

Zur Anthropologie der menschlichen Sexualität

Berufung zur gegenseitigen Hingabe in Wahrheit und Liebe

Von *Józef Wróbel SCJ, Helsinki*

Die weithin herrschende Banalisierung der menschlichen Geschlechtlichkeit besteht in einer Verkürzung und Verarmung ihres Sinnes; sie wird »einzig mit dem Leib und dem egoistisch verstandenen Vergnügen« und ausschließlich mit der Sphäre des Sinnlichen in Verbindung gebracht¹. Eine solche am Sexuellen ausgerichtete Lebensführung wird interessanterweise nicht nur mit dem Streben nach Glück begründet, sondern auch mit der angeblichen Autonomie des Menschen in seiner Selbstbestimmung. Das wird beispielsweise deutlich bei den in letzter Zeit vorgebrachten Begründungen für die gesetzliche Anerkennung homosexueller Verbindungen und der so genannten *eheähnlichen Lebensgemeinschaften*.

Die katholische Ethik antwortet auf diese Tendenzen, dass das Gottesgeschenk der Freiheit nicht als grenzenlose Wahlfreiheit gedeutet werden kann, und ebenso wenig als Beliebigkeit in der Sinnbestimmung der eigenen Lebensführung². Die Realisierung der Freiheit hat die personale Würde des Menschen als Maßstab, und daher kann Bedeutung und Wert der menschlichen Geschlechtlichkeit nur in ihrer Beziehung auf das Wesen der menschlichen Person verstanden werden. Nur so kann man der Bedeutung des eigenen Körpers und seiner konkreten Ausdrucksweisen gerecht werden. Die Selbsterkenntnis der Person, das Erfassen der Wahrheit über sich selbst, ist also Leitlinie zur *Entfaltung* und nicht zur *Fesselung* der eigenen Freiheit³.

I. Herausforderung der Dualismen

Ein schwer zu überschätzendes Hindernis auf dem Weg zur Einsicht in den Sinn menschlicher Geschlechtlichkeit bilden unterschiedlich formulierte Dualismen, in denen der Geist dem Leib entgegengesetzt wird. Gründe für eine negative Einschätzung der Geschlechtlichkeit hat nicht nur der manichäische Pessimismus geliefert, sondern auch eine Phänomenologie der menschlichen Körperlichkeit und insbesondere der Spontanität solcher körperlichen Reaktionen, die der Kontrolle des Willens nicht unterliegen. Solche Reaktionen werden als Übel gedeutet. Logische Folge dieser Interpretationen ist eine negative Sicht der menschlichen Geschlechtlichkeit im allgemeinen und auch der Ehe im besonderen als der Ort, wo die Geschlechtlichkeit in spezifischer Weise gelebt wird. Auf diese Tendenzen, die sich schon in der Urkirche zeigten, bezieht sich Paulus, wenn er sagt: »Der Geist sagt ausdrücklich: In spä-

¹ Vgl. Johannes Paul II., *Apostolisches Schreiben »Familiaris consortio«*, Rom 1981, Nr. 37.

² Vgl. Johannes Paul II., *Enzyklika »Veritatis Splendor«*, Rom 1993, Nr. 47.

³ Johannes Paul II. schreibt: »Durch das Licht der Vernunft und die Unterstützung der Tugend entdeckt die menschliche Person in ihrem Leib die vorwegnehmenden Zeichen, den Ausdruck und das Versprechen der Selbsthingabe in Übereinstimmung mit dem weisen Plan des Schöpfers« (*Veritatis Splendor*, Nr. 48).

teren Zeiten werden manche vom Glauben abfallen; sie werden sich betrügerischen Geistern und den Lehren von Dämonen zuwenden, getäuscht von heuchlerischen Lügner, [...] Sie verbieten die Heirat [...]« (1 Tim 4,1–3).

Einer der Gegenpositionen des manichäischen Pessimismus ist der Hedonismus. Seine extreme Formulierung erscheint schon bei Aristipp von Kyrene, der das Gute generell mit körperlicher Annehmlichkeit identifiziert. Hedonistische Ideen in ihren verschiedenen Varianten haben in praktisch allen Zeitepochen ihre Anhänger. Die moderne Form lokalisiert in der Geschlechtlichkeit eine einfache Art, körperliche Annehmlichkeit fast nach Belieben zu erzeugen. Seine Rechtfertigung in einem naturwissenschaftlich geprägten geistigen Klima findet der Hedonismus meistens im Biologismus, Konsumismus und Permissivismus, während als philosophische Rechtfertigung die Situations-Ethik dient⁴.

Nicht nur der manichäische Pessimismus ist ein Fall von Dualismus. Dualistische Elemente mit moralischen Konsequenzen finden sich auch im Hedonismus. Die Hauptverschiebung besteht darin, dass dort der Leib nicht als Subjekt, sondern als Objekt aufgefaßt wird. Damit ist er nicht mehr eine personale Wirklichkeit, sondern Quelle und Ort von Wahrnehmungen, auch solcher, die der Besitzer des Leibes durch Manipulation oder Reizung hervorrufen kann. Stimulierende Mittel sind nicht nur Alkohol und Rauschmittel, sondern auch eine ganze Reihe erotisierender Faktoren, die entweder die Vorstellungskraft über leibliche Wahrnehmungen oder umgekehrt leibliche Prozesse über Vorstellungen anreizen.

Jede personalistische Sicht des Menschen, deren charakteristisches Merkmal gerade die Einheit des menschlichen Seins ist, steht diesen dualistischen Tendenzen diametral entgegen. Wie Johannes Paul II. betont, ist die menschliche Person eine »*Einheit des menschlichen Seins*, dessen vernunftbegabte Seele *per se et essentialiter* Form des Leibes ist [Konzil von Vienne, DS 1440]. Die geistige und unsterbliche Seele ist einheitsstiftendes Prinzip des menschlichen Seins; sie ist es, wodurch dieses – als Person – ein Ganzes ist – *corpore et anima unus* [GS 14]. Diese Definitionen weisen nicht nur darauf hin, dass auch der Leib, dem die Auferstehung verheißen ist, an der Herrlichkeit teilhaben wird; sie erinnern ebenso daran, dass alle leiblichen und sinnlichen Kräfte von Vernunft und freien Willen durchformt sind. *Die menschliche Person ist, einschließlich des Leibes, ganz sich selbst überantwortet, und gerade in der Einheit von Seele und Leib ist sie Subjekt ihrer sittlichen Akte*⁵.

II. Der Leib als integraler Bestandteil der Person

Mit diesen Worten formuliert Johannes Paul II. die anthropologische Grundwahrheit, dass der Leib konstitutives Element der menschlichen Person ist und nicht nur eine Realität mit mehr oder weniger eigener Dynamik. Folgerichtig ist auch die

⁴ Vgl. A. Szostek. *Hedonizm* [Hedonismus]. In: *Encyklopedia katolicka* [Katholische Enzyklopädie]. Bd. 6. Hrsg. von J. Walkusz [u.a.]. Lublin 1993 kol. 613–614.

⁵ Johannes Paul II., *Enzyklika »Veritatis Splendor«*, Rom 1993 Nr. 48.

Geschlechtlichkeit als Strukturmerkmal des Körpers ihrem Wesen nach Teil der menschlichen Person. Die menschliche Geschlechtlichkeit transzendiert ihre biologischen Grenzen und erhält ihre Ausprägung in der Person, eben als Geschlechtlichkeit der Person. Tatsächlich wird die menschliche Sexualität nicht nur durch die sogenannten biologischen Geschlechtsmerkmale konstituiert, sondern mehr noch von einem ganzen Komplex von Kennzeichen des Menschen als Ganzheit. Als solche Kennzeichen erscheinen sie auf verschiedenen Ebenen seiner personalen Struktur: in der Sphäre seiner Psyche (Bewusstsein um das eigene Geschlecht), seiner Verhaltensweisen (charakteristische Verhaltensweisen und Reaktionen), der Gene (Struktur des Genotypus), der Gonaden (Spezifik der Geschlechtsdrüsen), der Hormone (spezifische Drüsen innerer Sekretion), der Genitalien (spezifische äußere Geschlechtsorgane), des Phänotypus (charakteristische Kennzeichen des Körperbaus), des Sozialen (soziale Anerkennung, nicht zuletzt durch einen diesbezüglichen Eintrag im Standesregister)⁶. Bei einer gesunden Person sind alle diese Elemente harmonisch aufeinander abgestimmt, so dass sie die Kennzeichen ausschließlich eines Geschlechtes bestimmen.

Diese summarischen Bemerkungen machen klar, dass die menschliche Geschlechtlichkeit kein äußeres, zufälliges Element, sondern konstitutiver Teil der menschlichen Person ist⁷. Es ist völlig unmöglich, die Geschlechtlichkeit als Objekt ohne eigenen Sinn und moralischen Wert zu behandeln. Sie hat vielmehr in ihrer ganzen Komplexität an der Würde der menschlichen Person teil. So ist sie auch ihrer Natur nach gut und bildet für den Menschen einen unabdingbaren Wert.

Damit haben wir den Bezugsrahmen für die Frage nach dem genauen Sinn der menschlichen Geschlechtlichkeit, und danach, welche Rolle sie in der personalen Struktur des Menschen zu erfüllen hat. Wie schon anfangs angedeutet, erfließt eine Antwort auf diese Frage wesentlich aus der *Wahrheit* über die menschliche Person. Die Wahrheit über die Person enthält auch die Wahrheit über ihren Leib, und damit auch die Wahrheit über ihre Geschlechtlichkeit.

Ein erster Ansatz zur Beantwortung dieser Frage geht davon aus, dass die menschliche Person von Natur aus sozial ist. Es gehört zu ihrem Wesen, mit anderen zu kommunizieren und Beziehungen knüpfen zu können. Ein solches Leben in Kommunikation und Gemeinschaft setzt Selbstbesitz voraus und damit auch die Fähigkeit, sein Selbst als Gabe schenken zu können. Ebenso die Fähigkeit, die Gabe des eigenen Selbst einer anderen Person empfangen zu können.

In zwischenpersönlichen Beziehungen hat die *zentri-fugale* Dynamik mit ihrer Ausrichtung auf die Selbstmitteilung vorrangige Bedeutung. Das bedeutet jedoch nicht, dass die *zentri-petale* Dynamik – die Annahme der Gabe anderer – bedeutungslos ist. Beide sind in gewisser Hinsicht gleich wichtig, weil sie komplementär sind: eine Gabe ohne ihre Entgegennahme ist absurd. Nichtsdestoweniger hat die

⁶ Vgl. J. Glazur. *Plec* [Geschlecht]. In: *Medyczny Słownik Encyklopedyczny [Medizinisches Enzyklopädisches Wörterbuch]*. Hrsg. von M. Barczyński, J. Bogusz. Krakow 1993 S. 313.

⁷ Vgl. Johannes Paul II., *Mezczyzna i niewiasta stworzył ich. Chrystus odwołuje się do »początku«* [Als Mann und Frau schuf Er sie. Christus beruft sich auf den »Anfang«]. Hrsg. von T. Styczen. Lublin 1998 S. 71.

zentrifugale Dynamik Vorrang, denn durch sie sind Personen wechselseitig aufeinander orientiert. Wäre die zentripetale Dynamik prioritär, würden sich die Personen individualisieren und jede für sich vereinsamen⁸.

Die Priorität der zentrifugalen Dynamik entspricht der Würde der Person. Vorrang der zentripetalen Dynamik – Empfang der Selbstgabe des anderen – bedeutet letzten Endes, dass der Gebende dem Empfangenden untergeordnet ist. Logisch wäre der Extremfall denkbar, dass der Gebende gar keinen Selbstzweck hat. So wäre er nicht mehr Subjekt, sondern lediglich Mittel zu einem Ziel außerhalb seiner. Dies öffnet die Tür für eine Haltung des Eigennutzes und des Sich-Bemächtigens anderer Menschen, eine Art Totalitarismus.

Die Gabe seiner selbst kann unterschiedlich gestaltet sein. In einem weiteren, un-eigentlichen Sinn kann sie schon mit einem Gegenstand zum Ausdruck gebracht werden, den eine Person als Geschenk übergibt. Aber ein Mensch kann unmöglich durch einen Gegenstand angemessen repräsentiert oder mit ihm identifiziert werden. Auch kann kein Gegenstand das zum Ausdruck bringen, was Personen ontologisch verbindet. Im engeren und eigentlichen Sinn hat die Gabe daher den Charakter einer Selbstgabe, und das heißt zugleich, einer Selbsttranszendierung.

Dieser Gedanke wird noch einsichtiger durch die Unterscheidung von Gabe und Ausdruck. Eine Gabe soll die Offenheit einer Person für eine andere zum Ausdruck bringen. Gerade weil die Gabe nicht mit dem Geber identisch ist (und bei einem Geschöpf auch grundsätzlich nicht identisch sein *kann*), drückt die Gabe als Stellvertreter des Gebers nebenher auch dessen Begrenzung aus. Gibt sich der Geber selbst, so wird diese Begrenzung aufs Äußerste zurückgeschoben, wengleich nicht aufgehoben. Eine Besenkung auf diesem Niveau garantiert die gegenseitige Bejahung des Schenkenden und des Besenkten. In der Selbstgabe des einen bestätigen sich beide gegenseitig auf unterschiedliche Weise ihr Menschsein, ihre Subjektivität und Würde. Im Akt der Hingabe ihrer Selbst zum Geschenk wird nämlich die besenkte Person von der gebenden als Widerspiegelung des eigenen Seins anerkannt – sozusagen als *alter ego*. Sie wird als dieser personalen Gabe würdig erachtet. Und umgekehrt, die besenkte Person erkennt die Person des Schenkenden als der Annahme würdig an. In dieser Annahme bejaht sie deren Menschsein und Würde⁹.

Eine Beziehung auf Grund einer gegenseitigen Selbstübergabe überschreitet den Rahmen gewöhnlicher sozialen Bindungen. Sie überschreitet auch den Rahmen einer Lebens- oder Aktionsgemeinschaft, die ausschließlich um der Erreichung eines Zweckes willen besteht. Diese Beziehung, deren Grundlage die gegenseitige Selbst-

⁸ Vgl. J. Maritain. *La persone e il bene comune*. Brescia 1963 S. 23–25; B. Mondin. *L'uomo: chi è? Elementi di antropologia filosofica*. Milano 1977 S. 184–193.

⁹ Vgl. Päpstlicher Rat für die Familie, *Menschliche Sexualität: Wahrheit und Bedeutung. Orientierungshilfen für die Erziehung in der Familie*, Rom 1995, Nr. 9; vgl. auch T. Styczen, *Istota wiezi małzenskiej w perspektywie filozoficzno-teologicznej* [Das Wesen des ehelichen Bandes in philosophisch-theologischer Sicht]. In: Jan Paweł II. *Adhortacja »Familiaris consortio«*. Tekst i komentarze [Johannes Paul II. Apostolisches Schreiben »Familiaris Consortio«. Text und Kommentar]. Hrsg. von T. Styczen. Lublin 1987, S. 126, 130; J. Wróbel, *Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych* [Mensch und Medizin. Theologisch-moralische Grundlagen medizinischer Eingriffe]. Krakow 1999 S. 198–199.

gabe oder Selbstüberantwortung ist, hat die Gestalt einer wahren interpersonalen Kommunion: es ist die *communio personarum*, also eine volle Gemeinschaft zwischen Personen, eine zutiefst persönliche Beziehung zwischen dem »Ich« und dem »Du«. Hier »tritt bei Wahrung der absoluten Transzendenz des Schöpfers der Schöpfung gegenüber der exemplarische Bezug zum göttlichen »Wir« hervor. Nur Personen sind imstande, »in Gemeinsamkeit« – als *communio personarum* – zu leben«¹⁰.

Damit ergibt sich nun die Frage, welche Rolle in einer solchen *communio personarum* dem Leib zufällt. Im Licht der früheren Bemerkungen ist der Leib konstitutives Element der menschlichen Person. In ihm vermittelt und durch ihn offenbart die menschliche Person ihr Selbst und steht in Kommunion mit einer anderen Person¹¹. Folglich trägt der Leib auch seinen spezifischen Anteil zur Gabe des eigenen Selbst bei.

Der Anteil des Leibes bei der Selbstgabe kann unterschiedlich sein (z.B. die Form der Mutterschaft, der Gabe eigener Organe, Gewebe oder Zellen). Es gibt aber auch die Kommunion, die spezifisch im Leib erlebt wird, und das ist gerade die menschliche Geschlechtlichkeit. Die Geschlechtlichkeit ist konstitutives Element der menschlichen Person und erfüllt daher nicht ausschließlich eine physiologische Rolle. Wie wir gesehen haben, bestimmt sie vielmehr die Natur der Person mit, die Art und Weise ihres Existierens und ihrer Selbstmitteilung. Die auf der menschlichen Geschlechtlichkeit beruhende Kommunion ist eine ursprüngliche, höchst fundamentale und zugleich höchst spontane, insofern sie sich aus der fundamentalen Tatsache ergibt, dass der Mensch ausschließlich als Mann oder als Frau existiert. Die grundlegendste Rolle der menschlichen Geschlechtlichkeit besteht eben darin, dass sie auf verschiedenen Ebenen der geistig-körperlichen Struktur den Mann auf die Frau hin orientiert, und die Frau auf den Mann. Die Männlichkeit des Mannes ist also nicht ausschließlich Gabe für ihn selbst, sondern auch Gabe für die Frau. Und umgekehrt, die Fraulichkeit der Frau ist nicht allein Gabe für sie selbst, sondern auch Gabe für den Mann. Die Dynamik, die der Geschlechtlichkeit eigen ist, hilft dem Menschen, eben diese Gabe zu entdecken und zu verwirklichen. In diesem Zusammenhang spricht Johannes Paul II. von der bräutlichen Natur der menschlichen Geschlechtlichkeit, insofern sie beim Erweisen von Liebe Anteil nimmt, sogar direkt zu ihrer »Sprache«¹² wird.

III. Die ethischen Imperative der *communio personarum*

Die vollständige *communio personarum*, an der der menschliche Leib in seiner bräutlichen Spezifität Anteil hat, bringt konkrete ethische Imperative mit sich. Die grundlegendste Verpflichtung besteht in der Liebe und ihrem Trachten nach Verant-

¹⁰ Vgl. Johannes Paul II., *Brief an die Familien »Gratissimam sane«*, Rom 1994, Nr. 7.

¹¹ Vgl. J. Reiter, *Menschliche Würde und christliche Verantwortung*, *Bedenkliches zu Technik, Ethik, Politik*. Kevelaer 1989, S. 104.

¹² *Jan Pawel II. Mezczyzna i niewiasta stworzył ich. Chrystus odwołuje się do »początku« [Johannes Paul II. Als Mann und Frau schuf Er sie. Christus beruft sich auf den »Anfang«]*. Hrsg. von T. Styczen, Lublin 1998, S. 71]; vgl. auch *Jan Pawel II. Mezczyzna i niewiasta stworzył ich. Sakrament [Als Mann und Frau schuf Er sie. Sakrament]*. Hrsg. von T. Styczen. Lublin 1998 S. 69nn.

wortung. Die Realisierung dieser Aufgabe bildet zugleich Ausgangspunkt zur Überwindung der ungeordneten Begierde, die mit der Geschlechtlichkeit verbunden ist. Die *communio personarum* von Mann und Frau hat außerdem als ureigenstes Merkmal den Dienst am Leben.

1. Erziehung zu Liebe und Verantwortung

Der grundlegende ethische Imperativ hinsichtlich der menschlichen Geschlechtlichkeit bezieht sich auf die Verantwortung. Es geht zunächst um die Verantwortung für die Gestaltung der interpersonalen Kommunion, in der die Geschlechtlichkeit ihren eigentlichen Platz hat. Da sich in dieser Kommunion der *ganze* Mensch in seine geistig-körperliche Struktur versenkt, darf der Körper nicht ausschließlich zum Ort der Realisierung von biologisch-physiologischen Funktionen der Geschlechtlichkeit werden. Sie muß vielmehr vor allem die ganzheitliche Haltung der Person zum Ausdruck bringen, das heißt, ihre bräutliche und reife Liebe, die zugleich von Verantwortung durchdrungen ist. Mit Worten von Johannes Paul II: »Der Mensch ist als fleischgewordener Geist, das heißt Seele, die sich durch den Leib ausdrückt, und als Leib, der durch den unsterblichen Geist gestaltet wird, gerade in dieser seiner vereinigten Ganzheit zur Liebe berufen. Die Liebe umfängt auch den menschlichen Leib, und der Leib hat an der geistigen Liebe Anteil. [...]. Infolgedessen ist die Geschlechtlichkeit, in welcher sich Mann und Frau durch die den Eheleuten eigenen und vorbehaltenen ehelichen Akte einander schenken, keineswegs eine rein biologische Erscheinung, sondern betrifft das innerste Wesen der menschlichen Person als solcher«¹³.

Die so gelebte interpersonale Liebe, die sich nicht nur im Geist, sondern ebenfalls im Leib realisiert, ist dem Menschen nicht von vornherein in ganzer Fülle gegeben, sondern sie ist ihm aufgegeben. Die ganzheitliche Gabe des Selbst setzt unerlässlich die Reife in der Freiheit voraus. Dazu bedarf es der persönlichen moralischen Charakter- und Herzensbildung. Es geht durchaus nicht um die sogenannte *sexuelle Erziehung*, die allein auf Kenntnis der biologisch-physiologischen Funktionen des menschlichen Körpers, Methoden und Mittel der Schwangerschaftsverhütung und Prävention von Geschlechtskrankheiten beschränkt ist. Es geht vielmehr um eine Erziehung zur Liebe, Verantwortung und Reinheit, deren Frucht unter anderem die Ehrfurcht vor dem *bräutlichen Sinn des Körpers* ist¹⁴.

Die Erziehung zu einer Liebe, die zur Selbstgabe und Annahme der Selbstgabe einer anderen Person befähigt, beinhaltet auch andere Aspekte, die notwendig zu einer derartigen Beschenkung gehören. Eine echte personale Kommunion ist unverträglich mit jeder Form von Falschheit oder Begrenzung; sie schließt also zeit-

¹³ Johannes Paul II., *Apostolisches Schreiben »Familiaris consortio«*. Rom 1981, Nr. 11.

¹⁴ Vgl. *Apostolisches Schreiben »Familiaris consortio«*, Nr. 37; und auch Kongregation für das katholische Bildungswesen, *Orientierung zur Erziehung in der menschlichen Liebe*, Rom 1983, Nr. 48ff.; vgl. auch Päpstlicher Rat für die Familie, *Menschliche Sexualität: Wahrheit und Bedeutung. Orientierungshilfen für die Erziehung in der Familie*, Rom 1995].

lich begrenzte Beziehungen und solche auf Probe, Untreue und Polygamie absolut aus¹⁵.

Die Erziehung zur Selbstgabe in Fülle bringt auch eine klare Wertung homosexueller Beziehungen mit sich. Das ergibt sich aus der Struktur der menschlichen Geschlechtlichkeit. Die modernen liberalen und »politisch korrekten« Tendenzen pro-Homosexualität schreiben Trieb und Gefühl eine entscheidende Rolle zu. Trieb und Gefühle allein sind jedoch keine hinreichenden Bedingungen für den personalen Charakter der Selbsthingabe. Sie führen den Menschen nur aus seiner »Einsamkeit« heraus und geben ihm die Ausrichtung auf ein Leben in Gemeinschaft. Für die Selbstgabe und Annahme der Selbstgabe eines anderen in personaler Kommunion ist die Komplementarität beider Gaben objektive Vorbedingung¹⁶. Nur in einer körperlich heterosexuellen Vereinigung ist der Mann fähig, das eigene Selbst, wozu sein Mann-sein gehört, als Gabe zu *schenken*, und nur die Frau ist fähig, diese Gabe anzunehmen. Ebenso ist nur in einer körperlich heterosexuellen Vereinigung die Frau imstande, das eigene Selbst, wozu das Frau-sein gehört, ihr Selbst als Gabe zu schenken. Komplementär ist nur der Mann imstande, die Gabe *anzunehmen*, die von der Frau geschenkt wird. Nur in einer heterosexuellen Beziehung spiegelt die Gabe des eigenen Selbst den vollen personalen Einklang wieder. Es ist die Selbstgabe beider, die gemeinsam gegeben und zugleich gemeinsam angenommen wird. Die Offenheit auf neues Leben liegt in der inneren Logik dieser Beziehung. In einer homosexuellen Beziehung dagegen fehlt eine derartige gegenseitige Besenkung. Hier erfüllt mindestens eine Seite aus der Perspektive der anderen die Rolle eines Gegenstandes, möglicherweise in beiden Richtungen. In einer homosexuellen Beziehung ist daher die Gleichheit personaler Würde der Partner nicht gewahrt oder wird sogar beiderseitig direkt verneint.

2. Überwindung der Begierde

Die Fähigkeit, das eigene Selbst als Gabe zu schenken – sowohl im jungfräulichen Leben, wie in ehelicher Kommunion – setzt den Selbstbesitz voraus, das heißt ein Leben in innerer Freiheit. Die Fülle solcher Freiheit war den Stammeltern vor dem Sündenfall gegeben. Johannes Paul II. identifiziert sie mit dem biblischen Bild der ursprünglichen Nacktheit (Gen 2,25)¹⁷. Die Erbsünde hat diese Harmonie im Menschen zerstört. Die Dynamik, die den Menschen ursprünglich auf ein Leben in Gemeinschaft und personaler Kommunion ausrichtete, wurde Quelle einer selbstsüchtigen Begierde danach, sich die Person des anderen anzueignen. Johannes Paul II.

¹⁵ Johannes Paul II. betont: »Die Hingabe der Person verlangt ihrer Natur danach, beständig und unwiderruflich zu sein. Die Unauflöslichkeit der Ehe entspringt hauptsächlich aus dem Wesen solcher Hingabe: Hingabe der Person an die Person« (*Brief an die Familien »Gratissimam sane«*, Rom 1994, Nr. 11).

¹⁶ Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, *Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen*. Rom 2003 Nr. 3; A. Polaino-Lorente, *»Matrimonio« di omosessuali*. In: Pontificio Consiglio per la famiglia. *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche*. Bologna 2003 s. 592.

¹⁷ Por. np. *Jan Paweł II. Mezczyzna i niewiasta stworzył ich. Chrystus odwołuje się do »początku«* [*Johannes Paul II., Als Mann und Frau schuf Er sie. Christus beruft sich auf den »Anfang«*]. Hrsg. von T. Styczen. Lublin 1998 s. 44nn.

schreibt darüber: »Infolge der Begierde erfährt das Herz des Menschen eine Beschränkung und Entstellung, vor allem im Kreis der gegenseitigen Beziehungen zwischen Mann und Frau. Gerade in der Erfahrung des Herzens bekommt die Fraulichkeit und Männlichkeit in ihren gegenseitigen Beziehungen den Anschein, nicht mehr Zeugnis des Geistes zu sein, der nach personaler Kommunion strebt, sondern sie werden ausschließlich zum Gegenstand einer Attraktion, ähnlich wie es gewissermaßen in der Welt der lebendigen Wesen geschieht, die, gleich wie der Mensch, den Segen der Fruchtbarkeit erfahren haben (vgl. Gen 1). [...] Das Herz wurde Ort des Ringens zwischen Liebe und Begierde. Im Maß, wie die Begierde über das Herz dominiert, erfährt es um so weniger den bräutlichen Sinn des Leibes und wird um so weniger sensibel für die Gabe der Person [...]. Die Begierde im allgemeinen – und die Begierde des Leibes insbesondere – betrifft eben diese authentische Gabe: sie beraubt den Menschen, man könnte es so sagen, der Würde der Gabe, die in seinem Leib über die Fraulichkeit und Männlichkeit ausgedrückt wird, sie depersonalisiert in gewissem Sinn den Menschen, indem sie ihn zum Gegenstand für den anderen herabwürdigt. [...]. Der Mensch wurde wegen seines Leibes Gegenstand für den Menschen [...]. Die Begierde bringt Frucht über den Verlust der inneren Freiheit der Gabe. [...]. Die Begierde offenbart sich mit eigenartigem Zwang des Fleisches, sie schränkt innerlich und engt das Selbstbesitzen seiner Selbst ein – und macht so die innere Freiheit der Hingabe in gewissem Sinn unmöglich. [...]. Die Begierde an sich ist unfähig die Einheit als Personenkommunion anzuregen [...], sie vereinigt nicht, sondern eignet an. Die Beziehung der Gabe wird zur Beziehung der Aneignung«¹⁸.

Die volle personale Kommunion von Mann und Frau, die sich in der Selbsthingabe bezeugt, verlangt nach Überwindung der Begierde, den Sieg über die Versuchung, den anderen zu beherrschen und zum Gegenstand herabzuwürdigen. Diese Überwindung wird auf dem Weg der gnadenhaften Erneuerung der Person möglich, welche aus dem Werk des Kreuzes Christi erfließt. Der Hl. Paulus spricht direkt von der »Erlösung des Fleisches« (Röm 8,23)¹⁹.

In diesem Zusammenhang muß ebenfalls von der Erlösung der menschlichen Freiheit gesprochen werden, und schließlich auch über die interpersonale Kommunion von Mann und Frau. Diese Erneuerung wird in den Sakramenten der Taufe, Ehe und Eucharistie mitgeteilt. Kraft dieser Sakramente wird die durch die Erbsünde verlorengegangene ursprüngliche Kommunion des Menschen mit Gott, und dann auch die interpersonale Kommunion der Ureltern mit ihrem Ausdruck des »einen Fleisches« (Gen 2,23.24) erneuert. Von dieser Erneuerung der personalen Kommunion der Eheleute spricht der hl. Paulus im Epheserbrief 5,21–33, insbesondere aber im

¹⁸ Giovanni Paolo II. *La concupiscenza del corpo deforma i rapporti uomo-donna*. Udiienza Generale – 23 Luglio 1980; http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/alpha/data/aud19800723it.html (eigene Übersetzung J.W.). Vgl. auch: *Jan Paweł II. Mezczyzna i niewiasta stworzył ich. Chrystus odwołuje się do »serca«* [Als Mann und Frau schuf Er sie. Christus beruft sich auf das »Herz«]. Hrsg. von T. Styczen. Lublin 1987 s. 32–33.

¹⁹ Por. *Jan Paweł II. Mezczyzna i niewiasta stworzył ich. Chrystus odwołuje się do »początku«* [Als Mann und Frau schuf Er sie. Christus beruft sich auf den »Anfang«]. Hrsg. von T. Styczen. Lublin 1998 S. 25–29.

Text 5,28–31²⁰. In dieser Sicht baut vor allem das Sakrament der Ehe und die Eucharistie die volle Kommunion zwischen Mann und Frau auf und bringt sie zum Ausdruck, zugleich die Freiheit, die zum Gabewerden des eigenen Selbst befähigt²¹. Unentbehrlich für die Überwindung der Begierde ist auch die Praxis der Tugend der Reinheit, die von Gebet und Askese unterstützt wird.

3. Offenheit für das Leben

Diese Überlegungen haben gezeigt, dass die menschliche Person durch ihre biologische Struktur in ihrer ganzen Spezifität mitkonstituiert ist. Der Leib hat an ihrer Würde teil²². Diesem personalen Status der menschlichen Leiblichkeit sind alle Formen ihrer Vergegenständlichung unangemessen – von der willkürlichen Blockierung der geschlechtlichen Funktionen bis zu sonstiger Manipulation²³. Insbesondere handelt es sich immer um eine Vergegenständlichung, wenn der eheliche Akt auf unmittelbar beabsichtigte Art und Weise seiner Fähigkeit zur Erweckung neuen Lebens beraubt wird²⁴. Derartige Eingriffe betreffen nicht nur die biologisch-physiologische Sphäre, sondern erstrecken sich auf die Person in ihrer geistig-leiblichen Einheit²⁵.

Die Offenheit für das Leben gehört wesentlich zur gegenseitigen Hingabe von Mann und Frau. Nur eine vollständige interpersonale Kommunion ist aufrichtig – eine Einschränkung vom Leiblichen her würde kraft der geistig-leiblichen Einheit des Menschen die Aufrichtigkeit im Geistigen verfälschen. Die Einswerdung von Mann und Frau ist dann nicht mehr eine unbedingte Bejahung des jeweils anderen; es ist vielmehr ein Akt der Depersonalisierung.

Die Offenheit für neues Leben ist demnach kein marginales Merkmal der Kommunion von Mann und Frau. Sie ist natürlicher Ausdruck ihrer Liebe. Eine hermetisch geschlossene Beziehung zweier Personen wäre letztlich eine Gemeinschaft der gemeinsam erlebten Eigennützigkeit. Sie hätte nichts zu tun mit Liebe, die sich selbst hingibt. Zeuge dieser Gabe ist eben das erweckte neue Leben. Das lateinische

²⁰ Por. Jan Paweł II. *Mezyczna i niewiasta stworzył ich. Sakrament. [Als Mann und Frau schuf Er sie. Sakrament]*. Hrsg. von T. Styczen. Lublin 1998 S. 28ff..

²¹ Vgl. J. Wróbel. *Eucharystia a personalistyczna teologia wolności [Eucharistie und die personalistische Theologie der Freiheit]*. In: *Jezus Eucharystyczny [Jesus der Eucharistische]*. Hrsg. von M. Rusecki, M. Cisło. Lublin 1997 S. 229–248.

²² Vgl. Paul VI. *Encyklika »Humanae vitae«*, Rom 1968 Nr. 10.

²³ Vgl. z.B. Johannes Paul II., *Enzyklika »Veritatis Splendor«*, Rom 1993 Nr. 50: »Wenn die Kirche Manipulationen der Leiblichkeit, die deren menschliche Bedeutung verfälschen, zurückweist, dient sie dem Menschen und zeigt ihm den Weg der wahren Liebe, auf dem allein er den wahren Gott zu finden vermag«.

²⁴ Eine andere moralische Bewertung hat der Fall, dass eine Frau in Voraussicht einer Vergewaltigung nichtabtreibende empfängnisverhütende Mittel benutzt. In diesem Fall ist der körperliche Akt nicht Ausdruck der Liebe, als solcher Form der Hingabe seiner Selbst, sondern der Gewalt, die einer anderen Person ungerechterweiser zugefügt wird. Eine andere Bewertung hat auch der Fall der Sterilisierung als notwendiger therapeutischer Maßnahme.

²⁵ Vgl. z.B. Jan Paweł II. *Postawy deontologii lekarskiej. Przemówienie do uczestników zjazdu Światowego Towarzystwa Lekarskiego [Johannes Paul II., Grundlagen der ärztlichen Deontologie. Ansprache an die Teilnehmer des Kongresses der Welt-Gesellschaft der Ärzte]*. 29.10.1983. Nr. 6. In: *Trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej [In Sorge um das Leben. Ausgewählte Dokumente des Apostolischen Stuhls]*. Tarnow 1998 s. 207.

Wort *pro-creatio* drückt etwas aus, was das deutsche Wort ›Fortpflanzung‹ nur schwach andeutet: die Teilhabe an der göttlichen Liebe, welche mit der *Creatio* ins Werk gesetzt ist: Frucht der gegenseitigen Beschenkung der Gatten ist das Leben einer neuen Person, die ihre gegenseitige Liebe verleiblicht²⁶.

²⁶ Vgl. Johannes Paul II., *Apostolisches Schreiben* »Familiaris consortio«, Rom 1981 Nr. 14; Päpstlicher Rat für die Familie, *Menschliche Sexualität: Wahrheit und Bedeutung. Orientierungshilfen für die Erziehung in der Familie*, Rom 1995 Nr. 15; Johannes Paul II. *Brief an die Familien* »*Gratissimam sane*«. Rom 1994 Nr. 9.