

Jean-Pierre Wils

Nicht-eheliche Lebensformen - eine fundamentalethische Reflexion

"Denn die Ehe kommt nicht zu Fall, wie sie selbst beliebt, dieses Verhältnis darzustellen, weil die freie Liebe wie ein Irrlicht die Gegenwart ins Moor gelockt hat, indem sie ihr ein Ideal gezeigt hat, dem viele bequemer und leichter folgen konnten. Sie kommt zu Fall durch ihren eigenen furchtbaren Mangel an Idealismus, ihre eigene freiwillige Unterwerfung unter den Buchstaben, sodaß eine Ehe eine Ehe war und die schrecklichsten Dinge innerhalb ihrer vier Wände vor sich gehen konnten, ohne daß sie um ihres eigenen guten Namens willen eine Veranlassung fand, zu protestieren. Sie kommt nicht zu Fall, weil ihre Gesetze streng sind und Aufopferung fordern - das erschreckt keinen einzigen Menschen -, sondern sie kommt zu Fall, weil sie keinen Himmel kennt, der am Ende des Weges winkte, und weil sie keine Idee hat, weil die allgemeine Haltung ihr gegenüber jetzt ist: 'wozu soll das gut sein?'"¹⁾

Evidenzverlust als Verlust eines Leitbildes

Wer über die sogenannten "nicht-ehelichen" Lebensformen spricht, hat es immer mit der Ehe selber zu tun. Sie ist - im Begriff ersichtlich - deren Kontrastfolie und sorgt als Hintergrund für die Kontur der Alternative.

Die klassische Ehe scheint, wenn man ihre soziale und institutionelle Verbreitung betrachtet, faktisch als Lebensform eine ungebrochene Attraktivität auszustrahlen. Die Krise der Ehe, wie sich sich nur prima facie in den steigenden Scheidungszahlen ausdrückt, muß aus diesem soziologisch erhellbaren Grund²⁾ nicht als eine solche der Lebensform, sondern als eine Krise ihres Sinngehaltes betrachtet werden. Gerade das, was E. Bloch in dem Frühwerk 'Geist der Utopie' noch postulierte - verweisend auf den antizipierenden, gelungenes Leben als gesellschaftliches in der Zweierrelation vorwegbildenden Gehalt der Ehe -, mutet heute fast antiquiert an:

"Der wahre, der mit Ernst einmal beschrittene Liebesweg, ist überhaupt nicht mehr anekdotisch zu beschließen. Es sei denn durch das zu bestehende Abenteuer der Treue, das Ehe heißt."³⁾ Will man den Ehewilligen und Verheirateten heute diese Ernsthaftigkeit nicht absprechen - wozu es entgegen allen Beteuerungen keinen ersichtlichen Grund gibt -, impliziert diese Annahme, daß die Sinn-Krise der Ehe nicht personalisiert und moralisiert werden darf, will man ihre Ursache verstehen. Gründe, die aus dem komplexen Prozeß der Gesellschaftstransformation stammen, sind hier ebenso zu berücksichtigen, wie auch die damit kausal zusammenhängenden Evidenzbrüche jener Gehalte, die in der Ehe Gestalt gewinnen. Das Leitbild der Ehe, aus der Perspektive des Hoffnungsdenkers als "Wunschbild" zu bezeichnen, soweit es sich zumindest im Liebescode der Moderne⁴⁾ substantiviert, ließe sich folgendermaßen fassen: "Auch die Ehe hat ihre spezifische Utopie und einen Nimbus darin, der mit dem Morgen der Liebe nicht zusammenfällt, daher keineswegs mit ihm vergeht. Diese Utopie entspringt eben der Bewährung der Liebesimago, und immer ist ihre Poesie eine der Prosa, allerdings der hintergrundreichsten: des Hauses. Das Haus ist ein Symbol, und zwar bei aller Geschlossenheit ein offenes: es hat als Hintergrund die Zielhoffnung des Heimatsymbols, das sich durch die meisten Wunschträume durchhält und am Ende aller steht."⁵⁾ Die symbolische Ausdeutung der Ehe als "Entwicklungsraum", wie sie Bloch hier vornimmt, hat aber zur Voraussetzung, sofern sie eben eine symbolische ist, daß die Ehe eine auf gesellschaftlichen Kommunikationsformen und auf einer erkennbaren Zeichenrepräsentation beruhende Lebensweise ist, sodaß eine Verkürzung der Ehe auf eine intime und auf emotionale Nähe tendierende Symbiose die Transparenz ihrer Gehalte gleichsam verdunkelt. Soll sie doch gerade nicht zum Ersatz für gesellschaftliche Heimatlosigkeit werden und somit das Zusammenleben aufgrund hyperthropher Erwartungen psychosozial überfordern. Gerade diese beiden Kennzeichen aber, die symbolische, auf gesellschaftliche Interaktion bezogene Kommunikabilität von

Lebensformen und die daraus entstehende Entlastung von der dauernden Fixierung auf die gefühlsmäßige Bindung an den Partner, sind nicht länger selbstverständlich. Diese zunehmende Aushöhlung der makrostrukturellen, gesellschaftlichen Integration der Leitbilder der Ehe und ihre Umschichtung auf personale Nähe war jedoch virtuell bereits in der Emanzipation der Erlebnisswelt aus der Welt der Institutionen, wie sie sich bereits spätestens seit der Romantik ankündigte, angelegt: die Personalisierung der Ehe - ihre Emanzipation aus einer vorwiegend den ökonomischen und statusbezogenen Erfordernissen angepaßten Lebensform - führte eine befreiende Intimisierung mit sich, die allerdings auf längere Sicht aus dem Impuls der emanzipativen Liberalisierung eine kommunikations- und wortlose Brutstätte der Gefühle droht werden zu lassen. "Das Versinken im unbegrenzten Moment ist jetzt die Bedingung dafür, daß man sich selbst im selbstreferentiellen Bezug der Liebe erlebt."⁶⁾

Gerade deshalb, weil die Ehe im Laufe dieser befreienden Personalisierung einer zunehmenden Entkodierung unterliegt, kann auch die einst ernsthafte Liebe quasi "anekdotisch" abgeschlossen werden.

Die ganze Vielfalt nicht-ehelicher Lebensformen, die der öffentlichen und institutionellen Sanktionierung (noch) entbehren, sind in diesen Kontext zu situieren, wobei ihre Motive unterschiedlich sind. Sie können das Ergebnis einer politphilosophischen Überlegung sein und sich dabei als sexuelle Vorhut einer gesamtgesellschaftlichen Emanzipationsstrategie verstehen (Marcuse, Reich). Diese bereits der jüngeren Vergangenheit zuzurechnende Motivlage wurde durch eine Theorie der Entspezifizierung der Sexualität bzw. ihrer Differenzierung abgelöst, die argumentativ eher anthropologisch-ethisch orientiert ist und die Pluriformität menschlicher Lebensformen als kulturellen Reflex der Ablösung der Sexualität von der Zeugung begreift. Darüber hinaus hat schließlich der Sinnlosigkeitsverdacht gegenüber dem Sinn der Institutionalisierung der Ehe überhaupt, stimuliert durch die Steigung der Ehescheidungsraten, zu der Neigung geführt,

Lebensformen generell auf personale Übereinkunft umzustellen. Letzteres dürfte gegenwärtig das (unausgesprochene) Motiv dafür sein, sich vorerst nicht zu verehelichen.

Auf der einen Seite also spiegeln die nicht-ehelichen Lebensformen häufig die sich im Bereich der Ehe selber vollziehende Prävalenz der Intimität wider und liegen insofern in deren Verlängerung, auf der anderen Seite werden aber auch die nicht-ehelichen Lebensformen zunehmend der juridischen Kodifizierung unterworfen⁷⁾. Hierdurch stellt sich die zurückgewiesene Institutionalisierung, diesesmal zum Schutz der Partner bei dem Scheitern der Beziehung, virtuell wieder her. Trotz dieses Traditionsdrucks, der von der Ehe noch auf jene Lebensformen ausgeht, die sie abzulösen gesonnen sind, und trotz der quantitativen Minorität, die sie darstellen, bleiben die nicht-ehelichen Lebensformen eine ernste Anfrage.

Kulturhistorische Überlegungen

Die nicht-ehelichen Lebensgemeinschaften sind eine Signatur der historisch gewordenen und soziologisch beschreibbaren Situation der Ehe. Sofern eine moraltheologische Reflexion keine bloß externen und binnenmoralischen Gesichtspunkte dabei anbieten soll, ist sie gezwungen, diese Situation präzise zu charakterisieren.

Kulturhistorisch betrachtet steht die Ehe in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der Sozialgeschichte der Familie, widerspiegelt somit in hohem Maße die sozio-ökonomischen Bedingungen ihrer gesellschaftlichen Lage.⁸⁾ Die ethischen Überlegungen sind hierauf bezogen, auch wenn sie die gesellschaftliche Kontextualität der Ehe nicht bloß reduplizieren.⁹⁾ Die Krise der Ehe ist somit nicht vordringlich und nicht primär aus der angeblich schwindenden Moralfähigkeit oder aus dem Bindungsunwillen ihrer Akteure abzuleiten - das Gegenteil könnte der Fall sein -, die Tradierungskrise ihrer Gehalte ist zu eruieren. Dieser Evidenzverlust ist Ursache und Folge zugleich von Gesellschaftstransformationen, die die tradierten Ehegüter (proles, fides und sacramentum)¹⁰⁾

frag-würdig werden ließen und zu einer inhaltlichen Schalheit des Liebesbegriffs führten. In seiner großen Untersuchung über "Die Kultur der Moderne" hat R. Münch unlängst die These aufgestellt, wonach die okzidentalischen Gesellschaften eine "Interpenetration von Kultur und Welt" enthielten.¹¹⁾ Zwischen der Kultur dieser Gesellschaften, ihrer weltanschaulichen Sinnschicht also, und dem Ensemble der faktischen Produktions- und Lebensweisen, ihrer Welt also, wäre somit ein dynamisches Ungleichgewicht gegeben, das zu gegenseitigen und fortdauernden Korrekturen Anlaß gibt. Münch sieht diese Tendenz bereits im Christentum strukturell angelegt, insofern dieses eine hoch-ethische Religion ist, die in der Tradition der jüdischen Prophetie steht. Ethische Kritik nämlich setzt bereits logisch die Trennung der numinosen Wirklichkeitsdimension und ihrer legitimatorischen Aufgabe von der gedeuteten Welt voraus. Die ethnische Ungebundenheit des Christentums hat nun diese Ablösung noch eher stimuliert. Die Universalität des religiös-ethischen Standpunktes gerät damit in eine Spannung zu allen situierten Lebensformen, Individualismus ist deren wirkungsgeschichtliche Folge. Diese tendenzielle Gleichgewichtsstörung zwischen Soziabilität und Individualität¹²⁾ hat die abendländische Geschichtsdynamik stimuliert und wurde von dieser wiederum ihrerseits beschleunigt, führte aber den Zwang mit sich, in der Lücke der nunmehr säkularisierten Ausdeutung und Legitimation von Lebensformen die Reflexivität der moralischen Standards zu erhöhen. Die Legitimationsbedürftigkeit der Lebensformen steigerte sich dadurch. Die unausweichliche Dissoziation der Lebensformen von den in ihnen enthaltenen Lebensentwürfen ist die Folge davon. Die Konsistenzansprüche, die an die moralischen Normen gerichtet werden, überlagern die Institutionen selber. Diese Feststellung ließe den nur auf den ersten Blick paradoxen Schluß zu, daß die hohe Ehescheidungsrate unter Umständen gerade Ausdruck einer gestiegenen Moralität sein könnte, auch wenn damit noch nicht über die Richtigkeit dieser Moralität entschieden wäre. Jedenfalls ist die Entstehung von alternativen Lebensformen bereits in der Entwicklung des Okzidentals angelegt und

keineswegs Ausdruck einer Moralkrise der Gegenwart.

Ehe und Modernität

Die Resistenzschwäche der Lebensformen angesichts konkurrierender Lebensweisen ist ein Kennzeichen der Moderne. Individualisierung, Mobilität, Veränderlichkeit, Fortschritt als (zielabstinentes) Programm, Innovation und Vorherrschaft der Gegenwart als Zeitmodus sind idealtypische Kategorien der Moderne, welche das in einer jeden Lebensform vorhandene Bedürfnis nach Kontinuität und Langsamkeit konterkarrieren. "Kein überzeitliches Prinzip garantiert mehr, daß die Sukzession der Gegenwarten einem einheitlichen Muster folgt."¹³⁾ Sobald also die religiös-moralischen Legitimationsleistungen im Zuge der Geschichts- und Gesellschaftsdynamik fraglich werden und institutionelle Verankerungen, aufgrund der Abkopplung der moralischen Imperative von den sozialen Synthesen, als Verhärtung gegen die Moral empfunden werden, wird die Lebensform dem Lebensentwurf entgegengestellt. Letzterer aber muß nun die Integrationsleistung sozial verankerter Legitimationsleistungen der Teleologie individuellen Glückens subsumieren. Der Schwund numinoser Legitimationsleistungen, die auf das totum individuellen und sozialen Seinkönnens angelegt sind, dynamisiert die Ausdifferenzierung der Lebensformen. Diese Feststellung darf aber nicht zu der ebenfalls in der Romantik präfigurierten Sehnsucht nach politischen, moralischen und religiösen Ganzheitlichkeitsvorstellungen verführen¹⁴⁾, die die Entwicklung umkehren könnten. Freiheitsgewinne und Sicherheitsverluste müssen vielmehr nüchtern abgewogen werden. Der Aussage von B. und P. Berger - "Nur unter der Annahme einer höheren Macht, außerhalb des Individuums, der Familie und der Gesellschaft als ganzes lokalisiert, könnte es eine erkennbare Einheit von Individuum, Familie und sozialen Interessen geben."¹⁵⁾ - ist ihre unangebrachte Emphase zu nehmen und als Beschreibung, nicht als Wertung aufzufassen.

Für die Ehe hat dies zur Folge, daß sie gleichsam ihren

definierten Ort im Rahmen von Strategien der Gattungsreproduktion und der Güterproduktion verliert. Die hiermit eng verbundene Lehre von den Ehezwecken steht nun ihrerseits vor der Aufgabe, ihre Gehalte zu präzisieren und den veränderten Bedingungen sozialen und religiösen Handelns anzugleichen. Die soziale Differenzierung siedelt sich nämlich in anthropologischen Differenzierungen an. Die Trennung des Erwerbslebens vom Familiendasein trug zur Ausbildung der "Geschlechtscharaktere" bei. Diese sind "eine Kombination von Biologie und Bestimmung aus der Natur abgeleitet und zugleich als Wesensmerkmal in das Innere des Menschen verlegt."¹⁶⁾ Während die anthropologischen Diskurse des 18. und 19. Jahrhunderts die Frau als Mischung von Physis und Psyche verstanden - vgl. die Hysterisierung der weiblichen Psyche¹⁷⁾ - wurde der Mann als Kulturwesen ausgelegt. Die enge Beziehung zwischen sozialen und anthropologischen Diskursen führt jedoch in der Moderne zu einer zunehmenden "Egalität" der Geschlechter. Die sozialen Markierungen werden zunehmend geschlechtsunspezifisch, die Ideologie geschlechtsspezifischer Wesensmerkmale wird zumindest sozial-ökonomisch ortlos. Die Abwesenheit markanter sozialer und anthropologischer Stigmata schwächt die Geschlechterdifferenz zugunsten der nunmehr aus dem Rahmen der Ehe gelösten sexuellen Differenz. Wiedererkennung ist dann nicht länger sozial und anthropologisch stabilisiert, sondern beruht dann auf emotionaler und erotischer Nähe.

Mangels sozialer und anthropologischer Differenzsetzungen, die allesamt dem Ideologieverdacht anheim gefallen sind, muß die Grenze von Einheit und Differenz, von Freiheit und Bindung durch Selbstreflexion definiert werden. Die Ehe "schließt die paradoxe Aufgabe, innerhalb einer Situation großer Nähe zu einer anderen Person die eigene Identität aufrechtzuerhalten, mit ein."¹⁸⁾

Diese Ausbalancierung ist aber aufgrund der Dominanz der Identitätsfrage nicht an eine spezifische Lebensform gebunden. Die Dominanz der Kategorie "Identität"¹⁹⁾, selber eine Folge

der Überzeugungsdefizite klassischer Teleologien geschichtsphilosophischer oder anthropologischer Provenienz, zwingt dann angesichts ihrer Verwiesenheit auf eine individuelle Lebensgeschichte zur Ausbildung unterschiedlicher Lebensformen, die dem jeweiligen Lebensentwurf Ausdruck verleihen.

Drei kulturphilosophische Thesen

In der Kultur der gegenwärtigen westlichen Länder kann man in idealtypischer Weise drei Tendenzen feststellen, welche die Existenz von ehe-ähnlichen oder nicht-ehelichen Lebensweisen als motiviert erscheinen lassen. Zunächst läßt sich eine deutliche Prioritätenverschiebung feststellen im Übergang von der Sinnfrage zu der Orientierung an Alternativen. Die Sinnfrage selber, die einen planmäßigen oder zumindest der rationalen Intendierbarkeit zugänglichen Zukunftsentwurf voraussetzt, rückt unter Sinnlosigkeitsverdacht. Diese Tatsache hängt in erster Instanz mit dem Zukunftsverlust im gegenwärtigen Lebensgefühl zusammen. Bereits Th.W. Adorno kam zu der Feststellung, daß die Moderne von starken Kontinuitätsbrüchen gekennzeichnet sei: "Offenbar zerfällt für die Menschen der Zusammenhang der Zeit."²⁰⁾ Angesichts der Komplexität von Lebensverhältnissen, die einerseits die technomorphe Herstellbarkeit von Lebensweisen nahe legen, andererseits aber die Frage nach der ethischen Tragfähigkeit der dadurch stimulierten Bedürfnisse dem Einzelnen überläßt, mutet die Verabschiedung der Frage nach der ethischen Legitimität von Lebensentwürfen und die Bevorzugung von wählbaren Alternativen, aus denen zu jeder Zeit ausgestiegen werden kann, als Lösung an. Die grundsätzlich zu bejahende Disponibilität von Lebensentwürfen verkehrt sich dann leicht in Eskapismus.²¹⁾

Die zweite Verschiebung findet im Übergang von der Erziehung zur Therapiekultur statt. Der zweifellose Fortschritt in diesem kulturellen Bruch liegt darin, daß Verhältnisse, die häufig als Gegenstand eines pädagogischen Eros aufgefaßt wurden, als fundamental defekt und deshalb als therapiebedürftig eingestuft werden können. Jedoch gibt es auch skeptische Stimmen.

Die Diskursivierung des Sexes habe, so M. Foucault, aus dem Abendländer ein "Geständnistier" gemacht, das immer bereit ist, sein Inneres dem (oft fragwürdigen) therapeutischen Eingriff und Zugriff zu überlassen.²²⁾ Eine Therapiekultur neigt jedoch dazu, die Therapie selber als Legitimationsgrund ihres therapeutischen Eingriffs zu bezeichnen, wobei die Diskussion um die Vernünftigkeit der damit gesetzten Ziele zu kurz kommt. Dem Einzelnen wird dann die Freiheit überlassen "seines eigenen Unglückes Schmied sein zu können."²³⁾

Eine dritte Transformation läßt sich in der Akzentverschiebung von der Öffentlichkeitsdimension menschlichen Handelns zur Priviligierung der Intimität feststellen. Während die beiden Kategorien sich im Grunde gegenseitig kodieren und die Entflechtung beider im Zuge der Neuzeit zu politischen und individuellen Freiheitsräumen führte, droht nunmehr eine erneute Ineinsbildung. Während in vorkritischen Lebensverhältnissen die (politische) Öffentlichkeit sich durch Intimisierung der demokratischen Kontrolle entzog, scheint die Intimität in der Gegenwart sich selber zum öffentlichen Thema zu machen.

R. Sennet spricht in diesem Zusammenhang von der "Tyrannei der Intimität".²⁴⁾

In den drei Transformationen dominiert jene für die Moderne kennzeichnende Zeitdimension, die sich überholende Gegenwart. Die Therapiebereitschaft - um eine Transformation herauszugreifen - darf nicht bloß als eine modische und kurzlebige Laune der Gegenwart mißverstanden werden. Sie ist gerade eine Folgewirkung der Reibungsflächen, die zwischen dem Anspruch der Gesellschaft und dem Anspruch der Individualität auftreten. Ob man wie R.D. Laing die Psychopathologien, vor allem die Schizophrenie, als eine der Familienstruktur anzulastende Reaktion auf die divergierenden Anspruchsniveaus von Individualität und Gesellschaft versteht²⁵⁾ oder hier wie P. Berger von einer "kreativen Schizophrenie"²⁶⁾ sprechen möchte, Therapierbarkeit gehört zum unübersehbaren Vokabular von Ehe und nicht-ehelichen Beziehungen. Dies hat zur Konsequenz, daß Lebensformen, die als therapiebedürftig eingestuft

werden, mit ihrer grundsätzlichen Auflösbarkeit rechnen müssen.²⁷⁾ Eine Ethik, die diesen kulturell vermittelten "Systemzwang" nicht abstrakt negieren will und eine Ethik "pro tempore", d.h. eine solche, die die konkreten, defekten Lebensbedingungen ihrer Adressaten berücksichtigt, sein möchte, muß diese gegenseitige Voraussetzungshaftigkeit und Verschränktheit wahrnehmen. Therapierbarkeit soll die der Intimität durch die Abstraktion der gesellschaftlichen Prozesse zugefügten Schäden heilen. Therapie erhöht die Bereitschaft für Diskontinuität, für Alternativen also. Der Öffentlichkeitsscheue Raum der Intimität bevorzugt die alternative Wählbarkeit von Lebensweisen, diese setzt auf eine Freiheit, die notfalls die auferlegten Freiheitsbarrieren hinsichtlich neuer Lebensformen therapieren läßt. Diese kulturellen Schwerpunktverlagerungen angesichts jener drei Kategorien (Erziehung, Öffentlichkeit, Sinnhaftigkeit), welche der traditionellen Ehe semantisch eher zu entsprechen scheinen, sind in der ethischen Urteilsbildung als unbeliebige Faktoren zu berücksichtigen.

Unterscheidungen im Begriff und ethische Besinnung

Zu den nicht-ehelichen Lebensformen sind nicht nur jene zu zählen, die sich, wie die Semantik des Begriffs nahelegt, um die Ehe selber ranken. Unterscheidungen zwischen vorehelichen und nachehelichen Lebensformen, oder Distinktionen wie "traditionelle Ehe", "Bündnisehe", "Verschmelzungsese" und "Partnerehe"²⁸⁾ sind zwar hilfreich und decken zweifelsohne die Mehrzahl der nicht-ehelichen Lebensformen ab, sie sind jedoch semantisch bereits auf die Ehe selber fixiert. Das ganze Spektrum von Lebensweisen, die auch nicht indirekt auf die Ehe hin angelegt sind, läßt sich dadurch nicht erfassen.

Nimmt man aber eine weitere Optik ein, dann scheint der Beziehungsbegriff den Begriff der Ehe zu überlagern.

Die zunehmende Äquivalenz von "Ehe" und "Beziehung" führt dazu, daß nach Kriterien gesucht werden muß, die sowohl ethische Verbindlichkeit zulassen als auch das Ideal der Ehe nicht a priori als Muster für die dann als deviant eingestuft

anderen Lebensformen anbieten. Diese Kriterien, sofern sie ethische Verbindlichkeit beanspruchen, können ihrerseits, trotz der Berücksichtigung der Faktizität der kulturellen Transformationen und ihrer Folgewirkungen für die Wahl von Lebensformen, letztere nicht bloß kritiklos im Sinne einer Normativität des Faktischen bestätigen.

Zunächst aber sei darauf hingewiesen, daß die Evidenzverluste im Eheverständnis nicht zuletzt dadurch entstanden sind, daß vor allem im Bereich des Katholizismus die Matrix der "Ordnung des Geschlechtlichen" eine weitere Perspektive und Sichtweise der Ehe häufig verhindert hat. Die Ordnung der Sexualität - ein Begriff augustinischer Prägung, der dazu neigt, kulturelle Kristallisationen in den Diskurs des "Natürlichen" zu übersetzen -, ist ein zu starres und ein zu einseitiges Kriterium, um die Vielschichtigkeit der Dimensionen menschlicher Beziehungen adäquat zu Gesicht zu bekommen. Die Tradition der katholischen Ehedoktrin tat sich schwer mit der positiven Bestimmung der Kategorie "Liebe". Erst unter dem Einfluß der höfischen Liebeslyrik fand der Begriff bei Hugo von St. Viktor Eingang in die Ehelehre.²⁸⁾

Bezeichnend ist, daß je stärker der Liebesbegriff Gegenstand moraltheologischer Besinnung wurde, um so ausgeprägter gleichzeitig der moderierte Blick auf Sexualität und auf die mögliche Auflösbarkeit der Ehe wurde. J. Salat, ein wichtiger Schüler von J.M. Sailer, wagte bereits im 19. Jahrhundert Gedanken, die als eher atypisch bewertet werden müssen. Salat stellt die Liebe über das Eheband und hinterfragte die Unauflösbarkeit der Ehe.²⁹⁾ Wir wollen diesen Hinweis nur dazu verwenden, um darauf hinzuweisen, daß durch die Betonung der Liebe, die Haltungen wie "Annahme", "Lebensförderlichkeit", "personale Treue"³⁰⁾, "Dauerhaftigkeit" und "Andersheit" enthält, die nicht-ehelichen Lebensformen in ein anderes Licht rücken. Auch wenn die klassische Ehe manches dieser Leitbilder positiv zu verkörpern wußte, muß sie sich aber gleichzeitig angesichts der Verletzungen und Schäden, die sie faktisch "innerhalb ihrer vier Wände" hervorruft, hinsichtlich ihrer

eigenen Geschichte in die Verantwortung nehmen lassen und die ganze Beweislast nicht ausschließlich den entstandenen Alternativen zuschieben. Dies impliziert, daß nicht eine generalisierte Kodifikationsmoral an dieser Stelle vonnöten wäre als vielmehr die Ausrichtung an der 'inneren Moralität', die von Lebensformen zum Ausdruck kommt. Hierdurch mag sogar der sittliche Anspruch eher ansteigen als dies in den verallgemeinerbaren Moralsynthesen der Verbotsethiken der Fall ist.

"Moralität bedeutet eine bestimmte Strukturierung der Handlungsdispositionen, eine solche, durch die die Dispositionen unter den gegebenen konkreten Bedingungen in ein wechselseitiges Förderungsverhältnis gelangen. Es geht um die Erreichung der Förderlichkeitsgestalt aller Möglichkeiten, wobei das, was eine Möglichkeit genannt werden kann, nicht durch äußere Koordinaten bestimmbar ist, sondern aus der Erfahrung ihrer Entfaltungsbedingungen personal und sozial evident wird. Das läuft auf Gestaltwerdung hinaus. Gestalt besagt Stimmigkeit aller Verhaltensdispositionen ..."³¹⁾

Diese von H. Rombach in die Diskussion eingeführte Formel einer Ethik, die den Möglichkeitssinn für das lebbar Neue über die bloße Entsprechung zu einer allgemeinen ethischen Forderung stellt, setzt zu ihrer Bedingung voraus, daß die konkrete Situation der Subjekte einer moralischen Verbindlichkeit nicht bloß als Gegenstand, sondern als Ausgangspunkt ihrer Realisierung zu berücksichtigen ist. Das Kriterium der "Stimmigkeit", das hierbei Anwendung findet, impliziert also, daß die Stimulation der sittlichen Selbstreflexion als Evokation der "phronetischen Intelligenz"³²⁾ der Moralsubjekte im Mittelpunkt steht. Angesichts der Ausdifferenzierung der Lebenswelten, die zunehmend als deren Inkongruenz empfunden wird, besagt die "Stimmigkeit" nichts anderes als den Versuch, die unterschiedlichen Anforderungen, die von den heterogenen Bereichen des Lebens an die Subjekte herangetragen werden, in Kongruenz zu bringen: auf dem Hintergrund der lebensweltlichen Komplexität und angesichts der Allgemeinheitsstruktur sittlicher Normen vollzieht das Subjekt eine Synthese, die situative Individualität und allgemeine sittliche Urteilsrationalität konkret

verbindet. Es entsteht ein "individuelles Allgemeines" - individuell, weil die Ausdifferenzierung der Lebensbereiche den Appell an eine moralische Instanz erschwert; - allgemein, weil die sittliche Urteilsrationalität der Tradition als Stimulation der Selbstreflexion Anwendung findet.

Dissens und Konsens, Widerspruch und Einwilligung sind dann unverzichtbare Kategorien konkreter Moralität: zwischen diesen Polen vollzieht sich die Reflexion über Freiheit und Bindung anhand von Modellen gelungenen und gescheiterten Lebens. Die bloße Widerrufbarkeit von Beziehungen, die sich oft als Ausweg aus den widerspruchsvollen Anforderungen an die Existenz in einer komplexen Gesellschaft anbietet, muß dann als Lösung selber widerrufen werden.

Wertorientierung, wie sie in einer solchen Situation häufig gefordert wird, darf dann nicht von der fraglosen Annahme ausgehen, bereits der Hinweis auf die Ehegüter und auf die "Liebe" wäre ausreichend. Gerade die Evidenzverluste, die im Laufe der Moderne entstanden sind, verdeutlichen, daß hier vielmehr die explorierende Vergegenwärtigung ihrer Gehalte vordringlich ist.³³⁾

Angesichts einer breiten moraltheologischen Besinnung auf die Ehe muß demnach die Forderung erhoben werden, die Wirklichkeit der nicht-ehelichen Lebensformen nicht bloß als Randphänomen zu behandeln.

Anschließend sollen noch einige Diskussionsvorschläge stichwortartig unterbreitet werden:

Für die moraltheologische Theorie und für die pastorale Praxis implizieren die vorangegangenen Überlegungen, daß zur Beurteilung menschlicher Lebensformen nicht sofort auf die Matrix der Sexualität Bezug genommen wird und deren Vielschichtigkeit dadurch unzulässig reduziert wird. Zu dieser falschen Reduktion gehört der Versuch, Lebensformen biblizistisch zu begründen: nicht die Kodifikation von Lebensweisen, sondern die Qualität menschlicher Beziehungen steht im Vordergrund der Verkündigung Jesu.³⁴⁾ Die Legitimationsbedürftigkeit von Lebensformen und Lebensentwürfen braucht die Kirche als Forum der Kommunikation

und nicht als deren Hüterin. Sie wird dringend benötigt als Plattform für die Verständigung über gelungenes und als Ort der Tröstung angesichts gescheiterten Lebens.

Anmerkungen:

- 1) T. Blixen, Moderne Ehe, Frankfurt 1987, 37.
- 2) Vgl. F.X. Kaufmann, Familie und Modernität, in: K. Lücher (Hg.): Die 'postmoderne' Familie. Familiäre Strategien und Familienpolitik im Übergang, Universitätsverlag Konstanz (noch nicht erschienen).
- 3) E. Bloch, Geist der Utopie, Frankfurt 1977, 262.
- 4) N. Luhmann, Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität, Frankfurt 1984.
- 5) E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung Bd.I, Frankfurt 1977, 379.
- 6) N. Luhmann, a.a.O. 177.
- 7) Cl. Schott, Lebensgemeinschaft zwischen Ehe und Unzucht - ein historischer Überblick, in: A. Eser (Hg.), Die nichteheliche Lebensgemeinschaft (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Neue Folge, Heft 47), Paderborn/München/Wien/Zürich 1985, 13-32.
- 8) J.-P. Wils, Neuere Literatur zur Geschichte der Ehe, in: Th.Q. (167) 1987, 137-142.
- 9) "Die Sozialgeschichte der Familie verdeutlicht den Zusammenhang von sozio-ökonomischen Bedingungen und moralischen Bewertungen dieser Lebensform." Cl. Mühlfelder, Ehe und Familie, Opladen 1982, 13; Vgl. W. Conze (Hg.), Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas, Stuttgart 1976.
- 10) Vor allem: A. Augustinus, De bono coniugali (Das Gut der Ehe), Deutsche Gesamtausgabe seiner moraltheologischen Schriften, Würzburg 1949.
- 11) R. Münch, Die Kultur der Moderne, Bd.I, Frankfurt 1986, 23.
- 12) N. Elias, Die Gesellschaft der Individuen, Frankfurt 1987.
- 13) F.X. Kaufmann, Religion und Modernität, in: J. Berger (Hg.), Die Moderne - Kontinuitäten und Zäsuren, Göttingen 1986, 283-307, 288; J. Habermas spricht in diesem Zusammenhang von einer "Aktualität, die immer von neuem subjektiv gesetzte Vergangenheiten gebiert." J. Habermas, Die Moderne - ein unvollendetes Projekt, in: ders., Kleine politische Schriften (I-IV), Frankfurt 1981, 444-464. 447.
- 14) F. Novalis' "Die Christenheit oder Europa" (1799) gehört zu den in diesem Zusammenhang programmatischen Schriften. Siehe: Werke, (Hg.) G. Schulz, München 1981, 499-519.

- 15) B. und P.L. Berger, In Verteidigung der bürgerlichen Familie, Frankfurt 1984, 146.
- 16) K. Klausen, Die Polarisierung der 'Geschlechtscharaktere' - Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben, in: H. Rosenbaum (Hg.), Seminar: Familie und Gesellschaftsstruktur. Materialien zu den sozioökonomischen Bedingungen von Familienformen, Frankfurt 1978, 161-194. 162.
- 17) M. Foucault, Sexualität und Wahrheit Bd.I, Der Wille zum Wissen, Frankfurt 1977; Vgl. J. Donzlot, Die Ordnung der Familie, Frankfurt 1980.
- 18) R. und J. Blanck, Ehe und seelische Entwicklung, Stuttgart 1978, 16.
- 19) Siehe: O. Marquard und K. Stierle (Hg.), Identität. Reihe Poetik und Hermeneutik VIII. München 1979.
- 20) Th.W. Adorno, Kulturkritik und Gesellschaft I, Prismen - Ohne Leitbild, Frankfurt 1977, 311.
- 21) Vgl. H. Giesecke, Das Ende der Erziehung. Neue Chancen für Familie und Schule, Stuttgart 1985.
- 22) Vgl. Anm. 17 (M. Foucault).
- 23) H. Lübke, Zeit- Verhältnisse, Zur Kulturphilosophie des Fortschritts, Graz/Wien/Köln 1983, 83.
- 24) R. Sennet, Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität, Frankfurt 1983: Sennet spricht davon, daß die Dekodierung des Symbolcodes der Erotik zur unvermittelten Sexualität geführt habe. Das Anspruchsniveau der Intimität wächst dadurch. Vgl. E.M. Wallner und M. Pohler-Funke, Soziologie der Familie, Heidelberg 1977: Durch Öffentlichkeitsverlust entstehen "erhöhte Anforderungen, die in einer Ehe auf der Grundlage von emotionaler und erotischer Intimbindung an die Partner gestellt werden." (39).
- 25) R.D. Laing, Die Politik der Familie, Köln 1974; H. Stierlin, Delegation und Familie. Beiträge zum Heidelberger familiendynamischen Konzept, Frankfurt 1978; M. Brown, Die Familie als Bezugsrahmen für die Schizophrenieerforschung, in: Bateson, Jackson, Laing u.a., Schizophrenie und Familie, Frankfurt 1978, 181-220.
- 26) B. und P.L. Berger, a.a.O. 111.
- 27) A.C.R. Skynner, Die Familie - Schicksal und Chance. Handbuch der Familientherapie, Olten/Freiburg 1978; K.H. Mandel, Therapeutische Dialoge. Bausteine zur Ehe-, Sexual- und Familientherapie, München 1979.
- 28) M.O. Métral, Die Ehe. Analyse einer Institution, Frankfurt 1961.
- 29) Vgl. J. Renker, Christliche Ehe im Wandel der Zeit. Zur Ehelehre der Moraltheologen im deutschsprachigen Raum in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Regensburg 1977, 159-210.

30) Personale Treue ist nicht mit sexueller Treue identisch. Vgl. E. Ell, Dynamische Sexualmoral, Zürich/Einsiedeln/Köln 1972, 202ff.

31) H. Rombach, Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit, Freiburg/München 1971, 257.

32) P. Ricoeur, Zufall und Vernunft in der Geschichte, Tübingen 1986, 22.

33) Vgl. J.P. Wils, Bedingungen des Wertewandels zwischen Kultur und jugendlicher Subkultur, in: Concilium (23) 1987, 246-254.

34) Vgl. W. Groß und G. Hunold, Die Ehe im Spiegel biblischer und kulturgeschichtlicher Überlieferung, in: Th.Q. (167) 1987, 82-95.