

Sexualität und Ehe

Moraltheologische Überlegungen zu ihren anthropologischen Grundlagen

Das Umdenken, das in der katholischen Ehe­theologie und Sexualmoral schon vor dem Zweiten Weltkrieg einsetzte, fand in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils eine gesamt­kirchlich verbindliche Anerkennung. Besonders in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ vollzog das höchste Lehramt der katholischen Kirche eine begriffliche Abkehr von der alten Ehe­zwecklehre und bekannte sich darin zugleich zu dem personalen Eheverständnis der neueren Theologie. In der Rückschau auf diese Lehrentwicklung stellt die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland zu Recht fest: „Das Zweite Vatikanische Konzil hat in der Pastoralkonstitution ‚Die Kirche in der Welt von heute‘ die lange Zeit in Gesellschaft und Kirche vorherrschende Betonung der Ehe als Institution zur Erzeugung und Erziehung von Nachkommenschaft durch eine Orientierung am Leitbild der partnerschaftlichen Ehe ergänzt.“¹

Überblickt man die Konzilsaussagen freilich in ihrem Gesamtduktus, so zeigt sich, daß sie auseinanderstrebende Ansätze miteinander verbinden möchten, die nicht ohne weiteres zur Deckung zu bringen sind. Die Ehe soll nach der Auffassung des Konzils in einer personalen Wirklichkeit, nämlich dem Akt des vorbehaltlosen Sich-Schenkens der Ehepartner begründet sein und wesentlich in dem alltäglichen Nachvollzug des sie tragenden Konsenses bestehen. Mit gleicher Entschiedenheit bringt das Konzil jedoch auch den institutionellen Charakter und den Eigenwert der Ehe zum Ausdruck, der keineswegs in dem aktuell erfahrenen Beitrag aufgeht, den diese zur Selbstverwirklichung der Ehepartner leistet. Es kann kaum überraschen, daß die nachkonziliare Ehe­theologie diese doppelte Vorgabe nur selten einzuholen vermochte und statt dessen stärker den prozeßhaften Charakter der Ehe *oder* ihre institutionelle Eigenbedeutung betonte.

Beide in der gegenwärtigen gesellschaftspolitischen und sozia­lethischen Diskussion als antagonistisch geltenden Sinnbestimmungen – die personale Erlebnisqualität der Partnerschaft als Dienst an der individuellen Selbstverwirklichung und der Eigenwert der Institution als eines vorgegebenen, auch in Krisenzeiten verlässlichen Rahmens – möchte das Konzil mit Hilfe der theologischen Kategorie des „Bundes“ gedanklich und begrifflich zueinander vermitteln. Die Bundeskategorie erscheint dazu unter verschiedenen Aspekten besonders geeignet, die jeweils zentrale Aussagen des konziliaren Eheverständnisses hervorheben: Der Be-

griff des „Bundes“ umschreibt zunächst die personale Dimension der Eheschließung, worin das Konzil den entscheidenden Grund für seine Bevorzugung gegenüber dem herkömmlichen Vertragsgedanken sieht. Er enthält ebenso das Moment des Unwiderruflichen und rechtlich Verbindlichen und kann so die ursächliche Bedeutung des Konsensaustauschs für das Entstehen der ehelichen Lebensgemeinschaft zum Ausdruck bringen; in diesem bleibenden Ursprung sind auch der Eigenwert der Ehe als Institution (im bürgerlichen Rechtsbereich) und ihre Sakramentalität (in der Glaubensgemeinschaft der Kirche) begründet.

Der Bundesgedanke läßt sich ferner nicht nur auf den Moment der Eheschließung und den Konsensaustausch, sondern auch auf die ganze Wegstrecke des gemeinsamen ehelichen Lebens beziehen. Viel stärker als der Vertragsbegriff beschreibt er die Ehe als einen zeitlich gestreckten Prozeß, durch den die volle Lebensgemeinschaft der Ehepartner erst ihre Verwirklichung erfährt. Schließlich eignet der Bundesvorstellung von Anfang an eine religiöse Tiefendimension, die sie auch unter ökumenischer Perspektive empfiehlt, und zwar sowohl gegenüber den orthodoxen Schwesterkirchen des Ostens als auch gegenüber den reformatorischen Kirchen des Westens. Die Ehe wird so zugleich in ihrem anthropologischen Eigengehalt wahrgenommen und in einem christlichen, durch die biblische Offenbarung eröffneten Sinnkontext symbolisch-sakramental interpretiert².

Die anthropologischen Grundlagen von Sexualität und Ehe

Das kirchliche Eheverständnis basiert aber keineswegs, wie ihm oftmals entgegengehalten wird, auf einer nur im christlichen Glauben zugänglichen heilsgeschichtlich-sakramentalen Wirklichkeitssicht, für die es in der menschlichen Erfahrung keine Anhaltspunkte gibt. Die folgenden Überlegungen wollen vielmehr zeigen, weshalb das in der gegenwärtigen Ehe-theologie vorherrschende Leitbild einer partnerschaftlichen Ehe dem Menschenbild der Bibel verpflichtet ist und zugleich in einer anthropologisch aufweisbaren Korrespondenz zu wichtigen Grunderfahrungen und existentiellen Grundbedürfnissen des Menschseins steht.

1. *Das Menschenbild der Bibel.* In der biblischen Anthropologie sind drei für eine christliche Ehe-theologie und Sexualethik unverzichtbare Grundaussagen vorgezeichnet, deren Anspruch sie in ihrer konkreten Entfaltung einholen muß: die in der Gottebenbildlichkeit von Frau und Mann gründende *Personwürde* beider Partner; die herausgehobene Bedeutung der *Zweigeschlechtlichkeit* des Menschen und die *leib-seelische Ganzheitlichkeit* seiner personalen Lebensvollzüge. In dieses anthropologische Koordinatensystem ist die Grundaussage der christlichen Ehe-auffassung eingeschrieben, die beide großen Kirchen unseres Landes in ökumenischer Übereinstimmung zum Ausdruck bringen: die Überzeugung, daß eine auf gegenseitiger Achtung gegründete und zu lebenslanger Treue entschlos-

sene Partnerschaft unter dem Dach der Ehe den angemessenen Schutz- und Entfaltungsraum bietet, der dem humanen Anspruch menschlicher Sexualität entspricht.

Dieser in seinem Kern unbestrittene ökumenische Konsens wird von den beiden Kirchen allerdings seit einiger Zeit nicht mehr deckungsgleich vertreten. Während die katholische Kirche in ihren lehramtlichen Aussagen daran festhält, daß unter getauften Christen allein die sakramentale Ehe der exklusive Raum legitimer Sexualbeziehungen ist, formuliert die evangelische Kirche diesen Grundsatz in ihren Denkschriften offener, indem sie von der „besten“ und „angemessensten“ Grundlage für eine menschliche Gestaltung der Sexualität spricht³. Manche protestantische Theologen bringen diesen Unterschied auf die Formel, eine evangelische Ethik könne immer nur eine „Höchstgeltung“ der Ehe vertreten, während die katholische Ehelehre auf ihrer „Alleingeltung“ beharre. Demgegenüber betonen jedoch andere Sozialethiker, daß auch für die gegenwärtige protestantische Ehe-theologie, solange sie der eigenen Bekenntnistradition treu bleiben möchte, allein die Ehe als schriftgemäße Lebensform für das Zusammenleben der Geschlechter in Frage kommen kann⁴.

2. *Der Einklang von Sexualität und Liebe als Aufgabe affektiv-moralischer Selbsterziehung.* Diese gemeinsame Grundüberzeugung geht von einer inneren Zusammengehörigkeit der drei Sinndimensionen oder Bedeutungsfaktoren menschlicher Sexualität aus, die in der modernen Sexualwissenschaft als Lust-, Beziehungs- und Fortpflanzungsfunktion unterschieden werden. Die einzelnen Sinnwerte und existentiellen Erfahrungen, die mit der menschlichen Sexualität verbunden sind, können nicht immer und müssen nicht immer zugleich realisiert werden, aber sie dürfen – auf dieses allgemeine Prinzip lassen sich die materialen Aussagen der kirchlichen Sexualethik zurückführen – nicht grundsätzlich und auf Dauer auseinandergerissen werden. Ebenso stehen die drei Grunddimensionen der Sexualität nicht unverbunden nebeneinander, sondern verweisen in gegenseitiger Abhängigkeit aufeinander. Insofern die Beziehungsfunktion gewissermaßen das innere Zentrum ist, von dem ausgehend die anderen Sinnbestimmungen zu verstehen sind, läßt sich diese Zuordnung als ein dreifacher Lebenskreis der Liebe beschreiben⁵.

Die drei Grunddimensionen der Sexualität werden also nicht mehr, wie in der traditionellen Lehre von den Ehegütern oder Ehezwecken, hierarchisch, sondern konzentrisch angeordnet. Der Weg, der das lustbetonte Erleben der Sexualität mit der Annahme ihres Beziehungssinns und der Bejahung ihrer Fortpflanzungsaufgabe verbindet, meint keine aufsteigende Linie im Sinn einer Wertpyramide, sondern das biographisch-existentielle Fortschreiten von einem Lebenskreis der Liebe zum nächsten. Daß die drei Grundfunktionen der Sexualität nicht auseinandergerissen werden dürfen, wird noch deutlicher, wenn man ihre wechselseitige Zuordnung zu ihrem personalen Beziehungskern im einzelnen betrachtet.

Es wäre absurd, auch wenn es im Zusammenhang mit den modernen Fertilisationstechniken bereits von manchen Zukunftsplanern ins Spiel gebracht wird, die Fortpflanzungsaufgabe der menschlichen Sexualität grundsätzlich von ihrem personalen Beziehungssinn abkoppeln zu wollen. Die Weitergabe des menschlichen Lebens muß der partnerschaftlichen Liebe zwischen Frau und Mann entspringen, da sonst der Zeugungsakt zu einer biologischen Zweckveranstaltung degradiert und das Kind der menschlichen Geborgenheit beraubt würde, in der es Selbstvertrauen, Lebensbejahung und Liebesfähigkeit lernen kann. Erst recht gilt für eine theologische Betrachtungsweise, in der die menschliche Zeugungskraft als ein „Hineinreichen“ in die sich bereithaltende göttliche Schöpfungskraft verstanden werden kann, daß die Eltern beim Zeugungsakt nicht allein als Naturwesen handeln, die ein rein biologisches Geschehen nach ihrem Belieben anbahnen, sondern auch selbst in ihrer Beziehung dem Mysterium der Liebe entsprechen sollen, aus dem alles göttliche Schöpfungshandeln hervorgeht⁶.

Dagegen scheint es auf den ersten Blick weniger einsichtig, warum auch die Lustdimension der Sexualität ihren ganzheitlich-humanen Sinn nur im Rahmen einer partnerschaftlichen Beziehung bewahren soll. Aufgrund ihrer polymorphen Struktur sind die Sexualtriebe des Menschen ja nicht von sich aus auf den Raum der Liebe zwischen Frau und Mann bezogen; sie können durch ihre Eigendynamik die emotionale Basis der ehelichen Partnerschaft ebenso stabilisieren wie gefährden. Damit die psychosexuelle Dynamik des Menschen dem Wachstum seiner Beziehungsfähigkeit und einer kultivierten Partnerschaft zwischen Frau und Mann dient, bedarf es vielmehr ihrer bewußten Integration (von „integer“ = ganz, vollständig) in die willentliche Bejahung des anderen, also der psychodynamischen Leistung jener heute namenlos gewordenen Tugend, für die es früher das alte Wort „Keuschheit“ gab⁷. Die Indienstnahme seiner sexuellen Energien für ein gemeinsames Lebensziel stellt die eigentliche Aufgabe der moralischen Selbsterziehung des Menschen auf dem Weg zu einer reifen Partnerschaft und zu personaler Bindungsfähigkeit dar.

Die für das christliche Eheverständnis wesentliche Annahme, daß das Erleben sexueller Lust außerhalb einer personalen Liebesbeziehung seinen spezifisch menschlichen Sinn verliert, setzt keineswegs voraus, daß die Lust in sich schlecht wäre und erst als Ingredienz, Zugabe oder Höhepunkt einer menschlichen Beziehung gut würde. Das Verhältnis zwischen beiden Sinndimensionen der menschlichen Sexualität ist nicht als äußerer Ausgleich zu denken, wie es die alte Lehre von den Ehegütern versuchte, die in der partnerschaftlichen Treue und in den Kindern einen Entschuldigungsgrund für das Übel der Lust sah. Der entscheidende Umstand, warum das sexuelle Erleben erst in einer ernstgemeinten partnerschaftlichen Beziehung in seiner menschlichen Bedeutung wahr gemacht und in diesem Sinn „gut“ wird, liegt vielmehr darin, daß wir es im sexuellen Erleben mit einem anderen Menschen zu tun haben, den wir gerade im intimen Zusammen-

sein nicht „gebrauchen“ dürfen. Frau und Mann sollen sich vielmehr auch im lustbetonten sexuellen Zusammensein an ihrer Gegenwart „erfreuen“, wie es ihrer Würde als Person allein angemessen ist.

Der Sexualtrieb eines reifen Menschen wird nicht von isolierten Merkmalen hervorgerufen, die er am anderen als einem abstrakten Geschlechtswesen findet. Die existentielle Bedeutung des Sexualtriebs liegt vielmehr gerade darin, daß dieser sich auf eine konkrete Person des anderen Geschlechts richtet und eben dadurch zur Grundlage für das Entstehen einer dauerhaften Beziehung werden kann. In dieser existentiell bedeutsamen Ausrichtung auf ein „Objekt“ (um es in der tiefenpsychologischen Sprache Freuds zu sagen), das zugleich Person ist, unterscheidet sich der Sexualtrieb wesentlich vom Nahrungstrieb, zu dessen Befriedigung der Mensch auf unterpersonale Güter zurückgreifen kann.

Zwar soll sich der Mensch auch in der Form der Nahrungsaufnahme vom Tier unterscheiden, indem er diese in einer spezifisch menschlichen Weise vollzieht: Das Miteinander-Essen und Mahlhalten dient nicht nur der Primärsättigung des Nahrungstrieb, sondern dem kultivierten Genuß, dem Gespräch und dem festlichen Miteinander. Wo der Mensch sich dieser Aufgabe jedoch versagt und die Gaben der Schöpfung nur zur Sättigung benutzt, da versündigt er sich nicht direkt am personalen Wert eines anderen Menschen; seine Unmäßigkeit und Gier verletzen vielmehr die eigene personale Würde. In der sexuellen Begegnung stehen wir Menschen jedoch immer vor der Alternative, die sich mit dem alten Begriffspaar umschreiben läßt, durch das Augustinus die Liebe zu Gott und den geistigen Gütern von der Liebe zu den geschaffenen Dingen unterscheiden wollte: Wir können einen anderen Menschen als Sexualpartner „gebrauchen“ („uti“) und ihn dadurch zum Gegenstand unseres Begehrens machen, oder wir können uns an ihm „erfreuen“ und seine Gegenwart im spontanen Erleben „genießen“ („frui“), wie es seiner Würde als Person entspricht. Diese Alternative ist es letzten Endes, die über den humanen Sinn und damit auch über den moralischen Wert des menschlichen Sexualverhaltens entscheidet.

3. *Sexualität im Dienst existentieller Lebensziele.* Die Schwierigkeit, die humanen Intentionen des kirchlichen Eheverständnisses und der ihm zugrunde liegenden Sexualethik gegenüber der gegenwärtigen Bewußtseinslage vieler Menschen zur Sprache zu bringen, hängt mit einem epochalen Paradigmenwechsel in der Sinnwahrnehmung menschlicher Sexualität zusammen. Während Sexualität nach biblischem Verständnis einen Auftrag und eine Gabe des Schöpfers darstellt, die der Mensch zur exemplarischen Verwirklichung seiner Bestimmung zu einem Leben in Gemeinschaft einsetzen soll, ist sie im Empfinden vieler Menschen zu einem selbstevidenten Bestandteil ihrer Vorstellung von Glück und Lebensqualität geworden, der keiner weiteren Legitimation bedarf. Selbst die Bindung der Sexualität an eine auf unabsehbare Dauer angelegte menschliche Beziehung erscheint dabei oftmals als eine unzulässige Einschränkung, die nur die ungezwun-

gene Spontaneität und den spielerischen Eigengehalt des sexuellen Lebens mißachtet. Sexualität soll Spaß machen, so lautete die Devise der emanzipatorischen Sexualpädagogik; wer mehr von ihr erwartet, der verdirbt sie nur.

Einer solchen Reduktion der Sexualität auf ihre psychologische Erlebnisqualität liegt nicht nur ein eindimensionales Menschenbild, sondern auch ein unzureichendes Verständnis des Sexualtriebs als solchen zugrunde. Darin wird verkannt, daß dieser nicht nur libidinösen Charakter, also die Struktur des leidenschaftlichen Begehrens trägt, sondern auch eine existentielle Tiefendimension besitzt, durch die er zur Quelle vielgestaltiger Sinnerfahrungen im menschlichen Dasein werden kann. Zu dieser anthropologischen Sinnfülle des Geschlechterverhältnisses gehört, wie der Soziologe Günter Dux in seiner Kritik an der tiefenpsychologischen Triebtheorie Sigmund Freuds zu Recht betont, vor allem das Erlebnis von Intimität, die Integration der Körperlichkeit des Lebens in all ihren Ausdrucksformen bis hin zu Krankheit und Tod sowie die gegenüber anderen Sozialverhältnissen unvergleichbare Möglichkeit, sich im anderen der Bedeutsamkeit des eigenen Daseins zu vergewissern⁸.

Ebensowenig beschränkt sich die Fortpflanzungsdimension der menschlichen Sexualität auf ihren reinen Naturzweck; dieser gewinnt auf der Ebene des Menschlichen vielmehr eine existentielle Bedeutsamkeit, da sie den Eltern die Möglichkeit eröffnet, im Muttersein und Vatersein als einem gemeinsamen Dasein für das Kind eine Grundform sittlicher Verantwortung zu erleben⁹. Schließlich vermag sich der Mensch gerade in der erotischen Liebe als das Wesen der Transzendenz zu erfahren, das an das Unendliche rührt und in sich ein unstillbares Verlangen nach dauerhaftem und bleibendem Glück trägt.

4. *Die monogame Eheauffassung als Ausdruck eines Ethos der Menschenwürde.* Wenn zwei Menschen einander in ihrem unverrechenbaren, einmaligen Personsein annehmen und sich in diesem Akt der eigenen Individualität als einer „bedeutungsvollen Form des Daseins“ vergewissern, verlangt ihre Liebe nach einer dauerhaften Gestalt, in der ihr Wille zur Vorbehaltlosigkeit und Endgültigkeit einen verbindlichen Ausdruck findet¹⁰. Dieses Verlangen nach Dauer ist jeder wirklichen Liebe eingeschrieben, ohne daß es notwendig den Wunsch nach einer institutionellen Regelung der Beziehung nach sich ziehen muß. Wo sich dieser Wunsch jedoch einstellt, steht er nicht, wie von einer romantischen Ehekritik immer wieder behauptet, im Widerspruch zu den wahren Gefühlen der Liebenden. Der Wille zur endgültigen Bindung erwächst vielmehr aus einem tieferen anthropologischen Bedürfnis nach Annahme und Geborgenheit, das als Verlangen nach einer dauerhaften Liebe auch in offenen Partnerkonstellationen immer wieder durchbricht.

Mentalitätsgeschichtliche Vergleiche des gegenwärtigen Partnerschaftsverhaltens mit den Bindungsformen früherer Epochen verweisen auf die gestiegene Bedeutung, die der faktischen Dauer partnerschaftlicher Beziehungen gerade

dann zukommt, wenn diese nicht von Anfang an gewollt oder als institutionelle Voraussetzung bejaht war. Philipp Ariès sieht in dem Umstand, daß in den meisten informell eingegangenen Partnerschaften durch ihr tatsächliches Andauern eher beiläufig eintritt, was zunächst nur probeweise angebahnt oder jedenfalls nicht explizit gewollt wurde, eine „untergründige Revanche der dynamischen Kontinuität in einer Gesellschaft, die dem Augenblick und dem Bruch huldigt“¹¹.

Was der Historiker ironisch als List des Lebens beschreibt, die den Menschen ein Schnippchen schlägt, wenn diese am Ende doch länger zusammengeblieben sind, als sie zunächst vorhatten, verweist auf ein anthropologisches Grundbedürfnis, das dem geschichtlichen Wandel soziokultureller Lebensformen vorausliegt. Weil wir Menschen in der Kontingenz unseres individuellen Daseins auf endgültige Bejahung und Annahme angelegt sind, ist die Dauerhaftigkeit unserer Lebensformen nicht nur eine zufällig-quantitative Größe. Sie gewinnt vielmehr, indem sich die Partner bewußt für die Ehe als verlässliche Form ihrer Beziehung entscheiden und diese als eine ihnen vorausliegende Wirklichkeit in freier Wahl hervorbringen, einen qualitativen Eigenwert, in dem sich die Einmaligkeit und Unverrechenbarkeit der Partner in ihrer jeweiligen Individualität widerspiegelt. Durch die Endgültigkeit der ehelichen Bindung und den statusverändernden Charakter der monogamen Lebensform findet das Verlangen nach Dauer, das offen bejaht oder nur insgeheim gewollt von Anfang an in jeder wirklichen Liebe angelegt ist, eine stabilisierende Hintergrunderfüllung¹².

In dem historischen Entwicklungsprozeß, der über die römische, biblisch-christliche und romantische Eheauffassung zum gegenwärtigen Ideal der partnerschaftlichen Ehe führte, ist daher eine fortschreitende Humanisierungstendenz wirksam, die ein unaufgebbares Erfahrungspotential der Kulturgeschichte hervorbrachte. Gegenüber einer romantischen Liebeskonzeption, die in der Ehe nur ein bürgerliches Rechtsinstitut sieht, das nahezu zwangsläufig den Tod der Liebe nach sich zieht, und gegenüber einer historischen Rekonstruktion des Wandels unserer Lebensformen, die ihre Hoffnung folgerichtig auf eine „allmähliche Auflösung der Ehe durch die Liebe“ setzt¹³, ist deshalb zu betonen: „Die Lebensform der Monogamie, der Subjekt-Subjekt-Beziehung zwischen Mann und Frau, ist Ausdruck eines Ethos der Menschenwürde. Die in ihr angelegte humane Vernunft markiert eine geschichtlich irreversible Ordnung der Geschlechterbeziehung.“¹⁴

Sowohl der Anspruch ehelicher Treue als auch die Exklusivität der personalen Liebesbeziehung, die das Christentum von Anfang an als wechselseitige Forderung an Frau und Mann verstand, stellen vor diesem Hintergrund wichtige Einsichtsschwellen dar, hinter die ein menschlicher Umgang der Geschlechter miteinander nicht mehr ohne humane Verluste zurückfallen kann. Es beruht auf einer Verkenntung dieser geschichtlichen Zusammenhänge, wenn heute vielen Men-

schen die Ehe als eine von der gesellschaftlichen Entwicklung überholte Lebensform erscheint, während alternative Partnerschaftsformen als Modelle eines attraktiven, zeitgenössischen Lebensstils gelten, der dem Bedürfnis nach Selbstbestimmung, Autonomie und Freiheit entgegenkommt.

Neue Herausforderungen des christlichen Eheverständnisses

1. *Die wachsende Instabilität menschlicher Lebensläufe.* Die in soziologischen Gegenwartsbeschreibungen als Grundzug der modernen Lebenswelt herausgestellte „Optionserweiterung“, die auch vor tragenden Bindungen und Lebensformen nicht haltmacht, stellt für das christliche Eheverständnis eine epochale Herausforderung dar¹⁵. In Verbindung mit der wachsenden Instabilität und Segmentierung von Einzelbiographien macht sie den Entschluß zur Ehe, wenn er gegenüber anderen, ebenfalls offenstehenden Möglichkeiten schließlich getroffen wird, häufig zu einer faktisch korrekturoffenen Entscheidung, die sich in einer nahehelichen Lebensphase auch durch andere Optionen ersetzen läßt. Die innere Distanz des kirchlichen Eheideals zum Druck einer gesellschaftlichen Gegenrealität ist inzwischen so groß geworden, daß auch katholische Moraltheologen zu fragen beginnen, ob die Möglichkeit unwiderruflicher Lebensentscheidungen, mit der die christliche Ethik in der Vergangenheit ganz selbstverständlich rechnete, nicht an die gesellschaftliche Basis einer bürgerlichen Ständegesellschaft gebunden war¹⁶.

Auch wenn die christliche Ethik an der prinzipiellen Möglichkeit unwiderruflicher Lebensentscheidungen festhalten wird, weil in ihnen die Einmaligkeit der menschlichen Person und die Unwiederholbarkeit ihrer Lebensgeschichte den angemessensten Ausdruck finden, muß sie nach den gewandelten gesellschaftlichen Bedingungen fragen, unter denen solche Entscheidungen heute stehen. Sie wird deshalb nicht alle Formen nichtehelichen Zusammenlebens als Zeichen einer prinzipiellen Bindungsunfähigkeit werten, sondern anerkennen, daß solche Vorstufen im Bewußtsein der Betroffenen der Suche nach dauerhafter Bindung und der Vorbereitung einer tragfähigen Lebensentscheidung dienen können. Wenn in der Bejahung partnerschaftlicher Treue, in der Einbettung des sexuellen Lebens in eine als tragfähig erfahrene personale Beziehung und in der Offenheit auf die spätere Ehe hin positive menschliche Werte realisiert werden, entspricht dies zwar nicht der Vollform verbindlicher Liebe und Treue. Ein solches Suchen und Auf-dem-Weg-Sein darf aber auch nicht auf eine Stufe mit unverbindlichen sexuellen Probeverhältnissen gestellt werden, in denen solche Werte keine Rolle spielen und Sexualität außerhalb einer personalen Bindung gelebt wird.

Vor allem in den nichtehelichen Partnerschaften, in denen der Entschluß zur späteren Heirat bereits gefallen ist, sind die wesentlichen Elemente personaler

Partnerschaft und auch der Wille zur verbindlichen Treue vorhanden, die dem kirchlichen Eheverständnis entsprechen. Die Tatsache, daß über 80 Prozent der Brautpaare vor ihrer kirchlichen Eheschließung in nichtehelichen Lebensgemeinschaften gelebt haben und das bisherige Zusammenleben als ein wichtiges Durchgangsstadium empfinden, das sie zur Ehe hingeführt hat, muß auch in einer theologisch-ethischen Gesamtbewertung Berücksichtigung finden. Vieles spricht dafür, daß zumindest diese Form der nichtehelichen Lebensgemeinschaft ein funktionales Äquivalent zur früheren Verlobungszeit darstellt, mit dem Unterschied freilich, daß sexuelle Beziehungen heute schon lange vor dem formellen Eheabschluß aufgenommen werden.

Trotz der historischen Analogien, die es als Vorformen zur Ehe auch in der Vergangenheit gab, wird eine ethische Beurteilung die bis in weite kirchliche Kreise hinein selbstverständlich praktizierten vorehelichen Beziehungsformen auch mit kritischen Vorbehalten konfrontieren. Natürlich muß es vielfältige Formen des Einander-Erprobens und Einander-Kennenlernens geben, unter denen sich die Zusammengehörigkeit der Partner im leib-seelischen Ausdrucksfeld ihrer Beziehung klären kann. Aber keine noch so ernsthafte Probe, kein existentielles Experiment kann die freie Entschiedenheit füreinander ersetzen, die sich ein Leben lang in schöpferischer Treue bewähren muß. Eine unter den Bedingungen einer Nicht-Ehe vorgeschaltete Probezeit kann deshalb im Grunde immer nur die potentiellen Ehepartner, aber nicht das eheliche Leben selbst erproben. Die eigentliche Existenzentdeckung durch die Liebe ereignet sich nicht am Anfang einer Beziehung, sondern erst im Verlauf ihrer Dauer, wenn aus all dem, was den Partner attraktiv und faszinierend macht, die Person des anderen auch in ihrer bleibenden Fremdartigkeit und Andersartigkeit hervortritt. Zu dieser Entdeckung durch die Liebe gehört auch die Erfahrung, daß überzogene Glückserwartungen zerbrechen und daß miteinander durchgestandene Schwierigkeiten die Beziehung stärken können, weil das dauerhafte Glück durch die Andersartigkeit des Partners gerade gefördert wird.

Die eigentliche ethische Problematik vorehelicher Lebensgemeinschaften liegt deshalb weniger in der Aufnahme sexueller Beziehungen vor dem Eheabschluß als in dem Aufschub endgültiger Verantwortungsübernahme füreinander. Man lebt etwas, zu dem man, aus welchen Gründen auch immer, vor der staatlichen und kirchlichen Gemeinschaft noch nicht stehen kann. Das Experiment mit zwar ernstgemeinten, doch vorläufigen Plänen tritt an die Stelle des Wagnisses einer bewußten Lebensführung unter dem Anspruch einer einmaligen, unwiderruflichen Wahl. Entgegen den Erwartungen, die sich vor 30 Jahren an den Gedanken einer „Ehe auf Probe“ knüpften, ist es inzwischen durch empirische Untersuchungen auch statistisch erwiesen, daß spätere Ehen, denen eine mehrjährige Phase des informellen Zusammenlebens vorangegangen war, unter einem signifikant höheren (die Angaben schwanken zwischen 40 und 60 Prozent) Scheidungsrisiko stehen

als solche, bei denen die Aufnahme der ehelichen Wohngemeinschaft mit der öffentlich bekundeten Entschiedenheit füreinander einherging¹⁷.

Nur eine differenzierte Wahrnehmung, nicht aber pauschale Verurteilung gibt freilich einer christlichen Ethik das Recht, die pragmatischen Gründe in Frage zu stellen, die zum Eheaufschub auch über lange Zeiträume hinweg führen und an die tieferliegenden Selbstblockaden zu erinnern, die dem Wagnis einer bewußten Ehe entgegenstehen. Daß viele Menschen heute nicht mehr die Kraft zu unwiderruflichen Lebensentscheidungen finden, läßt sich nicht nur auf das Zerschlagen einer sozialen Ständeordnung, die jedem einen festen Platz im Leben zuwies, und auf den geänderten Rhythmus von Lebensläufen in einer mobilen Gesellschaft zurückführen. Die gewachsenen Schwierigkeiten, zu tragfähigen Bindungen vorzustoßen und in einer unwiderruflichen Wahl dauerhafte Verantwortung zu übernehmen, hängen auch mit der Herausforderung zusammen, die eine gestiegene durchschnittliche Lebenserwartung für die individuelle Lebensplanung darstellt.

Auf einer tieferen Ebene, auf der in stärkerem Maß anthropologische Grundaussagen des christlichen Glaubens ins Spiel kommen, wäre schließlich zu fragen, in welchem Zusammenhang die zunehmende Unfähigkeit zu definitiven Lebensentscheidungen mit der Verdrängung des Wissens um die eigene Sterblichkeit steht. Das Bewußtsein der eigenen Endlichkeit nötigt den Menschen, sich über die Möglichkeiten seines Lebens im Ganzen Rechenschaft zu geben; die Gewißheit des Todes zwingt zu der Frage, worauf sich im Leben wirklich bauen läßt, und verleiht so der individuellen Lebenszeit erst ihren ganzen Ernst. Dagegen führt das Fernhalten des Todes nicht dazu, daß der Mensch seine begrenzte Lebenszeit intensiver erlebt, sondern es verführt ihn zu einem unernsten Spiel mit immer neuen illusionären Möglichkeiten. So löst sich das Ganze des Lebens in eine Fülle von Teilabschnitten auf, deren Bindeglieder nur noch die schnell verdrängten Enttäuschungen sind, wenn ein Lebensinhalt nicht gehalten hat, was er zunächst versprach. Wo der Tod aus dem Leben verbannt wird, schwindet dann zugleich die Fähigkeit, durch Enttäuschungen hindurch zu tragfähigen Lebensinhalten vorzustoßen und mit der Möglichkeit endgültiger Erfüllung ernsthaft zu rechnen¹⁸.

2. *Verantwortliche Nicht-Elternschaft?* Wenn das Zweite Vatikanische Konzil (GS 50) betont, daß die Liebe der Ehepartner ihrem Wesen nach auf die Weitergabe des Lebens ausgerichtet ist, stellt es den Eigenwert und die immanente Sinnhaftigkeit der Partnerbeziehung nicht in Frage. In der Formel von der wesenhaften Ausrichtung der ehelichen Liebe auf die Zeugung von Kindern ist jedoch festgehalten, daß die Erweiterung der Ehe zur Familie nicht nur als ein äußerer Aufgabenzuwachs anzusehen ist, der je nach den individuellen Optionen der Ehepartner auch entfallen kann. In der Zeugung und Erziehung der Kinder, im Geprägtwerden durch das Zusammenleben mit ihnen und in der Selbsterfahrung

durch das Vater- und Muttersein erschließt sich den Ehepartnern vielmehr eine neue Sinndimension, die zum Wesen der ehelichen Liebe gehört.

Dies bedeutet allerdings nicht, daß die „Fruchtbarkeit“, die eine eheliche Partnerbeziehung vor egoistischer Selbstgenügsamkeit bewahrt, auf die biologische Fortpflanzungsfunktion der Sexualität beschränkt wäre. Nicht nur die ungewollt kinderlose Ehe, sondern auch eine bewußte Entscheidung von Ehepartnern für ein gemeinsames Ziel auf der nicht-biologischen Ebene (Adoption von Kindern, soziales Engagement, Einsatz in Politik, Kunst und Wissenschaft) können der wesentlichen Offenheit der Liebe neben der Elternaufgabe und über sie hinaus gerecht werden. Dagegen ist schwer zu sehen, wie die bewußte Entscheidung *gegen* ein Leben mit eigenen Kindern, sofern sie nicht aus medizinisch-genetischen Gründen naheliegt, mit der inneren Ausrichtung auf die Zeugung von Nachkommenschaft vereinbar sein soll, von der das Konzil spricht.

Die Rede von der „verantwortlichen Nicht-Elternschaft“, die heute mancherorts üblich geworden ist, kann daher nicht bedeuten, daß Elternaufgabe und die Entscheidung gegen ein Leben mit Kindern gleichrangige Möglichkeiten ehelicher Beziehungsgestaltung wären. Der bewußte Ausschluß von Kindern bringt die in sich selbst bedeutungshafte und selbstzweckliche eheliche Liebe in die Gefahr der Selbstgenügsamkeit. Umgekehrt wächst die Ehe durch die Kinder, in denen die Eltern ihre eigene Lebenszeit überschreiten und das selbst empfangene Leben weitergeben, über sich hinaus in die um eine neue Sinndimension bereicherte Lebensform der Familie. Durch das gemeinsame Leben mit ihren (eigenen) Kindern machen die Eltern bis in die alltägliche Lebensführung hinein Ernst damit, daß ihre Ehe nicht in der Gestaltung von Zweisamkeit aufgeht, sondern für ein gemeinsames Lebensziel offen ist, dessen Realisierung für die eheliche Partnerschaft auch dann noch bedeutsam bleibt, wenn die erwachsenen Kinder ihrerseits eine Familie gründen.

Zudem wäre zu fragen, in welcher Form bewußt kinderlos lebende Ehepaare der Verantwortung der Generationen füreinander gerecht werden. Auch wenn es nicht von vornherein ausgeschlossen erscheint, daß man auf andere Weise als durch Kinderzeugung und -erziehung für den Erhalt der Generationenfolge eintreten kann, bleibt die bewußte Option gegen Kinder zweideutig und widersprüchlich. Kinderlose Ehepaare können nämlich um ihrer eigenen Zukunftssicherung willen nicht auf die kinderzeugenden verzichten, ja sie leben, wenn ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung eine kritische Schwelle übersteigt, auf deren Kosten und von deren materiellem und immateriellem Einsatz. Die Verantwortung der Generationen füreinander läßt sich nicht ohne die Bereitschaft wahrnehmen, das empfangene Leben an eigene oder angenommene Kinder weiterzugeben. Die grundsätzliche Weigerung, Verantwortung für eigene, adoptierte oder zeitweilig in Pflege genommene Kinder zu übernehmen, erscheint deshalb mit dem inneren Sinn der Ehe unvereinbar.

Während die katholische Ehe-theologie und das Kirchenrecht in der Bereitschaft, Kindern das Leben zu schenken, eine Wesenseigenschaft der Ehe sehen, deren bewußter Ausschluß diese überhaupt nicht zustande kommen läßt, urteilt die protestantische Ehe-auffassung hier zurückhaltender. Die meisten protestantischen Sozialethiker wollen die Option für ein Leben ohne Kinder nicht völlig ausschließen, wobei sie jedoch besondere Anforderungen an die ethische Zulässigkeit einer solchen Entscheidung stellen, die dadurch als Grenzfall oder nur tolerierbare Ausnahmesituation qualifiziert wird. Aber auch für sie gilt der Grundsatz: „Die christlich begründete Ethik wird in der Regel Mut zur Elternaufgabe machen.“¹⁹

3. *Die Bedeutung der ehebezogenen Familie.* Der Wandel familialer Lebensmuster hat in den letzten Jahrzehnten zu einem Bedeutungswandel der Familie geführt, dessen Tragweite theologisch noch kaum erfaßt ist und durch die überhöhende, zudem biblisch äußerst problematische Rede von der Familie als „Hauskirche“ eher verdeckt wird²⁰. Die fraglose Gleichsetzung von Ehe und Familie war auf einem gesellschaftlichen Hintergrund adäquat, auf dem beide Größen mehr oder weniger deckungsgleich waren. Die Ablösung aus der Herkunftsfamilie geschah durch die eigene Eheschließung, die zugleich der Auftakt zur Gründung einer neuen Familie war. Für die zurückgelassenen Eltern, die mit der Erziehung ihrer Kinder ihre wichtigste Lebensaufgabe abgeschlossen hatten, begann mit deren Auszug aus der häuslichen Wohngemeinschaft zugleich der Rückzug aus dem Berufsleben und die Vorbereitung auf das Alter. Häufig wurde die noch verbleibende gemeinsame Lebenszeit durch den frühen Tod eines der Partner noch weiter begrenzt, so daß das Ende der Familienphase für den zurückbleibenden Teil fast gleichbedeutend mit dem Beginn des Witwenstandes war.

Demgegenüber ist heute die Bedeutung der Familienphase innerhalb der Ehe deutlich zurückgegangen; sie stellt aufs Ganze der gemeinsamen Lebensdauer bezogen einen wichtigen, aber nicht mehr den allein ausschlaggebenden Abschnitt dar. Schon die Tatsache, daß sich die Gesamtdauer der gemeinsamen Lebenszeit im Vergleich zu früheren Generationen beinahe verdoppelt hat, zeigt, daß die Bedeutung der Familienphase in der Sequenz der Lebenszyklen zurückgegangen ist. Die frühere Ablösung aus dem eigenen Familienhintergrund, der vorgezogene Beginn der nachfamilialen Phase durch den Weggang der Kinder und die längere Dauer der sogenannten Altersehe machen deutlich, daß die Ehepartner heute in viel stärkerem Maß auf ihre eigene Partnerschaft zurückgeworfen sind. Die kirchliche Ehe-theologie sollte diesem Wechsel der familialen Lebenslagen Rechnung tragen, indem sie das familienbezogene Eheideal durch das Leitbild einer partnerschaftsbezogenen Familie ergänzt²¹.

Trotz der wesentlichen Offenheit der ehelichen Liebe auf die Fortpflanzung und die Erziehung von Kindern sollte das enge Junktum, das in der kirchlichen Ehelehre zwischen Ehe und Familie herrscht, in Zukunft anders akzentuiert wer-

den. Die eheliche Partnerschaft ist nicht *nur* Grundlage der Familie, wenngleich sie ihre notwendige Voraussetzung ist. Eine völlige Dissoziation von Ehe und Familie, wie sie von den Vertretern nichtehelicher Lebensgemeinschaften gefordert wird und in der familiensoziologischen und familienrechtlichen Terminologie inzwischen weitgehend üblich ist, würde den notwendigen Schutzraum noch weiter gefährden, in dem Kinder aufwachsen. Es muß im Leben Orte unbedingter Verlässlichkeit geben, die nicht von vornherein durch zeitliche Vorbehalte oder andere Bindungskautelen relativiert sind. Vor allem im Hinblick auf die existenziellen Grenzerfahrungen von Not, Unglück, Krankheit und Alter sind keine alternativen Lebensformen in Sicht, die diese Aufgaben anstelle der Familie gewährleisten könnten²². Damit die Familie eine soziale Grundeinheit des Lebens bleiben und Kinder an einem Ort aufwachsen können, an dem sie die unbedingte Verlässlichkeit des Lebens modellhaft erleben, sollten die Eltern selbst in ihrer gegenseitigen Beziehung solche Verlässlichkeit repräsentieren. Nur die ehebezogene Familie kann deshalb die Funktion einer sozialen Grundeinheit im Vollsinn des Wortes wahrnehmen, auf die unsere Gesellschaft auch unter gewandelten sozialen Bedingungen angewiesen bleibt.

ANMERKUNGEN

¹ GSyn 1, 424.

² N. Lüdecke, Eheschließung als Bund. Genese u. Exegese d. Ehelehre d. Konzilskonstitution „Gaudium et spes“ in kanonist. Auswertung (Würzburg 1989) 527–541, 772–778, 819.

³ Vgl. Denkschr. der EKD, Bd. 3, 1: Ehe, Familie, Sexualität, Jugend. Zur Reform d. Ehescheidungsrechts, Erwägungen zum ev. Eheverständnis, konfessionsverschiedene Ehe. Denkschrift zu Fragen der Sexualität, Schwangerschaftsabbruch, Erziehungsfragen, Kirche u. Sport (Gütersloh 1981).

⁴ W. Pannenberg, Grundlagen d. Ethik. Philos.-theol. Perspektiven (Göttingen 1996) 124–131.

⁵ E. Schockenhoff, Die kirchl. Sexualethik im Dialog mit d. modernen Lebenswelt, in: Liebe muß man teilen, hg. v. W. Beinert (Regensburg 1993) 82–118.

⁶ H. U. v. Balthasar, Theodramatik II, I: Der Mensch in Gott (Einsiedeln 1976) 340f.

⁷ W. Müller, Keuschheit als Ja zur Sexualität, in: Frei zum Leben. Die Weisheit d. ev. Räte, hg. v. dems. u. a. (Würzburg 1996) 11–46.

⁸ G. Dux, Geschlecht u. Ges. Warum wir lieben (Frankfurt 1994) 71 ff., 98 ff., 126 ff.

⁹ H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für d. technolog. Zivilisation (Frankfurt 1979) 184 ff.

¹⁰ Dux (A. 8) 40.

¹¹ P. Ariès, Liebe in d. Ehe, in: Die Masken d. Begehrens und d. Metamorphosen d. Sinnlichkeit, hg. v. dems., A. Béjin (Frankfurt 1993) 174.

¹² Dux (A. 8) 111. Zum Begriff der „Hintergrunderfüllung“: A. Gehlen, Urmensch u. Spätkultur (Frankfurt 1975) 50–54.

¹³ So d. Untertitel d. programm. Schrift v. H. Schenk, Freie Liebe, wilde Ehe (Frankfurt 1988).

¹⁴ P. Mikat, Eth. Strukturen d. Ehe in unserer Zeit (Paderborn 1987) 51.

¹⁵ F.-X. Kaufmann, Zur Zukunft d. Familie (München 1990) 78–88.

¹⁶ D. Mieth, in: RhM 17. 1. 1997.

¹⁷ Vgl. dazu die Metastudie v. A. Dickmann u. H. Engelhard, Die soziale Vererbung d. Scheidungsrisikos, in: ZfS 24 (1995) 215–228, bes. 223 f.

¹⁸ N. Hinske, Todeserfahrung u. Lebensentscheidung, in: TThZ 82 (1973) 220–223; K. Demmer, Die unwiderrüfl. Entscheidung. Überlegungen zur Theol. d. Lebenswahl, in: IKaZ 3 (1974) 385–398.

¹⁹ M. Marquardt, Ehe – Traum d. Lebens, in: Marburger Jb. Theol. VII, 94.

²⁰ G. Lohfink, Die chr. Familie – eine Hauskirche?, in: ThQ 163 (1983) 227–229.

²¹ H. G. Gruber, Chr. Ehe in moderner Ges. (Freiburg 1994) 272–276.

²² A. Auer, in: StL 2, 86–96.