind nun diese Voraussetzungen falsch oder muss man sie den Menschen „nur“ besser erklären?<sup>9</sup>
- Welchen Erkenntnisgewinn bringt die nicht näher ausgeführte Feststellung, auch das Gehirn „sei geschlechtsspezifisch geprägt“ (165\*)?
- Was genau bedeutet die Empfehlung, Homosexuelle sollten ihre Orientierung einordnen „in ein umfassendes, menschliches Gesamtverhalten zum Zweck der Humanisierung und Personalisierung des Sexuellen“ (178\*)? Ist die „Einordnung“ ins menschliche Gesamtverhalten nicht eine Aufgabe, die die Sexualität uns allen stellt, unabhängig von unserer Orientierung? Wie lässt sich dann der Verzicht auf gleichgeschlechtlichen Sex durch eine solche „Einordnung“ plausibilisieren?

Schließlich irritiert aber auch die Härte des ontotheologischen Verdikts, das die Arbeitsgruppe über die Homosexualität spricht, wenn sie sie „wie Krankheit, Leid und Tod im Zusammenhang mit der durch die Sünde bedingten allgemeinen Erlösungsbedürftigkeit“ (177\*) sieht.<sup>10</sup>

### 3. Schmale Rezeption

Das Dokument mag lediglich ein Arbeitspapier der Synode sein, aber es gelangte zumindest insofern auch zu „förmlichen Ehren“, als der Synodenbeschluss „Christlich gelebte Ehe und Familie“ zur „eingehenden Begründung“ ausdrücklich auf das Arbeitspapier verweist.<sup>11</sup> Doch die schon erwähnte „Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz“, die dem Text in der „Offiziellen Gesamtausgabe II“ vorangestellt ist, markiert bereits eine klare Distanz der katholischen Kirche in Deutschland von ihrem eigenen synodalen Papier: Viele Aussagen bedürften „einer sorgsam Prüfung, andere einer gründlichen Korrektur“ (162\*). „Damit keine Irrtümer entstehen“ (ebd.) verweist die Bischofskonferenz insbesondere auf eine *declaratio* der Römischen Glaubenskongregation, die wenige Monate vor der Offiziellen Gesamtausgabe der Synodendokumente erschien und in vielem das Arbeitspapier konterkariert.

Hinsichtlich der Methodik fällt dies sofort auf: Wie eh und je leitet die römische „Erklärung“ konkrete Normen deduktiv ab aus einem „Verbundsystem“<sup>12</sup>, das das „ewige, objektive und universale göttliche Gesetz“ (Nr. 4), die Heilige Schrift und die Tradition umschließt und das von der Kirche verbindlich ausgelegt wird. Die Humanwissenschaften spielten bei der Normengenerierung keine Rolle. Entsprechend traditionell fallen auch die Urteile der *declaratio* über sexualethische Einzelfragen aus: Vorehelicher Sex gilt ihr auch dann als verboten, wenn „eine ernste Heiratsabsicht und eine fast schon eheliche Zuneigung in den Herzen der beiden Partner die Erfüllung fordern“ (Nr. 7.1), homosexuelles Leben sei nach der objektiven sittlichen Ordnung grundsätzlich und immer seiner „wesentlichen und unerlässlichen Zuordnung beraubt“ (Nr. 8) usw. Bei so deutlichen Unterschieden verwundert es durchaus, dass Julius Kardinal Döpfner, der damalige Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, mitteilen ließ, die Verlautbarungen

<sup>8</sup> Diese Vorgehensweise zeichnet m.E. alle hochrangigen Kirchendokumente zum Thema aus von *Casti Conubii* (1930), über die „Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Sexualethik“ (1975) bis zu *Familiaris Consortio* (1981).

<sup>9</sup> Vgl. Helga Strätling-Tölle, „Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität“, in: Dieter Emeis u.a. (Hrsg.), *Synode – Ende oder Anfang*, Düsseldorf 1976, 226 - 236, hier 227.

<sup>10</sup> Die einschlägigen Passagen im Katechismus der Katholischen Kirche aus dem Jahr 1993 und des 1995 von der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen *Katholischen Erwachsenenkatechismus* erscheinen demgegenüber als Fortschritt: Auch hier werden homosexuelle Akte abgelehnt. Den Homosexuellen selbst aber unterstellen die beiden Katechismen dem Schutz eines Diskriminierungsverbots (vgl. KKK 2357f; KEK, Teil 2, VI 4.4) und verzichten ansonsten weitgehend auf eine Ontotheologie der Homosexualität.

<sup>11</sup> Auch der Synodenbeschluss „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit“ reiht das Papier ausdrücklich ein unter die Arbeitsergebnisse der Synode, die für „ein Gesamtkonzept der Jugendpastoral“ zu berücksichtigen sind, vgl. 611.

<sup>12</sup> Alfons Auer u.a., *Zweierlei Sexualethik, Kritische Bemerkungen zur „Erklärung“ der römischen Glaubenskongregation „Zu einigen Fragen der Sexualethik“* in: *Theologische Quartalschrift*, 156. Jg. (1976), Heft 2, 148 - 158, hier 151.

der deutschen Bischöfe – darunter auch das Arbeitspapier – fänden „in der ‚Erklärung‘ ihre Bestätigung“<sup>13</sup>. Der Katholische Erwachsenenkatechismus, der sich in Erörterung der Ehe durchaus auf einschlägige Synodendokumente bezieht<sup>14</sup>, erwähnt das Arbeitspapier mit keinem Wort mehr.<sup>15</sup> Sieht man ab von Einzeläußerungen wie jener Kardinal Lehmanns beim Festvortrag zum 30-jährigen Jubiläum des Synodenabschlusses, als er das Arbeitspapier eher beiläufig für „impulsgebend und weiterführend“<sup>16</sup> erklärte, so gab es faktisch keine kirchenoffizielle Rezeption von „Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität“. Aber auch im akademischen Raum blieb die Beachtung spärlich und weitgehend beschränkt auf die „Synodengeneration“: Franz Böckle, selbst Mitglied der Arbeitsgruppe, hat in späteren Wortmeldungen besonders deutlich darauf hingewiesen, dass in dem Papier die traditionell „einseitige Zweckbestimmung der Sexualität“<sup>17</sup> im Hinblick auf Nachkommen aufgegeben und die Polyvalenz der Sexualität anerkannt wurde, also die komplexe Rolle, die die Sexualität für die Identitätsbildung, Lusterfahrung, Partnerschaft und Prokreativität spielt. Der Gedanke, dass die genannten Dimensionen „nicht immer alle gleichzeitig zur Geltung kommen“ (168\*), womit sich das Arbeitspapier von der traditionellen Aktfixiertheit kirchlicher Sexualmoral zu lösen beginnt und die Sexualkultur von Liebenden insgesamt berücksichtigt, kehrt bei Wolfgang Bartholomäus wieder, der Sexualität „auf das Gesamt eines Lebens, nicht unbedingt auf eine einzelne Handlung“<sup>18</sup> als polyvalentes Phänomen mit Identitäts-, Beziehungs-, Lust- und Fruchtbarkeitsaspekten beschreibt. Bartholomäus bezieht sich dabei zwar auf Ideen von Franz Böckle,<sup>19</sup> nicht aber auf das Arbeitspapier. Überraschenderweise glaubt sich Wilhelm Korff vom Arbeitspapier bestätigt in seiner Ansicht, dass Menschen, die sich in ihrer Homosexualität unbeliebig vorfinden, „das moralische Recht auf eine ihnen gemäße, von der sexuellen Komponente mitgetragene und durchformte Bindung und Partnerschaft nicht länger verweigert werden“<sup>20</sup> könne, - was einer sehr, sehr weitreichenden Interpretation der einschlägigen Passagen des Arbeitspapiers gleichkommt. Der Religionspädagoge Stefan Leimgruber dürfte zu den wenigen Autoren gehören, die sich noch in jüngster Zeit auf das Dokument bezogen. Summarisch würdigt er seine „dynamische, affirmative Sicht der Sexualität [...], die von humanwissenschaftlicher Seite gestützt wird“<sup>21</sup>.

#### 4. Zweiter Eindruck: doch „ziemlich irrelevant“

Die Neigung liberaler kirchlicher Kräfte, das Arbeitspapier unbestimmt als sexualitätsfreundlich zu loben ist eigentlich ein starkes Indiz für seine aktuelle Irrelevanz: niemand braucht heute ein kirchliches Papier für eine „affirmative Sicht der Sexualität“. Dass Sexualität irgendwie gut sei und Anderes zu sagen, irgendwie böse, ist *opinio communis* in unserer Gesellschaft und war es erst recht im Jahr 1973. Nicht einmal der Ansatz, Sexualität auf der Basis anthropologischer Annahmen normativ zu erörtern, ist als solcher neu, klare Bezüge zu den Humanwissenschaften zeichnet bspw. auch das Schrifttum der Sexuellen Revolution aus.<sup>22</sup>

Gemäß Karl Valentins unsterblicher Sentenz „Es ist schon alles gesagt worden, nur noch nicht *von* allen“ könnte man die Bedeutung des Papiers allenfalls darin sehen, dass es eben ein *kirchliches* ist. Es hätte dann weniger Neuigkeitswert für die „Menschen, mit denen wir leben“ (Synodenbeschluss »Unsere Hoffnung«, 85), als für die Kirche in ihrem ganz eigenen geschichtlichen Herkommen. Doch dass das Papier keine echte Referenzgröße wurde für weitere kirchliche Äußerungen zum Thema Sexualität, nivelliert diesen möglichen positiven Effekt auch schon wieder, zumindest solange, wie sich nicht doch in einer relevanten kirchlichen Stellungnahme ein klarer, inhaltlich belastbarer Rückbezug auf „Sinn und Gestaltung mensch-

<sup>13</sup> Zit. nach Ludwig Bertsch SJ, Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität – Einleitung, 159\* - 161\*, hier 161\*.

<sup>14</sup> Vgl. KEK 345 u.a.

<sup>15</sup> Vgl. Peter Inhoffen, Moral zwischen Recht und Ethik. Beiträge zu allgemeinen Fragen zu Ehe und Familie, zu Bioethik und zum Recht, Berlin 2012, 118.

<sup>16</sup> Karl Lehmann, Karftvoll-lebendige Erinnerung bis heute, Vortrag beim Festakt der Deutschen Bischofskonferenz und der Diözese Würzburg am 21. November 2005 in Würzburg, in: [http://www.bistummainz.de/bm/dcms/sites/themen/vaticanum/Referate/werdenwirken/index.html?f\\_navilayer=-](http://www.bistummainz.de/bm/dcms/sites/themen/vaticanum/Referate/werdenwirken/index.html?f_navilayer=-) [20.12.2012].

<sup>17</sup> Franz Böckle, Möglichkeiten einer dynamischen Sexualmoral. In: Ders.: Menschliche Sexualität und kirchliche Sexualmoral. Düsseldorf 1977, 123-138, hier 129.

<sup>18</sup> Wolfgang Bartholomäus: Glut der Begierde, Sprache der Liebe. Unterwegs zur ganzen Sexualität. München 1987, 210.

<sup>19</sup> Wörtlich erwähnt Bartholomäus: Franz Böckle, Kirche und Sexualität: Concilium 10 (1974), 746-751 und Franz Böckle, Möglichkeiten einer dynamischen Sexualmoral, in: Ders.: Menschliche Sexualität und kirchliche Sexualmoral. Düsseldorf 1977, 123-138.

<sup>20</sup> Wilhelm Korff, Außenseiter. Zur ethischen Beurteilung abweichender Identität, in: Tübinger Theologische Quartalschrift 155 (1975), 3-16, hier 13 und wortgleich in: Wilhelm Korff, Reale Chancen zur Versöhnung. Gesellschaftliche Binnenmoral und freiheitliche Rechtsordnung, in: Burkhard Gladigow (Hrsg.), Religion und Moral, Düsseldorf 1976, 143 sowie: Wilhelm Korff, Erziehung für die Welt von morgen, in: Martin Furian (Hrsg.), Erziehung für die Welt von morgen, Stuttgart 1982, 17 - 36, hier 28.

<sup>21</sup> Stefan Leimgruber, Sexualität gestalten lernen, Neue ethische und religionspädagogische Akzente, in: [http://www.kaththeol.uni-muenchen.de/lehrtstuehle/religionspaedagogik/personen/1leimgruber/materialienlg/ws\\_10-11/seminar\\_sexp\\_d/sexualit\\_gestalten.pdf](http://www.kaththeol.uni-muenchen.de/lehrtstuehle/religionspaedagogik/personen/1leimgruber/materialienlg/ws_10-11/seminar_sexp_d/sexualit_gestalten.pdf) [20.12.2012].

<sup>22</sup> Vgl. etwa Herbert Marcuse, Triebstruktur und Gesellschaft. Frankfurt/M. 1970 oder Wilhelm Reich, Die sexuelle Revolution. Zur charakterlichen Selbststeuerung des Menschen. Frankfurt/M. 1970.

licher Sexualität“ findet. Aber im Grunde hätte auch das nach 40 Jahren etwas Ältliches und Verspätetes. Im Geist des Konzils und der Synode, Kirche für die Welt zu sein, und im Geist des Arbeitspapiers, einen Neustart zu wagen in Ton und Methode lehramtlicher Aussagen, wäre eher zu fragen: Kann das Christentum in den sexualethischen Diskurs der Welt von heute etwas einbringen, was so sonst niemand zu sagen hat?

## 5. Ausblick: eine Ethik der Nacktheit als christliche Sexualethik der Zukunft?

Eberhard Schockenhoff sieht die christliche Sexualethik grundsätzlich vor die Frage gestellt, „ob die Bedeutung menschlicher Sexualität im Sinn emanzipatorischer, egalitärer und permissiver Bestrebungen ausschließlich durch die autonomen Zielsetzungen einzelner Individuen bestimmt wird, so dass jede sexuelle Betätigung als gleichermaßen legitim gelten muss, solange sie nur vom freien Konsens der Beteiligten getragen ist, oder aber ob generelle anthropologisch plausible Bestimmungsaussagen über die menschliche Sexualität möglich sind, die im Hinblick auf eine gesamt menschliche personale Integration des sexuellen Triebverhaltens maßgeblich bleiben“<sup>23</sup>. Nun wird man nicht bestreiten können, dass eine Sexualethik wechselseitigen Einvernehmens auch anschlussfähig an eine christliche Anthropologie ist, was sich ja u.a. im Arbeitspapier andeutet (vgl. 173\*). Einvernehmlichkeit ist sicher eine notwendige Bedingung, um von einer christlichen Sexualmoral sprechen zu können.<sup>24</sup> Aber ist sie auch schon hinreichend? Der Mehrwert einer kirchlichen Sexualmoral gegenüber den üblichen sexualmoralischen Konsensstandards kann – darin wird man Schockenhoff Recht geben müssen – nicht von der Rezeption anthropologischer Fremdannahmen abhängen, sondern von der geglückten Kommunikation einer autochthon theologischen Sexualanthropologie. Ist es denkbar, hierbei die Geschlechtlichkeit ohne Engführung auf die eheliche Fruchtbarkeit zu deuten, wie es das Dokument „Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität“ vorgemacht hat? Lässt sich bei einem genuin theologischen Sprechen über Sexualität diese Weite des Blicks aufrechterhalten?

Durchaus, wenn wir etwa Johannes Paul II. folgen. Dieser hat in einer seiner Mittwochskatechesen zur Theologie des Leibes darauf hingewiesen, dass das biblische „Erkennen“ zuerst im Zusammenhang mit Nacktheit und Scham (vgl. Gen 3,7ff) aufscheint und nicht mit der menschlichen Fruchtbarkeit (vgl. Gen 4,1), was dazu inspirieren könnte, eine christliche Sexualethik am anthropologischen Primärphänomen der Nacktheit festzumachen. Aber was hat Nacktheit theologisch zu bedeuten?

Erik Peterson, einer „der wenigen modernen Theologen, die über die Nacktheit nachgedacht haben,“<sup>25</sup> setzt seine Spekulation über die Nacktheit bei der biblischen Sündenfallerzählung (vgl. Gen 3) an. Er unterscheidet das schlichte Unbekleidetsein Adams und Evas von ihrer postlapsalen Nacktheit insofern, als zwischen beiden Zuständen eine „metaphysische, die Seinsweise des Menschen berührende Veränderung“<sup>26</sup> liege. Der Patristiker Erikson folgt Ambrosius, Augustinus u.a., die das paradiesische Urmenschenpaar gewissermaßen für bekleidet hielten – bekleidet „mit der Glorie Gottes“<sup>27</sup>, die ihm erst durch seinen Ungehorsam abhanden kam. In der postlapsalen Nacktheit zeige sich der Leib „in seiner ganzen Körperlichkeit – mit Einschluß seiner Geschlechtlichkeit“<sup>28</sup>. Wenn wir uns heute bekleiden mit Würden, Haltungen oder Moden, dann weil wir auf der Suche nach dem einmal verlorenen Kleid der Gnade sind, „das allein unser Wesen deuten, allein unsere ‚Würde‘ sichtbar machen“<sup>29</sup> könnte.

Johannes Paul betont demgegenüber stärker die interpersonale Dimension von Nacktheit und Scham. „Im Erlebnis der Scham“, so der Papst, „erfährt der Mensch die Scheu gegenüber dem anderen Ich (so zum Beispiel die Frau gegenüber dem Mann), und sie ist wesentlich Furcht für das eigene Ich. Mit der Scham bekundet der Mensch gleichsam instinktiv die Notwendigkeit der Bestätigung und Annahme dieses Ichs entsprechend seinem wahren Wert. Das erfährt er zugleich sowohl in sich selber als auch nach außen hin gegenüber dem anderen. Man kann also sagen, daß die Scham auch in dem Sinn eine komplexe Erfahrung

<sup>23</sup> Eberhard Schockenhoff, *Ethik des Lebens*. Freiburg/Br. 2006, 519.

<sup>24</sup> Die Konsensaffinität rekurriert nicht zuletzt darauf, dass das Christentum in der Heilssorge prinzipiell keinen Unterschied macht zwischen Mann und Frau. Kannte bspw. der mittelalterliche Profanraum viele Bevormundungen der Frau, so handelte die Frau in der Kirche zumeist „in eigenem Namen und wurde nicht von ihrem Mann vertreten.“ Im geistlichen Gericht der Beichte trat sie in eigener Sache auf, sie konnte selbstständig ein Patenamnt übernehmen – auch für Buben – und hatte aus Sicht der Kirche eine eigene, nicht über ihren Mann vermittelte Erziehungsverantwortung. Im Kulturvergleich ist dies durchaus zu würdigen. „Mit dieser Gleichberechtigung“, so schreibt Arnold Angenendt, „stellte sich die mittelalterliche Kirche gegen die vorherrschenden Sozialverhältnisse und mentalen Einstellungen“ (Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 2009, 264).

<sup>25</sup> Giorgio Agamben, *Nacktheit*, in: Ders., *Nacktheiten*, Frankfurt/M. 2009, 95 – 149, hier 99.

<sup>26</sup> Erik Peterson, *Theologie des Kleides*, in: Ders.: *Marginalien zur Theologie*. München 1956, 41 – 64, hier 42.

<sup>27</sup> Ebd. 44

<sup>28</sup> Ebd. 43.

<sup>29</sup> Ebd. 50.

ist, daß sie zwar einen Menschen gewissermaßen vom anderen (die Frau vom Mann) fernhält, zugleich aber ihre persönliche Annäherung sucht und dafür eine geeignete Grundlage schafft.<sup>30</sup>

Während bei Erikson also Nacktheit und Scham zu diversen Travestien des Standes, der Attitüde oder der Mode führen, bestimmen sie aus Sicht des Papstes die Dynamik des Annäherns und Entziehens, des Schützens und des Verwundens, des Verbergens und Offenbarens im sexuellen Erleben. So gesehen müsste jede christliche Sexualethik in erster Linie eine Ethik nackter Verletzlichkeit sein, eine Ethik, die mindestens drei Dimensionen hat:

- eine „palliale“ Dimension um zu schützen, was zerbrechlich ist. Als palliale, als schützende Ethik muss sich eine christliche Sexualethik verwahren gegen die zudringliche Aktfixiertheit der moral-theologischen Tradition und stattdessen Diskretion und einen Schutz vor allzu greller normativer Ausleuchtung fordern. Die Ehe muss sie als eine die Verletzlichkeit bergende, nicht nötigende Institution profilieren. Sie muss immer wieder die Notwendigkeit von interpersonalen Grenzziehungen aufzeigen gegen jede spätromantische Verschmelzungsrhetorik. Die palliale Dimension schafft schließlich auch Anchlüsse an eine Ethik der Schwangerschaft als einer Lebensphase von dramatischer Verletzlichkeit für Eltern und Kind.
- eine emanzipative Dimension, um zu befreien und dort Perspektiven zu eröffnen, wo aus Verletzlichkeit Verletzung wurde. Als emanzipative Ethik muss eine christliche Sexualethik Partei ergreifen für die „Beziehungsverlierer“, die Sitzengelassenen und die ins Mark Getroffenen. Sie zeigt eine harte Gangart gegen jede Form von sexueller Gewalt.
- eine reflexive Dimension, um die Vulnerabilität zu bejahen und sich gegen ihre Entschärfung durch Banalisierung und Routinisierung des Sexuellen auszusprechen. Als reflexive Verletzlichkeitsethik weiß eine christliche Sexualethik um den ontologischen Wert der Vulnerabilität. Denn nur diese bewahrt uns – wie gebrochen auch immer – ein Andenken ans Paradies, ohne das falsche Versprechen, im Sex wäre das Paradies selbst zu haben.

Eine solche christliche Sexualethik der Nacktheit und Verletzlichkeit, die hier nur skizzenhaft aufscheinen kann, reagiert natürlich auf die Abgründe des Leids durch sexualisierte Gewalt, in die die Kirche in den vergangenen Jahren blickte. Hier zeigte sich einmal mehr, dass eine christliche Moralverkündigung, die Sexualität nur im Kontext der Ehe ansprechen will, nicht genau genug hinsehen kann, wenn es um die vielen Erscheinungsformen des Sexuellen außerhalb der Ehe geht.

Eine Sexualethik verletzlicher Nacktheit nimmt den Impuls aus dem Arbeitspapier „Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität“ auf, eine christliche Sicht auf die Sexualität als komplexes anthropologisches Phänomen zu entwickeln, ohne vorschnell in eine Theologie der Ehe einzumünden. Anders als das Arbeitspapier stellt sie aber nicht erneut die alten Fragen nach der Erlaubtheit homosexueller, vor- und außerehelicher oder ehelicher oder autoerotischen Praktiken *als solchen*. Sie bindet sie zurück an die größere Frage nach der mit der Sexualität gegebenen Verletzlichkeit. Und für diese hat sie eine eigene, theologische Erzählung.

Die Würzburger Synode sagt an prominenter Stelle, die Kirche müsse den Eindruck vermeiden, sie hätte „nur Antworten, die eigentlich gar nicht erfragt sind“ (85). Die Gefahr ist nicht gering. Gerade im Bereich der Sexualmoral. Aber die Chancen für neue Antworten, die vom anthropologischen Kern des christlichen Glaubens herkommen, stehen auch nicht schlecht.

---

<sup>30</sup> Ioannes Paulus PP, Katechese anlässlich der Generalaudienz am Mittwoch, 28.05.1980, in: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/audiences/1979/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_19791219\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/1979/documents/hf_jp-ii_aud_19791219_ge.html) [20.12.2012].