

Augustinus und die kirchliche Sexualethik

Das Anstößige kirchlicher Anschauungen und Stellungnahmen zur Sexualität wird oft geradewegs auf Augustinus zurückgeführt. Welche war wirklich seine Sicht der menschlichen Geschlechtlichkeit? Wie kam sie zeitgeschichtlich zustande? Was davon kann um der Glaubwürdigkeit des Glaubens willen verantwortet werden, was bedarf der Revision, was ist wert, auch für heute bedacht zu werden?

Wo immer die kirchliche Sexualmoral zur Rechenschaft gezogen wird, sitzt Augustinus mit auf der Anklagebank. Nicht bloß aggressive Kritiker¹, sondern auch die überwiegende Mehrzahl wohlmeinender systematischer Theologen heute schreiben Bedenkliches an der Tradition (die Verdächtigung der Sexualität als etwas, vor dem vor allem gewarnt werden muß, die Bestimmung der Zeugung von Kindern als ihre Hauptfunktion, die Ausschließlichkeit des Bezugs Sexualität – Ehe und die Zurücksetzung der Frau) dem überragenden Einfluß zu, den das augustiniische Denken auf die christliche Theologie ausgeübt hat. So hat etwa J. Ratzinger in seinem immer noch grundlegenden Aufsatz zur Theologie der Ehe nicht bloß bedauert, daß Augustinus die Möglichkeiten, die in seinem Verständnis der Ehe als Verwirklichung der Bundesliebe und -treue Gottes für die Entwicklung eines Eheethos gelegen haben, ungenutzt ließ², sondern auch – und dies ebenfalls im Hinblick auf Augustinus und seine schicksalhafte Wirkungsgeschichte für das Abendland – geurteilt: „Die Geschichte der katholischen Ehemoral erscheint uns heute als ein besonders tragisches und dunkles Kapitel in der Geschichte des christlichen Denkens [. . .].“³

In der Tat wurde Augustinus in lehramtlichen Texten zu Fragen der Ehe- und Sexualmoral bis in die jüngste Vergangenheit hinein als Gewährsmann herangezogen.⁴ Am handgreiflichsten gegenwärtig sind seine Auffassungen aber sicher in der Ehegüter- bzw. Ehezwecklehre (s. u.), die zusozagen als harter Kern und zusammen-

fassendes Essential die ganze Theologiegeschichte durchzieht und vermittels des kirchlichen Rechts auch die verbindliche Grundlage des kirchlichen Verständnisses und der kirchlichen Handhabung der Ehe gewesen ist und erst in allerjüngster Zeit eine offizielle einschneidende Modifizierung erfahren hat.⁵

Sich mit Augustinus' Sexualethik⁶ zu befassen ist aber auch deshalb aufschlußreich, weil sie ein Paradigma ist für den Überlieferungsvorgang, näherhin für die Verarbeitung und systematische Ausgestaltung frühchristlicher Ansätze und Gelegenheitsstellungen unter ganz konkreten Denk-, Handlungs- und Lebensbedingungen (die bei ihm vergleichsweise genau rekonstruiert werden können). An Augustinus – und dann noch einmal an seiner Rezeption – kann nachvollzogen werden, daß, was gläubige Existenz in der Nachfolge Jesu ausmacht, nicht einfach als Fertiges entgegengenommen und weitergereicht werden kann, sondern im Generationenzusammenhang der Glaubenden jeweils, d. h. epochen-, kultur- und adressatenspezifisch angeeignet werden muß. Bei diesem Vorgang der Über- und Umsetzung der in der Botschaft Jesu enthaltenen Sichtweisen und Handlungsimpulse kommt es notwendigerweise zur Aufnahme von Neuem; zugleich sind Einseitigkeiten und sogar Brüche wenigstens im einzelnen nie auszuschließen. Wenn also erkannt wird, daß Augustinus bei der Bemühung, Ehe als Heilsrealität zu durchdenken, leib- und sexualfeindliche Inhalte adaptiert hat, so müssen diese kritisiert, ihre – oft unausdrückliche –

Wirkungsgeschichte aufgespürt und ihr Weiterwirken in neuen Texten verhindert werden, ‚wie sehr sie auch durch eine jahrhundertelange Tradition mit ihm [sc. dem Glauben] identifiziert zu sein scheinen‘.⁷

Die Antwort auf die Frage, wozu sich noch mit der Sexualethik des Augustinus auseinandersetzen, ist also eine mehrfache: Erstens kann nur auf diesem Weg verstehbar werden, wie die kirchliche Sexualethik so wurde, wie sie in der Vergangenheit war und wie sie sich heute darstellt. Zweitens geht es darum, ungestört von den Tabus unkritischer Verehrung oder Verwerfung die grundlegenden Denk- und Argumentationsmuster samt deren ursprüngliche Voraussetzungen und Kontexte für das herauszufinden, was die kirchliche Sexualethik bei ihren heutigen Adressaten belastet oder belanglos macht. Drittens ist die augustini-sche Sexualethik ein herausragendes Beispiel dafür, daß der sittliche Anspruch des Glaubens nicht irgendwann abgeschlossen für alle Zeit vorliegt, sondern im anhaltenden Prozeß der Überlieferung je neu gesucht und verantwortet werden muß, wobei nicht von vornherein jedwede Korrektur ausgeschlossen werden kann. Und viertens geht es schließlich auch darum, das Gespräch mit einem Denker aufzunehmen, der in der Sache erfahren und in seiner psychologischen Sensibilität nicht so leicht zu übertreffen sein dürfte, und von ihm bzw. mit ihm zu lernen.

1. Sicht und Normierung des Sexuellen

1.1 Die Vorstellung von der Paradiesehe

Die natürliche Fähigkeit zur Freundschaft und die Gleichheit der Art sind für Augustinus jene zwei Bänder, durch die alle Menschen zu einer Einheit verknüpft sind und auch in der Gegenwart zu Gemeinschaft verpflichtet sind.⁸ Die Gleichheit der Art ist eine besonders intensive und die Einheit bestärkende dadurch, daß alle Menschen aus dem einen geschaffen wurden und daher blutsverwandt sind. Das Band

der menschlichen Gesellschaft wird andauernd weitergeknüpft durch das Zusammenwirken von Mann und Frau, deren innere Verbundenheit Gott durch die Erschaffung der ersten Frau aus dem ersten Mann angezeigt habe. Das Interesse an der in der Gemeinsamkeit der Herkunft begründeten Einheit zieht freilich die Frage nach sich, wie man sich die Beziehung zwischen Mann und Frau im Paradies vorzustellen hat. Die Schwierigkeit dabei liegt darin, den Fruchtbarkeitssegens zusammenzubringen mit der Überzeugung von der Unsterblichkeit des paradiesischen Leibes, die die Erhaltung der Menschheit durch Fortpflanzung überflüssig sein läßt und obendrein nicht als Bedürfnissen unterworfen vorgestellt werden konnte. In der Diskussion möglicher Antworten, wie sie Augustinus besonders bei Origenes, Gregor von Nyssa und Johannes Chrysostomus vorfand⁹, rang er sich nach längerem Schwanken schließlich zu der Position durch, auch ohne Dazwischentreten der Sünde hätten die Menschen Kinder gezeugt und sich dazu geschlechtlich vereinigt, nur, daß dies ohne sexuelle Erregung geschehen wäre. Der Wille hätte die entsprechenden Organe genauso steuern können, wie es heute noch bei Hand, Fuß und Zunge der Fall sei. „Wir [. . .] zweifeln keineswegs, daß ein von Gott gesegnetes Wachsen, Mehren und die Erde Erfüllen das Geschenk des Ehestandes ist, den Gott von Anfang an, vor der Sünde des Menschen, eingesetzt hat, indem er Mann und Weib erschuf: ein offensichtlicher geschlechtlicher Unterschied, der jedenfalls im Fleische liegt. Und gerade mit diesem Werke Gottes ist auch der Segen selbst verbunden.“¹⁰

1.2 Die Ehegüter

Diese heute seltsam anmutende Spekulation über die Paradiesehe ist deshalb von großer Bedeutung, weil sie für Augustinus die Grundlage ist, die Ehe als etwas Gutes zu bewerten, was er im Reden und Handeln Jesu bestätigt sieht¹¹ – ganz im Unterschied etwa zu Johannes Chrysostomus, für den Fortpflanzung durch geschlechtliche Verei-

nigung und Ehe nur Folgen des Sündenfalls sind. „Die Ehe ist ein Gut, betone ich, und sie kann mit gutem Grund allen Schmähungen gegenüber verteidigt werden.“¹² Worin besteht nun diese Güte? Im Vordergrund steht bei Augustinus ganz unzweifelhaft die Antwort: in der Zeugung von Kindern.¹³ „Die Ehe hat an sich [. . .] bei allen Völkern den gleichen Grund der Kindererzeugung. Unabhängig von ihrer späteren Beschaffenheit wurde die Ehe zum Zweck einer geordneten und ehrenhaften Geburt eingesetzt.“¹⁴ Doch ist das nicht schon alles: Ehe ist auch ein Gut, weil sie das in der Natur angelegte gemeinschaftliche Leben unterschiedlicher Geschlechter verwirklicht.¹⁵ Das zeigt sich sowohl bei älteren Paaren, wenn die Glut zwischen Mann und Frau erloschen ist¹⁶, wie auch dann, wenn einer Ehe Kinder versagt bleiben.¹⁷ Am deutlichsten kommt diese „societas amicalis“¹⁸ für Augustinus jedoch in der freiwilligen Enthaltbarkeit zum Ausdruck und zur Verwirklichung, offensichtlich weil Augustinus annimmt, daß darin der andere nicht aus sexuellem Verlangen geliebt und geehrt wird, sondern um seiner selbst willen. Vor dem Hintergrund dieses Gedankens entbehrt es nicht der Folgerichtigkeit, daß Augustinus es für ein Zeichen sittlicher Reife ansieht, wenn die Ehegatten sich gegenseitig entschließen, sich der Vereinigung zu enthalten.¹⁹ Aber auch in der Ehe ohne solche Enthaltbarkeit sieht er eine ähnliche versittlichende Dynamik automatisch am Werk; denn auch diese Ehe bildet „fleischliche oder jugendliche, ja selbst lasterhafte Unenthaltbarkeit zurück“.²⁰ Die triebhafte Leidenschaft wird geordnet und mit sittlichem Ernst durchdrungen, „wenn Mann und Frau gerade im Augenblick liebender Begegnung ihre Vater- und Mutterschaft bedenken“.²¹ Die Ehe hat somit eine therapeutische Funktion, sie erscheint in dieser Sicht als „Heilmittel“, wie Augustinus an mehreren Stellen betont.²²

Als weiteres gewichtiges Gut der Ehe nennt Augustinus die Treue (fides), mit der

sich die Ehepartner so einander übergeben und zugehören, daß jeder der beiden sich dem anderen ganz und ausschließlich ihm zur Verfügung stellt.²³ Diese Treue erstreckt sich nicht nur auf den geschlechtlichen Umgang zur Zeugung, sondern geradeso auf die Bedürftigkeit und Begehrlichkeit des Partners. Die Ehe dient so auch dazu, daß die Gatten gegenseitig ihre Schwäche auffangen und unerlaubten Geschlechtsverkehr vermeiden.²⁴ Sie ist somit mehr als nur die von Gott gestiftete Institution zur Hervorbringung neuer Menschen, sie ist auch Ort und Form des wechselseitigen Helfens und Dienens, wobei auch diese Auffassung von der therapeutischen Sicht her akzentuiert wird.

In der gegenseitigen Mitverantwortung für den Partner ist schon etwas von dem enthalten, was Augustinus zufolge ein weiteres fundamentales Gut der Ehe ausmacht, nämlich sacramentum. Dieses Wort bedeutet bei ihm noch nicht dasselbe wie später in der Hochscholastik, aber es beinhaltet wie der spätere Begriff Mitwirkung am Heil (des Partners) und Zusammenhang mit der Heilsgeschichte. Die eheliche Liebe umfaßt nach Augustinus eine so weitreichende und nicht rückgängig zu machende Verantwortung füreinander²⁵, daß die dadurch begründete Verbundenheit nie mehr unwirksam (sondern allenfalls gebrochen) werden kann. Diese Unlöslichkeit bildet ebenso wie die Einheit den Bund zwischen Christus und der Kirche ab; sie macht die Ehe zur menschlichen Konkretion des in Christus inkarnierten Heilshandelns Gottes.²⁶ Im Unterschied zu den anderen Gütern, die von allen Völkern und allen Menschen anerkannt seien, zeichne das Gut der abbildlichen Unauflöslichkeit die Ehe im Volk Gottes aus.²⁷

1.3 Vorrang der Enthaltbarkeit

Augustinus legt großen Wert auf die Feststellung, daß die Ehe in sich etwas sittlich Gutes ist und nicht bloß vergleichsweise zu Prostitution, Ehebruch und Blutschande.²⁸ Das schließt für ihn aber keines-

wegs aus, daß es noch höherwertige Güter gibt. Als ein solches sieht Augustinus die Enthaltbarkeit an. Nicht jede Enthaltbarkeit freilich, sondern nur die, die über sich hinaus auf das höchste Gut bezogen ist. Während die Ehe der Patriarchen in der Zeit des Alten Testaments vor allem dazu gedient habe, „das Volk Gottes, das den Fürsten und Heiland aller Völker vorherverkündigen und gebären sollte, fortzupflanzen“²⁹, besteht jetzt die damalige Notwendigkeit nicht mehr und deshalb auch nicht mehr die Pflicht zur Fortpflanzung (s. Mt 19,12); nun, nachdem die Fülle der Zeit gekommen ist, geht es vielmehr darum, daß der Gottesstaat möglichst schnell zu seiner Vollendung und die Weltzeit an ihr Ende kommt. Durch lebenslange (Jungfräulichkeit bzw. Witwenschaft) oder zeitweilige Enthaltbarkeit, „natürlich aus reinem Herzen, gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben“ (1 Tim 1, 5)³⁰ vermag der Glaubende zum beschleunigten Eintreten des Gottesstaates beizutragen. Auch die innere Freiheit, die für das Beten erforderlich ist, und das Besorgtsein für Gott, das in der Ehe unvermeidlich durch das Interesse für den Partner und die weltlichen Verhältnisse gemindert werde³¹, lassen Augustinus mit Paulus die Jungfräulichkeit im Vergleich zur Ehe als höherwertig erscheinen. Ausschlaggebend für ihn ist hierbei die jeweils größere, das meint: ungehindertere Gottbezogenheit bzw. der Gehorsam, der sich auf Gottes Gebote richtet.³² Deshalb entscheidet auch nicht die Enthaltbarkeit allein, sondern erst die Gesamtheit der guten und schlechten Haltungen über die sittliche Qualität eines Menschen. Das wird am Beispiel jener Frau illustriert, „die sich zwar der Ehe enthält [. . .], sich aber nicht freihält von Vergehungen der Schwelgerei oder des Hochmutes, der bösen Neugierde und Schwatzhaftigkeit“.³³ „Wenn wir also die sittlichen Werte miteinander vergleichen wollen, dann hat ohne jeglichen Zweifel die Keuschheit der Enthaltbarkeit höheren Grad als jene der Ehe, wiewohl beide ein Gut sind. Vergleichen wir aber Personen

miteinander, dann richtet sich der persönliche Wert nach dem sittlichen Gut, das jemand in größerem Ausmaß als ein anderer besitzt.“³⁴ Dabei stehen sich die sittlichen Stände in der Sicht des Augustinus nicht zusammenhanglos gegenüber als alternative Wege, sondern schließen die jeweils geringere Stufe mit ein.

1.4 Lust

Auch bei der Feststellung des objektiven Vorrangs der Enthaltbarkeit vor der Ehe kommt über die angeführten Einzelgründe hinaus jene grundsätzliche Wertung zum Tragen, die die Lehre von den Ehegütern notwendig machte und durch sie gleichzeitig festgeschrieben wurde: Lust ist kein Gut der Ehe, sondern bloß ein den Geschlechtsakt unwillkürlich begleitender Affekt. Lust setzt nämlich in höherem Maß als alle anderen sinnlichen Regungen gerade das außer Kraft, was den innersten Kern jedes Handelns und jeder Haltung, also auch der Lebensform Ehe, ausmacht: Vernunft und Wille. Das Verlangen nach Lust (cupiditas; libido) gilt dementsprechend nicht als ganzheitliche Fähigkeit, die die Partner umfassender, ungehinderter und emotional intensiver zueinander finden läßt und so die Beziehung bestärkt, sondern als „Schwäche“ und konstitutionelle „Krankheit“; an anderen Stellen³⁵ wird es sogar ganz ausdrücklich ein „Übel“ genannt. Die geschlechtliche Begierde ist nach Augustinus Folge von Adams Sünde, in ihrer Unwillkürlichkeit („concupiscentia“) entspricht sie spiegelbildlich dem Ungehorsam des Menschen im Paradies und ist so nicht nur die verdiente, sondern auch die einzig passende Strafe: „Dort begann der Mensch, als er zum erstenmal das Gesetz Gottes übertreten hatte, ein anderes [= fremdes] Gesetz in seinen Gliedern zu haben, das seinem Geist widerstrebt (vgl. Röm 7, 23), und er spürte das Übel seines Ungehorsams, als er sich mit dem Ungehorsam seines Fleisches in einer sehr entsprechenden Weise entlohnt fand. [. . .] es wäre ungerecht gewesen, daß ihm von seinem Knecht, d. h.

von seinem Leib, Gehorsam entgegengebracht würde, ihm, der seinem Herrn nicht gehorcht hatte. [...] Wo [...] könnte passender gezeigt werden, daß durch den Verdienst des Ungehorsams die menschliche Natur verderbt worden ist als an diesen widerspenstigen Stellen, wo vermittels des Eintretens [der Lust] eben die Natur Widerstand leistet?“³⁶ Den Beweis dafür, daß es sich beim Ungehorsam des Fleisches um die Vergeltung für den Ungehorsam der Sünde handelt, sieht Augustinus im Gefühl der Scham gegenüber Nacktheit und sexuellen Vorgängen.

Unter diesem Blickwinkel erscheint die Ehe weder als Zugang zur Lust noch als mit Lust verbundene und auch darin sich vertiefende Gemeinsamkeit, sondern eher als der gegen die Wollust schützende Raum, wo diejenigen, die nicht enthaltsam leben können, Erleichterung finden (auch über die Absicht der Kinderzeugung hinaus) und ihre Leidenschaft in die objektive Ordnung einfügen können.³⁷ Ehe ermuntert weder zu geschlechtlicher Lust noch nötigt sie dazu, sondern sie erträgt sie³⁸, verleiht ihr einen Mehrwert, wenn sie sie „gestaltet und durch Mäßigung gezügelt“ in die natürliche Ordnung hineinstellt³⁹; sie dient darin der Vermeidung bzw. Herabminderung von Schuld.

1.5 Richtiges Verhalten

Augustinus zufolge ist der eheliche Akt, der der Zeugung dient, schuldlos. Wird er hingegen nur aus Leidenschaft vollzogen, so handelt es sich wegen der Treue zum Partner um ein verzeihliches Vergehen (*culpa venialis*).⁴⁰ Selbst soll man den Geschlechtsakt vom Partner möglichst nicht verlangen, doch sieht Augustinus die Gatten verpflichtet, dem verlangenden anderen die Bitte zu erfüllen; außer der gegenseitigen Treue schulden die Eheleute einander „ein gewisses gegenseitiges Zuwillensein“ (*mutua servitudo*; meist ist allerdings von *debitum coniugale* die Rede!), „um dadurch gegenseitig ihre Schwachheit aufzufangen und unerlaubten Geschlechtsverkehr zu vermei-

den“.⁴¹ Das gilt auch bei Unmäßigkeit eines Gatten.⁴² Nicht erlaubt ist hingegen der Verkehr während der Schwangerschaft⁴³; in der Schrift gegen Julianus erweitert Augustinus dieses Verbot auch auf Menstruationszeit und das Alter, wo keine Empfängnis mehr möglich ist.⁴⁴ Als verboten gilt erst recht die Verhinderung von Empfängnis, weil sie den Vollzug der Ehe auf Gewinnung von Lust verkürzt.⁴⁵ Wiederholt wird den Eheleuten die Verpflichtung eingeschärft, sich an bestimmten Tagen zu enthalten, „um sich dem Gebete zu widmen und um durch solche Enthaltensamkeit, gleich wie durch ein Fasten, ihre Bitten Gott zu empfehlen“.⁴⁶ Besser als solche zeitweilige Enthaltensamkeit sei freilich, wenn sich die Partner – jedoch nur in gegenseitigem Einverständnis – dazu entschließen, „sich der fleischlichen Einigung zu enthalten“.⁴⁷

Frau und Mann sollen sich gegenseitig nicht entlassen (außer im Fall des Ehebruchs); jedenfalls darf der Geschiedene nicht ein zweites Mal heiraten und auch mit einem Geschiedenen keine neue Ehe eingegangen werden, weil die eheliche Verbindung weiterbesteht.⁴⁸ Selbst Unfruchtbarkeit ist kein Grund zur Scheidung, noch berechtigt sie zur Heirat einer zusätzlichen Frau.⁴⁹ Gelöst wird die Ehe allein durch den Tod eines Gatten, Wiederheirat steht also nur dem Witwer und der Witwe offen; letzterer wird zwar der Rat erteilt, auf diese Möglichkeit um des höheren Gutes willen zu verzichten, doch ergeht dieser Rat, während gleichzeitig die Legitimität der Zweitehe energisch herausgestellt und gegen die Diskriminierung durch diverse Sekten verteidigt wird.⁵⁰

Selbstverständlich verletzt Geschlechtsverkehr mit einem anderen als dem Ehepartner die Treuepflicht, auch wenn er mit Zustimmung des betreffenden Dritten geschieht, ist also Ehebruch.⁵¹ Dieser bringt eine ebenso tödliche Verschuldung mit sich wie die Hurerei⁵², deren Motiv blanke Geschlechtslust ist. Von beidem hebt Augustinus das Konkubinats ab. Zwar diene auch diese Art von Verbindung lediglich der

Befriedigung des Triebes, doch sei ihr das Element Treue eigen, manchmal sogar solche auf Lebensdauer. Folglich gelten Augustinus solche Beziehungen zwar als sündig, doch sieht er in vielen Fällen eine Chance, daß sie sich weiterentwickeln.⁵³ Den Fall, daß „ein Mann sich eine Frau auf Zeit holt, bis er eine andere, seinem Amte und seiner Vermögenslage entsprechende findet, die er als ebenbürtig heiraten möchte“, nennt er ohne Umschweife einen Ehebruch „der Gesinnung nach“.⁵⁴

2. Einflüsse und Fronten

Wie gelangte Augustinus zu dieser gegenüber der Sexualität doch überaus mißtrauischen und den Wert der Ehe vor allem an ihrer disziplinierenden und domestizierenden Funktion festmachenden Auffassung? Man könnte dieser Frage psychologisch nachgehen und die entscheidenden Beweggründe in Augustinus' Seelenleben und in seiner Auseinandersetzung mit der eigenen Lebensgeschichte suchen; gibt doch Augustinus mehr als die meisten Theologen und Philosophen darin Einblick, ja betreibt er doch die theologische Reflexion über weite Strecken hinweg als denkerische Selbstvergewisserung. Statt dessen soll hier jedoch der geisteswissenschaftliche Weg eingeschlagen und nach jenen Strömungen und Lehren gefragt werden, die Augustinus aus der Tradition übernommen hat oder die er in der öffentlichen Meinung seiner Zeit vorfand und aufzunehmen oder abzuwehren suchte. Dabei darf freilich nicht aus dem Blick geraten, daß Augustinus bei all diesem Verarbeiten ein äußerst sensibler und leidenschaftlicher Beobachter seiner Lebenswelt und seines Ich bleibt, also gerade nicht bloß Katalysator oder Kompilator von Überlieferungen ist.

2.1 *Bibeltheologisches*

Stärkster inhaltlicher Bezugspunkt seiner Ehelehre dürfte die Schrift sein und hier wiederum ganz überwiegend das Corpus

Paulinum. Der Rückgriff auf Biblisches geschieht völlig bruchlos innerhalb der systematischen Erörterungen, doch leiten biblische Aussagen den Gedankengang offensichtlich schon von vornherein. Derartige Leitideen sind vor allem: die Erschaffung des Menschen als Mann und Frau in gegenseitiger Zuordnung, der Auftrag an die Menschen zur Erzeugung von Nachkommenschaft, der sündige Ungehorsam schon der ersten Menschen. Augustinus deutet gerade dieses letztere Moment unter dem Einfluß des an Adam als Antityp seiner Christologie interessierten Paulus: So erscheint Adams Sünde nicht bloß als die erste Sünde, aber auch nicht bloß als Einbruch der Sünde in die Geschichte, sondern als die Sünde, die von Adam auf alle seine Nachkommen übergeht.⁵⁵ „Durch jenes einen Menschen schlechten Willen haben in ihm alle gesündigt, als alle jener eine waren, von dem deshalb alle einzelnen die Ursprungssünde sich zugezogen haben.“⁵⁶ Weil aber der Vorgang, durch den alle aus diesem einen entstehen, die Zeugung ist, werden alle Menschen gerade durch sie zu Sündern. Das sündhafte, d. h. vom Willen beeinflussbare Moment an der Zeugung, die ja zunächst bloßes Naturgeschehen ist, ist die Begehrlichkeit. Sie gehört zu uns nicht aufgrund göttlicher Schöpfung, sondern ist Strafe für die Sünde Adams. Wohl hütet sich Augustinus, die Begehrlichkeit als solche als Sünde im eigentlichen Sinn zu qualifizieren (das Schuldhafte an ihr wird schon in der Taufe weggenommen!), doch hält er sie für jene Schwachheit, die eine Folge der Sünde ist und zur Sünde hinführt. Den phänomenologischen Erweis für die negative Qualität der Konkupiszenz sieht er im Erröten und im schamhaften Rückzug aus der Öffentlichkeit selbst dann, wenn die Partner vom Geschlechtsverkehr „auch einen noch so guten und erlaubten Gebrauch“ machen; denn niemand brauche sich über etwas zu schämen, was gut ist.⁵⁷

Wenn die Begehrlichkeit erst eine Folge der Erbsünde ist, dann entbehrt es nicht der Logik, daß Augustinus' ganze Sexualethik

letztlich von der Frage bewegt wird, was den Geschlechtsverkehr sittlich rechtfertigen kann. Zwar ist dieser an und für sich gut, doch ist er seit dem Sündenfall mit Geschlechtslust verbunden, und diese darf als Folge der Sünde nur in Kauf genommen, nicht eigentlich angestrebt werden; dies ist aber nur so zu lösen, daß ihr in der subjektiven Motivation Ziele gegenübergestellt werden, die sie aufwiegen oder „entschuldigen“!⁵⁸

Die Bedeutung der Sünde Adams geht freilich noch weit über die Behaftung aller Nachkommen mit der Erbsünde hinaus: Sie ist es nämlich auch, die überhaupt erst die Geschichte auslöst. Hätte Adam nicht gesündigt, so wäre er in der anfänglichen Seligkeit verblieben und die Geschichte wäre überflüssig. So aber ist durch seinen Fall ein Fortbestehen der Menschheit nur noch als Geschichte möglich. Diese Geschichte ist allerdings ihrerseits eine Aneinanderreihung von menschlichen Verweigerungen, eben weil in ihr die Erbsünde weiterwirkt. Sie würde ständig in ihren verderbten Anfang zurücklaufen und sich sinn- und ziellos wiederholen, hätte Gott nicht immer wieder neue Heilsangebote gemacht. Die entscheidende Wendung hat sie durch das Eintreten Christi in sie erfahren. Das Ende der Geschichte steht zwar noch aus, die Rettung der Menschheit ist erst grundsätzlich entschieden und damit Hoffnung für jeden begründet. Die heilsgeschichtliche Gegenwart ist noch bestimmt durch den Kampf zwischen *civitas Dei* und *civitas terrena*; deshalb ist das Heil des einzelnen noch gefährdet, kommt es darauf an, sich, und d. h. sein Handeln, in den Heilsplan einzufügen. Die Konkupiszenz *diabolici* jedoch dieser Geschichtsdynamik diametral entgegen, sie will Gegenwart und nichts als Versinken in der Gegenwart.

Hier wird sichtbar, welcher zentraler Knotenpunkt die Erbsünde in Augustinus' Theologie ist. Weil er die Begehrlichkeit neben der Sterblichkeit als die Straffolge der Erbsünde auffaßt, die selbst im Getauften konstitutionell präsent bleibt, gerät die

Begehrlichkeit und die Sexualität mit ihr in die Mitte seiner Anthropologie und Ethik.

2.2 *Stoisches*

Wie in seinem übrigen Denken gibt es auch in Augustinus' Sexualethik Elemente, die deutlich stoischer Herkunft sind. Die Stoa gehörte zum Grundbestand spätantiken Bildungsguts, und Augustinus dürfte bereits in frühen Jahren, auf jeden Fall aber seit seiner Ausbildung zum Rhetor, intensiv mit ihr in Berührung gekommen sein.⁵⁹ Zwar polemisiert er an manchen Stellen gegen stoische Lehren, doch verhindert das keineswegs, daß stoische Gedanken in entscheidenden Zusammenhängen ins Spiel kommen. Das zeigt sich zum einen und mehr grundsätzlich in der Argumentation: Trotz heilsgeschichtlicher Überformung und Ergänzung ist die Vorstellung eines naturalen *Ordo* ebenso selbstverständlich wie der normierende Rekurs darauf.⁶⁰ Greifbarer und für die Einschätzung der *libido* von unmittelbarem Belang ist sodann das *ἀπάθεια*-Ideal. Wohl wird dieses einer scharfen, biblisch untermauerten Kritik unterzogen, doch bezweckt diese Kritik keine generelle Rehabilitation der diskriminierten Affekte (obschon Augustinus mit einem gesunden anthropologischen Realismus ein Dasein ohne Gefühlsregungen für stumpf und unmenschlich hält!), sondern nur die Feststellung ihrer sittlichen Güte und ihres propädeutischen Werts, ja ihrer Unentbehrlichkeit, soweit sie „aus Liebe zum Guten, aus heiliger Neigung entstehen“.⁶¹ Das entscheidende Kriterium für ihre moralische Legitimität ist die Bezogenheit auf Gott, seinen Willen und das von ihm erhoffte Heil. Ohne diese Intentionalität aber sind die Leidenschaften schlecht, nicht weil sie wie in der Sicht der Stoiker die Eudämonie störten, sondern weil sie den Menschen mitreißen und ihn der Eigendynamik der zur Gottesliebe in unversöhnlichem Gegensatz stehenden Welt- bzw. Selbstliebe ausliefern (dies ist ja mit Ausdrücken wie „*intemperantia*“ [Zügellosigkeit] und „*dissoluta*“ [ausschweifend] ge-

meint!). Negativ besehen nimmt Augustinus freilich am selben Phänomen Anstoß wie die Stoiker, nämlich an der Minderung von Vernunft und Willensherrschaft bis hin zu deren Ausschaltung.⁶² Sein Werturteil, der Geschlechtsverkehr sei nur dann sittlich völlig einwandfrei, wenn er mit der Absicht zu zeugen ausgeübt wird, stimmt folgerichtig weitgehendst mit stoischer Auffassung überein.

2.3 Antimanichäistisches

Augustinus' Schriften zur Moral verdanken sich nicht bloßem wissenschaftlichem Interesse, sondern wollen mitten in Auseinandersetzungen eingreifen, in denen die Ehe problematisch geworden ist. Sie fanden in einem Milieu statt, das vor allem durch asketische Strömungen bestimmt war, die sich von der verbreiteten Permissivität der Spätantike abzusetzen suchten und nach moralischer Vollkommenheit strebten. Die erfolgreichste dieser Strömungen war der Manichäismus, dem sich Augustinus selbst über eine längere Phase hinweg angeschlossen hatte, und den er in einem langen (vielleicht nie ganz zum Abschluß gekommenen) Prozeß in sich niederringen mußte. Der Manichäismus geht aus vom Dualismus eines guten und eines bösen Urprinzips, die sich gleichmächtig gegenüberstehen. In Welt und Menschen der Gegenwart sind beide zum Vorteil des Bösen miteinander vermischt und liegen im Kampf. Erlösung gibt es in dem Maße, wie die ursprüngliche Trennung wiederhergestellt werden kann. Ethisch geht es also vor allem darum, sich von den Fesseln der als Welt und Leib gestalteten Materie zu befreien. Die moralische Vollkommenheit gipfelt in der Enthaltung vom Geschlechtsverkehr; worauf es hierbei (aber auch bei denen, die sich nicht enthalten können) ankommt, ist die Vermeidung der Zeugung als der größtmöglichen Verdichtung der Materialität und als dem Vorgang, durch den die unheilvolle Vermischung zwischen Licht und Finsternis dauernd aufs neue reproduziert wird.

Wie Augustinus die Auffassung, der Leib

verdanke seine Herkunft dem Reich des Bösen, entschieden zurückweist und seine Gutheit und seine Einbeziehung in die Erlösung verteidigt, so widerspricht er der Rückführung der Geschlechtlichkeit auf den Teufel energisch und besteht auf der göttlichen Herkunft von Mann und Frau.⁶³ Die Abwehr dieser Ansichten läßt auch verständlich werden, weshalb ihm so sehr daran liegt, trotz seiner großen Sympathie für das Ideal der Jungfräulichkeit und trotz seines Mißtrauens gegen die Lust die Ehe als etwas in sich (und nicht bloß vergleichsweise) Gutes herauszustellen.⁶⁴ Ein spezifischer Punkt der Auseinandersetzung mit dem Manichäismus wird schließlich in seiner für uns fast monomanisch wirkenden Anstrengung sichtbar, die alttestamentlichen Patriarchen gegen den Vorwurf der Lüsternheit und Ausschweifung zu verteidigen, weil sie Kinder gezeugt und sogar mehrere Frauen besessen hätten.⁶⁵

Gerade in diesem Zusammenhang wird jedoch noch eine andere Frontstellung greifbar, die Augustinus nach eigenem Bekunden überhaupt zur Abfassung von „*De bono coniugali*“ veranlaßte: Diese Schrift richtet sich ähnlich wie die zwei folgenden Standesschriften „*De sancta virginitate*“ und „*De bono viduitatis*“ gegen *Jovinianus*, der im Zuge seiner publikumswirksamen antimanichäischen Polemik u. a. die Gleichwertigkeit von Jungfräulichkeit, Witwenschaft und Ehe vertrat und damit offensichtlich bei manchen die Abkehr von der bisherigen asketischen Lebensform auslöste. Sein entscheidendes, von Augustinus als töricht und verschlagen bezeichnetes Argument war die Frage, ob sich diejenigen, die das Ideal gottgeweihter Jungfräulichkeit lebten, denn sittlich besser dünkten als der verheiratete Abraham, als Sara, Susanna, Anna oder die anderen im Alten Testament als heilig und gottesfürchtig vorgestellten, aber eben in einer Ehe lebenden Personen. Augustinus sucht zu beweisen, daß sie, unter anderen heilsgeschichtlichen Bedingungen lebend, von Gott zur Ehe verpflichtet worden seien, daß

sie es gleichwohl aufgrund ihrer geistigen Gesinnung ohne weiteres fertiggebracht hätten, die Keuschheit der Ehelosen zu leben, wenn auch an sie dieser Ruf ergangen wäre.⁶⁶

Ihrem Ursprung und ihrem Anliegen nach ebenfalls antimanichäistisch waren auch jene Gegner, mit denen sich Augustinus in seiner Spätzeit am heftigsten auseinandergesetzt hat, nämlich die *Pelagianer*. Trotz seiner oben genannten Distanzierungen geriet er aufgrund seiner Lehren über die Erbsünde und über die Heilsnotwendigkeit der Taufe unter ihren ausdrücklichen Vorwurf, seine Lehre enthalte Manichäismus und verurteile Ehe und Zeugung. Die zwei Bücher „*De nuptiis et concupiscentia*“ sind eigens dazu verfaßt, diesen Vorwurf zu entkräften, der besonders nachdrücklich von dem Bischof Julianus von Aeclanum erhoben wurde. Augustinus betont demgegenüber die Güte der Ehe, versucht aber andererseits zu zeigen, daß die „Begierlichkeit des Fleisches“ etwas von der Ehe Verschiedenes sei; sie gehöre nicht zur von Gott geschaffenen menschlichen Natur, sondern habe erst nach dem Sündenfall zu sein begonnen und haften seitdem dem menschlichen Dasein und der Ehe unausweichlich an.⁶⁷ „Wegen dieser [Begierlichkeit] [. . .] geschieht es, daß auch aus gerechten und gesetzlichen Ehen von Söhnen Gottes nicht Söhne Gottes, sondern Söhne der Welt stammen, weil auch die, die zeugen, wenn sie schon wiedergeboren sind, nicht daraus zeugen, daß sie Söhne Gottes sind, sondern daraus, daß sie noch Söhne der Welt sind.“⁶⁸ Die Begierlichkeit ist ein Übel und die Lust in ihrer sittlichen Qualität höchst ambivalent, je nachdem, ob sie das (den Willen) beherrschende Motiv ist oder nur eine dienende Rolle hat – das ist Augustinus' Antwort auf die pelagianische These, die Begierlichkeit sei ein natürliches Gut, so daß „die Nachkommenschaft, die durch sie geboren wird, keine Ursprungssünde nach sich ziehe“.⁶⁹ „Wie wenn jemand mit einer Fußverletzung zu etwas Gutem auch durch Hinken gelangen kann,

und dabei wegen des Übels des Hinkens jenes Hingelangen nicht schlecht und [umgekehrt] wegen des Gutes des Hingelagens das Hinken selbst nicht gut ist, so dürfen wir weder wegen des Übels der Lust die Ehe verdammen noch wegen des Gutes der Ehe die Lust loben.“⁷⁰

3. Angst vor der Sexualität und Wissen um die Verletzlichkeit der Liebe

Auch wenn die Beleuchtung der geschichtlichen Herkunft, der inneren Zusammenhänge und äußeren Verwicklungen die augustinische Sexualethik als bedeutsames Stück christlicher Tradition verständlicher erscheinen läßt, fordert die vorangehende Darstellung doch zur Frage heraus, ob und was sie uns zu denken gibt. Unsere Distanz zu ihr besteht ja nicht nur im beträchtlichen zeitlichen Abstand, sondern mehr noch in den Wertungen und Normierungen der verhandelten Sache. Vor allem folgende belastenden Auffassungen bedürfen der Korrektur und der inneren Aufarbeitung durch Theologie und Kirche:

– der generelle Argwohn gegenüber dem Sexuellen. Die unbestreitbare Tatsache, daß das Streben nach Lustgewinn andere Rücksichten und Verpflichtungen unwirksam machen kann, berechtigt nicht dazu, die Sexualität als etwas nur Physiologisch-Animalisches anzusehen und sie zum Brennpunkt der menschlichen Desintegration und des Widerspruchs gegen die höhere Bestimmung zu machen. Sexualität ist eine anthropologische Grundgegebenheit, die den Menschen über sich selbst hinausdrängt hin auf den anderen, der auch in seinem Geschlecht noch einmal anders ist. Sexualität ist folglich Mittel der Kommunikation. Es kann bewirken, daß Verständigung, Freundschaft und Einander-Annehmen nicht bloß im Austausch von Gedanken hergestellt, sondern in affektiver Faszination und leiblichem Innwerden auch erlebt werden. Aufgrund dieses ganzheitlichen Charakters und dieser starken kommunika-

tiven Tendenz darf Sexualität nicht als nur zugelassenes Übel begriffen, sondern muß als positive Realität aufgefaßt werden.

In diesem Zusammenhang erscheint es auch fraglich, ob Augustinus das Phänomen der Scham richtig gedeutet hat. Zweifellos kann Scham eine Funktion des Schuldgefühls sein, aber sie ist dies kaum immer. Wer sich schämt, seine Träume, Wünsche und Gefühle jedem Beliebigen zu erzählen oder seine finanziellen Einnahmen und Ausgaben bis ins einzelne am Bierstisch offenzulegen, dies aber vielleicht innerhalb der Familie oder gegenüber Vertrauenspersonen (Arzt, Anwalt u. ä.) tut, dürfte eher um ein Stück Eigensphäre besorgt sein, sich also im Grunde davor fürchten, durch Preisgabe an die Öffentlichkeit besonders verletzbar zu sein. Vermutlich ist auch die Scham im Sexuellen Schutz gegen die besonders große Verletzlichkeit der Intimität. Trifft dies zu, dann ist Scham nicht automatisch Ausdruck von Schuldgefühl, sondern ein Verhalten zur Eindämmung von Angst.

– die vordringlich disziplinierende Funktion von Ehe und Zeugung. Gerade die sakramentale Qualität läßt die Konzentration des Sinngehalts der Ehe auf Zeugung von Nachkommenschaft und die gegenseitige Bewahrung vor Ehebruch und Unzucht als viel zu kurz erscheinen. Das Miteinander von Mann und Frau umgreift in seiner sakramentalen Funktion, die den in Christus leibhaft gewordenen Heilswillen Gottes gegenwärtig setzt, nicht bloß Ausschließlichkeit und Beständigkeit der Einheit, sondern auch grundloses Schenken, Sich-Öffnen für den anderen, Annahme des anderen mit seiner Unvollkommenheit und Schwäche, also auch Geduld, zuvorkommende Liebe, Verzeihen. Als anthropologische Grundgegebenheit ist die Sexualität in die Dynamik des sakramentalen Heilsgeschehens Ehe selbstverständlich einbegriffen.

– die normative Fixierung der geschlechtlichen Begegnung in der Ehe als „Pflicht“. Das Ungenügen dieser rechtli-

chen (und aus der Perspektive des Rechts wohl auch kaum anders möglichen) Sicht besteht darin, daß sie die Subjekthaftigkeit der Liebe außer acht läßt und den Ausdruck persönlichster Weggabe zu etwas Dinghaftem macht, das man im Prinzip einklagen und gegen den Willen des anderen erzwingen kann. Die jeweilige Bereitschaft und seelische Fähigkeit zur geschlechtlichen Begegnung von vornherein als etwas Unerhebliches hinzustellen und erst recht: so zu handeln, dürfte spätestens seit der neuzeitlichen Sensibilisierung der Subjektivität als unangemessen, entfremdend und sogar brutal empfunden werden.

– die Minderwertigkeit der Ehe im Verhältnis zur Ehelosigkeit. Die Verschiedenheit zweier Lebensformen, die biblisch ohne jeden Zweifel gerechtfertigt sind, aber beide zur Vollkommenheit der Liebe im Sinne von Mt 5,48 herausgefordert sind, begründet nicht schon einen höheren bzw. niedrigeren Grad an sittlicher Werthaftigkeit oder gar Seligkeit.⁷¹ Gerade Augustinus deutet die Ehe in der christlichen Phase der Heilsgeschichte nicht nur christologisch als Abbild des Liebesverhältnisses Christi zur Kirche, sondern auch eschatologisch als Symbol der „künftigen, Gott in einem himmlischen Staat unterworfenen Einheit von uns allen“⁷²; wenn er andererseits den theologischen Gehalt der Jungfräulichkeit außer in der Konzentration allen Interesses auf Christus im Verzicht auf fleischliche Nachkommenschaft entsprechend dem Bibelwort Mt 22,30 als der Vorausabbildung des eschatologischen Zustands sieht, in dem der Tod durch die Auferstehung endgültig überwunden und deshalb die Zeugung von Nachkommenschaft überflüssig geworden ist⁷³, so kann diese Hinweisfunktion nicht so wertvoller sein als diejenige der Ehe. Auch wenn die Mehrzahl der Christen die Lebensform der Ehe als die für sie geeignetere beurteilt, dürfte die Annahme, die hiermit übernommenen sittlichen Aufgaben, Zumutungen, Belastungen und Herausforderungen seien generell weniger anspruchsvoll als die eines Lebens der Enthalt-

samkeit, der Realität der Ehe als Lebensgemeinschaft kaum entsprechen.

Freilich nähme man Augustinus zu leicht, wenn man es bei diesen Einwänden bewenden ließe. Man begäbe sich der Chance, das Anstößige und Befremdliche selbst- und gesellschaftskritisch zu verarbeiten, würde nicht auch die Frage gestellt, was man von seiner Sicht im Hinblick auf die durchschnittliche Lebenspraxis und die öffentliche Selbsteinschätzung der Gegenwart lernen kann. Hier scheinen mir vor allem zwei Dinge wichtig, auf die Augustinus hinweist:

– die Möglichkeit destruktiver Realisierung der Sexualität. Die Faszination der lustvoll erlebten Gegenwart ist besonders davon bedroht, den Blick auf sich selbst zu verengen und den anderen nur als das benötigte Werkzeug zu behandeln. Dann verliert aber Sexualität gerade ihre kommunikative Komponente, ist nur noch Droge, die ohne oder gegen den anderen konsumiert wird. Sexualität ist dann Ausdruck der Nichtannahme (des anderen in seinen über das Körperliche hinausgehenden Qualitäten), des Verbrauchs (der Lebensgeschichte des anderen), der Enttäuschung, der Selbstverweigerung oder gar der Ausübung von Gewalt und gerade nicht mehr Ausdruck von Liebe. Wenn der Anschein nicht trügt, wird diese kommunikative Komponente der Sexualität heute vielfach übersehen, etwa dort, wo sexuelle Praxis als Kompensation für in anderen Bereichen verdrängte Möglichkeiten der Selbstbestimmung und Gefühlskultur betrieben wird. Freilich muß gegen Augustinus betont werden, daß nicht die Sexualität den Menschen gefährdet, sondern daß auch die Sexualität gefährdet ist, weil der Mensch in seiner Ganzheit von der Unheilsgeschichte betroffen ist; menschliches Leben, aus dem die Sexualität vertrieben ist, wäre nicht heil, sondern defekt.

– die sittliche Werthaftigkeit und Heilsqualität der Lebensform Ehe. Einheit und Beständigkeit der Ehe ergeben sich für Augustinus aus dem Glauben an Christus. Wie heute stand diese Sicht und der daraus

erwachsene Anspruch auch damals in Spannung zu dem, was die öffentliche Moral für vernünftig begründbar oder wenigstens für tolerierbar hält. Die Qualifizierung als Sakrament bedeutet angesichts dieser Spannung die Zusage, daß die menschlich anspruchsvolle Lebensform der Ehe auch gelingen kann und zwar so, daß die beiden Partner ihr Dasein aufs Ganze gesehen als gut und sinnhaft erfahren. Aus diesem Blickwinkel läßt sich vielleicht auch – gegenüber der weitgehenden Nebeneinander- bzw. Überordnung der Ehezwecke in der Tradition – die Fruchtbarkeit von der Sakramentalität her deuten: Das Kind wäre dann nicht das Ergebnis der Übereinstimmung mit dem Gattungszweck der Natur bzw. der Nichtbehinderung der natürlichen Folgen des Geschlechtsaktes, sondern – im Ja zur Verantwortung für sein Entstehen und seine Entfaltung – der gegenseitige Ausdruck des Willens zur Einheit und Beständigkeit.

Anmerkungen

¹ Ein Beispiel für viele: „Augustinus [. . .], der erst fromm wurde, als er sich satt gehurt, als sein Faible für Frauen, wie bei manchen alternden Männern, ins Gegenteil umschlug und auch gesundheitliche, zumal für einen Rhetor lästige Beschwerden (der Lunge, der Brust) bei ihm auftraten, dieser Augustinus schuf die klassische, besonders die Konkupiszenz bekämpfende Sündelehre der Patristik und bestimmte damit das Schicksal von Millionen sexuell gehemmter und verklemmter Abendländer bis heute.“ (*K. Deschner*, *Das Kreuz mit der Kirche. Eine Sexualgeschichte des Christentums*, Düsseldorf/Wien 1984, 304).

² Zur Theologie der Ehe, in: *H. Greeven u. a.*, *Theologie der Ehe*, Regensburg/Göttingen 1969, 81–115, hier: 90.
³ Ebd. 93, vgl. 93–97 bzw. 103. Augustinus wird dabei mehrfach des Dualismus geziehen! – Eine ähnliche Einschätzung findet sich bei *S. H. Pförtner*, *Kirche und Sexualität*, Reinbek 1972, 39 u. 46; *W. Molinski*, *Theologie der Ehe in der Geschichte*, Aschaffenburg 1976 (= *Der Christ in der Welt VII 7 a/b*), 74; *J. Gründel*, *Die eindimensionale Wertung der menschlichen Sexualität. Zur Geschichte der christlich-abendländischen Sexualmoral*, in: *F. Böckle* (Hrsg.), *Menschliche Sexualität und kirchliche Sexualmoral – ein Dauerkonflikt?*, Düsseldorf 1977, 74–105, hier: 79–81; *F. Böckle*, *Geschlechterbeziehung und Liebesfähigkeit*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 6, 109–153, hier: 124; *A. K. Ruff/E. J. Cooper*, *Grundkurs Sexualmoral*, Bd. I: *Geschlechtlichkeit und Liebe*, Freiburg 1982, 33.37.59; *H.*

Kramer, Ehe war und wird anders, Düsseldorf 1982, 153f.

⁴ In der Ehezyklika „Casti connubii“ Pius' XI. von 1930 etwa geschieht dies immerhin an 12 Stellen.

⁵ S. CIC (alt) can. 1013, § 1. Der seit dem 27. 11. 1983 geltende neue Codex stellt im Anschluß an „Gaudium et Spes“ (nrn. 47–52) des II. Vatikanum das Wohl der Ehegatten und die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft nebeneinander, ohne eine Über- oder Unterordnung vorzunehmen (can. 1055, § 1)!

⁶ Entfaltet wird sie vor allem in folgenden Schriften: De continentia (im folgenden abgekürzt: cont.), De bono coniugali (bon.coniug.), De sancta virginitate (virg.), De bono viduitatis (vid.), De nuptiis er concupiscentia (nupt. concup.), De coniugiis adulterinis (adult.). – Um das Auffinden der Zitate zu erleichtern, wird statt einer Seitenzahl die in allen Editionen vermerkte Abschnitts-numerierung angegeben. Die deutsche Übersetzung folgt der Deutschen Gesamtausgabe der moraltheologischen Schriften: St. Augustin, der Seelsorger, hrsg. v. A. Kunzelmann u. A. Zumkeller, Würzburg 1949ff, bzw.: St. Augustin, der Lehrer der Gnade. Deutsche Gesamtausgabe seiner antipelagianischen Schriften, hrsg. v. A. Kunzelmann u. A. Zumkeller, Würzburg 1955ff. Zitate aus „De Civitate Dei“ (Civ. Dei) folgen hingegen der Übersetzung von C. J. Perl innerhalb der Deutschen Augustinusausgabe (2 Bde., Paderborn u. a. 1979).

⁷ Ratzinger (s. o. Anm. 2), 94. Vgl. 99: „Die Last dieser Geschichte von innen her aufzuarbeiten, wird die große Aufgabe der gegenwärtigen Arbeit der Moraltheologie sein müssen.“ Zur Möglichkeit problematischer Tradition und zur Notwendigkeit innerkirchlicher Traditionskritik s. *ders.*, Kommentar zum II. Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung des II. Vatikanum, in: LThK.E II,515–528, hier: 518–523; vgl. ferner grundlegend *ders.*, Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie, Köln/Opladen 1966 (=Arbeitsgemeinschaft f. Forschung d. Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswiss. 139), bes. 21–25.

⁸ bon coniug. 1.

⁹ Über den gesamten Vorstellungskomplex Paradiesehe informiert noch immer unübertroffen: M. Müller, Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas v. Aquin. Eine moralgeschichtliche Untersuchung, Regensburg 1954 (=Studien zur Geschichte der kath. Moraltheol. 1).

¹⁰ Civ. Dei XIV, 22. Vgl. nupt. concup. I,1; II,17; II,20; II,26–30; II,37–59.

¹¹ bon coniug. 3; 22; 24; virg. 15–21; vid. 7–9; nupt. concup. II,38.

¹² bon coniug. 24.

¹³ cont. 27; bon. coniug. 3; 6; 9; 19; 22; 32; virg. 12; vid. 5; nupt. concup. I,5; I,13; I,18; adult. II,12.

¹⁴ bon. coniug. 19.

¹⁵ bon. coniug. 3.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ bon. coniug. 7.

¹⁸ bon. coniug. 9. In der bekannten Zusammenfassung von „De bono coniugali“ (nr. 32, ähnlich: virg. 12; nupt.

concup. I,13 u. 19) wird dieses Gut nicht mehr eigens genannt; es wird offensichtlich der dort ganz auf die Wahrung der Keuschheit („Zur Keuschheit gehört [. . .], nicht zu huren, keinen Ehebruch zu treiben, durch keinen unerlaubten Geschlechtsverkehr sich zu beflecken.“: 30) eingeführten Treue zugerechnet. Von da aus nehmen die traditionellen triadischen Ehegüter- bzw. Ehezweckformeln ihren Ausgangspunkt.

¹⁹ bon. coniug. 3, vgl. 15.

²⁰ bon. coniug. 3.

²¹ Ebd. Augustinus spricht diesbezüglich vom „elterlichen Affekt“.

²² vid. 11 (infirmittatis remedium, humanitatis solatium). Hinzuzunehmen sind jene zahlreichen Stellen, wo die Begierlichkeit ausdrücklich „Krankheit“ (morbus, infirmitas) genannt wird (z. B. nupt. concup. I,6; I,9; I,18; II,53).

²³ bon. coniug. 4.

²⁴ bon. coniug. 6; nupt. concup. I,18; ebd. I,16: „Um dieses Böse zu vermeiden, wird auch jener Beischlaf von Ehegatten, der nicht um der Zeugung willen geschieht, sondern der sieghaften Begierlichkeit dient, [. . .] zwar nicht als Gebot vorgeschrieben, aber doch aus Nachsicht zugestanden.“

²⁵ bon. coniug. 15; 17 u. 6, auch 13.

²⁶ Vgl. bon. coniug. 21; nupt. concup. I,11.

²⁷ bon. coniug. 32.

²⁸ bon. coniug. 8; 11; 21; 24; 29.

²⁹ bon. coniug. 9, vgl. 15; 17–22; 24–27; 31; 35; vid. 10; nupt. concup. I,9f.

³⁰ bon. coniug. 10.

³¹ bon. coniug. 11 u. 13.

³² bon. coniug. 30.

³³ bon. coniug. 14, vgl. – bezogen auf die Jungfrauen – 29f.; ferner: virg. 34.

³⁴ bon. coniug. 28. Vgl. virg. 8–12; 21; vid. 19.

³⁵ In bon. coniug. taucht diese Qualifizierung nur ein einziges Mal auf (3); in nupt. concup. hingegen ist der Nachweis dieses Malum-Charakters das zentrale Anliegen (s. bes. I,1; I,8; I,19; II,36).

³⁶ nupt. concup. I,7. Vgl. II,18.

³⁷ Vgl. cont. 27; bon. coniug. 6 u. 18; virg. 16; vid. 11; nupt. concup. I,9.

³⁸ Vgl. bon. coniug. 15; nupt. concup. I,19; ebd. I,8: „Darum rühmt sich die Ehe, weil sie aus jenem Übel etwas Gutes macht, und errötet, weil sie ohne jenes nicht bestehen kann.“

³⁹ bon. coniug. 18.

⁴⁰ bon. coniug. 6; 11.

⁴¹ bon. coniug. 6, vgl. 11. Ferner: vid. 5; nupt. concup. I,16.

⁴² bon. coniug. 12.

⁴³ bon. coniug. 5.

⁴⁴ Contra Julianum Pelagianum III,21, 43. Den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich H. Klomps, Ehemoral und Jansenismus. Ein Beitrag zur Überwindung des sexual-ethischen Rigorismus, Köln 1964, 35.

⁴⁵ nupt. concup. I,16f, vgl. auch bon. coniug. 5 u. 18; adult. II,12: Diese Norm zielt ursprünglich auf manichäische Praktiken, die mit einer Diskriminierung der Zeugung motiviert waren. Vgl. dazu J. T. Noonan,

Empfängnisverhütung. Geschichte ihrer Beurteilung in der katholischen Theologie und im kanonischen Recht, Mainz 1969 (= Walberberger Studien), 166, aber auch 127ff.

⁴⁶ bon. coniug. 11.

⁴⁷ bon. coniug. 3, vgl. 6; 9; 15; 34; cont. 26; nupt. concup. I,12 u. 14f; adult. I,4.

⁴⁸ bon. coniug. 17; 32; virg. 15; nupt. concup. I,11; ferner die ganze Schrift „De coniugiis adulterinis“.

⁴⁹ bon. coniug. 7; 17; nupt. concup. I,11; adult. II,11f.

⁵⁰ vid., bes. 6, vgl. auch 4f u. darüber hinausgehend: 15; 23.

⁵¹ bon. coniug. 4.

⁵² bon. coniug. 6.

⁵³ bon. coniug. 5.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Z. B. nupt. concup. II,15.

⁵⁶ Ebd. Vgl. II,45–49.

⁵⁷ nupt. concup. II,36. Vgl. I,6f.; I,22; I,24; II,22; II,52.

⁵⁸ excusare bzw. veniam accipere: z. B. nupt. concup. I,1; I,13; I,16.

⁵⁹ Vgl. dazu einige Angaben bei *K. Flasch*, Augustin. Einführung in sein Denken, Stuttgart 1980, 23–27.

⁶⁰ Etwa in bon. coniug. 3; 12 u. 34. Zur Rolle des Ordo-Gedankens bei Augustinus s. die umfangreiche Studie von *J. Rief*, Der Ordobegriff des jungen Augustinus, Paderborn 1962.

⁶¹ Civ. Dei XIV,9.

⁶² Vgl. z. B. bon. coniug. 11; 18; nupt. concup. I,7; I,9; I,27; II,42; II,53. Diese Auffassung dürfte bei Augustinus noch verstärkt worden sein durch die neuplatonische Lehre von der Herrschaft des Geistes über das Körperliche in der Hierarchie des Seienden; in dieser Richtung argumentiert z. B. nupt. concup. I,13.

⁶³ S. vor allem cont. 19 u. 22–24; nupt. concup. II,9; II,11–14. Mit der manichäischen Moral rechnete Augustinus in zahlreichen Schriften ab, z. B. in „De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum“.

⁶⁴ S. die in Anm. 11 genannten Stellen.

⁶⁵ S. die in Anm. 29 genannten Stellen.

⁶⁶ bon. coniug. 27; 32.

⁶⁷ nupt. concup. I,1.

⁶⁸ nupt. concup. I,20, vgl. I,21 u. virg. 7.

⁶⁹ nupt. concup. I,13 u. I,40. Vgl. II,11.

⁷⁰ nupt. concup. I,8.

⁷¹ Neuere kirchliche Dokumente haben diesem Anliegen ausdrücklich Rechnung getragen, z. B. „Lumen Gentium“ nr. 39–42 (vgl. auch 43–47) und „Familiaris Consortio“ nr. 16 (in Spannung dazu steht dort freilich das Zitat von Pius XII., in dem von der „Erhabenheit dieses Charismas über das der Ehe“ die Rede ist).

⁷² bon. coniug. 21.

⁷³ Vgl. bon. coniug. 32.