

Menschliche Sexualität zwischen Natur und Kultur

von Christof Breitsameter

Die christliche Ablehnung der Geburtenregelung war von zahlreichen Ungereimtheiten geprägt. Zudem ist ein Wandel in der Begründung zu konstatieren: von der Position, nach der jeder sexuelle Akt die Erzeugung von Nachkommen (zunächst mittelbar, später dann unmittelbar) intendieren muss, über die Position, dass natürliche, jedoch keine künstliche Verhütung statthaft ist (obwohl beide Male intendiert wird, dass keine Nachkommen gezeugt werden können), bis hin zu der Position, dass das Defizit der künstlichen Verhütung nicht im Mangel an Natürlichkeit, sondern im Mangel an Selbstbeherrschung, der Sexualität inhuman werden lasse, bestehe. Gegen die erste Position ist aus heutiger Sicht einzuwenden, dass die Natur keine normative Basis für eine solche Forderung bereitstellt, gegen die zweite Position, dass in normativer Hinsicht der Unterschied zwischen „natürlich“ und „künstlich“ mit Blick auf die Intention nicht plausibel ist, und gegen die dritte Position, dass mit dem Argument des Maßes eine – allerdings nicht auf Verhütung angewendete – Figur verwendet wird, die aus der griechischen Philosophie stammt und mit der Annahme eines erb-sündlichen Mangels innerhalb der christlichen Theologie eine kontingente Verbindung einging, eine Verbindung, die zudem – in beiden Aspekten, dem der vernünftigen Maßhaltung und dem des erb-sündlichen Defekts – unbiblisches ist.¹ Im Rahmen des vorliegenden Beitrags soll überlegt werden, ob dem Begriff der Natur mit Blick auf die menschliche Sexualität normative Signifikanz zugewiesen werden kann.

1. Die Hervorbringung legitimer Nachkommen

Das biblische und kirchliche Verständnis der Ehe als einer Verbindung, die der Hervorbringung von legitimen Nachkommen dient, wird in der antiken Gesellschaft auch von der paganen Umwelt geteilt und ist daher

¹ Der vorliegende Beitrag nimmt Überlegungen auf, die in C. Breitsameter, *Liebe – Formen und Normen*, Freiburg i. Br. 2017, sowie in C. Breitsameter, *Wie natürlich ist „natürlich“?*, in: K. Klöcker/T. Laubach/J. Sautermeister (Hrsg.), *Gender – Herausforderung für die christliche Ethik (Jahrbuch für Moraltheologie 1)*, Freiburg i. Br. 2017, 69–91, entwickelt wurden.

keineswegs eine ausschließlich oder vornehmlich christliche Vorstellung. Die Absicht, Nachkommen hervorzubringen, unterschied die Ehe von anderen Verbindungen. Nahezu exklusiv ist allerdings die christliche Haltung, Sexualität allein innerhalb einer ehelichen Verbindung und damit (also mittelbar) in der Absicht, Kinder zu zeugen, als gerechtfertigt anzusehen. Allerdings gibt es auch in der heidnischen Antike Stimmen, die zwischen der sexuellen Lust und der Erzeugung von Nachkommen eine innere Verbindung erblicken, so dass die sexuelle Lust nicht um ihrer selbst willen erstrebt werden soll (nicht einmal innerhalb der Ehe, wo sie, könnte man sagen, ihren bevorzugten, wenn auch nicht ausschließlichen Ort hat).² Nachkommen rechtfertigen, pointiert formuliert, die Ehe, eine Einsicht, die nahe an den damaligen Lebensnotwendigkeiten, das heißt an den Erfordernissen der Daseinsbewältigung lag, zu der die natürliche wie soziale Reproduktion gehörte – bis hin zur Vorstellung, dass die Nachkommen das eigene Leben nach dem Tod garantieren sollten.³ Nur die armen und die reichen Schichten mussten ihre Nachkommenschaft begrenzen, die einen, um überleben zu können, die anderen, um ihr Vermögen nicht zersplittern zu lassen.⁴ Die Ehe allein und ausschließlich, so lautet die christliche Besonderheit zunächst, rechtfertigt das sexuelle Begehren. Erst später wird man auch christlicherseits die exzentrische heidnische Auffassung übernehmen und stärken, die Erzeugung von Nachkommen rechtfertige (unmittelbar) das sinnliche Verlangen, so dass jede sexuelle Betätigung mit der Intention, Kinder zu zeugen, einhergehen müsse. Dabei kann man kaum in Abrede stellen, dass es die „Verwandlung natürlicher Zeugung in die übernatürliche Empfängnis des Gottessohnes als dem Beginn des Heils“⁵ war, die zur Marginalisierung der – dann als unvermeidlich betrachteten – Sexualität mit Blick auf die Reproduktion führte. Zudem betonten schon heidnische Autoren, die Gemeinschaft zwischen Mann und Frau bilde ein Ziel bzw. einen Zweck der Ehe, und dieses Ziel bzw. dieser Zweck habe gegenüber der Erzeugung von

² Vgl. *M. Skinner*, *Sexuality in Greek and Roman Culture*, Oxford 2014, 319.

³ Vgl. dazu *B. Frier*, *Demography*, in: A. Bowman/P. Garnsey/D. Rathbone (Hrsg.), *The Cambridge Ancient History*, Volume XI. *The High Empire, A.D. 70–192*, Cambridge 2000, 787–816, 788–791.

⁴ Vgl. *W. Scheidel*, *Demography*, in: W. Scheidel/I. Morris/R. Saller (Hrsg.), *The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World*, Cambridge 2007, 38–68, 70.

⁵ *A. Kablitz*, *Inkarnation. Überlegungen zur Konstitution eines Kulturmusters (Novum Testamentum – Dante: Vita nova, Commedia)*, in: G. Neumann/R. Warning (Hrsg.), *Transgressionen. Literatur als Ethnographie*, Freiburg i. Br. 2003, 39–79, 65.

Nachkommen, die ja (wenigstens im Prinzip) in jedweder Verbindung stattfinden könne, Vorrang. Diese Haltung differenziert die konventionelle Sicht, die Ehe diene in erster Linie der Hervorbringung legitimer Nachkommen (*liberorum quaerendorum causa*) zugunsten einer betont affektiven Bindung. Den beiden Ehezwecken muss durch die christliche Tradition nur noch das Ziel bzw. der Zweck der Sakramentalität hinzugefügt werden. Durch diese feinen Differenzen wurde die christliche Ehe aus ihrem heidnischen Kontext gelöst und unter die Obhut der Kirche gestellt. Die kulturelle Prägung dieser Normierung ist unverkennbar, selbst wenn die Theologie den Begriff der Natur ins Zentrum ihrer normativen Bestimmungen stellte. Wenden wir uns deshalb zunächst dem Verhältnis von Natur und Kultur zu.

2. Natur und Kultur

Es war Voltaire, der mit Blick auf die Liebe seine Aufmerksamkeit dem Ort widmete, an dem Körper sich in Geist verwandelt, an dem Trieb und Begehren in Vernunft, Natur in Kultur übergeht. So beginnt Voltaire den Artikel „amour“ in seinem „Dictionnaire philosophique“ mit einem (sich wiederum auf Lukrez beziehenden) Vergil-Zitat: „Amor omnibus idem – die Liebe bei allen die gleiche“ – und fügt hinzu: „Il faut ici recourir au physique – man müsse hier auf die Physis zurückgreifen“, wobei er diese Behauptung freilich gleich im Anschluss relativiert: „c'est l'étoffe de la nature que l'imagination a brodée – Liebe sei der gestickte Text der Kultur auf dem Untergrund der Natur“.⁶ Oder: Liebe sei der Stoff der Natur, den die Einbildungskraft bestickt. Da die Menschen, so fährt Voltaire fort, die Gabe erhalten, alles zu vervollkommen, was die Natur ihnen schenkt, haben sie auch die Liebe vervollkommnet. Die Textur der Lebensgeschichte wird als Arbeit der Kultur am Substrat der Natur begriffen. In diesem Sinn ist Liebe nicht die umstandslose Gabe der Natur, sondern etwas, das jeweils in Akten des Redens und Schreibens, des Lesens und Übersetzens, des Erklärens und Begründens in das „natürliche“ Handeln des Menschen (als eines Organismus) eingezeichnet wird. Von daher soll näher bestimmt werden, was mit dem natürlichen Untergrund der Liebe gemeint sein könnte.

⁶ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*. Avec introduction, variantes et notes par Julien Benda, texte établi par Raymond Naves, Paris 1954, 16.

Fragen wir zunächst grundsätzlich: Was ist Natur, und was ist Kultur? Hier ist zu überlegen, warum diese Unterscheidung überhaupt getroffen wird, welchen Sinn sie hat. Was die antike Philosophie betrifft, so stellt wohl die Wahrnehmung alternativer Welt- und Lebensentwürfe die Geburt der Kultur dar. Wo die eigene Weltsicht und die eigene Lebensart als kontingent, weil auch anders möglich, erscheinen, werden sie als „eigene Kultur“ different. „Kultur“ ist somit ein Vergleichsbegriff. Von der eigenen Kultur muss nur derjenige sprechen, der sich von einer fremden Kultur absetzen will, und von einer fremden Kultur wird sich absetzen wollen, wer die eigene Kultur als rechtfertigbar ansieht (was nicht ausschließt, dass auch eine fremde Kultur als für sie selbst gerechtfertigt angesehen werden kann). Wo auf der Basis von Kontingenzbeobachtung ein Rechtfertigungserfordernis entsteht, legt sich somit der Versuch nahe – und die antike Philosophie ist ein Beispiel dafür –, der Kontingenz zu entkommen, indem man die eigene Kultur auf ein nicht-kontingentes Fundament stellt. Dieses Fundament bildet für die Antike die Natur. Natur und Kultur differieren wie Nicht-Kontingentes und Kontingentes. Eine weiterführende Frage lautet dann allerdings: Warum wird Kontingenz überhaupt problematisiert? Warum begnügt man sich nicht mit der Auskunft, dass einige Menschen so und einige anders leben? Die Antwort mag lauten: Weil es vielleicht sinnvoll ist zu fragen, ob und inwiefern es besser ist, so und nicht anders (oder anders und nicht so) zu leben. Es ist ja nicht auszuschließen, dass sich Vertreter alternativer Welt- und Lebensentwürfe vernünftigerweise einem Welt- und Lebensentwurf anschließen, den sie nach eingehender Prüfung als den besseren anerkennen.

Mit diesem Vorgehen wird der Natur normative Signifikanz zugemessen. Die Kultur eines Menschen ist dann gerechtfertigt, wenn sie seiner (normativ bedeutsamen) Natur entspricht. Eine moderne Semantik würde zwei Strategien verwenden, um dem Problem, das als Übergang von Ist- zu Sollens-Aussagen beschrieben wird, zu entgehen. (1) Die Natur des Menschen ist nur dann einer Bewertung zugänglich, wenn eine evaluative Zusatzannahme getätigt wird.⁷ Die Natur selbst weist keine normative Signifikanz auf, so dass sie angesichts einer bestehenden Kultur als normativ vieldeutig gelten kann. Die der menschlichen Natur innewohnenden Verhaltenstendenzen, so zeigt etwa die Biologie, sind un-

⁷ Vgl. C. Breitsameter, Empirical turn? Zum Stellenwert der Erfahrung für die Ethik, in: ThRv 110 (2014), 91–108.

eindeutig: In einer bestimmten Kultur mag Treue als wertvoll empfunden werden; die Natur stellt dazu auch entsprechende Dispositionen bereit. Sie liefert allerdings auch Dispositionen für Untreue, die gleichfalls als evolutionär funktional betrachtet werden können. Eine Strategie, einem methodisch nicht kontrollierten Übergang von Ist- zu Sollens-Aussagen zu entkommen, besteht, wie gesagt, darin, eine evaluative Zusatzannahme (hier: es ist gut, treu zu sein) als solche auszuweisen und zu begründen. (2) Eine andere Strategie besteht in der Naturalisierung normativer Aussagen, das heißt einer Reduzierung von Sollens-Aussagen auf Ist-Aussagen.

Wo der Begriff der Natur dazu angetan ist, Kontingentes in Nicht-Kontingentem oder besser: als nicht-kontingent Vorgestelltem zu verankern, ist das, was als Natur beschrieben wird, als Konstrukt der Kultur durchschaubar. Wenn wir, um ein weiteres Beispiel zu wählen, zwischen Egoismus und Altruismus unterscheiden und natürliche Dispositionen dafür normativ aufgeladen werden, dann ist auch diese normative Signifikanz als kontingent ausweisbar: Es ist ja nicht auszuschließen, dass Egoismus in kompetitiven Kontexten als wünschenswert und deshalb ethisch legitim erscheint, und es ist nicht auszuschließen, dass Altruismus zu unerwünschten Konsequenzen führt und deshalb ethisch nicht legitimiert werden kann. Doch nicht nur das präskriptive, auch das deskriptive Element eines solchen Naturbegriffs kann als Konstruktion durchschaut werden: Wenn wir zwischen Egoismus und Altruismus unterscheiden und für diese Handlungsmuster naturale Dispositionen identifizieren, kann diese Unterscheidung wiederum als kontingent beschrieben werden: Es muss von gesellschaftlicher Bedeutung sein, so und nicht anders zu unterscheiden und aufgrund von Unterscheidungen Handlungen zu bewerten. So hängt die Art der Unterscheidung vom jeweiligen kulturellen Rahmen ab.

Nun könnte man weiter argumentieren, die Natur liefere doch einen unhintergehbaren Rückhalt wenn schon nicht der Bewertung, so doch der unterscheidenden Beschreibung. Auf diese Weise könnte dem Eindruck begegnet werden, das, was wir Natur nennen, löse sich in dem, was wir als Kultur bezeichnen, vollständig auf. Gibt es also ein naturales Substrat, das kulturunabhängig ist? Dagegen lässt sich wiederum einwenden, die Natur des Menschen, seine natürliche Ausstattung, sei Resultat einer Wahl, beispielsweise der Entscheidung für einen bestimmten Partner. Auch hier zeigt uns die Biologie, dass es für eine solche Wahl natürliche Dispositionen gibt, welche die Entscheidung für einen Partner

beeinflussen.⁸ Daher ist es sinnvoll, von einer Natur insofern zu sprechen, als ein Individuum von biologischen Voraussetzungen her agiert, die es nicht oder nur begrenzt beeinflussen kann und denen es zwar nicht ausgeliefert ist (jedenfalls wenn man nicht einem Determinismus folgt), von denen es aber beeinflusst wird.⁹

Es muss also bestimmt werden, inwiefern der Mensch sich von seinen biologischen Voraussetzungen zu distanzieren vermag. Wenn wir etwa von einer genetischen Disposition für egoistische oder altruistische Handlungen sprechen, ist zunächst unklar, ob damit (1) ein Ausschluss, (2) zwar kein Ausschluss, wohl aber eine Minderung oder (3) keine Minderung der Freiheit verbunden ist, anders, als es diese Dispositionen vorsehen, zu handeln. Wir gehen, ohne dies eingehend begründen zu können, in den folgenden Überlegungen davon aus, dass eine genetische Disposition eine Minderung der Freiheit, jedoch keinen Ausschluss von Freiheit bedeutet. Eine weitere Schwierigkeit besteht darin, unterschiedliche Dispositionen (kulturell) zu identifizieren. Wenn es genetische Dispositionen sowohl für egoistisches als auch für altruistisches Handeln gibt, könnte die Abweichung von der einen Disposition mit der Existenz einer anderen Disposition erklärt werden. Wer altruistisch handelt, obwohl eine egoistische Disposition vorliegt, folgt eben einer altruistischen Disposition. Es ist klar, dass damit weder eine Erklärung noch gar eine Rechtfertigung einer bestimmten Handlung möglich ist. Wenn eine Erklärung und eine Rechtfertigung überhaupt sinnvoll sein sollen, müsste nicht auf Dispositionen, sondern auf Motive bzw. auf Regeln abgehoben werden.¹⁰ Weil Regeln, sollen sie von Regularitäten unterscheidbar sein, gedeutet werden müssen, zerfällt der Aspekt der Kultur in eine Schicht (zu deutender) sozialer Vorgaben und in eine Schicht (deutender) literarischer Zugaben.¹¹ Möglich ist hier der Gedanke, dass die Natur die Realisationsbedingungen der Moral, die Teil der Kultur ist, „hervorbringt“.

⁸ Vgl. hierzu A. Bartels/S. Zeki, The Neural Basis of Romantic Love, in: *Neuroreport* 11 (2000), 3829–3834; H. Fisher, Lust, Attraction, and Attachment in Mammalian Reproduction, in: *Human Nature* 9 (1998), 23–52. Zur neuronalen Basis von Anziehung vgl. beispielsweise T. Insel/L. Young, The Neurobiology of Attachment, in: *Nature Review of Neuroscience* 2 (2001), 129–136.

⁹ Zu Scheidungsmustern vgl. etwa H. Fisher, *Anatomy of Love: The Natural History of Monogamy, Adultery and Divorce*, New York 1992, 104–117.

¹⁰ Vgl. C. Breitsameter, Das Samariter-Phänomen – Warum Menschen altruistisch handeln: in *Münchener Theologische Zeitschrift* 61 (2010), 98–107.

¹¹ Vgl. zu diesem Problem R. Brandom, *Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung*, Frankfurt a. M. 2000, 119–121.

Die Kultur hat dann über die Begründung der Moral zu entscheiden, die Natur hat über die Implementierung jeweils schon „entschieden“ (jedenfalls solange, bis die Kultur eine andere Natur hervorgebracht hat).

3. Konsumatorische und ludische Sexualität

Widmen wir uns mit Blick auf die menschliche Sexualität einigen Argumenten, die Irving Singer gegen Kant anführt.¹² Das erste Argument richtet sich gegen die Behauptung, jedes sexuelle Begehren richte sich auf den anderen als Mittel zum Zweck der Bedürfnisbefriedigung, ähnlich wie auf Essen und Trinken, wenn wir Hunger oder Durst haben. Singer bestreitet dies mit dem Hinweis, es gebe zwar eine Form sexuellen Begehrens, die diese Charakteristik erfülle, es gebe aber auch eine Form, die den anderen Menschen als Zweck an sich selbst behandle. Die Frage ist nur, worin ein die beiden Formen unterscheidendes Merkmal bestehen könnte. Der Hinweis, sexuelles Begehren beziehe sich anders als bei Hunger und Durst auf den Menschen in seiner Ganzheit, muss differenziert werden: Das Unterscheidungsmerkmal trifft nicht zu, wenn wir den Begriff der Totalität quantitativ, höchstens, wenn wir ihn qualitativ fassen. Dann ist freilich die Rückfrage möglich: Nennt man nicht jene Komponente des Begehrens, die den anderen als Person, das heißt als Zweck an sich selbst ansieht, Liebe?

Singer selbst attestiert der Liebe – im Unterschied zu anderen Formen des Begehrens (etwa der traditionellen Trias von Essen, Trinken und Sexualität) –, dass sie durch eine Person erst erzeugt wird, während das Begehren schon vor der Konfrontation mit einem Gegenstand, der ihm Befriedigung verheißen könnte (und also Mittel für diesen Zweck wäre), existiert.¹³ Dabei unterscheiden sich geliebte Personen von geliebten (oder besser: begehrten) Sachen dadurch, dass der Liebende den Bedürfnissen der geliebten Person Bedeutung beimisst und sich um die Erfüllung dieser Bedürfnisse sorgt, auch weil er wiedergeliebt werden will, wäh-

¹² Vgl. I. Singer, *Explorations in Love and Sex*, New York/London 2001, 5–18.

¹³ Vgl. dazu I. Singer, *The Nature of Love*, Bd. 1: Plato to Luther, Cambridge/London 2009, 5: „Individual and objective value depend upon an object’s ability to satisfy prior interests – the needs, the desires, the wants, or whatever it is that motivates us toward one object and not another. Bestowed value is different. It is created by the affirmative relationship itself, by the very act of responding favorably, giving an object emotional and pervasive importance regardless of its capacity to satisfy interests.“

rend Bedürfnisse einer Sache denkbar sind, ohne dass wir ihrer Erfüllung selbst einen Wert beimessen würden – es sei denn, eine Sache wird durch uns personalisiert oder die Erfüllung ihrer Bedürfnisse ist Mittel zur Erfüllung unserer Bedürfnisse, so dass wir uns eher fragen, wie wir einer Person nützlich sein können, als umgekehrt, wie eine Person für uns von Nutzen sein kann. Insofern erscheint das Begehren als egoistisch, die Sorge hingegen als altruistisch, allerdings doch nur auf den ersten Blick, insofern unser Begehren auch Bedürfnisse einer anderen Person zu erfüllen vermag bzw. unsere Sorge um die Bedürfnisse einer anderen Person einfach im Dienst unseres Begehrens steht. Wenn wir uns solchermaßen im Kreis drehen, steht zu vermuten, dass wir Kriterien für eine Bewertung von Begehren und Sorge auf andere Weise bereitstellen müssen, indem wir neben der sozialen auch die zeitliche Dimension des Begehrens berücksichtigen.

Die von Ronald de Sousa eingeführte Unterscheidung von konsumatorischem und ludischem Begehren soll hier weiterhelfen. Er setzt das Ziel des konsumatorischen Begehrens mit seinem Ende gleich (Hunger, Durst, Sexualität). Das ludische Begehren hingegen, für welches das Spiel exemplarisch steht, ist ein Begehren nach unbestimmter Dauer. Im Fall des konsumatorischen Begehrens ist nur schwer einzusehen, warum (*ceteris paribus*) seine unmittelbare Befriedigung nicht immer der späteren vorzuziehen sein soll. Obwohl wir Hunger und Durst als Fälle konsumatorischen Begehrens bezeichnen, lässt sich der Aufschub ihrer Befriedigung *instrumentell* (mir steht zu einem späteren Zeitpunkt noch Nahrhafteres oder Delikateres zu Gebote), *prudentiell* (ich esse und trinke zu bestimmten Zeitpunkten, um die Nahrungsaufnahme mit meinen anderen Aktivitäten bzw. den Aktivitäten anderer Personen zu koordinieren) sowie *werthaft* (ich schätze eine Tischkultur, zu der das Gespräch mit anderen Personen gehört) begründen.¹⁴ Ebenso lassen sich für das Aufschieben sexueller Aktivitäten entsprechende Gründe finden. Dennoch bleibt bestehen, dass menschliche Sexualität – mehr als die Befriedigung von Hunger und Durst – nicht nur als konsumatorisches, sondern auch als ludisches Begehren aufgefasst werden kann. Das heißt umgekehrt: Gerade die sexuelle Aktivität kann als Mittel für ein Ziel, das außerhalb

¹⁴ Zur Unterscheidung der Begriffe instrumentell (Mittel-Zweck-Relation), prudentiell (Zweck-Mittel-Relation) und werthaft (Zweck-Zweck-Relation) vgl. ausführlicher C. Breitsameter, Handeln verantworten, in: H. Baranzke/C. Breitsameter/U. Feeser-Lichterfeld/M. Heyer/B. Kowalski, Handeln verantworten, Freiburg i. B. 2010, 7–45, 7.

ihrer selbst liegt, verwendet werden: klassischerweise handelt es sich um die Erzeugung von Nachkommen, durch die und in denen man fortlebt. Auf diese Weise wird die Sexualität zu einem konsumatorischen Begehren reduziert (eine verfeinerte Variante findet dieser Gebrauch etwa in der Gestalt eines Menschen, der seine prosperierende Sexualität in den Dienst der Selbstachtung stellt). Auch wenn eine solche Ver zweckung der Sexualität (mit dem Ziel der individuellen oder sozialen Reproduktion) im Mantel der Moral auftreten mag und lange aufgetreten ist, wird, was ein wertvolles Spiel sein kann, weil es um seiner selbst willen unternommen wird, faktisch als eine Tätigkeit behandelt, die nützlich oder angenehm ist.¹⁵ Unproblematisch erschien dies, solange das Nützliche als das zugleich Angenehme um des Überlebens willen gefordert war. Hier bedurfte es freilich keiner Moral, die ein entsprechendes Verhalten einschärfte. Wo hingegen solche Erfordernisse zurücktreten, wird immer da, wo die Erzeugung von Nachkommen als intentionales Resultat sexueller Akte gefordert wird, eine in moralischer Hinsicht unzulässig verzweckende Perspektive eingenommen. Eine verzweckende Perspektive entsteht auch da, wo, etwa aus Gründen der Selbstachtung, nur das Lustvolle gesucht wird. Versuchen wir, aus dieser Beobachtung Schlüsse in Bezug auf das Verhältnis von Natur und Kultur zu ziehen.

4. Transformation des Naturbegriffs

Eine Transformation, welche die normative Signifikanz des Naturbegriffs zum Verschwinden bringt, ist vor allem mit Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant und Georg Wilhelm Friedrich Hegel zu beobachten. Zuvor war es jedoch Samuel von Pufendorf, der die Entzauberung der Natur einleitete, weshalb es besonders instruktiv ist, das Überschreiten dieser Schwelle zu beobachten. Die Natur selbst, so sagt er, sei normativ leer, die Richtigkeit der Ziele, die wir verfolgen, ergebe sich also nicht aus der Natur, sondern aus unseren Handlungen bzw. aus den diesen Handlungen zugrunde liegenden Bewertungen. Anders gesagt: Die Richtigkeit der Ziele und damit auch die Angemessenheit der Mittel, die aufgewendet werden sollen, um diese Ziele zu erreichen, werden durch normative Einstellungen, nicht durch die Natur begründet. Die Natur steht diesen Wertungen gleichgültig gegenüber. Handlungen werden so-

¹⁵ Vgl. R. de Sousa, *Die Rationalität des Gefühls*, Frankfurt a. M. 1997, 350, 356.

mit nach Attributen beurteilt, die über die „natürlichen Bewegungen“ der Dinge hinausgehen, weil diese Attribute den Dingen beigelegt wurden.¹⁶ Dass wir nicht einfach nach Regeln handeln, sondern einsehen können, dass wir nach Regeln handeln, unterscheidet uns Menschen, wie Kant später sagen wird, von den Tieren.¹⁷ Dabei macht es einen Unterschied, ob wir uns diese Regeln je selbst oder gemeinsam geben. Diejenigen Eigenschaften, die den Dingen hinzugefügt werden, um die Ordnung des Zusammenlebens zu sichern, entspringen der praktischen Vernunft, die für eine bestimmte Handlung Gründe zu geben und zu fordern vermag.¹⁸ Die Regeln, nach denen wir unsere Handlungen ausrichten, gehören also nicht zur intrinsischen Natur der Dinge, sondern kommen den Dingen gewissermaßen extrinsisch zu, indem sie ihnen beigelegt werden. Das bedeutet, dass die Normen Handlungen nicht bewirken, also kausal verursachen, sie können ihre Wirkung nur auf den Willen vernünftiger Wesen ausüben. Es sind vielmehr die Motive, so und nicht anders zu handeln, die als mentale Zustände in Bezug auf Handlungen kausal wirksam sind.¹⁹ Normen, so könnte man sagen, werden der nicht-

¹⁶ Vgl. S. von Pufendorf, *De iure naturae et gentium*, Kap. 1, § 2: „Nobis illud jam est dispiciendum, quomodo ad dirigendos voluntatis potissimum actus certum attributi genus rebus & motibus naturalibus sit superimpositum, ex quo peculiaris quaedam convenientia in actionibus humanis resultaret, & insignis quidam decor atque ordo vitam hominum exornaret. Et ista attributa vocantur *entia moralia*, quod ad ista exiuntur, & iisdem temperantur mores actionesque hominum, quo diversum ab horrida brutorum simplicitate habitum faciemque induant.“

¹⁷ Vgl. hierzu R. *Brandom*, *Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung*, Frankfurt a. M. 2000.

¹⁸ Vgl. Ebd., Kap. 1, § 3: „Exinde commodissime videmur entia moralia posse definire, quod sint modi quidam, rebus aut motibus physicis superadditi ab entibus intelligentibus, ad dirigendam potissimum & temperandam libertatem actuum hominis voluntariorum, & ad ordinem aliquem ac decorem vitae humanae conciliandum.“

¹⁹ Vgl. Ebd., Kap. 1, § 4: „Porro uti modus originarius producendi entia physica est creatio; ita modum, quo entia moralia producuntur, vis melius possis exprimere, quam per vocabulum *impositionis*. Scilicet quia illa non ex principiis intrinsecis substantiae rerum proveniunt, sed rebus jam existentibus & physice perfectis, eorundemque effectibus naturalibus sunt superaddita ex arbitrio entium intelligentium, adeoque unice per eorundem determinationem existentiam nanciscuntur. Ac per eadem ipsis certi quoque effectus assignantur, qui iterum eorundem lubitu possunt deleri, nulla mutatione physica in re, cui erant superadditi, proveniente. Unde vis operandi, quae illis inest, non in hoc consistit, ut intrinseca sua efficacia motum aliquem physicum, aut mutationem in re aliqua immediate producant; sed tum in eo, ut pateat hominibus, qua ratione libertas actionum ipsis sit moderanda; tum ut peculiariter reddantur habiles ad commodum vel incommodum aliquod recipiendum, vel etiam ad certas actiones adversus alium cum peculiari effectu exercendas.“

normativen Natur durch die praktische Vernunft beigelegt, indem Handelnde ihre Handlungen (auch gegenseitig) beurteilen.²⁰ So gesehen, wird der Mensch als Schöpfer jener Normen, nach denen er seine eigenen Handlungen und die Handlungen anderer beurteilt, angesehen.²¹

Nun ist zu klären, ob die Aussage, nach der Handelnde sich im Angesicht von Handelnden selbst beschränken, deskriptiv oder präskriptiv verstanden werden soll. Die Einsicht Hegels, die er von Kant lernt, lautet, dass wir, wenn wir eine Entität als ein „Selbst“ betrachten oder als „Ich“ behandeln, dieses Selbst oder Ich als mit Erkenntnis- und Handlungsfähigkeit ausgestattet ansehen. Wir begreifen, mit anderen Worten, die Fähigkeit zu erkennen und zu handeln, als eine soziale Tatsache.

Was Kant als transzendente Konstitution versteht, konzipiert Hegel als soziale Institution.²² Dazu verwendet er den Begriff der Anerkennung, der besagt, dass wir „etwas“ als „jemand“ bezeichnen und behandeln, nämlich genau dann, wenn etwas jemand ist, der einen selbst als jemand betrachtet und behandelt. „Es bedeutet, von jenen anerkannt zu werden, die man selbst anerkennt“.²³ Dass diese normative Bestimmung von Einheit und Struktur des selbstbewussten Selbst der Unterscheidung von deskriptiver und präskriptiver Einstellung vorausläuft, ja diese Differenz allererst aus sich hervortreibt, wird verständlich, wenn man sich klar macht, was Anerkennung konkret bedeutet: Wenn ich ein Subjekt als Subjekt anerkenne, kann ich mir nicht sicher sein, dass dieses Subjekt seinerseits mich als Subjekt anerkennt. Ich kann ein Subjekt als Instantiierung einer normativen Einstellung betrachten und behandeln, nämlich als Verpflichtung, sich zu verantworten, genauer, für die Weise, wie es

²⁰ Vgl. Ebd., *De iure naturae et gentium*, Kap. 1, § 5: „Cum igitur entia moralia sint instituta ac conciliandum ordinem vitae mortalium, cui fini requiritur, ut & illi, queis ad eam normam est vivendum, certo se modo invicem habeant, & actiones suas certo modo regant, & denique circa res, quarum in vita humana usus est, certo modo sese gerant; ideo eadem potissimum velut inhaerere intelliguntur *hominibus*, ipsorumque *actionibus*, & aliquatenus *rebus*, per naturam, aut adjuvante eam industria hominum, productis.“

²¹ Man mag einwenden, dass Pufendorf auch Gott als ein vernünftiges Wesen versteht, das moralische Attribute erschaffen kann. Insofern wird Gott eine menschliche Eigenschaft oder dem Menschen eine göttliche Eigenschaft zugesprochen. Doch auch für Gott gilt, so Pufendorf, dass die Erschaffung physischer und die Erschaffung moralischer Eigenschaften nicht in eins erfolgt, sondern grundsätzlich voneinander getrennt ist. Zu einer wirklich widerspruchsfreien Theorie wird in dieser Hinsicht allerdings erst Kant finden.

²² Vgl. J. Haugeland, Heidegger on Being a Person, in: *Nous* 16 (1982), 15–26, 18.

²³ R. Brandom, *Wiedererinnerter Idealismus*, Frankfurt a. M. 2015, 282.

die Welt (und damit andere Subjekte) betrachtet und behandelt, Gründe zu liefern. Ob dieses Subjekt tatsächlich bereit ist, Gründe zu liefern, ob es also die Verpflichtung, sich zu verantworten, für sich übernimmt, und ob die Gründe, die es in diesem Fall für die Weise, die Welt (und damit andere Subjekte) zu betrachten und zu behandeln, liefert, für mich akzeptabel sind oder nicht, schließlich, was sich für mich daraus ergibt, dass Gründe als für mich annehmbar oder nicht annehmbar erscheinen, bleibt mit diesem Akt der Anerkennung unbestimmt. Bestimmt werden kann die normative Einstellung eines Subjekts als Subjekt durch Selbstbindung (jede Fremdbindung würde das Subjekt zum Objekt werden lassen). Erfolgt diese Selbstbindung gemeinsam, entstehen Handlungsregeln. Somit gründen Handlungsregeln in normativen Einstellungen und nicht in der (normativ bedeutungsvollen) Natur, sie unterscheiden sich darin von Naturgesetzen, wie Kant im Gefolge Rousseaus betont.

Wichtig ist zunächst die Einsicht, dass biologische und mentale Vollzüge nicht unbedingt zusammenfallen und daher ein Schluss von jenen auf diese nicht einfachhin statthaft ist. Auch wenn mit Blick auf die Natur von einer Teleologie im Sinn zweckhafter Phänomene gesprochen werden kann, lässt sich die Tatsache, dass das sexuelle Begehren auf Erfüllung zielt, biologisch als kausaler Mechanismus verstehen (wobei zu beachten ist, dass Sexualität schon im Tierreich nicht nur der Fortpflanzung, sondern etwa auch der Paarbindung dient).²⁴ Auch zweckhaft erscheinende Phänomene sind doch nur Resultate zweckloser und kontingenter genetischer Veränderungen, die sich unter Umständen für das Überleben in einer bestimmten Umwelt gegenüber anderen zwecklosen und kontingenten Veränderungen als günstiger herausgestellt haben.²⁵

²⁴ Vgl. R. Posner, *Sex and Reason*, Cambridge/London 1992, 227: „But although the traditional objections to the Catholic concept of the natural in sex are shallow, the concept itself reflects an incomplete understanding of the natural functions of human sexuality. The continuous sexual availability of the human female, for example, is not an imperative of procreation, since women are fertile only a few days each month; its biological function, rather, is to bind the male to the female so that he will be more likely to protect her and her offspring.“; W. Wickler, *Das naturgemäße sexuelle Verhalten in der Ehe*, in: *Ehe: Zentralblatt für Ehe- und Familienkunde* 5 (1968), 145–162, 157.

²⁵ Vgl. näher E. Voland, *Soziobiologie. Die Evolution von Kooperation und Konkurrenz*, Berlin 2013, 3f.: „Was sich in dem einen Lebenszusammenhang als angepasst und optimal erweist, kann in einem anderen unangepasst und suboptimal sein. Es gibt viele Möglichkeiten, den Lebensreproduktionserfolg zu erhöhen. Organismen können dies beispielsweise zu erreichen versuchen, indem sie die Zahl der Geburten (Fertilität) maximieren. Andere wiederum können durch hohen Brutpflegeaufwand die Überlebenschancen ihrer Nachkommen zu maximieren versuchen und – typisch für die mo-

Deshalb gibt es keine natürliche Kategorie für die moralische Bewertung von sexueller Lust und sexuellem Begehren. Denn die Bewertung eines Ziels kann nicht aus der Natur erhoben werden.²⁶ Wo Sexualität mit Sinnesfreude, mit Betrachten und Berühren, und eben nicht als ein „rein biologischer Vollzug“ auftritt, wo Natur und Kultur vielmehr ein Amalgam bilden, hat Sexualität mehr mit einer spielerischen als mit einer ge- und verbrauchenden Aktivität gemein.²⁷ Jedenfalls scheint der Mensch die Fähigkeit zu besitzen, seine sexuelle Aktivität als Spiel zu erleben und damit sein Gegenüber als Zweck an sich selbst zu behandeln, selbst wenn diese Aktivität im Sinn ihres unmittelbaren „biologischen Zwecks“ ein zielgerichteter Ablauf sein kann und, wenigstens in dieser reduzierenden Sicht, nämlich als kausaler Zusammenhang (nicht als normativer Grund) auch sein soll.²⁸ Deshalb ist es von diesem deskriptiven Vorgehen her berechtigt, in präskriptiver Hinsicht zum einen zu fordern, dass jede sexuelle Aktivität immer auch ludisch, nie nur konsumatorisch realisiert werden soll, zum anderen, dass ihr konsumatorischer Charakter, anders als ihr ludischer, ethisch nicht gefordert werden kann. Der ludische Charakter darf ohne den konsumatorischen, der konsumatorische hingegen nicht ohne den ludischen sein. Deshalb ist es auch nicht sinnvoll, von einer sexuellen Beziehung insgesamt, also auf Dauer, die Erzeugung von Nachkommen zu fordern, was ja einer unzulässigen Degradierung der ausschließlich ludisch

dernen Industriegesellschaften – man kann durch Erziehung und Ressourcenvererbung die soziale Konkurrenzfähigkeit der Kinder stärken. Keine dieser drei Strategien ist gemessen am biologischen Erfolg den anderen absolut überlegen. Sondern vielmehr entscheiden die ökologischen und soziokulturellen Lebensbedingungen über die relative Tauglichkeit der verschiedenen Strategien in ihrem jeweiligen Kontext. Aussagen über Zweckdienlichkeit und Optimalität von Verhaltensweisen sind deshalb zuverlässig nur unter Beachtung des Lebensmilieus möglich, in dem sich das infrage stehende Verhalten entwickelt, und deshalb wäre es falsch, Organismen in irgendeinem absoluten Sinn als optimal angepasst zu betrachten.“

²⁶ Vgl. C. Illies, *Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter. Zur Konvergenz von Moral und Natur*, Frankfurt a. M. 2006, 81–90.

²⁷ Einen „rein biologischen Vollzug“ der Sexualität kann es beim Menschen nicht geben, wenn er nicht nur als Natur-, sondern auch als Kulturwesen verstanden wird. Damit ist freilich bloß gesagt, dass, wenn wir von unserer Kultur absehen, „allein“ unsere Natur zum Vorschein kommt. Deshalb wäre es instruktiver zu beachten, dass im Tierreich nicht nur Reproduktion, sondern etwa auch Beschwichtigung oder Versöhnung Funktionen von Sexualität sind. Vgl. W. Wickler, *Sind wir Sünder? Naturgesetze der Ehe*, München/Zürich 1969, 222–225, und 103: Diese Funktionen, sind „naturgesetzlich weithin unabhängig voneinander“, können jedoch auch „miteinander in Beziehung gebracht werden“.

²⁸ Vgl. R. de Sousa, *Rationalität* (vgl. Anm. 15), 376.

gelebten (und ethisch rechtfertigbaren) Sexualität gleichkäme. Fortpflanzung und Bindung sind naturgesetzlich eigenständige Funktionen der Sexualität, die jedoch auch gemeinsam auftreten und (vom Menschen) beide zugleich intendiert werden können. Würden sie allerdings durch die Forderung verbunden, dass sie nur gemeinsam intendiert werden dürfen, müsste dies eigens begründet werden – die Natur jedenfalls stellt dafür keine normative Basis bereit, und die Kultur kann sich, wie gesagt, durch die Setzung von Regeln kontingent dazu verhalten.

Wenn wir von der Vermutung ausgehen, dass Personen ihren eigenen begehrenden Antrieben gegenüber eine werthafte Haltung einnehmen können und sollen und *darin* ihr eigenes Begehren lieben, ist zu fragen, was für das Begehren selbst gelten kann. Und selbst wenn es darum geht – so lautet Singers zweites Argument gegen Kant –, eine andere Person sexuell zu erfreuen, womit dem Begehren ja der Vorwurf des Egoismus genommen wird, bleibt die Frage bestehen, ob die Art und Weise, in der wir anderen Menschen Gutes tun wollen, dem entspricht, was diese Menschen selbst als gut ansehen.

Wenn man die Antwort auf diese Frage mit dem Hinweis auf den kategorischen Imperativ sucht, kann die Schlussfolgerung, die Singer Kant unterschiebt, sexuelles Begehren sei an sich unmoralisch, leicht zurückgewiesen werden. Denn der kategorische Imperativ ist ja ein Instrument, das dazu angetan ist, die Moralität eines Begehrens allererst zu prüfen. Insofern kann auch für das sexuelle Begehren und seine Aktualisierung nicht von vorneherein feststehen, ob es (an sich selbst) als moralisch oder als unmoralisch anzusehen ist. Entscheidend dafür, dieses Begehren und seine Ausübung als moralisch zu bewerten, ist die freiwillige Selbstbindung der liebenden Akteure, in der ihre gegenseitige Achtung zum Ausdruck kommt. Selbst wenn die Liebe nicht den überlegenen Standpunkt der Vernunft einnehmen will, kann sie sich doch dem beurteilenden Blick der Vernunft aussetzen wollen, es mithin als vernünftig ansehen, sich mit einem solchen Urteil konfrontieren zu lassen. Womit wir es also erneut zu tun bekommen, ist die Tatsache, dass Natur und Kultur, Sexualität und Liebe ein Amalgam bilden, das wir nur begrifflich auflösen können. Indem wir diese Unterscheidung in die lebensweltliche Einheit und Ganzheit von Sexualität und Liebe hineintragen, gehen wir zweifellos konstruktivistisch vor.²⁹ Allerdings kann gerade ein solches

²⁹ Zu einer konstruktivistischen Interpretation Kants vgl. A. Esser, Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart, Stuttgart 2004, 217–219.

Vorgehen als eine Methode wissenschaftlicher Erkenntnisgewinnung verstanden werden.