

Sexualität in der Moderne

Gendertheoretische und sozialetische Perspektiven

Von Isolde Karle

1. Die Kirche und ihr ambivalentes Verhältnis zur Sexualität

Die Kirche steht nicht gerade im Verdacht, besonders sexualitätsfreundlich zu sein. Seit ihrem Bestehen hat sie ein gespreiztes Verhältnis zu diesem emotional bedeutsamen Aspekt menschlicher Existenz. In der Moderne hat Friedrich Nietzsche dem Christentum deshalb Leib- und Lustfeindlichkeit vorgeworfen. Auch Max Weber hat mit dem Protestantismus vor allem Askese assoziiert. Nun hat sich in den letzten Jahrzehnten zwar einiges auf diesem Feld getan, aber in manchen Landeskirchen wird immer noch erbittert über die Frage der Akzeptanz homosexueller Liebe gestritten. Auch ökumenisch ist das Thema Sexualität besonders brisant und entwickelt mancherorts geradezu kirchenspaltende Qualität.

Die Sexualethik steht insofern vor großen Herausforderungen. Sie muss einerseits die sexistischen, homophoben und sexualitätsfeindlichen Traditionen der eigenen Kirche kritisch in den Blick nehmen und auf ihre vielfältigen Ideologisierungen hin analysieren, um die Kirche nicht gänzlich vom modernen Wissenschaftsdiskurs und von spätmoderner Lebensführungspraxis abzukoppeln und ins Abseits driften zu lassen. Sie muss sich andererseits mit erheblichen Veränderungen der sexuellen Praxis im 21. Jahrhundert auseinandersetzen und im Dschungel des »anything goes« ethische Kriterien für eine aus christlicher Perspektive vertretbare Sexualitätspraxis entwickeln. Dazu scheint es zunächst geboten, die selbstverständliche Unterstellung der Bipolarität der Geschlechter aus gendertheoretischer Perspektive zu hinterfragen. Denn nicht wenige sozialetische und kirchliche Statements gehen nach wie vor davon aus, dass die Dichotomie der Geschlechter und die mit ihr gegebene Privilegierung der Heterosexualität schon in den biblischen Schöpfungserzählungen und damit quasi ontologisch begründet ist. Danach wende ich mich der empirischen Sexualforschung zu, um einen differenzierten Blick auf die gegenwärtige Praxis zu werfen. In einem letzten Teil ist schließlich nach den Konsequenzen der Analysen für eine evangelische Sexualethik zu fragen.

2. Bipolare Geschlechtermetaphysik

Thomas Laqueur hat in seiner viel beachteten Studie über die Historizität des menschlichen Körpers¹ darauf hingewiesen, dass die Vormoderne letztlich nur ein Geschlecht kannte, nämlich den männlichen Körper. Frauen waren nichts anderes als defiziente Männer, nicht eines von zwei Geschlechtern, die sich diametral gegenüber stehen. Frauen und Männer galten auch anatomisch als weitgehend identisch. Die Geschlechtsorgane des Mannes schienen lediglich nach außen, diejenigen der Frau nach innen gekehrt zu sein. Noch die bedeutendsten Renaissanceärzte haben den menschlichen Körper so wahrgenommen und graphisch dargestellt.² Im 18. Jahrhundert wurde dieses Modell der graduellen Abweichung vom männlichen Grundtyp schließlich

von dem uns vertrauten *Modell eines radikalen Dimorphismus* verdrängt. Allerdings ist auch dieses Modell nicht weniger kulturell imprägniert als sein Vorgängermodell. Doch wie kam es überhaupt zum Wechsel des Geschlechtermodells? Erstaunlicherweise vollzog sich dieser Wechsel 100 Jahre vor den entscheidenden wissenschaftlichen Erkenntnissen über die Biologie der Fortpflanzung. Es sind deshalb zunächst kulturelle Entwicklungen, die dafür geltend zu machen sind. So warf die Differenzierung von Erwerbs- und Familienleben beim Übergang zur Moderne die Frage auf, wer nun den privaten Binnenraum des Hauses und wer den Raum der Öffentlichkeit gestalten und einnehmen sollte. Für die Beantwortung dieser Frage bot sich die Geschlechterunterscheidung mit ihrer Häufigkeit an, zumal Frauen schon zuvor als subordiniert betrachtet wurden und dieses Muster lediglich modifiziert und an neuzeitliche Begründungsmuster angepasst werden musste. Im 19. Jahrhundert wurde dementsprechend die vor allem vom Bürgertum propagierte geschlechtsdifferenzierte Arbeitsteilung durch Medizin, Anthropologie, Philosophie, Psychologie und schließlich Psychoanalyse aufwändig wissenschaftlich zu begründen versucht. Mann und Frau schienen demnach *von Natur aus* gänzlich verschiedene Wesen mit gegensätzlichen Begabungen und Fähigkeiten zu sein, die der wechselseitigen Ergänzung bedürfen, um wahrhaft Mensch sein zu können.³

Für die Annahme des radikalen Dimorphismus suchte man fortan überall »Beweise« zu finden bzw. zu konstruieren. So wies die Medizin die Gegensätzlichkeit von Mann und Frau in allen Körperteilen nach – selbst bei den Augenbrauen, der Nase, den Augen bis hin zu den mikroskopischen Einheiten der Zellphysiologie. An allen Körperteilen meinte man, die frappante Andersartigkeit der Frau feststellen zu können. Dementsprechend wurde auch die mangelnde geistige Leistungsfähigkeit der Frau mit ihrer diametral anderen Gehirnstruktur begründet. Bis in die Gegenwart hinein werden Klischees von einer dichotomen männlich–weiblichen Gehirnstruktur in den Medien kolportiert. Im 19. Jahrhundert und noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde mit dieser Denkfigur der Ausschluss von Mädchen und jungen Frauen von höherer Bildung begründet.⁴

Es kam zu einer *zirkulären Verstärkung der Geschlechterideologie*, die je länger je mehr als natürlich empfunden wurde, insofern die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung tatsächlich in gewissem Rahmen zu einer *Differenzierung der Fähigkeiten und der Empfindungs-, Verhaltens- und Orientierungsmuster von Männern und Frauen* beitrug und umgekehrt die starken normativen Vorgaben, die naturwissenschaftlich als quasi objektive Erkenntnisse in den Diskurs eingespeist wurden, ihrerseits für eine Stabilisierung und Idealisierung des binären Geschlechtermodells sorgten. Frauen wurden damit zu einer Zeit, als es durch die Aufklärung und die Ablösung ständischer durch funktionale Strukturen eigentlich keine Gründe mehr für ihren Ausschluss aus der Gesellschaft gab, weiterhin relativ erfolgreich marginalisiert und von den Zentren der Macht ferngehalten. Jane Austen beschreibt die Leidensprozesse und das weibliche Verdammnis zur Passivität und Marginalität sehr plastisch und einfühlsam in ihren Romanen.⁵

Wie wenig sich das bürgerliche Geschlechterarrangement von selbst verstand, zeigt sich einerseits an den aufwendigen wissenschaftlichen Legitimierungsbemühungen, andererseits aber auch daran, dass der Adel auf der einen Seite und die Arbeiterklasse und der Bauernstand auf der anderen Seite lange Zeit hinweg davon unberührt blieben. Die nicht-bürgerlichen Schichten praktizierten nicht die neue Mutter- und Weiblichkeitsideologie. Dies war bei den Arbeiterinnen und Bäuerinnen schon aus rein ökonomischen Gründen nicht möglich und der Adel dachte nicht

daran, sein ausschweifendes Leben für ein fragwürdiges Tugendideal aufzugeben. Erst im 20. Jahrhundert setzte sich das bürgerliche Muster der totalen Verschiedenheit von Mann und Frau und die damit verbundene geschlechtsspezifische Arbeitsteilung nahezu gesellschaftsweit durch, wobei bis in die Gegenwart hinein das gebildete Bürgertum die Geschlechtertugenden besonders kultivierte. Dazu hat nicht zuletzt auch die Psychoanalyse mit ihren Vorstellungen vom »good enough mothering«, das die Mutter – im Gegensatz zum Vater – hoffnungslos und allumfassend an die Kinderaufzucht bindet, beigetragen.⁶

3. Weibliche Leidenschaftslosigkeit?

Das Modell von den zwei komplementären, inkommensurablen biologischen Geschlechtern führte zu einer Umdefinierung des binären und ganz auf Heterosexualität hin ausgelegten Sexualitätsverständnisses. War man im Mittelalter der Überzeugung, dass der Orgasmus der Frau Voraussetzung für die Empfängnis sei, galt der weibliche Orgasmus im 19. Jahrhundert (noch bevor das biologische Wissen hierzu existierte) als unerheblich für eine Schwangerschaft. *Zartheit, Zurückhaltung, Passivität, Schamhaftigkeit* und vor allem *Leidenschaftslosigkeit* wurden nun zu moralischen Aushängeschildern der anständigen bürgerlichen Frau. Frauen sollten Begehren wecken, aber nicht selbst begehren. Sie sollten vielmehr Kinder gebären und aufziehen. »Die alten Wertigkeiten wurden [damit] auf den Kopf gestellt. Der Gemeinplatz einer heute weitverbreiteten Psychologie – dass Männer Sex wollen, Frauen aber Beziehungen – ist die exakte Umkehrung der vorausklärerischen Vorstellungen, die, bis in die Antike zurückreichend, Freundschaft mit Männern gleichsetzten und Sinnlichkeit mit den Frauen.«⁷ Selbst Teile der Frauenbewegung übernahmen dieses Modell, um ihrerseits Sexualität und Leidenschaft abzuwerten, Weiblichkeit aufzuwerten und Frauen als den Männern in puncto moralische Sensibilität, Mitmenschlichkeit und Empathie überlegen darzustellen.⁸

Es versteht sich von selbst, dass in diesem Modell *Heterosexualität* die einzig legitime Form der Sexualität darstellt, weil nur hier die Ergänzung von männlichem Subjekt und weiblichem Objekt, von Geist und Natur, von männlicher Aktivität und weiblicher Passivität, von männlichem Begehren und weiblicher Schamhaftigkeit, vom männlichen Orgasmus und weiblicher Leidenschaftslosigkeit zu einem vermeintlich »Ganzen« erfolgt. Diese Auffassung vertrat Karl Barth in seiner Schöpfungslehre in besonders pointierter Form,⁹ doch auch bis in die Gegenwart hinein findet sich die Denkfigur von der Polarität und Komplementarität der Geschlechter in evangelischen Dogmatiken. So behauptet Dietrich Korsch, die Gemeinschaft von Mann und Frau sei eine von elementaren Gegensätzen, deshalb könnten Homosexuelle das Kriterium der Ehe, nämlich in einer Beziehung einem kategorial anderen zu begegnen, nicht erfüllen. Komplementarität und Gegenseitigkeit seien ausschließlich in der heterosexuellen Beziehung realisierbar.¹⁰

Die Analyse der Geschlechterkonfiguration, die sich im 18. und 19. Jahrhundert herausbildete, zeigt, dass die Vorstellung von der Komplementarität der Geschlechter nicht etwa biblisch ist, sie entstand vielmehr erst im Laufe bestimmter gesellschaftsstruktureller und kultureller Entwicklungen in der Moderne und ist damit äußerst jungen Datums und höchst kontingent. Letzteres beweisen auch interkulturelle Studien, die andere Weiblichkeits- und Männlichkeitsmuster zu Tage fördern als die westlich-modernen und überdies mehrere statt nur zwei Ge-

schlechter zu denken erlauben.¹¹ Umfangreiche exegetische Studien haben überdies hinlänglich gezeigt, dass die Schöpfungserzählungen und auch die neutestamentlichen Perspektiven zum Thema Mann–Frau höchst verzerrt wahrgenommen werden, wenn man sie durch die neuzeitliche Brille der Geschlechterkomplementarität betrachtet.¹² Auch die Wissenschaft, das dürfte deutlich geworden sein, sieht oft genug nur, was sie sehen will. Sie »erforscht nicht einfach, sondern schafft selbst den Unterschied«¹³ zwischen Frau und Mann.

Durch die *nachholende Individualisierung der Frauen*¹⁴ in den letzten Jahrzehnten wurde die Kontingenz der neuzeitlichen Geschlechterkonstruktion immer deutlicher sichtbar. Die Genderidentitäten haben sich flexibilisiert und pluralisiert. Es ist mittlerweile evident, dass Frauen auch hoch abstrakt denken, dass sie regieren und last but not least auch sexuell begehren können und dass umgekehrt Männer kommunikativ sein und fürsorgliche Väter abgeben können. Trotz dieser Evidenz arbeiten wir uns nach wie vor an der bürgerlichen Geschlechtermetaphysik¹⁵ ab, nicht zuletzt in der Kirche und nicht zuletzt in puncto Sexualität. Ich wende mich deshalb im Folgenden der empirischen Sexualitätsforschung zu, um zu eruieren, ob und inwiefern die gegenwärtige Praxis diesen Deutungsmustern noch entspricht oder sie längst ad absurdum geführt hat.

4. Beobachtungen und Erkenntnisse aus der gegenwärtigen Sexualforschung

4.1 Trieb oder Kultur?

Zunächst ist auffällig, dass in der Sexualitätsforschung weitgehend darüber Konsens zu bestehen scheint, dass nicht das triebhaft Sexuelle konkrete Formen gelebter Sexualität hervorbringt, sondern dass umgekehrt die Kultur *Matrizen* bereitstellt, »nach denen sexuell empfunden, gedacht und gehandelt werden kann und darf«¹⁶. Wie durchdringend unsere Medienwelt von kulturellen Mustern in Sachen Liebe bestimmt ist, fällt einem als erwachsene Person vermutlich erst wieder auf, wenn man heranwachsende Kinder an der Schwelle zur Pubertät erzieht, die verwundert und manchmal geradezu verärgert feststellen, dass es nahezu keinen Film »ohne Liebe« gibt und damit ohne Muster, wie Liebe und Sexualität zu erfahren und zu empfinden ist, wie Männer auf Frauen zugehen und umgekehrt, welche Körperteile, Gegenstände und Handlungen als erotisch gelten, welche nicht usw. »Sexuelle Begierden, sexuelle Phantasien und Phantasmata können nicht unabhängig von der Sexualität der jeweiligen Gesellschaft gedacht werden«¹⁷, sie sind ohne Bezug auf die Ebene des Sozialen nicht verständlich. Psychische Systeme sind durch die Gesellschaft komplett imprägniert.¹⁸ Sexuelle Begierden haben demnach nichts oder doch kaum etwas mit einem natürlichen Sexualtrieb zu tun.

Damit wird einmal mehr deutlich, dass die Vorstellung vom triebgesteuerten Mann und der beherrschten leidenschaftslosen Frau eine Fiktion darstellt, die sich einer kulturellen Konstruktion und nicht etwa natürlichen Vorgaben verdankt. Dass dies Konsens in der empirischen wie theoretischen Sexualforschung ist, weist zugleich darauf hin, dass diese Konstruktion nicht mehr trägt, sondern als solche im Alltagsleben erkennbar ist, dass sich die Realität mithin sehr viel vielgestaltiger und bunter darstellt und Sexualität nicht mehr entlang der bipolaren Geschlechterachse definiert werden kann.

4.2 Sexuelle Verwahrlosung?

In einem Band von Michael Schetsche und Renate-Berenike Schmidt über die medial kommunizierte Gefahr sexueller Verwahrlosung von Jugendlichen kommen die Herausgeber zu dem Schluss, dass das jugendliche Sexualverhalten gegenwärtig »in hohem Maße in Liebe, Partnerschaft und sehr solide (bürgerliche) Moralstandards eingebunden« ist. »Das in der Öffentlichkeit gezeichnete Gegenbild ist aus wissenschaftlicher Sicht nichts weiter als ein Mythos.«¹⁹ Dies bestätigen auch andere empirische Studien. Insgesamt, so Gunter Schmidt et al., gebe es nach wie vor eine *enge Verknüpfung von Sexualität und Partnerschaft*. Zwar sei Sexualität nicht mehr an die Ehe gebunden (unter den 45-Jährigen sind nur die Hälfte der Sexualakte ehelich), aber in der Regel durchaus an verbindliche Beziehungen. »Etwa 95 % der Geschlechtsverkehre erfolgen in festen Beziehungen, 1 % in Außenbeziehungen (ein Beleg für die Treueeignung [...]), etwa 5 % der Geschlechtsverkehre produzieren die Singles«²⁰, obwohl die Singles insgesamt 25 Prozent der untersuchten Gruppe ausmachten. Sexualität ist offenbar nach wie vor weitgehend auf Partnerschaft bezogen. Sex mit mehreren Personen oder im Swinger-Club wird nur von einer kleinen Minderheit und nur sehr gelegentlich praktiziert.²¹ Allerdings gibt es in über 40 Prozent der auf Dauer angelegten Beziehungen Seitensprünge. Nichtsdestoweniger wünschen sich über 90 Prozent aller Befragten »Treue von ihrem gegenwärtigen Partner oder verlangen sie sogar«²², die Jüngeren sind dabei sogar noch strenger als die Älteren. *Monogame Wertvorstellungen und monogames Verhalten* bestimmen mithin bis heute die große Mehrheit der intimen Beziehungen.²³ Das ist ein erfreulicher Befund für die Kirche, die damit zugleich aufgefordert ist, nicht in den entrüsteten Chor der vermeintlichen sexuellen Verwahrlosung von Jugendlichen einzustimmen, sondern nüchtern und gelassen gefühlte von realen Gefahren zu unterscheiden.

Michael Schetsche und Renate-Berenike Schmidt fragen in diesem Zusammenhang auch danach, warum Sexualität überhaupt so häufig und so schnell mit Gefahr in Verbindung gebracht wird. Aktuellster Beleg dafür ist das *Sexualstrafrecht*, das gerade in den letzten Jahrzehnten nochmals eine Inflationierung und nach Einschätzung von Lorenz Böllinger auch eine »Überkriminalisierung« mit etlichen Wertungswidersprüchen erfahren hat.²⁴ Die These von Schetsche und Schmidt ist, dass bei Sexualität immer von einer Ökonomie des Mangels ausgegangen werde und dass das womöglich auch mit der protestantischen Ethik zu tun habe. Fast immer werde *ein Zuviel, nie aber ein Zuwenig* an sexuellem Begehren oder sexualbezogenen Aktivitäten kritisiert. »Was sich im Laufe der Zeit änderte war lediglich der Maßstab, an dem dieses ›Zuviel‹ gemessen wurde. [...] Immer jedoch galt die – nie explizit benannte, dafür aber umso wirksamere – (Denk-)Norm, nach der sexuelle Interaktionen aus (im weitesten Sinne) weltanschaulichen Gründen zu verknäppeln seien.«²⁵

Das ist eine höfliche Form, dem Protestantismus eine gewisse Sexualfeindlichkeit zu unterstellen, die vermutlich nicht gänzlich an der Realität vorbeigehen dürfte. Und es ist immerhin ein interessanter Hinweis, dass das Christentum noch nie eine Gefahr in einem Zuwenig an Sexualität gesehen hat, sondern immer nur in einem Zuviel. Gegenwärtige Sozialethik, das ist aus dieser Analyse abzuleiten, sollte sich auf jeden Fall nicht am medialen »Moralisieren, Dramatisieren und Skandalisieren«²⁶ in Sachen Sexualität beteiligen, sondern behutsam und umsichtig empirische Studien zur Kenntnis nehmen und gerade in puncto Sexualität gelassener und nüchterner vorgehen, als dies in der Vergangenheit oft genug der Fall war.

4.3 Körperverdrängung oder Körperaufwertung?

Sven Lewandowski hat die Ergebnisse der empirischen Sexualitätsforschung in einen gesellschaftstheoretischen Zusammenhang gestellt.²⁷ Er kommt dabei zu bemerkenswerten Beobachtungen. So erklärt er die enorme Attraktivität des Körpers in der modernen Gesellschaft aus der *Exklusion des Körpers* aus der funktional differenzierten Gesellschaft. Die meisten modernen Funktionssysteme können von Körperlichkeit abstrahieren und müssen Körperlichkeit nicht weiter berücksichtigen. Sie basieren nicht auf der Kommunikation von körperlich anwesenden Menschen, sie verwenden Körperlichkeit zwar ab und zu, aber sie sind nicht zwingend auf sie angewiesen. Insbesondere in der Wirtschaft ist das offenkundig – entscheidend ist die Belastbarkeit der Kredit- oder Scheckkarte, nicht die körperliche Anwesenheit beim Kauf. »Der *Körperverdrängung* in modernen Gesellschaften entspricht eine *Körperaufwertung*.«²⁸ Weil der Körper in vielen Funktionssystemen verdrängt wird, drängt er sich in anderen wiederum auf – wie beispielsweise in der Medizin, im Sport oder auch in der Sexualität. Dabei werden aber immer nur *je spezifische Körperlichkeiten* fokussiert. Der Körper wird deshalb auch nur in spezifischer, sei es in sportlicher, medizinischer oder sexueller Hinsicht aufgewertet, nicht aber in einem quasi »ganzheitlichen« Sinn. Die Exklusion des Körpers aus der Gesellschaft wird insofern nicht rückgängig gemacht, sondern lediglich bearbeitet.

Interessant in unserem Zusammenhang ist Lewandowskis These, dass die enorme Attraktivität von körperlichen Betätigungen, »sei es Joggen, Freeclimbing, Bodybuilding oder eben Sex [...], eine Reaktion auf die durch die moderne Gesellschaft ausgelösten Identitätsverunsicherungen«²⁹ darstellt. Bei Sexualität wird »Körperlichkeit ins Zentrum gerückt, das Erleben von Körperlichkeit und körperbezogenen Kommunikationen ermöglicht und Körperlichkeit gesteigert«³⁰. Das Erleben des eigenen berührbaren und spürbaren Körpers vermag eine *nicht-virtuelle, unhinterfragbare Identitätsversicherung* zu geben. Der Körper ermöglicht es Individuen, »sich als mit sich eins zu erleben, in ein erlebnisförmiges Jenseits der sonst allgegenwärtigen Differenz zu gelangen.«³¹ So symbolisiert der Orgasmus die Auflösung aller Differenzen und suggeriert eine letzte Einheit. Körperlichkeit wird dabei zu einem »*Garanten von Wirklichkeit, zu einem Anker im Meer der Relativität und der Relationen*. Die Glücksversprechen, die im Körper, in körperlicher Betätigung gesucht werden, heißen: Fraglosigkeit, Echtheit, Eindeutigkeit.«³²

Es erstaunt vor diesem Hintergrund nicht, dass Körperdiskurse religiös aufgeladen werden und umgekehrt, dass sich religiöse Kommunikation auch in den Kirchen immer mehr auf Körperlichkeit und körperbezogene Rituale wie Segnungen und Salbungen bezieht. Aus dem Lebenskunstdiskurs, dem Gesundheitssystem, der Esoterik und dem Wellnessbereich wandert das Thema Körperlichkeit in das Religionssystem ein und beansprucht dort, den Menschen »ganzheitlich« und authentisch wahrzunehmen. Der Körper scheint einen *Zugang zu einer fraglosen Wirklichkeit*, in der alles andere unsicher und brüchig geworden ist, zu bieten. Dies erklärt die hohe Attraktivität der Sexualität, aber zugleich auch, dass sie mit solchen Erwartungen und Glücksversprechen überfordert ist. Dementsprechend ist gegenwärtig ein gesteigerter Leistungs- und Profilierungsdruck im Zusammenhang sexueller Praxis, vielleicht sogar eine »neue Ideologie der *sexuellen Fitness und Selbstoptimierung*«³³ zu beobachten. Die Ansprüche an ein sexuell lebendiges und befriedigendes Beziehungsleben sind signifikant gestiegen, die Risiken, enttäuscht zu werden, damit auch. Diese Analyse erscheint mir hilfreich zu sein im Hinblick auf das

Verstehen der hohen Wertigkeit von Sexualität und damit zugleich ihrer *Überbewertung*. Gerade für die Seelsorge wäre es wichtig, hier für Entlastung zu sorgen. Sexuelle Fitness ist nicht alles. Gerade in langjährigen Beziehungen ist Vertrauen und Verlässlichkeit oftmals wichtiger als häufiger Sex, wobei Schmidt et al. zugleich betonen, dass eine kontinuierliche Sexualität für die Definition eines Paares als Liebespaar und zur Unterscheidung von anderen vertrauten Beziehungen als Marker der Besonderheit wichtig und unverzichtbar bleibt.³⁴

4.4 Sexualität ohne Sexualmoral?

Sexualität wird zwar vielfach innerhalb fester Partnerschaften praktiziert, aber Lewandowski sieht darin lediglich eine, wenngleich eine besonders prominente und gesellschaftlich favorisierte Kopplung von Sexualität und Intimität. Sexualität ist auch noch an andere Funktionssysteme gekoppelt: über Pornographie an die Medien, über Prostitution an Wirtschaft, über das Grundrecht sexueller Selbstbestimmung an das Recht, über die Sexualitätsforschung an die Wissenschaft usw. Das impliziert zugleich, dass Sexualität nicht mit Intimität identisch ist, dass Sexualität nicht zwangsläufig auf Zeugung und Familie zuläuft, sondern dass es im Zusammenhang der Ausdifferenzierung anderer körperorientierter Sozialsysteme zu einem *eigenständigen Sozialsystem der Sexualität* kommt – das ist jedenfalls die These von Lewandowski. Zur Pluralisierung und Ausdifferenzierung sexueller Praxis kommt es auch deshalb, weil die Ansprüche des Intimitätssystems sehr hoch sind. Während Sexualität ohne Intimität denkbar ist, ist intime Partnerschaft nicht ohne Sexualität zu haben.³⁵ Durch Sexualität wird eine intime Beziehung gleichsam ratifiziert. Intime Kommunikation versucht dabei die *Komplettberücksichtigung des Anderen*.³⁶ Das heißt, sie kommuniziert die Höchstrelevanz des Anderen immer mit und bezieht deshalb auch dessen Körperlichkeit mit ein. Dass dies eine sehr voraussetzungsreiche Angelegenheit ist, die nicht selten zum Scheitern verurteilt ist, liegt auf der Hand und lässt sich täglich in den Medien und der Alltagswelt beobachten.

Die Rückversicherung der eigenen Körperlichkeit im Sexualitätssystem mit dem *Primat sexueller Lust* stellt demgegenüber eine wesentlich geringere Komplexitätsanforderung dar.³⁷ Deshalb kommt es immer wieder zur Abkopplung von Sexualität und Intimität. Zugleich bringt diese Umstellung die Anerkennung abweichender Sexualität mit sich. Sexualität ist deshalb nicht mehr moralisch zu steuern. Moral spielt zwar auf der interaktiven Ebene nach wie vor eine große Rolle, aber gesamtgesellschaftlich ist es nicht mehr möglich, Sexualität moralisch zu bestimmen. Das *Verschwinden der Sexualmoral* wird denn auch von der empirischen Sozialforschung bestätigt. So ist der Begriff des Perversen nahezu gänzlich aus der Sexualitätsforschung verschwunden. Homosexualität und Masturbation bzw. Autosexualität gelten z. B. längst nicht mehr als abnorm oder als widernatürlich.

»Der Abbau fremdreferentieller Bezüge und Einbettungen sexuellen Verhaltens führt zu einer Pluralisierung legitimer Lustmöglichkeiten«³⁸ und damit letztlich auch zu einer Abkopplung von Ehe, von Hetero- oder Homosexualität, ja sogar von der Geschlechterdifferenz. Das Sexualitätssystem hat, wie Lewandowski nüchtern formuliert, zwar »Verwendungsmöglichkeiten für die Differenz Mann/Frau, ist aber auf diese Differenz weder angewiesen noch basiert es auf der Verwendung dieser Differenz«³⁹. Mit der Geschlechterdifferenz und damit auch mit der Differenz von Homo- oder Heterosexualität lässt sich Sexualität nicht mehr umfassend beschreiben

oder auch nur definieren.⁴⁰ Damit in Zusammenhang steht auch der Befund, dass sexuelle Orientierungen zunehmend weniger starr und biologisch determiniert begriffen werden. Gunter Schmidt spricht vom Abschied von der Ideologie der Monosexualität.⁴¹ Nicht zuletzt die Praxis der Bisexualität und des Wechsels der sexuellen Orientierung im Lauf des Lebens weist darauf hin. Sexuelle Identitätskonstruktionen sind nicht in Stahl und Beton gegossen. Die Grenzen sind fließend, was nicht bedeutet, dass eine Person, die sich als homosexuell begreift, diese Disposition durch Entscheidung (oder Therapie!) rational ändern könnte. Hier geht es um sehr emotionale, im Körper tief verwurzelte Empfindungslagen, die nicht nach Belieben kognitiv entschieden werden können.⁴²

Doch was folgt nun aus dieser Analyse für eine evangelische Sexualethik? Hat sie in Zeiten des »anything goes« ausgedient?

5. Konsequenzen für eine zeitgemäße christliche Sexualethik

5.1 Konsensmoral

Moral wird in puncto Sexualität nicht gänzlich überflüssig, aber sie hat sich entscheidend verändert. Der Fokus liegt nicht mehr auf der Bewertung der jeweiligen sexuellen Praxis oder Phantasie, auch nicht auf der konkreten Sozialform, ob nun hetero-, homo- oder bisexuell, ehelich oder nicht-ehelich. Entscheidend wird in der späten Moderne vielmehr der *Konsens*: Beide Beteiligten müssen dem Sexualakt freiwillig zustimmen und handeln intern aus, was sie praktizieren wollen und was nicht, was jeweils als Lust empfunden wird und was nicht. »Die Moral hat sich somit aus dem Bereich des Sexuellen und auf eine Position des formalen Konsenses zurückgezogen.«⁴³ Es kommt zu einer *Demokratisierung der Intimbeziehungen*, die das frühmoderne Geschlechtermodell mit der Suprematie des Mannes⁴⁴ auf der einen Seite und der dulddenden Passivität der Frau auf der anderen Seite endgültig ablöst. Die weitgehende Durchsetzung dieser *Konsensmoral* ist auch die Ursache dafür, dass das *Recht* zunehmend sensibel reagiert, wenn sie diesen Konsens beim Zustandekommen eines sexuellen Aktes verletzt oder gefährdet sieht.

Es gibt demzufolge keinen allgemeinen sexuellen Sittenverfall zu beklagen, es sind vielmehr gegenüber dem patriarchalen Eheverständnis erfreuliche Freiheitsgewinne und damit ein Zuwachs an Autonomie und Menschenwürde auf der bislang als schwächer titulierten Seite der Frauen und auch der Minderjährigen zu erkennen. Im deutschen Strafrecht wurden in diesem Sinn 1997 die Tatbestände der Vergewaltigung und der sexuellen Nötigung unter einen Tatbestand zusammengefasst und beträchtlich ausgedehnt. Die Strafbarkeit wurde überdies geschlechtsneutral auf »eine andere Person« (auch eine Frau kann demnach Täterin sein) und auf den erzwungenen Geschlechtsakt in der Ehe erweitert. Erst seit 1997 ist die Vergewaltigung in der Ehe damit strafbar und die Norm der sexuellen Selbstbestimmung rechtlich weitgehend verankert.

Die Kriterien der *Freiwilligkeit, des Konsenses und der Gleichheit* sind auch für eine evangelische Sexualethik konstitutiv.⁴⁵ Im Rückblick auf die EKD-Denkschrift von 1971 betont Siegfried Keil in genau diesem Sinn, dass »Variationen des Liebesspiels, die in gegenseitiger Übereinstimmung geschehen«, nicht als Perversionen zu begreifen seien, »sondern nur die zwanghaften, ohne Rücksicht auf den Partner vollzogenen Handlungen«⁴⁶. Die gesellschaftliche Ent-

wicklung ist insofern in vieler Hinsicht zu begrüßen. Sie fördert das Recht auf sexuelle Selbstbestimmung, sie wirkt sexistischen und patriarchalen Reststrukturen und damit Ungleichheit, Abhängigkeit, Zwang und Gewalt entgegen.

Ein ethischer *Konfliktfall* liegt allerdings dann vor, wenn Dritte durch das Zustandekommen eines im Konsens erfolgten Sexualaktes betroffen sind und dadurch verletzt und beschädigt werden. Klassisch betrifft dies außereheliche Beziehungen und damit das »Fremdgehen« eines Partners oder einer Partnerin. Eine evangelische Sexualethik, die Verlässlichkeit, Treue und Vertrauen in Intimbeziehungen als essentielle Gesichtspunkte betrachtet, wird darin einen schmerzlichen Konflikt sehen, ohne diesen allerdings nach einem standardisierten Muster lösen zu können.

5.2 Sexualität und Generativität

Sexuelle Beziehungen, die auf Dauer nicht auf Zeugung abzielen, dürfen nicht mehr als deviant angesehen werden. Für diese Erkenntnis hat Siegfried Keil auf evangelischer Seite erhebliche Innovationsarbeit geleistet. In der Denkschrift der EKD von 1971 hat Keil mit Nachdruck dafür gesorgt, dass die enge Kopplung von Sexualität an Generativität, die die Kirche seit Augustin proklamiert, aufgehoben wird. Die Vorstellung, Sexualität habe ihren Sinn in der Fortpflanzung, ist im Übrigen nicht originär jüdisch-christlich, sondern wurde vor allem von der Stoa in der hellenistischen Antike vertreten und vom Christentum rezipiert.⁴⁷ Sexualität gehört konstitutiv zur personalen Identität jedes Menschen und hat »unabhängig von ihrer sozialen Funktion für das Personsein des Menschen ihr eigenes Recht und ihren eigenen Wert.«⁴⁸ Sie ist ein Geschenk des Schöpfers, das die Beziehung zwischen zwei Liebenden immens bereichern, vertiefen und beglücken kann. Es ist insofern absurd, nach wie vor Fortpflanzungszwänge der Sexualität zu beschwören.⁴⁹ Mit Siegfried Keil ist vielmehr festzuhalten, dass Sexualität »unabhängig von ihrem generativen Zweck zur Schöpfung Gottes«⁵⁰ gehört.

Es ist auch nicht sinnvoll, der ehelichen Sexualität unter dem Aspekt der Generativität eine Leitbildfunktion zuzuschreiben. Zum einen gibt es viele Ehen, die geschlossen werden, ohne Kinder haben zu wollen oder auch nur zu können. Umgekehrt gibt es zunehmend homosexuelle und heterosexuelle nicht-eheliche Lebensgemeinschaften, in denen Kinder erzogen werden. Es ist in jedem Fall kein exklusives Signum der Ehe mehr, an Generativität gekoppelt und für Familie offen zu sein.

5.3 Die Leitbildfrage und die Pluralität sexueller Lebensformen

Siegfried Keil hebt in diesem Sinn zwei Schwachpunkte des gegenwärtigen Standes der kirchlichen Diskussion im Hinblick auf die Leitbildfrage hervor: »Der erste [Schwachpunkt] betrifft die dort immer wiederkehrende Unterscheidung von Leitbildkriterien und Lebensformen. Nur wenn in einer Lebensform alle Kriterien, einschließlich der Generativität, erfüllt sind, wird die Lebensform selber zum Leitbild erhoben. Damit haben viele Partnerschaften, angefangen bei den ungewollt kinderlosen Ehepaaren, kein Leitbild mehr. Das ist nach der jahrzehntelangen, auch kontrovers-theologisch geführten Diskussion mit der römisch-katholischen Kirche um Ehe-zwecke und Empfängnisregelung in der evangelischen Theologie und Kirche theologisch nicht

mehr zu rechtfertigen. Stattdessen muss *die Leitbildfunktion der Kriterien selber* und ihre lebensphasenspezifische Aktualität hervorgehoben und gestärkt werden. Nur so kann evangelische Sexualethik ihre Relevanz für öffentliche Bewusstseinsbildung und Konkretisierung in Seelsorge, Predigt und Unterricht wieder zurückgewinnen. Der zweite Schwachpunkt betrifft die Verweigerung des familialen Status für die gleichgeschlechtlichen Lebensgemeinschaften.«⁵¹

Dieser Einschätzung ist uneingeschränkt zuzustimmen. Dass Sexualität unabhängig von Generativität zu akzeptieren und zu achten ist, gilt dabei selbstverständlich nicht nur für heterosexuelle, sondern auch für homosexuelle Partnerschaften. Statt die kontingente eheliche Lebensform, die in ihrer Geschichte nicht selten repressive Züge trug, als Leitbild normativ hervorzuheben und andere Lebensformen (nicht-eheliche/homosexuelle) implizit und explizit abzuwerten, käme es darauf an, unabhängig von der jeweils gewählten Lebensform Kriterien für eine verantwortlich gelebte sexuelle Beziehung zu formulieren, die als solche eine Leitbildfunktion übernehmen. Aus sozialetischer Perspektive geht es dabei darum, dass Sexualität in Beziehungen eingebettet ist, die durch Freiwilligkeit, Konsens, Gleichheit und nach Möglichkeit auch durch Verlässlichkeit und Partnerschaftlichkeit gekennzeichnet sind.

Modernitätskritisch ist noch hinzufügen, dass der hohe Wert einer langjährigen Beziehung und ihrer gemeinsam geteilten Geschichte insbesondere dann, wenn Kinder gemeinsam erzogen werden, eine Hilfe sein können, Zeiten zu überbrücken, in denen sowohl das sexuelle Begehren als auch andere Bedürfnisse in einer Partnerschaft nicht voll ausgelebt werden können. Zugleich ist aber auch das Scheitern einer Partnerschaft zu respektieren und eine für alle Seiten belastende und unnötige Leidensverlängerung zu vermeiden. Die Ehe wurde lange genug kirchlich-protestantisch überhöht und sollte realistisch und nüchtern in ihren Möglichkeiten und Grenzen wahrgenommen werden, zumal das romantische Liebesideal Ansprüche stellt, die auf Dauer kaum zu erfüllen sind. Es wäre für viele christliche Ehen schon eine Entlastung zu wissen, dass es normal ist, mit gewissen Einschränkungen und Kompromissen zu leben. Es ist nicht jedem und jeder vergönnt, auf Dauer in einer beglückenden Ehe und Partnerschaft zu leben, die sexuelle Lust mit tiefer Freundschaft zu verbinden vermag. Einen solch voraussetzungsreicher Glücksfall zum Standardfall zu erheben, programmiert Enttäuschung und Leid. Der Paartherapeut Arnold Retzer betont in diesem Sinn die paradoxen Wirkungen überdimensionierter Glückshoffnungen. Er weist darauf hin, dass es in jeder dauerhaften Beziehung neben den lösbaren unlösbare Probleme gebe, die – weil unlösbar – als Restriktionen behandelt werden sollten. Es komme darauf an, eine »resignative Reife« zu entwickeln, die sehr viel Energie freisetzen könne, weil sich das Paar nicht länger mit der fatalen Suche nach Lösungen von nicht lösbaren Problemen belastet, sondern stattdessen das Leben glücks- und überraschungssensibel genieße.⁵²

Es ist deshalb für die Sexualethik elementar, sich nicht nur am Idealfall der lebenslangen monogamen Liebe und Partnerschaft (»bis dass der Tod euch scheidet«) zu orientieren. Es sind darüber hinaus abgestufte Lösungen für Situationen zu akzeptieren und zu fördern, die diese Voraussetzung nicht erfüllen können oder lebensphasenspezifisch auch gar nicht erfüllen sollten. Ich denke dabei insbesondere an die *Jugendsexualität*. Es kann nicht im Interesse der Kirche sein, dass der erste sexuelle Kontakt eines Jugendlichen sofort auf eine Ehe oder lebenslange Beziehung hinausläuft. Jugendsexualität ist wesentlicher Bestandteil der Persönlichkeitsentwicklung der Erkundung sexueller Identität und der eigenen Beziehungsvorstellungen. Die Kirche muss *die Unterscheidung von Ehe und Sexualität* deshalb anerkennen und in gewissem

Rahmen sogar zu fördern suchen, um diesem Tatbestand gerecht zu werden und vorschnelle Eheschließungen oder spätere Ehekrisen aufgrund »mangelnder Erfahrung«, mangelnder sexueller Reife oder dem Gefühl, etwas verpasst zu haben, zu verhindern.

Überdies gibt es mittlerweile auch viele nicht-eheliche Lebensgemeinschaften von Christinnen und Christen, auch von Theologinnen und Theologen, die den genannten Kriterien einer christlichen Partnerschaft zwar entsprechen, aber aus bestimmten Gründen, die sich aus der individuellen Lebensgeschichte heraus ergeben, nicht heiraten können oder wollen, gleichwohl aber akzeptiert sein möchten oder auch eine kirchliche Segnungshandlung wünschen. Typisch dafür sind Beziehungen in der Lebensmitte oder in noch weiter fortgeschrittenem Alter, bei denen einer der Partner durch eine Heirat empfindliche finanzielle Verluste bis hin zum Verlust der Rente zu tragen hätte. Es gibt aber auch Paare, die aus anderen Gründen auf eine Heirat verzichten, ohne dass damit die Verbindlichkeit der eingegangenen Liebesbeziehung tangiert wäre. Die Kirchen sind insofern herausgefordert, auf Dauer angelegte nicht-eheliche Lebensgemeinschaften als spezifische Lösungsmodelle in spezifischen Lebenslagen zu akzeptieren, zu einer Förderung ihrer rechtlichen Anerkennung beizutragen und sie nicht als deviant zu betrachten. In diesem Zusammenhang wäre es auch zu begrüßen, wenn die Kirche für bestimmte Fälle eine kirchliche Trauung unabhängig von der standesamtlichen ermöglichte.

5.4 Homosexualität

Theologie und Kirche haben über viele Jahrhunderte hinweg zur Diskriminierung und Verfolgung homosexueller Frauen und Männer beigetragen. Die evangelische Sexualethik ist umso mehr in der Pflicht, jeder Art der Repression und Ächtung gleichgeschlechtlich orientierter Menschen entgegenzuwirken und sie nicht ihrerseits noch einmal zu verschärfen. Die Kirche ist dazu im Hinblick auf die Christinnen und Christen, die nicht in das Korsett kirchlich privilegierter Heterosexualität passen, verpflichtet. Gesamtbiblich betrachtet gibt es keine stichhaltigen Gründe, die einer vollständigen Akzeptanz von Homosexuellen entgegenstehen.⁵³ Nimmt man die Taufformel in Gal 3,28 ernst, wird mit der Zugehörigkeit zu Christus eine fundamentale Gleichheit ins Werk gesetzt, die alle kulturellen Differenzierungen und Hierarchisierungen in Frage stellt und als überholt markiert. Reformatorisch formuliert: Rechtfertigung aus dem Glauben heißt nichts anderes, als dass sich jeder und jede in seinem bzw. ihrem Personsein und der je eigenen besonderen Individualität als von Gott bejaht verstehen und annehmen kann und umgekehrt von der christlichen Gemeinschaft auch so angenommen werden sollte.

Homosexuelle Partnerschaften sind wie heterosexuelle Beziehungen auf eine *förderliche soziale Umgebung* angewiesen, um eine Partnerschaft dauerhaft leben zu können. Es ist nicht einzusehen, warum die Kirche diese Förderung von Verlässlichkeit und von Verantwortungsübernahme, an der sie sonst nachhaltig interessiert ist, gleichgeschlechtlichen Partnerschaften vorenthalten sollte. Mit dem Lebenspartnerschaftsgesetz aus dem Jahr 2001 wurde bereits ein eheanaloges Rechtsinstitut für gleichgeschlechtliche Paare geschaffen, an das die Kirche problemlos mit der Trauung gleichgeschlechtlicher Paare anschließen könnte. Sie brächte damit zum Ausdruck, dass die Qualität einer Beziehung, nicht bestimmte normative Rollenbilder von Mann und Frau und auch nicht Details in der Körperausstattung der jeweils an einer Liebesbeziehung Beteiligten, das entscheidende Kriterium einer christlich verantworteten Partnerschaft ist. Im Übrigen wird das

Modell der Ehe gestärkt und nicht etwa in Frage gestellt, wenn auch andere Lebensformen sich an ihrer Norm des Zusammenlebens »in guten wie in bösen Tagen« orientieren.

5.5 Sexuelle Gendernormen

Essentialisierende und naturalisierende Festschreibungen von Weiblichkeit oder Männlichkeit in der Sexualethik sind als Ideologisierungen wahrzunehmen und zu kritisieren. Es gibt nicht *die* Frau und *den* Mann. Weder physisch noch psychisch wird die binäre Geschlechterklassifikation der *Vielfalt von Individuen, Lebensverläufen und Beziehungsformen* gerecht. Jeder Versuch, das Wesen einer Frau oder eines Mannes auf bestimmte Merkmale festzulegen, trägt unweigerlich diskriminierende Züge. Dies wurde im Hinblick auf die neuzeitliche Geschlechtermetaphysik evident. Die Kirche hat die bürgerliche Idylle der Geschlechterstereotype selbst mit hervorgebracht und über lange Zeit hinweg zu ihrer eigenen Morallehre gemacht. Sie hat die rigide Rollenverteilung zwischen Männern und Frauen theologisch aufgeladen und ontologisiert. Sie hat die damit einhergehenden Zwänge ausgeblendet und einen Verlust an Vielfältigkeit provoziert, der vor allem Frauen, aber auch Männer daran hinderte, jenseits kulturell durchgesetzter Gendernormen ihre jeweils individuellen Begabungen und Fähigkeiten zu entfalten.

Es ist an der Zeit, dass sich Kirche und Theologie von diesen *androzentrischen und individualitätsfeindlichen Erblasten* verabschieden. Dies gilt auch im Hinblick auf die bis heute vielfach gepflegte modernisierte Version einer als gleichwertig apostrophierten dualen Geschlechteranthropologie. Frausein oder Mannsein als polare Identitätskonzepte zu verstehen, ist sowohl empirisch als auch theologisch überholt. Frausein oder Mannsein sind sowohl physiologisch als auch psychologisch »Facetten eines Kontinuums«⁵⁴ mit großer schöpferischer Vielfalt und Diversität.

Die traditionelle Ehe mit ihrer Geschlechterpolarität ist darüber hinaus dem Erleben von Sexualität abträglich. Gunter Schmidt et al. führen aus, dass in den Fällen, in denen in lang etablierten Beziehungen das sexuelle Verlangen vor allem den Männern zugeschrieben wurde, sowohl die Frauen als auch die Männer darunter litten. Beide empfanden ihr Sexualleben signifikant häufiger als belastend als Paare, die ein reziprokes Verlangen hatten und praktizierten. Für eine gelungene Sexualität ist es zweifellos essentiell, traditionelle Normen außer Kraft zu setzen. Deshalb ist »die Retraditionalisierung der geschlechtsrollenspezifischen Arbeitsteilung im Verlauf von Beziehungen mit Kindern«⁵⁵ auch die Ursache für eine größere Unzufriedenheit, insbesondere unter den Frauen.

Damit komme ich abschließend nochmals auf Lewandowski, die Gendertheologie und die sexuelle Lust zurück: Sexualität wird ohne sexuelles Begehren nicht nur der Männer, sondern auch der Frauen in auf Dauer angelegten Beziehungen nicht mehr als befriedigend erlebt. Da Sexualität im Sinne der Identitäts- und Körpervergewisserung an Bedeutung in der funktional differenzierten Gesellschaft signifikant gewonnen hat, sind Individuen immer weniger bereit, eine Sexualität ohne Lust zu akzeptieren. Will man die Einbettung von Sexualität in auf Dauer angelegte Partnerschaften unterstützen, ist es deshalb elementar, einen möglichst unbefangenen und lustvollen Umgang mit Sexualität zu fördern, vielleicht sogar eher einmal ein Zuviel statt immer nur ein Zuwenig zu riskieren, und die Sexualität von den Fesseln der bürgerlichen Geschlechtermetaphysik zu befreien.

Prof. Dr. Isolde Karle
Lehrstuhl für Praktische Theologie
Evangelisch-theologische Fakultät
Ruhr-Universität Bochum
D-44801 Bochum
Isolde.Karle@rub.de

Abstract

Empirical studies show that the current sexual practices of adolescents and adults cannot be regarded as »depraved«. Monogamous concepts of morality and (serially) monogamous behavior determine the great majority of sexual relationships. Concerning social theory, we must keep in mind that the repression of the body in the functionally differentiated society leads to an immense upward revaluation of the body. The societal suggestion of »sexual fitness« in all its ambivalence should be placed in this context. Overall, it appears that protestant sexual ethics has good reason to draw on the late modern democratisation of intimate relationships as well as the new »consensus morality«, which seeks to apply equality and reciprocity in practice. At the same time, it should be noted that a consensus of two may harm or injure a third person. On this basis, the article develops social ethical consequences for the practice of hetero- and homosexuality, for the plurality of sexual ways of life, and – last but not least – for traditional gender norms (burdensome to experiencing sexuality). Overall, it appears that nowadays, sexual ethics can only develop a convincing normativity if it confronts the burdensome legacy of modern gender stereotypes and its own, latently body–hostile traditions critically.

Anmerkungen

1. Vgl. *Thomas Laqueur*, *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*, Frankfurt a.M. 1992.
2. Vgl. a.a.O., 87ff.
3. Vgl. dazu ausführlich: *Isolde Karle*, *Da ist nicht mehr Mann noch Frau. Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz*, Gütersloh 2006, 21ff. u. 81ff. und: *Laqueur*, *Auf den Leib geschrieben*, 15ff. Vgl. auch: *Hartmann Tyrell*, *Überlegungen zur Universalität geschlechtlicher Differenzierung*, in: *Jochen Martin/Renate Zoepffel* (Hg.), *Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann*, Freiburg 1989, 37–78.
4. Vgl. *Laqueur*, *Auf den Leib geschrieben*, 227f.
5. Vgl. von *Jane Austen*, v.a.: *Sense and Sensibility*, hg. v. Edward Copeland, Cambridge u. a. 2006; *Pride and Prejudice*, hg. v. Pat Rogers, Cambridge u. a. 2006; *Mansfield Park*, hg. v. John Wiltshire, Cambridge u. a. 2005; *Emma*, hg. v. Richard Cronin, Cambridge u. a. 2005.
6. Vgl. *Hartmann Tyrell*, *Soziologische Überlegungen zur Struktur des bürgerlichen Typus der Mutter-Kind-Beziehung*, in: *Joachim Matthes* (Hg.), *Lebenswelt und soziale Probleme. Verhandlungen des 20. Deutschen Soziologentages zu Bremen 1980*, Frankfurt a. M. 1981, 417–428. Die uns vertraute Mutter-Kind-Symbiose stellt ein spezifisch modernes Phänomen dar. In der alteuropäischen Großfamilie waren Kinder dem Gesinde zugeordnet und dementsprechend war kein enges Verhältnis zur Mutter vorgesehen. Dass der Primat der Mutter-Kind-Beziehung immer noch in Geltung ist, führt Tyrell auf den Einfluss der Entwicklungspsychologie zurück, die der Betreuung des Kleinkindes durch die Mutter immer noch höchste Priorität einräumt. Vgl. a.a.O., 424. Zum deutschen Muttermythos vgl. auch: *Barbara Vinken*, *Die deutsche Mutter. Der lange Schatten eines Mythos*, München 2001.
7. *Laqueur*, *Auf den Leib geschrieben*, 16.
8. Vgl. u. a.: a.a.O., 230.
9. Vgl. dazu *Karle*, *Da ist nicht mehr Mann noch Frau*, 189ff.
10. Vgl. *Dietrich Korsch*, *Dogmatik im Grundriss. Eine Einführung in die christliche Deutung menschlichen Lebens mit Gott*, Tübingen 2000, 99ff.
11. Vgl. ausführlich: *Karle*, *Da ist nicht mehr Mann noch Frau*, 88ff.

12. So ist sich die alttestamentliche Forschung einig darin, dass es in Gen 1 nicht um einen komplementären, erst neuzeitlich verstehbaren Ehedual geht, sondern darum, dass unterschiedslos alle, nicht nur der König oder Pharao wie in der altorientalischen Königsideologie, Gottes Ebenbild darstellen und die Welt nach seinem Willen gestalten sollen. Und in Gen 2 wird gerade die Ähnlichkeit – und nicht etwa Polarität – von Mann und Frau betont, sexuelle Differenzen werden nicht einmal wahrgenommen. Ferner wird in Gen 3 das Leitbild hegemonialer Männlichkeit als Folge von Sünde und nicht etwa als von Gott gewollt betrachtet. Schließlich stellt die Taufformel von Galater 3,28 eine bewusst reflektierte Antithese zu Gen 1,27 dar: In Christus gilt nicht mehr »männlich und weiblich«. Durch die neue Identität in Christus werden die Differenzen von Herkunft, Status und Geschlecht grundlegend relativiert und transformiert. Diese exegetischen Deutungen und Erkenntnisse blenden den Androzentrismus der biblischen Überlieferungen nicht aus und damit auch nicht die Tatsache, dass Paulus den Spitzensatz von Gal 3,28 vielfach unterbot. Sie weisen lediglich darauf hin, dass der neuzeitlich-komplementäre Geschlechterdual genau das ist: neuzeitlich und keinesfalls antiken Ursprungs. Vgl. *Karle*, Da ist nicht mehr Mann noch Frau, 2011ff.
13. *Laqueur*, Auf den Leib geschrieben, 31.
14. Zu Begriff und Sache der nachholenden Individualisierung von Frauen vgl. *Elisabeth Beck-Gernsheim*, Vom »Dasein für andere« zum Anspruch auf ein Stück »eigenes Leben«. Individualisierungsprozesse im weiblichen Lebenszusammenhang, in: *Soziale Welt* 34 (1983), 307–340.
15. Zu diesem Begriff vgl. *Hartmann Tyrell*, Geschlechtliche Differenzierung und Geschlechterklassifikation, in: *KZSS* 38 (1986), 450–489, hier 480.
16. *Michael Schetsche/Renate-Berenike Schmidt*, Gefühlte Gefahren. Sexuelle Verwahrlosung zur Einführung, in: *Dies.* (Hg.), Sexuelle Verwahrlosung. Empirische Befunde – Gesellschaftliche Diskurse – Sozialethische Reflexionen, 7–27, hier 11.
17. *Sven Lewandowski*, Sexualität in den Zeiten funktionaler Differenzierung. Eine systemtheoretische Analyse, Bielefeld 2004, 232.
18. Vgl. *Peter Fuchs*, Liebe, Sex und solche Sachen. Zur Konstruktion moderner Intimsysteme, Konstanz 1999, 23.
19. *Schetsche/Schmidt*, Gefühlte Gefahren, 14.
20. *Gunter Schmidt/Silja Matthiesen/Arne Dekker/Kurt Starke*, Spätmoderne Beziehungswelten, Report über Partnerschaft und Sexualität in drei Generationen, Wiesbaden 2006, 114.
21. Vgl. a.a.O., 130.
22. A.a.O., 133.
23. Vgl. ebd.
24. Vgl. *Lorenz Böllinger*, Strafrechtliche Normierung von Sexualität im Kontext der Debatte über »sexuelle Verwahrlosung«, in: *Schetsche / Schmidt* (Hg.), Sexuelle Verwahrlosung, 51–67, hier 52.
25. *Schetsche/Schmidt*, Gefühlte Gefahren, 22.
26. A.a.O., 23.
27. Vgl. *Lewandowski*, Sexualität in den Zeiten funktionaler Differenzierung.
28. A.a.O., 148. Hervorhebung I.K.
29. A.a.O., 170.
30. A.a.O., 237.
31. A.a.O., 170.
32. Ebd., Hervorhebung I.K.
33. *Schmidt/Matthiesen/Dekker/Starke*, Spätmoderne Beziehungswelten, 125. Hervorhebung I.K.
34. Vgl. ebd.
35. Vgl. *Lewandowski*, Sexualität in den Zeiten funktionaler Differenzierung, 287.
36. Vgl. *Fuchs*, Liebe, Sex und solche Sachen, 24: »In der Liebe geht es um die EINS des Anderen, um die Komplettberücksichtigung des Anderen oder um die Komplettzugänglichkeit des Anderen (auch im Blick auf den Körper) – und zwar genau in dem Moment, in dem diese EINS, diese Komplettheit durch die Differenzierungsform der Gesellschaft außer Kraft gesetzt wird.« Moderne Liebe reagiert damit auf den Verlust einer einheitlichen Identität.
37. Vgl. *Lewandowski*, Sexualität in den Zeiten funktionaler Differenzierung, 235.
38. A.a.O., 219. Vgl. ebd. auch zum Folgenden.
39. A.a.O., 123.
40. Vgl. a.a.O., 209.
41. Vgl. *Gunter Schmidt*, Sexuelle Verhältnisse. Über das Verschwinden der Sexualmoral, Reinbek 1998.
42. Viele der Beobachtungen von Lewandowski halte ich für zutreffend und erhellend. Ich bin mir allerdings nicht sicher, ob es tatsächlich sinnvoll ist, Sexualität als ein eigenständiges Funktionssystem zu fassen. Zum einen gesteht Lewandowski selbst ein, dass er Mühe hatte, eine *spezifische* gesellschaftliche Funktion dieses Sozialsystems zu formulieren, zum andern gab es schon im (nicht funktional differenzierten) antiken Rom »eine beliebige hetero- und homosexuelle Freizügigkeit« (*Hartmut Kreß*, Im Prinzip Ja und Nein. Die EKD-Schrift zur Homosexualität hat keine klare Linie, in: *EvKomm* 29 (1996), 292–293, hier 292) und eine gesellschaftlich anerkannte Prostitutionspraxis. Sexualität war vor-modern keineswegs mit ehelicher Praxis identisch. Richtig ist, dass sich sexuelle Praxis in der späten Moderne deutlich ausdifferenziert hat, dass sie weitgehend unabhängig von institutionellen Vorgaben und letztlich auch von Moral gewor-

- den ist, aber die empirische Sozialforschung kommt im Hinblick auf die Gegenwart zugleich zu dem Befund, dass die Mehrheit der Bevölkerung Sexualität innerhalb von festen Beziehungen praktiziert und praktizieren will, dass sie nach wie vor (seriell-) monogame Wertmuster vertritt und dass sexuelle Handlungen eher selten ausschließlich zum Zwecke reiner Lustgewinnung und der Rückversicherung der eigenen Körperlichkeit instrumentalisiert werden.
43. *Lewandowski*, Sexualität in den Zeiten funktionaler Differenzierung, 322.
 44. Zu diesem Begriff vgl. *Karl Barth*, Kirchliche Dogmatik Bd. III/1: Die Lehre von der Schöpfung, Zürich 1957 (1945), 344. Gerade bei Barth wird deutlich, dass die neuzeitliche Komplementaritätsvorstellung, die er pointiert vertrat, immer eine Asymmetrie im Verhältnis von Mann und Frau impliziert und von Gleichheit weit entfernt ist.
 45. Vgl. dazu auch *Michael Haspel*, Art. Sexualität, Sexualethik, in: Evangelisches Soziallexikon, Stuttgart 2001, 1393–1402, hier 1397.
 46. *Siegfried Keil*, Evangelische Sexualethik und Sexuelle Bildung, in: *Renate-Berenike Schmidt/Uwe Sielert* (Hg.): Handbuch Sexualpädagogik und sexuelle Bildung, Weinheim 2009, 167–175, hier 172.
 47. Vgl. *Hartmut Kreß/Wolfgang Erich Müller*, Verantwortungsethik heute. Grundlagen und Konkretionen einer Ethik der Person, Stuttgart 1997, 212f.
 48. *Ulrich H. J. Körtner*, Evangelische Sozialethik, Grundlagen und Themenfelder, Göttingen 2012, 276.
 49. Vgl. als ein Beispiel: *Korsch*, Dogmatik im Grundriss, 95f.
 50. *Keil*, Evangelische Sexualethik und Sexuelle Bildung, 171.
 51. *Siegfried Keil*, Familien- und Partnerschaftsbilder im Wandel. Die Entwicklung sozialetischer Positionen zum familialen Status gleichgeschlechtlicher Partnerschaften, in: *Siegfried Keil/Martin Haspel* (Hg.), Gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften in sozialetischer Perspektive. Beiträge zur rechtlichen Regelung pluraler Lebensformen, Neukirchen-Vluyn 2000, 7–28, hier 27. Hervorhebung I.K.
 52. Vgl. *Arnold Retzer*, Lob der Vernunftfehe. Eine Streitschrift für mehr Realismus in der Liebe, Frankfurt a. M. 2009.
 53. Vgl. dazu ausführlich: *Karle*, »Da ist nicht mehr Mann noch Frau«, 238ff. Siehe auch *Kreß/Müller*, Verantwortungsethik heute, 211: »Von Seiten der Exegese ist es als »ausgeschlossen« bezeichnet worden, »die Aussage des Paulus heute noch in dem Sinne zu übernehmen, dass Homosexualität ein sittlich verwerfbares Vergehen sei.« Vgl. dazu auch: *Klaus Wengst*, Paulus und die Homosexualität. Überlegungen zu Röm 1,26f, in: ZEE 31 (1987), 72–79 u. v.a.m.
 54. *Heike Walz*, Und Gott schuf sie – jenseits von Frau und Mann?, in: Christina Aus der Au (Hg.), Menschsein denken. Anthropologien in theologischen Perspektiven, Neukirchen-Vluyn 2005, 62–86, hier 85.
 55. *Schmidt/Matthiesen/Dekker/Starke*, Spätmoderne Beziehungswelten, 145.