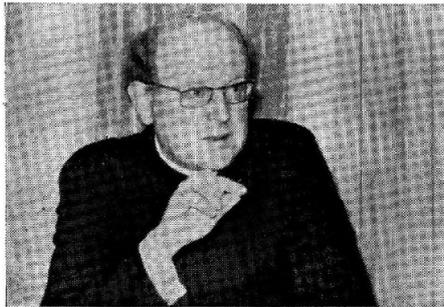


ZUR ANTHROPOLOGIE DER SEXUALITÄT



Klaus M. Becker

Folgende Erörterungen zur Sexualität des Menschen sind nicht —und das muss einschränkend zuvor gesagt sein— formal medizinisch, biologisch, historisch oder auch paläontologisch gedacht. Zwar werden häufig solche Aspekte —zu Unrecht unserer Ansicht nach— unter «Anthropologie» subsumiert und ohne Zweifel liefern die mit solchen Aspekten angesprochenen eigenen Wissenschaften sicher wertvolles Material für den Anthropologen als Anthropologen, doch ist die Anthropologie eine philosophische Disziplin und in dieser Hinsicht soll hier die Sexualität erörtert werden. Das, was den Menschen zum Menschen macht, seine Rationalität, fällt als solches nicht unter die Kategorien jener mit den oben genannten Aspekten angedeuteten Wissenschaften mit Ausnahme der Historie; sie aber wiederum geht den Menschen diachronisch an, also in anderer Weise, als es die philosophische Anthropologie tut.

Es steht hier nun nicht zur Debatte, in wie weit und mit welcher wissenschaftstheoretischen Berechtigung die Anthropologie im Rahmen der Philosophie eine eigene Disziplin sein kann oder ist, oder ob sie lediglich aus anderen Disziplinen —etwa der Metaphysik, der Psychologie, der Ethik— bestimmte Kapitel unter einen gemeinsamen Nenner —eben dem spezifisch Menschlichen— zusammenträgt; wie immer auch dieser Streit entschieden werden mag, fest steht, dass die philosophische Anthropologie philosophisch denkt, das heisst: sie sucht letzte —metaphysische— Gründe auf.

Die hier skizzierten Gedanken zur Anthropologie der Sexualität erheben nicht den Anspruch, alles und jedes zu sagen oder auch nur anzudeuten, was anthropologisch über die Sexualität gesagt werden kann. Das Thema wird weiter zu durchdenken sein. Sinn dieser Skizzen hier ist es, einen Beitrag zu leisten, dass die seit einigen Jahren, vielleicht nicht immer

sine ira et studio angeheizte Diskussion in fast allen Ländern der sogenannten freien Welt etwas menschlicher werde, das heisst, dass sie sich mehr auf ihre spezifisch menschlichen Prinzipien orientiere. Das wird nicht immer leicht sein und zwar nicht nur aufgrund einer häufig zu beobachtenden emotionalen Überfrachtung des Themas, sondern auch aufgrund der inneren Struktur des Themas selbst, insofern nämlich, als der Mensch durchaus komplex ist.

Der Hinweis auf eigentlich allgemein bekannte Selbsterständlichkeiten wie dieser —«der Mensch ist eine komplexe Einheit von Leib und Seele, von Wesen und Dasein, von Sein und Haben, von Bleibendem und sich ständig Wandelndem, vom Träger bestimmter Eigenschaften und Fähigkeiten und diesen Eigenschaften und Fähigkeiten selbst»— ist keine Schulmeisterei sondern der Entwurf eines Koordinatensystems, in dem sich die Erörterung des Gegenstandes abspielt. Solche Begriffspaare gehorchen nämlich einer bestimmten Analogie. Bei genauer Sicht, stellt man fest: die Analogie ist wechselnder Richtung, denn einmal ist der erste und ein andermal ist der zweite der bestimmende Begriff. So ist die Seele bestimmend für den Leib, weil dessen Organisations— und Vitalprinzip; das Sein aber ist das Bestimmende des Habens, wie etwa das Personsein unveräusserliche Rechte einbringt, die man hat, z.B. das Recht auf Leben, auf leibliche und moralische Integrität, auf Eigentum usw.

Die anthropologische Betrachtung der Sexualität wird also den Ort zu entdecken haben, den die Sexualität im Gesamtgefüge der Einheit «Mensch» einnimmt. Es geht also darum, festzustellen, was es mit menschlicher Sexualität aufsichhat. Gedanklich hätten wir die Sexualität in jenem Koordinatensystem zu erörtern, das die verschiedenen Komponenten der Einheit «Mensch» beschreibt. Was also ist Sexualität dem Menschen Eigenes?

Zunächst leuchtet sicher ein, dass der Mensch wichtiger ist und zentraler als die Sexualität. Die Aufspaltung des Menschen in zwei verschiedene Geschlechter ist im Verhältnis zum Wesen des Menschen selbst zweitrangig. Die klassische Philosophie unterscheidet bei den Dingen zwischen Substanz und Akzidenz, dem, was in sich ist, und dem, was an einem (oder in einem) anderen ist, und sie weiss auch von solchen Akzidenzen zu berichten, die ob ihrer unveräusserlichen Bedeutung für die Substanz, obgleich von ihr verschieden, zu Recht als «Eigenes» —als *propria*— bezeichnet werden.

Kurzum; der Mensch ist zunächst Mensch kraft seines Menschseins, bevor er ontologisch —und das heisst hier anthropologisch— Mann und Frau ist.

Andererseits leuchtet es ebenso ein, dass Sexualität ansich nicht ausschliesslich beim Menschen vorkommt, sondern bei vielen anderen Lebewesen auch.

Diese Feststellung ist von erheblichem Gewicht. Sie besagt: Sexualität ist nichts spezifisch Menschliches, sie fällt nicht unter das, was die Art des Menschen bestimmt, ihre eigene Natur gehört also einer Strukturebene an, die vor —oder wenn man das in der Rangordnung der Dinge ausdrücken will— «unter» dem Menschen liegt. Bei näherer Sicht fällt auf, dass die Sexualität nichteinmal jener ontologischen Strukturebene angehört, die dem Menschen relativ am nächsten liegt, nämlich die Gattung der Sinneslebewesen. Wir müssen weiter zurückgehen. Die Sexualität ist charakteristisch für die Strukturebene des vegetativen Lebens, das der Mensch nicht nur mit den Tieren, sondern auch mit den Pflanzen in gewisser Weise und unter Vorbehalt aller strukturell gegebener Wandlungen teilt.

Die Natur einer Sache ist bekanntlich «Prinzip und Ursache der Bewegung und der (erfüllten) Ruhe, insofern das in der Sache von sich aus liegt und ihr nicht etwa (von anderswo her) zugeteilt wird»¹. Die Natur einer Sache bestimmt deren Eigengesetzlichkeit. Die natürliche Eigengesetzlichkeit der Sexualität zu betrachten, müsste somit auch den Schlüssel zu ihrem besonderen Verständnis im Menschen liefern, denn es gehört zur Methode philosophischen Denkens, vom Allgemeinen her das Besondere erkennen zu können.

Ebenso müsste aber auch die Betrachtung des spezifisch Menschlichen im Menschen ein Schlüssel sein, dem ihm Eigenen den gebührenden Raum zu öffnen, denn auch hier ist das Wesen des Menschen stets

1. Vgl. ARISTOTELES, Physik, II, 1, 192b 21. Unter den verschiedenen Bedeutungen des analogen Begriffs *Natur*, lässt sich als gemeinsamer Kern die klassische Definition festhalten, sie sei *principium operationis*. Damit ist sie ein spezifisches, während generell ein Prinzip das ist, «a quo aliquid procedit quocumque modo». Wenn Natur als Operationsprinzip definiert wird, bezieht sie sich wesensgemäss auch immer auf ein Ziel. Es gibt keine ziellosen Operationen. Jede Natur hat folglich ihr *Telos*, sie ist also teleologisch definierbar. Die Erstreckung auf das Ziel artikuliert sich entweder grundsätzlich, und dann ist die Artikulation identisch mit der jeweils gemeinten Natur, oder im konkreten Akt, und dann vollzieht das Subjekt kraft seiner ihm eigenen Natur Operationen, die in concreto nicht identisch sind mit dem Subjekt. In diesem Sinne sind die Operationen aller geschaffenen Dinge verschieden von den Dingen selbst. Deshalb treffen Aussagen über die *Funktionen* —sie sind Operationen oder auch Aktionen der Dinge— niemals direkt das Wesen der Dinge selbst.

Zum Begriff der Natur gehören deshalb die klassischen *Relationen*. Die *transzendente Relation* bezeichnet das Wesen eines Dinges bzw. eine Natur, deren ganzes Sein darin besteht, sich zu einem anderen zu verhalten. Die *kategoriale Relation* besteht darin, dass sich das Ding im konkreten Akt auf ein anderes bezieht, wie zum Beispiel auf den Terminus einer bestimmten Operation oder Aktion.

von allgemeinerer Bedeutung als das ihm jeweils Zukommende. Kommt nun dem Menschen —was wohl unbestreitbar ist— Sexualität zu, so wird ein geordneter Vergleich des spezifisch Menschlichen mit der Natur der Sexualität zur anthropologischen Erörterung der Sexualität führen. Gehen wir der Reihe nach vor:

Es ist offenkundig, dass die Sexualität nirgendwo in Erscheinung tritt, ohne teleologisch auf die Fortpflanzung der Art bezogen zu sein. Diese Aussage unterstellt zweifellos die Geltung des Finalitätsprinzips: Nichts ist ohne Ziel. Ist nun damit gesagt, dass die Sexualität ausschliesslich, primär oder nur nebenbei diese Wirkung hat? Der *Neue Herder* definiert die Sexualität als «Gesamtheit der Erscheinungsformen des Geschlechts-triebes»². Und zum Geschlechtstrieb sagt *Herders Bildungsbuch*, er sei einerseits «auch vor allem von der geistigen Gestaltungskraft und Freiheit des einzelnen Menschen bestimmt», andererseits wird danach die Frage gestellt: «wie er (der Mensch) zur Freiheit gegenüber diesem Trieb gelangt und wie diese Freiheit organisch aufgebaut werden muss»³? Die weiteren sexualpädagogischen Aussagen an dieser Stelle behaupten zweifellos Richtiges, heben aber die Unlogik nicht auf, denn entweder ist der Geschlechtstrieb innerlich von der Freiheit bestimmt und zwar seinem Wesen nach, und dann kann es keine Frage mehr sein, wie der Mensch noch ihm gegenüber zur Freiheit gelange, oder aber die Frage steht offen, und dann ist eben der Geschlechtstrieb nicht ansich schon durch die Freiheit im Wesen bestimmt. Die Unschärfe der Aussagen beherrscht leider eine Flut von auch und gerade populärwissenschaftlicher Literatur zur Sache, und deshalb redet man über Dinge, von denen man nicht weiss, was sie sind und wo sie hingehören. Im üblichen Jargon äussert sich diese Verwirrung meist platter, dort spricht man jetzt gerne vom Wert des Lustgewinns und setzt ihn der zweifellos aus der menschlichen Freiheit geborenen «Liebe» gleich. Zur ethischen Mystifizierung kommt noch das Element des Altruismus hinzu, mit dem der Lustgewinn gesucht werde⁴. All das hat seine Ursache in der These, dass der Ge-

2. *Der Neue Herder*, Bd. III, Freiburg 1952, Spalte 4008.

3. *Herders Bildungsbuch*, Freiburg 1953, Spalte 407-408.

4. Als Beispiel gelte der Gedanke Alexander MITSCHERLICHs: «Am Anfang des Lebens steht —unvergessen— die rasche Befriedigung der Unlust. Langsam, oft nicht langsam genug, wächst der Druck der Mitwelt, die dem Kinde auferlegt, Unlust ertragen zu lernen, befriedigungverheissende Ziele weiter hinauszustecken und sie im Auge zu behalten, auch wenn rascherer, aber verpönter Lustgewinn winkt. Ein solches Training zu Triebaufschub, zur Askese verschiedener Härte —und das ist Kultur— ist für ein alleinlebendes Wesen undenkbar, weil es unnötig wäre. Erst die Notwendigkeit, mit anderen teilen zu müssen, fordert den Verzicht; aber nur dort kann mit dem Verzicht ein *Sinn* verknüpft, kann Verzicht selbst befriedigend erlebt werden, wo die Mitwelt

schlechtstrieb als solcher und vor allem und von vornherein von der Gestaltungskraft und der Freiheit des einzelnen Menschen bestimmt sei. Unter der Bestimmung wird dann eine aprioristische Festlegung verstanden, so als sei die Sexualität in all ihren natürlichen Forderungen die Entfaltung der (Eigen—) Gesetzmäßigkeit der Persönlichkeit selbst und sexuelle Liebe die höchstmögliche Realisierung menschlicher Existenz, und vom «Schmierer zum Gestalten» müsse sich die Persönlichkeitsentfaltung durch die Stadien unvollkommener Sexualakte entwickeln⁵. Wer beobachtet, wird derartige Grundtendenzen in zahlreichen Auffassungen wiederfinden. Zurecht steht vielmehr die Frage danach offen, wie die Freiheit gegenüber dem Geschlechtstrieb zu behaupten sei. Darin wird eine praktisch zu beantwortende Frage, also eine Aufgabe gesehen. Der Geschlechtstrieb oder besser die ganze Sexualität muss von der Personmitte aus integriert werden, gemäss der Ordnung der Vernunft, und das bedeutet, wie an anderer Stelle *Herders Bildungsbuch* vermerkt: «dass der Mensch sich von seinem Trieb nie fortreißen lassen darf, ehe er ihn zuvor in die höhere Ordnung der Liebe und der Gerechtigkeit eingefügt hat»⁶.

Die Erfahrung zeigt, dass es durchaus möglich und oft tatsächlich so ist, dass der Geschlechtstrieb den Menschen fortreisst. Aber wohin? Das kann nur erkannt werden, wenn man weiss, was der Geschlechtstrieb ansich ist nach dem, dass das Wesen der Dinge zuerst von ihrer Zielursache bestimmt wird. Denn Wissenschaft ist Erkenntnis aus Ursachen; und die Zielursache ist unter allen Gattungen der Ursachen die ontologisch erste.

Es mag unendlich viele Erörterungen über den Geschlechtstrieb ge-

Bedeutung für den einzelnen hat, oder sagen wir unverhohlen: wo er Grund hat, diesen und jenen Menschen zu lieben... Erreichbar ist solche Lösung der Spannung nur auf dem Wege der Partizipation am anderen, den ich liebe. Was ihm durch meinen Verzicht zuteil wird, vermag ich identifizierend und doch mit dem Bewusstsein der Distanz mitzuempfinden, und nur ein solcher Verzicht befriedigt... Insofern es mir gelingt, ihn (den anderen unter *meinem* Erlebnishorizont zum Mithandeln zu bewegen, bestärkt er vorerst nur mich in meinen ichbezogenen Phantasien. Er wird Mittel zum Zweck der Befriedigung meiner selbst... Wenn ich aber nie erlebt habe, dass ein anderer einfühlend in mich einen Verzicht geleistet hat, der für ihn sinnvoll war, kann ich ihn nicht gut so achten, wie das Moralgesetz es mir befiehlt. Ich bin dann auf die anschaulichen Erfahrungen aus dem Gewaltprinzip angewiesen; und hier achte ich, weil ich fürchte. Hier reisse ich nur darum nicht an mich oder zerstöre nicht, weil ich die Drohung spüre, selbst zerstört zu werden... Der Verzicht unter dem Druck der Gewalt kann nicht befriedigen; er hält für Strecken Gehorsam, mehr nicht»... (*Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft* —Neuausgabe— München 1967, 96-98).

5. Vgl. Ernst ELL, «Keine Angst vor Sex» in: *Publik*, 23.7.1971, 8 als Rezension zu Marielene LEIST; *Angst vor Sex?*, München 1971, vgl. meine Entgegnung in *Publik*, 20.8.1971, 16.

6. a.a.O. Spalte 558.

ben, leugnen wird man nicht können, dass der Geschlechtstrieb allgemein —also nicht nur der des Menschen— polar bezogen ist auf das andere Geschlecht zum Zweck der Fortpflanzung. Ein anderer Zweck lässt sich bei Weidenkätzchen und schon aus der Beziehung zwischen Stempel und pollenträchtigen Staubgefäßen einer Blume nicht erkennen. Jede Wirkung hat ihre eigene Ursache. Ist die Wirkung die Fortpflanzung, bedarf sie ihrer Ursache. Bietet sich ein Phänomen, das bei näherer Sicht verschiedene Wirkungen hat, unterschiedlicher Natur, so müssen auch unterschiedliche Ursachen anzunehmen sein. Sind die Wirkungen neben der Hauptwirkung akzidenteller Natur, dann kann auch die Ursache wesentlich nur ihre Wirkung und akzidentell die akzidentellen Wirkungen verursachen, weil ihr akzidentelle Wirklichkeiten als Mitursachen beigegeben sind. Solche Mit— oder Nebenursächlichkeit ist jedoch nur aufgrund einer Nichtidentität zwischen Haupt— und Nebenursache möglich.

Auch aus der Zoologie wird man kaum ein normales Sexualverhalten kennen, das nicht seiner eigentlichen Ursächlichkeit nach — d.h. primär im Rahmen seiner eigenen Gesetze — einer arterhaltenden Funktion diene, auch dann, wenn Tiere, je nach Vollkommenheit ihrer sensitiven Fähigkeiten, ein Höchstmass an Lust erfahren bei der Erfüllung ihres Triebes. Man kann vielleicht sagen, dass die der sensitiven animalischen Psyche eigene Empfindung der Lust eine Triebfeder der Geschlechtlichkeit sei, jedoch per accidens. Man wird nämlich ebenso zugeben müssen, dass die Lust nur aus dem Vollzug sexueller Akte resultiert und nicht das ist, was die Eigengesetzlichkeit der Sexualität ihrer Natur nach ausmacht; sie ist vielmehr ein Umstand, denn aus der Erfüllung des Geschlechtstriebes selbst erfolgt die Weckung neuen Lebens gleicher Art, auch wenn die Natur hier spontan selektiv und verschwenderisch vorgeht. Das ist kein Postulat einer Moral, sondern realer Sachverhalt. Ist doch die Sexualität ihrer Natur nach nicht zunächst der Seinsebene sensitiven Lebens eigen, vielmehr muss man sie einer elementarerer Ebene zuordnen, nämlich der Ebene vegetativen Lebens. Von dort her wird am ehesten ihr Telos deutlich. Erst wenn sie in sensitive Vitalität integriert ist, gesellt sich ihr auch die spezifisch sensitive Erlebnisweise zu als fortan integraler Bestandteil. So sind denn auch bei Tieren unter normalen Bedingungen Aktualisierungen des Geschlechtstriebes nicht anders bekannt als in Übereinstimmung mit dem immanenten Telos, oder umgekehrt gesagt: aus der Weckung neuen Lebens wird die sexuelle Kausalität erkannt. Gemeint ist die transzendente Beziehung zwischen Ursache und Wirkung, die nicht von physikalischer Kausalität absorbiert werden kann und, was die kausalen Subjekte betrifft, möglicherweise nie naturwissenschaftlich einge-

holt werden kann jenseits einer statistischen Registrierung, was Heisenberg, Bohr, Born und Jordan u.a. andeuten mit dem Indeterminationsprinzip⁷.

Der transzendente Bezug zwischen Ursache und Wirkung gilt zweifellos auch in der Sexualität. Der Geschlechtstrieb ist das Bestreben der Natur, die Art des jeweiligen Lebewesens zu erhalten und das Leben weiterzugeben. Aber dabei geht es nicht um jede Art von Leben, sondern nur um leibhaftig materielles Leben⁸. Hier sind wir verwiesen auf die ontologischen Strukturen einer durch viele Individuen vertretenen Art

7. Hier wird die «Indetermination» als prinzipielle Struktur der kategorialen Welt verstanden, die in der unendlichen Potentialität der Materie, d.h. in deren ureigenem Wesen begründet liegt und sich per se der kategorialen Griffbarkeit entzieht, wenn sie auch *secundum quid* —nämlich privativ unter Berücksichtigung der Formen— erkannt werden kann.

8. Hier sind «materielles» Leben und Materie im philosophisch prinzipiellen Sinn gemeint. Die natürlichen Dinge, d.h. die Dinge, so wie sie dem Menschen begegnen, werden nie anders als nach ihrer *Wesensform* und zugleich nach der sie ermöglichenden *Materie* begriffen (vgl. THOMAS, *De Veritate* 8, 6 ad 5). Es wird aber auch die Materie nie anders als in ihrer Proportion zur Form begriffen (THOMAS, *Summa Theologiae*, die einfache Angabe der römisch bezifferten Teile bezieht sich immer auf die *Summa Theologiae* des Thomas v. Aquin ohne Angabe des Werkes; I, 87, 1 c), denn die seienden Dinge sind aus Materie und Form (ARISTOTELES, *Metaphysik* IX, 1, 1045 b 32); sowohl dem Begreifen als auch der Wirklichkeit nach ist die Form vor der Materie, d.h. sie ist das Bestimmende und erste, im Ablauf der Zeit aber ist die Materie früher, jedoch gleichsam so, als wäre sie nicht eigentlich (ebd. 8, 1049 b 11). Dieses eigentliche Nichtsein der Materie ist, wie PLATON richtig erkannte (*Politeia* VI, 19, 509 B) und MAXIMUS CONFESSOR (MG IV, 149 C; 152 A) nach PLOTIN (*Enneaden*, VI, 9,5) und DIONYSIOS AREOPAGITA (*Epist.* I, 1065 A) erklärt — *privativ* zu verstehen, denn rein für sich betrachtet «existiert» Materie nicht und ist auch nicht erkennbar (THOMAS, I, 15,3 ad 3). In diesem Sinne ist Materie ein Nicht-Seiendes per accidens (MAXIMUS CONFESSOR, MG IV, 253 C; ARISTOTELES, *Physik* I, 1, 191, b35 und 192, a2). Materie kann nämlich nicht verstanden werden ohne vorheriges Begreifen der Form. Dann aber begreift man Materie als Möglichkeit zur Form (THOMAS, *In VIII Met.*, lect. 1 n. 1687). Das Prinzip des Erkennens ist nämlich die Form. Wenn nun gesagt wird, die Materie werde in Proportion zur Form erkannt —und zwar *privativ*—, dann heisst das: wir wissen um sie durch Analogie (THOMAS, *In VII. Met.* lect. 2.n. 1296). Für sich ist die Materie alles andere als die Form, denn jedes Dinge, das eine Form hat und durch sie bestimmt wird, ist aufteilbar in Materie und Form (THOMAS, *II. Sent.* d. 12, 1,4 c) die Materie aber ist an sich nicht teilbar, teilbar wird sie nur per accidens durch die Quantität. Weil sie nicht teilbar ist ist die Materie per se auch nicht definierbar (THOMAS, *Quodl.* 9, 6 ad 3). Da die Form determiniert, die Materie an sich aber indeterminiert und damit unendlich ist (THOMAS, I, 7,1 c; I, 25,2 ad 1; I, 86, 2 ad 1; *Quodl.* 3,3 c) und diese Unendlichkeit strikt privativ als Fehlen der Form zu verstehen ist (THOMAS, III, 10,3 ad 1), liegt in der Materie absolut keine Vollkommenheit (THOMAS, I, 12,1 ad 2). Ihre Vollkommenheit empfängt die Materie durch die Form (THOMAS, I, 7,1 c). Ausserdem muss man berücksichtigen, dass die Unendlichkeit der Materie nicht schlichthin zu ihrem Wesen gehört, vielmehr ihr nur inbezug auf den Möglichkeitsbereich, der ihr zusteht, und das sind die körperlichen Dinge (THOMAS, I, 7,2 ad 3; *De anima*, 9 c; *II. Sent.* d. 30, 2,1 c.). In dieser Hinsicht ist die Materie ein «individuum vagum» (THOMAS, I, 30, 4 c).

von Lebewesen. Weil leibhaftige Lebewesen eine individuelle und numerische Vielfalt innerhalb ihrer Art aufweisen, was offenbar für den oben erwähnten transzendentalen Bezug der Sexualität nicht ohne Bedeutung ist, werden uns vor allem jene ontologischen Strukturelemente interessieren, die gerade leibhaftige Lebewesen von Lebewesen im allgemeinen unterscheiden. Nun hat die numerische und innerhalb einer Art individuelle Vielfalt ihre ontologischen Prinzipien —selbst wenn sie primär passiver Struktur sind— in der *Materie* und deren immanenter Zuordnung auf die Kategorie der *Quantität*⁹. Kurzum, wir könnten sagen: Geistwesen als solche und ohne Körper vermehren sich nicht, auch wenn sie an sich viel vitaler sind als körperliche Lebewesen; ihnen fehlt dazu die passive Disposition und Ursächlichkeit der *Materie*.

Diese Aussage bedarf einer doppelten Erklärung der Begriffe, die hier verwandt werden, nämlich «*Materie*» und «*Quantität*».

Zunächst ist nicht für jedermann selbstverständlich, was mit *Materie* bezeichnet wird. Der allgemein unpräzise Sprachgebrauch überlagert den Begriff «*Materie*» mit Vorstellungen einer Urmasse, eines Energiekneuels irgendwelcher Art¹⁰. Solche oder ähnliche Überlagerungen versperren den Zugang zum Gemeinten. Denn da das Prinzip aller Erkenntnis die Form, *Materie* aber ansich eben nicht Form ist, kann *Materie* prinzipiell nicht unmittelbar, weder sinnlich noch geistig, erfasst werden. Sie taucht nicht im Erkenntnishorizont auf. Jedes Reden von ihr ist folglich nur analog zu verstehen.

Erst dort, wo das Denken sämtliche Formen beiseitegestellt, wo es auf jede Veranschaulichung für das zu Denkende verzichtet, erst dort stösst das Denken auf ein positives, wenn auch vages und undefinier-

9. Die *Quantität* ist jene Kategorie —d.h. Seinsweise—, die akzidentell einem (körperlichen) Ding ermöglicht, Teile ausser Teilen zu haben, und die Teile zueinander ordnet. Das Teilehaben ist schon Ausdruck von Potentialität. Je ob man die *Quantität* vom universalen Wesen eines Dinges oder aber vom Individuum in concreto aussagt, wird man auch die *Quantitäten* unterscheiden in die *quantitas continua*, d.h. jene, die dem Körper ein Gefüge verleiht, nach dem er sich ausdehnt, oder in *quantitas discreta*, auf der die numerische Vielfalt und die Individualität des Einzelexemplars einer Art beruhen. Die *Quantität* ist jenes Akzidenz durch das die Materialität des Dinges zum Ausdruck kommt.

10. Der evolutionistische Begriff der *Materie* hegt die Vorstellung von etwas formal Gegebenem und löst sich nicht davon, d.h. der Begriff *Materie* wird nicht durch formale Abstraktion gefunden, es bleibt ein Phantasma stets weiter Subjekt der Aussage. Das liefert keinen sauberen Gedanken, es bleibt eine Phantasievorstellung, denn jede vorgestellte Formalität verdeckt das Wesen der *Materie*. Ihre Potentialität ist aber *inertia pura*, ganz und gar keine Energie. Der *Materie* ansich irgendeine Macht, eine Kraft, eine Energie, eine Aktivität zuschreiben zu wollen, heisst sie mit einem magischen Gehalt befrachten. Für den Materialismus ist das Wort *Materie* eine Zauberformel, mit der die Anerkennung des Schöpfers verhext wird.

bares und in gewissem Sinne unendliches Substrat reiner Möglichkeit als Subjekt aller dinghaften und von daher erst vorstellbaren Formen. Die reine Möglichkeit erfassen, heisst alle unterscheidenden Formen und Vollkommenheiten abweisen¹¹.

Die so «entdeckte» reine Möglichkeit ist nicht etwa unreal, selbst wenn sie so nie existiert; es gehört übrigens zu ihrem Wesen nicht zu existieren und dennoch zu sein; sie ist vielmehr potentiell und unter allen potentiellen Realitäten ein ausgesprochenes Extrem. Erkenntnistheoretisch ist dieses Extrem — nämlich das mit dem Begriff «Materie» Gemeinte — nur durch einen privativen Denkprozess erreichbar, d.h. nicht etwa durch Leugnen, wohl aber durch Wegdenken jeder vorhandenen Form, unter der es greifbar wird¹². Das Wegdenken ist ein Urteilen in ständigen Parenthesen. Dieser Denkprozess hat freilich manches mit dem Leugnen, d.h. mit dem Verneinen gemeinsam. So führen z.B. beide in einen Bereich absoluter Bildlosigkeit¹³. Materie ist so unvorstellbar wie Nichts. Man kann reine Möglichkeiten nicht erleben, sowenig man «nichts» erfahren kann. Das ändert sich auch nicht, wenn modernes Denken in «reinen Funktionen», wenn die Ideologien oder Existenzialismen reiner Dynamik den Versuch machen. Er endet in einer gespenstischen Vorstellung von Materie, ähnlich der Hypostatisierung eines dräuenden Nichts, die panischen Schrecken auslöst. Der Vorstellungsversuch, angewandt auf die Materie, bestimmt nicht zuletzt zahlreiche, teils euphorisch aufgetakelte Sexmystizismen der Gegenwart, ob sie sich nun pragmatisch oder theoretisch — und dort pseudosexologisch — geben¹⁴.

11. «Ex hoc sc. quod non habet formam quam natum est habere. Et per hunc modum dicitur infinitum in quantitate. Tale autem infinitum ex sui ratione est ignotum» (THOMAS, III, 10,3 ad 1).

12. «...est quasi materia cum privatione formae, ut dicitur in III. Phys. (207 a 25)» (THOMAS, ebd.).

13. Zu unterscheiden ist die *Privation* von der *Negation*. Während die Privation in Parenthese setzt und — in diesem Sinne — «aufhebt» (nicht zu verwechseln mit der Hegelschen Bedeutung dieses Wortes!), verneint die Negation. Die Negation spricht Sein ab. Zu unterscheiden ist aber auch die Privation von jener absoluten Leere (Gen 1,2), die BASILIUS d.Gr. gegen den *Toposbegriff* der Materie bei Aristoteles betont (Opp. I, 13 C) als «Voraussetzung» der Schöpfung. Erkenntnistheoretisch artikuliert sich die (in diesem Sinne falsche) Privation als gewissermassen topische Disposition in verschiedenen meist heterodoxen Formen der Mystik, wenn sie so die «Bildlosigkeit» interpretiert.

14. Zu den «Klassikern» dieser literarischen Gattung gehört sicher Wilhelm REICH, *Der triebhafte Charakter*, Wien 1925; *Charakteranalyse*, o.O. 1933; *Der Einbruch der Sexualmoral — zur Geschichte der sexuellen Ökonomie*, Kopenhagen 1935; *Die Funktion des Orgasmus*, Leipzig-Wien-Zürich 1927; *Massenpsychologie des Faschismus*, Kopenhagen-Prag-Zürich 1934; *Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse*, Kopenhagen-Prag-Zürich 1934; *Die sexuelle Revolution*, Frankfurt 1966, u.a.m.

Jedoch im Unterschied zum Nichts wird die reine Möglichkeit immer dort greifbar, wo sie als Voraussetzung einer Wirklichkeit und in positivem Bezug zu ihr erkannt wird, während das Nichts nichts hergibt auch keine Voraussetzungen. Dieser Unterschied artikuliert sich logisch durch unterschiedliche Denkprozesse: Das Nichts —ein Gedankending ohne jede Realität— ist Resultat logischer Negation. Die Materie —reine reale Möglichkeit— wird entdeckt durch logische Privation.

Die durchaus reale Materie wird durch die Wesensform determiniert, während sie selbst die Form konkretisiert als *forma in materia contracta*. Die Komposition aus Materie und Wesensform, durch die alle körperlichen Dinge sind, ist jedoch nicht rein dualistisch zu verstehen, vielmehr ist sie strukturell komplex, d.h. wenn auch wesentlich Materie durch Form zu *Einem* determiniert, und Form durch Materie zum *Ganzen* konkretisiert ist, so ist das *eine Ganze* zugleich Träger —*Substanz*— weiterer Formen, nämlich der Akzidentien¹⁵. Die Akzidentien entsprechen ihrerseits, als nicht insich sondern in einem anderen Seiende, strukturell der Komposition; in ihnen spiegelt sich die jeweils mehr aktiv formale oder passiv materiale Komponente des Wesens wieder.

Die unendliche Indetermination der Materie artikuliert sich im Akzidenz der Quantität. Diese Kategorie ist der Materie kongruent, sie besagt, dass das Ganze Teile ausser Teilen hat. Die gewisse (nämlich potentielle) Unendlichkeit der Materie ist in der Quantität aufgehoben als passive Möglichkeit unendlicher Teilungen des leibhaftigen Ganzen und zwar in verschiedener Hinsicht: einmal ist die kontinuierliche Extension des Körpers theoretisch infinit teilbar. (Ein Holz lässt sich in viele Stücke zerlegen, sie alle sind vom gleichen Holz). Diese Teilbarkeit ermöglicht aber auch eine Aufspaltung des Wesens, sodass die Teile nicht mehr gleicher Art sind. Das brennende Holzsplit zerfällt in Gase und Elemente, die als Asche übrig bleiben. Die Teilbarkeit der Körper macht sie auch zerstörbar.

Die bisher aufgezählten Teilbarkeiten unterstellen eine kontinuierliche Quantität des Körpers. Daneben gibt es auch die Diskretion des Körpers, sofern seine Wesensform als spezifisch differenziert die zahlenmässige Vielzahl ihrer Konkretisierungen freigibt, oder wenn die Wesensform als vitales Prinzip (Seele) die Materie selbst immer neu organi-

15. Im Unterschied zur skotistischen Auffassung bezüglich pluriformer Aktualität folgen wir der klassisch arsitotelisch-thomistischen Lehre, die die Substanz von den Akzidenzien klar unterscheidet.

siert, sie quantitativ teilt und artgleiche Gebilde reproduziert (Zellteilung, Wachstum Zeugung, Geburt usw.)¹⁶.

Die Seele als Wesensform ist immer immateriell; sie ist das aktiv lebendige Prinzip des Ganzen, also auch des Leibes. Ihre Aktivität kommt in den qualitativen Potenzen zum Ausdruck. Diese aktiven Potenzen (mehr oder minder unveräusserliche Eigentümlichkeiten des Wesens, also Akzidenzien im allgemeinen Sinne) «beseelen» leibhaftig jene materiell-quantitativen Dispositionen und konkretisieren sich bzw. lassen sich in ihnen konkretisieren. Die Potenzen der Seele —auch der Geistseele— determinieren die materiellen Dispositionen des Leibes und sie lassen sich leibhaftig als vegetative und sensitive Potenzen konkretisieren. Die eigentlich geistigen Potenzen der Geistseele werden aber keineswegs verleiblicht. Sie behalten vielmehr ihre dominierende Selbstständigkeit.

Wie die vegetativen Potenzen und deren Prozesse in die sensitiven integriert sind, so sind beide in die geistigen integriert. Diese Integration gewährt als Integrität nicht nur ein vitales Ordnungsgefüge des Ganzen, sie ist auch —weil existenziell gefährdet— permanente Aufgabe. Ihre Gefährdung liegt aber wiederum in ihrer Basis begründet, nämlich in der Zerstörbarkeit des leibhaftigen Wesens gerade aufgrund seiner Leibhaftigkeit, d.h. aufgrund seiner Quantität, die die Reduktion in die reine Möglichkeit permanent vergewärtigt.

Die vegetativen und sensitiven Potenzen und Prozesse sind in ihrer Passivität (und d.h. auch in ihrer Disposition, gelitten zu werden und sich als Leidenschaften zu artikulieren) strukturell an die Quantität und die in ihr sich ausprägende Materie gebunden. Das ist ihre eigentümliche Charakterisierung. Als Potenzen einer Geistseele sind sie integrale Bestandteile, also keine Wesensbestandteile, wie Materie und Form selbst, denn sie liegen auf der Ebene der Akzidenzien, sie werden vom Ganzen und formal von der Geisseele selbst mittels deren geistigen Potenzen integriert.

Wenn nun schon weder die geistigen Potenzen, Verstand und Wille, als solche selbst personal sind, wenn sie auch der Person zukommen, noch auch deren Prozesse, die zwar reflexiv die Persönlichkeit aufbauen, so kann man noch weniger sagen, dass die vegetativen oder sensitiven Potenzen und Prozesse per se personaler Struktur wären, auch wenn die Person sie integriert. Sie erhalten per accidens personalen Charakter,

16. Hier ist zunächst nicht die Rede von der Geistseele. Es ist festzuhalten —aufgrund von Überlegungen anderer Art—, dass bei der Zeugung menschlichen Lebens die personale Geistseele jeweils eigens von Gott *ex nihilo sui et subiecti* geschaffen wird.

nicht per se. Nur der Geist selbst, die geistige individuelle Substanz ist Person¹⁷.

Somit ist auch die Geschlechtlichkeit des Menschen zwar personal integriert, bzw, sie muss integriert werden, für sich genommen aber ist sie apersonal und in ihrer Eigengesetzlichkeit —zunächst völlig wertneutral— auf die numerische Erhaltung und Verbreitung der Art aus¹⁸. In sich ist sie ganz und gar leibhaftig —d.h. ja nicht «geistig unbeseelt», im Gegenteil— und als solche materiell-quantitativ. Wenn die Eigengesetzlichkeit hier abstrahiert vom Gesamten der Person gesehen wird, dann nicht deshalb, weil die Integrität und die Integration als Aufgabe nicht gesehen oder gar geleugnet würden, vielmehr gerade um die Integration zu ermöglichen, muss zunächst die Sache, die integriert sein soll, in sich selbst erkannt werden.

Ansich und losgelöst betrachtet ist die Sexualität ontologisch nicht -geistig, sie ist materiell, sie ist nicht personal, wenn auch zweifellos auf Partnerschaft bezogen, jedoch auf eine neutrale, auf ein «Es». In diesem Sinne strebt sie, sich auszuleben entsprechend ihrer vitalen Intensität, und völlig gleichgültig bleibt dabei das infinit variable Objekt solcher Bezogenheit. Selbstverständlich kommt menschliche Sexualität nicht in diesem Sinne isoliert vor, weil sie von der Personmitte aus gehalten und getragen wird. Sie existenziell zu isolieren, die Integralität zu zerstören, wäre ein Angriff auf die Integralität der gesamten Person und führte zu deren moralischer und letztlich auch psychischer Zerstörung.

Dennoch ist die Untersuchung der Eigengesetzlichkeit der Sexualität hier angebracht, weil dadurch erst die konkrete personale Aufgabe ihr gegenüber aufgezeigt werden kann. Wir sagten —und die Natur ausserhalb des Menschen bestätigt das— Sexualität sei zunächst und an sich nicht-geistig und apersonal.

Apersonale Natur ist immer schon verfügt; transzendental auf ihre nächstliegenden Ziele oder Zwecke bezogen, schliesst sie deren Erlangen im kategorialen Beziehungsvollzug zwangsläufig insich ab. Wenn auch im Zeit-Bewegungsablauf vollzogen, verschliesst der Abschluss einer zweckgemässen Erstreckung auf ein apersonales —wenn auch partnerschaftliches— Ziel jede weitere Zukunft, d.h. es kommt dem apersonal strebenden Subjekt im erlangten Objekt kein freier Raum mehr zu. Mit

17. Der Geschlechtlichkeit kommt deshalb wesentlich keine Freiheit, also auch keine Verfügungsgewalt zu, denn sie ist dinglich, d.h. auch prinzipiell zur Verfügung gestellt.

18. Vgl. Iosephus GREDT O.S.B., *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*, Barcelona-Freiburg-Rom-New York (13. Aufl.), 1961, Bd. II. Nr. 726 ff.

erlangtem Ziel ist alles Streben schon gewesen und der Vergangenheit verfallen¹⁹. Die Sättigung eines apersonalen Strebevermögens besteht in einer Befriedigung, deren «Friede». Todesstille ist.

Solange dem strebenden Subjekt freilich noch Vitalität bleibt, kann sich unendlich oft die Wiederkehr des Gleichen vollziehen, ohne je den Bann der Zwangsläufigkeit und der Sättigung im schon Gewesenen zu durchbrechen. Diese zyklische Zwangsläufigkeit ist totale subjektive Determination, der eine ebenso totale Indetermination seitens des Objektes entspricht, sofern sie nicht aufgrund aprioristischer Voraussetzungen des Subjekts (gemeint ist das, was der Philosoph das *obiectum formale quo* der einzelnen psychischen Potenzen nennt), einer Antennenpolarisierung vergleichbar, die formale Ebene numerisch jedoch unendlich vieler Objekte per accidens festlegt. Eine solche «Beschränkung» der Objektsperzeption (ein Gemälde kann man nicht hören, eine Symphonie kann man nicht sehen) hebt jedoch in ihrem zugänglichen Bereich eine Unendlichkeit von möglichen Objekten nicht auf, noch ändert sie etwas an der sowieso total verfügbaren Determination des Subjekts²⁰.

Zusammenfassend kommen wir hier zu folgendem Schluss: Es ist leicht zu beobachten, dass derartige Gesetzmässigkeiten, wenn auch komplex, von der allgemeinen Sexualität abzulesen sind.

Person und Persönlichkeit wären nun ein neu zu betrachtendes Begriffspaar. An dieser Stelle kann der philosophische Traktat über die Person vorausgesetzt nicht aber im einzelnen abgehandelt werden²¹. Die wichtigsten Erkenntnisse über das Wesen der Person sollen hier nur skizziert werden.

Die Dinge unterscheiden sich bekanntlich in solche, die insichselbst stehen, über die man folglich etwas Bestimmendes sagen kann: «das da ist...» (ein Baum, ein Mensch, ein Haus usw).

Philosophisch werden solche Dinge Substanzen genannt²², im logischen Satz sind sie Subjekte, wenn sie einmal als solche erkannt sind (z.B. «der Mensch kann denken»). Die Feststellung des insich stehenden

19. Vgl. K. M. BECKER, «Bemerkungen zur Kontrastmethode» in: *Lebendige Seelsorge*, 5/1974, 259.

20. Vgl. K. M. BECKER, «Das Problem der Freiheit im abendländischen Denken — in nichtchristlicher und in christlicher Sicht» — in: *Tagungsberichte der Vereinigung vom hl. Benedikt — Patron Europas*, 20.-21. April 1974, Langwaden (pro manuscripto).

21. Vgl. Werner HEISENBERG, in: *Rheinischer Merkur*, 12.5.1972.

22. Wenn in manchen Diskussionen das scheinbar naturwissenschaftliche Argument angeführt wird, der klassische Substanzbegriff sei überholt, so erinnert das an die Naivität, die man sich von jenen Raumfahrern erzählt, sie berichteten, den lieben Gott nicht bei den Sternen gesehen zu haben. Zur Sache vgl. Xavier ZUBIRI, *Sobre la esencia*, Madrid, 1962.

Dinges ist die unerschütterliche Grundlage jeder möglichen Aussage, denn, würde sie wanken, so käme kein Erkenntnissinn mehr zustande. So kann ich z.B. sagen: «Der Mensch kann laufen» dabei setzt das Laufenkönnen unbedingt die Stabilität des Subjektes dem Wesen nach voraus, dem die Aussage entspricht, denn würde ich «Mensch» durch «Baum» oder «Haus» ersetzen, so würde der Satz sinnlos. Ferner gibt es solche Dinge, deren Wesen es ausmacht, nicht insichselbst zu stehen (ausser, man betrachtet sie als «Gedankendinge») sondern einem anderen zugehören, als dessen Eigenschaft, Fähigkeit usw. Homer spricht zwar von der «rosenfingrigen Morgenröte» aber jedermann weiss, dass die «Röte» kein Wesen in sich sondern jeweils als Farbe eine Eigenschaft eines anderen Wesens ist, etwa die Färbung des morgendlichen Himmels.

Nun ist die Person unter den erstgenannten Dingen zu suchen, denn nie hat das Denken die Person besser definieren können bis heute, als Boethius (480-525) das tat: *naturae rationabilis individua substantia*²³, —die un— (mit—) teilbare Substanz rationaler Natur. Geschichtlicher Hintergrund dieser philosophischen Erkenntnis war zweifellos der, dass die Menschheit nie früher gezwungen war, sich so sehr mit dem Problem der Person auseinanderzusetzen, bevor das Christentum mit dem Anspruch auftrat, dass ein Gott in drei Personen und göttliche und menschliche Natur zusammen in einer Person, nämlich in Christus, ist. Mit der Ausbreitung des Christentums war das hochentwickelte Denken der Antike mit solchen Aussagen konfrontiert und gezwungen, seine philosophischen Begriffe ganz deutlich zu präzisieren. Es hat seither kein neues geschichtliches Ereignis von vergleichbarer Tragweite das Denken zu einer Neubesinnung über das Wesen der Person veranlasst, so dass bislang weder Existenzialismus noch Marxismus noch irgendeine andere atheistische Philosophie der Neuzeit den Begriff der Person anders oder besser gefasst hätte, wie weit auch immer die Interpretationen auseinandergehen mögen. Es gibt aber noch weitere wichtige Unterscheidungen, ausser der zwischen insichselbst stehenden und anderen eignenden Dingen, die für unsere Betrachtung über die Person, die Persönlichkeit und deren Beziehung zur Sexualität vorausgesetzt werden müssen. Da die Realität komplex ist, stehen nicht von vornherein die Substanzen als absolut einfache Grössen vor uns, sie sind nicht nur verknüpft mit ihren Eigenschaften, Fähigkeiten usw. d.h. mit mehr oder weniger veränderlichen und mehr oder weniger

23. BOETHIUS, *Contra Eutychen et Nestorium*, III, 5 (BOETHIUS, *The Theological Tractates*, Hrsg. H. F. STEWART - E. K. RAND, London-Cambridge-Massachusetts 1962, 84).

für sie notwendigen anderen Realitäten, sondern sie sind auch in ihrem Substanzsein gefügt.

Zudem muss man unterscheiden zwischen solchen «Substanzen», die in einem Satz als solche genommen werden gleichsam in Funktion einer Substanz, obgleich sie in Wirklichkeit eher eine Vielzahl von Substanzen darstellen, wie das «Haus», das «Auto» oder die «Gesellschaft», womit wir technische oder politische Machwerke, Kunstwerke, bezeichnen aufgrund einer schöpferischen Idee des Menschen, —und andererseits echten Substanzen, wie die Natur sie vorgegeben hat. Die echten Substanzen im Bereich der Natur und die künstlichen im Bereich der Technik, der Zivilisation, der Kultur sind als solche irreduktibel, sie bilden eine innere Einheit und zwar in doppelter Hinsicht: a) in Richtung auf Nichtmittelbarkeit im Sinne einer einfachen Multiplikation, d.h. sie sind absolut individuell, und b) in Richtung auf die Unmöglichkeit als Koprinzip in einem anderen so aufzugehen, dass sie sich selbst nicht verlören, d.h. wenn sie sich mit einem anderen verbinden, entsteht aus der Verbindung nur etwas Neues, ein *tertium quid*. Diese Unmöglichkeit als Privation²⁴ verstanden, also als eine weggenommene Möglichkeit, ist in der Tat eine positive Wirklichkeit, als Vollendung und Erfüllung der Substantialität selbst²⁵. Während einerseits die Substanz nicht mehr ist als die konkrete Einzelnatur, einer bestimmten Art, so dass sie sich nicht multiplizieren oder auf der Art untergeordnete Träger (*inferiora*) übertragen lässt, damit aber noch nicht unbedingt eine Kommunikabilität mit einer anderen Natur ausschliesst (z.B. in der dogmatisch bekannten *hypostatischen Union*, d.h. zweier Naturen in einer Person, nämlich in Christus, Gott und Mensch), ist jene positive Vollendung der Substanz in sich ihr unbedingter und konkreter Selbststand, ihre *Subsistenz*²⁶.

Nach Johannes Duns Scotus (1266-1308) dem grossen spätmittelalterlichen Denker und Theologen ist die Subsistenz nicht real von der Substanz verschieden sondern lediglich eine negative Formalität. Nach Thomas von Aquin (1225-1274), dem grössten Lehrer des Abendlandes, ist die Subsistenz real von der Substanz verschieden und damit positiver Bestandteil des inneren Gefüges der Substanz selbst. Spätere Denker, die

24. Vgl. Anm. 8 u. 13.

25. Die Substanz ist *eine!* Die transzendente Einheit des Seienden bedeutet das Abweisen jeder Spaltung. Sie besteht in der Negation der Division. Näheres vgl. GREDT, a.a.O. Nr. 630-633.

26. «Substantia individua quae ponitur in definitione personae, importat substantiam completam per se subsistentem separatim ab aliis» (THOMAS, III, 16,12 ad 2; vgl. I, 29,1 ad 2; I *Sent.* d. 25,1 c; III *Sent.* d. 5,2, 1 ad 2; *Pot.* 9,2 ad 7).

sich wohl auf Thomas berufen, sehen die Subsistenz als positiv im Wesen der Substanz beheimatet. Francisco Suarez (1548-1617), der grosse Eklektiker und Jesuitenphilosoph, meint, sie sei eine Konsequenz des Existierens. Die zuverlässigere Interpretation liefern sicher die eigentlichen Nachfolger des hl. Thomas: Johannes Capreolus (um 1380-1444), der sie als das Substanzsein selbst anspricht oder besser und präziser noch Thomas de Vio, genannt Caietanus (1469-1534) und Johannes a Sto. Thoma (1589-1644), die sie als substanziellen Modus darstellen²⁷.

Man wird vielleicht fragen, weshalb denn das alles interessiere. Nun zunächst ist die konkrete Subsistenz einer geistigen Substanz dasselbe wie die Person. Es ist keineswegs belanglos, dass man das Personsein im Wesen der Substanz (Hypostasis) erkannt hat. Das ist übrigens die einzige Chance, die «Person» als solche zu verstehen, denn die Versuche, die «Persönlichkeit» als psychologisches Datum, nämlich als Bewusstsein seiner selbst usw. zu deuten, wie das in der Neuzeit oft oberflächlich geschah — etwa bei Descartes (1596-1650), Locke (1632-1704), Wolff (1679-1754), Kant (1724-1804), Jacobi (1743-1819), Günther (1785-1863)—, führt nicht nur den modernen Staat in ein Dilemma bezüglich der Rechtsprechung bei Tötung sogenannten lebensunwerten Lebens, § 218 usw., weil eben nur die Person der natürliche Träger von Rechten ist²⁸, sondern

27. Vgl. GREDT, a.a.O. Nr. 726 u. 729; vgl. auch Pietro PARENTE, *L'io di Cristo*, Morcelliana 1951.

28. HEGEL, leitet die Rechte (Naturrechte) aus der Freiheit ab, wie er sie versteht, nämlich als Selbstbestätigung oder — man könnte auch sagen — Selbstinszenierung der Person. Rechte sind die erforderlichen Requisiten dieser Selbstinszenierung (vgl. Georg Friedrich Wilhelm HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Hrsg. Georg LASSON) Leipzig 1911, — dort vor allem §§ 29-49), wo die «Sphäre der Freiheit» sich das Eigentum objektiviert. Die Marxsche Kritik an Hegels Eigentumsbegriff, am «bürgerlichen» Hegel, transponiert den Liberalismus Hegels ins Kollektivistische. Aber sowohl HEGEL als auch MARX entwickeln ein autarkes Absolutheitsschema zwischen dem Subjekt (sei es Einzelperson oder Gesellschaft) und seinen Rechten.

Zweifellos hat die Person Rechte, sie ergeben sich aus ihrem Wesen und damit aus ihrer Freiheit, die zur seingemässen Entfaltung Verfügungsgewalt über die konkreten Mittel in der Welt verlangt, damit der Mensch werde, was er ist. Jedoch ist die Relation menschlicher Freiheit zum Naturrecht und umgekehrt nicht — wie Hegel und der *Marxismus* meinen — autonom begründet, und infolge dessen kann weder von absoluter Freiheit und «Autonomie» (im eigentlichen Sinne des Wortes als «Selbstmacht zur Gesetzesschöpfung») noch von absoluten Rechten die Rede sein, vielmehr liegt es in der Natur des Menschen (sowohl des einzelnen wie der Gesellschaft) kontingent zu sein. Grund dafür ist die Tatsache, dass der Mensch sich nicht selbst gemacht hat und folglich seinsmässig stets relativ zu seinem Schöpfer bleibt. Das Naturrecht verlangt eine transzendente Begründung, die nicht im Menschen liegt, vielmehr in einer Ordnung, die der Schöpfer seiner Schöpfung seinshaft gegeben hat, weil er sie schon immer erkannt und dementsprechend entworfen und dann aus freien Stücken gemacht hat. Was ist, reflektiert notwendigerweise das Erkennen des Schöpfers und zwar gerade dadurch, dass die Dinge die von ihm seit je erkannten Ordnungsbezüge offenbaren. Was der

macht die Person und damit den Menschen zum Spielball aller möglichen Ideologien, je nach dem Gelüst zur Macht, wie man ihn bestens manipulieren könne, weil Bewusstsein —wie experimentell feststeht— jederzeit manipulierbar ist.

Persönlichkeit (*personalitas*) ist nämlich von der Person her verstanden (*persona* = Maske, von *personare* = durchtönen das ist abgeleitet vom griechisch-römischen Theater, sozusagen Maske mit Flüstertüte), formal abstrakt das, wodurch eine konkrete geistige Substanz insich steht, ein Ich ist, also eine Person. Und wie das Handeln dem Sein, so folgt das Erkennen dem Sein. Das Bewusstsein ist Konsequenz, nicht die Sache selbst oder gar deren Ursache. Die Persönlichkeit als formale Bestimmung der Substanz, kraft deren sie subsistiert, ist geistiger Natur. Hier ist der Begriff Persönlichkeit strikt und eindeutig philosophisch gebraucht. Dieser Begriff hat wenig gemein mit der landläufigen, übrigens vom literarisch-ethischen Idealismus herkommenden Vorstellung von Persönlichkeit. Denn dieser Begriff von Persönlichkeit, wie ihn altväterliche Pädagogen noch gerne als Ideal sehen —etwa wenn sie von einer «gereiften» oder von einer «starken» oder von einer «bedeutenden» Persönlichkeit

Schöpfer in sich seit je erkannt hat (ewiges Gesetz), wird vom Geschöpf aus der Ordnung der Dinge abbildhaft wiedererkannt (Naturgesetz). Darin begreift das Geschöpf das Naturrecht. Da nun alle Dinge ihrem ganzen Wesen nach sich zu ihrem Schöpfer verhalten (transzendente Relation), offenbaren sie sich als solche dem erkennenden Geschöpf. Das erkennende Geschöpf weiss deshalb um das Ordnungsgefüge aller Dinge auf den Schöpfer hin, sei es nun, dass die Dinge dem erkennenden Geschöpf zu Diensten stehen und ihm verfügbar sind, sei es, dass die Dinge ausserhalb der Verfügbarkeit liegen und folglich keinen Nutzwert haben, oder sei es schliesslich, dass die Dinge zwar prinzipiell dem Geschöpf zur Verfügung stehen, de facto aber entweder nicht gebraucht werden können oder vom Geschöpf geopfert werden, d.h. das Geschöpf verzichtet freiwillig auf den Gebrauch bestimmter Dinge, die ihm zur Verfügung stehen, und dieser Verzicht wird als sinnvoll geleistet. Das ontome Ordnungsgefüge aller Dinge verleiht dem Geschöpf, dessen Natur es ist, Immaterielles zu haben, d.h. die Wesensformen der Dinge zu erkennen, Rechte, d.h. das «Haben» ist ein *proprium* dieser Natur, eine zwangsläufige Forderung dieser Natur. Diese Rechte sind kraft der Natur unaufgebbar. Ein Blinder beispielsweise hat prinzipiell Verfügungsgewalt, in Hinordnung auf den Schöpfer letztlich, über sein Sehvermögen auch wenn er de facto davon keinen Gebrauch machen kann. Man darf ihm also deshalb kein Auge nehmen. Wer um des Himmelreiches Willen oder auch aus einem anderen Motiv auf die Ehe verzichtet, behält das Recht auf seine geschlechtsspezifische Integrität. Niemand hat das Recht, einen solchen Menschen minder zu bewerten oder ihm die Reife des Urteils etwa in Fragen der Sexualität abzuspochen. Das Haben zwingt nicht zum Gebrauch, wenn auch das Gebrauchenkönnen das Haben begründet. Der Verzicht, das Opfer, ist ein höchst legitimer Einsatz personaler Freiheit.

Bzgl. des Naturrechts auf Leben vgl. auch K. M. BECKER. «Bei der Verschmelzung der Gameten entsteht ein autonomer und perfekt organisierter Organismus» in: *Medical Tribune*, 24.8.1973, 23 f. und «Freigabe duldet das konkrete Nein zum Kind» ebd. 19.10. 1973, 54.

sprechen—, beinhaltet ein merkwürdiges und sicher auch recht fragwürdiges Sammelsurium von Wertvorstellungen im abgewandelten Stil des *uomo universale*, wie ihn die Renaissance prägte.

Romano Guardini hat diesen Typ unmissverständlich in die Vergangenheit verwiesen (*Das Ende der Neuzeit*)²⁹. Wenn hier der Begriff Persönlichkeit als formale geistige Subsistentia philosophisch angewandt wird, dann schliesst das jeden ideologischen Gebrauch des Begriffes aus. Die Ideologie des Humanismus —klassischer wie existenzialistischer oder marxistischer Prägung— reduziert die Persönlichkeit auf rationaler Ebene zu einem ethisch oder soziologisch, jedenfalls aber pragmatisch verfügbaren Ding, zu einem kategorial einfangbaren Terminus der Entwicklung, zu einem machbaren Programm. Die Wirklichkeit dessen aber, was mit diesem Begriff gemeint ist, entzieht sich vollends einem solchen Zugriff und bietet deshalb keine Handhabe, wie sie sich moralisierende oder pädagogisierende Ideologen wünschten. Diese Wirklichkeit ist, einmal geschaffen, von dauernder geistiger Präsenz und folglich nicht variabel wie Entwicklungen, sie ist keine Phasenbezeichnung. Der entscheidende Grund aber dazu liegt nicht einfach darin, dass die Substanz zur personalen Subsistenz gelangt, sondern dass die Substanz eine geistige und die Subsistenz selbst auch geistig ist. Das Geistsein transzendiert jede kategoriale Griffbarkeit, denn es ist nichts neben der Person, vielmehr ist die Person nur Person, weil sie Geist ist. Die Persönlichkeit gibt zwar einer Substanz ihre Subsistenz und die Substanz wird in ihr vollendet, freilich nicht zeitlich evolutiv, aber damit sind beide eher funktional als wesentlich begriffen. Wir müssen noch einen Schritt weitergehen, Wir wollen hier nicht alle Probleme bezüglich der Substanz aufwerfen. Was aber Geist ist, müssen wir einigermaßen verstehen, bevor wir das Gefüge von Person, Persönlichkeit und Sexualität begreifen.

Ein Geistwesen ist nicht nur immaterial; Geist heisst folglich nicht: artikulierte Wirklichkeit als Intellekt und Wille, als psychologisch immaterielle Potenzen. Geist heisst, einfaches Prinzip, Ursprung, Kern, Ursache von all dem. Wenn nun die typisch geistigen Potenzen wie Vernunft und Wille unbegrenzt sind bezüglich ihrer Objekte, dann muss deren Prinzip, deren eigentlicher Träger radikal unbegrenzt, indeterminiert, also *frei* sein. Personsein heisst radikal frei sein, noch bevor solche Freiheit als Eigentümlichkeit des Willens, mittels dessen man will, ausgesagt werden kann.

Die Indetermination der personalen Freiheit ist jedoch nicht kate-

29. Romano GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit*, Mainz 1951.

gorialer Art, wie die Indetermination der Sexualität, die numerisch unendlich viele Objekte erfassen, jedes einzelne aber nur haben kann als Sättigung, so dass sie auf sich selbst zurückverwiesen zum Abschluss ihres Begehrens kommt, bis es von neuem ansetzt. Vielmehr ist die Indetermination der Freiheit, der Person, transzendentaler Natur, die nur das Sein im Ganzen, die Wirklichkeit schlechthin erfasst, und deren gibt's nicht mehrere³⁰. Freilich kann sich die menschliche Freiheit kategorial fassbarer Objekte bedienen, sie muss das wohl auch aufgrund der leibseelischen Doppelgleisigkeit des Menschen. Dieses Sichbedienen kann jedoch nie Selbstzweck werden, die Freiheit würde frustrieren. Jedes Münden der Freiheit in einem kategorialen Objekt würde sie determinieren. Zukommen kann der Freiheit nur, was gleicher Natur, sie selbst insich aufzunehmen vermag in unendlich beglückender Weite, nicht aber, was Freiheit im schon Gewesenen absorbiert, in der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Die Dimension der Freiheit ist die Zukunft, sie selbst ist unerschöpfliche «Energie» (Aristoteles)³¹, «Lebens—» und «Willenskraft» (Thomas v. Aquin)³². Freiheit ist Entschlossenheit *zu!* Ihr Ziel liegt in der Totalität des Seins. Ihre Realisation heisst Liebe, die die Wahrheit tut. Darin liegt die Transzendenz der Person, sie vollendet sich in der Liebe. Die Liebe selbst ist transzendent, ihr Wachstum bedeutet ihre energetische Intensität und das ständige Aktualisieren ihrer geschöpflichen Dynamik. Hier liegt der Grund einer ontologischen Differenz zwischen der Person und der aus dem Wesen der Persönlichkeit folgenden Fähigkeiten wie Vernunft und Willen, mittels deren die Persönlichkeit, obwohl sie ist, ständig wird, was sie ist, freilich nicht so zu verstehen, als realisierte sich die Persönlichkeit selbst durch Vernunft- und Willensakte, und wachse dem entsprechend graduell! Diese Vorstellung wäre kategorialer Art und reduzierte die Transzendenz auf Punktmomente und Situationen in der Zeit. «Dem Wachstum von seiten des Subjekts kann von vornherein keine Grenze gezogen werden, denn aufgrund der (wesenseigenen) Transzendenz der Liebe transzendiert sie immer schon die Fähigkeit zu weiterer Entfaltung»³³. Lediglich die Aktualisierung der geschöpflichen Dynamik (Potenz) ist messbar, jedoch ist sie hineingenommen in die von vornherein schon aktualisierte Wirklichkeit und Transzendenz der geistigen Person und wird von ihr getragen. Die geistige Per-

30. Ausführlicher: vgl. «Das Problem der Freiheit im abendländischen Denken» a.a.O.

31. ARISTOTELES, *Metaphysik IX*, 8, 1050 a 21-23; vgl. THOMAS dazu *In Met. lect.*

32. THOMAS, I, 82,2 ad 2.

33. THOMAS, II-II, 24, 8 c.

son selbst ist —sofern sie nicht Gott ist, in dem jede ontologische Differenz zwischen Sein und Fähigkeit gegenstandslos wäre —Geschöpf, jedoch von allen Geschöpfen allein «nach seinem Bild und Gleichnis... nach dem Bilde Gottes» (Gen 1, 27) und folglich, wenn auch relativ, so doch wesentlich frei, und ebenso transzendent bzw. transzendierend und indeterminiert, d.h. unverschlossen durch kategoriale Objekte, vielmehr entschlossen zum Sein.

Aus all dem folgt, dass der Person direkt nur die Wirklichkeit schlechthin liebenswert sein kann, das Sein wird in diesem transzendentalen Sinne als das Gute bezeichnet.

Das aber ist auch letztlich nur personal, d.h. *in persona* greifbar. Die Person liebt deshalb im eigentlichen Sinne nur eine personale Wirklichkeit und alles andere nur als bezogen auf diese Wirklichkeit. Nicht einmal die relative Wirklichkeit kann die Person letztlich erfüllen, selbst wenn sie personal ist. Letztlich liebt der Mensch Gott, wenn er wirklich liebt³⁴. Natürlich hat er die Möglichkeit, seine Freiheit frustrieren zu lassen in Objekten, die Gott nicht sind, bzw. deren Beziehung zu Gott bei ihrer Verobjektivierung durch den Menschen dadurch absorbiert wird, dass die Dinge um ihrer selbst willen gewollt werden, dass sie vergötzt werden. Hier lauert das Geheimnis des Bösen. Diese Abkehr von Gott ist immer eine falsche Hinkehr zu den Geschöpfen, philosophisch gesagt: Sünde ist immer die Leugnung der Transzendenz und eine Absorption der Freiheit im Kategorialen, ein Scheitern der Liebe. Die kategorialen Dinge sind in diesem Sinne dann opak, sie haben ihre Transparenz zu Gott hin verloren.

Das geschieht nicht nur dadurch, dass der Mensch reflexiv, bewusst und deutlich, die Transparenz leugnet, dass er die Bezogenheit der Dinge auf Gott ignoriert —obgleich er hier eine ganze Skala von Möglichkeiten hat, von der Proteshaltung mit der erhobenen Faust über die Verachtung, die Ironie bis zum einfachen Ausklammern der Bezogenheit in der Genussucht des Augenblicks—, das geschieht auch, wenn der Mensch, insich gleichsam gespalten, grundsätzlich die Bezogenheit bejaht und dennoch den Genuss einer Sache selbst will. Wenn er Gottes Gebote grundsätzlich bejaht, in seinem konkreten Einzelfall aber daran vorbeizukommen sucht. Man will den Apfel essen und behalten. Weil das direkt nicht geht, schafft man —in einer Art Selbstbetrug— eine so labile Situation, dass der Apfel mit grösster Wahrscheinlichkeit vom Baume fallen muss und zwar direkt in den Schoss, nun sollte man ihn doch nicht verderben

34. AUGUSTINUS, *Soliloquia*, I, 2; *Confessiones* I, 1, 1.

lassen. Man kann ihn doch geniessen, während man sich beruhigt, dass man das eigentlich gar nicht wolle. Wer ehrlich ist, gesteht sich ein, dass das Spiel Betrug ist. Ausserdem, wer die notwendigen Ursachen —wenn auch nur mit Wahrscheinlichkeit— einer Sache will, will die Sache selbst. Die Ethik spricht hier vom *voluntarium in causa*, das moralisch dem *voluntarium directum* gleichwiegt³⁵.

35. Das *voluntarium* ist das «Willentliche», das «Selbstgewollte», «cuius principium est intra (sc. Personam) cum additione scientiae» (THOMAS, I-II, 6,1 c). Das *voluntarium* ist also das, was der Wille aufgrund der Zielkenntnis hervorbringt. Das *voluntarium* ist zu unterscheiden vom Gewollten. Zwar ist jedes *voluntarium* auch ein Gewolltes, aber nicht jedes Gewollte ist auch ein *voluntarium*, denn es kann etwas gewollt sein, dessen Ursprung (Prinzip) nicht in der Person liegt. Die Zuschauer können den Sieg ihrer Fussballmannschaft wollen, es liegt aber nicht in den Zuschauern, beim Fussball zu siegen. Das wäre also kein *voluntarium*. Das *voluntarium* ist spezifisch menschlich. Kenntnis des Ziels heisst folglich intellektuelle Wahrnehmung dessen, was etwa einen Akt von seinem ihm wesenseigenen und ihn bestimmenden Ziel ausmacht. Irrationale Reflexe können also kein *voluntarium* sein. Charakterisiert wird das *voluntarium* durch die Willensfreiheit, die Thomas definiert als «vis electiva mediorum servato ordine finis» (THOMAS, I, 83, 4 c), und die schon erwähnte Kenntnis des Ziels. Das *voluntarium* kann vollkommen sein oder unvollkommen, je nach dem ob die Erkenntnis des Ziels, im vollen Sinne intellektuell ist oder nicht (etwa im Halbschlaf usw.) Unter den wichtigen ethisch relevanten Unterscheidungen des *voluntarium* kommen folgenden eine besondere Bedeutung für die Praxis zu:

1.° *Voluntarium directum* ist das von seinem Ziel her eindeutig bestimmte Willentliche. Die ethische Qualifikation ergibt sich ebenso eindeutig aus der Kenntnis des unmittelbar erstrebten Ziels.

2.° *Voluntarium indirectum* ist das vom Ziel der gewollten und zu verantwortenden Handlung her nicht eindeutig bestimmte Willentliche, das mitgewusst sich einem eindeutig Willentlichen anlagert. Als Beispiel gelten die Nebeneffekte einer Medizin, die gegebenenfalls nicht ungefährlich sind aufgrund der Dosis, der subjektiven Verfassung des Patienten usw. Je nach Schwere des Falles lassen sie sich rechtfertigen, weil sie nicht in sich selbst gewollt sondern nur mit in Kauf genommen werden. Während also einerseits die Wirkung der Medizin gut ist, ist sie andererseits schlecht oder weniger gut. Für die ethische Qualifikation des *voluntarium indirectum* gilt: die Handlung (innere oder äussere) darf direkt betrachtet nicht insich selbst schlecht sein, zumindest muss sie wertneutral sein und das eigentlich Gewollte muss gut sein, d.h. sie muss eine gute Wirkung unmittelbar erzielen, die handelnde Person muss ein ehrenhaftes Motiv haben und es muss — nach Abwägung der Güterordnung — ein hinreichend schwerwiegender Grund vorliegen, die negativen Begleiterscheinungen oder Nebenwirkungen, die ja oft fast gleichgewichtig werden können, tatsächlich zu rechtfertigen.

3.° *Voluntarium in causa* ist selbstgewollte Ursächlichkeit, d.h. das *voluntarium in causa* setzt als Willentliches jene Ursachen, aus denen nach innerer Gesetzmässigkeit eine weitere Wirkung entsteht. Es kann nämlich durchaus sein, dass jemand direkt die Ursachen einer Handlungseskalation will. So ist zum Beispiel die Anlage automatischer Selbstschussanlagen *in causa* Tötung —und gegebenenfalls Mord—, und der Mann, der von seiner Frau den ehelichen Verkehr verlangt, obwohl er weiss, dass sie bereits Anstalten getroffen hat, durch chemische oder mechanische Mittel die Fökdation unmöglich zu machen, will *in causa* den Onanismus. Anders ist der Fall, wenn erfahrungsgemäss erst im Verlauf einer Handlung —etwa beim ehelichen Verkehr— die andere beteiligte Person eine ihrem Wesen nach gut und richtig begonnene Handlung

Man soll sich nicht täuschen, all diese Varianten von Egoismus, der sich durch sein Wollen im rein Kategorialen erschöpft, bringen die Liebe zum Scheitern und versklaven damit die Freiheit des Menschen an die Dinge.

Gibt es denn nicht die Möglichkeit, dass ein Mensch durchaus personal liebt und zwar gerade eine andere Person und folglich nicht dingverhaftet, ohne dass er die Transparenz Gottes in dieser Liebe gewahrt? Ohne dass er sie reflexiv und ausdrücklich wahrnimmt, das mag möglich sein, obgleich solche Liebe sicher unvollkommen ist, sie könnte also reiner und klarer sein. Verzichtet jedoch jemand auf die Wahrnehmung Gottes in dem oben erwähnten Sinne, d.h. direkt oder *in causa*, dann hebt er die Transzendenz der Person in reiner Kategorialität, in reiner Sachlichkeit auf, er macht das Du zum Ding. Die innere Unehrllichkeit kann so tief verwurzelt sein, dass man sich die Überzeugung einredet, doch tatsächlich zu lieben; möglicherweise glaubt das sogar der Partner und so wird der Betrug doppelt.

Es braucht nun nicht eigens noch betont zu werden, dass die an und für sich apersonale Sexualität der Person unterzuordnen ist. Wichtiger ist der Gedanke, dass die ansich apersonale Sexualität von der Persönlichkeit angenommen und überhöht wird; ihre apersonale Eigengesetzlichkeit spielt dabei eine dispositive Rolle. Es ist ja der Mensch nicht bloss Geist, sondern auch Leib, und er ist nicht nur in der Transzendenz zu Hause sondern auch in der kategorialen Welt. Nach dem Entwurf, nach dem der Mensch in seine Existenz tritt, ist —in *actu primo*, wie die Philosophen sagen— die Leibhaftigkeit radikal schon im Wesen der Person integriert, jedoch ist sie ebenso existenziell gefährdet. Es

perviert (z. B. *interruptio copulae*): da handelt es sich nicht für denjenigen, der wohl um die vom anderen Partner drohende Gefahr weiss, aber selbst das Richtige tut und tun will, um ein *voluntarium in causa* bezüglich einer moralisch verwerflichen Sache sondern um eine *cooperatio passiva in malum*, die unter schwerwiegenden Umständen nach den Kriterien des *voluntarium indirectum* in Kauf genommen werden kann.

Das *voluntarium in causa*, das nicht zurückgeführt werden kann auf das *voluntarium indirectum*, unterliegt den gleichen ethischen Qualifikationen wie das *voluntarium directum* und zwar gesehen von der Wirkung aus, die sich aus der zunächst gesetzten Ursache ergibt.

Zu beachten bleibt, dass es niemals erlaubt sein kann, irgendetwas selbst unmittelbar zu wollen, das insich schlecht ist. *Voluntarium indirectum* und *in causa* sind ausserdem wohlweislich zu unterscheiden vom *Mittel*, das man zu irgendeiner Handlung anwendet oder braucht. Das Mittel bleibt seiner Natur nach ausserhalb der Handlung selbst und muss als eigenes ethisches Problem behandelt werden, es ist jeweils ein *voluntarium* für sich und muss befragt werden auf seine eigene Natur. Niemals kann die Umklammerung eines «Mittels» durch irgendeinen äusserlich zugeordnete Zweck die ethische Qualifikation selbst beeinflussen. Mit anderen Worten: Niemals heiligt der Zweck die Mittel.

gibt das Phänomen des Auseinanderfalls, des Zerfalls, des Todes. Daraus folgt, dass psychologisch und ethisch die Integrität keine unbedingte Selbstverständlichkeit ist, und historisch ist das Verhältnis mehr oder minder stark gestört. So muss das Kind lernen, positiv zu seinem Leibe zu stehen, der Jugendliche muss lernen, seine Geschlechtlichkeit zu integrieren und sie seiner Persönlichkeit unterzuordnen; er darf sich nicht gehen lassen, sich treiben lassen ohne sich selbst d.h. seine Freiheit und seine Würde und die Fähigkeit zu lieben zu verlieren. Die Sexualität muss bejaht werden im psychisch-ethischen Entwicklungsprozess der Wirklichkeitsbejahung überhaupt. Unkeuschheit ist —wie mir ein erfahrener Psychiater sagte— immer zutiefst mangelnder Wirklichkeitssinn. Von der Totalität der transzendenten Wirklichkeit wird auch die kategoriale erfasst, nicht umgekehrt. Deshalb ist der Kampf um die Unterordnung der Sexualität nicht nur im allgemeinen, sondern im konkreten einzelnen Akt von grösster Bedeutung für den Realismus der Persönlichkeit.

Doch nicht nur ein Bejahen und ein richtiges Einordnen der Leibhaftigkeit und der Geschlechtlichkeit sind gefordert. Der Leib, die Sexualität und die anderen Fähigkeiten dienen dem Menschen als Werkzeuge, als Instrumente, ihnen kommt deshalb eine tatsächliche instrumentale Kausalität zu im Gesamtgefüge der Persönlichkeit. Eine Instrumentalursache ist eine Wirkursache, sie ist also aktiv, wenn sie auch als Ursache in der Reihe der Wirkursächlichkeit sekundär ist. Ihr völlig eigen ist die Fähigkeit zur Disposition wie dem Pinsel in der Hand des Malers. Niemand wird das Kunstwerk als Produkt des Pinsels ansehen im eigentlichen Sinne, sondern des Künstlers. Dennoch sind bestimmte und zahllose ästhetische Qualitäten von der Eigenart des Pinsels abhängig: La-suren, Brechungen, Zeichnungen usw. usf.

So ist auch die Liebe des Menschen kein Produkt der ansich apersonalen Sexualität, sie entspringt vielmehr der Personmitte und artikuliert sich im Willen. Doch ist die Sexualität sowohl als allgemeine Modifikation (und damit apriori dispositiv in Bezug auf psychische Reaktionen und Handlungen), als auch als spezielle und terminative Ausdrucksform in der Ehe ein Instrument der Liebe. Durch sie wird eheliche Liebe gestaltet. Und die Ehe als Gemeinschaft gründet geradezu auf dieser Instrumentalität und unterscheidet sich hierin von jeder anderen Gemeinschaftsform.

Doch darf nicht übersehen werden, dass die Liebe auch über andere Instrumente verfügt auch in der Ehe, und vor allem, dass die *causa principalis* in der Ehe wie in jeder anderen Gemeinschaft die *personale* Liebe ist.

Damit wäre der Ort der Sexualität im anthropologischen Gesamtgefüge wohl in etwa skizziert. Im Übrigen ist die Sexualität eine ethische oder auch eine religiös moralische Aufgabe für den Menschen. Der Mensch erfüllt seine Aufgabe, die ihm von seiner Persönlichkeit gestellt ist, im Erlangen der menschlichen Tugenden. Eine davon —und nicht die unwichtigste— ist die Keuschheit, ohne die der Mensch sich selbst verfehlte.

resumen

Dada la discusión vasta y confusa acerca de la sexualidad humana el autor intenta centrar el tema en su orden antropológico. Filosófico-antropológicamente se presentan dos aspectos que necesitan aclaración, y, posteriormente hay que ver la relación entre ambos: el primer aspecto se refiere a la naturaleza de la sexualidad en general, viendo su esencia determinada por su finalidad y su forma de presentarse. El segundo aspecto trata de la personalidad del hombre, su naturaleza y sus dimensiones básicas. La síntesis marca el sistema coordinador para integrar la sexualidad en el ámbito de la personalidad. Al final se ve en esta constelación una orientación ontológica respecto a los deberes morales correspondientes.

La naturaleza de la sexualidad pertenece a una estructura prehumana; ella se orienta a la conservación de la especie, está polarizada hacia el sexo opuesto pero indeterminada respecto a los individuos. En el orden de los seres sensibles la sexualidad cobra —como *per accidens*— un carácter vivencial, es decir de conoscibilidad, manifestado como placer, además del cumplimiento de su finalidad natural. De igual modo se encuentra también la sexualidad en el hombre, pero en él cobrará el papel que le dicta su estructura personal de hombre.

Si bien la sexualidad en cuanto tal es indeterminada respecto a los individuos, está sin embargo muy determinada en el orden meramente categorial. La persona, por su propia naturaleza, trasciende todo orden categorial, que no la puede satisfacer, ni noéticamente ni en el amor como realización de la libertad. La persona encuentra su propia plenitud en la entrega de propio yo en un tú, en último término en el Tú infinito de Dios. La realización personal —por el amor— no permite cambios de «objeto», de situaciones meramente categoriales.

Luego, el integrar la sexualidad positivamente en el hombre —tarea moral por hacer— quiere decir: darle el carácter que le corresponde como una causa instrumental entre muchas otras, para manifestar el amor específicamente humano. Resulta que la castidad es en todas sus formas la consecuencia moral en el orden natural, que integra la sexualidad en la personalidad del hombre.

