

Jugendsexualität – „auch die Freude der Kirche“?

STEPHAN GOERTZ

Abstract

Zwischen den Wertorientierungen Jugendlicher im Lebensbereich von Partnerschaft und Sexualität und den normativen Erwartungen der kirchlichen Morallehre scheinen kaum überbrückbare Differenzen zu bestehen. Unter den verschiedenen Ansätzen katholischer Sexualmoral – naturrechtlich, personalistisch, verantwortungsethisch – hat letzterer das größte Potenzial, die Sexualität Jugendlicher auf eine differenzierte Weise wahrzunehmen und zu beurteilen.

In der Auftaktnummer der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (1965) des Zweiten Vatikanischen Konzils hat die katholische Kirche der Menschheitsfamilie ihre „innigste Verbundenheit“ versichert. Es gebe „nichts wahrhaft Menschliches“, was nicht in den Herzen der Christen „seinen Widerhall fände“ (GS 1). Die Kirche begreift sich als Resonanzraum des Menschlichen. Darum geht der Blick zu den Anderen und ihrer Welt, die wir verstehen lernen müssen. Das Konzil spricht von den Zeichen der Zeit, die es zu entziffern gilt. Wer sich von der Welt abwendet, der verschließt sich vor dem Reichtum des Menschlichen. Kurz: Die Kirche teilt und empfängt Gaben.

Der Eröffnungssatz des nachsynodalen Apostolischen Schreibens *Amoris laetitia* (2016) von Papst Franziskus knüpft an dieses neue Weltverhältnis der Kirche an: „Die Freude der Liebe, die in den Familien gelebt wird, ist auch die Freude der Kirche“ (AL 1). Unmittelbar anschließend wird auf die lebendige Sehnsucht Jugendlicher nach einer Familie hingewiesen.

Die Kirche der Pastoralkonstitution will dem wahrhaft Menschlichen Raum für Wider-

hall öffnen und so den Menschen dienen. Wenn es im Folgenden um das noch immer für die katholische Kirche schwierige Thema der Jugendsexualität geht, dann sollte die Tatsache, dass die moralischen Normen der katholischen Kirche seit Jahrzehnten bei den allermeisten Jugendlichen keinen Widerhall mehr finden, uns nicht dazu verleiten, den gesamten Lebensbereich jugendlicher Beziehungen und Sexualität negativ zu beurteilen. Manche lassen sich dabei zu kulturpessimistischen Diagnosen verleiten. Die generelle Unordnung der Sexualmoral trifft die Jugendlichen und jungen Erwachsenen mit voller Wucht. Bildet aber die Konformität zu einem tradierten Normenkatalog den entscheidenden Maßstab, geht das Interesse an der Frage verloren, welche Menschlichkeit sich womöglich hinter dem auf dem ersten Blick abweichenden Verhalten verbirgt.

Für meine Überlegungen ergibt sich daraus folgender Aufbau. In einem ersten Schritt möchte ich kurz darstellen, welche für eine Bewertung von Jugendsexualität wichtigen Forschungserkenntnisse uns vorliegen (vgl. Goertz 2014). Die Wertorientierungen, die sich bestimmen lassen,

werden in einem zweiten Schritt mit zentralen Merkmalen der christlichen Überlieferung konfrontiert. Eine Überlieferung, die sich nicht nur für den Bereich der Jugendsexualität als höchst ambivalent darstellt. In einem dritten Schritt sollen schließlich (im Anschluss an Ernst 2011) drei unterschiedliche moraltheologische Ansätze in der Sexualmoral vorgestellt werden; verbunden mit der Fragestellung, ob diese Ansätze in der Lage sind, Auswege aus der harten Konfrontation zwischen kirchlicher Morallehre und jugendlicher Sexualkultur zu bahnen.

Die Neuordnung der Jugendsexualität

Die uns heute begegnenden unterschiedlichen Beziehungsmuster von Jugendlichen haben sich nach den kulturellen Umbrüchen zwischen den späten 1960er und den frühen 1970er Jahren gesellschaftlich etabliert und durchgesetzt. Der dabei zu beobachtende Rückzug elterlicher und gesellschaftlicher Verbote hat zur Folge, dass von Jugendlichen in weit höherem Maße als in vergangenen Zeiten die Übernahme von Verantwortung für sich selbst, den Partner und die gemeinsame Beziehung erwartet und abverlangt wird (vgl. Matthiesen et. al. 2015, 219).

Als erste „grobe Indikatoren“ (ebd. 220), wie Jugendliche mit dieser Verantwortung umgehen, gelten die Schwangerschaftsraten, das Verhütungsverhalten und das Alter beim ersten Geschlechtsverkehr. Die Zahlen in allen drei Bereichen gelten nicht zuletzt im internationalen Vergleich als wenig alarmierend (vgl. Bode/Heßling 2015). Für die innerkatholische Debatte bedenkenswert ist der Befund, dass moralisch restriktive Haltungen gegenüber jugendlichem Sexualverhalten „mit vielen Jugendschwangerschaften und problematischem Verhütungsverhalten“ (Matthiesen et al. 2015, 220) einher gehen können. Die Sorge, dass es in eher liberalen Gesellschaften zur „sexuellen Verwahrlosung“ von Jugendlichen kommt, lässt sich nach Auskunft vieler Studien empirisch nicht untermauern. Es sei denn, man betrachtet die Tatsache, dass Jugendliche und junge Erwachsene vor einer Eheschließung überhaupt sexuell aktiv sind, schon als Zeichen eines moralischen Verfalls.

Für die ethische Debatte wichtiger als diese ersten groben Indikatoren sind ohne Zweifel Erkenntnisse über die Wert- und Idealvorstellungen von Jugendlichen, die man aus qualitativen Studien gewinnen kann, die hier nicht auch nur ansatzweise näher vorgestellt werden können. Ich beschränke mich auf wenige zusammenfassende Äußerungen.

„Für die meisten der von uns befragten Jugendlichen gehört Sex in eine Liebesbeziehung, und vice versa gilt ihnen eine Beziehung dann als ‚fest‘, wenn sie mit dem Partner schlafen. Die Beziehungen sind eng, personenzentriert und romantisch, sie werden von den Eltern positiv bewertet und unterstützt und meist bruchlos in den familiären Alltag integriert. Sex und Liebesbeziehungen validieren sich wechselseitig, was dazu führt, dass 16- bis 19-Jährige spätestens zwei bis drei Monate nach dem Beginn einer Beziehung miteinander schlafen, um zu zeigen und zu prüfen, dass bzw. ob es eine ‚richtige‘ Beziehung ist. Maßgeblich werden Beziehungen durch die Ideale ‚Liebe‘ und ‚Treue‘ geprägt (...). Dabei sind Jugendliche in der Regel tatsächlich monogam, wenn auch oft in kurzen Partnerschaften, seriell monogam. Sie wünschen sich dauerhafte Beziehungen, aber Dauer wird nur gewünscht, solange sich Jugendliche in der Beziehung aufgehoben fühlen und sie als befriedigend und lebendig erfahren. (...) Die Serialität von Beziehungen wird (...) nicht als ein Scheitern bedauert, sondern eher als Gelegenheit akzeptiert, mit unterschiedlichen Partnern unterschiedliche Erfahrungen zu sammeln. Die meisten Jugendlichen sind mit der Sexualität in ihrer Beziehung zufrieden. (...) Junge Frauen beanspruchen gleiche sexuelle Rechte und Optionen wie Männer. (...) Und sie erleben – fast immer –, dass ihre Forderung nach Gleichheit und Gegenseitigkeit in der Partnerschaft respektiert wird. Die Sexualität in der Partnerschaft wird egalitär und konsensmoralisch organisiert“ (Matthiesen et. al. 2015, 244f.).

Alexandra Klein und Christin Sager halten 2010 fest: „Eine romantische, in fester Liebesbeziehung eingebettete Sexualität – wie sie die gegenwärtige Jugendsexualität charakterisiert – erweist sich (...) für Heranwachsende als einzige anerkannte Form sexueller Erfahrungen. Die Jugendphase steht somit nicht mehr für sexualbezogenes Experimentieren (...), vielmehr findet

frühzeitig eine umfassende und normative Festlegung auf eine an Beziehung und Liebe ausgerichtete ‚Erwachsenen-Sexualität‘ statt. (...) Jugendsexualität vollzieht sich also auch im 21. Jahrhundert ganz überwiegend im Rahmen exklusiver Beziehungen“ (Klein/Sager 2010, 113).

Der Münchener Religionspädagoge Stephan Leimgruber bilanziert 2011: „Die Angst, dass die sexuelle Revolution die Jugendlichen ‚verroht‘, ist unbegründet. (...) Für heutige Jugendliche gehören Liebe, Sexualität und *Treue* zusammen, aber erst zu einem späteren Zeitpunkt Liebe, Sexualität und *Ehe*!“ (Leimgruber 2011, 38f.). Von einer generell bindungslosen Jugendsexualität könne nicht die Rede sein.

Die skizzierten Entwicklungen verändern auch das Erleben der Sexualität. Die Liberalisierung lässt die Sexualität weniger als einen für das Subjekt gefährlichen *Trieb* erscheinen denn als eine biologisch vorgegebene *Ressource* für lustvolles Erleben und lustvolle Beziehungen.

Die sogenannte sexuelle Revolution hat innerhalb weniger Jahre die Jugendsexualität zu einer allgemein üblichen und kulturell akzeptierten Praxis werden lassen, die normativ von den Prinzipien der Selbstbestimmung, Wechselseitigkeit, Treue und Gleichberechtigung bestimmt wird. Wir haben es mit einem Wandel, nicht mit einem Verschwinden von moralischen Standards zu tun. Jugendliche scheinen sich dabei sehr bewusst zu sein, dass Liebe – wenn dieses große Wort von ihnen überhaupt in Anspruch genommen wird – ein riskantes Beziehungsprinzip ist. Sie verbinden Liebe mit moralischen Pflichten und binden diese an die Vitalität der Liebe. Sie wissen, dass es für die Dauerhaftigkeit der Liebe keine von der Liebe selbst unabhängigen Garantien gibt.

Die hier zitierten Befunde sind mit einer wichtigen Einschränkung zu versehen, die sich auf ihre Verallgemeinerbarkeit bezieht. Denn es ist davon auszugehen, dass Jugendliche aus „sozial und familiär prekären Verhältnissen, deren Bedürfnisse nach Geborgenheit, Unterstützung, Respekt und Selbstachtung schon sehr früh in ihrer Herkunftsfamilie enttäuscht werden, weniger gut zu einem reflektieren und selbstbewussten Umgang mit Sexualität und Beziehungen in der Lage sind“ (Matthiesen et al. 2015, 245f.).

Nicht alle Kinder und Jugendlichen erleben Bindungen und Beziehungen auf eine positive und für sie förderliche Weise. Es kommt vor, dass das Verhältnis zwischen sexualisierter Nähe und Distanz in Familien und anderswo aus dem Lot gerät. Es sind daher „die insgesamt emotional und sozial desolaten Situationen“ (Sielert 2010, 246), die zu dem führen, was man mit einem historisch belasteten Terminus zuweilen noch immer „sexuelle Verwahrlosung“ nennt. Die Sorge um die Kultivierung der Sexualität darf folglich nicht auf die Frage der Sexualmoral reduziert werden. Pointiert formuliert: Der Mangel an Liebe und elterlicher Zärtlichkeit ist ernster zu nehmen als der – angebliche – Überfluss an Sexualität.

Ambivalenz und Potenzial der christlichen Tradition

Innerhalb der dargestellten Entwicklungen, die eine facettenreiche Wertorientierung Jugendlicher belegt, kommt die katholische Sexualmoral als maßgebliche Instanz der moralischen Orientierung nicht vor. Was nicht gleichzusetzen ist mit der generellen Irrelevanz religiöser Überzeugungen, wie Befragungen zeigen (vgl. Bode/Hefßling 2015, 29. 94f.). Dies hat zum einen sicher mit dem schwindenden Stellenwert einer religiösen Erziehung und Sozialisation in breiten Teilen der Bevölkerung zu tun. Zum anderen stellt sich die Frage nach der kirchlichen Verantwortung für die fehlende Resonanz der eigenen Morallehre.

Jugendliche, die ihre Sexualität auf eine für sie positive Weise erleben, die sie integrieren in eine als verbindlich betrachtete Beziehung, die von ihrer Familie in ihrer Verantwortungsfähigkeit Unterstützung erfahren, werden kaum nachvollziehen können, wenn ihr Verhalten von Seiten einer religiösen Autorität als ohne Ausnahme unmoralisch, ja als Sünde bezeichnet wird, wie es der Katechismus bis heute tut. Wie kann genau das sexuelle Verhalten, das für sie Ausdruck einer wertvollen Beziehung ist, aus katholischer Sicht gewissermaßen wertlos sein? Die so eindeutige katholische Norm – keine sexuellen Erfahrungen vor der Ehe – wird, wie der Moraltheologe Helmuth Weber schon Ende der

1970er Jahre anmerkt, von ihnen „weder eingehalten noch eingesehen“ (Weber 1978, 58). Die exklusive sittliche Bindung der Sexualität an die Ehe bedeutet für Jugendliche und junge Erwachsene einen großen *Vermeidungsimperativ*.

„Gott hat die Sexualität“, so schreibt die Jugendkommission der Deutschen Bischofskonferenz 1999, „auf die Ehe hin geschaffen, und im Raum der Ehe behält sie ihre eigene Würde“ (Jugendbrief 3.1). Dass Sexualität im Raum ehelicher Liebe als menschlich beglückend erlebbar ist, wird niemand bestreiten wollen. Aber wie lässt sich die Behauptung begründen, dass Sexualität außerhalb der Ehe ihre humane Qualität einbüßt? Sprechen nicht die Erfahrungen so vieler Menschen dagegen?

Die Begründung der strikten Zurückweisung vorehelicher Sexualität ist der Moraltheologie immer schwer gefallen, denn weder Schrift noch Tradition liefern uns eindeutige Aussagen (vgl. Schlegelberger 1970). Zwar erscheint die Ehe biblisch als der gute Ort menschlicher Sexualität. Dies hat aber wesentlich mit bestimmten sozialen Faktoren zu tun. Das Verbot vorehelicher Geschlechtsbeziehungen, so lautet die kulturanthropologische Auskunft, richtet sich in vielen Fällen „vornehmlich auf die Frau und scheint weniger moralisch als mit der Verhinderung von Geburten begründet zu sein, die nach den Abstammungsregeln nicht eindeutig zugeordnet werden könnten“ (Kaufmann 1966, 31). Sexualität wird an die Ehe gekoppelt, um die Legitimität der Nachkommenschaft zu sichern. Vor-eheliche Sexualität ist auch deshalb kein eigenes Thema, weil die Mädchen in früheren Zeiten in jungen Jahren verheiratet wurden. An eine eigenverantwortliche Gestaltung der eigenen Sexualität ist für Mädchen und Frauen in patriarchalen Gesellschaften wie der biblischen nicht zu denken. Die heute wie selbstverständlich erwartete Gleichheit und Wechselseitigkeit in den Beziehungen ist ein Ergebnis der letzten Jahrzehnte. Daher ist es umso beeindruckender, in der Bibel erste Spuren einer solchen Moral freier Wechselseitigkeit formuliert zu finden: „Meinem Geliebten gehöre ich und mir gehört der Geliebte (...)“ (Hld 6,3). Näher an den tatsächlichen Verhältnissen aber liegt vermutlich die Feststellung: „Du hast Verlangen nach deinem Mann; er aber wird über dich herrschen“

(Gen 3,16). Überhaupt müssen wir sehr vorsichtig sein, wenn wir eine biblische Sexualethik rekonstruieren wollen. Die Texte erzählen von Erotik und Liebe in der ganzen Vielfalt des menschlichen Lebens, sie entwickeln aber keinen normativen Begriff von Sexualität. Es gibt Kontexte für die Bewertung der Sexualität, die uns heute fremd sind, etwa bestimmte Vorstellungen von Reinheit und Unreinheit. Die weibliche Sexualität wird als erfüllend erfahren, aber Weiblichkeit nicht selten auch als bedrohlich empfunden: „Von einer Frau nahm die Sünde ihren Anfang, ihretwegen müssen wir alle sterben“ (Sir 25,24). Die alttestamentliche Integration der Sexualität in die Gottesbeziehung (Jes 62,5: „Wie der Bräutigam sich freut über die Braut, so freut sich dein Gott über dich.“) gilt als wichtige Station ihrer zunehmenden Versittlichung. Das setzt sich im Neuen Testament fort: „Menschliche Sexualität erfuhr (...) keinerlei Abwertung, sie wurde mit dem Hinweis auf die Verbindung zwischen Christus und Kirche im Gegenteil nobilitiert“ (Breitsameter 2017, 47). Der Neutestamentler Gerd Theißen schreibt: „Nur bei Jesus wird die Ehe mit der sexuellen *unio* von Mann und Frau begründet (...) Das Eheverständnis ist ausgesprochen sexuell und nicht an Kindern oder dem sozialen Wert der Ehe orientiert, sondern an der Beziehung der Ehepartner“ (Theißen 2007, 436).

Zu einer deutlich negativeren Sicht auf die Sexualität kommt es im Verlauf der Christentumsgeschichte (vgl. Angenendt 2015). Sexualität wird zu einem Übel, mit dem Gott den Menschen nach dem Sündenfall bestraft hat. Nur die Ehe hält Güter bereit, die dieses Übel aufwiegen können, an erster Stelle die Zeugung von Nachkommenschaft. Die sexuelle Sinnlichkeit zeigt uns unsere Schwäche, sie ist für immer ein Echo der Sünde. Das war die geschichtlich folgenreiche Position des Augustinus (354–430), die durch Papst Gregor den Großen (590–604) radikalisiert wird: Selbst in der Ehe ist die Sexualität nicht ohne Schuld, da sie von sinnlicher Lust begleitet wird. Dieser Rigorismus wird erst im Mittelalter gemildert. Nun wird die Lust als das natürliche (und insofern gute) Begleitphänomen der von Gott gewollten sexuellen Vereinigung von Mann und Frau in der Ehe betrachtet. Daran hält die Kirche bis heute fest.

Solange die Sexualität in der Ehe bei ungestörter Offenheit auf Zeugung hin gelebt wird, darf die Sinnlichkeit genossen werden.

Aber was ist mit der Liebe der Ehegatten? Es hat lange gedauert, bis diese als der Sinn der Ehe und die Sexualität als deren Ausdruck anerkannt worden sind. Liebe und Sexualität stehen dabei unter einer doppelten Einschränkung: Wahre Liebe gebe es allein in der Ehe zwischen Mann und Frau und Sexualität sei nur dann Ausdruck dieser wahren Liebe, wenn sie die Möglichkeit der Fortpflanzung nicht auf nicht natürliche Weise ausschließt. Von der Sexualität als Übel oder gar als Schuld – selbst in der Ehe! – bis zur menschenwürdigen ehelichen Sexualität – so erstmals das Zweite Vatikanum – ist es ein langer Weg gewesen. Ist es ausgeschlossen, dass die Kirche in Fragen der Sexualmoral weiterhin auf dem Weg ist? Gehört es nicht zur Pilgerschaft des Gottesvolkes durch die Geschichte, immer wieder gemeinsam, neu und tiefer über den Willen Gottes für unser Leben nachzudenken? Dabei haben wir für diese Suche nach dem, was Gott gefällt, kein besseres Kriterium als das sittlich Gute, ganz so wie die Schrift es bezeugt. „Prüfet aber alles, und das Gute behaltet“ (1 Thess 5,21).

Ich möchte für unsere Frage nach der Jugendsexualität daraus den folgenden Schluss ziehen: Wenn das sexuelle Verhalten von Jugendlichen geprägt ist von treuer und wechselseitiger Verbindlichkeit, von der Idee gleichberechtigter Partnerschaft, von Rücksichtnahme auf die eigenen Bedürfnisse wie die des anderen, dann bewegt sich dieses Verhalten nicht außerhalb der moralischen Ordnung.

Die unbeugsame Moral des traditionellen Entweder-oder, entweder in der Ehe oder Sünde, wird abgelöst durch eine Moral, die auf die menschliche Qualität einer Beziehung achtet und einen Sinn für ethische Zwischentöne besitzt. So wie es in vielen Ehen lieblose Sexualität gibt, so in vielen nicht-ehelichen Beziehungen liebevolle. Streng zu verurteilen sind alle sexuellen Handlungen, die den Prinzipien der Freiheit und Gleichheit widersprechen, die das Recht auf sexuelle Selbstbestimmung verletzen und dem Partner Schaden zufügen. In der Moralthologie wird dieser beziehungsethische Zugang von vielen vertreten. Stellvertretend sei

Hans Halter zitiert: „Voreheliche‘ sexuelle Beziehungen lassen sich rechtfertigen, wenn eine einigermaßen gefestigte, auf Dauer ausgerichtete freundschaftliche menschliche Beziehung in Liebe und Treue und gegenseitiger Verantwortung besteht, was verfrühte Sexualbeziehungen allerdings ausschließt“ (Halter 2007, 169).

Zur Einordnung dieser moraltheologischen Entwicklung sind zwei sozialgeschichtliche Faktoren zu berücksichtigen. Gegenüber vergangenen Zeiten ist das Heiratsalter in der Moderne erheblich gestiegen, d. h. zwischen der sexuellen Reife und der Eheschließung liegt in der Regel deutlich mehr als ein Jahrzehnt. Reicht es, die in ganz anderen kulturellen Kontexten entstandenen moralischen Gebote der Vergangenheit auf diese neue Lebensphase Eins-zu-eins zu übertragen? Weitreichende Auswirkungen auf das Sexualverhalten hat zweitens die Erfindung der Ovulationshemmer in den 1960er Jahren. Dazu notiert Arnold Angenendt: „Sie [die Pille, S.G.] machte den Sexualverkehr physisch folgenlos. Das wirkte, zumal für die Frauen, befreiend“ (Angenendt 2015, 211). Man müsse sich, so Angenendt, immer wieder vor Augen führen, mit welchen existentiellen Risiken für Frauen in der Menschheitsgeschichte Sexualität, Schwangerschaft und Geburt verbunden gewesen sind, um das Revolutionäre der nun möglichen weiblichen Selbstbestimmung ermessen zu können.

Wer das Gespür für den Gewinn an Freiheit und Gleichheit verliert, der mit den sozialen Umbrüchen des 20. Jahrhunderts verbunden ist, der koppelt sich von zentralen Wertüberzeugungen der Gegenwart ab. Weder ist alles gut oder alles schlecht, was die Gegenwart an sexuellem Verhalten hervorbringt und billigt, noch ist alles gut oder alles schlecht, was die christliche Moral an Normen tradiert. Selbstkritisch schreiben die evangelische und die katholische Kirche: „Statt die Sexualität zureichend als Gabe Gottes zu verstehen, hat sich das Christentum mit ihrer Bejahung schwer getan und immer wieder zu einer Leib- und Sexualfeindschaft beigetragen, die viel menschliche Not hervorgerufen hat“ (Gott ist ein Freund des Lebens 1989, VI.2). Hinzu kommt ein nachwirkendes Misstrauen gegenüber nicht-ehelichen Liebesbeziehungen, insbesondere gegenüber homosexuellen Partnerschaft-

ten, was von Homosexuellen als verletzend und Missachtung ihrer Menschlichkeit erlebt wird.

Gibt es einen moraltheologischen Ansatz, der die Entfremdung zwischen kirchlicher Morallehre und gegenwärtigen Wertorientierungen überwinden kann?

Drei sexualethische Begründungsansätze

Der katholisch-naturrechtliche Ansatz

Der erste hier vorzustellende moraltheologische Ansatz, der die Sexualmoral von der Antike bis weit ins 20. Jahrhundert hinein geprägt hat, nimmt zur Bestimmung des erlaubten sexuellen Handelns Maß an der reproduktiven Dimension der Sexualität, verstanden als deren innerste Zielausrichtung. Allein der naturgemäß vollzogene eheliche Sexualakt könne moralisch gerechtfertigt werden. Wer den natürlichen Fortpflanzungszweck der Sexualität in seinem Verhalten vereitelt – sei es durch gleichgeschlechtliche Handlungen, durch Selbstbefriedigung oder durch Empfängnisverhütung –, der verhält sich nicht nur naturwidrig (*contra naturam*), er begeht zugleich „ein Unrecht gegen Gott, den Ordner der Natur“ (Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* II-II, q. 154, a. 12). Da in diesem ersten Ansatz die natürliche Zielbestimmung der Sexualität das ethische Kriterium bildet, spielt die Absicht der handelnden Personen kaum eine Rolle. Von Sexualität als Ausdruck der Liebe zwischen zwei Menschen ist in diesem ersten Ansatz nur am Rande die Rede. Homosexualität kann in diesem Rahmen niemals ethisch gut geheißen werden, ganz gleich, von welcher Qualität die Beziehung ist. Diese Fokussierung auf die Natürlichkeit einer jeden sexuellen Handlung ist nach wie vor für die Begründung vieler Verbote der katholischen Sexualmoral verantwortlich.

Im *Youcat* von 2010 wird dieser Ansatz so vorgestellt: „Die Kirche achtet sorgfältig auf die Ordnung der Natur und sieht in ihr einen tiefen Sinn“ (Nr. 421). Handlungen, die gegen diese Ordnung verstoßen, gelten als „manipulativ“ (ebd.). Nur die fruchtbare Sexualität entspreche der eigentlichen Natur des Menschen „und der göttlichen Schöpfungsordnung“ (Nr. 65). Nun

akzeptiert die katholische Kirche seit der Mitte des 20. Jahrhunderts die Methode der sogenannten natürlichen Familienplanung. Dadurch erhält das Gebot, stets den Naturzweck zu achten, eine neue Fassung. *Naturgemäß* bedeutet nun nicht länger, dass *jeder* Sexualakt offen für Fortpflanzung zu sein hat, sondern, dass diese Offenheit nicht durch künstliche Methoden verhindert werden darf. Die Eheleute dürfen also in naturgegebenen Situationen der Unfruchtbarkeit sexuell verkehren. Nicht jedoch ein homosexuelles Paar. Die Begründung für diese Differenz liegt im Hinweis auf die gottgewollte Komplementarität der Sexualität von Mann und Frau.

Dieser erste Ansatz sieht sich in der ethischen Debatte mit kritischen Anfragen konfrontiert. An erster Stelle wird gefragt, ob denn die menschliche Sexualität nicht „mehrere natürliche Sinndimensionen“ (Ernst 2011, 167) aufweist – und nicht nur die Dimension der Reproduktion. Gehören beim Menschen von Natur aus nicht auch die sinnliche Freude und die Beziehungsgestaltung zur Sexualität? Warum sollte der Aspekt der Fortpflanzung stets entscheidend sein, um das Sexualverhalten zu normieren? Und sind wir als Menschen nicht von Gott so geschaffen worden, dass wir in der Lage sind, die eigene Natur nach sittlichen Maßstäben zu gestalten? Ohne Zweifel sollten wir auf die Natur unserer Sexualität achten, aber die Isolierung einer ihrer Dimensionen führt zu Verkürzungen in der Sexualmoral.

Für die Jugendsexualität hat dieser erste Ansatz strenge Vermeidungsimperative zur Folge. Denn es gibt unter der Vorgabe „niemals (künstlich) gegen den Naturzweck“ letztlich kein Verhalten, das moralisch unproblematisch wäre. In Verbindung mit der Norm „niemals außerhalb der Ehe“ bleibt für die Sexualität von Jugendlichen und jungen Erwachsenen nur das Gebot vollständiger Enthaltensamkeit.

Der katholisch-personalistische Ansatz

Der zweite Ansatz will die Dimension der Sexualität als Ausdrucksmedium von Liebe in die Morallehre integrieren. Nachdem die partnerschaftlich personale Sinndimension der Sexualität von katholischen Autoren in der ersten Hälft-

te des 20. Jahrhunderts entdeckt worden war, fand sie Eingang in die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Ehe. Zum ersten Mal wird von einem Konzil Sexualität mit ehelicher Liebe verbunden: „Diese eigentümliche menschliche Liebe geht in frei bejahrter Neigung von Person zu Person, umgreift das Wohl der ganzen Person, vermag so den Leib-seelischen Ausdrucksmöglichkeiten eine eigene Würde zu verleihen (...). Diese Liebe wird durch den eigentlichen Vollzug der Ehe in besonderer Weise ausgedrückt und verwirklicht“ (GS 49).

Sexualität soll *human* vollzogen werden, von *Person zu Person*, in Freiheit und Gleichheit der Ehepartner. Wie aber verhält sich diese Forderung zu den Normen, die im ersten Ansatz naturrechtlich hergeleitet worden sind? In welcher Relation stehen die beiden Dimensionen der Fortpflanzung und der Liebe? Der Konzilstext bleibt in dieser Frage unentschieden. Auf der einen Seite vermeidet er die Sprache des ersten Ansatzes, auf der anderen Seite erinnert er an dessen Gebote. Alles in allem bleibt es bei einer halbherzigen Weiterentwicklung der Lehre, bei einer ungelösten Spannung zwischen dem neuen Prinzip (Personalität) und der alten Normierung (Naturgemäßheit).

Diese Spannung wird in den folgenden Jahrzehnten aufzulösen versucht. Und zwar so, dass die bisherige Normierung beibehalten, aber nun mit Hilfe des neuen Prinzips begründet wird. Eine Revision des Normenbestandes soll ausdrücklich verhindert werden. Die kirchliche Lehre wird für Jahrzehnte durch das personalistische Denken von Johannes Paul II. (1978–2005) dominiert. Unsere beiden traditionellen Normen – keine Sexualität außerhalb Ehe und in der Ehe keine künstliche Verhinderung einer möglichen Fortpflanzung – werden in einen neuen Begründungszusammenhang gestellt.

Die Argumentation läuft wie folgt: Sexualität soll Ausdruck von Liebe sein. Wahre menschliche Liebe setze aber zeitliche Vorbehaltlosigkeit voraus, also eine Ehe. Personale und körperliche Hingabe sollen einander entsprechen. Jugendsexualität verfehle notwendig diesen Anspruch, weil die Liebe hier noch unvollkommen ist. Für die Frage der Empfängnisverhütung lautet das Argument: Wer die Möglichkeit der Zeugung durch künstliche Mittel ausschließt, der nimmt

der Sexualität ihren Charakter als Ganzhingabe. Die Ehegatten verkehren gewissermaßen unter einem Vorbehalt, wenn sie (wieder: auf künstlichem Wege) die Möglichkeit verhindern, Eltern zu werden. Johannes Paul II. ist der erste Papst, der intensiv über die theologische Bedeutung menschlicher Leiblichkeit nachdenkt. Aber seine Philosophie steht ganz unter dem Anspruch, die Geltung der von der Kirche tradierten Gebote zu sichern. Daher bleibt seine Theologie des Leibes immer eine Theologie des heterosexuellen Leibes. Die heutigen humanwissenschaftlichen Erkenntnisse über die Natürlichkeit unterschiedlicher sexueller Orientierungen finden in diesem Konzept keinen Platz.

So positiv die Integration des Personprinzips in die katholische Sexualmoral zu bewerten ist, so kritisch wird seine konkrete Ausformulierung bewertet. Vor allem weckt das Festhalten am traditionellen Normenbestand den Verdacht, dass das Potential personalen Denkens bei weitem nicht ausgeschöpft wird. Wird nicht auf anthropologischer Ebene, so lautet die entscheidende philosophische Anfrage, das prekäre Verhältnis zwischen der Person und ihrem Leib letztlich zugunsten des Leibes aufgelöst? Stephan Ernst zieht die behauptete Korrelation zwischen ganzheitlicher ehelicher Liebe und voller sexueller Gemeinschaft in Frage: „Warum aber soll es a priori und grundsätzlich ausgeschlossen sein, dass ein Geschlechtsverkehr angemessener Ausdruck auch für eine noch nicht völlig vorbehaltlose und endgültig wechselseitige Liebesbeziehung ist, sondern ein Element des Weges darstellt, auf dem ein Paar in ihrer Beziehung zusammenwächst und in der Liebe zunimmt?“ (Ernst 2011, 176). Abgesehen davon, dass die Idee von Vorbehaltlosigkeit vielleicht überhaupt ein überhöhtes Ideal darstellt, das „in der Realität nur in sehr seltenen Fällen verwirklicht sein dürfte“ (ebd.). Nicht die Verknüpfung von Sexualität und Personalität ist also problematisch, ganz im Gegenteil, sie ist prinzipiell zu fordern, wohl aber die Vorstellung, diese Verknüpfung gelinge ausschließlich im Rahmen der Ehe von Mann und Frau. Der personalistische Ansatz in der bisherigen lehramtlichen Gestalt hat an der negativen moralischen Beurteilung der Jugendsexualität nichts geändert.

Der verantwortungsethische Ansatz

Die kritischen Einwände gegenüber dem naturrechtlichen und dem personalistischen Ansatz von Johannes Paul II. haben innerhalb der Moraltheologie zur Suche nach konzeptionellen Alternativen geführt, die unter verschiedenen Leitbegriffen stehen, etwa dem der „gerechten Liebe“ (Margaret Farley) oder der „Beziehungsethik“ (Konrad Hilpert, Karl Merks).

Gemeinsam ist diesen Neuansätzen, dass sie die menschliche Sexualität nach ethischen Maßstäben beurteilen, die sich auf die humane Qualität der Partnerschaft beziehen. Sexualität werde dann auf eine wahrhaft menschliche Weise gelebt, wenn sie der Situation der Partner gerecht werde, deren Autonomie respektiere und sich an den Werten der Gegenseitigkeit, Gleichheit, Verbindlichkeit, Unversehrtheit und Fruchtbarkeit orientiere. Alles, was den anderen zum bloßen Objekt egoistischer Wünsche degradiert, also ihn oder sie als Subjekt missachtet, ist moralisch zu verurteilen. Dieser Ansatz richtet seine Aufmerksamkeit weniger auf die spezifische Natur einer einzelnen sexuellen Handlung, als vielmehr auf deren Integration in eine personale Beziehung. Zum Beispiel wird unter diesem Vorzeichen der Unterschied zwischen natürlichen und künstlichen Methoden der Empfängnisregelung zu einem nachrangigen Kriterium. Entscheidend ist nun, welche Methode der Gesamtsituation der Partnerschaft gerecht wird und auf welche Weise die Partner zu einer Entscheidung über die jeweilige Methode gelangen. Das Sexualverhalten hat sich zu verantworten vor dem, was von beiden Partnern als gut für sich und ihre Beziehung beurteilt wird. Zu diesem Urteil können ihnen ihre eigenen Erfahrungen, aber auch das Wissen anderer verhelfen. Auf diese Weise erhalten die Humanwissenschaften Bedeutung für die Sexualmoral. Sie helfen uns zu verstehen, welches sexuelle Verhalten für Menschen und ihre Beziehungen tatsächlich förderlich und welches vielleicht problematisch ist (vgl. Ernst 2011, 177–182).

Der katholischen Kirche wird diese Kompetenz aus Erfahrung offenkundig nur noch selten zugetraut – zumal nach dem Bekanntwerden der vielen Fälle sexuellen Missbrauchs durch Priester und Ordensleute. Im Bereich der Ju-

gendsexualität werden daher eher Sexualpädagogen als Kirchenvertreter konsultiert, wenn es darum geht in Erfahrung zu bringen, unter welchen Bedingungen Jugendliche ihre Sexualität positiv erleben können. Wie attraktiv kann eine Institution sein, die durch strenge Vermeidungsimperative Jugendlichen die Botschaft vermittelt, sie dürften unter keinen Umständen im Bereich von Sexualität eigene Erfahrungen machen – und daraus lernen und daran wachsen.

In den ersten beiden Ansätzen gibt es lediglich die Verantwortung des Menschen *vor* einem klar definierten Normenkatalog, im dritten Ansatz gibt es auch eine Verantwortung des Menschen *für* die Bestimmung dessen, was moralisch richtig oder falsch ist. Verantwortungsethik im Verständnis des dritten Ansatzes geht von einer aktiven Rolle des Subjekts in der Moral aus. Sie setzt auf die Fähigkeit, das eigene Leben nach eigenen Vorstellungen gestalten zu können. Verantwortung heißt aber auch, über die Folgen des eigenen Handelns nachzudenken, im Bereich der Sexualität über die Folgen für einen selbst, den Partner und die Beziehung. Das verantwortliche Subjekt ist ein Subjekt, das sein Handeln vor sich selbst und den anderen mit Gründen rechtfertigen kann. Sein Handeln gilt dann als verantwortlich, wenn es sich selbst und den anderen als Person achtet, ihn also nicht bevormundet, manipuliert oder schädigt. Wie schon angeklungen, wissen wir erst dann verlässlich, welches Handeln uns und unseren Beziehungen gut tut, wenn wir die Wirklichkeit und ihre Gegebenheiten, über die uns die Sozial- und Humanwissenschaften aufklären können, in unser ethisches Nachdenken einbeziehen.

Das Konzil hat die Autonomie der wissenschaftlichen Erkenntnisgewinnung ausdrücklich anerkannt. In der christlichen Ethik gilt daher neben Schrift und Tradition die Erfahrung als unverzichtbare Quelle moralischer Einsichten. Der dritte Ansatz läuft also keineswegs auf eine moralische Beliebigkeit hinaus. Er fordert den Respekt vor der Würde des anderen und mahnt uns zur Wahrnehmung der Wirklichkeit. Der verantwortungsethische Ansatz „bietet die Möglichkeit einer realistischen Sexualethik, die nicht unerreichbare Ideale aufstellt, deren Begründung immer schwieriger und vor-

aussetzungsvoller wird und deren überzogene Forderungen letztlich die Autorität der Kirche in diesen und auch in anderen Fragen untergraben, sondern die wirklich für die Menschen, an die sie sich richtet, einsichtig und hilfreich ist“ (Ernst 2011, 184). Erst der dritte Ansatz ist in der Lage, das sexuelle Verhalten von Jugendlichen auf eine differenzierte Weise wahrzunehmen und zu beurteilen.

Professor Dr. Stephan Goertz: Arbeits- und Forschungsschwerpunkte: Autonomie als theologisch-ethisches Moralprinzip, Katholizismus und Moderne, Sexualmoral, Geschlechterverhältnis

Literatur

- Angenendt, Arnold (2015): Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum, Münster.
- Bode, Heidrun/Heßling, Angelika (2015): Jugendsexualität 2015. Die Perspektiven der 14- bis 25-Jährigen. Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung, Köln.
- Breitsameter, Christof (2017): Liebe – Formen und Normen. Eine Kulturgeschichte und ihre Folgen, Freiburg i. Br.
- Ernst, Stephan (2011): Argumentationsmodelle in der theologischen Sexual- und Beziehungsethik, in: Konrad Hilpert (Hg.): Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik, Freiburg i. Br., 162–184.
- Goertz, Stephan (2014): Zwischen Romantisierung und Medialisierung. Moraltheologische Überlegungen zum status quaestionis der Forschungen zur Jugendsexualität, in: Walter Schaupp (Hg.): Ethik und Empirie. Gegenwärtige Herausforderungen für Moraltheologie und Sozialethik, Freiburg i. Br./Freiburg i. Ue., 113–140.
- Halter, Hans (2007): Christliche Sexualethik – was könnte das heute noch sein? in: Christoph Gellner (Hg.): Paar- und Familienwelten im Wandel. Neue Herausforderungen für Kirche und Pastoral, Zürich, 139–170.
- Kaufmann, Franz-Xaver (1966): Die Ehe in sozialanthropologischer Sicht, in: Franz Böckle (Hg.): Das Naturrecht im Disput, Düsseldorf, 15–60.
- Klein, Alexandra/Sager, Christian (2010): Wandel der Jugendsexualität in der Bundesrepublik, in: Michael Schetsche/Renate-Berenike Schmidt (Hg.): Sexuelle Verwahrlosung. Empirische Befunde – gesellschaftliche Diskurse – sozialetische Reflexionen, Wiesbaden, 95–117.
- Leimgruber, Stephan (2011): Christliche Sexualpädagogik, München.
- Matthiesen, Silja/Mainka, Jasmin/Martyniuk, Urszula (2015): Beziehungen und Sexualität im Jugendalter, in: Sven Lewandowski/Cornelia Koppetsch (Hg.): Sexuelle Vielfalt und die *Un*Ordnung der Geschlechter, Bielefeld, 219–247.
- Schlegelberger, Bruno (1970): Vor- und außerehelicher Geschlechtsverkehr. Die Stellung der katholischen Moraltheologen seit Alphons von Liguori, Remscheid.
- Sielert, Uwe (2010): Sexuelle Verwahrlosung. Interventionsnotwendigkeiten und -möglichkeiten aus pädagogischer Perspektive, in: Michael Schetsche/Renate-Berenike Schmidt (Hg.): Sexuelle Verwahrlosung. Empirische Befunde – gesellschaftliche Diskurse – sozialetische Reflexionen, Wiesbaden, 241–258.
- Theißen, Gerd (2007): Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums, München.
- Weber, Helmut (1978): Partnerbeziehungen ohne Normen? Zum Verhältnis der Jugend zu Ehe und Sexualität, in: Hans Heigert (Hg.): Jugend ohne Normen? Eine Generation auf der Suche, Düsseldorf, 57–71.