

AKADEMIE  
VÖLKER UND KULTUREN ST. AUGUSTIN  
Vortragsreihe

herausgegeben von

Martin Neuhauser

Band 33



## RELIGION(EN) UND SEXUALITÄT

Akademie Völker und Kulturen 2011

mit Beiträgen von

MANFRED HUTTER •

EBERHARD SCHOCKENHOFF • PETER RAMERS •

STEPHAN GOERTZ • WUNIBALD MÜLLER

STEYLER VERLAG

Nettetal 2011, 52-73

## Zwischen Liebe und Lust. Über die Koordinaten und den Aufstieg einer neuen Sexualmoral.

Stephan Goertz

Wenn eine Theorie sich immun wähnt gegenüber den Wechselfällen des Lebens und sie um die Empirie einen weiten Bogen schlägt, dann drängt sich „für gewöhnlich (...) bei dieser Art Raisonement der Gedanke auf, die Theorie könnte in ihre dogmatische, autoritäre, gewissermaßen finale Phase eingetreten sein: die Theorie reagiert nicht auf das, was in der Praxis geschieht; alle empirischen Tatsachen stellen sie in Abrede, es kommt zu allen möglichen Anomalien, aber die Theorie stellt sich taub und stellt ihr terminologisches Gerüst auch nicht ansatzweise in Frage. Das sind die letzten Tage der Theorie, der trauerumflorte Abschied, ehe eine neue Theorie (die schon im Untergrund rumort) sie ersetzt. Der Paradigmenwechsel steht vor der Tür, und nichts kann ihn aufhalten.“<sup>1</sup> Bei Damián Tabarovsky gelten diese Sätze dem Narzissmus der Hauptfigur seines Buches „Medizinische Autobiographie“. Gelten sie auch für die katholische Sexualmoral? Auf welche Weise reagiert sie auf das, was in der Praxis geschieht? Im Folgenden soll die Rede sein von einer Theorie in ihrer finalen Phase und von dem Neuen, das sich in Theorie und Praxis im Bereich von Sexualität, Liebe und Partnerschaft in einer modernen Gesellschaft nicht mehr nur ankündigt, sondern längst Wirklichkeit geworden ist.

1 Damián Tabarovsky, *Medizinische Autobiographie*, Berlin 2010, 67f.

## 1. Das finale katholische System der Sexualmoral

Die katholische Sexualmoral verdankt ihre gegenwärtige Gestalt in erster Linie einer Vielzahl römischer Dokumente während des Pontifikats Johannes Pauls II. (1978-2005).<sup>2</sup> Schon in seinem moraltheologischen Hauptwerk „Liebe und Verantwortung“<sup>3</sup> hatte Karol Wojtyła das Ziel formuliert, die Inhalte der katholischen Sexual- und Ehemoral in einer Form zu begründen, die „möglichst endgültig ist und auf den elementarsten, unbestrittenen moralischen Wahrheiten sowie auf den grundlegendsten Werten und Gütern aufbaut“.<sup>4</sup> Und das hieß für Wojtyła, die Sexualmoral vom Liebesgebot und der Personalität des Menschen her auszulegen. Weil der Mensch Person ist, sollen wir seine Würde und Rechte achten, schützen und fördern. Die Liebe ist die dem Mitmenschen geschuldete Haltung, nicht im Sinne der intimen Zuneigung, sondern als der feste Wille, um sein Wohl besorgt zu sein und als Bereitschaft, unser Tun ihm gegenüber mit Gründen zu rechtfertigen. Wojtyła will nun die Normen der katholischen Sexualmoral, die in den Ehe-Enzykliken von Pius XI.<sup>5</sup> und Paul VI.<sup>6</sup> vorgelegt worden sind, an das Liebesgebot zurückbinden. Er versucht den Nachweis zu führen, dass ein Verstoß gegen die katholische Sexualmoral die Würde der Person verletzt. Zum Papst gewählt, kann er sein in den 1960er Jahren formuliertes ethisches Programm als lehramtliche Doktrin präsentieren. Am deutlichsten kommt dies in dem 1981 veröffentlichten Apostolischen Schreiben *Familiaris consortio* zum Ausdruck.<sup>7</sup> Alle späteren Verlautbarungen knüpfen an

2 Zur Analyse nach wie vor: Hans-Günter Gruber, *Christliche Ehe in moderner Gesellschaft*, Freiburg 21995, 177-212; Charles A. Curran/Richard A. McCormick, *John Paul II and Moral Theology* (Readings in Moral Theology No. 10), Mahwah/NJ 1998; ferner: Norbert Lüdecke, *Einmal Königstein und zurück? Die Enzyklika Humanae Vitae als ekklesiologisches Lehrstück*, in: Dominicus M. Meier et. al. (Hg.), *Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute* (= FS Klaus Lüdicke), Essen 2008, 357-412.

3 Karol Wojtyła, *Liebe und Verantwortung*, München 21981 (erste polnische Auflage Lublin 1960).

4 Ebd. 10.

5 Pius XI., *Casti connubii*, in: AAS 22 (1930), 539-592.

6 Paul VI., *Humanae vitae*, in: AAS 60 (1968), 481-503.

7 Johannes Paul II., *Familiaris consortio*, in: AAS 74 (1982), 81-191. Dt. Text: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 33, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1981.

dieses Dokument an, in dem Johannes Paul II. „allen den Plan Gottes für Ehe und Familie (...) verkünden will“ (FC 3). Die Menschen können und sollen diesen göttlichen Plan für ihr Leben in Ehe und Familie erkennen und seinen Weisungen gemäß ihre Sexualität gestalten. Hinter dieser prunkvollen Metapher des göttlichen Plans verbirgt sich eine spezifisch katholische Lesart des natürlichen Sittengesetzes, die in der Lehrverkündigung der Päpste seit der Mitte des 19. Jahrhunderts eine große Rolle spielt, bis heute.<sup>8</sup> Mit der Denkfigur einer *von Natur aus* – und eben dadurch vermeintlich auf keiner menschlichen Setzung beruhenden – richtigen Moral konnte man sich in moralischen Fragen an prinzipiell alle Menschen richten. Zur Besonderheit des lehramtlich forcierten Naturrechts gehört freilich die Mahnung, dass nur durch die Hilfe der kirchlichen Hierarchie die Menschen zur sicheren Erkenntnis des moralisch Gesollten gelangen können. Das Lehramt erklärt sich zur maßgeblichen Interpretationsinstanz des göttlichen Willens, wie er sich in der Schöpfungsordnung manifestiere.<sup>9</sup> So hat Gott der ehelichen Sexualität zwischen Mann und Frau bestimmte Gesetze eingeprägt, die von den Eheleuten unbedingt zu respektieren sind. Der Mann liebt seine Frau und die Frau liebt ihren Mann nur dann wahrhaft, wenn sie am göttlichen Plan ihrer Sexualität mitwirken. Mann und Frau verletzen die Würde ihrer selbst und die des anderen, wenn sie in ihrer Sexualität gegen die Schöpfungsordnung verstoßen. Weil der Mensch in der Einheit aus Leib und Seele existiert, sind die Gesetze des Leibes zugleich normativ für die Realisierung des Personseins. Und da es sich um einen göttlichen und keinen menschlichen Plan handelt, sind diese Gesetze nicht dem geschichtlichen Wandel unterworfen. Sie gelten in jeder Kultur und unter allen Bedingungen.

<sup>8</sup> Vgl. richtungweisend für die Kritik: August Maria Knoll, *Katholische Kirche und scholastisches Naturrecht*, Wien 1962; Franz Böckle/Ernst-Wolfgang Böckenförde (Hg.), *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973; zum Pontifikat Johannes Paul II. siehe Marciano Vidal, *Die Enzyklika „Veritatis splendor“ und der Weltkatechismus. Die Restauration des Neothomismus in der katholischen Morallehre*, in: Dietmar Mieth (Hg.), *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis splendor“* (= QD 153), Freiburg 1994, 244-270.

<sup>9</sup> Vgl. Karl Hörmann, *Die Zuständigkeit der Kirche für das Naturrecht nach der Lehre Pius XII.*, in: Joseph Höffner u. a. (Hg.), *Naturordnung in Gesellschaft, Staat, Wirtschaft* (= FS Johannes Messner), Innsbruck-Wien-München 1961, 139-150.

„Dementsprechend gehört es zur pastoralen Führung der Kirche, daß die Eheleute vor allem die Lehre der Enzyklika *Humanae vitae* als normativ für die Ausübung ihrer Geschlechtlichkeit klar anerkennen und sich aufrichtig darum bemühen, die für die Beobachtung dieser Norm notwendigen Voraussetzungen zu schaffen“ (FC 34). Konkret geht es dabei um die Beachtung der lehramtlichen Normen hinsichtlich der Frage der Empfängnisregelung. Nutzen die Eheleute zur Vermeidung einer Schwangerschaft die unfruchtbaren Zeiten der Frau, respektieren sie die göttliche Naturordnung; nutzen die Eheleute zur Vermeidung einer Schwangerschaft andere Methoden, greifen sie willkürlich in die göttliche Naturordnung ein, dementieren die Liebe und verstoßen gegen ihre Würde.<sup>10</sup> Den Ehepartner zu lieben bedeutet für Johannes Paul II., sich vorbehaltlos einander hinzugeben *und* dabei die Fruchtbarkeit nicht eigenmächtig auszuschließen. Wer aber die Sexualität – in welchem Akt auch immer – von der Fortpflanzung trenne, der reduziere den Sexualakt auf eine egoistische Befriedigung der Lust.<sup>11</sup> „Während sich die Eheleute einander schenken, schenken sie über sich selbst hinaus die Wirklichkeit des Kindes: lebender Widerschein ihrer Liebe, bleibendes Zeichen ihrer ehelichen Gemeinschaft, lebendige und unauflösliche Einheit ihres Vater- und Mutterseins“ (FC 14). Und weiter: „Während die geschlechtliche Vereinigung ihrer ganzen Natur nach ein vorbehaltloses gegenseitiges Sichschenken der Gatten zum Ausdruck bringt, wird sie durch die Empfängnisverhütung zu einer objektiv widersprüchlichen Gebärde, zu einem Sich-nicht-ganz-Schenken. So kommt zur aktiven Zurückweisung der Offenheit für das Leben auch eine Verfälschung der inneren Wahrheit ehelicher Liebe, die ja zur Hingabe in personaler Ganzheit berufen ist“ (FC 32).

<sup>10</sup> Dazu kritisch: Josef Maria Reuss, *Eheliche Hingabe und Zeugung. Ein Diskussionsbeitrag zu einem differenzierten Problem*, in: *Theologische Quartalschrift* 143 (1963), 454-476.

<sup>11</sup> Wojtyła, 1981, 197: „Falls man aus dem ehelichen Verkehr potentielle Elemente der Vaterschaft und der Mutterschaft positiv ausschließt, ändert man damit die gegenseitige Beziehung der Personen. Die Vereinigung in Liebe gleitet zu einem gemeinsamen Genuß ab oder, besser gesagt, zum Genuß zweier Partner.“

In „Liebe und Verantwortung“ hatte es geheißen: „Objektiv betrachtet ist das eheliche Leben nicht einfach eine Vereinigung von Personen, sondern von Natur aus eine Vereinigung von Personen im Hinblick auf die Zeugung.“<sup>12</sup> In der Sexualität innerhalb der Ehe sind die Ordnung der Person und die Ordnung der Natur harmonisch verbunden, solange die natürliche Ausrichtung auf die Zeugung hin heilig gehalten wird. Sexualität findet in diesem Modell ihren einzig rechtmäßigen Ort auch deshalb in der Ehe, weil die Kinder im Interesse ihres Wohls in einer Familie aufwachsen sollen. Sexualität jenseits dieses göttlichen Plans, also Sexualität zwischen Partnern, die nicht ehelich verbunden sind, Sexualität zwischen gleichgeschlechtlichen Partnern und eheliche Sexualität, die der Empfängnisverhütung dient, ist demnach eine auf Lustgewinn reduzierte Sexualität.

Die Moraltheologie ist sich mit Johannes Paul II. darin einig, dass die dem Personsein des Menschen gegenüber ethisch angemessene Haltung die der Liebe ist.<sup>13</sup> Im Sinne Kants geht es dabei um das Verbot, einen Menschen als *bloßes* Mittel eigener Zwecke zu instrumentalisieren, ihn also als autonomen Mitmenschen nicht mehr zu achten. Aber zugleich gilt, dass mit „der Feststellung der Personwürde (...) noch nichts über ihre Umsetzung in konkrete Normen gesagt (ist), denn die Affirmation der Person (als *bonum honestum*) im konkreten Handeln basiert zwar auf der Grundhaltung des Wohlwollens, muß sich aber praktisch mit der Frage auseinandersetzen ‚Was ist das für die Person Gute?’ und sich in der Wahl eines *bonum utile* realisieren, das der Person dient.“<sup>14</sup> Wenn nun in lehramtlichen Äußerungen der Anschein entsteht, dass ich der anderen Person als Person nur dann diene, wenn ich im Bereich der Sexualität nicht in die Zweckbestim-

12 Ebd. 195.

13 Vgl. Bruno Schüller, *Der menschliche Mensch. Aufsätze zur Metaethik und zur Sprache der Moral*, Düsseldorf 1982, 39: „Sittliche Güte als Beziehung der Menschen untereinander fordert, daß jeder den anderen liebt wie sich selbst. Diese sittliche Forderung hat ihren Grund in der Selbstzwecklichkeit oder Personwürde eines jeden Menschen.“

14 Franz Böckle, Was bedeutet „Natur“ in der Moraltheologie? In: Ders. (Hg.), *Der umstrittene Naturbegriff. Person – Natur – Sexualität in der kirchlichen Morallehre*, Düsseldorf 1987, 45-68, 62.

mung der Fortpflanzung eingreife und die heterogenitale Komplementarität von Mann und Frau achte, dann ist damit die Frage aufgeworfen, auf welcher Bestimmung des Verhältnisses von Person und Natur dies beruht. Die Alternative, vor der wir in unserer Moral stehen, hat der damalige Bonner Moraltheologe Franz Böckle (1921-1991) in seiner Auseinandersetzung mit der Sexualmoral von Karol Wojtyła präzise auf den Punkt gebracht, wobei seine eigene Option problemlos zu entziffern ist: „Haben wir das vorgegebene Sein vom Moment des Personalen oder das Personale aus dem Verständnis des vorgegebenen Seins zu interpretieren? Wendet sich eine Ontologie gleich dem Seienden zu, so lebt sie in der Gefahr, das Seiende vom Dinglichen her zu verstehen. Demzufolge wird dann auch die Person dem Dinglichen und seiner Struktur angeglichen oder als Ding vollkommener Art gefaßt und in ihrem Kerngehalt verfehlt. Nimmt dagegen eine Ontologie ihren Ausgangspunkt von der Person her, in der allein die Beziehung zum Sein als solche reflex zum Vorschein kommt, dann kann auch das Ding im Lichte personaler Struktur erklärt und erhellt werden. Nur so erfolgt eine ganzheitliche Interpretation des Menschlich-Personalen als ganzheitliche Interpretation der uns vorgegebenen Natur in die ethische Dimension hinein.“<sup>15</sup> Es will gerade vom Ansatz einer Ethik der Menschenwürde her immer weniger einleuchten, dass nicht gelten soll: „Denkend und handelnd hat der Mensch die ‚Natur‘ zu gestalten (...). In freiheitlich-sittlicher Entscheidung hat der Mensch seinen Ort auszumachen und auszuformen, und zwar von der ganzheitlichen Fülle menschlicher Wirklichkeit her.“<sup>16</sup> Eine Sexualmoral, die diese Gestaltungsfreiheit negiert, läuft Gefahr, menschliche Sexualität zu einem Naturphänomen zu verdinglichen. Die beiden amerikanischen Moraltheologen Todd A. Salzman und Michael L. Lawler haben die gut begründete These aufgestellt, dass die für das Lehramt so wichtige Idee der Komplementarität zwischen Mann und Frau um den Aspekt der genitalen Komplementarität

15 Ebd. 66.

16 Ebd. 67.

kreist und dabei ein umfassender Begriff von Komplementarität verloren geht.<sup>17</sup> Setzen wir aber in unserer Sexualmoral die personal-afektive Komplementarität an die erste Stelle, dann erscheint die Frage nach der jeweiligen sexuellen Orientierung und sexuellen Praxis in einem anderen Licht. Sie ist dann nicht länger der isolierte Maßstab für die moralische Qualität von Beziehungen, sondern im Gegenteil entscheidet die personale Qualität der Beziehung über die Moral der Sexualität.<sup>18</sup> Johannes Reiter drückt dies so aus: „Die Gestaltung der Sexualität soll menschenwürdig sein. Weil die Sexualität auf den Mitmenschen verweist, ist sie zu gestalten als Beziehung von Person zu Person, die das Wohl der Person will und ihn in keiner Weise ausbeutet. Menschenwürdige geschlechtliche Begegnung besteht darin, daß sie Gebärde der Liebe ist.“<sup>19</sup>

Ein letzter Hinweis führt uns zur Gegenwartsdiagnose. Bei Tabarovsky lautete die Frage, ob die Empirie der Theorie noch in die Quere kommt oder nicht. Es geht also um die Relevanz human- und sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse für die Moraltheologie.<sup>20</sup> Offenkundig tut sich das petrifizierte Naturrecht schwer, empirische Einsichten in das eigene normative Konzept von Sexualität zu integrieren. Nur oberflächlich realistisch ist eine Anthropologie, die ihre Aussagen metaphysischen Wesensbestimmungen zu verdanken glaubt. Bei näherer Prüfung erweisen sich aber Bestimmungen über das Wesen der Sexualität oder über das Wesen der sich ergänzenden Geschlechter nicht selten als kulturell imprägnierte Bestimmungen einer bestimmten Epoche. Auf diese Weise glaubte man über lange

17 Todd A. Salzman/Michael G. Lawler, Catholic Sexual Ethics: Complementarity and the Truly Human, in: Theological Studies 67 (2006), 625-652; dies., The Sexual Person. Toward a Renewed Catholic Anthropology, Washington 2008, 138-161. Exemplarisch für die lehramtliche Sichtweise: Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt, in: AAS 96 (2004), 671-687.

18 Vgl. Karl-Wilhelm Merks, Von der Sexual- zur Beziehungsethik, in: Konrad Hilpert, Zukunftshorizonte kirchlicher Sexuallehre (= QD 241), Freiburg 2011, 14-35.

19 Johannes Reiter, Sexualität im Wertpluralismus. Was gilt noch in der katholischen Sexualmoral? in: Die Neue Ordnung 63 (2009), 416-428, 425.

20 Dazu ausführlich Stephan Goertz, Moraltheologie unter Modernisierungsdruck (= StdM 9), Münster 1999, 91-154. 218-263.

Zeit, den Anspruch auf eine partnerschaftliche Ehe zurückweisen zu können, weil das natürliche Wesensziel der Ehe von Mann und Frau eben ein anderes sei.<sup>21</sup> Zum Problem wird das Denken in den Kategorien der ewigen, in sehr konkreten Normen sich kondensierenden Wahrheiten des natürlichen Sittengesetzes in dem Moment, in dem die politischen oder religiösen Interessen der eigenen Moral vernebelt werden und zugleich deren Begründung nicht mehr plausibel zu machen ist. Genau dies hat sich seit dem Ende des geschlossenen katholischen Milieus ereignet. Die traditionellen Begründungsmuster verlieren ihren sozialen Rückhalt, sie büßen ihre Selbstverständlichkeit ein. Die Aussagen über die Natur von Mann und Frau stehen mit einem Mal gewissermaßen nackt in der sozialen Welt, nicht mehr umhüllt von sozialen Strukturen, die auf der vermeintlichen Natürlichkeit basieren. Säkulare Wissensbestände beginnen in das Denken einzufließen und leisten ihren unverzichtbaren Beitrag für die Frage, wie ein menschenwürdiges Leben unter den Bedingungen einer entfalteten Moderne zu gestalten ist.<sup>22</sup> Hellhörig soll die Ethik aber nicht einfach nur gegenüber wissenschaftlicher Empirie sein. Es ist im Bereich der Sexualität die autonome und reflektierte Erfahrung der Menschen selbst, die ihnen zeigt, was ihnen und ihren Beziehungen gut tut und was nicht. Wenn im Folgenden nun die Wahrnehmung moderner Entwicklungen in den Mittelpunkt rückt, ist die Moraltheologie also dennoch ganz bei ihrer Sache.

## 2. Moderne Liebe, moderne Sexualität

Die Modernisierung der westlichen Gesellschaften spielt sich auf (mindestens) zwei Ebenen ab: Zum einen kommt es im Zuge der politisch-ökonomischen Doppelrevolution am Ende des 18. Jahrhun-

21 Vgl. etwa Joseph Mausbach/Gustav Ermecke, Katholische Moraltheologie Bd. III, Münster <sup>10</sup>1961, 318-330.

22 Vgl. dazu Alfons Auer/Wilhelm Korff/Gerhard Lohfink, Zweierlei Sexualethik. Kritische Bemerkungen zur „Erklärung“ der römischen Glaubenskongregation „Zu einigen Fragen der Sexualethik“, in: Theologische Quartalschrift 156 (1976), 148-158.

derts zu einem strukturellen Gestaltwandel der Gesellschaft mit erheblichen Auswirkungen auf die Lebensführung und das Selbstverständnis der Individuen. Zum anderen führt die Emanzipation des Denkens und Handelns von den bisher mehr oder weniger fraglos geltenden religiösen und politischen Autoritäten zu einer Reflexivität der Wissensbestände. Die alten Mächte der Tradition werden geschwächt, ihre Geltungsansprüche müssen sich auf ihre Gründe hin befragen lassen. Das religiöse und moralische Wissen bleibt davon nicht verschont, auch dieses zeigt sich als ein geschichtlich gewordenes, dessen Entwicklung man rekonstruieren kann. Moralische Wahrheiten können nicht einfach als wahr behauptet werden, sie müssen ihre Gründe offenlegen. „Sie haben die Aura selbstverständlicher Geltung verloren, so dass nun die Frage lautet: Soll es auch heute noch gelten? Wenn es aber gelten soll, so muss dies argumentativ begründet werden.“<sup>23</sup> Moral ist autonom und schöpft ihre Geltung nicht aus Tradition *als* Tradition, vielmehr begründet das moralisch Geltende den legitimen Anspruch auf Tradierung. Mit dem Hinweis auf bestimmte kirchliche Traditionen moralische Fragen der offenen ethischen Debatte entziehen zu wollen, wie dies noch immer versucht wird, demütigt die Gläubigen in ihrem sittlichen Subjektsein, weil von Ihnen erwartet wird, dass sie außermoralische Gründe moralischen vorziehen. Die „Autorität der Sachgründe“<sup>24</sup> bleibt für das einsichtsvolle sittliche Handeln des Christen jedoch unverzichtbar. Und wer „nichts an der Haltung zur Sexualität“<sup>25</sup> ändern möchte, der müsste darlegen, *welche* Haltung der Tradition er als unverhandelbar betrachtet.<sup>26</sup> Oder geht es letztlich nur um den jeweils letzten Stand

23 Magnus Striet, Was ist „katholisch“?, in: Marianne Heimbach-Steins/Gerhard Kruij/Saskia Wendel (Hg.), „Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch.“ Argumente zum Memorandum, Freiburg 2011, 58-70, 59.

24 Franz Böckle, *Fundamental-moral*, München 1977, 327.

25 Franz-Josef Overbeck in der *Süddeutschen Zeitung* vom 30.07.2011, S. 8.

26 Aufschlussreich noch immer: Albert Ziegler, *Sexualität und Ehe. Gleichbleibende Lehre der Kirche?* in: Hans Halter et. al., *Sexualität und Ehe. Der Christ vor einem Dauerproblem*, Zürich 1981, 28-67. Und natürlich: John T. Noonan, *Empfängnisverhütung. Geschichte ihrer Beurteilung in der katholischen Theologie und im kanonischen Recht*, Mainz 1969.

päpstlicher Äußerungen? Dann aber wird es schwierig, sich auf die Tradition zu berufen.

Als Fundament ethischer Begründungen kann neuzeitlich nicht länger die ewige Schöpfungsordnung dienen, für die eine religiöse Autorität die exklusive Auslegungskompetenz reklamiert. Wer auf diese Weise die eigene Autorität festigen und die moralische Autonomie des Menschen relativieren will, findet bei den Zeitgenossen kaum noch Gehör, und das zu Recht. Nur Ordnungen der Freiheit sind sich ihrer geschichtlichen Bedingtheit bewusst und können die Last moralischer Begründungsansprüche tragen. Mit dem Begriff der Person liegt eine Kategorie vor, auf die sich moralische Geltungsansprüche beziehen lassen. Die Geschichte der Idee der Menschenrechte lässt sich begreifen als ein Prozess, in dem nach und nach die ins Bewusstsein tretenden Bedingungen eines menschenwürdigen Lebens in rechtliche und soziale Ansprüche übersetzt worden sind.

Kommen wir noch einmal auf den sozialen Gestaltwandel zurück. Modernisierung ist innerhalb der soziologischen Theorie konzipiert worden als Prozess der funktionalen Differenzierung von Gesellschaft. Vormalig integrierte Sozialzusammenhänge lösen sich in ihrer Multifunktionalität auf. Gesellschaftliche Teilsysteme spezialisieren sich auf die Erfüllung verschiedener Funktionen, so entstehen der moderne Staat, die moderne Ökonomie, die moderne Familie oder das moderne Erziehungssystem mit eigenen Wissensbeständen, die in den neu erblühenden Wissenschaften reflektiert werden. Auf der strukturellen Ebene kommt es mit der Bildung von Organisationen (Unternehmen, Parteien, Gewerkschaften usw.) zu einer neuen Form sozialer Handlungszusammenhänge. Die Ausdehnung der Kommunikationsräume und die Vervielfältigung der Kommunikationsmöglichkeiten lassen im 20. Jahrhundert die Gesellschaft als Weltgesellschaft in Erscheinung treten. Die Auswirkungen dieser hier nur angedeuteten Transformationsprozesse auf die Individuen sind Gegenstand einer bis heute kontroversen kulturellen Selbstverständigung der Moderne. Die einen sehen die Individualität der Person

bedroht, die anderen sehen den Individualismus als Bedrohung. Näher an den Erfahrungen der Zeitgenossen wird eine Deutung sein, die auf die *Ambivalenzen* der Entwicklung abzielt.<sup>27</sup> Individualisierung und Pluralisierung der Gesellschaft bieten neue und vorher nicht geahnte Entscheidungsmöglichkeiten, die von den Individuen als Befreiung begrüßt und als Überforderung gefürchtet werden. Aber es gibt keinen Weg zurück in eine übersichtlich geordnete Welt, weil auch dieser Weg nur eine weitere Option wäre, zu der man sich in ein Verhältnis setzen muss. Wir entkommen der durchgehenden Reflexivität der Lebensführung nicht mehr. Was nicht gleichbedeutend ist mit der Behauptung, unser Leben würde sich nun permanent im Modus der Reflexion befinden. Zum Glück tut es das nicht. Wir werden noch sehen, wie das mit dem Thema der Sexualität zusammenhängt.

Zunächst aber gilt es festzuhalten, dass die Individualisierung und Pluralisierung den Menschen neue Möglichkeiten der privaten Lebensführung zumuten. Moderne Individuen genießen das Privileg, sich wechselseitig bei der Verfolgung privater, individueller Ziele in Ruhe lassen zu können. Die Gesellschaftsentwicklung hat uns diese Freiheit zugespielt, weil die verschiedenen Teilsysteme gegenüber dem Privatleben der Einzelnen indifferent sein können. Mit der Ausnahme eines Teilsystems: dem der intimen Partnerschaft und Familie. Zählt es im Prinzip für die übrigen Teilsysteme nicht, welche religiöse Überzeugung ich habe, was meine kulturellen Interessen sind oder welche sexuellen Praktiken ich bevorzuge, für das Intimsystem Partnerschaft und Familie gilt dieses Desinteresse gerade nicht. Hier und nur hier wollen wir als die ganze Person angenommen werden, als die wir uns selbst verstehen und als die wir doch im Alltag der modernen Gesellschaft in der Regel (wiederum: zum Glück) nicht vorkommen. Kein Wunder also, dass soziologisch betrachtet die Liebes-Ehe als die passgenaue Gestalt von Ehe unter den Bedingungen einer differenzierten Gesellschaft gilt.<sup>28</sup> Damit sind wir bei einer

27 Vgl. Markus Schroer, *Das Individuum der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2001.

28 Vgl. Ulrich Beck/Elisabeth Beck-Gernsheim, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt a.M. 1990.

ersten Modernisierungsfolge hinsichtlich Sexualität, Ehe und Partnerschaft gelangt: Die notwendigerweise unpersönlicher werdenden sozialen Kontakte in der Moderne sollen durch persönliche, intime Beziehungen gleichsam *kompensiert* werden. „Der Bedarf für ein anderes Selbst – und das heißt: ein anderes anderes und ein anderes eigenes Selbst – wird dadurch tief eingepägt.“<sup>29</sup>

Die Differenz zwischen unpersönlichen und persönlichen Beziehungen wird zur Grunderfahrung moderner Individuen und daran entlang, so Niklas Luhmann, bildet sich die Semantik der Intimität. In partnerschaftlichen Beziehungen wird gesucht, was in den Beziehungen innerhalb der verschiedenen sozialen Systeme in der Regel nicht vorkommt: intensive persönliche Kommunikation, Freundschaft und Liebe. Das freigesetzte Individuum sucht nach Anerkennung seines individuellen Selbst. „Es geht darum, in der Welt eines anderen Sinn zu finden.“<sup>30</sup>

Das ist der Kontext für die *Erfindung der modernen Liebe*. Diese Liebe ist dadurch gekennzeichnet, dass zwei Menschen exklusiv füreinander da sind. In der Liebe geht es um die „Komplettberücksichtigung des Anderen oder um die Komplettzugänglichkeit des Anderen (auch im Hinblick auf den Körper)“.<sup>31</sup> Der Andere wird für mich zur höchst relevanten anderen Person, wenn und solange ich ihn liebe. Als Motiv für Partnerschaft, ehelich oder nicht, wird nur noch eines akzeptiert: *Liebe*. Eheschließung wird sozial freigegeben. Die historisch bereits erprobte, aber nicht mit der Ehe verknüpfte Vorstellung personal-freier Liebe<sup>32</sup> steht als neues Motiv zur Verfügung, das Ideal der Liebesehe beginnt seinen Siegeszug. Individualisierung unterminiert die Paarbeziehungen nicht, sie stellt sie unter neue Erwartungen, die in der Regel zuvor nicht artikuliert worden sind. Wir finden in

29 Niklas Luhmann, *Liebe als Passion*, Frankfurt a. M. 1982, 194.

30 Ebd. 220.

31 Peter Fuchs, *Liebe, Sex und solche Sachen. Zur Konstruktion moderner Intimsysteme*, Konstanz 1999/2003, 24.

32 Vgl. Walter Haug, *Die Entdeckung der personalen Liebe und der Beginn der fiktionalen Literatur*, in: Georg Wieland (Hg.), *Aufbruch – Wandel – Erneuerung. Beiträge zur „Renaissance“ des 12. Jahrhunderts*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1995, 65-85.

der kirchlichen Lehre einen Widerhall dieser Entwicklung. Erst im 20. Jahrhundert wird die Liebe von Mann und Frau als eigenständiger und zentraler Sinngehalt der Ehe gewürdigt und nicht länger dem Zeugungszweck untergeordnet.<sup>33</sup> *Liebe als Passion*, als leidenschaftliche, individuelle Zuneigung zu einer anderen Person, bedeutet nun ein „willenloses Ergriffensein und krankheitsähnliche Besessenheit, der man ausgeliefert ist, Zufälligkeit der Begegnung und schicksalhafte Bestimmung füreinander, unerwartbares (und doch sehnlichst erwartetes) Wunder, das einem irgendwann im Leben widerfährt, Unklärlichkeit des Geschehens, Impulsivität und ewige Dauer, Zwanghaftigkeit und höchste Freiheit der Selbstverwirklichung (...): daß der Mensch sich in Angelegenheiten der Liebe von gesellschaftlicher und moralischer Verantwortung freizeichnet.“<sup>34</sup>

Es kommt also in der Ehe und der Partnerschaft auf die Liebe an. Und dieser Prozess, so Luhmann, wird dadurch verstärkt, dass das Lieben *reflexiv* wird: man liebt das Lieben, bevor sich die Liebe ein Objekt (d.h. ein anderes Selbst) sucht. Die Liebe der Liebe schützt diese davor, von anderen Mechanismen (Geld oder Macht) in Beschlag genommen zu werden.

Und noch etwas Weiteres ist mit der Passionierung der Liebe verbunden: Die sexuelle Beziehung zwischen Liebenden erhält einen neuen Stellenwert. „Sie färbt Begriff und Erleben der Liebe in neuer und entschiedeneren Weise.“<sup>35</sup> Liebe wird jetzt im „allgemeinen Verständnis zurückgeführt auf Beziehungen, die im Geschlechtsakt ihre Sinnerfüllung finden.“<sup>36</sup> Keine wahre partnerschaftliche Liebe ohne Sex. „Das heißt natürlich nicht, daß Sexualität erst jetzt wichtig wird

33 Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralconstitution *Gaudium et spes* Art. 49-50, AAS 58 (1966), 1069-1072; Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Synodenbeschluss „Christliche gelebte Ehe und Familie“, Offizielle Gesamtausgabe Bd. 1, Freiburg 1976, 423-457, hier: 424-427.

34 Niklas Luhmann, *Liebe. Eine Übung*, hg. von André Kieserling, Frankfurt a. M. 2008, 31f. Das Büchlein basiert auf einem von Luhmann 1969 für eine Übung verfassten Typoskript mit dem Titel *Liebe als Passion*.

35 Ebd. 42.

36 Ebd.

oder mehr Bedeutung gewinnt als zuvor, wohl aber, daß sie erst jetzt in ein spezifisches, ausdifferenziertes Kommunikationsmedium (Liebe, S.G.) eingebaut wird und damit eine gesellschaftliche Funktion übernimmt, die weit über die Funktion der Nachwuchserzeugung hinausgeht. Sexualität gewinnt für die Liebe eine Basisfunktion<sup>37</sup>; eine Basisfunktion im Sinne einer „Gewißheitsverankerung“<sup>38</sup>. Liebe verankert sich im Organismus. Es geht um mehr als einen Konsens zwischen Partnern, es geht um körperliches, symbiotisches Erleben und Handeln, wodurch erreicht wird, dass der Bezug zum Partner eine sonst nicht mögliche Intensität erreicht. Körperliche Sexualität steht im Dienst der Liebe und kann daher „nicht länger als notwendige(s) Übel oder als irdische Last gesehen und Idealen gegenübergestellt werden“.<sup>39</sup> Liebe ist nun sexuell fundiert. Liebe im Medium der nichtsprachlichen, sexuellen Kommunikation hat den Vorteil, dass hier Asymmetrien zwischen Mann und Frau tendenziell abgebaut werden, es geht um ein gemeinsames Erleben, das sonst „kaum erreichbar ist, unterstellt und erwartet werden“<sup>40</sup> kann.

Wir hatten gesagt, dass die Moderne voller Ambivalenzen ist. Dies gilt auch für das Ideal der Liebes-Ehe. Die Gründe liegen auf der Hand. „Passion aber ist eine nicht zu verantwortende, zufällige Verfassung, deren Eintreten ebensowenig beherrscht werden kann wie ihr Erlöschen – ein höchst labiles Systemprinzip“<sup>41</sup>, das zudem mit gegenläufigen Wertorientierungen verknüpft ist: „Zwangsläufigkeit und Freiheit, Impulsivität und Dauer“<sup>42</sup>. Diese Analyse hat Bestand und wird von der Wirklichkeit tagtäglich bestätigt. Bevor das Ideal der Liebe aufgegeben wird, geben Paare ihre Beziehung auf, wenn sich ihre Liebe erschöpft hat. „Es geht nicht mehr um den Wunsch nach Dauer per se, sondern nach Dauer bei emotionaler, intimer und

37 Ebd. 43.

38 Ebd.

39 Ebd. 44.

40 Ebd. 46.

41 Ebd. 55f.

42 Ebd. 56.



(seltener) sexueller Intensität. (...) Die Instabilität heutiger Beziehungen ist nicht eine Folge von Bindungslosigkeit oder Beziehungsunfähigkeit; sie ist vielmehr die Konsequenz des hohen Stellenwertes, der Beziehungen für das persönliche Glück beigemessen wird und der hohen Ansprüche an ihre Qualität.“<sup>43</sup>

Liebe ist ein riskantes Strukturprinzip von Ehe, „passionierte Liebe ist eine unwahrscheinliche Institution“.<sup>44</sup> Aber Alarmismus wäre fehl am Platz. Denn es gibt auch stabilisierende Faktoren, „die die Passion überdauern und sie in ein geregeltes Leben überleiten“.<sup>45</sup> Das Paar errichtet seine eigene private Welt und erlebt seine eigene Geschichte. „Die passionierte Liebe geht in etablierte Liebe über.“<sup>46</sup> Die Diskrepanz zwischen Liebes-Ideal und Wirklichkeit kennt Grade des Erträglichen. In Fragen der Liebe aber bleibt Gewissheit versagt. „Wie soll man je Gewißheit haben, daß dieses in seiner Art einzige Glück eingetreten ist: daß man liebt und geliebt wird in einer Weise, die nie anders werden kann?“<sup>47</sup> Sex ist ein untauglicher Liebesbeweis: „Der Geschlechtsakt selbst ist durch kulturelle Trivialisierung als Beweismittel weitgehend entwertet, da ein Interesse daran ohnehin unterstellt wird. Man wird am Morgen danach schon wieder zweifeln, ob das Liebe war.“<sup>48</sup>

Ob Individuen überhaupt ihre Sexualität auf eine humane Weise gestalten können, dafür sorgt die Gesellschaft nicht vor. Es gibt keine pädagogischen Rezepte, so Luhmann, die zur „Ausbildung verfeinerter körperlicher und sozialer Sensibilität“ beitragen für alles „was nicht in der Naturausstattung mitgegeben ist, sondern gelernt werden muß“.<sup>49</sup> Immerhin gebe es „anstelle gezielten Lernens ein gewisses voreheliches Testen sexueller Kompatibilität“.<sup>50</sup> Das Verbot vorehelicher Sexualität sei nicht mehr die eigentliche moralische Schranke,

43 Gunter Schmidt et al., Spätmoderne Beziehungswelten, Wiesbaden 2006, 152f.

44 Luhmann, 2008, 65.

45 Ebd. 58

46 Ebd. 59.

47 Ebd. 70.

48 Ebd. 71.

49 Ebd. 75.

50 Ebd.

sondern viel eher die nun geltende kulturelle Norm: „Erst Liebe, dann Sex“. Erst Liebe, nicht mehr: erst Ehe. Wird die Semantik der Partnerschaft auf Liebe umgestellt, dann erscheint am Horizont die Vorstellung einer *reinen*, einer *puren Beziehung*<sup>51</sup> zwischen zwei Menschen, die auf Grundlage gleicher Rechte eine egalitäre Beziehung zu realisieren versuchen. In einer solchen Beziehung werden Partnerschaftsnormen (was zeichnet einen guten Partner aus?) wichtiger als Geschlechtnormen (was ist ein richtiger Mann, eine richtige Frau?). Die Erwartungen an einen guten Partner sehen tendenziell davon ab, welches Geschlecht der Partner hat und ob er dem eigenen oder dem anderen Geschlecht angehört. Liebe unterliegt nicht länger den Gesetzen der heterosexuellen Ordnung. Und da Sexualität eine Basisfunktion von Liebe ist, erscheint die Vorstellung einer unmoralischen, weil widernatürlichen Homosexualität als Relikt einer vergangenen Welt, die noch kein Empfindungsvermögen hatte für die funktionale Mehrdimensionalität menschlicher Sexualität.

Differenzierungstheoretisch lässt sich auch ein weiteres Phänomen moderner Gesellschaften besser verstehen, nämlich die Vielfalt an sexuellen Beziehungs-, Partnerschafts- und Familienformen. Funktionale Differenzierung, einmal in Gang gekommen, ist ein *Pluralitätsgenerator* und sie macht vor dem *Intimsystem Emotionalität* nicht Halt. Auch dieses wird ausdifferenziert. Was manchen als Auflösung moralischer Werte erscheint, kann differenzierungstheoretisch als Resultat eines auf Partnerschaft und Familie durchgreifenden Prozesses verstanden werden. „Nichteheliche Paare, alleinerziehende Mütter, homosexuelle Paare und so weiter neben den traditionellen Familien – all das nicht als Ausdruck einer ›Krise‹ oder eines ›Niedergangs‹, sondern funktionale – also: sinnvolle – Binnendifferenzierung eines für die Komplexität der Moderne zu unbeweglich gewordenen Systems.“<sup>52</sup> Paarbeziehung und Elternschaft werden

51 Anthony Giddens, Wandel der Intimität. Sexualität, Liebe und Erotik in den modernen Gesellschaften, Frankfurt a. M. 1993.

52 Günter Burkart, Lebensphasen – Liebesphasen. Vom Paar zur Ehe, zum Single und zurück? Opladen 1997, 286.

durch Ausdifferenzierung je für sich gestärkt, dabei freilich voneinander entkoppelt. Daraus erwächst die Frage, ob die zentrifugalen Kräfte beide weiter auseinander treiben werden, zumal die Ansprüche an die ausdifferenzierten Bereiche jeweils wachsen: an die Qualität der Paarbeziehung ebenso wie an die der Erziehung. Ohne die Binnendifferenzierung aber würde vielen Menschen der Zugang zu intimen Beziehungen verwehrt bleiben, würden sie also genau von dem ausgeschlossen, worauf sich die Sehnsucht der Menschen in der späten Moderne richtet. Wirken Normen der Sexualmoral in einer solchen Situation als Instrumente der Exklusion, dienen sie der Verhinderung von Lebensmöglichkeiten und nicht ihrer Humanisierung.

### 3. Andere Subjekte, anderer Sex

Sexualität erhält nicht nur im Rahmen der modernen Liebesbeziehungen zweier Menschen einen neuen Stellenwert, sie verändert ihr Gesicht auch im Zuge einer sich in den 1960er Jahren etablierenden neuen Subjektkultur. Das andere Selbst, nach dem sich die Menschen sehnen, ist auch ein begehrendes, sich intensiv erlebendes Selbst.

In seiner voluminösen kulturwissenschaftlichen Studie „Das hybride Subjekt“ präsentiert uns Andreas Reckwitz diesen neuen Subjekttypus.<sup>53</sup> Der Titel seines Buches bezeichnet das (post)moderne Subjekt als *hybrides* Subjekt: „Die Moderne produziert keine eindeutige, homogene Subjektstruktur; sie liefert vielmehr ein Feld der Auseinandersetzung um kulturelle *Differenzen* bezüglich dessen, was das Subjekt ist und wie es sich formen kann. Kennzeichnend für die Moderne ist gerade, dass sie dem Subjekt keine definitive Form gibt, sondern diese sich als ein Kontingenzproblem, eine offene Frage auf tut, auf die unterschiedliche, immer wieder neue und andere kulturelle Antworten geliefert und in die Tat umgesetzt werden. Die Kultur der Moderne ist durch *Agonalitäten* strukturiert, sie besteht aus einer

<sup>53</sup> Andreas Reckwitz, *Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne bis zur Postmoderne*, Weilerswist 2006 (Studienausgabe 2010).

Sequenz von Kulturkonflikten darum, wie sich das moderne Subjekt modellieren soll und kann, Modellierungen, die immer wieder meinen, eine universale, natürliche Struktur ans Licht zu bringen.“<sup>54</sup> Verschiedene Sinnmuster finden sich in den Individuen auf verschiedene Weise kombiniert und vermischt. Es gibt nicht nur das seit langem thematisierte rationale Subjekt moderner Weltbeherrschung. In der Kultur der Moderne ist auch ein anderes Subjekt beheimatet: das ästhetische, kreative, wahrnehmungsorientierte Subjekt.<sup>55</sup>

Was wir nun kurz in den Blick nehmen wollen, ist jene Subjektkultur mit ihren Auswirkungen bis heute, die von Reckwitz als kulturevolutionäre *counter culture* der 1960er/1970er Jahre bezeichnet wird. Diese Gegenkultur richtet sich gegen eine, so lauten die Schlagworte, konformistische und unauthentische Lebensweise. „Die fixe Strukturiertheit und soziale Fremdkontrolliertheit des (nach)bürgerlichen Typus werden als zwanghafte Zurüstung, als Unterdrückung der authentischen libidinösen Suche des Ich repräsentiert.“<sup>56</sup> Das neue Subjekt „hantiert experimentell mit einer Sensibilisierung der sinnlichen Wahrnehmung, des Körperempfindens und der Emotionen, mit kreativer Aktivität, mit efferveszenter Gruppenerfahrung und der Stilisierung des eigenen Ich.“<sup>57</sup> Das Subjekt entdeckt sich als Wesen mit einer Innenwelt, mit einem Begehren und konstruiert von dort aus sich und seine Welt – und ist sich der Kontingenz dieser Konstruktionen bewusst. Praktische Formate, die dieses neue Subjekt ausmachen, sind: Rock/Pop-Musik, psychedelische Drogen, Meditation, Sexualität, ästhetische Selbststilisierung. Dies alles geschieht in Abgrenzung gegen die technokratische *Rationalität*, die das Subjekt reduziert auf einen „passiven Agenten vorgezeichneter Funktionen“<sup>58</sup>, gegen die soziale *Kontrolle* einer (klein)bürgerlichen Normalbiographie, die das Subjekt um die eigene „Welt individueller Wünsche und

<sup>54</sup> Ebd. 14f.

<sup>55</sup> Vgl. Josef Früchtl, *Das unverschämte Ich. Eine Heldengeschichte der Moderne*, Frankfurt a. M. 2004.

<sup>56</sup> Reckwitz, 2006, 443.

<sup>57</sup> Ebd.

<sup>58</sup> Ebd. 456.

Bedürfnisse“<sup>59</sup> betrügt und gegen die ereignisarmen *Routinen* im Familien- und Arbeitsalltag, die das Subjekt in den passiven und statusorientierten Konsum der immer gleichen Angebote treiben.

In der Gegenkultur sollen die Ideen von Selbstbildung und Selbstverwirklichung das Leben bereichern. Ein legitimer Hedonismus wird propagiert, das Lustprinzip wird dem Realitätsprinzip entgegengestellt. Dieses Lustprinzip ist nicht fixiert auf bestimmte Dinge (etwa nur auf genitale Sexualität), sondern es greift weit darüber hinaus. Das Subjekt, das begehrt, ist im Kern ein *körperliches* Subjekt, das nach Lust strebt; es hat aber keine natürlichen Ziele mehr, weil das Natürliche als das Arbiträre durchschaut worden ist. Es hält sich nicht an die eindeutige Wirklichkeit, sondern multipliziert diese spielerisch, es tritt in virtuelle Welten ein, entblößt das scheinbar Normale, kennt sich mit Ironie aus. Die „gegenkulturelle Subjektkultur ist ständig auf der Suche nach Praktiken, die sich so gestalten lassen, dass sie die gewünschten Effekte intensiven Erlebens hervorrufen (...)“.<sup>60</sup> Der Körper der Gegenkultur will ein anderer Körper sein, ein Körper, der mehr ist als der alte, disziplinierte, quasi-automatisch funktionierende Körper. Jetzt soll der Körper offen sein für sinnliche Erfahrungen, für lustvolles Selbsterleben. „Sexualität und Erotik können dann zu Paradigmen kulturevolutionärer Existenz überhaupt werden“.<sup>61</sup> Mit der Konsequenz: „Die *counter culture* formt die sexuelle Praxis und ihr Subjekt als ein autonomes, eigendynamisches Feld individueller Lustverfolgung und entkoppelt sie damit von allen außer-sexuellen Präjudizierungen: von den Vorgaben der ‚Reproduktion‘, der ‚Moralität‘ und ‚Sozialität‘ der Ehe und Familie, der romantischen Liebe, der Geschlechterordnung und einer naturalen Matrix der Triebe.“<sup>62</sup>

Die Unterscheidung normal/pervers verliert ihre Funktion und wird abgelöst durch die Differenz Lust/Unlust. Die gegenkulturelle

59 Ebd. 457.

60 Ebd. 462.

61 Ebd. 465.

62 Ebd. 483.

Sexualität ist, so Reckwitz, eine, die vom Vergnügen am eigenen Körper und dessen Begehren lebt. Männer und Frauen sollen – in welcher Form der sexuellen Orientierung auch immer – eine sinnlich entgrenzte Sexualität erleben dürfen. „Es kann Liebe mit Sex geben, es kann Sex ohne Liebe geben und auch Liebe ohne Sex.“<sup>63</sup>

Philosophisch eingeholt wird die Vorstellung des aus seinen bisherigen Bezügen freigesetzten Sex von Alan Goldman.<sup>64</sup> Fortpflanzung, Liebe, Medium personaler Kommunikation – alle diese Faktoren werden von ihm zu äußerlichen Faktoren erklärt, die nicht länger als Norm für den moralisch zulässigen Sex gelten dürften. Es geht nun um Sex an sich, um *reinen Sex*. Sex dient der Befriedigung sexuellen Verlangens durch den körperlichen Kontakt zu einer anderen Person – nicht mehr und nicht weniger. Sex wird von Goldman auf den folgenden „kleinsten gemeinsamen Nenner gebracht“: Sex ist eine äußerst lustvolle körperliche Handlung, deren Motor das heftige Verlangen nach körperlichem Kontakt ist. Dabei tauche das Subjekt nicht nur in die eigene Körperlichkeit ein, sondern sei zugleich fokussiert auf den besonderen Körper eines anderen Menschen. Die heute möglichen Formen der Empfängnisverhütung bedeuteten, dass die Funktion der Reproduktion als moralischer Anker von Sexualität „gegenwärtig ohne Belang“<sup>65</sup> ist. Und zur Differenz zwischen Sex und Liebe schreibt Goldman: Sex *kann* einen „höheren Wert und Sinn erhalten, wenn er zu einem Mittel wird, liebevolle Gefühle und Zärtlichkeiten auszudrücken“.<sup>66</sup> Aber Sex könne eben auch noch andere und banalere Gefühle jenseits der Liebe ausdrücken. Zwischen der mit *Liebe* verbundenen Dauerhaftigkeit, emotionalen Tiefe und exklusiven Beziehung und dem mit dem *Sex* einhergehenden flüchtigen, wechselhaften Verlangen in körperlich intensivem Erleben bleibe eine nicht aufzulösende Spannung. Gegen jegliche Mittel-Zweck-

63 Andy Warhol, *Die Philosophie des Andy Warhol von A bis B und zurück*, Frankfurt a. M. 2009, 45.

64 Alan Goldman, *Reiner Sex*, in: *Philosophie und Sex. Zeitgenössische Beiträge*, hg. von Philipp Balzer und Klaus Peter Rippe, München 2000, 61-90.

65 Ebd. 68.

66 Ebd. 69.

Relation besteht Goldman auf dem moralischen Wert des reinen Sex. Für wen aber der „rein körperliche Aspekt des Menschen die Quelle von Unmoral“<sup>67</sup> sei, der verabscheue diese Sicht, weil sich darin nur das niedere Selbst Geltung verschaffe. Welche Idee einer Sexualmoral bleibt bei Goldman übrig? „Es gibt keine spezifische Sexualmoral, wenngleich es allgemeine moralische Regeln für die Behandlung von Sexualpartnern gibt, wie es überhaupt Regeln für das menschliche Miteinander gibt.“<sup>68</sup> Sex wird erst dann moralisch falsch, wenn er anderen Schaden zufügt, sie manipuliert und ihre Selbstbestimmung ignoriert. Weil sexuelle Handlungen in ihrer Intensität und Intimität für das Selbstbild eines Menschen höchst relevant sind und weil sie das Potential der Verletzung und Demütigung beinhalten, darum ist Sex *als* Sex nicht im Stande der Unschuld, wie uns nicht zuletzt der Diskurs um die Folgen sexueller Gewalt gelehrt hat.<sup>69</sup> Am Ende aber komme es auf das ethische Prinzip der *Gegenseitigkeit* an. „Auch bei einer Handlung, die ihrer Natur nach den anderen ‚verdinglicht‘, nimmt man den Partner als ein Subjekt mit eigenen Wünschen und eigenem Verlangen wahr, wenn man sich diesem Verlangen des Partners hingibt, indem man es zulässt, selbst als sexueller Gegenstand behandelt zu werden, und indem man dafür sorgt, daß die Lust dieser Handlung gegenseitig ist.“<sup>70</sup> Bestätigt wird dieser Kern des neuen sexuellen Ethos bei Gunter Schmidt: „Die alte Sexualmoral war essentialistisch oder fundamentalistisch und qualifizierte bestimmte sexuelle Handlungen – zum Beispiel voreheliche oder außereheliche Sexualität, Masturbation, Homosexualität, Oralverkehr, Verhütung – *prinzipiell* als böse, weitgehend unabhängig von ihrem Kontext. Sie war eine Moral der Akte. Zentrale Kategorie der Verhandlungsmoral

67 Ebd. 78.

68 Ebd. 79.

69 Vgl. Günter Amendt, Sexueller Mißbrauch von Kindern, in: Günter Amendt/Gunter Schmidt/Volkmar Sigusch, Sex tells. Sexualforschung und Gesellschaftskritik, Hamburg 2011, 28-42, 31: „Heute (!) ist man sich einig, daß es ‚eivernehmliche sexuelle Beziehungen‘ zwischen Kindern und Erwachsenen nicht gibt und nicht geben kann.“ Zum Thema auch: Stephan Goertz/Herbert Ulonska (Hg.), Sexuelle Gewalt. Fragen an Kirche und Theologie, Münster/Berlin 2010.

<sup>70</sup> Goldman, 2000, 83.

dagegen ist die Forderung nach vereinbartem, ratifiziertem Sexualverhalten, der ausdrückliche verbale Konsens – man hat sie deshalb auch Konsensmoral genannt. Da sie nicht sexuelle Handlungen oder Praktiken bewertet, sondern die Art und Weise ihres *Zustandekommens*, also Interaktionen, hat die Verhandlungsmoral durchaus liberale Züge.“<sup>71</sup> Am Beispiel der Homosexualität kann nachverfolgt werden, wie aus einer Perversion erst eine Pathologie und dann eine Normvariante humaner Sexualität geworden ist.

Was ereignet sich also in der Gegenwart? Welche Paradigmenwechsel haben wir am Ende zu konstatieren? Zunächst einmal steigen die Ansprüche an personale Beziehungen, weil wir uns darin nach Liebe, Treue und Anerkennung sehnen. Es steht daher nicht zu befürchten, dass feste Beziehungen an Wert einbüßen, ganz im Gegenteil. Nur das Verständnis von Dauer wandelt sich, wie wir gesehen haben. Menschliches Dasein wird serieller als zuvor. Als der „stimmigste Ort für sexuelle Aktivitäten“<sup>72</sup> wird sich die feste Beziehung wohl behaupten können. Es ist nicht zu sehen, dass Liebe auf Sexualität wird verzichten wollen. „Zwar wird der Sex heute nicht mehr von der Ehe beschlagnahmt, die feste Partnerschaft hat ihn aber nach wie vor im Griff.“<sup>73</sup> Emanzipiert hat sich die Moral der Partnerschaft jedoch von den Vorgaben der genitalen Komplementarität. Für alle Menschen gelten im Prinzip nun die gleichen und gegenüber der Vergangenheit anspruchsvolleren sexualethischen Normen. Die Vorgaben der Natur oder der sozialen Institution Ehe reichen als Basis für die Sexualmoral nicht mehr aus. Sexualität wird eingebunden in die kulturelle Praxis des Konsenses der Partner, was inzwischen die traurig gestimmte Frage hat auftauchen lassen, was vom Eigensinn des sexuellen Verlangens nach dem Triumph der Verhandlungsmoral

71 Gunter Schmidt, Sexuelle Verhältnisse. Über das Verschwinden der Sexualmoral, Reinbek bei Hamburg 1998, 11.

72 Hans Halter, Christliche Sexualethik – was könnte das heute noch sein?, in: Christoph Gellner (Hg.), Paar- und Familienwelten im Wandel, Zürich 2007, 139-170, 164.

73 Ebd.

übrig bleibe.<sup>74</sup> Wie dem auch sei, vom Verschwinden der Sexualmoral kann keine Rede sein. Und diese wird die sexuelle Lust zu integrieren haben. „Geschlechtlichkeit gehört zur guten Schöpfung; sie verbindet Menschen untereinander; Lust ist Lebenskraft.“<sup>75</sup>

Die Moderne, so ist gesagt worden, bewahrt ein Wissen um die eigenen Ambivalenzen. Dies gilt auch für das, worum es uns auf diesen Seiten gegangen ist. Sexualität, Liebe und Partnerschaft haben teil an der modernen Freiheitserfahrung, dass wir unser Leben zu führen haben, ohne dass uns die früheren Selbstverständlichkeiten und Sicherheiten zur Verfügung stehen. „Wie die Liebe sich einst befreit hat von den Zwecken, die ihr übergeordnet waren, hat die Sexualität sich jetzt befreit von der ihr übergeordneten Liebe. Die Menschen wollen ihre – je eigene – Sexualität nicht mehr der Liebe unterordnen. Zwar war die Sexualität nie eins mit der Liebe, doch jetzt bedroht sie sie nicht mehr nur als tierischer Trieb, dreckige Leidenschaft (...), sondern als gleichberechtigter Weg zum Glück.“<sup>76</sup> Die daraus resultierende Hoffnung ist überdreht, wenn „in einem Geliebten alle Liebes-, Freundschafts- und Sexmöglichkeiten“<sup>77</sup> realisiert werden sollen. Der Autor dieser hier zitierten Zeilen ist in seiner Analyse nicht originell, wohl aber leidlich verzweifelt. „Die Hoffnung der Menschen treibt sie über jeden Partner, jede Arbeit, jeden Ort – jede Existenzmöglichkeit – hinaus, drängt sie über die Klippe alles Leb-baren, in den Schlund der unbegrenzten Möglichkeiten.“<sup>78</sup> Einstmals wurden Sünden bereut, heute die ungenutzten Möglichkeiten. Eine Welt jedoch, die angesichts dessen dauerhaft Unterschlupf gewähren könnte, gibt es nicht mehr. In dieser Situation können Menschen keine moralischen Patentrezepte mehr aufgetischt werden. Es bleibt ihnen nichts anderes übrig, als das Bewusstsein dieser Einrichtung ihrer Welt zum Ausgangspunkt punktueller Freiheiten zu nehmen.

74 Siehe Schmidt, 1998, 7-20.

75 Merks, 2011, 34.

76 Sven Hillenkamp, Das Ende der Liebe. Gefühle im Zeitalter unendlicher Freiheit, Stuttgart 2009, 189.

77 Ebd. 193.

78 Ebd. 280.

Die Freiheit ist nicht *als* Freiheit zu kritisieren, wie Sven Hillenkamp meint. Aber zur Freiheit gehört auch, sich von der Welt der scheinbar unendlichen Möglichkeiten *distanzieren* zu können. Dazu müsste man riskieren zu glauben, dass Vollendung keine Sache des Menschen ist.