

STEPHAN GOERTZ · MAINZ

MENSCHENWÜRDE UND SEXUALMORAL

Ein Debattenbeitrag

In den ethischen Debatten der Gegenwart ist der Hinweis auf die Menschenwürde so verbreitet wie umstritten. Auf der einen Seite verdichtet sich im Wort der Menschenwürde das normative Selbstverständnis des Menschen, auf der anderen Seite verflüchtigt sich seine moralische Kraft, wenn es anscheinend konträren Zwecken dienen kann. So berufen sich im Falle der Sterbehilfe Befürworter wie Gegner etwa des ärztlich assistierten Suizids gleichermaßen auf die Menschenwürde. Die ethische Reflexion tut also gut daran, sich des Begriffs der Menschenwürde zu versichern, wenn mit seiner Hilfe strittige moralische Fragen geklärt werden sollen. Taucht das Wort der Menschenwürde in ethischen Argumentationen auf, dann wird eine Instanz ins Spiel gebracht, von der man hofft, dass die davon abgeleiteten Forderungen allgemeine Zustimmung finden. Wenn in die katholische Sexualmoral die Kategorie der Menschenwürde eingeführt wird, drückt dies, wie im Falle der naturrechtlichen Denkform, das Interesse an einer Kommunikabilität des Sittlichen aus. Welchen systematischen Stellenwert der Rekurs auf die Menschenwürde innerhalb der jeweiligen Sexualmoral einnimmt, ist damit noch nicht beantwortet. Die folgenden Überlegungen verstehen sich als Beitrag zur Klärung dieser Frage.

I.

In seiner als «Relecture der Enzyklika *Humanae vitae*»¹ bezeichneten Darstellung lehramtlicher Sexualmoral geht es Manfred Spieker in der Hauptsache um den Versuch, einen *normativen Satz*² der Sexualmoral mit Hilfe der Menschenwürde bzw. des Personseins des Menschen zu plausibilisieren.³ Der normative Satz lautet seit *Casti connubii* (1930), dass «jedweder Vollzug der Ehe, bei dessen Ausübung der Akt durch den Vorsatz der Menschen seiner natürlichen Kraft, Leben zu erzeugen, beraubt wird, (...) das Gesetz Gottes und der Natur» bricht (DH 3717).⁴ Nachdem das II. Vatikanische Konzil diesen normativen Satz in seinen Aussagen zur Ehemoral nicht explizit wiederholen wollte und stattdessen die neue Formulierung «wirklich humane Zeugung in wirklicher Liebe»⁵ (GS 51) gewählt hatte, greift *Humanae vitae* auf die Norm von *Casti connubii* zurück und wählt den Weg einer konkreten normativen Bestimmung, wie er in der berühmten Fußnote zu *Gaudium et spes* 51

STEPHAN GOERTZ, geb. 1964, Professor für Moralthologie an der Universität Mainz.

vorbereitet worden war. Für die Hermeneutik der sich seitdem an diese Entscheidung von *Humanae vitae* (1968) haltenden Verkündigung ist eine Formulierung aufschlussreich, die Karol Wojtyła schon 1960 zur Beschreibung des Anliegens seiner ethischen Studien gewählt hat. Die Normen der katholischen Sexualethik beabsichtige er in einer Form darzulegen, «die möglichst endgültig ist und auf den elementarsten, unbestrittenen moralischen Wahrheiten sowie auf den grundlegendsten Werten und Gütern aufbaut. Ein solches Gut ist die Person, und eine solche moralische Wahrheit ist das Liebesgebot.»⁶ Umgesetzt wird dieses Programm zwei Jahrzehnte später von Johannes Paul II. in *Familiaris consortio* (1981). Menschliche Sexualität ist demnach nur dann eine dem Menschen als Person entsprechende, d.h. menschenwürdige Sexualität, wenn Mann und Frau in der Ehe ihre Sexualität so leben, dass sie nicht in Konflikt geraten mit dem zitierten normativen Satz. Den als unerlaubt gesetzten Handlungsweisen soll nachgewiesen werden, dass sie mit dem Personsein des Menschen in keinem Falle in Übereinstimmung zu bringen sind. Eine «menschenswürdige Sexualität» bezieht ihre «Normen und ihre Überzeugungskraft (...) aus der personalen Natur des Menschen.»⁷ Und vor allem, so bleibt hinzuzufügen, aus der personalen Qualität der Beziehung. Die sich an *Humanae vitae* und *Familiaris consortio* anschließenden intensiven moraltheologischen Reflexionen drehen sich nun um die Frage, in welchem Verhältnis der zitierte normative Satz der Sexualmoral zum Begriff der menschlichen Person und ihrer Würde steht. *Dient die Personalität im Sinne eines Moralprinzips der genuinen sittlichen Begründung der Sexualmoral oder sucht sich die in ihrem normativen Bestand vorgegebene Sexualmoral eine ihr dienliche personale Absicherung?* Gleiches gilt für die Theologie des Leibes, die in der Lehrverkündigung von Johannes Paul II. einen bedeutsamen Platz einnimmt. Kurz: Worum ist die Sexualmoral zentriert?

II.

Normen der Sexualmoral stehen immer in einem größeren Begründungskontext, der im Falle der Moraltheologie verschiedene Quellen sittlich relevanter Einsichten (Glaube, Vernunft und Erfahrung) in ein ethisch und theologisch konsistentes Verhältnis zu bringen hat. In der Geschichte der Moraltheologie sind dazu unterschiedliche strukturierende Moralprinzipien entwickelt worden, etwa das der Finalität des Wollens und Handelns, das der Caritas oder zuletzt das der Autonomie. Verschärfend tritt zur damit geforderten Reflexivität des Denkens die Tatsache hinzu, dass unter Bedingungen von Modernität «mit Normativitätsansprüchen auftretende Begriffe keine selbstverständliche Geltung mehr beanspruchen»⁸ können. Was nur dann nicht im Relativismus mündet, wenn eine Instanz gefunden werden kann, die moralische Verpflichtungen unbedingt zu begründen vermag.

Diese gesuchte Instanz ist keine andere als die Freiheit des Menschen selbst, welcher die Fähigkeit zur sittlichen Selbstbestimmung eignet – eine Fähigkeit, die transzendental betrachtet in der Selbst-Wahl der Freiheit als Freiheit grundgelegt ist. Entscheidend ist, dass eine solche Freiheit nicht auf eine Willkür hinausläuft, sondern sie dann, wenn sie sich gelingend realisieren will, das Prinzip «Freiheit soll sein» zur Regel ihrer Selbstbestimmung macht. Zum Prinzip des Glaubens wird diese Freiheit in dem Moment, wo sich das Gottesverhältnis des Menschen wahrhaftig in

Freiheit und Liebe realisiert.⁹ Wenn Konsens besteht, dass katholische Sexualmoral in der Instanz der Menschenwürde ihre Vorstellungen präsentiert, worauf basieren dann die offensichtlichen Differenzen in den konkreten normativen Bestimmungen? Der Grund ist in nichts anderem zu suchen als in den zu Beginn angedeuteten Differenzen im näheren Verständnis der menschlichen Person und ihrer spezifischen Würde.

III.

Ohne hier auch nur im Ansatz in die anhaltende Debatte um die Genese der modernen Idee der Menschenwürde einsteigen zu können¹⁰, lassen sich doch zwei Entwicklungen benennen, die sich nicht zuletzt christlichen Impulsen verdanken. Würde (*dignitas*) ist in der römischen Antike ein politisch-sozialer Begriff des Ansehens, der sich auf den gesellschaftlichen Status einer Person bezieht und mit Normen der entsprechenden Lebenspraxis verknüpft ist.¹¹ Würde verlangt eine ihr entsprechende ethische und ästhetische Haltung. Bei Cicero wird der Kosmos des politischen Gemeinwesens überschritten. Die menschliche Exzellenz ist in der menschlichen Natur zu finden und in der vernünftig-natürlichen Ordnung der Welt entdeckt die Stoa daran anschließend die sittliche Bestimmung des Menschen. Die Erkenntnis der *conditio humana* führt zu einem menschenwürdigen Dasein. In traditioneller christlicher Terminologie: In der göttlichen Schöpfungsordnung nimmt der Mensch einen besonderen Rang ein, der seine Würde begründet, die zwar durch den Sündenfall verloren gegangen, durch die Menschwerdung Christi aber wiederhergestellt worden ist. Die erste Entwicklung ist damit eine der *Universalisierung* der Menschenwürde, die durch den biblischen Gedanken der Gottebenbildlichkeit weiteren Auftrieb erhält, die nicht einzelnen, erhabenen, sondern allen Menschen gilt, Mann und Frau auf gleiche Weise in ihrer moralischen Verantwortungsfähigkeit würdigt.¹² Die Wahrnehmung des menschlichen Körpers bleibt dabei ambivalent. Ist er auf der einen Seite durch das Geschehen der Inkarnation in das Heilsgeschehen hineingezogen worden und gilt die Nächstenliebe dem Menschen in seiner leibseelischen Ganzheit, dient die Theologie der Sünde auf der anderen Seite manchen zu seiner asketisch-pädagogischen Disziplinierung. So oder so: Der Körper wird zum Gegenstand intensiver religiöser Beobachtung und Sorge.¹³

Die zweite Entwicklung möchte ich die *Ethisierung* der Menschenwürde nennen. In der antiken christlichen Philosophie finden wir die Vorstellung, dass die den Menschen auszeichnende und ihn zu seinem Glück führende Unabhängigkeit eine solche gegenüber einer zugrunde liegenden Wesens-Natur sei: «Nicht das Wesen bestimmt den Willen, sondern umgekehrt bestimmt die Freiheit das Wesen des Menschen.»¹⁴ Nicht irgendwelchen anderen Eigenschaften, sondern präzise derjenigen der Fähigkeit zur Freiheit kommt in Hinsicht auf die Würde des Menschen der erste Rang zu. So wird der Mensch als moralisches Wesen zum Träger einer spezifischen Würde. Aufgegriffen wird dieser Gedanke in der mittelalterlichen Theologie und von dort gelangt er in das neuzeitliche Naturrecht. «Nach Pufendorf ist (...) Gott zwar der Schöpfer des physisch Seienden, aber deswegen doch nicht auch Urheber aller moralischen Dinge»¹⁵, die auf Freiheit beruhen. Insofern der Mensch zur freien Selbstbestimmung bestimmt ist, kommt ihm eine Würde zu,

die von ihm selbst und allen anderen unbedingt zu achten ist. Die Person ist «das eigentliche *ens morale*, das Wesen der Freiheit.»¹⁶ Diese im Mittelalter entstehende anthropologische Bestimmung grenzt sich von der aristotelischen Metaphysiktradition ausdrücklich «wegen ihrer einseitigen Ausrichtung an der Welt der Naturdinge»¹⁷ ab. Setzen wir die beiden Aspekte der Universalisierung und der Ethisierung in Verbindung, kommen wir zu einem im vollen Sinne sittlichen Begriff von Freiheit. Mit Willkür und Beliebigkeit hat sittliche Freiheit, wir können auch von Autonomie sprechen, deshalb nichts gemein, weil, so haben uns Kant und Hegel gelehrt, sie erst dann in Wahrheit Freiheit zu nennen ist, wenn sie die Freiheit und das Wohl aller will. So wird die Person zum immanenten Geltungsgrund einer Moral universaler Solidarität.¹⁸

IV.

Die Bewegung des Naturrechts zum Freiheitsrecht setzt die Ursprungsintention naturrechtlichen Denkens, Kriterien wahrhaft menschlicher Praxis gegen jeden Positivismus formulieren zu können, unter den Bedingungen neuzeitlichen Denkens fort und versteht sich dabei getragen von genuin christlichen Motiven. Aber beruht, so könnte besorgt gefragt werden, dieses moraltheologische Denken nicht auf einer Spaltung des Menschen in Natur und Freiheit? In der philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts steht vor allem der Ansatz von Helmuth Plessner dafür ein, diese Besorgnis zu zerstreuen. Der Mensch, so Plessner, ist in der Natur dasjenige Wesen, das sein Leben zu führen hat in der nicht auflösbaren Spannung zwischen den Momenten des Körper-Seins und des Körper-Habens.¹⁹ Eine fundamentale Labilität des Daseins ist der Preis für das Bewusstsein und die Möglichkeit von Freiheit, die darin besteht, sich in ein Verhältnis setzen zu können zu dem Verhältnis, als das der Mensch existiert. Weder erschöpft sich menschliches Leben im Körper-Sein, noch verfügen wir souverän über das Körper-Haben. Es zeichnet unsere Natur aus, aus unserer Natur etwas zu machen. Unsere Freiheit wird ergriffen, sobald wir uns zu verhalten beginnen zu dem, was wir sind und zu dem wir in den Kontingenzen unseres Daseins geworden sind.

V.

Beziehen wir diese hier nur angedeuteten anthropologisch-ethischen Überlegungen zurück auf die Frage nach einer menschenwürdigen Sexualität, dann lassen sich m. E. die folgenden drei Aspekte herausarbeiten. (1) Die Redeweise von einer menschenwürdigen, humanen Sexualität hat auf anthropologischer Ebene zunächst darauf zu achten, dass ihre Aussagen das Menschsein nicht auf den Aspekt bestimmter natürlicher Dispositionen reduzieren. Humane Sexualität zeichnet sich von Beginn an, theologisch gesprochen: vom Schöpfergott gewollt, durch Mehrdimensionalität aus; sie ist immer verwoben in kulturelle Bestimmungen und hat von daher stets auch kommunikative Bedeutung. Normen menschenwürdiger Sexualität, die in diesem Sinne der Natur des Menschen gemäß sein wollen, müssten sich ihrer kulturellen Imprägnierung bewusst sein. Auch als sexuelle Wesen haben wir unser Leben zu führen. (2) Wenn Menschenwürde im christlichen Sinne den sozialen

Status der Person transzendiert und vorbehaltlose Anerkennung fordert, dann stehen all die Normen der Sexualmoral auf dem Prüfstand, die der Absicherung sozialer Statusunterschiede gelten und nicht die Person als Person achten und schützen wollen. Frühere Vorstellungen einer Frauen und Männern würdigen Sexualität, im Sinne einer ihrer jeweiligen Stellung im hierarchischen Gemeinwesen angemessenen Sexualität, trifft der Verdacht, die gleiche Personwürde von Mann und Frau zu unterlaufen. Eine geschlechtsspezifische Doppelmoral, die Formen männlicher Sexualität etwa darum verurteilte, weil der Mann darin aus seiner angestammten Rolle fiel, kann sich unter dem Gesichtspunkt menschenwürdiger Sexualität nicht länger behaupten.²⁰ (3) Die Menschenwürde, so hat es Jürgen Habermas ausgedrückt, bildet «gleichsam das Portal, durch das der egalitär-universalistische Gehalt der Moral ins Recht importiert wird. Die Idee der menschlichen Würde ist das begriffliche Scharnier, welches die Moral der gleichen Achtung für jeden mit dem positiven Recht und der demokratischen Rechtsetzung so zusammenfügt, dass aus deren Zusammenspiel unter entgegenkommenden historischen Umständen eine auf Menschenrechte begründete politische Ordnung hervorgehen konnte.»²¹ Das moralische Versprechen eines menschenwürdigen Lebens soll in der «juristischen Münze eingelöst»²² werden. Dieser innere Zusammenhang der Menschenwürde zu den Menschenrechten gilt dann auch für die Forderung nach einer menschenwürdigen Sexualität. Keine die Menschenrechte nicht respektierende Form von Sexualität kann für sich moralische Legitimität beanspruchen. Hier ist die moderne Sexualmoral entschieden normativ. Sexuelle Gewalt wird von ihr auf menschenrechtlicher Grundlage skandalisiert und Kirche und Theologie sind in diesem Falle die Lernenden.²³ Menschenrechte definieren aber nicht lediglich Abwehrrechte, sondern formulieren auch Anspruchsrechte. Als diskriminierend wird es daher empfunden, wenn sexuelle, kulturelle oder religiöse Präferenzen der Person ihr die Handlungsmöglichkeiten verweigern sollen, die aus ihrer Sicht und wahrhaftig Ausdruck einer frei gewählten und sittlich verantwortlichen Lebensführung sind. Gewissensfreiheit ist eine Schwester der Religionsfreiheit. Sich in diesem Sinne für die Freiheit des Gewissens einzusetzen, zählt zum besten Erbe christlicher Moral.²⁴ Fragwürdig ist ein Gewissensbegriff, für den weniger die ernsthafte und sich mit Gründen ausweisende Gewissenhaftigkeit, sondern die Normkonformität zählt. So würde der Sinn von Moralität verfehlt.

Was steht im Mittelpunkt christlicher Sexualmoral unter dem Anspruch der Menschenwürde, so hatten wir gefragt. Die Antwort hängt ab von der zugrunde liegenden Konzeption der Menschenwürde. Aus der Sicht einer sowohl christlichen wie säkularen Ethik kann die Person nicht jenseits ihrer sich selbst auf sich selbst verpflichtenden Freiheit begriffen und geachtet werden. Sexualität unter dem *Primat der Liebe*, wie eine glückliche Formulierung August Adams lautet²⁵, bedeutet, die Freiheit und körperliche Integrität des anderen zu respektieren, sich um dessen Wohl zu sorgen und den Sinndimensionen der Sexualität (Fortpflanzung, lustvolle Selbsterfahrung, Kommunikation) nicht willkürlich auszuweichen. Schon einmal hat die Rückbesinnung auf das biblische Liebesgebot zu einer Neubewertung menschlicher Handlungsmöglichkeiten geführt. Im Falle der Lebendorganspende wurde aus dem naturrechtlich begründeten strikten Verbot ein Zeichen mitmenschlicher Solidari-

tät.²⁶ Nicht zuletzt achten wir den anderen in seiner Würde immer dann, wenn wir unsere moralischen Vorstellungen, die ihn betreffen und in seine Lebensführung eingreifen, mit teilbaren Gründen zu rechtfertigen bereit sind.

ANMERKUNGEN

¹ Manfred SPIEKER, *Menschenwürdige Sexualität. Eine Relecture der Enzyklika «Humanae vitae»*, in: IkaZ Communio 40 (2011) 561-573.

² Zur Unterscheidung zwischen stets allgemeingültigen *sittlichen Normen* und *normativen Sätzen*, die unter Umständen nicht ausnahmslos gültig sind, siehe Bruno SCHÜLLER, *Die Begründung sittlicher Urteile*, Düsseldorf ³1987, 297f.

³ So ausdrücklich SPIEKER, *Menschenwürdige Sexualität* (s. Anm.1) 2011, 569. Aus diesem Grunde bleiben die von Spieker angesprochenen gesellschaftlichen und kulturellen «Entwicklungen seit 1968» hier außer Betracht.

⁴ Zur historischen Einordnung vgl. Claude LANGLOIS, *Le Crimen d'Onan. Le discours catholique sur la limitation des naissances (1816-1930)*, Paris 2005; Klaus UNTERBURGER, *Phänomenologie der ehelichen Liebe gegen neuscholastisches Naturrecht?* in: Jörg SEILER (Hg.), Matthias LAROS (1882-1965), *Kirchenreform im Geiste Newmans*, Regensburg 2009, 131-187.

⁵ Vgl. dazu Todd A. SALZMAN/Michael G. LAWLER, *Catholic Sexual Ethics: Complementarity and the Truly Human*, in: TS 67 (2006), 625-652.

⁶ Karol WOJTYLA, *Liebe und Verantwortung*, München ²1981, 10 (erste polnische Auflage Lublin 1960).

⁷ SPIEKER, *Menschenwürdige Sexualität* (s. Anm.1) 2011, 571. Personalismus wird «allerdings fraglich, wenn er überkommene Positionen, die unter anderen denkerischen Voraussetzungen entwickelt (wurden), nur absegnet», so Klaus DEMMER, *Wahrheit oder Freiheit? Gewissensfreiheit – ein Prüfstein der Wahrhaftigkeit*, in: Ursula STRUPPE, Josef WEISMAYER (Hg.), *Öffnung zum Heute. Die Kirche nach dem Konzil*, Innsbruck, Wien 1991, 55-76, 70.

⁸ Magnus STRIET, *Religiöser Humanismus und säkulare Vernunft*, in: Adrian HOLDEREGGER et. al. (Hg.), *Humanismus. Sein kritisches Potential für Gegenwart und Zukunft*, Fribourg/Basel 2011, 403-409. An Striets Überlegungen zur «Humanität von Religion» (ebd. 406) schließt das Folgende an.

⁹ Dazu nun: Thomas PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*. 2 Bde., Freiburg 2011.

¹⁰ Vgl. zuletzt Hans JOAS, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin 2011.

¹¹ Dazu und zum Folgenden vgl. Viktor PÖSCHL/Panajotis KONDYLIS, *Würde*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 7, Stuttgart 1992, 637-677; Richard BRUCH, *Person und Menschenwürde. Ethik im lehrsgeschichtlichen Rückblick*, Münster 1998.

¹² Vgl. Heinrich SCHMIDINGER, *Der Mensch in Gottebenbildlichkeit. Skizzen zur Geschichte einer einflussreichen Definition*, in: DERS./Clemens SEDMAK (Hg.), *Der Mensch – ein Abbild Gottes?* Darmstadt 2010, 7-42.

¹³ Vgl. Alois HAHN, *Religiöse Dimension der Leiblichkeit*, in: DERS., *Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte. Aufsätze zur Kulturosoziologie*, Frankfurt am Main 2000, 387-403.

¹⁴ Theo KOBUSCH, *Die Kultur des Humanen. Zur Idee der Freiheit*, in: Adrian HOLDEREGGER et. al. (Hg.), *Humanismus. Sein kritisches Potential für Gegenwart und Zukunft*, Fribourg/Basel 2011, 357-368, 361.

¹⁵ Theo KOBUSCH, *Die Entdeckung der Person*, Freiburg 1993, 72.

¹⁶ KOBUSCH, *Die Kultur des Humanen* (s. Anm. 14), 362.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Vgl. Axel HONNETH, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin 2011.

¹⁹ Vgl. Helmuth PLESSNER, *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens*, Bern/München ³1961.

²⁰ Vgl. Martti NISSINEN, *Homoeroticism in the Biblical World. A Historical Perspective*, Minneapolis 1998.

²¹ Jürgen HABERMAS, *Das utopische Gefälle. Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 8/2010, 43–53, 46f.

²² Ebd. 47.

²³ Vgl. Stephan GOERTZ/Herbert ULONSKA (Hg.), *Sexuelle Gewalt. Fragen an Kirche und Theologie*, Münster 2010.

²⁴ Vgl. Karl Kardinal LEHMANN, *Verantwortete Elternschaft zwischen Gewissenskonflikt, pastoraler Verantwortung und lehramtlichen Aussagen – Versuch einer Standortbestimmung 25 Jahre nach der «Königsteiner Erklärung» der Deutschen Bischofskonferenz*, in: DERS., *Zuversicht aus dem Glauben*, Freiburg 2006, 175–200; William J. HOYE, *Die Wahrheit des Irrtums. Das Gewissen als Individualitätsprinzip in der Ethik des Thomas von Aquin*, in: Jan A. AERTSEN, Andreas SPEER (Hg.), *Individuum und Individualität im Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia Bd. 24)*, Berlin, New York 1996, 419–435.

²⁵ August ADAM, *Der Primat der Liebe*, Kevelaer 1932. Zuletzt zum Thema: Konrad HILPERT (Hg.), *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik (QD 241)*, Freiburg 2011. Ferner zuvor: Margaret A. FARLEY, *Just Love. A Framework for Christian Sexual Ethics*, New York 2006.

²⁶ Vgl. dazu die Studie von Marc ACHILLES, *Lebenspende-Nierentransplantation: eine theologisch-ethische Beurteilung (Studien der Moraltheologie Bd. 30)*, Münster 2004.