

FRANZ XAVER KAUFMANN

DIE EHE
IN SOZIALANTHROPOLOGISCHER
SICHT

Die Kultur- oder Sozialanthropologie ist eine Forschungsrichtung innerhalb der empirischen Sozialwissenschaften, die ihre Aufgabe vor allem im interkulturellen Vergleich von Sozialstrukturen sieht und damit in enger Verwandtschaft sowohl zur Ethnologie als auch zur Soziologie steht. Mit der Ethnologie hat diese Forschungsrichtung gemeinsam, daß ihr bevorzugtes Forschungsobjekt jene Kulturen sind, die wir gern als primitive bezeichnen, mit der Soziologie verbindet sie die Ambition der Entwicklung allgemein anwendbarer Begriffe und Theorien, das Ziel also, die gesellschaftlichen Bau- und Funktionsprinzipien menschlicher Kollektive in den Griff zu bekommen und rationaler Einsicht zugänglich zu machen.¹

Das philosophische Fragen nach dem Wesen des Menschen und das erfahrungswissenschaftliche Suchen nach beschreibenden und erklärenden Kategorien menschlichen Verhaltens haben zum mindesten gemeinsam, daß beide auf

¹ Einführende Literatur: *A. Gehlen*, Die Sozialstrukturen primitiver Gesellschaften, in: *A. Gehlen, H. Schelsky* (Hrsg.), *Soziologie – ein Lehr- und Handbuch zur modernen Gesellschaftskunde*, Düsseldorf – Köln; *W. Mühlmann*, Art. „Anthropologie“, in: *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, Bd. 1, S. 210 ff. (1954). – *R. Piddington*, *An Introduction to Social Anthropology*, London 1950.

relativ *generelle Aussagen* über den Menschen abzielen. Vor allem eine Philosophie oder auch Theologie, die etwas oder alles über „die Natur“ oder „das Wesen“ des Menschen aussagen will, wird sich mit den empirischen Befunden über das Phänomen „Mensch“ zum mindesten auseinandersetzen und gegebenenfalls die Nichtübereinstimmung ihrer Aussagen mit diesen Befunden zu legitimieren haben. Darüber hinaus scheint es mir jedoch guter scholastischer Tradition zu entsprechen, daß philosophische Aussagen über Natur oder Wesen des Menschen der induktiven Grundlage nicht entbehren können. So viel zur Rechtfertigung dafür, daß hier bewußt aus der empirischen Perspektive – und damit vermutlich einseitig – argumentiert wird.

Daß hier die Naturrechtsfrage gerade am Beispiel der Ehe aufgeworfen wird, hat drei Gründe: Erstens scheint eine Dauerbeziehung männlicher und weiblicher Personen – als die wir „Ehe“ in erster Annäherung bestimmen können – ein tatsächlich in allen Kulturen anzutreffendes Phänomen zu sein, so daß der Aufweis eines irgendwie gearteten „materialen Naturrechts“ hier auf den ersten Blick besonders aussichtsreich erscheint. Der Naturrechtsthese soll damit also von vornherein Kredit eingeräumt werden und ihre Berechtigung an einem Beispiel untersucht werden, das sie für sich besonders gern in Anspruch nimmt. – Zweitens handelt es sich hier um einen Tatbestand, der nach unserem Eheverständnis von vornherein weitgehende Eindeutigkeit beanspruchen kann und dessen moralische Normierung – wenigstens im Bereich der Geschlechtsbeziehungen im engeren Sinne – im katholischen Raum weitgehend als selbstverständlich angenommen wird. – Drittens ist das Thema infolge der

Verfügbarkeit relativ umfangreicher und genauer Informationen aus verschiedenen Kulturbereichen für eine kulturvergleichende Betrachtung besonders ergiebig und dürfte geeignet sein, die erkenntnistheoretischen und erkenntnispraktischen Wurzeln des heutigen Spannungsverhältnisses zwischen Philosophie und Empirie zu veranschaulichen. Da dieser Punkt erhebliche Bedeutung für die Naturrechtsdiskussion beanspruchen darf, seien hierzu einige allgemeine Hinweise vorangestellt.

Wie schon erwähnt, hat es die Sozialanthropologie mit der *vergleichenden* Betrachtung verschiedener Kulturen zu tun. Dabei stellen sich Probleme der *Begriffsbildung*, die im Prinzip zwar bei allen auf Theorie hin angelegten Erfahrungswissenschaften auftreten, hier jedoch besonders schwerwiegend sind. Die verwirrende Vielfalt menschlicher Verhaltensweisen und kultureller Äußerungen, denen wir beim Studium uns fremder Kulturen begegnen, scheinen sich auf den ersten Blick jeder auch nur klassifikatorischen Begriffsbestimmung zu entziehen. *Während die aristotelisch-scholastische Philosophie von der Voraussetzung ausgeht, daß die zu erkennende Wirklichkeit in einer Weise beschaffen sei, daß sie vom menschlichen Erkenntnisvermögen in eindeutiger Weise begriffen werden könnte, offenbart gerade der Kulturvergleich die Problematik dieser Voraussetzung.*

Der erste Schritt jeder erfahrungswissenschaftlichen Erkenntnis ist das Sammeln von Daten. In unserem Falle handelt es sich in erster Linie um das Sammeln und die Darstellung ethnographischen Materials, also um die Beschreibung uns fremder Kulturen unter bestimmten Aspekten. Dabei stellt sich als erstes das Problem des *sprachlichen Verstehens*. Jede Sprache scheint die Wirk-

lichkeit in ihrem Wortschatz und in ihrer Syntax unter einer etwas anderen Perspektive abzubilden. Im Zusammenhang unseres Themas stellen sich derartige Probleme etwa bei den Verwandtschaftsbezeichnungen: So bezeichnen wir die Schwester des Vaters und die Schwester der Mutter mit demselben Wort „Tante“ und die Söhne sowohl der Schwestern und Brüder des Vaters wie der Mutter als Vettern, und auch die weiteren männlichen Verwandten der gleichen Generation heben wir nur durch Gradbezeichnungen, wenn überhaupt, ab. Viele Kulturen kennen jedoch für jede dieser Verwandtschaftsbeziehungen eigene Bezeichnungen, oder auch nur für einige von ihnen. Umgekehrt kommt es vor, daß die Mutter, die Schwestern der Mutter, ja auch die Großmutter mütterlicherseits und zum Teil noch weitere weibliche Verwandte der Mutterseite mit demselben Terminus belegt werden, wobei dann charakteristischerweise das mütterliche Inzesttabu auf alle mit dem gleichen Begriff belegten Verwandten ausgedehnt ist. Die Nomenklatur der Verwandtschaft ist, wie neuere Forschungen zeigen, eng mit der jeweiligen sozialen Organisation, die vornehmlich durch Verwandtschaftsbeziehungen geregelt wird, verbunden.²

Auch wenn die vielfältigen sprachlichen Schwierigkeiten gemeistert sind, bleiben noch weitere Fehlerquellen der Begriffsbildung: Eine der verbreitetsten dürfte die Tendenz zur *Interpretation fremdkultureller Phänomene im Referenzrahmen der eigenen Kultur* sein. Auf diese Weise entstand z. B. das Gerücht von der Verbreitung der Promiskuität bei sogenannten primitiven Völkern. Da in unserer Kultur Geschlechtsbeziehungen nur zwi-

² Vgl. G. P. Murdock, *Social Structure*, New York 1949, S. 286 ff.

schen den Ehegatten erlaubt sind, und nachdem man feststellte, daß in anderen Kulturen sexuelle Freiheiten zwischen Verheirateten oder Unverheirateten gestattet sind, schloß man daraus auf promiskuitäre Zustände. Dabei wurde übersehen, daß auch diese Freiheiten durchaus geregelt sind, daß sie etwa nur bestimmten Personen, häufig gerade Verwandten, Verschwägerten oder Freunden, zukommen oder daß sie auf bestimmte Altersgruppen oder bestimmte Perioden beschränkt sind. Ebenso interpretierte man das Bestehen gegenseitiger sexueller Privilegien von befreundeten oder verwandten Ehepaaren als „Gruppenehe“, während man heute die meisten dieser Fälle als erlaubten nebenehelichen Verkehr interpretiert. *Welcher Interpretation man zuneigt, ist offensichtlich von der zugrunde gelegten Ehedefinition abhängig.* An diesem Beispiel zeigt sich, daß hier weder eine prinzipiell nominalistische noch eine prinzipiell realistische Erkenntnisposition praktisch eingenommen werden kann. Was als Ehe definiert wird, ist nicht willkürlich, aber es ist auch nicht aus irgendeiner evidenten „Wesenseinsicht“ ableitbar. Die Definition muß sinnvollerweise sowohl an der Wort-Wirklichkeitsbeziehung unserer eigenen Sprache als auch an den vorfindbaren Phänomenen anderer Kulturen orientiert sein. Die „Richtigkeit“ einer Definition muß am Kriterium gemessen werden, welche Definition im interkulturellen Vergleich gleichartige Tatbestände deckt und welcher Begriff in einem theoretischen Referenzrahmen am meisten erklärt. Die „adaequatio intellectus et rei“ wäre demzufolge ein mühsamer, prinzipiell nie völlig abgeschlossener Suchprozeß, nicht eine ein für allemal feststehende Einsicht, die man als „Wahrheit“ bezeichnet. Unter dieser Voraussetzung erweist es

sich, daß das unserem Eheverständnis entnommene Begriffsmerkmal der *legitimen Geschlechtsbeziehung* im interkulturellen Vergleich zu einem völligen Mißverstehen andersartiger Sozialstrukturen führen müßte.³

Diese Fragen der Begriffsbildung verweisen zwar vermutlich auf das Zentrum der Verständigungsschwierigkeiten zwischen den nach „Wesenseinsichten“ und den nach „wissenschaftlicher Erfahrung“ strebenden Erkenntnisversuchen – soweit diese Verständigungsschwierigkeiten überhaupt sachlich und nicht durch beiderseitige Vorurteile bedingt sind. Dennoch berühren diese einleitenden Hinweise natürlich nur einen Ausschnitt der Schwierigkeiten, deren Umfang sich gegenwärtig allmählich enthüllt.

1. *Menschliche und tierische Sexualität*

Welche Bedeutung die vor dem eigentlichen Forschungsprozeß liegenden Voraussetzungen für die zu gewinnenden Resultate haben, zeigt sich besonders deutlich bei der Untersuchung der Frage nach Gemeinsamkeiten oder Unterschieden menschlicher und tierischer Sexualität. Geht man von der Voraussetzung aus, der Mensch sei ein höheres Säugetier, wie dies etwa Clellan S. Ford und Frank A. Beech in ihrem materialreichen Buch „*Patterns of Sexual Behavior*“ (New York 1951)⁴ tun, so ordnen sich die Fakten in wesentlich anderer Weise, als wenn

³ Die Aufnahme eines derartigen kulturspezifischen Merkmals in eine generelle Ehedefinition ist ein gutes Beispiel jener Art von versteckten „Wertungen“, die mit dem Postulat der „Wertungsfreiheit“ (im Sinne Max Webers) aus den empirischen Sozialwissenschaften ausgeschlossen werden sollen.

⁴ Deutsche Ausgabe: C. S. Ford – F. A. Beech, *Das Sexualverhalten von Mensch und Tier*, Berlin 1960.

man – wie die deutsche philosophische Anthropologie – das spezifisch Menschliche herauszuarbeiten versucht.⁵ Unter dem Gesichtspunkt der behavioristischen Theorie, der die amerikanischen Autoren offensichtlich verpflichtet sind, wird das vom Sexualtrieb gesteuerte Verhalten von vornherein *auf körperliche Äußerungen beschränkt*. Ausgehend von den offensichtlichen Gemeinsamkeiten des Baus der Geschlechtsorgane und des Vorgangs der Kopulation bei Menschen und den höheren Säugetieren, kommen Ford und Beech zum Schluß, daß die Unterschiede im Sexualverhalten von Mensch und Tier größtenteils bloß gradueller Natur sind. Beide suchen vor allem andersgeschlechtliche Partner, aber auch bei den höheren Säugetieren, insbesondere bei den Primaten, sind sexuelle Verhaltensweisen nachzuweisen, die nicht unmittelbar mit der Fortpflanzung zusammenhängen: Onanie, Homosexualität, sexuelle Spiele auch bei noch nicht geschlechtsreifen Tieren usw. Aus dem Vorkommen weiblicher Reaktionsweisen bei männlichen und männlicher Reaktionsweisen bei weiblichen Tieren – die jedoch regelmäßig die Ausnahme bilden – schließen die Autoren, daß die Umkehrung der Geschlechtsrolle nicht auf körperliche Abartigkeit, sondern auf bestimmte äußere Reize zurückzuführen sei.⁶ Von der Konstatierung derartiger Gemeinsamkeiten bis zur Feststellung, daß deshalb geschlechtliche Verhaltensweisen des Menschen, die auch bei

⁵ Vgl. *A. Gehlen, Der Mensch – Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt und Bonn 1962. – *Ders., Urmensch und Spätkultur*, Frankfurt und Bonn 1964. – *H. Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin 1965. – *A. Portmann, Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Basel 1951 (auch als „Zoologie und das neue Bild des Menschen“, in: *rde* Nr. 20, Hamburg 1956).

⁶ *Ford – Beech, a. a. O., S. 291.*

Tieren anzutreffen sind, als „natürlich“ zu gelten haben, ist es nur ein kleiner Schritt, der von den Autoren trotz der von ihnen ausdrücklich beabsichtigten Wertungsfreiheit ihrer Ausführungen auch nicht unterlassen wird.⁷

Mensch und Tier unterscheiden sich physiologisch hauptsächlich in der unterschiedlichen Bedeutung der weiblichen Empfängnisfähigkeit für das Geschlechtsverhalten. Außer bei den Primaten ist die Paarungsbereitschaft des Weibchens starr an die Brunst gebunden, d. h. an die Zeit der physiologischen Fortpflanzungsmöglichkeit. Auch bei den Primaten zeigen sich noch deutliche Schwankungen der Paarungsbereitschaft in Übereinstimmung mit dem weiblichen Zyklus, doch wurden gelegentliche Paarungen auch außerhalb der Brunst des Weibchens beobachtet.⁸

Der menschliche Geschlechtstrieb ist also im Gegensatz zum tierischen nicht an die Chance der Fortpflanzung gebunden, er ist nicht periodisch, sondern *dauernd aktuell*, und die Lustempfindung des Triebverhaltens ist vom Gattungszweck frei ablösbar und kann zum eigenständigen Motiv bewußter Handlungen werden.⁹ Der Befund der chronischen Aktualität des Geschlechtstriebes bildet in erweiterter Form einen Ansatzpunkt der deutschen Anthropologie.¹⁰ Als zweite spezifische Eigenschaft des Menschen ist die weitgehende *Instinktreduktion* zu

⁷ Zum Beispiel ebd., S. 187. Bemerkenswert ist dabei die formale Gleichheit der scholastisch-naturrechtlichen und der behavioristischen Argumentation: In beiden Fällen wird ein bestimmter – aber inhaltlich verschiedener – Naturbegriff unterstellt und daraus eine normative Konsequenz gezogen.

⁸ Die Mehrzahl dieser Beobachtungen bezieht sich allerdings auf gehegte Primaten außerhalb ihrer natürlichen Umwelt, ein Umstand, der kaum beachtet wird (vgl. ebd., S. 229 ff.).

⁹ H. Schelsky, *Soziologie der Sexualität*, rde Nr. 2, Hamburg 1955, S. 11 ff.

¹⁰ Vgl. zum folgenden A. Gehlen, *Der Mensch*, a. a. O., S. 31–85.

nennen, d. h. der Wegfall oder Abbau der für das tierische Verhalten charakteristischen Entsprechung angeborener, artspezifischer Verhaltensfiguren und in der artspezifischen Umwelt vorfindbarer Auslöser.¹¹ Die Tiere brauchen das Wesentliche ihres Verhaltens nicht zu lernen, es ist ihnen angeboren. Die zweckmäßigen Verhaltensfiguren lassen sich durch Signale auslösen, die nur wenige Charakteristika der natürlichen Auslöser besitzen.

Das Tier nimmt seine Umwelt also in wesentlich reduzierterer Form wahr als der Mensch. Dessen Charakteristikum ist dagegen die *Umweltoffenheit*, die prinzipielle Reiz- und Eindrucksoffenheit gegenüber Wahrnehmungen, auch wenn diese für ihn ohne jede praktische Bedeutung sind. Die daraus resultierende Reizüberflutung stellt eine erhebliche Belastung des Menschen dar, die er in spezifischen Akten der „*Vereinseitigung der Welt*“ bewältigen muß. Auch fehlen ihm angeborene zweckmäßige Reaktionsweisen weitgehend, er muß sie *lernen*. In der Perspektive tierischer Fähigkeiten zur Daseinsbewältigung ist der Mensch ausgesprochen mangelhaft ausgestattet: Infolge der Instinktreduktion und der Umweltoffenheit fehlt dem Menschen die für die Tiere charakteristische „Anpassung an ein Ausschnittmilieu“ (Biozönose). Seine Antriebe sind nicht wie diejenigen des Tieres sozusagen „vorprogrammiert“ auf die

¹¹ Dieser u. a. auf die Arbeiten von K. Lorenz zurückgehende Befund sei an einem Beispiel verdeutlicht: Eine Attrappe aus Pappe mit der symmetrischen Umrißgestalt eines segelnden Sperbers löst bei jungen Auerhühnern dieselbe instinktive Fluchtreaktion und bei Hähnen dieselbe Abwehrreaktion aus wie ein tatsächlicher Sperber, auch dann, wenn diese Tiere ohne das Beispiel der Älteren und ohne jemals einen richtigen Sperber gesehen zu haben, aufwachsen (zit. *Gehlen*, a. a. O., S. 25).

Erfüllung feststehender Bedürfnisse hin, sondern sie sind plastisch, d. h., sie können auf die Erfüllung verschiedener und wechselnder Bedürfnisse hingelerichtet werden. Mehr noch, die wenig festgelegte Konstitution des Menschen drängt ihr zur *Entlastung* über die Hinwendung zu „höheren Interessen“, die ihm gestatten, seine Antriebe „in Führung zu nehmen“ und sich zugleich vom elementaren Druck der unmittelbaren Lebensfristung zu entlasten. Dieses Sich-aneinander-höher-Treiben der motorischen, sensorischen und intellektuellen Leistungen, bis umsichtige Handlungsführung möglich ist – so beschreibt *Gehlen* den Vorgang der Entlastung –, setzt einen *Antriebsüberschuß* voraus, d. h., die Antriebe erschöpfen sich nicht in der aktuellen Bedürfnisbefriedigung, sie sind auf Bedürfniserfüllung in der Zukunft gerichtet. Daraus erhellt sich die Funktion des chronischen Charakters der menschlichen Antriebe, der am Beispiel der Sexualität bereits festgestellt wurde.

Die natürliche Unbestimmtheit und *Plastizität der menschlichen Antriebe* bedeuten zugleich Gefährdung und Chance für das Überleben des Menschen. Im Bereich des Geschlechtlichen ergibt sich aus der auch von Ford und Beech festgestellten *sexuellen Labilität*¹² nach Schelsky „eine außerordentliche Gefährdung des biologischen Wesens Mensch, die man als eine Tendenz zur Pansexualität und, sofern alles Sexualverhalten wesentlich auf Kommunikation zwischen mehreren Individuen zielt, als einen Zug zur unregelmäßigen Promiskuität bestimmen kann“.¹³

Der Mensch ist somit für sein Überleben darauf angewie-

¹² Ford – Beech, a. a. O., S. 267.

¹³ Schelsky, a. a. O., S. 12.

sen, den Bereich der Sexualität durch Normen einzugrenzen, die einerseits die Erhaltung der Art, andererseits die Kanalisierung seines sexuellen Antriebsüberschusses ermöglichen. Er kann nicht einfach dem Augenblick und seinen Impulsen leben, er muß „sein Leben führen“, d. h. handeln und auf diese Weise seine vom Standpunkt der tierischen Daseinsbewältigung aus gesehene mangelhafte Ausstattung durch Umformung und Bewältigung der Natur kompensieren. Diese vom Menschen „ins Lebensdienliche umgearbeitete Natur“ nennt Gehlen „Kultur“, d. h. die Gesamtheit der gewohnheitsmäßigen Verhaltensschemata und sozialen Normen, deren Dauer als wesentliche Voraussetzung ihrer entlastenden Wirkung durch die *gesellschaftlichen Institutionen* gesichert wird. Der Mensch ist also von Natur aus auf die Überformung seines Verhaltens durch soziale Normen angelegt: „Es gibt keinen ‚Naturmenschen‘ im strengen Sinne: d. h. keine menschliche Gesellschaft ohne Waffen, ohne Feuer, ohne präparierte und künstliche Nahrung, ohne Obdach und ohne Formen der hergestellten Kooperation . . . an genau der Stelle, wo beim Tier die ‚Umwelt‘ steht, steht daher beim Menschen die Kulturwelt.“¹⁴

Die Plastizität und Labilität der menschlichen Antriebsstruktur ist deshalb zugleich Bedingung und Chance jeder menschlichen Kultur. Von ihr her erklärt sich auch die beobachtbare Tendenz zur Ent- und Resexualisierung weiter Bereiche menschlicher Kultur, die an sich mit der Fortpflanzung nichts zu tun haben, ein Tatbestand, auf den vor allem Schelsky hinweist. *Die sexuelle Antriebs-sphäre des Menschen ist kein notwendig isolierter Funktionsbereich des Menschen*, sondern ihre Konturen ver-

¹⁴ Gehlen, a. a. O., S. 38.

schwimmen im Ganzen des menschlichen Antriebsüberschusses. Deshalb ist der Sexualtrieb des Menschen durch die Einführung von seelischen, sozialen und kulturellen Komponenten formbar, in gewissem Sinne sogar sublimierbar, und gerade die sexuelle Askese, eine Form der „Umkehr der Antriebsrichtung“ (Gehlen), scheint ein Kulturfaktor ersten Ranges zu sein.¹⁵

An Hand dieses fragmentarischen Exkurses in die allgemeine Anthropologie wird die Schwäche eines bloß behavioristischen Verständnisses menschlicher Sexualität offenbar: Es gibt kein „natürliches Sexualverhalten“ des Menschen, im Sinne eines instinktiv richtigen Verhaltens wie beim Tier, sondern *was als „natürlich“ gilt, ist notwendigerweise stets das Produkt kultureller Normen*. Ja, wir können noch einen Schritt weiter gehen und die These von Portmann und Gehlen aufnehmen, daß der Mensch schon *biologisch* gar nicht richtig verstanden werden kann ohne seinen Bezug auf kulturelle Normierung seines Verhaltens, da er nur auf diese Weise sein Überleben bewerkstelligen kann. Der Mensch ist nach dieser Auffassung also bereits biologisch betrachtet ein auf Kultur, gesellschaftliche Normierung, angelegtes Wesen.

2. Normierungen der Geschlechtsbeziehungen

Wenn die vorangehenden Ausführungen im Sinne einer generellen Aussage über den Menschen richtig sind, so müssen sich empirisch in allen Gesellschaften und Kulturen Regelungen des Geschlechtslebens nachweisen lassen, wobei jedoch in Anbetracht der Plastizität des menschlichen Antriebslebens und der vielfältigen Möglichkeiten unterschiedlicher „Vereinseitigungen der Welt“

¹⁵ Vgl. Schelsky, a. a. O., S. 93 ff.

zu erwarten ist, daß der *Inhalt* dieser Regelungen *nicht* überall der gleiche ist. Diese These bedeutet jedoch nicht, daß notwendigerweise das Geschlechtsleben als solches durch eigene Normenkomplexe geregelt wird, daß wir also überall eine eigenständige Sexualmoral zu erwarten hätten. Vielmehr scheint „alle Stabilität der Geschlechtsbeziehungen ... wesentlich aus nichtsexuellen Tatbeständen zu stammen und abgeleitet zu sein“. ¹⁶ Man kann aus diesem Tatbestand schließen, daß die Betrachtungsweise geschlechtlicher Verhaltensweisen unter dem Begriff der Sexualmoral und vor allem die gedankliche Isolierung dieses Themenkreises (bis hin zur vulgären Gleichsetzung der Sexualmoral mit „Moral schlechthin“) durchaus ein Spezifikum unserer eigenen Kultur oder gar nur einer ihrer geschichtlichen Epochen sind und daß *selbst in einem so fundamentalen Bereich wie demjenigen des Geschlechtlichen die „Natur der Sache“ schwer auszumachen ist*. So ist auch die Blickrichtung des Interesses, das die Ethnographen dem Geschlechtlichen in anderen Kulturen entgegenbringen, vermutlich durch ihr eigenes Verständnis von Sexualität mitbestimmt, was jedoch für die Verständigung über das unserer eigenen Kultur Spezifische nicht notwendigerweise ein Nachteil zu sein braucht.

Der folgende Überblick über Ausmaß und Verbreitung verschiedener Sexualnormen im interkulturellen Vergleich stützt sich auf die Ergebnisse des „Cross-Cultural Survey“ des Institute of Human Relations der Yale University in New Haven, einem seit 1937 betriebenen Forschungsprojekt, im Rahmen dessen die verfügbaren Daten über verschiedene Kulturen der Erde systematisch gesammelt und statistisch ausgewertet werden. Die hier interessierenden Daten wurden in einem Buch von George Peter Murdock (*Social Structure*,

¹⁶ *Schelsky*, a. a. O., S. 29.

New York 1949) veröffentlicht und beziehen sich auf eine Grundgesamtheit von zweihundertachtundvierzig verschiedenen Kulturen bzw. Völkern. Man wird jedoch für die im folgenden zu zitierenden statistischen Daten im Auge behalten müssen, daß es sich hier *nicht um einen repräsentativen Querschnitt* aller menschlichen Kulturen im Sinne der Stichprobentheorie handelt. Zählleinheit sind die Kulturen oder Stämme, unabhängig von ihrer Bevölkerungszahl. Stämme von einigen hundert Personen wiegen hier gleich viel wie etwa die Gesamtheit der weißen Nordamerikaner (Yankees), die als einzige christliche Gruppe innerhalb des industriellen Bereiches der Erde in den Vergleich eingingen. Der interkulturelle Vergleich unterliegt überdies weiteren methodologischen Einwänden, zu denen auch die bereits einleitend erwähnte Problematik der Begriffsbildung gehört. Trotz dieser Einwände scheint das Material die beste vorhandene Grundlage zur Abklärung der Frage nach der allgemeinen Verbreitung gleichartiger Normen abzugeben, die einem induktiven Nachweis materialer Naturrechtssätze gleichkäme.

Eine Normierung sexueller Beziehungen ist sowohl im Sinne eines verbotenen als auch eines begünstigten oder vorgeschriebenen Verhaltens möglich. Im Gegensatz zu den Verhältnissen unserer Kultur muß im interkulturellen Vergleich zwischen Regelungen der *Geschlechtsbeziehungen* einerseits und solchen des *Eheschlusses* andererseits unterschieden werden. Der Eheschluß ist im allgemeinen wesentlich stärker normiert als die Geschlechtsbeziehungen, wobei die beiden Regelungen jedoch meistens parallel laufen: Geschlechtsbeziehungen mit möglichen Ehepartnern unterliegen meist keinen oder geringeren Einschränkungen als solche mit für den Eheschluß verpönten Personen. Ausnahmen finden sich auch hier, z. B. was Beziehungen zu Angehörigen anderer Stämme oder sozialer Schichten angeht.

Im einzelnen können wir folgende Arten von Normen heterosexuellen Verhaltens unterscheiden:

1. Verpflichtungen zum Geschlechtsverkehr, z. B. „eheliche Pflicht“, sexuelle Gastrechte.
2. Begünstigte Geschlechtsbeziehungen: Neben den Ehepartnern kommen hierfür vor allem die gleichgeschlechtlichen Geschwister des Gatten und bei Unverheirateten die bevorzugten möglichen Ehepartner in Betracht, so vor allem die sogenannten Kreuzvettern und Kreuzkusinen.¹⁷
3. Verbotene Geschlechtsbeziehungen: Murdock unterscheidet bei den heterosexuellen Beziehungen zwischen folgenden Verboten: Ehebruch, Inzest, Vermischung (d. h. die Beziehung zu Angehörigen verbotener Klassen, Kasten, ethnischer oder nationaler Gruppen), statusgebundene Unkeuschheit (z. B. Verletzung des Zölibats), Inkontinenz (d. h. die Durchbrechung von Verboten infolge spezifischer Umstände wie Fasten, Menstruation oder Schwangerschaft), Unzucht (d. h. alle übrigen verbotenen Fälle).¹⁸

In den untersuchten Gesellschaften finden sich die verschiedensten Kombinationen der genannten Gebote und Verbote. Aus der Übersicht von Murdock geht hervor, daß ein generalisiertes Sexualtabu, also das Verbot aller außerehelichen Geschlechtsbeziehungen, außerhalb des christlichen Einflußbereiches äußerst selten anzutreffen ist. An Stelle eines allgemeinen Sexualtabus findet der Forscher normalerweise eine Serie *spezifizierter Beschränkungen sexueller Beziehungen*. Nur in zwei nicht-christlichen Gesellschaften ließ sich ein generelles Sexualtabu

¹⁷ Unter Kreuzvettern bzw. Kreuzkusinen sind z. B. bei patrilinearer Abstammungsregel die Söhne und Töchter der Geschwister der Mutter zu verstehen.

¹⁸ Murdock, a. a. O., S. 261 f.

nachweisen, in hundertfünfzehn sind nachgewiesenermaßen bestimmte außereheliche Geschlechtsbeziehungen erlaubt, während für die übrigen keine vollständige Information vorliegt. Murdock schätzt, daß ein generelles Verbot außerehelicher Geschlechtsbeziehungen höchstens in fünf Prozent aller Kulturen der Erde herrscht.

Die ehelichen Beziehungen sind in den meisten Kulturen vorgeschrieben. Es kommt also als Norm kaum vor, daß ein Gatte zwar die Freiheit nebenehelicher Beziehungen besäße, jedoch seinen Partner vernachlässigen dürfte. *Die Institution der Ehe ist regelmäßig mit privilegierten Geschlechtsbeziehungen verbunden.* – Verpflichtungen zum außerehelichen Geschlechtsverkehr sind sehr selten, Murdock zählt elf Fälle, bemerkt jedoch, daß die praktische Inanspruchnahme der dadurch entstehenden Rechte wenigstens heute sehr beschränkt ist.

Die weiteste Verbreitung aller sexuellen Verbote zeigt das Inzesttabu, von dem später noch zu sprechen sein wird. – Sehr verbreitet ist auch das Verbot des *Ehebruchs*: Von 148 Gesellschaften mit verfügbaren Daten verbieten 120 den Ehebruch, in 4 Fällen wird er mißbilligt, er ist bedingt erlaubt in 19 und frei erlaubt in 5 Fällen. Bei dieser Zählung sind jedoch *legitime nebeneheliche Beziehungen* nicht dem Begriff des Ehebruchs zugerechnet. So gestatten rund zwei Drittel der Gesellschaften, für die die Frage beim damaligen Stand der Forschung beantwortet werden konnte, Beziehungen zu den gleichgeschlechtigen Geschwistern des Ehegatten, die beim Vorhandensein des Levirats oder des Sororats als Norm ja auch mögliche spätere Ehepartner des Betreffenden sind.¹⁹ Als weitere legitime nebeneheliche Be-

¹⁹ Murdock, a. a. O., S. 263–265.

ziehung sei die Rolle des Zeugungshelfers erwähnt, die auch noch in späten westfälischen Weistümern als geltendes Recht angesehen wurde.²⁰ Für die gesellschaftliche Beurteilung des Ehebruchs scheint im übrigen weniger der Tatbestand der sexuellen Beziehung als solcher, sondern meistens die damit verbundene Verletzung des Rechts eines der Ehegatten maßgebend zu sein. Das Phänomen der „Doppelmoral“ für Mann und Frau ist im übrigen sehr verbreitet, wobei interessanterweise auch in Gesellschaften mit starkem weiblichem Einfluß dem Verhalten der Männer zum mindesten keine engeren Grenzen gezogen scheinen als demjenigen der Frau.²¹

Verbote der Vermischung und Inkontinenz sind zwar als schichtspezifische Normen durchaus auch in unserer Kultur zu finden, sind jedoch nicht gesamtgesellschaftlich sanktioniert und dementsprechend von den Moralwissenschaftlern kaum beachtet. Sie seien deshalb trotz der soziologischen Bedeutung der Vermischungsverbote übergangen, und es sei nur noch berichtet, daß nicht-inzestuöse *voreheliche Geschlechtsbeziehungen* in 65 der 148 Gesellschaften frei erlaubt, in 43 bedingt erlaubt, in 6 mißbilligt und in 44 Fällen verboten sind. Das Verbot richtet sich auch in diesen Fällen vornehmlich auf die Frau und scheint meist weniger moralisch als mit der Verhinderung von Geburten begründet zu sein, die nach den Abstammungsregeln nicht eindeutig zugeordnet werden könnten.²²

²⁰ R. Thurnwald, Werden, Wandel und Gestaltung von Familie, Verwandtschaft und Bündnis im Lichte der Völkerforschung (Bd. 2 von: Die menschliche Gesellschaft in ihren ethnozoologischen Grundlagen), Berlin und Leipzig 1932, S. 90.

²¹ Ford - Beech, a. a. O., S. 129 ff.

²² Murdock, a. a. O., S. 265.

Auf Grund des Gesagten läßt sich folgern, daß im interkulturellen Vergleich die Beschränkung der erlaubten Geschlechtsbeziehungen ausschließlich auf die Ehe selten ist. Die Institution der Ehe enthält zwar regelmäßig Normen zur Regelung des Geschlechtslebens, sie regelt jedoch die sexuellen Beziehungen nicht ausschließlich. Es ist deshalb auch problematisch, anzunehmen, der Mensch wäre auf Grund seines Geschlechtstrieb sozusagen natürlicherweise zur Ehe veranlaßt; denn die Befriedigung des Geschlechtstrieb ist in den meisten Kulturen auch auf außerehelichem Wege in erlaubter Weise möglich.

3. *Das Inzestverbot*

Die größte Bedeutung für die Regelung geschlechtlicher Beziehungen hat ohne Zweifel das Inzesttabu, das Verbot sexueller Beziehungen und der Ehe zwischen bestimmten Verwandten. Ein Inzestverbot ist in allen bekannten Kulturen nachzuweisen, so daß man geneigt sein könnte, in diesem Tatbestand den Ausdruck eines materialen Naturrechts zu sehen. Das Inzesttabu betrifft regelmäßig alle Beziehungen innerhalb der Kernfamilie der Eltern und Kinder, mit Ausnahme derjenigen zwischen Ehegatten. Die wenigen bekannten Ausnahmen der Geschwisterheirat bestätigen als Privileg der herrschenden Familien geradezu die für die übrigen Volksangehörigen geltende Regel. Inzestverbote zeichnen sich gegenüber anderen Sexualtabus durch eine besondere Intensität und emotionale Qualität aus; einzig das Menstruationstabu ist gelegentlich gleich stark. Häufig sind diese Tabus mit Todesfurcht verbunden. Die Gewalt des Inzesttabus wird dort am deutlichsten, wo eine Gesellschaft

überhaupt keine innerweltlichen Sanktionen gegen den Tabubrecher kennt. Die Rache der Götter ist dem Blutschänder gewiß.

Trotz seiner Universalität ist die *konkrete Ausgestaltung* des Inzesttabus sehr verschieden. Außerhalb der Kernfamilie sind keinerlei Beziehungen in allen Kulturen verboten, nirgends beschränkt sich jedoch das Inzesttabu auf die Kernfamilie, sondern es sind immer einige weitere Verwandte in die verbotene Zone eingeschlossen. Ein vertieftes Eindringen in die Vielfalt der geltenden Taburegeln setzte die Kenntnis der verschiedenen verbreiteten Abstammungsregeln und Verwandtschaftszurechnungen voraus, die hier nicht im einzelnen dargestellt werden sollen. Der Hinweis möge genügen, daß unsere Berechnungsweise der Verwandtschaft nach der Intensität der Blutsverwandtschaft, und zwar in gleicher Weise nach der Seite des Vaters und der Mutter hin (sogenannte bilaterale Abstammung), die Unterscheidung von Blutsverwandtschaft und künstlicher Verwandtschaft (Adoption, Milchverwandtschaft, Verbrüderung) keineswegs generell verbreitet ist. Welche Verwandten tabu sind, bestimmt sich normalerweise nicht nach der Blutsnähe, sondern nach der herrschenden Abstammungsregel. In den meisten Kulturen sind entweder die väterlichen oder die mütterlichen Verwandten tabu, während umgekehrt die Blutsverwandten der anderen Linie häufig die bevorzugten Ehepartner sind, so etwa die bereits erwähnten Kreuzvettern und Kreuzkusinen. Häufig betrifft das Tabu nahe Blutsverwandte nicht, bezieht sich jedoch auf adoptive, verschwägerte oder sogar bloß zeremonielle Verwandte.

Seit Sigmund Freud und Emile Durkheim reißen die

Erklärungsversuche über Ursprünge, Motive und Funktionen des Inzestverbots nicht ab.²³ Einer so verbreiteten Norm muß eine innere Zweckmäßigkeit zugrunde liegen, die, unabhängig von den jeweiligen Motiven der Entstehung des Verbots, dessen tatsächliche Fortexistenz und allgemeine Verbreitung erklärt. Die Vorstellung von der genetischen Schädlichkeit des Inzests ist eine neuzeitliche Rechtfertigung dieses Basisphänomens der Vergesellschaftung, die nicht viel mehr zeigt, als wie sehr unser „gesunder Menschenverstand“ sich bereits pseudowissenschaftlicher Argumentationen bedient. Die Annahme einer „instinktiven“ Abneigung vor innerfamiliären Geschlechtsbeziehungen ist im Sinne eines biologischen Instinktbegriffs widerlegbar, und wenn man darunter eine bereits kulturell bedingte Abneigung versteht, keine Erklärung, sondern nur eine Beschreibung. Die uns heute bereits naheliegend erscheinende psychologische Erklärung, die Entstehung des Inzesttabus folge aus der Ödipus-Situation in der Kernfamilie, es sei notwendig zur Verhinderung eines Kampfes zwischen Sohn und Vater um die Mutter, könnte bestenfalls die emotionelle Intensität des Tabus verständlich machen, nicht jedoch seine Ausdehnung über die Kernfamilie hinaus. Gerade in dieser Ausdehnung über die Kernfamilie hinaus erweist sich die fundamentale *soziale* Bedeutung des

²³ Wichtigste Arbeiten: S. Freud, Totem und Tabu, Ges. Werke, Bd. IX, Frankfurt 1961. – E. Durkheim, La prohibition de l'inceste et ses origines, in: L'Année Sociologique, Paris 1898. – Cl. Lévy-Strauss, Les structures élémentaires de la parenté, Paris 1949. – G. P. Murdock, a. a. O., S. 284 bis 313. – T. Parsons, The incest taboo in relation to social structure and the socialisation of the child, in: The British Journal of Sociology, Bd. 5, 1954, deutsch in: T. Parsons, Beiträge zur soziologischen Theorie, Soziologische Texte, Bd. 15, Neuwied und Berlin 1964, S. 109–135.

Inzesttabus: Seine Kehrseite ist nämlich das *Exogamiegebot*, also die Verpflichtung, aus der eigenen Kernfamilie herauszuheiraten. Dadurch wird verhindert, daß sich die Kernfamilie als selbständige Einheit über die Generationen hinweg fortsetzt; die Kernfamilie ist damit „eine sich selbst auflösende Gruppe“.²⁴ Jede Tendenz, in sich selbst und aus sich selbst bestehen zu wollen, wird dadurch im Keime erstickt, und die Angehörigen einer Kernfamilie werden damit in den übergreifenden Sozialzusammenhang hineingetrieben, der die Kontinuität der Kultur verbürgt. *Das Inzestverbot sichert die Möglichkeit stets erneuter ausgreifender Verbindungen zwischen mehreren Kernfamilien, deren Stabilität die Voraussetzung größerer sozialer Verbände ist.* Gerade unter den Existenzbedingungen eines Jäger- und Sammlerdaseins – und so haben wir uns die Anfänge menschlicher Gesellschaft vorzustellen – ist eine Stabilisierung und die Kontinuität der sozialen Beziehung am ehesten in Anknüpfung an die physischen Phänomene der Zweigeschlechtigkeit, der Fortpflanzung und des Alters als möglich anzusehen.

Die Gewinnung von Frauen außerhalb der Kernfamilie konnte unter primitiven Verhältnissen nur auf der Basis der Gegenseitigkeit erfolgen. Es ist deshalb außerordentlich wahrscheinlich, daß der Frauentausch – nicht im Sinne einer ökonomischen Transaktion, sondern im älteren Sinne eines an Gegenseitigkeit orientierten Verhaltens – die ursprüngliche Form des Eheschlusses darstellt. Die These von der fundamentalen Bedeutung des Frauentausches für die Stabilisierung archaischer Sozialverhältnisse ist durch Arbeiten von Lévy-Strauss nahezu zwin-

²⁴ Parsons, a. a. O., S. 114.

gend geworden, da sich von ihr aus die ganze Vielfalt der Ausprägungen des Inzesttabus und der Exogamierregeln überzeugend erklären läßt. Während das Inzesttabu für die Angehörigen der Kernfamilie im wesentlichen repressiven Charakter hat, bewirkt die Ausdehnung des Inzesttabus auf weitere Verwandtschaftsgrade eine weitgehende *Beschränkung der möglichen Vorgänge des Frauentausches in Richtung auf die Fortsetzung der jeweils bestehenden sozialen Organisation*. Das Exogamiegebot ist dann, nicht wie bei uns, relativ unspezifisch, es richtet sich auf eine beschränkte Zahl möglicher oder wenigstens bevorzugter Ehepartner, und durch jeden neuen Eheschluß, der diesen Regeln entspricht, wird die bestehende soziale Ordnung stärker verbürgt.

Das Inzesttabu und die ihm entsprechenden Exogamiegebote stellen somit den Kern des die Kontinuität der sozialen Organisation primitiver Gesellschaften garantierenden Normenkomplexes dar, den wir im folgenden als Ehe bezeichnen werden; er äußert sich vor allem in Heirats-, Abstammungs- und Verwandtschaftsnormen, und soweit die soziale Organisation im wesentlichen auf diesen Normen basiert, kann die Ehe als die zentralste Institution dieser Gesellschaften aufgefaßt werden. Durch sie werden die meisten Beziehungen nicht nur zwischen den Ehepartnern, sondern auch zwischen den eine unterscheidbare gesellschaftliche Einheit bildenden Gruppen geregelt, sie bildet in vielen Fällen das Fundament, auf dem dann eine ganze Reihe weiterer Institutionen religiöser und politischer Art aufgebaut werden.

4. *Ehe und Familie*

Hätten die Umstände dieser Darlegung nicht ein Ausgehen vom Eheverständnis unserer eigenen Kultur nahegelegt, nach dem die Ehe in erster Linie das Geschlechts- und Fortpflanzungsverhalten zu regeln hat, so hätte es der vorangehenden ausführlichen Auseinandersetzung mit der menschlichen Sexualität und ihren Regelungen gar nicht bedurft. Statt dessen müßte weit ausführlicher von Fragen der Wohnsitzbestimmung, der ökonomischen Rolle von Mann und Frau, den Regeln des Erbganges usw. die Rede sein, als dies hier getan wird. Diese Tatbestände müssen jedoch mitberücksichtigt werden, wenn eine allgemeingültige Definition von Ehe gegeben werden soll.

Im alltäglichen Sprachgebrauch versteht man unter *Ehe* sowohl die legitimen, d. h. durch Heirat zustande gekommenen dauerhaften Paarverhältnisse, als auch den Komplex von Normen, der diese spezifische Art sozialer Beziehungen regelt. Voraussetzung einer generellen Anwendung des Ehebegriffs ist erstens, daß sich in allen menschlichen Gesellschaften auf Dauer gestellte soziale Beziehungen zwischen Mann und Frau nachweisen lassen, und zweitens, daß überall aus der Gesamtheit dieser sozialen Beziehungen zwischen Mann und Frau bestimmte Arten sozial bevorzugt werden. Dementsprechend definiert Lowie: „Die Form der Geschlechtsbeziehungen, die die höchste Zustimmung findet, bedeutet Ehe in einer gegebenen Gesellschaft.“²⁵

Nicht in allen Gesellschaften gibt es jedoch Heiratszeremonien, die die soziale Hervorhebung bestimmter Geschlechtsbeziehungen deutlich machen; vielfach besie-

²⁵ A. Lowie, *Social Organisation*, New York 1948, S. 87.

gelt erst die Geburt eines Kindes die Dauerpaarung.²⁶ Die Frage, welche Paarverhältnisse in einer gegebenen Gesellschaft als Ehe anzusprechen sind, ist jedoch in unserem Zusammenhang von untergeordneter Bedeutung, da hier nicht nach den tatsächlichen Verhältnissen, sondern nach den gesellschaftlichen Normen zu fragen ist (vgl Abschnitt 6 a). Wir verstehen hier unter Ehe den Komplex von Normen, der diese sozial privilegierten Geschlechtsbeziehungen regelt, also die *Institution der Ehe*. Wie sich aus der Darstellung des Inzestverbots ergibt, ist Ehe auch in diesem Sinne ein universelles Phänomen, wir können also von der Ehe als gesellschaftlicher Institution im Sinne eines allgemeinen theoretischen Begriffs sprechen.

Auf der Ebene der sozialen Beziehungen soll dagegen von *Familie* die Rede sein, als dem Gattungsbegriff derjenigen sozialen Gruppen, deren Abgrenzung durch die Institution der Ehe und der mit ihr zusammenhängenden Verwandtschaftsregelungen bestimmt wird. Murdock unterscheidet in Übereinstimmung mit den meisten Autoren zwischen drei Familientypen: der Kernfamilie, der polygamen Familie und der ausgeweiteten oder Großfamilie. Die Kernfamilie besteht normalerweise aus zwei Generationen, einem Paar und dessen Kindern. Die polygame Familie läßt sich als Aggregat von mehreren Kernfamilien auffassen, wobei der eine Partner – meist der Mann – als Vater in mehreren Kernfamilien fungiert (Polygynie). Die Großfamilie besteht aus zwei oder mehr Kernfamilien, wobei normalerweise entweder die Väter oder Mütter der verschiedenen Kernfamilien blutsverwandt sind. Nach Murdocks Übersicht leben die An-

²⁶ Vgl. Thurnwald, a. a. O., S. 93 f.

gehörigen von 47 der einbezogenen 187 Gesellschaften normalerweise nur in Kernfamilien, 53 Gesellschaften kennen die polygame, aber nicht ausgeweitete Familie; von den 87 Gesellschaften, in denen eine Form der Großfamilie dominiert, herrschen in 42 monogame Paarungsverhältnisse vor, während in 45 die Vielweiberei häufig ist.²⁷

Obwohl nur rund in einem Viertel der Gesellschaften die monogame Kernfamilie vorherrscht, und obwohl die Ehe meist nicht primär eine Angelegenheit von Individuen, sondern von Gruppen ist, *bleibt die aus ihr normalerweise hervorgehende Kernfamilie der Eltern und Kinder als unterscheidbare soziale Gruppe in allen Kulturen erhalten.* Auch in der polygamen Familie bildet normalerweise jede Frau mit ihren Kindern eine getrennte ökonomische Einheit mit eigenem Eigentum, häufig eigener Hütte oder wenigstens eigenem Feuerplatz. Diese *Universalität der Kernfamilie* ist ein auf Grund der bisherigen Ausführungen nicht unbedingt zu erwartendes Phänomen: Es besagt, daß es bisher keine bekannte Kultur gibt, in der Schutz, Pflege und Erziehung der Kinder – wenigstens im Kleinkindesalter – als Norm anderen Personen als deren Eltern^{27a} zufällt. Im Raume der Kernfamilie vollzieht sich die Sozialisierung der Kinder, d. h. ihre Einführung in die Anforderungen, die später an sie von der Gesellschaft gestellt werden, aber mehr noch die Entwicklung ihrer gesamten Emotionalität und Motivationsstruktur, eine diffuse erotische Bindung an

²⁷ Murdock, a. a. O., S. 32.

^{27a} Allerdings kann die Rolle des Vaters bei matrilinearärer Abstammungsregel und matriloalem Wohnsitz stark reduziert und durch männliche Verwandte der Mutter weitgehend übernommen werden.

die Eltern, die ihrerseits Voraussetzung aller Lernvorgänge und des Sozialisationsprozesses ist.²⁸ Diese Angewiesenheit des Kindes auf „Soziabilisierung“,²⁹ die Entwicklung der sozialen Bedingungen der Möglichkeit seines Hineinwachsens in die Gesellschaft, scheint der tiefere Grund für die *Universalität* der Kernfamilie zu sein. Bedingung der *Dauerhaftigkeit* menschlicher Paarungsverhältnisse ist die extrem lange Pflegebedürftigkeit der Kinder, die ein Spezifikum des Menschen und eine Folge der Retardation seiner körperlichen Entwicklung ist.³⁰ Diese Retardation ist ihrerseits vermutlich die physiologische Voraussetzung der Entwicklung des Menschen als Kulturwesen, d. h. der Möglichkeit seiner Soziabilisierung und Sozialisation.

Neben den sich aus den Bedingungen der Fortpflanzung und kulturellen Tradition ergebenden Tendenzen auf eine Dauerzuordnung verschiedengeschlechtiger Partner ist als weitere Bedingung die ursprünglich *geschlechtsbezogene Arbeitsteilung* zu nennen. Auch sie ist nahezu allgemein verbreitet, wobei – abgesehen von weiten kulturellen Unterschieden – im allgemeinen die Männer diejenigen Arbeiten übernehmen, die eine weitere Entfernung von der Wohnung notwendig machen.³¹ Es kann von daher nicht erstaunen, daß die Institution der Ehe regelmäßig auch Normen hinsichtlich der ökonomischen Rolle von Mann und Frau enthält, daß die Eigentumsverhältnisse, Fragen der Mitgift und des Erbgangs im Zusammenhang mit der Ehe geregelt werden. Auf dem

²⁸ Vgl. *Parsons*, a. a. O., S. 123 ff.

²⁹ Vgl. *D. Claessens*, *Familie und Wertsystem*, Berlin 1962, S. 62 ff.

³⁰ Vgl. *Gehlen*, *Der Mensch*, S. 86 ff.

³¹ Vgl. *G. P. Murdock*, *Comparative Data on the Division of Labour by Sex*, in: *Social Forces*, XV (1937), S. 551 ff.

Gebiet der ökonomischen Rolle von Mann und Frau scheinen z. Z. in unserer Kultur erhebliche Veränderungen im Gang, über die wir jedoch noch kein klares Bild besitzen.

Im Gegensatz zu den Verhältnissen in den entwickelten Industriegesellschaften mit ihrer hohen geographischen Mobilität ist der *Wohnsitz* eines Ehepaares in den meisten Gesellschaften von vornherein festgelegt. Die Wohnsitzregelung steht in engem Zusammenhang mit den Verwandtschafts- und Eigentumsverhältnissen, sie ist ein wichtiges Element des Normenkomplexes Ehe und in den meisten Gesellschaften von großer Bedeutung für die soziale Organisation. Auch in unserer Kultur bestehen durchaus Regeln für die Wohnsitznahme eines Paares: Zumal in den industrialisierten Gebieten wird erwartet, daß das Paar eine eigene Wohnung außerhalb des Hauses der Eltern bezieht, so daß wir im Sinne der Ethnologen unsere Wohnsitzregelung als „neolokal“ bezeichnen können.

So gehen in den Normenkomplex Ehe Regeln ein, die die verschiedensten Lebensbereiche betreffen. Eine nicht bloß kulturspezifisch brauchbare Definition von Ehe könnte etwa folgende Gestalt haben: *Unter der Institution der Ehe verstehen wir jenen Komplex aufeinander bezogener Normen, der die Eingehung und Auflösung von prinzipiell auf Dauer und Fortpflanzung gerichteten, durch gemeinsamen Wohnsitz und ökonomische Zusammenarbeit charakterisierten Verbindungen verschiedengeschlechtiger Partner regelt und ihre gegenseitigen Rechte und Pflichten sowie diejenigen ihrer jeweiligen Verwandten und Nachkommen bestimmt.*

Fortpflanzung, gemeinsamer Wohnsitz und ökonomische

Zusammenarbeit sind also die notwendigen Kriterien, die geeignet sind, auch im interkulturellen Vergleich diejenigen Beziehungen zwischen Mann und Frau auszuheben, die als „Ehe“ bezeichnet werden. Diese Definition ist sozialanthropologisch zweckmäßig, weil sie von bestimmten sozialen Funktionen ausgeht, deren Zusammenwirken ja die Sozialanthropologie erklären will. Sie stellt keine „Wesensdefinition“ der Ehe dar, sondern ist ein heuristisches Instrument der Klassifikation und Theoriebildung, ja, sie ist ihrerseits bereits Bestandteil einer Theorie, die davon ausgeht, daß soziale Verhältnisse durch Institutionen stabilisiert werden und in der Institution als „aufeinander bezogene Normenkomplexe“ definiert werden.

Dieses Beispiel mag genügen, um die einleitend erwähnte Problematik empirischer Begriffsbildung und die Art und Weise, wie sie erfahrungswissenschaftlich zu bewältigen ist, zu veranschaulichen. Für eine normative Wissenschaft, die das Sollen aus dem Sein abzuleiten versucht, gibt dieser Begriff wenig her; insbesondere scheint die Ehe im Sinne dieses allgemeinen empirischen Begriffs nicht in erster Linie dafür dazusein, die *sexuellen* Beziehungen zwischen Mann und Frau zu regeln, sondern die mit ihr verbundene partielle Regelung der Geschlechtsbeziehung fällt sozusagen als Nebenprodukt gesellschaftlich wichtigerer Regelungen ab. Eine Bindung der Geschlechtlichkeit an die Ehe und ihre Unterordnung unter den Zweck der Fortpflanzung findet sich erst im Umkreis von Hochkulturen und auch dort nicht überwiegend.³² Auch die Unauflöslichkeit der Ehe scheint als Norm außerhalb des christlichen Kulturbereichs selten,

³² Gehlen, Urmensch, S. 195.

sie kommt jedoch vor, wobei dann meist ein Unterschied zwischen der ersten Zeit der Ehe und einer länger dauernden Ehe gemacht wird. Da die Ehe in den meisten Gesellschaften nicht religiös oder staatlich sanktioniert wird, unterliegt auch ihre Auflösung häufig nur geringen sozialen Kontrollen. Meist handelt es sich um die Wiederherstellung des ursprünglichen Rechtszustandes oder dessen Kompensation, also etwa die Rückgabe der materiellen Gegengaben, gegen die eine Frau eingetauscht wurde.

5. Eheformen

Wir müssen uns nun der Frage der Eheform und dem Problem der Naturgemäßheit der *Monogamie* zuwenden. P. Wilhelm Schmidt³³ glaubte die Monogamie als die einzige „natürliche“ Eheform deswegen auffassen zu können, weil die Geburten beider Geschlechter annähernd gleich häufig sind. Überdies ist festzustellen, daß bei den heute noch vorhandenen primitivsten Völkerschaften von Jägern und Sammlern die Monogamie vorherrscht. Diesen Tatbestand interpretiert Bernhard Häring wie folgt: „Die Polygamie gibt es nicht bei den unverdorbenen Naturvölkern der Urstufe.“³⁴ Demgegenüber weist Gehlen darauf hin, daß die heute noch zu beobachtenden sogenannten Repräsentanten der „Urkultur“ im Sinne Schmidts ausnahmslos in die unwirtschaftlichsten und elendesten Randgebiete der bewohnbaren Erde abgedrängte Völker sind und daß sie vermutlich einen starken Kul-

³³ W. Schmidt, Die Entstehung der Verwandtschaftssysteme und Heiratsregelungen, *Anthropos* 47, S. 778 (zit. nach Gehlen).

³⁴ B. Häring, *Soziologie der Familie – die Familie und ihre Umwelt*, Salzburg 1954, S. 70.

turverlust im Verlauf ihrer Verdrängung erlitten haben. Diese Stämme sind also gerade nicht als „unverdorbene Naturvölker“, sondern als durch die widrigen Umstände reprimitierte Stämme aufzufassen.³⁵ Wir können wohl mit Richard Thurnwald „zwischen einer tatsächlich geübten, einer ‚Not-Monogamie‘, und einer prinzipiellen Monogamie, die von einer moralischen Ideologie getragen wird, unterscheiden“.³⁶ Auch hier seien die statistischen Untersuchungen Murdocks zitiert. Dabei muß zwischen der praktisch verbreitetsten und der bevorzugten Eheform unterschieden werden. Eine sehr weite Verbreitung der Polygamie ist praktisch nur bei einem gestörten demographischen Geschlechterverhältnis möglich. Die Polygamie genießt jedoch in den meisten der untersuchten Gesellschaften höheres Prestige als die Monogamie und müßte damit nach der erwähnten Definition von Lowie³⁷ als die typische Eheform angesehen werden. Das Ideal der Mehrfachehe ist für die meisten Männer erst in höherem Alter erreichbar. Im Sinne des höheren Prestiges der Eheform müssen 193 der 248 Gesellschaften Murdocks als polygyn bezeichnet werden, während Polyandrie nur bei zwei Stämmen als Normalfall vorzukommen scheint. In 61 der 193 polygynen Gesellschaften haben weniger als 20 Prozent der Familien mehrere Frauen. Hier kann zwar von Vielweiberei als der bevorzugten Eheform, nicht jedoch als dem vorherrschenden Familientyp gesprochen werden. – Erstehen und Folgehen unterliegen häufig unterschiedlichen Regelungen: Am häufigsten sind Levirat und Sororat, d. h. Regelun-

³⁵ Gehlen, a. a. O., S. 195.

³⁶ R. Thurnwald, a. a. O., S. 85.

³⁷ Siehe Anm. 25.

gen, bei denen der überlebende Partner einer durch den Tod aufgelösten Ehe einen Bruder bzw. eine Schwester des gestorbenen Partners heiratet. Das auch aus dem Judentum bekannte Levirat ist in 127 Gesellschaften Norm, in nur 58 nicht vorhanden oder selten.³⁸ *Es kann also nicht davon die Rede sein, daß die Monogamie als bevorzugte Eheform eine kulturelle Dominante menschlicher Gesellschaft sei.*

Als Gründe für die Polygamie führt Lowie an: gestörtes demographisches Geschlechterverhältnis, entweder durch bevorzugte Tötung der Kinder eines Geschlechts oder häufiger durch einen Frauenüberschuß infolge des kriegerischen oder sonstwie gefährlicheren Lebens der Männer. Weitere Motive der Vielweiberei sind Unfruchtbarkeit der ersten Frau, Wunsch nach zahlreicher Nachkommenschaft, langdauernde Kohabitationstabus der Ehegatten, Erbfolge nach der Frauenlinie, ökonomische Nützlichkeit mehrerer Frauen, Prestigebedürfnis und damit verbundene Vielweiberei als Reichtumsymbol, ein häufiges Motiv. Dagegen scheint die Sexualität als solche kein dominierendes Motiv abzugeben, da Vielweiberei weitere außereheliche Verhältnisse normalerweise nicht ausschließt.³⁹

Neben diesen im wesentlichen psychologischen Motiven scheint mir jedoch auch hier ein Tatbestand der sozialen Organisation von Bedeutung: Die meisten archaischen Völker kennen keine spezifischen Positionen für die unverheirateten oder verwitweten Erwachsenen oder dann nur einige wenige ausgezeichnete; für alle normalen Menschen muß deshalb ein Ehepartner gefunden wer-

³⁸ Murdock, *Social Structure*, S. 26 ff.

³⁹ Lowie, a. a. O., S. 119 f.

den. Diese These könnte meines Erachtens vor allem auf die starke Verbreitung des Levirats und Sororats ein neues Licht werfen.

Zusammenfassend läßt sich auf Grund kulturvergleichender Betrachtungsweise der Ehe im Hinblick auf interkulturelle Gemeinsamkeiten folgendes festhalten: Ehe im Sinne der oben gewählten Definition ist ein spezifisch menschliches, hier jedoch universelles Phänomen. In keiner Gesellschaft werden diejenigen Beziehungen zwischen Mann und Frau, mit denen Fortpflanzung intendiert wird, dem Belieben der Individuen überlassen. Sie sind stets gesellschaftlich normiert, ja, in „primitiven“ Kulturen bildet die Institution der Ehe, deren Zentralnorm das Inzestverbot zu sein scheint, die Basis der gesamten gesellschaftlichen Organisation. Das fundamentale Interesse jeder Gesellschaft an der Regelung der auf Fortpflanzung gerichteten Geschlechtsbeziehungen ergibt sich aus der Funktion der Kernfamilie als offenbar geeignetstem Medium der Sozialisation des Kindes und damit der Tradierung sozio-kultureller Werte.

Trotz dieser Universalität der Funktionen sind jedoch kaum inhaltlich gleiche Normen in allen Kulturen als verbindlich nachzuweisen. Die „Natur der Sache“, wenn wir die universellen Funktionen von Ehe und Familie so bezeichnen können, läßt an sich die verschiedenartigsten kulturellen Normierungen zu; nur müssen diese Normen *aufeinander bezogen* sein, sie können nicht unabhängig voneinander variiert werden. Daher die Berechtigung, von der Ehe als Institution, als Komplex aufeinander bezogener Normen unter dem jeweiligen Leitbild des Zusammenlebens von Mann und Frau, zu sprechen. Welche Lebensbereiche im Hinblick auf dieses Leitbild

besonders tiefgreifend geregelt sind, variiert von Kultur zu Kultur. Nach unserem heutigen Eheverständnis – nachdem die sozial-organisatorischen Funktionen der Ehe und die von Fortpflanzung und Erziehung unabhängigen Funktionen der Familie in ihrer Bedeutung stark zurückgetreten sind – scheint uns der Bereich des Geschlechtlichen am stärksten normiert. Unter anderen sozialen Verhältnissen unterliegt die Partnerwahl oder die Arbeitsteilung oder gar der Wohnsitz stärkstem gesellschaftlichem Druck. Welches konkrete Verhalten dabei gefördert wird, ist auf Grund der Analyse der jeweiligen Sozialstrukturen meist einsichtig zu machen. *Die kulturspezifische Unbeliebigkeit der Normen ist mit ihrer interkulturellen Verschiedenheit durchaus vereinbar.*

6. Schlußfolgerungen

a) Norm und Verhalten

Eine diesen Ausführungen zugrunde liegende Voraussetzung ist die These, daß die *Allgemeingültigkeit von Moralnormen*, wie sie etwa durch die Naturrechtslehre behauptet wird, nicht durch ein von ihnen abweichendes tatsächliches Verhalten, sondern *nur durch konkurrierende, den gleichen Tatbestand in anderer Weise normierende Regeln in Frage gestellt wird*. Wenn man diese Voraussetzung annimmt, so werden manche Probleme zu Scheinproblemen. Wenn wir die These der deutschen Anthropologie akzeptieren, daß menschliches Verhalten stets auf Normierung, auf Führung durch irgendeine Art von „Moral“ angewiesen ist, so kann ein normwidriges Verhalten die Norm erst dann in Frage stellen, wenn es mit dem Anspruch auf Legitimität auftritt. Das ist

keineswegs bei allen verbreiteten Normverstößen der Fall. Wenn heute im Gefolge der Kinsey- und anderer Reporte über das Geschlechtsleben in den Industriegesellschaften auf die verbreitete Vielfalt sozial mißbilligter sexueller Befriedigungen als statistisch erhärteter Tatsache hingewiesen wird, so werden damit an sich die geltenden Normen noch nicht in Frage gestellt. Vom Standpunkt der Moral scheint nicht die Statistik an sich primär interessant, sondern die Konsequenz, die von ihren Bearbeitern daraus gezogen wird: Ohne daß von den befragten Personen ihre Meinung über ihr Verhalten in Rechnung gestellt wird, fordern die Autoren eine Anpassung der Normen an das tatsächliche Verhalten. Wie Helmut Schelsky in seiner Besprechung der Kinsey-Reporte aufzeigt, steht hinter diesem Postulat die Wertvorstellung vom „natürlichen“ Ausleben der menschlichen Triebe, auf deren Problematik wir im vorangehenden bereits eingegangen sind.⁴⁰ Man könnte im gleichen Sinne etwa die Verführung Minderjähriger und die Tötung von Artgenossen als „natürlich“ legitimieren, denn beides kommt – behavioristisch gesprochen – auch bei Tieren vor, und über die Evidenz des „natürlichen“ Affekts beim Menschen kann auch kein Zweifel bestehen.

Welche Wirkung die übernommenen Normen des Geschlechtslebens auch heute noch haben, ergibt sich aus einer Umkehr der Schätzung der Kinsey-Reporte, daß etwa 50 Prozent der amerikanischen Ehemänner wenigstens einmal ihrer Frau untreu geworden sind. Rund die Hälfte hat dies also noch nie getan, und wie viele der

⁴⁰ Vgl. H. Schelsky, a. a. O., S. 51 ff., sowie: „Die Moral der Kinsey-Reporte“, in: *Wort und Wahrheit* 6 (1954).



Ehebrecher dieses Verhalten als „richtig“ empfinden, ist durchaus offen. Wie sich aus einem kürzlich erschienenen Bericht des englischen Gesundheitsrates über das Geschlechtsleben eines repräsentativen Querschnitts der englischen Jugendlichen ergibt,⁴¹ äußerten nicht weniger als zwei Drittel der befragten Jünglinge die Ansicht, ihre spätere Frau solle unberührt in die Ehe eintreten. Von den Mädchen, die nach ihren Angaben noch keine Geschlechtsbeziehungen gehabt hatten, äußerten 85 Prozent die Absicht, sie wollten jungfräulich in die Ehe treten, aber immerhin 38 Prozent der Mädchen ziehen es zugegebenermaßen vor, daß ihr zukünftiger Ehemann bereits über sexuelle Erfahrungen verfüge – gleichgültig, wo er sich diese geholt hat. Sollte es sich hier um eine Erwartung an den jungen Mann handeln, die erst neuerdings sich verbreitet, und sollte diese Erwartung allmählich öffentlich Zustimmung finden, so könnte man in diesem speziellen Fall vom Auftreten einer neuen Sexualnorm im soziologischen Sinne sprechen.

Wenn heute von einer *Wandlung oder einem Nachlassen der Sexualmoral* gesprochen wird, so müßte diese Behauptung zum mindesten sehr differenziert werden. Was sich sicher im Laufe der letzten Jahrzehnte gewandelt hat, ist das *Verhältnis der Öffentlichkeit zu den Fragen der Sexualität*. So wird heute vor allem dem normwidrigen Verhalten eine viel größere Publizität eingeräumt als früher. Es ist überdies anzunehmen, daß die Norm der vorehelichen Keuschheit weniger stark sanktioniert ist als früher und daß der Prozentsatz der Jugendlichen ohne voreheliche Erfahrungen immer kleiner wird. Die „Auf-

⁴¹ M. Schofield, *The Sexual Behavior of Young People*, zit. nach: *Die Zeit*, Nr. 33, 13. August 1965, S. 32–33.

weichung der Moralität“ als Massenphänomen scheint sich jedoch auf einige spezifische Sexualnormen zu beschränken. – So wird beispielsweise die Monogamie in unserer Kultur nirgends ernstlich in Frage gestellt. Dies ist anscheinend auch für die absehbare Zukunft trotz des demographischen Frauenüberschusses nicht zu erwarten, dazu ist die Monogamie gerade für unsere industrielle Zivilisation viel zu zweckmäßig. Die Monogamie wird außerdem durch die Emanzipationstendenzen der Frau und das demokratische Ideal indirekt ideologisch gestützt. Es scheint mir sogar eher der Entwicklungstendenz zu entsprechen, daß sich die Eheform der Monogamie mit zunehmender gesellschaftlicher Integration der Menschheit als dominierende Eheform infolge ihrer Zweckmäßigkeit in einer durch Wirtschaft und Technik geprägten Kultur durchsetzt.

Die moralische Ablehnung der *Geburtenkontrolle* scheint weniger durch die tatsächliche Verbreitung kontrazeptiver Methoden in Frage gestellt zu werden, sondern weil gegenüber dem traditionellen Wert des Kinderreichtums antinomische Werte wie die gute Kindererziehung, die Schonung der Gesundheit der Mutter und die Beschränkung des Bevölkerungswachstums wachsende Geltung beanspruchen können.⁴²

⁴² Nach der Ansicht des Verfassers sind *moralische Bedenken* hinsichtlich der Verbreitung der Geburtenkontrolle durchaus legitim, nur werden sie am falschen Ort gesucht. Moralisch bedenklich scheint nicht die Anwendung kontrazeptiver Methoden an sich – ihre Bedenklichkeit oder Unbedenklichkeit ist primär eine medizinische und psychologische Frage –, sondern die *Art und Weise*, wie sie von bestimmten bevölkerungspolitisch engagierten Gruppen und Institutionen propagiert und Bevölkerungen aufgedrängt werden, bei denen die *Motive* für eine geplante Elternschaft noch gar nicht entwickelt sind. Hier wird in einem anthropologisch durchaus zentralen Bereich ein isoliert gescheener Wandel der Verhaltensweisen *von außen an-*

Zusammenfassend ließe sich die These aufstellen, daß weniger die Legitimation der Normen an sich als die *Normenkonkurrenz zu praktischen moralischen Problemen führt*. Deshalb wurden im vorangehenden auch weitgehend die geltenden Normen dargestellt und nicht etwa das tatsächliche Verhalten in den verschiedenen Kulturen mitgeteilt, was im hier zur Debatte stehenden Zusammenhang relativ unergiebig gewesen wäre.

Die Vorstellung, daß normatives und tatsächliches Verhalten in einer „gesunden Gesellschaft“ sich möglichst vollständig decken müßten, dürfte ein Aspekt jenes soziologischen Mißverständnisses sein, das die *Konfliktlosigkeit zum gesellschaftlichen Ideal* erhebt.⁴³ Damit soll nicht einer starren Unwandelbarkeit der Moralnormen das Wort gesprochen werden, sondern nur einer antizipierenden Berücksichtigung der „normativen Kraft des Faktischen“ entgegengetreten werden.

b) Zum Naturbegriff

Aus dem Gesagten lassen sich einige Folgerungen für einen philosophischen Naturbegriff ziehen. Das Ausgehen von einem naturwissenschaftlichen Naturbegriff stellt nicht nur eine Fehlleitung des thomistischen Naturrechtsdenkens dar, dieser Ansatz läßt sich auch vom Standpunkt einer empirischen Anthropologie aus nicht halten. Der Mensch scheint „von Natur aus“ auf eine

gestrebt, ohne daß auf kulturimmanente Entwicklungstendenzen geachtet wird. Dadurch können schwerwiegende Wertkonflikte provoziert und auch personale Werte verletzt werden.

⁴³ Vielleicht ist diese Vorstellung zugleich Ausdruck eines puritanischen Rigorismus, in dessen rationalistischem Schema die Möglichkeit verschwiegener, letztlich normerhaltender „Ventilsitten“ (vgl. *Schelsky*, a. a. O., S. 41 f.) unvorstellbar bleibt!

kulturelle Überformung seiner in der Physis angelegten Antriebe angewiesen, nur dank dieser Überformung und der damit verbundenen, entlastenden Vereinseitigung seiner Antriebe ist er lebensfähig. Darin unterscheiden sich seine Überlebenschancen von denjenigen des Tieres. Man kann den Menschen also auch *empirisch als „moralisches Wesen“* kennzeichnen, eine Aussage, die sich mit dem thomanischen Postulat eines Naturgesetzes im strengen Sinne durchaus verträgt, wie es von J. Arntz umschrieben wird: „Das Gute muß getan und das Böse vermieden werden, was gleichbedeutend ist mit der Forderung, daß man vernünftig handeln muß.“⁴⁴ *Was jedoch im konkreten Falle gut und vernünftig ist, was getan werden muß, das ist – wie unsere Ausführungen zeigten – in verschiedenen Kulturen durchaus nicht dasselbe.* In einer Kultur ist es gut und vernünftig, die Tochter des Mutterbruders zu heiraten, in einer anderen bedeutet es die Verletzung strengster Gebote. Die Zahl der Gegebenheiten, deren „vernünftige“ – und das bedeutet u. a. auch eine für das Überleben der Kultur zweckmäßige – Regelung jedoch nur in einer für alle Kulturen gleichen Weise möglich scheint, ist nach dem empirischen Befund außerordentlich beschränkt: Wir konnten als Beispiele nur das Inzesttabu innerhalb der Kernfamilie und die Existenz der Kernfamilie überhaupt empirisch nachweisen. Eine weitere derartige Norm ist möglicherweise das Tötungs- und vor allem Verspeisungsverbot von Gruppengenossen, das nach Gehlen durch den Totemismus zuerst moralisch verankert wurde.⁴⁵

Die im die Ehe betreffenden Schrifttum der katholischen

⁴⁴ J. Arntz, *Naturrecht und Geschichte*, in: *Concilium* 5 (1965), 385.

⁴⁵ Vgl. *Gehlen, Urmensch*, S. 199 ff.

Soziallehre so verbreitete Apologetik von Moralnormen durch ethnologisches Material scheint nach dem Vorangehenden kaum mehr haltbar. Wenn etwa Häring nach einer Aufzählung der Motive für die Polygamie schließt: „Aber all diese gesellschaftlichen ‚Gründe‘ bedeuten schließlich doch nichts anderes als die Verdrängung des personalen Verständnisses der Gattenliebe und der Familiengemeinschaft zugunsten zweitrangiger gesellschaftlicher Rücksichten“, ⁴⁶ so geht er von einem vermutlich nicht nur kultur-, sondern auch zeitspezifischen Idealbild der Ehe aus; die Soziologen bezeichnen es als die spätbürgerliche *Intimauffassung der Ehe* als einem im wesentlichen auf emotionalen Bindungen beruhenden Paarverhältnis. In den meisten Kulturen wird die ernsthafte Bedeutung der Ehe anders begründet, die emotionale Bindung erscheint dann nur als eine relativ unwesentliche Würze. Damit sei nichts gegen unser personales Eheverständnis gesagt, das in unserer Situation, in der die Ehe durch andere Institutionen von vielen ihrer früheren Funktionen entlastet ist und in der die menschliche Subjektivität eine dominierende geistige Kraft darstellt, als prägendes Leitbild von beachtlicher Stärke und hohem ethischem Gehalt wirkt.

Unsere Darstellung legt den Schluß nahe, daß von einer bestimmbareren, möglicherweise normativen „Natur“ des Menschen *bestenfalls in einem jeweils kulturspezifischen Sinne gesprochen werden kann*, wobei der Tatbestand der *Geschichtlichkeit* jeder Kultur noch als zusätzliche Dimension eingeführt werden müßte. Dem steht das Bedürfnis nicht nur des Moralisten, sondern vor allem der großen Mehrzahl aller Angehörigen unserer und vermut-

⁴⁶ B. Häring, a. a. O., S. 71.

lich aller Kulturen nach einer absoluten Legitimation der einzuhaltenden Normen gegenüber. Diese Absolutheit ist aus dem interkulturellen Vergleich nicht zu gewinnen. Neuerdings wird nun von verschiedenen Autoren eine Dynamisierung des Naturrechtsgedankens auf Grund der Annahme von Entwicklungsgesetzlichkeiten der menschlichen Kultur versucht. Demzufolge würden die heute gültigen Moralnormen dann sozusagen als der bisher erreichte Gipfelpunkt menschlicher Entwicklung erscheinen. Ob sich diese Hypothese empirisch bestätigen läßt, scheint noch offen. Auch wenn einigermaßen plausible Kriterien von Kulturhöhe und Kulturverlust entwickelt werden könnten – etwa auf Grund der Komplexität einer Kultur –, so zeigt der Kulturvergleich doch, daß in verschiedenen Kulturen ungleiche Bereiche besonders entwickelt sind oder waren. So gibt es beispielsweise einen australischen Stamm, dessen Verwandtschafts- und Heiratsregeln mit zu den kunstvollen und in gewissem Sinne rationalsten gehören, die wir kennen; er ist jedoch auf anderen kulturellen Gebieten äußerst zurückgeblieben. Immerhin sei auf eine Arbeit von J. D. Unwin hingewiesen. Der Autor kommt auf Grund der vergleichenden Untersuchung von achtzig Kulturen zu dem Schluß, daß „eine genaue Entsprechung zwischen dem Grad der vorhelichen sexuellen Enthaltensamkeitsregeln, der Weltanschauungs- oder Religionsform und der sozialen Energie einer Gesellschaft (bestehe) ... Die Vorteile einer hohen Kultur genießen und zugleich die sozial erzwungene sexuelle Enthaltensamkeit abschaffen zu wollen, erscheint ihm in der menschlichen Natur nicht nur unvereinbar, sondern geradezu widersprüchlich zu sein; jede menschliche Gesellschaft sei frei, entweder die Entfaltung

großer Energien oder den Genuß sexueller Freiheiten zu wählen; alle Beweise liefen darauf hinaus, daß sie beides nicht länger als eine Generation hindurch vereinen könne.“⁴⁷ Selbst wenn dieser schon von Freud vermutete Zusammenhang zwischen sexueller Askese und Kulturwachstum sich bestätigen sollte – eine zum mindesten unter gewissen Bedingungen durchaus plausible These –, so wird man diesen Zusammenhang doch nicht im Sinne einer einfachen Kausalitätsbeziehung oder gar die sexuelle Askese als Maß der Kulturhöhe interpretieren dürfen.

Diese kurzen abschließenden Bemerkungen lassen ein beachtenswertes *Dilemma der moralischen Reflexion* erkennen: Es besteht in dem Widerspruch zwischen dem vermutlich bisher nahezu universellen Bedürfnis nach absoluter Gültigkeit moralischer Normen (das auch unter dem Gesichtspunkt der für die Fortexistenz menschlicher Kulturen notwendigen Stabilisierung des Verhaltens erwünscht scheint) einerseits, und der Relativierung bisheriger Begründungen für diese Normen andererseits. Diese Relativierung ist jedoch wahrscheinlich nicht primär die Folge der erfahrungswissenschaftlichen Horizonterweiterung, sondern einer Erschütterung metaphysischer Glaubensüberzeugungen in weiten Kreisen unserer Kultur. Ohne diese Erschütterung würden die hier vorgetragenen Befunde vermutlich als unerheblich für die eigenen Überzeugungen der Nichtbeachtung anheimfallen.

⁴⁷ Vgl. J. D. Unwin, *Sex and Culture*, London 1934 (hier zitiert nach Schelsky, a. a. O., S. 97).

c) *Mögliche Konsequenzen für das Selbstverständnis
normativer Wissenschaft**

Für eine philosophische Begründung der Moral ergibt sich damit die Frage nach der *Legitimation von Normen*, deren allgemeine Gültigkeit postuliert wird. Vom Standpunkt des katholischen Laien wie demjenigen des Erfahrungswissenschaftlers her drängt sich die Frage auf, auf welche Weise die bisher in den normativen Wissenschaften katholischer Prägung – Moral, Ethik, Soziallehre – als Legitimation des Sollens angeführten Einsichten in die „Natur“ oder das „Wesen“ des Menschen gewonnen werden.

Wenn wir die bis in jüngste Zeit eingenommene geistige Position der katholischen Philosophie richtig interpretieren, so liegt ihr Charakteristikum in einer weitgehenden *Amalgamierung theologischer, metaphysisch-deduktiver und empirisch-induktiver Argumentationen*. Auf diese Weise gelang für eine Zeit eine imponierende Deutung innerweltlichen Geschehens in einer einheitlichen Weltsicht vom Übernatürlichen her, deren Schlüssel uns der *spätscholastische Naturbegriff* zu sein scheint. In ihm wird Natur mit dem erkennbaren und aussagbaren Wesen des Menschen und der Dinge gleichgesetzt, das von Gott als Ordnungsprinzip in die Welt gesetzt wurde.

Selbst wenn man vom gemeinsamen Vorverständnis des Glaubens im Lichte der christlichen Offenbarung ausgeht, *ist dieser Weltzusammenhang uneinsichtig geworden*. Wie hier in einem beschränkten, jedoch für Ethik und Moral nach ihrem Selbstverständnis zentralen Be-

* Diese abschließenden Bemerkungen wurden im Rahmen der Tagung nicht vorgetragen. Sie stellen einige Überlegungen des Verfassers im Anschluß an die dort geführten Diskussionen dar.

reich gezeigt wurde, sind die Möglichkeiten einer empirischen Erfassung allgemeiner Charakteristiken des Menschen, die man als dessen unwandelbares Wesen deuten könnte, sehr beschränkt. Man könnte geradezu die anthropologische These aufstellen, daß es dem Wesen des Menschen entspricht, sein eigenes Wesen selbst festzustellen und zu deuten, und zwar in einer seinen jeweiligen sich wandelnden Existenzbedingungen entsprechenden Weise. Die *Wandelbarkeit seiner eigenen Wesensfeststellung* würde somit ein fundamentales anthropologisches Merkmal darstellen. Wenn der Mensch „von Natur aus“ auf Kultur hin angelegt ist, so wäre sein jeweiliges Wesen auch nur im Rahmen der jeweiligen Kultur feststellbar.^{47a}

Die Frage scheint uns nun zu sein, ob unabhängig von diesem empirischen Befund eine *metaphysische* Begründung der Einheit und Unwandelbarkeit menschlichen Wesens legitimiert werden kann und wie diese Legitimation einsichtig und als mit den empirischen Befunden

^{47a} Wenn Kardinal Ottaviani (laut einer Mitteilung der KNA vom April 1966) erklärte, „vom Naturrecht könne aber niemals abgegangen werden. Bestrebungen, die das in Frage stellen, seien ‚Sophistereien‘, denn alle wüßten, ‚was Natur im üblichen Sinne ist, was menschliche Natur ist und welches die Erfordernisse des Menschen sind‘“, so muß eine derartige Äußerung gerade als Verweis auf die *kulturelle* Selbstverständlichkeit von Naturvorstellungen aufgefaßt werden. Typischerweise werden ja im Sprachgebrauch heute die Begriffe „natürlich“ und „selbstverständlich“ synonym gebraucht. Der Appell an den „gesunden Menschenverstand“, dessen fraglose Gewißheiten weitgehend mit den kulturellen Selbstverständlichkeiten identisch sind, scheint für die Seelsorge unerläßlich. Eine andere Frage ist jedoch, inwieweit das „Symbol Naturrecht“ als moralische Legitimation noch „trägt“. Das Denken in Naturrechtskategorien ist ja selbst keineswegs universal und hat möglicherweise einen kulturell und historisch beschränkten Ort. Wie sich aus dem Vorangehenden ergibt, dürfte von seiten der empirischen Wissenschaften die Tragfähigkeit des Symbols immer stärkeren Belastungen ausgesetzt werden.

vereinbar glaubhaft gemacht werden kann. Bis zum Beweis des Gegenteils scheint uns zum mindesten der *philosophische* Weg einer „reinen Metaphysik“ erkenntnistheoretisch schwer zu begründen, der kopernikanische Punkt des kultur- und geschichtsentsbundenen Denkens kaum erreichbar. Ob eine universell verbindliche, Normen legitimierende „*theologische Anthropologie*“ – ein schon vom Wortsinn her paradoxer Begriff – möglich ist, übersteigt die Beurteilungsmöglichkeiten des Verfassers. Die mit den Befunden einer empirischen Anthropologie leichter zu versöhnende Alternative müßte *die Kultur- und Geschichtsgebundenheit menschlichen Denkens und menschlicher Erkenntnis bereits in ihren philosophischen und möglicherweise auch theologischen Ansatz mit einbeziehen*. Die Legitimierung einer als gültig vorgestellten Norm wäre dann nicht oder nur in den ihr zugrunde liegenden allgemeinen Axiomen auf ein möglicherweise Unwandelbares des Menschen bezogen, sondern jede Legitimation würde auf ihre eigene Kultur- und Geschichtsbedingtheit (im Gegensatz zur Beliebigkeit) ausdrücklich verweisen. Das „Wesentliche“ z. B. der menschlichen Ehe könnte sich demzufolge im Laufe der Geschichte durchaus gewandelt haben; das entbindet jedoch nicht von der Frage, was denn nach dem heutigen Verständnis des Menschen das Wesentliche oder das Leitbild der Ehe sein könne. Es ließe sich möglicherweise zeigen, daß die „Fruchtbarkeit der Ehe“ nach unserem heutigen Verständnis nicht mehr bloß eine Frage der Kinderzahl, sondern – wie wir auf Grund der psychologischen Einsichten in die außerordentliche Bedeutung des elterlichen Einflusses für das Lebensschicksal des Kindes wissen – eine Frage der Kindererziehung ist; daß die Eltern nicht

nur die physiologische, sondern auch die „sozio-kulturelle Geburt“ des Kindes zu leisten haben.⁴⁸ Daß eheliche Liebe heute ein Maß an gegenseitigem Einfühlungsvermögen, eine Intensivierung der personalen Beziehungen fordert, die früheren Zeiten und anderen Kulturen unbekannt gewesen sein mögen, was braucht es uns zu kümmern? Sind es nicht die heute lebenden Menschen, die den heute lebenden Moraltheologen und Ethiker nach den Normen und Leitbildern ihrer konkreten Existenz fragen?

Wir sind uns bewußt, daß auch diese zeitgebundene, konkrete Ethik nicht auf normative Bezugspunkte verzichten kann, die ihr als überzeitlich, selbstverständlich, unmittelbar evident einsichtig sind. Aber ist die Möglichkeit, daß diese selbstverständlichen Evidenzen im Laufe der Menschheitsgeschichte ebenfalls nicht völlig unwandelbar sind, ein Einwand gegen ihre legitimierende Kraft hic et nunc? Ist nicht die zugegebene Einsicht in die Beschränktheit menschlichen Erkenntnisvermögens gerade für den gläubigen Menschen ein Ausdruck seiner Geschöpflichkeit, ist nicht der Verweis, daß der „kopernikanische Punkt“ und „ewige Wahrheiten“ eben nicht von dieser Welt sind, daß ewig Gültiges bestenfalls vom ewig Dauernden ausgesagt werden kann, ein Ausdruck christlicher Gläubigkeit?

Diese abschließenden Fragen sprengen zwar den Rahmen des gestellten Themas und verweisen zugleich auf die Grenzen der rein wissenschaftlichen Diskussion. Aber ganz abgesehen von einer möglichen religiösen Begründung der beschränkten Erkenntnisfähigkeit des Menschen, die hier nur als glaubensimmanentes Argument

⁴⁸ Vgl. vor allem *D. Claessens, Familie und Wertsystem*, a. a. O.

gegen die theologisch motivierte, jedoch möglicherweise etwas überhebliche „Sicherheit“ der spätscholastischen Argumentationen vorgetragen wurde, bleibt die Frage bestehen, ob die im Bereich der Wissenschaftstheorie der Erfahrungswissenschaften inzwischen ziemlich klar herausgearbeitete Einsicht in den fragmentarischen und grundsätzlich nie endgültigen, stets prinzipiell falsifizierbaren Charakter wissenschaftlicher Erkenntnisse nicht auch für den Bereich der normativen Wissenschaften – wenigstens für ihren heutigen Stand – zu akzeptieren ist.