

Leitbild am Ende?

THEOLOGIE KONTROVERS »

Leitbild am Ende?

Der Streit um Ehe und Familie

Herausgegeben von Konrad Hilpert und Bernhard Laux



FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2014
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
Umschlagkonzeption: Finken & Bumiller, Stuttgart
Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Umschlagmotiv: © Sylwia Nowik, Fotolia
Satz: dtp studio mainz | Jörg Eckart
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

ISBN 978-3-451-34192-2

Inhalt

Hintergründe und Anlässe	9
<i>Konrad Hilpert/Bernhard Laux</i>	

Grundlegendes

Liebe und Ökonomie. Paradoxien in Familie und Paarbeziehung	21
<i>Cornelia Koppetsch</i>	

Familie – zwischen „Kulturkampf“ und Systemzwang	43
<i>Bernhard Laux</i>	

Ehe und Familie im Zeugnis des Neuen Testaments	59
<i>Gerd Häfner</i>	

Sakramentalität der Ehe – Was heißt das?	73
<i>Ralf Miggelbrink</i>	

Gott, die Liebe und die Kirche	87
<i>Markus Knapp</i>	

Die Lebensform Familie als „Leitbild“ für Ehe und Partnerschaft	103
<i>Reiner Anselm/Peter Dabrock</i>	

Das Recht der Paarbeziehung. Lebensgemeinschaften in staatlich-rechtlicher Perspektive – unter Berücksichtigung des Verhältnisses von staatlicher und kirchlicher Ehekonzeption	117
--	-----

Judith Hahn

Das moralische Gebäude der Kirche – „ein Kartenhaus“? Tendenzen der Idealisierung, Ontologisierung und restriktiven Normierung in den lehramtlichen Weisungen zu Ehe und Familie	131
---	-----

Marianne Heimbach-Steins

Aktuelle Herausforderungen

Nichteheliche Partnerschaften und Ehe – Oder: Kann man Lebensformen bewerten?	149
--	-----

Bernhard Laux

Nach Scheidung Wiederverheiratete	167
---	-----

Sigrid Müller

Beziehungen enden. Was Gott getrennt hat, daran muss sich der Mensch nicht ketten.	183
--	-----

Hans-Joachim Sander

Ehe für alle?	209
---------------------	-----

Konrad Hilpert

Das nicht festgestellte Verhältnis. Theologische Erwägungen zur Ethik des Geschlechterverhältnisses	227
---	-----

Stephan Goertz

Verantwortete Elternschaft. Bedeutungswandel eines theologisch-ethischen Topos	245
---	-----

Konrad Hilpert

Unausgeschöpfte Ressourcen

Ehe-, Familien- und Lebensberatung als kirchliches Handlungsfeld	267
---	-----

Jochen Sautermeister

Familien als Gottesberührung	281
------------------------------------	-----

Albert Biesinger

Glaubensgemeinschaft als Ressource für Paare und Familien	293
--	-----

Bernhard Fresacher

Autorenverzeichnis	309
--------------------------	-----

Hintergründe und Anlässe

Mehr als Geld, beruflicher Erfolg und soziales Prestige gehören Annahme, Fürsorge, Liebe, Partnerschaft und Elternschaft zu den Erfahrungen, die als maßgeblich für das Gelingen oder Nichtgelingen der eigenen Biographie erachtet werden. Früher als anderswo und intensiver als in jeder anderen Art von gesellschaftlichem Zusammenwirken werden diese Erfahrungen in der eigenen Familie – aus der man kommt bzw. die man selbst gegründet hat – gemacht.

Familie ist eine Grundgestalt persönlicher Beziehungen; dies hat sie mit Freundschaft und liebesbasierter Partnerschaft gemeinsam. Anders als Freundschaft greift sie aber über die Gemeinsamkeit partieller Interessen und bestehende Wechselseitigkeit hinaus auf bleibende Stabilität aus. Und anders als Partnerschaft besteht sie nicht nur aus einer von starken Gefühlen und körperlicher Nähe gezeichneten Intimität zweier Personen, sondern bezieht in diese auch ein Drittes ein, das Kind bzw. Kinder, also Mitglieder und Repräsentanten einer neuen Generation. Dauerhaftigkeit, Liebe und die uneingeschränkte Fürsorge für Mitglieder einer neuen Generation, die zunächst völlig auf Hilfe angewiesen sind, aber in und durch die sozialen Beziehungen eigenständige Mitglieder der Gesellschaft werden, machen das Spezifische dieser Beziehungsgestalt aus: Familie stellt eine eigene Lebensform dar.

Zeugung, Schwangerschaft, Geburt, frühkindliches Um-sorgtwerden durch die Eltern und die damit einhergehenden oder dadurch bewirkten Bindungen zeigen, dass diese Lebensform tiefe Wurzeln in natürlichen Gegebenheiten hat. Trotzdem ist sie – das zeigt die Kulturgeschichte über-

deutlich – auch und immer kulturell überformt und Teil der jeweiligen Gesellschaft. An deren Veränderungen nimmt Familie teil, sowohl aktiv als auch passiv.

Veränderung und Gestaltungsmacht von Familie zeigen sich in den Kulturbereichen Recht und Moral am deutlichsten. Diese Regelwerke sind reflexive Vergewisserungen und verbindliche Antwortversuche auf soziale Entwicklungen, auf Verunsicherungen für die Menschen in ihren Lebenswelten und auch auf die Herausforderungen, die für das soziale Ganze entstehen, etwa hinsichtlich der Gewährleistung der Zuständigkeit für neue Gesellschaftsmitglieder, deren Versorgung, Gesellschaftsfähigkeit und soziale Einbindung.

Die kulturelle Entwicklung, die die Lebensform Familie im Lauf der letzten Jahrzehnte vor erhebliche Herausforderungen gestellt hat, wird besonders von drei Faktoren bestimmt:

Der *erste* sind die zahlreichen Fortschritte, die Medizin und Biologie im gesamten Bereich der Fortpflanzung gemacht haben. Sie reichen von der Reduktion der Kindersterblichkeit, der Begleitung von Schwangerschaft und kindlicher Entwicklung über die individuelle Kontrolle und Steuerung der Fruchtbarkeit bis hin zur Entwicklung von Methoden assistierter Zeugung auch für Personen, denen es natürlicherweise verwehrt ist, miteinander ein eigenes Kind zu bekommen.

Der *zweite* Faktor, der vielfach mit dem ersten zusammenhängt, ist jenes Phänomen, das man in der Literatur üblicherweise als Pluralisierung chiffriert: Familiäre Lebenswelten sind vielfältiger geworden. Es gibt nicht mehr nur Familien, deren Eltern miteinander verheiratet sind und gemeinsame Kinder haben, sondern auch Einelternfamilien mit Kindern aus früherer Ehe, nichtverheiratet Zusammenlebende mit Kindern, Stieffamilien aus Scheidungsfamilien

mit einem neuen Elternteil, sogenannte Patchworkfamilien, in denen Partner mit Kindern aus früheren Beziehungen leben, aber auch gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften mit eigenen bzw. angenommenen Kindern. Solche Konstellationen gibt es in nicht unerheblicher Zahl; und sie werden gesellschaftlich nicht nur toleriert, sondern weitgehend auch akzeptiert.

Ein *dritter* Faktor ist die schwächere Prägekraft des kirchlichen Ordnungs- und Sinnhorizonts für Ehen, Familien und gelebtes Sexualethos. Damit ist nicht jene diffuse Entwicklung gemeint, die als Säkularisierung beschrieben, in den letzten Jahren aber auch – und zwar auch mit Blick auf die Sozialformen der Liebe und die an diesen festgemachten Erwartungen (*Liebe als Religion*) – problematisiert wird. Vielmehr wird besonders auf die Glaubwürdigkeitskrise abgehoben, in die die kirchliche Sexualethik einerseits durch das dezidierte Festhalten an bestimmten normativen Positionen seit Ende der 1960er Jahre und andererseits durch die Aufdeckung sexuellen Missbrauchs in jüngerer Zeit geraten ist.

Im nur schwer oder gar nicht entwirrbaren Zusammenspiel dieser drei Faktoren hat sich das Bild der Lebensform Familie erheblich verändert, aber eben nicht nur in der sozialen Wirklichkeit, sondern auch in den Bildern und Ideen. Der Wandel hat auch Auswirkungen auf die Begründungen, die die Familie als grundlegende Institution der Gesellschaft betonen und mit sozialer Verbindlichkeit einfordern. Oft wird diese Verschiebung im Denken über Familie als Werteverlust beklagt oder als unausweichliche Konsequenz der fortschreitenden Liberalisierung der Gesellschaft dargestellt.

Unzweifelhaft erscheint, dass sich die Familie gegenüber der Ehe sowie Elternschaft bzw. Mutterschaft gegenüber der ehelichen Partnerschaft verselbstständigt haben – nicht

nur als soziale Realitäten, sondern auch in der Wahrnehmung und im denkenden Zugriff. Entgegen vorschneller Resignation wird man darauf hinweisen müssen, dass die Verselbstständigung ihre Dynamik nur zu einem verschwindenden Teil aus dem Plädoyer für alternative Lebensentwürfe oder aus der Überzeugung, dass Familie und Ehe überholte Institutionen seien, schöpft. Vielmehr resultiert sie einerseits aus der Realität des Scheiterns von Versuchen, Ehe und Familie zu leben, andererseits verdankt sie sich der Logik der Beseitigung offener und latenter Diskriminierungen. Liebe als Grundlage, die Freiheit bei der Wahl des Partners und der Lebensform, das solidarische Entstehen füreinander in guten und belastenden Phasen sowie die Bejahung der Solidarität der Generationen als Kern des familialen Ethos sind – das haben zahlreiche Untersuchungen bestätigt – nach wie vor anerkannt.

Die Fragen, die sich in diesem Zusammenhang dennoch stellen, sind vielfältig. Sie lassen sich um die Trias von *Kultur*, *Sozialstruktur* und *Persönlichkeit* – als Dimensionen des Gesellschaftlichen – gruppieren.

Auf der Ebene *kultureller Ideen* geht es u. a. um Vorstellungen, welche Personen zu einer Partnerschaft, Ehe und Familie gehören (*Ist es vorstellbar, dass eine Ehe aus Personen gleichen Geschlechts oder aus mehr als zwei Personen bestehen kann?*), welche Formen wichtig oder gar zwingend sind (*Hat das formelle Eheversprechen besondere Bedeutung?*) und wie man partnerschaftliche und familiäre Lebensformen „richtig“ lebt (*Wie viel Zeit und Zuwendung benötigen Kinder?*).

Auf der Ebene *sozialstruktureller Ordnungen* sind zum einen die verbindlichen Normierungen – als Konventionen, moralische Normen oder kirchliches und staatliches Recht – von Partnerschaft, Ehe und Familie selbst Gegenstand der Betrachtung; zum anderen steht die Situierung

dieses privaten Lebensbereichs im Kontext der gesellschaftlichen Teilsysteme auf der Agenda. Besonders heftig werden gegenwärtig die Austauschprozesse und Abhängigkeitsverhältnisse zwischen Familie und Wirtschaft bzw. Erwerbsarbeit und zwischen Familie und Bildungs- bzw. Betreuungssystem diskutiert. Aber letztlich ist Familie in nahezu alle gesellschaftlichen Teilbereiche involviert – auch in Religion und Kirche. Die strukturelle Verträglichkeit der gesellschaftlichen Umwelt mit den Erfordernissen von Familie ist eine ernsthafte gesellschaftliche Gestaltungsaufgabe.

Auf der Ebene der *Haltungen und Kompetenzen von Personen* geht es um die Frage, ob die Menschen heute das wollen und können, was Leben in Partnerschaft, Ehe und Familie ausmacht. Debatten um die Ausbreitung einer strikt individualistischen Interpretation von Freiheit oder einer ökonomistischen Orientierung an der individuellen Nutzenmaximierung auf der Einkommens- oder Konsumseite beziehen sich auf mögliche Veränderungen der Haltungen und Einstellungen. Plausibler sind vielleicht Anfragen, ob Menschen heute – angesichts der komplexen Bedingungen der äußeren sozialen Welt und der hohen Erwartungen im Inneren an ihre Beziehungen in Partnerschaft und Familie – auch können, was sie wollen, und welche kompetenzorientierten Angebote sie benötigen.

Auf diesen drei Ebenen ist auch die Beteiligung von Christ(inn)en und Kirchen gefordert: in der Debatte um Leitbilder von Partnerschaft, Ehe und Familie, die menschlichen Bedürfnissen und menschlicher Würde entsprechen; im Einsatz für eine gesellschaftliche Ordnung, die der Liebe und Solidarität in den Geschlechter- und Generationenbeziehungen Raum und Recht gibt; in der Unterstützung bei der Entfaltung von Haltungen und Kompetenzen, die es ermöglichen, Partnerschaft, Ehe und Familie in einer Weise zu leben, die allen Beteiligten gut tut.

Die Antworten auf viele der drängenden Fragen hängen von den Leitbildern ab, für die sich die Gesellschaft starkmacht. Dabei geht es einerseits um die pädagogische Kultur. (*Was sind die Zielvorstellungen, die die Gesellschaft der nachwachsenden Generation für das Zusammenleben der Generationen im Kleinen und auch für den Umgang mit Kindern wünscht?*) Andererseits geht es um die politische Zielsetzung, die Bereitschaft, Kinder zu haben, zu stärken, ohne dass sich der Staat in die ureigenen Rechte von Paaren, Eltern und Individuen und erwachsenen Subjekten einmischt. Ein wesentlicher Teil der Umsetzung dieses Ziels wird darin bestehen, Hindernisse aus dem Weg zu räumen, die der Realisierung vorhandener Kinderwünsche strukturell entgegenstehen.

Dass die Lebenssituation von Familien unter den gegebenen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und angesichts der geschilderten Entwicklungen schwierig ist, weiß man auch in den Kirchen. Die vielleicht entschlossensten Versuche, dem Rechnung zu tragen, sind der Ausbau der entsprechenden Einrichtungen der Kinder-, Jugend- und Familienhilfe einerseits und das Angebot professioneller Beratung für Familien-, Partnerschafts-, Erziehungs- und Lebensfragen in der Trägerschaft der Kirchen andererseits. Auch die Wertschätzung von Familie und Ehe von Seiten der Kirche und ihre Bemühungen, entsprechenden Anliegen in der öffentlichen Debatte Gewicht zu verschaffen, sind bekannt und werden auch dort begrüßt, wo die gottesdienstlichen und spirituellen Angebote nur lückenhaft oder ereignisbezogen in Anspruch genommen werden. Schwerer tut sich die Kirche dort, wo es um die öffentliche Einschätzung, Thematisierung und Behandlung von Lebensformen geht, die ihren tradierten Standards nicht entsprechen und bei der ersten Versprachlichung als „irreguläre Situationen“ kategorisiert werden. Diese Einordnung versperrt aber vie-

len Betroffenen die Wahrnehmung und Kenntnisnahme der näheren Argumente, weil sie sich einem von ihrer komplexen biographischen Lebenssituation und ihren konkreten Lebensverhältnissen absehenden Verdacht bzw. sogar einer moralischen Verurteilung ausgesetzt fühlen.

In jüngerer Zeit hat es eine Reihe von Anlässen gegeben, sich auch im Raum der Kirchen mit den Fragen des familialen Lebens wiederholt und intensiv auseinanderzusetzen. Einer der Anstöße, der gleichsam von außen kam, ist die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts, das seit 2001 den Abstand zwischen Ehe und gleichgeschlechtlichen Lebenspartnerschaften schrittweise minimiert hat. Ähnliche verfassungsrechtliche Aspekte werden wohl auch berührt, wenn die gesetzlichen Rahmenbedingungen für die reproduktionsmedizinischen Methoden in der näheren Zukunft neu geregelt werden sollten. Einen weiteren Anstoß stellte die Auseinandersetzung um das sogenannte Betreuungsgeld dar: Diese Diskussion wurde nicht nur entlang der Differenzlinie der politischen Parteien geführt, sondern die Konfliktlinien um Frauen- und Familienbilder verschränkten sich mit Konflikten um die Bestimmung des Verhältnisses von Familie und Wirtschaft. Hieraus erklärt sich auch die Heftigkeit der Debatte. Aus dem Raum der evangelischen Kirche hat die Orientierungshilfe „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken“ des Rates der evangelischen Kirche in Deutschland aus dem Jahr 2013 eine lebhafte und kritische Diskussion ausgelöst, die gerade auch die theologischen und biblischen Grundlagen neu zu befragen nötigt und die Möglichkeiten und die Grenzen zu klären verlangt, in der Bibel Antworten auf Fragen zu finden, die sich heute stellen.

Schließlich hat Papst Franziskus mit der Einberufung einer Bischofssynode für Herbst 2014 und 2015 zum Thema

Familienpastoral und durch die zu ihrer Vorbereitung initiierte Befragung aller Gläubigen einen Anstoß gegeben, dem schon lange sichtbaren Riss zwischen gelehrten offiziellen Normen und gelebten Überzeugungen der Gläubigen anders zu begegnen als mit Sprachlosigkeit oder Blindheit. Die für den katholischen Raum doch außergewöhnlich offenen Rückmeldungen mancher Diözesen, der Deutschen Bischofskonferenz, verschiedener Verbände, Gruppen und Einzelpersonen eröffnen auch in der Kirche einen Raum der Öffentlichkeit zur Reflexion dieser drängenden Fragen.

Die genannten Anlässe fordern allesamt die Theologie heraus, stärker der Frage nachzugehen, in welcher Weise die Lebensformen Ehe und Familie in einem besonderen Zusammenhang mit der christlichen Botschaft stehen, wie die verschiedenen Formen des Zusammenlebens der Geschlechter und der Generationen theologisch-ethisch zu bewerten sind, welche Erwartungen an die institutionelle Ausgestaltung im staatlichen Recht sich als triftig und begründet ausweisen lassen und welche Formen der Unterstützung und Begleitung angezeigt sind. Für die Kirchen und die Theologen und Theologinnen kommt es in diesen Debatten darauf an, die Konflikte, Herausforderungen und vielfältigen Lebenswirklichkeiten ernsthaft wahrzunehmen und verständliche und argumentative Positionen dazu zu entwickeln.

Der vorliegende Band ist ein Versuch, diesen Fragenkreis, die Hintergründe und Debatten sowie die spezifisch kirchliche bzw. theologische Einfärbung und Zuschärfung aufzugreifen, allerdings weder in der Form einer lehrhaften Darlegung noch in der eines kohärenten Entwurfs aus der Feder eines einzelnen Theologen, sondern vielmehr in Gestalt einer Diskussion, die von vornherein für kontroverse Meinungen und Paradigmen Raum hat. Jedoch zielen die Herausgeber Kontroversen nicht durch die Gegenüberstel-

lung möglichst gegensätzlicher, vielleicht sogar extremer Positionen an; vielmehr wollen sie Autor(inn)en und Beiträge zusammenführen, die von unterschiedlichen Perspektiven, Argumentationswegen und Fragestellungen her versuchen, hilfreiche Lösungen in den gegenwärtigen Herausforderungen zu finden. Diese mögen dann wiederum Anlass für Kontroversen sein.

Diese Zielsetzung soll durch die Gruppierung der Beiträge zu drei Abteilungen unterstützt werden: *Im ersten Teil* werden Aspekte behandelt, die grundsätzlicher Art sind. Dazu gehören insbesondere die Vergewisserung über die gesellschaftliche und kirchliche Situation von Partnerschaft, Ehe und Familie heute, Fragen nach den biblischen Grundlagen sowie nach der Bedeutung der Sakramentalität und das Nachdenken über die Zuständigkeit von Kirche, Staat und Recht. *Im zweiten Teil* werden Themen, die in den aktuellen Debatten besonderes Gewicht haben, aufgenommen und erörtert: Ehe in ihrem Verhältnis zu anderen Formen des Zusammenlebens sowie Fragen des Zugangs zum Rechtsinstitut Ehe gehören ebenso zu den heftig diskutierten Themen wie der angemessene Umgang mit dem Scheitern von Beziehungen und der Umfang der Verantwortung, der mit Elternschaft heute einhergeht. Sinngebung aus dem Glauben, religiöse Erziehung, Begleitung und professionelle Beratung sind einige der Ressourcen, in denen Paare und Familien Stärkung und Unterstützung finden können. Sie gehören zu dem Ureigenen, was Kirche ihnen auf ihrem Weg des Bemühens um die für sie richtige Lebensform zukommen lassen und als Lebens- und Gesprächskontext anbieten kann. Diesen Ressourcen sind die Beiträge des *dritten Teils* gewidmet.

Die Autorinnen und Autoren kommen aus Wissenschaftsdisziplinen, die für das Themenfeld relevant sind, und beschäftigen sich seit vielen Jahren mit den entsprechenden Fragestellungen.

Der Dank der Herausgeber gilt den Autorinnen und Autoren für ihre kenntnisreichen, engagierten und kreativen Beiträge. Herzlichen Dank sagen sie auch den Mitarbeiterinnen Dipl. theol. Andrea Griebel und Rita Groh B.A. in Regensburg und Magdalena Kiess in München für die aufmerksame und konstruktive Begleitung der verschiedenen Stadien der Entstehung dieses Buches.

München und Regensburg im Juni 2014

Konrad Hilpert/Bernhard Laux

Grundlegendes

Liebe und Ökonomie

Paradoxien in Familie und Paarbeziehung

Cornelia Koppetsch

Ehe und Familie stehen immer wieder im Brennpunkt öffentlichen Interesses: zwischen Krisendiagnose und Unverwüstlichkeit, zwischen Verfallsgeschichte und Bedeutungsgewinn bewegen sich die Interpretationen. Die Sphäre von Familie, Ehe und Paarbeziehung als Hort der Liebe und der Gemeinschaft wird häufig als Gegenprinzip zu den herrschenden Prinzipien von Markt, Rationalität und Effizienzdenken propagiert – gleichzeitig scheint sie jedoch selbst vom Zerfall bedroht. Demgegenüber argumentiert der vorliegende Beitrag, dass Familie und Ehe nichts an Wert verloren haben. Vielmehr verweisen vermeintliche Verfallserscheinungen nicht auf einen Niedergang, sondern – im Gegenteil – auf gesteigerte Ansprüche an diese Lebensform: gerade auch im Hinblick auf Liebe und Partnerschaftlichkeit.

Dadurch werden Ehe und Familie anfälliger für Störungen und Konflikte. Zudem zeigt sich eine Aufladung von Beziehungen mit konkurrierenden Zielen und Wertorientierungen. Moderne Paare wollen heute alles zugleich: Freiheit und Bindung, Individualismus und Hingabe, die Verwirklichung persönlicher Interessen und die Momente bedingungsloser und außeralltäglicher Liebe. Und moderne Paare wollen außerdem Gleichberechtigung zwischen den Geschlechtern: Mann und Frau sollen jeweils in anspruchsvoller Weise berufstätig sein und sich die Hausarbeit partnerschaftlich teilen. Im Widerspruch zu diesem Leitbild wird das faktische Zusammenleben der Partner jedoch meist

durch sehr traditionelle Rollenarrangements geprägt. Der Beitrag geht den Ursachen und Folgen der Widersprüche in modernen Paarbeziehungen auf den Grund.

1. Die Entwicklung von Familie und Ehe: Auf dem Weg zu einer ambivalenten Lebensform

Es gibt gravierende Veränderungen, die Umbrüche signalisieren: Der Geburtenrückgang, der Anstieg von Scheidungen, die Zunahme von „alternativen“ Lebensformen wie Singlehaushalten, Alleinerziehenden und nichtehelichen Lebensgemeinschaften, gehören zu den bekannten Entwicklungen, die weg von Ehe und Familie zu führen scheinen. So gingen seit dem Ende des „Baby-Booms“ Mitte der 1960er Jahre die jährlichen Geburtenzahlen in der Bundesrepublik besonders stark zurück und erreichten Mitte der Achtzigerjahre einen historischen Tiefpunkt: Die Geburtenrate sank auf etwa 1,3 Kinder pro Frau. Im selben Zeitraum war ein starker Rückgang der Eheschließungszahlen zu registrieren. Damit einher ging ein merklicher Anstieg der Scheidungsquoten. Diese haben Mitte der Achtzigerjahre ein Niveau erreicht, bei dem ungefähr jede dritte Ehe wieder geschieden wird. Und schließlich beobachten wir eine markante Abnahme des Anteils von „Normalfamilien“ und eine entsprechende Zunahme nicht-familialer Haushalte: kinderlose Ehepaare, nichteheliche Lebensgemeinschaften, Wohngemeinschaften und Single-Haushalte. Besonders markant ist die langfristige Abnahme der großen und die komplementäre Zunahme der Einpersonen-Haushalte.¹

Doch ist damit die Lebensform von Ehe und Familie wirklich in Gefahr? Es ist ratsam, bei der Interpretation dieser Entwicklungen vorsichtig zu sein, zumal sich im Licht genauerer Analysen viele Dinge anders darstellen. Denn seit den Achtzigerjahren stabilisierte sich die Situation gegen-

über den vorangehenden Dekaden. Und manches, was unter dem Eindruck der drastischen Veränderungen der Raten zwischen 1965 und 1975 als Abkehr von Heirat und Familiengründung interpretiert worden war, entpuppte sich lediglich als biografischer Aufschub: Es wurde nicht unbedingt weniger geheiratet – aber später, d. h. in einem höheren Lebensalter.² Auch das durchschnittliche Alter der Mütter bei der Geburt des ersten Kindes ist deutlich gestiegen: von knapp 25 Jahren im Jahr 1960 auf inzwischen über 29 Jahre.³ Und auch der Rückgang der Geburtenrate kann keineswegs unmittelbar als Beleg für den Niedergang der Familie oder sogar für eine Abkehr von der Elternschaft interpretiert werden. Untersuchungen zeigen vielmehr, dass die geringere Kinderzahl eher auf eine gesteigerte elterliche Verantwortung gegenüber Kindern verweist. Viele Eltern bevorzugen „kleinere“ Familien, da zwei Kinder besser betreut werden können als drei, vier oder fünf Kinder. Und viele Paare bleiben kinderlos, da die intensive Betreuung von Kindern mit einer qualifizierten Berufstätigkeit oft nicht vereinbar ist.

Schließlich verweisen auch steigende Scheidungszahlen und der Eheaufschub weniger auf eine Abkehr denn auf steigende Ansprüche an die Ehe: Wenn sie im individuellen Lebensentwurf wichtiger wird und die Ansprüche an ihre Qualität steigen, wird mit der Eheschließung länger gewartet und der Partner sorgfältiger ausgewählt. Im Gegensatz zu früher verbleibt man nicht mehr so leicht in einer „schlechten“ Ehe, sondern lässt sich eher scheiden. Durch Eheaufschub und steigende Scheidungsraten steigt automatisch auch die Zahl der „Singles“, d. h. der Personen, die aktuell keinen Partner haben und dem Markt der Partnersuchenden zur Verfügung stehen. Die meisten Singles leben nicht aus Überzeugung oder freiwillig allein: Obwohl die Popularität des Singledaseins in den letzten Jahren sogar

noch gesunken ist,⁴ bleiben mehr Menschen mittel- oder längerfristig partnerlos, weil der „richtige“ Partner auf sich warten lässt.

Nicht nur ist laut Umfragen⁵ seit Jahrzehnten eine fast ungebrochene Zustimmung zu Ehe und Familie festzustellen – das Bekenntnis zu Ehe und Familie ist in den letzten Jahren sogar noch stärker geworden, insbesondere bei jungen Erwachsenen.⁶ Und dennoch ist nicht von der Hand zu weisen, dass Ehe und Familie ihr Gesicht verändert haben, weniger selbstverständlich und auch instabiler geworden sind. Denn faktisch verbringen die meisten Menschen heute eine kürzere Zeit ihres Lebens in dieser Lebensform als in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts. Das Familienleben ist auf eine „Phase“ im Lebenslauf geschrumpft: Ehen werden biografisch später gegründet und häufiger wieder aufgelöst. Viele Ehen bleiben kinderlos und alternative Lebensformen haben – vor allem bei den Jüngeren – an Bedeutung gewonnen. Vor allem in der Altersgruppe zwischen 25 und 35 Jahren hat eine Pluralisierung von Lebensformen stattgefunden. Die verschiedenen Lebensformen – bei den Eltern leben, allein leben, unverheiratet zusammenleben, verheiratet, verheiratet mit Kindern, in einer Wohngemeinschaft leben – sind in dieser Altersgruppe in etwa gleichem Umfang vertreten.⁷ Demgegenüber dominiert im mittleren Erwachsenenleben nach wie vor die Ehe – mit oder ohne Kinder.

2. Von der Liebe zur Partnerschaft?

Ehe und Familie werden zu einer ambivalenten Lebensform – sie werden mit höchsten und sehr widersprüchlichen Erwartungen belegt. Sie sollen Defizite der von ökonomischen Prinzipien beherrschten Welt auffangen, einen außeralltäglichen Erfahrungsraum romantischer Liebe eröffnen und zugleich Verlässlichkeit garantieren. Sie sollen

den persönlichen Bedürfnissen von Mann und Frau gerecht werden, individuelle Freiheiten nicht beschränken und zugleich Verbindlichkeit und Gemeinschaft begründen. Die widersprüchlichen Anforderungen sind eine wichtige Ursache für die empfundene Instabilität moderner Paarbeziehungen, die nicht zufällig ein Grundthema in neueren Zeitdiagnosen zum „Wandel der Intimität“ darstellt.⁸

Im Folgenden soll gezeigt werden, dass ein hohes Konfliktpotenzial in modernen Paarbeziehungen daraus erwächst, dass diese durch zwei gegensätzliche Leitmotive, nämlich durch „Liebe“ und „Partnerschaft“, geprägt werden. Es handelt sich um zwei Codes, die das Leben des modernen Paares auf höchst widersprüchliche Weise prägen. Gegensätzlich sind sie insofern, als sich das Sinnmuster romantischer Liebe gerade als Gegenprinzip zu Zweckrationalismus, Effizienz und Machtausübung konstituiert hat, während Partnerschaftlichkeit demgegenüber einen *rationalen* Umgang bei der Gestaltung des Zusammenlebens einfordert. Das Liebespaar begreift sich als „Arbeitsteam“ und adaptiert damit einen Modus der Selbstbeschreibung, der von den Werten und Denkweisen der Ökonomie durchdrungen ist.

Viele Sozialforscher glauben, dass Liebe und Partnerschaft problemlos miteinander verschmolzen werden könnten.⁹ Andere Autoren unterscheiden zwar zwischen den Prinzipien „Liebe“ und „Partnerschaft“, behaupten jedoch, dass *Partnerschaft* die im 19. Jahrhundert so zentrale Kodierungsform der *romantischen Liebe* einfach ersetzt habe, oder dass *Liebe* nur für den Beginn der Paarbeziehung notwendig sei, im späteren Verlauf jedoch durch *Partnerschaftlichkeit* ersetzt werde.¹⁰ Doch eine genauere Betrachtung zeigt, dass die meisten Paarbeziehungen durch beide Motive gleichzeitig geprägt werden. Dabei wird die Gegensätzlichkeit der Handlungsimperative von Liebe und

Partnerschaft für viele Paare zur Quelle von Irritationen: Partnerschaft ist durch und durch auf die Rationalisierung von Gegenseitigkeit ausgerichtet. Liebe scheint dagegen jeglicher Symmetrie, jeglicher Reziprozität im Geben und Nehmen zu entbehren. In der Partnerschaft können Gegenleistungen eingeklagt werden, Leistungen an Bedingungen geknüpft werden. In der Liebe nicht.

Aus Liebe lassen sich keinerlei Ansprüche ableiten, nicht einmal auf Gegenliebe. Liebe kann weder moralisch noch durch Vernunft begründet werden, sie kann kein „Verdienst“, sondern – zumindest dem Ideal nach – nur eine freiwillige, spontane, d. h. völlig unbedingte, unbegründete Gabe sein, vollkommen unabhängig von etwaigen Vorleistungen, vernünftigen Argumenten und moralischen Verpflichtungen. Auch die Gegenliebe ist jeder Machbarkeit, jeglicher Tauschrationalität und Vertragsförmigkeit entzogen. Sie kann nicht erzwungen werden, niemandem geschuldet sein. Aus dem gleichen Grund hat enttäuschte Liebe kein „Recht“ auf „Schadensersatz“. Wer seinen Partner wegen der aus Liebe gebrachten „Opfer“ anklagt, argumentiert aus der Perspektive einer anderen Beziehungsökonomie. In einer vom romantischen Liebescode her ausgelegten Beziehung gibt es – folgt man Ulrich Beck – „kein Recht, keine Satzung, kein Verfahren und damit auch: kein Unrecht“¹¹. Sie scheint aus der Ökonomie gesellschaftlicher Tauschrelationen ausgenommen, überschreitet gewissermaßen den Horizont des Sozialen. Sie beruht nicht auf Berechnung, auch nicht auf Verpflichtung, sondern auf Verausgabung, auf der Bereitschaft, einem anderen unter Ausschluss anderer alles zu geben, d. h. auf der bedingungslosen und freiwilligen Hingabe. Je größer dabei das individuelle Opfer, desto größer wird im Allgemeinen die Liebe eingeschätzt. Das Opfer fungiert gemäß dem Code der romantischen Liebe deshalb als eine Art Bewährungs-

probe für die Liebenden, als Liebesbeweis. Es zeigt an, inwieweit der Liebende bereit ist, auf etwas für ihn Wichtiges zu verzichten, mit der Vergangenheit, mit sozialen Normen zu brechen, um sich ganz auf die Beziehung einzulassen.

Diese auf bedingungslose Hingabe hin ausgelegte Liebeskonzeption wurde in der Neuzeit als subversive Macht gegen die rechtliche und moralische Ordnung der Ständegesellschaft erfahren, weil sie die Souveränität des Individuums, der individuellen Partnerwahl und der individuellen Leidenschaft gegen die Forderungen der Herkunftsfamilie nach einer Heirat innerhalb der eigenen Klasse geltend machte. Die Liebe sollte die traditionellen Bindungen, die den Einzelnen an traditionelle Gemeinschaften und Normen fesselten, sprengen. Deshalb tauchten auch immer wieder Motive auf, die unsoziale und unmoralische Konnotationen mitführen, wie z. B. krankhafte Passionen¹² und Wahnzustände, die die Irrationalität hervorheben und Nutzenkalküle wie auch jede Form der moralischen Verpflichtung abgewiesen haben.

Mit der flächendeckenden Durchsetzung und Demokratisierung des romantischen Liebesideals im Zuge der Ausweitung des bürgerlichen Familienmodells änderte sich die Situation. Die Vorstellung von Liebe als individualitäts- und freiheitsverbürgendem Gegenprinzip zu gesellschaftlichen Zwängen trifft auf keinerlei Widerstände mehr, weshalb auch der revolutionäre Impetus an motivationaler Kraft eingebüßt hat. Es mehrten sich zudem die kritischen Stimmen, die auf Schwierigkeiten und Gefahren bei der alltäglichen Umsetzung des Ideals in Ehebeziehungen hinwiesen und Bedürfnisse (der Frau) und Werte geltend machten, die in der bisherigen Konzeption nicht genügend Berücksichtigung fanden. Gegen übersteigerte Erwartungen an Liebe und Ehe richtete sich ein zu Beginn des 20. Jahrhunderts etabliertes Gegenmodell, das die Beziehung zwischen

Mann und Frau nicht mehr auf der Folie einer transzendenten Liebeserfahrung interpretierte, sondern als alltags-taugliche Gefährtenbeziehung konzipierte, die die Wechselseitigkeit der Pflichten und Rechte und Symmetrie der Geschlechter einschloss.¹³

Eine ideologiekritische Ausrichtung erhielt die Diskussion um Liebe und Ehe in der – von den progressiven Bewegungen der 1960er Jahre ausgehenden – Kritik an den repressiven Seiten bürgerlichen Familienlebens: Von familientherapeutischer Seite wurden die destruktiven Folgen einer auf Aufopferung basierenden Beziehung hervorgehoben, das Liebesopfer als pathologisches Beziehungsmuster disqualifiziert und betont, dass das bedingungslose Geben, das Opfer, mehr mit schuldhaften Verstrickungen als mit Liebe zu tun habe. Auch werde es in der Praxis keineswegs so bedingungslos und freiwillig vergeben, wie der Liebescode empfiehlt, sondern als ultimative und erpresserische Gabe eines meist abgewerteten Familienmitglieds eingesetzt, das sonst nichts mehr zu bieten habe. Besonders eindringlich warnte der feministische Diskurs vor den Gefahren einer auf Aufopferung basierenden Liebesbeziehung, da diese im Endresultat weniger zum Glück als zur Aufrechterhaltung der ungleichen Lebenslagen von Männern und Frauen beigetragen habe. Bereits die Zuständigkeiten für die Liebe seien ungleich verteilt: Während dem Mann neben Ehe und Familie auch noch individuelle Interessengebiete blieben, wäre die Aufopferung für den anderen, das Aufgehen in dem Gemeinschaftsprojekt Familie, eine in erster Linie an die Frauen gerichtete Verhaltenszumutung – diese wurde als die zentrale Motivations- und Rechtfertigungsgrundlage einer die Frauen in ihren Rechten und Entfaltungsmöglichkeiten beschneidenden bürgerlichen Kleinfamilie entlarvt.

Dadurch hat das Ideal romantischer Liebe vorläufig zwar nichts von seiner Anziehungskraft eingebüßt, es wurde al-

lerdings aus seinem institutionellen Gehäuse von Ehe, Familie und Geschlechtsrollen herausgelöst und dem Einzelnen zur individuellen Gestaltung überantwortet.¹⁴ In der „reinen“, d. h. von allen gesellschaftlichen Beschränkungen befreiten Beziehung¹⁵ scheint gleichermaßen alles möglich zu sein: Emanzipation und Gemeinsamkeit, Individualismus und Verschmelzung, die Erfahrung von Transzendenz und die Durchsetzung eigener Interessen, Verantwortlichkeit und Irrationalität¹⁶, sofern die Einzelnen es nur wollen. Jedoch – das Ideal romantischer Liebe hat damit eine folgenreiche Modifikation erfahren. Giddens, zum Beispiel, betrachtet die „reine Beziehung“ ja gerade nicht als eine symbiotische Einheit, sondern als Kommunikationszusammenhang zweier autonomer Individuen, die zwecks Maximierung ihrer individuellen Gewinne in einem Austauschverhältnis miteinander stehen: „What holds the pure relationship together is the acceptance on the part of each partner, ‚until further notice‘, that each gains sufficient benefit from the relation to make its continuance worthwhile.“¹⁷ Wird der Vertrag nicht erfüllt, hält jemand die Regel nicht ein, so hat jedes Individuum das Recht, seinen Teil ebenfalls zu verweigern und sich aus der Beziehung zurückzuziehen.

Dadurch fügt sich die Liebesbeziehung jedoch in eine radikal andere Ökonomie ein. Diese steht einer Marktlogik wesentlich näher als die von feministischer Seite kritisierte Hausfrauenehe. Sie folgt nicht mehr der moralischen Ökonomie der absoluten Gabe, der Verschwendung, der Verausgabung, sondern der dosierten Reziprozität. So ist in der *reinen Beziehung* das Sich-Aufopfern für den anderen, das Liebesopfer, disqualifiziert. Sie legt – nicht zuletzt aufgrund der Wahrscheinlichkeit von Trennungen – den Akzent auf die eher unmittelbare Reziprozität und den Primat individueller Interessen gegenüber der blinden Investition

in die gemeinsame Bindung. Dies impliziert auch eine Relativierung des im Konzept der romantischen Liebe so zentralen Wertgesichtspunktes der Exklusivität und des Anspruchs auf Höchstrelevanz.¹⁸ Es wird davor gewarnt, sich in Abhängigkeiten zu begeben, von einer Person alles zu erwarten und einer einzigen Person alles hinzugeben. Man empfiehlt, nicht vollständig in der Beziehung aufzugehen, sondern auch Bereiche zu haben, die außerhalb der Paarbeziehung bleiben. Und das heißt, dass es für jeden Partner eine Vielzahl außerehelicher Bezugspersonen und Interessen geben sollte. Aufgrund des Primats der Individualität gegenüber jeglicher Form der sozialen Einbindung sieht die *reine Beziehung* in der ausschließlichen Bindung an einen anderen, in der Verschmelzung mit dem Gegenüber, kein romantisches Ideal, sondern erstickende Sicherheit und Abhängigkeit. In dieser auf individuelle Interessen zugeschnittenen Konzeption des Zusammenlebens, das jederzeit widerrufen werden kann, liegt auch der Schlüssel für die besondere Abneigung gegenüber Geschlechtsrollen.¹⁹ An die Stelle eines auf geschlechtsspezifischen Asymmetrien beruhenden Austauschs verborgener Verpflichtungen tritt nun eine explizite Verhandlung über die gegenseitig einzubringenden Leistungen, die vor allem die Gleichheit zwischen den Geschlechtern gewährleisten soll.

3. Zwischen Autonomie und Hingabe. Konflikte im Geschlechterverhältnis

Die Ambivalenz moderner Paarbeziehungen besteht darin, dass beide Beziehungsideale, das romantische Ideal der Hingabe und das Ideal partnerschaftlicher Gleichheit, gleichzeitig wirksam sind und sich in ihren Geltungsbereichen überlappen. Die Konsequenz ist, dass die Praxis intimer Kommunikation zwischen zwei konkurrierenden Lo-

giken des sozialen Austauschs oszilliert: Dem Prinzip des geschlechtergerechten und vernünftigen Austauschs auf der einen Seite und dem Prinzip des Gabentauschs und der Hingabe auf der anderen Seite. Die Gaben – das sind die kleinen Aufmerksamkeiten und Hilfestellungen, die kleinen und großen Gesten und die stillschweigend erbrachten Opfer – verweisen auf eine ganz persönliche Bindung, da im Unterschied zur Leistung die Persönlichkeit des Gebers in der Gabe immer mit enthalten ist. Der Gabentausch ist gewissermaßen die Vergegenständlichung der Liebe, was bedeutet, dass sich Liebe und Partnerschaft in Interaktionen *durch* Austauschbeziehungen nach der Logik des Gabentauschs *hindurch realisieren*. Liebe, zum Beispiel, ist kein frei flotterndes Gefühl. Sie ist eingebettet in die Dankbarkeit oder Zuneigung, die beim Empfang einer Gabe empfunden wird, und begleitet auch den Wunsch, diese zu erwidern.²⁰ Zu den Gaben, die Antriebe und Gefühle mobilisieren und damit die Liebesbeziehung konstituieren, gehören weniger die Geschenke im üblichen Sinne, sondern alle Aufmerksamkeiten, Gesten, Vertrauens- und Liebesbeweise, sofern sie über das normativ Erwartbare hinausgehen, also der Individualität und Einmaligkeit der Beteiligten zugerechnet werden können und auf diese Weise die Besonderheit, die Exklusivität, der Liebesbeziehung konstituieren.

In der Partnerschaft können Gegenleistungen eingeklagt werden, Leistungen von gleichwertigen Gegenleistungen abhängig gemacht werden: „Ich putze immer das Klo, du könntest wenigstens auch mal...“ In der Liebe dürfen solche Erwartungen nicht formuliert werden, soll die Ökonomie des Gabentauschs, nämlich das Prinzip der Freiwilligkeit nicht zerstört werden. Beide Austauschprinzipien sind in der Praxis von Paarbeziehungen eng miteinander verwoben, können sich in kurzer Folge abwechseln und – wie am Fallbeispiel noch erläutert wird – auch gegenseitig neu-

tralisieren und begrenzen. Die meisten modernen Paare, die einerseits viel diskutieren und in bestimmter Weise eifersüchtig darüber wachen, nicht zu viel zu investieren, scheuen andererseits in bestimmten Situationen nicht davor zurück, sich ohne zu rechnen einzubringen, ohne Hemmungen zu geben.²¹ Wenn sich jedoch der Partner als Empfänger von Liebesgaben als undankbar erweist, kann die Ökonomie der Gabe plötzlich in Aufrechnung umkippen – dann wird der spontane Einsatz für die gemeinsame Sache zurückgenommen und eine Schuldenrechnung aufgemacht.

Was bedeutet dies nun für das Geschlechterverhältnis? Viele Konflikte in modernen Paarbeziehungen, etwa zu den Themen Geld oder Hausarbeit, rühren daher, dass sich die Austauschprinzipien nicht immer eindeutig abgrenzen lassen und vielen Dingen in einigen Hinsichten eine ökonomische, in anderen hingegen eine emotionale Bedeutung zukommen kann. Das ostentative Geldausgeben kann einerseits in der moralischen Ökonomie der Verausgabung als freiwillige Verschwendung von Gütern aufgefasst werden, andererseits im nächsten Moment aber auch den Verdacht auf sich ziehen, lediglich dem Eigeninteresse eines der Partner zu dienen. Ein Partner kann der Meinung sein, dass in Geldfragen die Regeln des gleichberechtigten Austausches zu gelten haben, während der andere dadurch die Prinzipien der Liebessolidarität verletzt sieht. Eine schier unerschöpfliche Quelle dieser Konflikte stellt der Bereich der Hausarbeit dar. Auch hier wechseln sich die Prinzipien des partnerschaftlichen Austauschs mit der Ökonomie des bedingungslosen Einsatzes ab, wie an einem Beispiel aus einer eigenen Studie nun gezeigt werden kann:

Für Brigitte und Heiko Lichtenberg stellt die Gleichheitsidee bei der Gestaltung der Partnerschaft einen wichtigen Grundsatz dar. Beide Partner sind in anspruchsvoller Weise berufstätig und möchten die Haushaltsarbeiten gleich verteilen. Brigitte (37) ist wissenschaftliche

Assistentin für Pädagogik. Heiko ist nach Abschluss seines Studiums Verkehrsplaner geworden. Die gegenwärtige häusliche Situation von Heiko und Brigitte ist durch den Erziehungsurlaub des Mannes für das zweite Kind und die alleinige Berufstätigkeit der Frau geprägt. Damit soll ein Ausgleich für den Erziehungsurlaub, den Brigitte für das erste Kind genommen hat, geschaffen werden. Sie sind überzeugt, mit dieser Rotationsvereinbarung den Rollentausch erfolgreich vorgenommen zu haben: Zurzeit sei allein der Mann für Haushalt und Kinder zuständig.

Doch die Wirklichkeit sieht anders aus: Was Heiko als Übernahme „des ganzen Programms“ der Hausarbeit bezeichnet, ist lediglich ein bestimmter Ausschnitt. Brigitte über das morgendliche Ritual: „Dann ziehe ich sie an, mach Frühstück und dann müssen die Kinder fertig gemacht werden, da hilft dann aber Heiko, wenn er denn aufwacht.“ Bevor Heiko sich morgens rührt, hat seine Frau bereits das meiste erledigt. Geändert hat sich nur, dass sie den Tisch nicht mehr abräumt, bevor sie geht. Eigentlich eine Selbstverständlichkeit bei der neuen Rollenverteilung. Trotzdem sagt Brigitte: „Das ist jetzt ein bisschen eine privilegierte Situation, weil er zu Hause ist“.

Der Arbeitstag von Heiko Lichtenberg als Hausmann beginnt erst mit der Abwesenheit der Frau und endet mit ihrem Wiedereintritt in die häusliche Sphäre. Am Abend und am Wochenende bereitet Brigitte für die Familie Essen zu, kümmert sich um die liegen gebliebene Wäsche, räumt die Spülmaschine ein und beschäftigt sich vor allem mit den Kindern, die ihre Mutter trotz der Anwesenheit des Vaters als Ansprechpartnerin bevorzugen. Zudem wurde eine Putzfrau engagiert, seit Heiko Hausmann ist. Brigitte findet all dies „nicht problematisch“. Formulierungen wie „dann hilft er auch mit“ sind darauf ausgelegt, die jetzt erreichte Gleichverteilung der häuslichen Arbeiten hervorzuheben. Dennoch wird deutlich, dass diese Dinge nach wie vor in den Zuständigkeitsbereich der Frau fallen.²²

Wie kommt es angesichts der fortbestehenden Ungleichheiten zur Fiktion zwangloser Gemeinsamkeit und Egalität? Sie beruht im Wesentlichen auf der Uminterpretation von Wirklichkeit und auf der Ausblendung von Indizien, die der Partnerschaftsidee widersprechen: Die Paare vermeiden es, zu genau hinzusehen, denn die Existenz von Ungleichheiten ist in Anbetracht der Wichtigkeit der Gleichheitsidee für die Paarbeziehung ruinös. Die Partner „erarbeiten“ Gleichheitsfiktionen: Die Hausarbeiten werden bei Paul und Beate

zum Beispiel in „grobe“ und „feine“ aufgeteilt und damit zunächst von der emotional aufgeladenen Gleichheitsfrage abgekoppelt. Beate ist für die feinen, Paul für die groben Arbeiten zuständig. Praktisch bedeutet diese Aufteilung jedoch, dass Beate für das ständige Sauberhalten der Wohnung zuständig ist, während die als grob klassifizierten Arbeiten Pauls punktuelle und einmalige Hilfeleistungen darstellen. Damit wird die Verteilung der Hausarbeit – in Übereinstimmung mit der Idee der Partnerschaftlichkeit – als das Resultat der Anwendung fairer Regeln ausgegeben.

Eine weitere Fiktion besteht in der Individualisierung von Ansprüchen, die an Sauberkeit und Ordnung im Haushalt gestellt werden dürfen. Paul findet gepflegte Wäsche und sauberes Geschirr angesichts der damit verbundenen Anstrengungen nicht so wichtig. Wenn Beate nun mehr Hausarbeit erledigt, ist das nach Pauls Meinung ihr Problem; sie hat eben andere Ansprüche an Sauberkeit und Ordnung. Doch wäre es zu kurz gegriffen, dies allein als typisch männliches Manöver zur Abwendung unangenehmer Pflichten zu begreifen: Auch Beate beruft sich auf ihre höheren Ansprüche. Nachdem Paul einmal Beates neue Jeansjacke mit roter Wäsche vermengt hat, wodurch sich die Jeansjacke verfärbte, wanderte die Wäschepflege kurzerhand in ihren Zuständigkeitsbereich: „Ich habe dann ganz einfach beschlossen, dass ich jetzt die Wäsche wasche“. Und sie erklärt, die von ihr in die Hand genommene Wäschepflege sei kein „karitativer Einsatz“, kein Opfer, sondern entspringe ihrem eigenen Interesse – nämlich dem Versuch, den Wert der Wäsche zu bewahren.

Was bedeutet dies für die Frage nach dem Verhältnis von Liebe und Partnerschaft? Die Idee der Gleichheit schafft in der modernen Paarbeziehung eine Situation, durch die Geschlechterungleichheiten nicht aufgelöst, sondern in bestimmter Weise noch verschärft werden: Nach wie vor

übernehmen die Frauen meist die Verantwortung für Haushalt und Kinder, weshalb sie sich von den traditionellen Rollen weniger weit entfernt haben, als sie glauben. Doch die Idee der Gleichheit verhindert, das eigene Verhalten im Bezugsrahmen vorgegebener Geschlechtsrollen wahrzunehmen. Die männliche Vorherrschaft kann also nicht einfach als Fortsetzung des von der Elterngeneration übernommenen, traditionellen Rollenmodells verstanden werden. Sie ist etwas durchaus Neues.

So kann die Mehrarbeit der Frauen auch nicht mehr innerhalb des „traditionellen Geschlechtervertrags“ honoriert werden. Sie wird als Pingeligkeit, als unnötige Sauberkeit zurückgewiesen und aus dem gegenseitigen Nehmen und Geben in der Paarbeziehung herausgenommen. Sie ist nun keine Gabe mehr, die Dankbarkeit oder eine entsprechende Gegengabe nach sich zieht, sondern eine persönliche Vorliebe. „Jeder hat sein Recht auf seine Unordnung und niemand darf dem anderen sein System aufzwingen“.

Die Aufrechterhaltung der alten Rollen wird durch diese Sichtweise verdeckt. Wenn die Frau mehr Hausarbeit erledigt, so die gemeinsame Annahme, ist das kein Geschlechterproblem, sondern ein persönliches Problem von ihr: Sie hat eben andere Ansprüche an Sauberkeit und Ordnung. Da die meisten modernen Paare auf die Idee der Gleichheit dennoch nicht verzichten wollen, bleibt ihnen also letztlich nur die Möglichkeit, die fortbestehenden Ungleichheiten zu leugnen oder so zu tun, als seien sie das Ergebnis einer bewussten Entscheidung. Insbesondere egalitär gestimmte, moderne Frauen greifen, in Übereinstimmung mit dem Postulat der selbstbestimmten Lebensführung, auf die Fiktion der freien Entscheidung zurück: „Ich habe jetzt entschieden, die Wäsche allein zu machen“; oder: „Ich habe jetzt entschieden, zu Hause zu bleiben und mich um die Kinder zu kümmern.“

Trotz des Bekenntnisses zum Grundsatz „Gleichverteilung“ von Hausarbeiten verzichten die meisten Paare über weite Strecken auf eine explizite Aufrechnung, die eine genaue Einhaltung der Partnerschaftsnorm erfordern würde. Dadurch entsteht die Situation, dass die Verteilung der Hausarbeit, die vordergründig durch Gleichheitsnormen und individuelle Entscheidungsprozesse reguliert zu werden scheint, auf einer latenten Ebene nach wie vor in Form eines Gabentauschs organisiert wird, bei dem sich die Beteiligung des Mannes auf außerordentliche „Sonderleistungen“ beschränkt. Die meisten Frauen empfinden dieses Arrangement als *gerecht*, ja ihnen fällt oft nicht einmal auf, dass es dem Gleichheitsgedanken widerspricht, solange der Mann nur unaufgefordert und „von sich aus“ einen kleinen Teil der Hausarbeit übernimmt und damit seine Dankbarkeit zum Ausdruck bringt. Auf diese Weise wird ein „symbolischer Ausgleich“ für die einseitige Verteilung der Hausarbeit erreicht. Das eigentliche Ziel des Engagements der Frau besteht somit – anders als behauptet – nicht in dem Erhalt einer gleichwertigen Gegenleistung, sondern darin, dass auch der Mann sich gelegentlich und freiwillig in die Position des Gebenden begibt, was wiederum die Stärkung und Aufwertung der Rolle der Frau als Gebender zur Folge hat. Eine Erwartung, die nicht ausgesprochen werden darf, soll das Prinzip der „Gabe“, nämlich die Freiwilligkeit der Gegenleistung, nicht zerstört werden. Der Eindruck von Gerechtigkeit resultiert dann weniger aus der Aufrechnung des Geleisteten, sondern aus der Vermeidung von Aufrechnung, und aus dem Gefühl heraus, dass jeder „sein Bestes“ gegeben hat.

Allerdings ist ihr Antrieb nicht grenzenlos, sondern an die Dankbarkeit des Mannes, d.h. an seine Anerkennung ihrer Gabe und ihres Status als Gebender gebunden.²³ Sobald nämlich der Mann seine „freiwilligen“ Hilfestellungen

unterlässt und sich damit als *undankbar* erweist, beginnt die Frau, ihm das Ausmaß seiner Schuld vor dem Hintergrund der faktisch aufweisbaren Ungleichheit zu verdeutlichen. Das Prinzip ist simpel: Die Frau gibt ohne Hintergedanken, aber wenn Unstimmigkeiten auftreten, wenn sich der Beschenkte als undankbar erweist und die Gabe damit zu einer selbstverständlichen Routine herabwürdigt, für die die Frau keine Dankbarkeit und Zuneigung mehr verdient, fängt sie an, die Rechnung aufzumachen. Hier findet also ein Übergang zwischen den beiden Austauschprinzipien (dem Gabentausch und dem Äquivalententausch), zwischen einem von Liebe her ausgelegten freiwilligen Geben und dem Prinzip der Bilanzierung von Leistung statt.

4. Ist Instabilität der Preis partnerschaftlicher Gleichheit? Zur Polarität von Gerechtigkeit und Gemeinschaft in Ehe und Paarbeziehung

„Liebe“ und „Partnerschaft“ stellen gegensätzliche Pole im Gerechtigkeitshaushalt von Paarbeziehungen dar. Wer zu stark auf partnerschaftliche Gleichheit pocht, kann die Beziehung gefährden, wer sich von den Antrieben des Gabentausches und der liebevollen Hingabe zu sehr mitreißen lässt, riskiert den Verlust von Autonomie und Gleichheit. Insbesondere Frauen wurden immer wieder ermahnt, nicht „zu sehr zu lieben“, um ihre Autonomie nicht aufs Spiel zu setzen. Die Ökonomie der Gabe in der Liebe ist vergleichbar mit einer Art Beziehungsenergie²⁴, die beständig Antriebe und Gefühle mobilisiert, die sich – zumindest aus der Sicht der Beteiligten – nicht so leicht auf bestimmte Regeln der Gegenseitigkeit festlegen lassen und sich damit auch der Tausch-Gerechtigkeit entziehen. Denn man gibt – zumindest dem Code nach – nicht um einer Gegenleistung willen, sondern so gut und viel man eben kann. Dies beinhal-

tet die Gefahr mangelnder Reziprozität und führt oft dazu, dass Mann und Frau in traditionelle Rollen zurückfallen. Partnerschaft verlangt dagegen nach Festlegungen von Regeln, nach Gerechtigkeit. Sie ist eine Art „politisches System“ innerhalb der Paarbeziehung, das die Verhandlung persönlicher Interessen und die Verteilung und Bemessung von Leistungen überwacht, der „moralischen Willkür“ der Liebe damit einen Riegel vorschiebt.

Aus diesem Grund scheint Partnerschaft besser als Liebe geeignet, die Gleichheit der Geschlechter, die Reziprozität zwischen Frau und Mann sowie die Individualität der beteiligten Persönlichkeiten zu gewährleisten. Dennoch kann die Paarbeziehung auf einen unter dem Vorzeichen der Liebe stehenden Austausch nur auf die Gefahr hin verzichten, ihre Bindungskraft, ihre Antriebsstruktur, d.h. ihre spezifische Sozialität vollständig einzubüßen. Den meisten Paaren widerstrebt daher auch die explizite Aufrechnung von Haushaltstätigkeiten, die bei einer genauen Einhaltung der Partnerschaftsnorm erforderlich wäre, da sie dem Wunsch nach Freiwilligkeit und Unbedingtheit des Gebens und Nehmens, also dem Prinzip des Gabentauschs, widerspricht. Das Prinzip des Gabentauschs ist deshalb ein wesentlicher Grund dafür, dass Paare trotz des Anspruchs partnerschaftlicher Gleichheit in traditionelle Rollenmuster zurückfallen. Ein weiterer Grund dafür besteht in der Tatsache, dass die Wirklichkeit des Paares weniger durch Absichtserklärungen und Entscheidungen, sondern im Wesentlichen auf der Ebene der etablierten Alltagspraxis, d.h. der inkorporierten Gewohnheiten und Praktiken, begründet wird. Es sind wiederkehrende Ablaufmuster und Regelmäßigkeiten scheinbar unbedeutender Handlungen, die dem Paar Stabilität verleihen und durch die zugleich Geschlechterdifferenzen hervorgebracht werden. All dies sind Gründe dafür, warum die Barrieren, die der Gleichstellung der Ge-

schlechter in der Paarbeziehung entgegenstehen, unter Umständen sogar höher sind als in den öffentlichen, konkurrenzbestimmten Lebenssphären.

5. Perspektive

Welche Schlussfolgerungen lassen sich daraus für die eingangs gestellte Frage nach dem Niedergang bzw. der Beharrungskraft der Lebensform Ehe und Familie ziehen? Paradoxerweise ist beides richtig: Die Sphäre von Familie und Paarbeziehung wird als Hort der Liebe und der Gemeinschaft gegenüber der „Gesellschaft“ aufgewertet, je „kälter“ gesellschaftliche Außenbeziehungen empfunden und je stärker die verschiedenen Lebensbereiche durch Markt und ökonomisches Effizienzdenken durchdrungen werden. Zugleich steigen – nicht zuletzt aufgrund des Bildungs- und Berufsaufstiegs von Frauen – auch die Ansprüche, die an Partnerschaftlichkeit und Gleichheit gestellt werden. Daraus erwächst eine zunehmende Krisenanfälligkeit von Ehe und Familie. Denn Partnerschaftlichkeit ist, wie wir gesehen haben, nicht so leicht vereinbar mit den auf Liebe und Zusammenhalt basierenden Austauschprinzipien. Mittelfristig ist keine Lösung dieses Problems in Sicht. Im Gegenteil.

In den letzten Jahrzehnten hat sich die Widersprüchlichkeit moderner Paarbeziehungen sogar noch verschärft: Während Tendenzen der Liberalisierung und Feminisierung dafür sorgen, dass immer mehr Frauen in anspruchsvolle Berufe inkludiert und partnerschaftliche Gleichheitsansprüche wichtiger wurden – haben andere Entwicklungen demgegenüber eine Retraditionalisierung von Geschlechtsrollen in der Familie angestoßen: So findet sich insbesondere bei der jüngeren Generation hinsichtlich der familialen Arbeitsteilung heute sogar wieder eine stärkere Rückwendung hin zu klassischen Geschlechtsrollen.²⁵ Schließlich

verhindert auch der gestiegene Verfügungsanspruch der Kinder gegenüber Eltern, insbesondere gegenüber Müttern, eine Angleichung von Geschlechtsrollen in Familie und Paarbeziehung. Mittelschichtskinder leben heute länger zu Hause, absolvieren längere Ausbildungsphasen als vor zwanzig Jahren und nehmen mehr Zeit und Erziehungsanstrengungen ihrer Eltern in Anspruch. Und meist sind es die Mütter (und nicht die Väter), die Schularbeiten beaufsichtigen, die Kinder zum Ballett-, Sport- oder Musikunterricht fahren und den Nachhilfeunterricht organisieren. Dies kostet Zeit, die für die Berufsarbeit dann nicht mehr zur Verfügung steht.

Anmerkungen

- ¹ Vgl. G. Burkart, Familiensoziologie, Konstanz 2008, 18f.
- ² Vgl. G. Burkart, Lebensphasen – Liebesphasen. Vom Paar zur Ehe zum Single und zurück?, Opladen 1997.
- ³ Vgl. G. Burkart, Familiensoziologie (s. Anm. 1), 27.
- ⁴ Vgl. S. Hradil, Vom Leitbild zum „Leidbild“. Singles, ihre veränderte Wahrnehmung und der „Wandel des Wertewandels“, in: Zeitschrift für Familienforschung 15 (2003), 38–64.
- ⁵ Vgl. M. Gille/S. Sardei-Biermann/W. Gaiser/J. de Rijke, Jugendliche und junge Erwachsene in Deutschland. Lebensverhältnisse, Werte und gesellschaftliche Beteiligung 12- bis 19-Jähriger. DJI-Jugendsurvey 3, Wiesbaden 2006.
- ⁶ Vgl. H.W. Opaschowski, Wie wir morgen leben – Prognosen der Wissenschaft, Wiesbaden 2004. Vgl. C. Koppetsch, Die Wiederkehr der Konformität. Streifzüge durch die gefährdete Mitte, Frankfurt a.M. 2013.
- ⁷ Vgl. G. Burkart, Familiensoziologie (s. Anm. 1).
- ⁸ Vgl. A. Giddens, Wandel der Intimität. Sexualität, Liebe und Erotik in modernen Gesellschaften, Frankfurt a.M. 1993.
- ⁹ Vgl. ebd.
- ¹⁰ A. Leupold, Liebe und Partnerschaft. Formen der Codierung von Ehen, in: Zeitschrift für Soziologie 12 (1983), 297–327.
- ¹¹ U. Beck, Die irdische Religion der Liebe, in: E. Beck-Gernsheim/U. Beck, Das ganz normale Chaos der Liebe, Frankfurt a.M. 1990, 254.
- ¹² Vgl. N. Luhmann, Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität, Frankfurt a.M. 1982, 38.

- ¹³ Vgl. A. Leupold, Liebe und Partnerschaft (s. Anm. 10), 314.
- ¹⁴ Vgl. E. Beck-Gernsheim/U. Beck, Das ganz normale Chaos der Liebe, Frankfurt a.M. 1990.
- ¹⁵ A. Giddens, Wandel der Intimität (s. Anm. 8).
- ¹⁶ Vgl. E. Beck-Gernsheim/U. Beck, Das ganz normale Chaos der Liebe (s. Anm. 14), 253ff.
- ¹⁷ A. Giddens, The Transformation of Intimacy. Love, Sexuality and Eroticism in Modern Societies, Cambridge 1992, 63.
- ¹⁸ Darin steht „Liebe“ in Beziehung und Konkurrenz zur Religion.
- ¹⁹ Vgl. A. Leupold, Liebe und Partnerschaft (s. Anm. 10), 317.
- ²⁰ Vgl. A. Hochschild, The Economy of Gratitude, in: D.D. Franks/E.D. McCarthy (Hrsg.), The Sociology of Emotions, Greenwich/London 1989.
- ²¹ Vgl. J.-C. Kaufmann, Schmutzige Wäsche. Zur ehelichen Konstruktion von Alltag, Konstanz 1994, 203.
- ²² Aus C. Koppetsch/G. Burkart, Die Illusion der Emanzipation. Zur Reproduktion latenter Geschlechtnormen im Milieuvvergleich, Konstanz 1999, 145f. Vgl. C. Koppetsch/M. S. Maier, Individualisierung ohne Gleichheit? Zur aktuellen Lage des Geschlechterverhältnisses, in: J. Friedrichs (Hrsg.), Die Individualisierungsthese, Opladen 1998, 156f.
- ²³ Vgl. J.-C. Kaufmann, Schmutzige Wäsche (s. Anm. 21), 207.
- ²⁴ Vgl. ebd., 202.
- ²⁵ Vgl. C. Koppetsch, Die Wiederkehr der Konformität (s. Anm. 6).

Familie – zwischen „Kulturkampf“ und Systemzwang

Bernhard Laux

„Bei schweren Ausschreitungen nach einer Großdemonstration [...] sind in Paris 293 Menschen festgenommen worden. 36 Menschen sind leicht verletzt worden.“¹ Straßenschlachten wie einst im Mai. Doch der Mai 2013 hat ein anderes Thema: Es geht um die Ehe, genauer: gegen die Ehe für gleichgeschlechtliche Paare. Das Ringen um die Idee der Ehe, um ihre kulturelle Deutung setzt unerwartet explosive Energien frei: Was Ehe ist und sein soll, wird zum intensiv und kontrovers diskutierten Thema von Gesellschaft und Politik in Frankreich.

„Gesetzentwurf für Betreuungsgeld: Kabinett beschließt Herdprämie.“² Zwar weniger handgreiflich, aber kaum weniger verletzend ging es in der deutschen Öffentlichkeit zur Sache, als die schwarz-gelbe Bundesregierung 2012/2013 das Betreuungsgeld auf den Weg brachte: eine Schwundform des bereits auf der documenta 1972 von Joseph Beuys geforderten Hausfrauenlohns (natürlich auch für Männer offen), der das kapitalistische Arbeits- und Leistungsverständnis aufbrechen sollte: „Wir machen nur an Hand dieses Problems vieles vom System klar. Und also wird die Diskussion sich beziehen auf den ganzen Zusammenhang des sozialen Organismus. Der wird da einmal klar.“³ Obwohl die CSU als treibende Kraft für die Einführung des Elterngeldes wahrscheinlich weder von Beuys inspiriert ist, noch dessen ökonomiekritische Intention teilt: Hier wird die ökonomische Struktur tangiert – weit über das Kleingeld der 100/150,- Euro des Betreuungsgeldes hinaus.

Die Auseinandersetzung um das Betreuungsgeld hat – anders als die primär auf die Ideenebene bezogene Debatte um die Ehe – eine kulturelle und sozialstrukturelle Komponente zugleich: Es geht um die *kulturelle* Interpretation der Frauen- und Mutterrolle und um ihre Ausgestaltung im Kontext familialer und beruflicher Bezüge; dabei zugleich um die *sozialstrukturelle* Frage des Verhältnisses von Ökonomie und Familie (und Bildungssystem).

Die These dieses Beitrags ist, dass „der Streit um Ehe und Familie“, von dem der Untertitel des Bandes spricht, zwei verschiedene Dimensionen betrifft: Kultur (die Ideenebene der Gesellschaft) und Sozialstruktur (die Ordnungsebene der Gesellschaft). Erstaunlicherweise werden die kulturellen Debatten mit großer Leidenschaft – und Verletzungsbereitschaft – geführt, während die Strukturveränderungen und damit verbunden auch die Interessenkämpfe weniger Aufmerksamkeit finden, obwohl sie für die Zukunft von Ehe und Familie möglicherweise erheblich folgenreicher sein werden. Die nachfolgenden Ausführungen konzentrieren sich deswegen auf Letztere.

1. Familie und Ökonomie

Erwerbsarbeit und Familienbeziehungen, Geld und Liebe müssen irgendwie vereinbart werden. Das ist eine alltagspraktische Aufgabe von Familien, die a) in der Wirtschaft ihr Einkommen erzielen müssen und b) von dort ihren Güter- und Dienstleistungsbedarf decken. Wenn es nur um Austauschprozesse an einer ansonsten geschlossenen Grenze ginge, wäre die Angelegenheit einfach; aber die Handlungsbereiche verschränken sich, es kommt Ökonomie in die Familie und Familie in die Ökonomie. Theoretisch geht es um die Frage, wie die Spannung von *Liebe* und *Äquivalententausch* bewahrt werden kann, wie die Anders-

heit des familialen Lebensbereichs und die Einbindung in andere Gesellschaftsbereiche zugleich möglich sind.⁴

Dem Verhältnis von Ökonomie und Familie kann man unter verschiedenen Gesichtspunkten nachgehen. Hinsichtlich der Wirtschaft kann man den Blick auf das eine oder das andere Ende des Systems richten: auf die Produktions- oder auf die Konsumseite, die beide mit unterschiedlichen Logiken in die Familie hineinreichen.⁵ In der Familie kann man die Paarbeziehung oder die Eltern-Kind-Dimension – wobei hier der Fokus zum einen mehr auf das Kind, zum anderen mehr auf die Eltern gerichtet sein kann – betrachten. Nachfolgend wird vor allem auf die Erwerbsseite abgehoben und in der Eltern-Kind-Beziehung die Beanspruchung sowohl der Eltern als auch der Kinder betrachtet.⁶

Mit dem Alterungsprozess der Gesellschaft und der geringeren Größe der nachwachsenden Generation stellen sich die Fragen, wem die Eltern und wem die Kinder gehören, neu und mit verschobenen Fronten.

2. Inanspruchnahme der Eltern

Traditionelles Familien- und Rollenverständnis hat diese Frage im Blick auf die Eltern klar beantwortet: Der Vater gehört der Wirtschaft, die Mutter der Familie. Diese Antwort, die eine spezifische Lösung des familialen Doppelproblems der gleichzeitigen Sicherung der Autonomie der Familie und deren Einbindung in den gesellschaftlichen Zusammenhang darstellt, ist schon aus der Innenperspektive der Familien – von ihren Lebenskonzepten und Geschlechterverständnissen her – überholt. Sie wird aber auch von der Wirtschaft und von wirtschaftsorientierten Politikkonzepten dezidiert nicht mehr gewollt.

Dabei spielt die demographische Veränderung eine wesentliche Rolle. Die Jahrgänge im erwerbsfähigen Alter wer-

den schwächer, zugleich sind die Jahrgänge im Rentenalter stark besetzt; weiterhin hat die Verlängerung der Lebenserwartung die Rentenbezugsdauer massiv erhöht. Damit droht sowohl ein Arbeitskräftemangel als auch ein ungünstiges Verhältnis von Erwerbstätigen zu den Beziehern von Renten und Pensionen. Beide Probleme können – neben der Verlängerung der Lebensarbeitszeit – durch eine möglichst vollständige Ausschöpfung des Erwerbspersonenpotentials gemildert werden, wobei eine Steigerung vor allem durch die Erhöhung der Müttererwerbstätigkeit möglich ist.⁷

Deswegen finden Maßnahmen, die eine frühere Rückkehr von Eltern nach der Geburt an den Arbeitsplatz ermöglichen, Unterstützung von Seiten der Wirtschaft. Ebenso sind die Unternehmen wegen der Verknappung des Arbeitskräfteangebots zu betrieblichen Maßnahmen, die die Vereinbarkeit von Familie und Erwerbstätigkeit erleichtern, zunehmend bereit. Verschiedene Interessen und Intentionen verbinden sich: a) Die Wirtschaft will einen Arbeitskräftemangel verhindern; b) Frauen wollen sich aus traditionellen Rollen- und Aufgabenzuweisungen emanzipieren; c) Eltern wollen Familie und Erwerbsarbeit zur Sicherung des Familieneinkommens und der Teilhabe an inner- und außerfamilialen Handlungsfeldern verbinden; d) Der Staat und die sozialen Sicherungssysteme sind an der Absicherung gegen Armut durch eigenes Einkommen und eigene Versicherungsansprüche interessiert.

Alle diese Intentionen sind legitim. Und dennoch sind sie geeignet, der Familie die Eltern in einem Umfang zu entziehen, der möglicherweise dem Familienleben nicht angemessen ist und den Wünschen von Eltern und Kindern nicht entspricht. Dem korrespondiert – wie nachfolgend noch zu zeigen ist – der steigende Zugriff auf die Kinder von Seiten des Betreuungs- und Bildungssystems: Er soll u. a. Erwerbsarbeit der Eltern ermöglichen, hat aber auch andere Zielsetzungen.

Familie braucht jedoch nicht nur Geld, sondern auch Zeit. Zeit aber ist in unserer Zeit vielleicht noch knapper als Geld. Und sie ist weniger flexibel. Während die Zeit für Liebe und Partnerschaft vielleicht noch Disposition und Aufschub verträgt, kommt es bei Kindern häufig darauf an, dass man *jetzt* für sie da ist. Wenn Menschen wesentlich deshalb Kinder bekommen, weil sie mit Kindern leben wollen, dann muss man davon ausgehen, dass sie dafür Zeit haben wollen. Und das zeigt sich in der Tat auch empirisch. Sosehr der durch die Umstände oft erzwungene Ausschluss der Mütter aus der Erwerbstätigkeit von einer deutlichen Mehrheit der Mütter in Deutschland abgelehnt wird, so wenig wird das Doppelvollzeit-Modell angestrebt.

„Die abhängig beschäftigten Eltern wünschen sich mehrheitlich kürzere Arbeitszeiten als sie gegenwärtig haben. Nur 21 % aller Mütter und Väter sind mit ihrer gegebenen Arbeitszeitdauer zufrieden [...]. Insgesamt würden drei Viertel der Väter (75 %) und über die Hälfte der Mütter (53 %) eine Reduzierung ihrer tatsächlichen Arbeitszeiten bevorzugen.“⁸ Die *gewünschten* Arbeitszeiten von Vätern und Müttern liegen dabei sehr viel näher beieinander als die *faktischen* Arbeitszeiten, die eine deutliche Geschlechterdifferenz haben, und sie liegen deutlich unter der 40-Stunden-Woche.⁹ „Diese Ergebnisse belegen, dass ein Teil der deutschen Mütter und Väter – nach ihren Arbeitszeitwünschen zu urteilen – entschieden zu wenig Zeit hat. Was das für das Familienleben, die Entwicklung der Kinder, die Gesundheit und das Wohlbefinden und letztlich auch für das Leistungsvermögen der Eltern bedeutet, ist für Deutschland kaum erforscht.“¹⁰

Es zeichnet sich das Ideal einer reduzierten Arbeitszeit von Müttern *und* Vätern ab, das als das gegenwärtig avancierteste Modell bezeichnet werden kann. Auch dies mag verdeutlichen, dass das Modell der doppelten Vollzeiter-

werbstätigkeit von Eltern nur die Antithese zum Modell der traditionellen geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung, aber noch nicht die Synthese darstellt.

Die hohe Bedeutung der Zeit ist sicherlich keine neue familienpolitische Erkenntnis und rückte in den beiden letzten Familienberichten¹¹ explizit in den Mittelpunkt. Bei manchen positiven Anregungen im Detail unterstellt der wirtschaftsorientierte Achte Familienbericht von 2011 aber doch implizit, dass der Zeitbedarf von Familien für ihre Belange unter gesellschaftlich-ökonomischer Perspektive zu hoch ist und verringert werden soll: „Zu erwägen ist daher eine Verkürzung der Elternzeit auf zwei Jahre. Auch könnte sie in einem Stufenmodell strukturiert werden, nach dem nur im ersten Jahr ein voller Ausstieg aus der Erwerbstätigkeit möglich wäre, danach aber die Möglichkeit der Elternzeit nur noch bei parallel ausgeübter Erwerbstätigkeit eingeräumt werden könnte.“¹² Der über die Elternzeit hinausgehende Rest des Zeitbedarfs – sofern rechtfertigungsfähig – soll *unter Berücksichtigung der betrieblichen Belange* durch gesteigerte Zeitflexibilität in der Arbeitswelt gedeckt werden können.

Wir sehen gegenwärtig deutlich den Umstieg in ein neues Modell des Verhältnisses von Familie und Erwerbsarbeit. Die Spuren und Nachwirkungen des alten, von einem Haupt- oder Alleinverdiener ausgehenden Konzepts zeigen sich in einem bislang noch gering ausgebauten Betreuungssystem für Kinder unter drei Jahren – aber auch im Schulalter –, das derzeit jedoch massiv entwickelt wird, sowie in einem im internationalen Vergleich immer noch hohen Anteil an Familien, bei denen ein Partner nicht oder nur geringfügig erwerbstätig ist.¹³ Dies entspricht aber schon seit längerem sehr deutlich nicht mehr den Wünschen der Mütter und der Familien.¹⁴ Dieses Modell war allerdings nicht nur eine Idee, sondern hatte strukturelle Konsequenzen in

den sozialen Sicherungssystemen, in der Steuerpolitik, im Betreuungs- und Bildungssystem etc. und dementsprechend eine Steuerungswirkung; sich ihm zu entziehen, erforderte Aufwand.

Ein Wandel der Familienpolitik ist insofern notwendig. Es zeichnet sich allerdings die Gefahr ab, dass in der Veränderung der alte Fehler auf andere Weise wiederholt wird: nur ein anderes Modell zu vertreten und strukturell zu verankern, statt Autonomie und Wahlfreiheit zu stärken. Indem die Förderkonzepte auf zwei (Voll-)Erwerbstätige ausgerichtet werden, neue Förderinstrumente als Lohnersatzleistungen konzipiert und weitere Finanzmittel vorrangig in den Aufbau außerfamiliärer Kinderbetreuung und -bildung investiert werden, wird ein bestimmtes Familienleitbild entwickelt und in Förderstrukturen gegossen. Zwei Gesichtspunkte bedürfen der Aufmerksamkeit:

Erstens ist es wichtig, den Gedanken der Autonomie der Familie stark zu machen. Zur Idee der Familie gehört die Vorstellung, dass Familien selber über die Weise, in der sie ihr Familienleben gestalten, bestimmen. Das Grundgesetz bestätigt dies in Art. 6 explizit und auch die Kirche hat diese Leitidee im Verhältnis von Familie und Staat – aber nicht immer in ihren eigenen Familienbezügen – hochgehalten. Natürlich ist diese Autonomie der Familie eine beschränkte, da sich Familien im Kontext der gesellschaftlichen Bedingungen bewegen müssen. Es käme aber darauf an, dass wenigstens die Politik Familien ihren Handlungsspielraum lässt und erweitert, indem sie ihren Maßnahmen gerade nicht ein bestimmtes Familienmodell strukturell zugrunde legt, das damit in einer gewissen Weise erzwungen wird.

Zweitens ist das neue Modell durchaus ambivalent und deckt sich, wenn man ihre Arbeitszeitwünsche ernst nimmt, nicht mit den Vorstellungen der Eltern. Es fördert die gewünschte Beteiligung beider Eltern am wirtschaftli-

chen Leben und unterstützt darin zugleich den zunehmenden Zugriff der Wirtschaft auf die Ressourcen der Familie, die die Familie auch für sich selber braucht. Es sichert die gesellschaftliche Einbindung der Familie, schwächt aber ihre – identitätsstiftende – Autonomie und Andersheit. Wenn man so will: Es ist ein Element in der „Kolonialisierung der Lebenswelt durch Systemimperative“, hier der Lebenswelt Familie durch Wirtschaftsimperative.

3. Inanspruchnahme der Kinder

Der Geburtenrückgang seit den Siebzigerjahren ist zwar auch auf den Rückgang der großen, kinderreichen Familien, wesentlich jedoch auf eine zunehmende Anzahl kinderloser Menschen zurückzuführen. Menschen mit Kindern werden weniger, der Anteil der Menschen ohne Kinder steigt. Das gesplante Fertilitätsverhalten führt zur Unterscheidung und teilweise zur „Entmischung“ eines Familien- und eines Nicht-Familiensektors, der sich bis in Siedlungsstrukturen hinein („Familiengürtel“ von Städten) zeigen kann. Da Kinder eine wichtige Ressource sind, deren Bedeutung mit dem demographischen Wandel zunimmt, entbrennt – neben einem Ringen um die Eltern – auch ein Kampf um die Kinder: Wem kommt ihr „Nutzen“ zu und – in Verbindung damit – wer trägt die Kosten?

Die Gesellschaft ist auf die Leistungen und den Nutzen der nachwachsenden Generationen, die zahlenmäßig immer schwächer werden, in hohem Maße angewiesen und muss ihn zu maximieren suchen. Wenn man bedenkt, dass die Kinderkosten weiterhin überwiegend von den Eltern aufzubringen sind, der ökonomische Kindernutzen jedoch allen Mitgliedern der Gesellschaft zur Verfügung steht, ist dies mit einem erheblichen und wachsenden Transfer vom sich verkleinernden Familiensektor in den zunehmenden

Nicht-Familiensektor verbunden. Das wirft Gerechtigkeitsfragen auf.

Gesellschaftstheoretisch und sozialpolitisch ist es dabei kein gangbarer Weg, Kindernutzen auf die Eltern zu konzentrieren – auf sie beschränken lässt er sich sowieso nicht. Dies würde eine Rückkehr zu einer familienzentrierten Lebens- und Produktionsweise bedeuten, die unmöglich ist. Vielmehr kann das Ungleichgewicht dadurch verringert werden, dass sich die Gesellschaft insgesamt stärker an den Kinderkosten beteiligt. Neben der Beteiligung an den Leistungen und Lasten der Familie investiert die Gesellschaft auch direkt in die Förderung des „Humankapitals“ der nachwachsenden Generation. Unter dieser Perspektive sind die Aufwendungen insbesondere für das öffentliche Betreuungs- und Bildungssystem zwar keine familienpolitischen Leistungen, aber doch Leistungen für Kinder. Da sich Kinderlose über die Steuern mit einem nicht unerheblichen Anteil an der Bildung und Ausbildung einer neuen Generation beteiligen, fließen ihnen zu Recht auch Nutzenströme zu.

Die Frage, wem die Kinder gehören, ist allerdings nicht primär eine ökonomische Frage, vielmehr steht dahinter auch das Problem, wem im Blick auf Sozialisation und Bildungsgang der Kinder Einflussnahme und Entscheidungskompetenz zustehen. Die Elternrechte stehen neu zur Debatte. Angesichts geringer Kinderzahlen kommt es zunehmend darauf an, den Nutzen der weniger werdenden Kinder zu steigern. Zwar nicht nur wegen des Geburtenrückgangs, sondern auch aufgrund der Herausforderungen einer immer komplexeren Welt müssen Kinder einen umfangreichen Bildungsprozess durchlaufen, um in der modernen Gesellschaft handlungsfähig und in der Folge auch nutzenstiftend zu sein. Kinder können nicht einfach nur „aufwachsen“, Kindheit erleben und „den Eltern Freude bereiten“. Kinder haben eine Aufgabe zu erfüllen.

Diese Entwicklung führt in undurchsichtige Gemengelagen. Jedenfalls gibt es gegenwärtig Tendenzen, den Einfluss der Eltern auf den Erziehungs- und Bildungsprozess der Kinder zu begrenzen. Dafür gibt es einerseits gute Argumente: Unter sozialetischen Gesichtspunkten scheint es legitim, dafür zu sorgen, dass die Entwicklungsmöglichkeiten eines Kindes nicht von seiner Herkunft abhängig sind, und die auch und gerade in Deutschland erhebliche Vererbung sozialer Positionen zu unterbrechen, zumindest zu verringern. Dafür ist eine frühe außerfamiliäre Förderung von Kindern, insbesondere aus benachteiligten Verhältnissen, die elterliche Erziehung ergänzt und damit in einem gewissen Sinn auch begrenzt, erforderlich.

Andererseits werden die Erziehungs- und Bildungsleistungen der Familien tendenziell mit Misstrauen betrachtet (und in ihrer Bedeutung und Unhintergebarkeit unterschätzt). Außerdem sind die früh einsetzenden Zugriffe außerfamiliärer Betreuungs-, Erziehungs- und Bildungsinstanzen auf Kinder nicht nur dem Interesse an der Entwicklung des Einzelnen geschuldet, sondern dienen auch der Ausrichtung des Sozialisationsprozesses an den Interessen der Gesamtgesellschaft im Sinne einer optimalen Ausschöpfung des Humankapitals.¹⁵ Die Autonomie der Familie in der Gestaltung ihres inneren Handlungszusammenhangs, ihrer Lebensweise und ihrer Sinnausrichtung wird zunehmend infrage gestellt. Pflege und Erziehung der Kinder, die nach Art. 6 (2) des Grundgesetzes „das natürliche Recht der Eltern und die zuvörderst ihnen obliegende Pflicht“ sind, werden ihnen tendenziell entzogen.

Wo das Leben in Familie immer stärker von außen strukturiert wird – auf der einen Seite von der Wirtschaft im Hinblick auf Arbeit und Einkommen und auf der anderen Seite von den Schul- und Bildungsinstanzen –, da wird Familienleben nicht nur anstrengend und aufwendig, sondern es ver-

liert auch einen Teil seiner intrinsischen Belohnungen. Die Lust des Lebens mit Kindern wird für die Eltern insbesondere durch das Bildungssystem (mit seinem immanenten, aber wenig bildungsgemäßen Selektionsdruck) gemindert. Aus der Perspektive von Kindern heißt das, dass sie immer früher in die Pflicht genommen werden und ihre Zeitverwendung auf späteren gesellschaftlichen Nutzen hin funktionalisiert wird. Wenn dieser gesellschaftlich wohl kaum umkehrbare Prozess nicht in einer Weise gestaltet wird, der die Neugier und Lernbereitschaft der Kinder aufnimmt und ihren Bedürfnissen entspricht, dann wird Kindheit zunehmend entschwinden. Und wenn der Ausbau des Bildungssystems nicht in enger Verbindung mit den Familien und in Rücksicht auf familiäre Lebensprozesse geschieht, dann wird das Bildungssystem zu einem Belastungsfaktor für das Familienleben und zur größten Einschränkung der Autonomie von Familien. Das kann, wenn es sich „herumspricht“, die Entscheidung zu Kindern durchaus beeinträchtigen.

Dieses Spannungsfeld von maximaler Förderung des Kindes im Interesse der Nutzenerhöhung und Ressourcenaus-schöpfung einerseits sowie unbeschwerter Kindheit, nicht funktionalisierter Entwicklungsförderung und familiärer Autonomie andererseits ist wohl nicht grundsätzlich auflös-bar, kann aber durch eine kind- und familienorientierte Ge-staltung entschärft werden. Innovative pädagogische Kon-zepte haben hier eine wichtige Aufgabe.

4. „Recht der Freiheit“ gegenüber kulturellen Normalitätsvorgaben und ökonomischen Zwängen

Die deutliche Nachordnung der Familien gegenüber Wirt-schaftsbelangen, der Vorrang der Verfügbarkeit von Eltern für die Erwerbsarbeit und die Funktionalisierung von Kin-dern und Kindheit für frühe Bildungsprozesse zur Human-

kapitalentfaltung lässt dem Eigensinn von Familien wenig Raum und bewertet ihn als gesellschaftlich wenig bedeutsam. Häufig wird in Verbindung damit auch ein deutliches Misstrauen gegenüber ihrer Erziehungsleistung transportiert, das Krippen zur Kompensation der defizitären Erziehungs- und Bildungsleistungen der Eltern von Anfang an für erforderlich hält.¹⁶ Gelegentlich finden sich in den öffentlichen Debatten (besonders sichtbar beim Betreuungsgeld, aber auch beim Kindergeld) auch pauschalisierende Zweifel, dass Familien mit monetären Unterstützungsleistungen verantwortlich hinsichtlich der Bedürfnisse der Kinder wie hinsichtlich der partnerschaftlichen Ausgestaltung von Erwerbs- und Familienarbeit umgehen können.

Die Fronten sind mittlerweile sehr unübersichtlich geworden. Die Unterscheidung von „lechts und links“ (Jandl) wird schwierig. Erstaunlich ist, wie bezüglich der Familie massive Tendenzen der ökonomischen, der politisch-administrativen und der (sozial-)pädagogischen „Kolonialisierung der Lebenswelt durch Systemimperative“ (Habermas) auch von linken Positionen hingenommen werden in der Hoffnung auf Emanzipationsgewinne und mehr Chancengerechtigkeit. Erstaunlich ist umgekehrt, wie wenig von konservativer – weil eher neo-liberaler? – Seite die Autonomie und Eigenlogik der Familie verteidigt und wie sehr die Ausrichtung der Familie an Interessen der Ökonomie unterstützt wird.

Nötig wäre eine Verteidigung des Raums der familialen Generationen- und Geschlechterbeziehungen mit ihrer spezifischen Handlungslogik gegen allzu ungebremste und ungenierte Anpassungserwartungen an die Logik der Ökonomie oder auch des Bildungssystems. Die Legitimation für eine solche – familienzugewandte und von ökonomischen Zwängen ein wenig entlastete – Lebensweise wird heute vor allem mit genderpolitischen und ökonomischen Ar-

gumenten infrage gestellt: Jedoch ist sie im Blick auf die Geschlechter erstens idealerweise nicht asymmetrisch;¹⁷ zweitens wird man die Klärung ihres Verhältnisses den Geschlechtern in der Familie selbst zutrauen müssen. Der ökonomische Einwand, dass ein solcher, ökonomischen Zwängen sich teilweise entziehender Lebensstil nicht finanzierbar sei, ist primär unter Gerechtigkeitsgesichtspunkten zu diskutieren: Verlangen Familien damit Ungebührliches?

Angesichts der enormen Nutzenströme, die von den Familien zur Gesellschaft hin fließen, und des erheblichen „Leistungsbilanzüberschusses“ der Familien, der sich bei allen Versuchen, diesen Nutzenstrom monetär (etwa unter dem Stichwort „Humankapital“) zu bilanzieren zeigt, sind Leistungen zugunsten der Familien gut begründbar. Sehr intensiv und detailliert werden diese Fragen hinsichtlich der unzureichenden Berücksichtigung von Familienleistungen in der Alterssicherung diskutiert.¹⁸ Ein Ausgleich erst in der Rentenversicherung (der auch dort nur marginal stattfindet) erkennt Leistungen und Kosten erst mit großer zeitlicher Versetzung an und überwindet nur einen Teil der ungerechten Belastungen von Familien und ihren Kindern. Um die Benachteiligung von Familien und ihrer Kinder bei den Einkommen zu verringern und insbesondere die erhöhte Kinder- und Familienarmut zu vermeiden, ist auch eine deutlich höhere gesellschaftliche Beteiligung an den monetären Aufwendungen und Opportunitätskosten für Kinder, die bei Familien anfallen, erforderlich. Sie ist um eine Verbesserung der Infrastruktur für Familien zu ergänzen. Familien zur Vermeidung von Nachteilen jedoch *nur* auf die Möglichkeit der vollen Erwerbsbeteiligung, neben der Familienarbeit, zu verweisen und dafür die Rahmenbedingungen – leidlich – zu schaffen, ist nicht die ganze Gerechtigkeit. Familien bringen mehr ein, auch ökonomisch, und dürfen mehr Entlastung und Unterstützung erwar-

ten. Mehr Gerechtigkeit würde ihre Handlungsspielräume – sprich ihre Freiheit – deutlich erweitern.

Diese Freiräume verdient Familie wegen der Lebensmöglichkeiten und Freiheitspotentiale, die sie ihren Mitgliedern eröffnet und wegen der Leistungen, die sie für die Gesellschaft erbringt. Dazu bedarf es nicht nur mehr finanzieller Mittel, sondern auch eines größeren Vertrauens in die Familie. Sie muss sich hinsichtlich der in ihr realisierten „Sittlichkeit“ sowie den in ihr vorhandenen Freiheitspotentialen und Verwirklichungschancen weder vor der Wirtschaft noch vor der Politik verstecken.¹⁹ Sie muss vor allem auch nicht vor sich selber geschützt werden, sondern soll gerade ihren Eigensinn entfalten können.

Anmerkungen

¹ FAZ.net, Randle bei Massendemo gegen „Ehe für alle“ in Paris (27.05.2013), <http://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/europa/rund-300-festnahmen-randale-bei-massendemo-gegen-ehe-fuer-alle-in-paris-12196361.html> [zuletzt aufgerufen: 25.06.2014].

² Spiegel-online, Gesetzentwurf für Betreuungsgeld: Kabinett beschließt Herdprämie (06.06.2012), <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/herdpraemie-kabinett-beschliesst-betreuungsgeld-a-837227.html> [zuletzt aufgerufen: 25.06.2014].

³ J. Beuys, Jeder Mensch ein Künstler. Gespräche auf der documenta 5/1972, aufgezeichnet von Clara Bodenmann-Ritter, Frankfurt a. M. 1975, 43.

⁴ Vgl. A. Leupolt, Liebe und Partnerschaft. Formen der Kodierung von Ehen, in: Zeitschrift für Soziologie 12 (1983), 297–327; C. Koppetsch, Die Pflicht zur Liebe und das Geschenk der Partnerschaft. Paradoxien in der Praxis von Paarbeziehungen, in: J. Huinink u. a. (Hrsg.), Solidarität in Partnerschaft und Familie, Würzburg 2001 sowie oben im vorliegenden Band; E. Illouz, Der Konsum der Romantik. Liebe und die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus, Frankfurt a. M. 2007.

⁵ Produktions- und Konsumseite der Wirtschaft stehen auch schon in sich in einem Spannungsverhältnis; vgl. D. Bell, Die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus, Frankfurt a. M. 1991.

⁶ Die Linien einer kritischen Reflexion des Verhältnisses von Wirtschaft und Familie mit der Diagnose einer Deformation von Liebesbeziehungen durch kalkulierende Vernunft, durch Angleichung an

- Tauschprozesse und Aufladung mit Konsum sind lang und verkörpern auch unterschiedliche Theoriestränge (Marxismus, kritische Theorie, Psychoanalyse, Kommunitarismus, postmoderne Ansätze). Theoretisch am weitreichendsten verankert ist derzeit wohl Habermas' These von der Kolonialisierung der Lebenswelt durch Systemimperative. Äußere Anpassungszwänge der Familie an die Erfordernisse der Wirtschaft und innere Angleichungsprozesse an die Handlungsorientierungen des homo oeconomicus sind Konkretisierungen dieser These im Blick auf das Verhältnis des Systems Wirtschaft zur Lebenswelt Familie. Vgl. *J. Habermas*, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1981, bes. 470–488.
- ⁷ Vgl. *W. Eichhorst u.a.*, Aktivierung von Fachkräftpotenzialen: Frauen und Mütter, IZA Research Report No. 39 (Kurzexpertise im Auftrag des Bundesministeriums für Arbeit und Soziales), Bonn 2011, http://www.iza.org/en/webcontent/publications/reports/report_pdfs/iza_report_39.pdf [zuletzt aufgerufen: 25.06.2014].
- ⁸ *Chr. Klenner/S. Pfahl*, Jenseits von Zeitnot und Karriereverzicht – Wege aus dem Arbeitszeitdilemma. Arbeitszeiten von Müttern, Vätern und Pflegenden, hrsg. vom Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Institut der Hans-Böckler-Stiftung, Düsseldorf 2008 (WSI-Diskussionspapier Nr. 158), <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0168-ssolar-219228,23> [zuletzt aufgerufen: 25.06.2014]; vgl. *P. Beckmann*, Zwischen Wunsch und Wirklichkeit. Tatsächliche und gewünschte Arbeitszeitmodelle von Frauen mit Kindern liegen immer noch weit auseinander, IAB-Werkstattbericht Nr. 12/2002, Nürnberg 2002, bes. 5. Einen Überblick bietet *W. Cornelißen* (Hrsg.), 1. Datenreport zur Gleichstellung von Frauen und Männern in der Bundesrepublik Deutschland im Auftrag des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, München 2005 (2. Fassung), bes. 311–315.
- ⁹ Die Idee einer „Familienarbeitszeit“ von 32 Stunden, die Bundesfamilienministerin Schwesig in die Debatte geworfen hat, weist insofern in die richtige Richtung.
- ¹⁰ Ebd., 26.
- ¹¹ *BMFSFJ*, Familie zwischen Flexibilität und Verlässlichkeit. Perspektiven für eine lebenslaufbezogene Familienpolitik. Siebter Familienbericht, Berlin 2006; *BMFSFJ*, Zeit für Familie. Familienzeitpolitik als Chance einer nachhaltigen Familienpolitik. Achter Familienbericht, Berlin 2011.
- ¹² *BMFSFJ*, Zeit für Familie (s. Anm. 11), 126.
- ¹³ Vgl. *OECD*, OECD Family Database, Paris 2014, LMF1.1: Children in families by employment status, http://www.oecd.org/els/soc/SF1_1_Family_size_and_composition_Jan2013.pdf [zuletzt aufgerufen: 25.06.2014].
- ¹⁴ Zum Vergleich von gewünschten und realisierten Arbeitszeitmuster im internationalen Vergleich – mit allerdings schon älteren

Daten – vgl. *OECD*, *OECD Employment Outlook 2001*, Paris 2001, 136 sowie insgesamt 129–166, online unter <http://www.oecd.org/dataoecd/11/12/2079435.pdf> [zuletzt aufgerufen: 25.06.2014].

- ¹⁵ Zum Verhältnis von Familie, Bildung und Schule (und auch Wirtschaft) vgl. *M. Richter*, Familien und Bildung, in: K. Böllert (Hrsg.), *Von der Delegation zur Kooperation. Bildung in Familie, Schule, Kinder- und Jugendhilfe*, Wiesbaden 2008, 33–46.
- ¹⁶ Zu Defizit- und Kompensationsvorstellungen und deren Problematik vgl. *H. Bertram/B. Bertram*, Familie, Sozialisation und die Zukunft der Kinder, Opladen 2009, 11–13, 165–192.
- ¹⁷ Und selbst wenn die Realität teilweise anders aussehen sollte, ist es deswegen noch keine gute Lösung, Symmetrie durch beidseitige Vollökonomisierung der Lebensweisen, d. h. durch Angleichung beider Geschlechter an den traditionell männlichen Lebensentwurf, herstellen zu wollen. Nicht nur der traditionale, sondern auch der „kalt-moderne“ Typus der Sicherung von Fürsorge ist problematisch; vgl. *A. Hochschild*, *The Culture of Politics. Traditional, Post-modern, Cold-modern, and Warm-modern Ideals of Care*, in: *Social Politics* 2 (1995), 331–346.
- ¹⁸ Vgl. *M. Werding*, Rente nach Kinderzahl. Argumente zugunsten einer unpopulären Idee, in: *Zeitschrift für Wirtschaftspolitik* 52 (2003), 204–214.
- ¹⁹ Vgl. *A. Honneth*, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Frankfurt a.M. 2011, 277–317.

Ehe und Familie im Zeugnis des Neuen Testaments

Gerd Häfner

Das Neue Testament ist ein Dokument der Vielfalt. Dies zeigt sich auch im Zusammenhang der Aussagen, die in ihm zu Ehe und Familie zu finden sind. Der folgende Beitrag kann deshalb nur Schlaglichter auf das Thema werfen, die diese Vielfalt exemplarisch beleuchten. Dazu wird zum einen die Jesusüberlieferung der synoptischen Evangelien betrachtet; zum andern soll in den Blick genommen werden, wie sich Paulus zum Thema äußert und welche Akzente im Einflussbereich paulinischer Tradition in der Zeit nach dem Tod des Apostels gesetzt wurden.

1. Jesustradition

Die Jesusüberlieferung bietet einen spannungsreichen Befund. Einerseits finden sich Aussagen, die auf den Schutz und die Bewahrung der Ehe ausgerichtet sind; andererseits zeigen nicht wenige Sprüche und Szenen familienkritisches Potential.

a) Die Antithese vom Ehebruch in Mt 5,27f. zielt in erster Linie nicht darauf, entwürdigende „lüsterne Blicke“ auf Frauen zu verurteilen. Wörtlich übersetzt lautet der Spruch: „Jeder, der eine Frau ansieht, *um sie zu begehren*, hat schon die Ehe gebrochen mit ihr in seinem Herzen.“ In dieser Formulierung zeigt sich eine Anspielung auf das Dekalog-Gebot in Ex 20,17: „Du sollst nicht begehren das Haus deines Nächsten, du sollst *nicht begehren die Frau deines Nächsten*, noch seinen Knecht, noch seine Magd, weder sein Rind noch sei-

nen Esel, noch irgendetwas, was deinem Nächsten gehört.“ Die Antithese spricht also nicht allgemein von Frauen, sondern von *Ehefrauen*. Sie warnt davor, mit den Augen in die Ehe eines anderen Mannes einzudringen. Damit setzt sie die patriarchale Sicht der Ehe voraus, nach der die Ehefrau zum Besitz des Mannes gehört. Für diese Einschätzung spricht auch die einseitige männliche Perspektive. Derjenige, der die Frau eines anderen begehrt, verletzt die Ehe des anderen Mannes, dessen Besitzrechte. Ginge es darum, die Verletzung der eigenen Ehe anzuprangern, wäre die Beschränkung auf die Perspektive des Mannes schwer zu erklären.

Das Anliegen, die Ehe zu schützen, prägt auch die Absage an die Ehescheidung, deren ursprüngliche Form wohl in Mt 5,32 begegnet – abzüglich der eingeschobenen Klausel („außer im Fall von Unzucht“): „Jeder, der seine Frau entlässt, macht, dass sie zum Ehebruch verleitet wird; und wer eine Entlassene heiratet, begeht Ehebruch.“ Auch hier wird die patriarchale Sicht der Ehe vorausgesetzt, da von den Möglichkeiten ausgegangen wird, die allein dem Mann gegeben waren. Allerdings lehnt Jesus ab, was nach der Tora des Mose erlaubt ist: die Frau aus der Ehe zu entlassen. Angesprochen wird der verheiratete Mann, dem die Konsequenzen einer Entlassung seiner Frau klar gemacht werden. Er ist verantwortlich dafür, dass Ehebruch geschieht. Nur dies wird betont; das Verhalten des Mannes, der seine Frau entlässt, wird nicht selbst Gegenstand einer rechtlich fassbaren Beurteilung. Und umgekehrt gilt: Diejenigen, deren Tun in rechtlich fassbaren Kategorien beschrieben wird – die entlassene Frau und der sie heiratende Mann: sie brechen die Ehe –, sind nicht unmittelbar angesprochen. Sinn ergibt der Ausspruch nur, wenn vorausgesetzt ist, dass die Entlassung der Frau, anders als in der Tora des Mose, die Ehe nicht aufhebt. Der Mann hat also in der Sicht Jesu über das Bestehen seiner Ehe kein Verfügungsrecht.

Wie bei der Antithese vom Ehebruch geht es Jesus zuvörderst kaum darum, die Stellung der Frau in der Ehe zu verbessern. Im Vordergrund steht nämlich nicht deren Benachteiligung, sondern das Bestehen einer Ehe, das der Mann nicht aufheben kann. Dennoch: Wenn Jesus die Ehescheidung als Weg zum Ehebruch darstellt, ist *faktisch die Ehefrau nicht mehr verfügbarer Besitz des Mannes*, den er behalten oder wegschicken könnte, wie es ihm beliebt. Entscheidend ist für Jesus wohl der Horizont der endgültigen Initiative Gottes zugunsten der Menschen, die er in seiner Botschaft vom angebrochenen Reich Gottes verkündet. Der Zuwendung Gottes muss das Verhältnis der Menschen zueinander entsprechen – und dies wird verweigert, wenn der Mann seine Frau entlässt.

Möglicherweise hat Jesus bei dieser Sicht der Ehe besonders seine Nachfolgegemeinschaft im Blick, zu der wahrscheinlich auch Ehepaare gehörten. Nachfolge soll nicht als Rechtfertigung für den Ausstieg aus einer schwierigen Ehe dienen; die Bindung bleibt auch dann bestehen, wenn sich der Ehepartner bzw. die Ehepartnerin der Jesusbewegung nicht anschließt.¹

b) Das familienkritische Potential der Jesusüberlieferung kann in dreifacher Hinsicht entfaltet werden. (1) Die mögliche *Konkurrenz zwischen Familie und Nachfolge* lässt sich zunächst anhand von Lk 9,57–62 beschreiben. In diesem Abschnitt hat der Evangelist in einer Szene, die am Beginn des Weges Jesu nach Jerusalem spielt, drei Nachfolgeworte zusammengestellt. Jüngerschaft wird hier verbunden mit Unbehaustheit und Heimatlosigkeit (9,58). Die Familie erscheint metaphorisch als Bereich des Todes, den der Jünger hinter sich lassen muss (9,60) – ohne dass ihm dafür ein Aufschub gewährt würde (9,62; anders bei der Berufung Elischas in 1 Kön 19,19–21).

Dieser aus der Jesusnachfolge resultierende Bruch mit den familiären Bindungen wird in einem Spruch aus der Matthäus und Lukas gemeinsamen Quelle grundsätzlich gefasst: „Wer seinen Vater und seine Mutter nicht hasst, kann nicht mein Jünger sein. Und wer seinen Sohn und seine Tochter nicht hasst, kann nicht mein Jünger sein“ (Lk 14,26 par. Mt 10,37).² Mit „hassen“ ist keine emotionale Regung gemeint. Entweder geht es im Sinne einer vergleichenden Wertung um ein Nachordnen (so Mt 10,37); oder es drückt sich in dem Verb der Gedanke aus, dass den genannten Personen das ihnen eigentlich Zustehende verweigert wird.³

(2) Angesichts der großen Bedeutung, die der Zugehörigkeit zu Familie und Clan im orientalischen Milieu zukam, überrascht nicht, dass in der Jesusüberlieferung auch die Konsequenz des dargestellten Bruches zum Thema wird: der *Konflikt in der Familie aufgrund der Bindung an Jesus*. Hierher gehört das Wort Jesu, er sei nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert (Mt 10,34). Es ist Niederschlag der Erfahrung, dass der Anschluss an Jesus Familien spalten kann (die Parallele in Lk 12,51 schafft Klarheit in diesem Sinn). Die Fortsetzung entfaltet denn auch im Rückgriff auf Mi 7,6 die Entzweiung, die Jesu Wirken zwischen einzelnen Familienmitgliedern hervorruft. In apokalyptischen Schriften erscheint das Zerschneiden der familiären Gemeinschaft als ein Moment der endzeitlichen Not. Als eine Station auf dem Weg zur Vollendung kommt solche Spaltung auch in der Endzeitrede zur Sprache (Mk 13,9–13). Auch wenn es sich um einen apokalyptischen Topos handelt, ist diesen Aussagen der Erfahrungshintergrund nicht durchweg zu bestreiten.

(3) Diese Einschätzung wird bestärkt durch die Beobachtung, dass die *Distanz Jesu zur eigenen Familie* überliefert ist. In Mk 3,21 heißt es, dass die Verwandten Jesu ausge-

zogen seien, um ihn zu fassen, weil sie ihn für verrückt hielten. Die Szene findet ihre Fortsetzung in der Ankunft von Mutter und Brüdern. Sie lassen Jesus, der im Haus ist, rufen (3,31) – ein Ruf, auf den Jesus mit dem Verweis auf seine neue Familie reagiert: diejenigen, die ihn hören und den Willen Gottes tun (3,34f.). Abgesehen von dieser Szene, in der es zu keinem Kontakt kommt, schweigen die synoptischen Evangelien von der Familie Jesu, wenn sie von dessen öffentlichem Wirken erzählen. Erst für die Zeit nach Ostern ist eine positive Beziehung bezeugt (Apg 1,14; s.a. 1 Kor 9,5; Gal 1,19).

c) Diejenigen, die ihren Besitz und ihre primären sozialen Bindungen hinter sich lassen, gewinnen in der Gemeinschaft der Jesusnachfolger eine neue Familie. Ausdrücklich wird zugesagt, bereits „in dieser Welt“ Häuser, Brüder, Schwestern, Mütter, Kinder und Äcker hundertfach zu erhalten (Mk 10,30), und dies heißt: Es wird an eine reale Gemeinschaft gedacht, nicht nur ein Bild für die Heilsvollendung gebraucht. Man kann von hier aus eine Linie zu der Familienmetaphorik in urchristlicher Sprachtradition ziehen: Die Glaubenden sind Brüder und Schwestern, wie nicht nur häufig in der Briefliteratur zu lesen ist, sondern auch in dem Evangelium, das am deutlichsten die Adressierung an eine bestimmte Gemeinde erkennen lässt: im Matthäus-Evangelium.

2. Paulus

Als eigenes Thema erscheinen Ehe und Familie in den unumstritten echten Paulusbriefen streng genommen nur in 1 Kor 7, wo Paulus auf Fragen aus der Gemeinde von Korinth eingeht. Allerdings lassen sich auch aus manchen Bemerkungen Rückschlüsse ziehen, die für unsere Frage von Bedeutung sind.

a) Unabhängig von der Frage, ob Paulus in 1 Kor 7,1 mit dem Satz „Es ist gut für einen Menschen, eine Frau nicht zu berühren“ eine Parole aus der korinthischen Gemeinde zitiert oder selbst formuliert, ergibt sich eindeutig, dass Paulus die *ehelose Lebensweise favorisiert*. Er wünscht, dass alle seien wie er selbst, nämlich unverheiratet (7,7; s.a. 7,8; s.a. die Aussagen zu den Jungfrauen und zu den Witwen in 7,26; 7,40). Der Vorbehalt gegen die Ehe ist zum einen in der nur noch kurzen Zeitspanne bis zur Vollendung begründet. In ihr sollen die, die Frauen haben, so leben als hätten sie keine (7,29). Zum andern verweist Paulus auf die ungeteilte Sorge für den Herrn, die nur den Unverheirateten möglich sei (7,32–34). Dieser Vorbehalt gegen die Ehe mag, neben den Tendenzen zur Enthaltsamkeit bei den Adressaten, dazu beigetragen haben, dass die Ehe sehr einseitig unter dem Aspekt des Geschlechtsverkehrs gesehen (7,2) und sicher keine angemessene Ehelehre vorgetragen wird. Negativ gewertet wird die Ehe aber nicht. Paulus sieht, dass die Fähigkeit zu sexueller Enthaltsamkeit nicht allen gegeben ist (7,7). „Besser ist es zu heiraten als zu brennen“ (7,8). So hält er auch ausdrücklich fest, dass Ehe in keinem Fall Sünde sei (7,28; 7,36). Am prägnantesten ist die Sicht des Paulus wohl zusammengefasst in dem Satz, mit dem er die Ausführungen zu den Jungfrauen abschließt: „Wer seine Jungfrau heiratet, handelt gut, und wer nicht heiratet, wird besser handeln“ (7,38). Dieser Vorbehalt gegen die Ehe ist in der neutestamentlichen Briefliteratur eine Eigenheit des Paulus. Auch die unter seinem Namen in späterer Zeit verfassten Briefe führen diese Linie nicht fort (s. u. 3.).

b) In 1 Kor 7 befasst sich Paulus auch mit dem Fall, dass sich Eheleute trennen. Die Weisung Jesu gegen die Ehescheidung greift er ausdrücklich auf („sage nicht ich, sondern der Herr“), wendet sie aber nur auf Ehen zwischen Glaubenden an. Auffälligerweise dominiert in den Wei-

sungen die Perspektive, die sich auf das Handeln der *Frau* richtet. Dieses Ungleichgewicht ist wohl damit zu erklären, dass Paulus vor dem Hintergrund konkreter Gegebenheiten in der korinthischen Gemeinde formuliert. Anders als in der Jesusüberlieferung der Evangelien wird die Folge einer erneuten Heirat, nämlich der Ehebruch, nicht benannt. Paulus beschränkt sich auf die Weisung, dass sich Eheleute nicht trennen sollen. Wenn er in 7,11 von der Möglichkeit einer dennoch geschehenen Trennung spricht, dann wohl nicht, um eine künftige Abweichung von der Weisung zuzugestehen („wenn sie sich aber doch *trennt* [...]“), sondern um bereits gegebene Fälle zu bedenken („wenn sie sich aber *getrennt hat* [...]“). Die Weisung, unverheiratet zu bleiben oder sich mit dem Mann zu versöhnen, bestätigt, dass das Scheidungsverbot Jesu ernst genommen wurde, auch wenn sich die Formulierung nicht direkt an Jesusworte der synoptischen Tradition anlehnt.

Die Jesusüberlieferung beantwortete aber nicht alle Fragen, die sich in den frühen christlichen Gemeinden stellten. Auf die Ehen zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden wendet Paulus das Jesuswort zur Scheidung ausdrücklich nicht an (7,12–16: „sage ich, nicht der Herr“). Sollte sich der nichtgläubige Teil trennen wollen, dann muss sich der gläubige dem nicht entgegenstellen. Paulus versteht also das Jesuswort „nicht gesetzlich [...], als sei seine Geltung auf Biegen und Brechen durchzusetzen, und sei es auch um den Preis einer Fiktion oder eines auf Kosten des Glaubens ausgehandelten *modus vivendi*“⁴. Dass eine solche Trennung eine erneute Heirat ermöglicht, sagt Paulus nicht. Das *privilegium paulinum* des kanonischen Eherechts schreibt die Vorgabe aus dem 1. Korintherbrief ebenso kreativ fort wie Paulus das Jesuswort zur Ehescheidung. Dessen Impuls zur Aufrechterhaltung der Ehe nimmt Paulus allerdings auf, wenn er die Vorstellung ansteckender Heiligkeit ins Spiel

bringt: Glaubende müssen nicht fürchten, durch einen ungläubigen Ehepartner mit der Sphäre des Unreinen, Unheiligen in Berührung zu kommen; umgekehrt geht von ihnen eine heiligende Kraft auf den ungläubigen Ehepartner aus. Ehe und Familie müssen nicht im Sinne eines geschlossenen Milieus rein gehalten werden, sondern können ein Ort sein, an dem Glaube und Unglaube einander begegnen.

c) Allerdings ist auch belegt, dass Familien einen Kern der Gemeinde bilden, also ganze Häuser (im Sinne einer Sozialstruktur) den Glauben angenommen haben. Paulus nennt das „Haus des Stephanas“, dessen Bekehrung die korinthische Gemeinde initiierte (1 Kor 16,15; s.a. 1,16). Offensichtlich hat sich diese Familie besonders engagiert für die Gemeinde. In der Zeit, in der noch keine Amtsstrukturen entwickelt sind, erwächst aus solchem Einsatz auch der Anspruch auf Anerkennung durch die Gemeinde (16,16). Das Ehepaar Priska und Aquila wird von Paulus begrüßt samt der „Gemeinde in ihrem Haus“ (1 Kor 16,19; Röm 16,3–5), der Brief an Philemon ist auch an die „Gemeinde in deinem Haus“ adressiert. Zwar bezeichnet „Haus“ in dieser Wendung ein Gebäude; aber wenigstens im Fall von Priska und Aquila ist klar, dass auch die soziale Größe „Familie“ sachlich eingeschlossen ist. In der ersten christlichen Generation können Familien also eine bedeutende Rolle für den Aufbau christlicher Gemeinden gespielt haben.

3. Zur Entwicklung nach Paulus

Paulus hat sich nicht grundsätzlich zu den Beziehungen in den sozialen Kerngrößen Ehe und Familie geäußert. Dies ändert sich in der nachpaulinischen Literatur – gerade dort, wo man sich ausdrücklich auf Paulus beruft und unter seinem Namen Briefe schreibt: im Kolosser- und Epheserbrief und in den Pastoralbriefen.

a) In den beiden erstgenannten Schreiben finden sich sogenannte „Haustafeln“⁵: Texte, die das angemessene Verhältnis innerhalb der Sozialstruktur „Haus“ beschreiben (Kol 3,18–4,1; Eph 5,21–6,9). Sie berücksichtigen in einer *Dreierreihe* nur die Konstellationen, die den Hausherrn betreffen: Geregelt wird die Beziehung zwischen Mann und Frau, Vater und Kindern sowie Herr und Sklaven. Ein zweites Kennzeichen der Mahnungen ist die *Gegenseitigkeit*. Angesprochen werden nicht nur diejenigen, die sich unterordnen und gehorchen sollen; auch der Hausherr wird zu einer angemessenen Ausfüllung seiner Rolle ermahnt. Beide genannten Kennzeichen finden sich auch in der antiken Ökonomie, also jener Literatur, die sich mit der Ordnung des Hauses als Sozial- und Wirtschaftsgemeinschaft befasst. Die neutestamentlichen Haustafeln bezeugen in sozial-ethischer Hinsicht jene Mittelposition, die für die Ökonomie-Literatur kennzeichnend ist: „Die institutionellen Herrschaftsverhältnisse innerhalb des Hauses werden nicht infrage gestellt, aber dadurch abgemildert, daß vom Hausherrn verlangt wird, seine Herrschaftsbefugnis unter Rücksicht auf das ‚Wohl der Beherrschten‘ auszuüben.“⁶

So steht in der Haustafel des Kolosserbriefs die Aufforderung zu Unterordnung und Gehorsam immer voran, ihr folgt aber jeweils eine Mahnung an die Adresse des Hausherrn: Er soll seine Frau lieben und ihr gegenüber nicht bitter werden (3,19), die Kinder nicht entmutigen (3,21), die Sklaven gerecht behandeln (4,1). Inhaltlich wird nichts ausgeführt, was sich spezifisch christlicher Tradition verdanken könnte. Allein die *Motivation* zum dargelegten Verhalten enthält solche Elemente. Die Wendung „wie es sich ziemt im Herrn“ (3,18) besagt kaum mehr, als dass die geforderte Unterordnung der Frauen unter ihre Männer mit dem Bekenntnis zu Christus in Einklang steht. Im Blick auf das Verhältnis von Herr und Sklave scheint der irdische

Herr einerseits durch den Aufruf, ihm wie dem Herrn zu dienen, in geradezu sakralisierte Position zu rücken; andererseits wird seine Herrschaft relativiert durch den Hinweis, dass auch er einem Herrn im Himmel untersteht (4,1).

Im Epheserbrief wird im Grunde dieselbe Position eines „moderaten Patriarchalismus“⁷ vertreten, allerdings ein viel höherer Aufwand für die spezifisch christliche Begründung der Weisungen getrieben. Dies gilt in erster Linie für die Aussagen zum Verhältnis von Mann und Frau in der Ehe. Das Verhältnis von Über- und Unterordnung ist der Ausgangspunkt für die Beziehung, die zwischen Ehe und Ekklesiologie hergestellt wird. Die asymmetrische Relation von Christus und Kirche hat ihr Pendant in der asymmetrischen Relation von Mann und Frau in der Ehe, ausgedrückt in der Metapher vom Haupt und der Aufforderung zur Unterordnung (Eph 5,23f.). Auch in der Gegenüberstellung von „lieben“ und „fürchten“ zeigt sich die Ungleichheit von Mann und Frau in der Ehe: Männer sollen ihre Frauen lieben, Frauen ihre Männer fürchten (5,33). Am Verhältnis von Christus und Kirche betont der Verfasser des Epheserbriefes allerdings nicht die Differenz zwischen beiden Größen, sondern die durch Liebe gekennzeichnete Beziehung. Die Überordnung Christi dokumentiert sich nicht in der Ausübung von Herrschaft, sondern in der Liebe bis zur Selbsthingabe (5,25). Auch die Leibmetaphorik lässt sich für den *Primat der Beziehung* auswerten. Wahrscheinlich steht im Hintergrund der Aussage, dass die Männer ihre Frauen wie den eigenen Leib lieben sollen (5,28), die Vorstellung von der Erschaffung der Frau aus dem Mann nach Gen 2; diese Vorstellung begründet wohl auch die Rede vom Mann als Haupt der Frau.⁸ Was im Blick auf die Schöpfung wachgerufen wird, lässt sich aber auch auf Christus und die Kirche beziehen. Wie jeder für den eigenen Leib sorgt, so tut es auch Christus für die Kirche, seinen Leib und die einzelnen

Glieder an ihm (5,29f.). Der Gedanke mündet in ein Zitat von Gen 2,24, das auf der Ebene der Schöpfungsaussage die gegenseitige Anziehung der Geschlechter erklärt. Wenn der Verfasser des Epheserbriefs dieses Schriftwort auf Christus und Kirche deutet (5,32), dann streicht er den Ursprungssinn nicht durch; es kommt ihm ja darauf an, das Verhältnis von Mann und Frau in der Ehe und die Verbindung von Christus und Kirche aufeinander zu beziehen. Wenn die Ehe unter Glaubenden auf diese Weise christologisch-ekklesiologisch gedeutet wird, kommt den Eheleuten die Aufgabe und Befähigung zu, „ihr gegenseitiges Verhalten am Vorbild Christi und der Kirche zu orientieren“⁹.

Aus heutiger Sicht betrachtet, hat sicher auch dieser Text seine Grenzen. Die Deutung der Ehe als Abbild der Beziehung von Christus und Kirche ist unter heutigen Verstandsbedingungen nur in modifizierter Form rezipierbar: indem Mann und Frau in der Ehe dieselbe Rolle zugeschrieben und ihre gegenseitige Liebe als Abbild der Liebe Christi zur Kirche gesehen wird. Damit kommt das Anliegen des Epheserbriefes nicht unter die Räder. Der Brief will ja in erster Linie nicht das Verhältnis von Über- und Unterordnung festschreiben; dieses Verhältnis war einfach die damals selbstverständliche Realität. Von ihr geht die Haustafel aus und bestimmt innerhalb dieses Rahmens die Beziehung von Mann und Frau, sofern sie zu Christus gehören. Die Art und Weise, in der in Eph 5,21–33 die Überordnung des Mannes nach dem Vorbild Christi entfaltet ist (Liebe bis zur Selbsthingabe), hat im Übrigen das Potential, das hierarchische Gefälle letztlich zu zerstören. Und gemessen an späteren Zeugnissen ist der Aspekt der Gegenseitigkeit in der Haustafel des Epheserbriefes (auch im Blick auf das Verhältnis zu den Kindern: Eph 6,1–4) durchaus profiliert.

b) In den Pastoralbriefen (1/2 Tim, Tit) verstärkt sich jedenfalls die Asymmetrie in den Beziehungen, die Ehe

und Familie nach Auffassung des Autors kennzeichnen sollen. Dass die diesbezüglichen Aussagen in Verbindung mit der angestrebten Gemeindeordnung stehen, zeigt sich deutlich in 1 Tim 2,11–15. In diesem Abschnitt wird das Verhältnis von Männern und Frauen primär nicht im Blick auf die Ehe bestimmt, sondern auf das Handeln *in der Gemeinde*. Frauen sollen „lernen in Stille, in aller Unterordnung“ (2,11). Wenn es heißt, sie dürften nicht über einen Mann herrschen, dann ist in erster Linie nicht die Beziehung zum Ehemann gemeint. Der Sachzusammenhang wird durch das Verbot des Lehrens gebildet (2,12); und da für die Pastoralbriefe Gemeindeleitung wesentlich durch Lehre geschieht, werden hier Frauen von leitenden Funktionen ausgeschlossen. Ihnen kommt allein die Rolle in Haus und Familie zu (2,15). Die Tendenz, die Zahl der Gemeindegewitwen klein zu halten, jüngere Frauen abzuweisen und auf ihre familiäre Aufgabe zu verpflichten (1 Tim 5,3–16), fügt sich in dieses Bild. Innerhalb der Familie gelten klare Hierarchien: Frauen sollen sich ihren Männern unterordnen (Tit 2,5).

Das primäre Interesse an der Gemeindeordnung bestätigt sich, wenn wir die Rolle des Familienvaters betrachten. Sie wird nicht im Rahmen einer Haustafel bestimmt, sondern im Zusammenhang der Anforderungen, die ein Gemeindeleiter (der Episkopos) erfüllen muss (1 Tim 3,1–7). Er muss sich in seiner Aufgabe als *pater familias* bewährt haben: Er muss seinem Haus gut vorstehen können (3,4), also in der Lage sein, die Strukturen von Über- und Unterordnung durchzusetzen. Dadurch erweist der Episkopos seine Kompetenz zur Gemeindeleitung (3,5). Die Leitmetapher von der Kirche als „Haus Gottes“ (3,15) hat ihre Entsprechung in der Etablierung von hierarchischen Strukturen, die das antike Haus prägten. Nur durch diese ekklesiologische Linse fällt der Blick auf Ehe und Familie, diese werden

nicht zum eigenständigen Thema. Deshalb fehlt auch das Element der Gegenseitigkeit, das die Beziehungen der einzelnen Gruppen im Haus in den Haustafeln kennzeichnet (s. Abschnitt a).

Warum kam es zu dieser einseitigen Betonung und Stärkung der Asymmetrie? Angesichts der genannten Einbindung in gemeindestrukturelle Fragen ist die Antwort nicht in Positionen zu Ehe und Familie zu suchen. Diese Positionen ergeben sich vielmehr aus dem, was der Verfasser im Blick auf die Gemeinde für angemessen hält. Gemeinde soll so gestaltet sein, dass der Verkündigung des Evangeliums keine unnötigen Hindernisse in den Weg gestellt werden. Die Gefahr, dass „draußen“ die Lehre oder das Wort Gottes gelästert wird, erscheint gerade im Zusammenhang der Missachtung der gängigen Rollenmuster.¹⁰ Wenn Frauen auf ihre untergeordnete Rolle in Haus und Familie eingeschworen werden, dann geschieht dies aus Rücksicht auf die akzeptierten Wertmaßstäbe im Umfeld der Pastoralbriefe. Sie werden übertragen auf die Gemeinde und die Familie, damit nicht die Verkündigung Gottes, „der will, dass alle Menschen gerettet werden“ (1 Tim 2,4), in Misskredit kommt. Nicht in der konkreten Rollenzuschreibung, wohl aber in deren *Begründung* können die Pastoralbriefe Impulse auch in der heutigen Situation geben. Diese Begründung zeigt nämlich, dass die Normierung der Beziehungen in Ehe und Familie Rücksicht nehmen muss auf Vorstellungen, die den Adressaten des Evangeliums in ihrer jeweiligen Zeit plausibel erscheinen.

Anmerkungen

¹ Vgl. M. Ebner, Jesus von Nazaret. Was wir von ihm wissen können, Stuttgart 2007, 122.

² Rekonstruktion nach: P. Hoffmann/C. Heil (Hrsg.), Die Spruchquelle Q. Studienausgabe, Darmstadt/Leuven ⁴2014, 97.

- ³ In diesem Sinn *M. Ebner*, Jesus (s. Anm. 1), 119. Auf ein Nachordnen deutet z.B. *J. Gnllka*, Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte (HThKNT Suppl.bd. 3), Freiburg i. Br. 1990, 172.
- ⁴ *W. Schrage*, Der erste Brief an die Korinther, 2. Teilbd.: 1 Kor 6,12–11,16 (EKK VII/2), Solothurn/Neukirchen-Vluyn 1995, 109.
- ⁵ Der ähnliche Text in 1 Petr 2,18–3,7 muss hier unberücksichtigt bleiben.
- ⁶ *M. Wolter*, Der Brief an die Kolosser. Der Brief an Philemon (ÖTK 12), Gütersloh/Würzburg 1993, 197f.; mit Bezug auf *Aristoteles*, Polit. III,6 (1279a5).
- ⁷ Die Formulierung stammt von *M. Wolter*, Brief (s. Anm. 6), 200, der damit die antike Ökonomik und die Haustafel des Kolosserbriefs charakterisiert.
- ⁸ Vgl. *M. Gielen*, Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik. Ein Beitrag zur Frage einer christlichen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Normen (Bonner Biblische Beiträge 75), Frankfurt a.M. 1990, 249–253, 278–280.
- ⁹ Vgl. ebd., 314.
- ¹⁰ Tit 2,5 zu Frauen (s.a. 1 Tim 5,14); 1 Tim 6,1 zu Sklaven (s.a. Tit 2,9f.).

Sakramentalität der Ehe – Was heißt das?

Ralf Miggelbrink

1. Der Begriff des Sakramentes

Bereits im Neuen Testament sind Taufe und Eucharistie als christliche Rituale bekannt, die dann in altkirchlicher Zeit unter dem Begriff *mysterion* zusammengefasst werden, der zugleich Glaubensinhalte des Christentums und dessen Rituale bezeichnet.¹ Die Benennung sowohl von Glaubenssätzen als auch von gottesdienstlichen Ritualen als Mysterien betont die Notwendigkeit einer biographisch existentiellen Aneignung der jeweils bezeugten und gefeierten Inhalte. Mysterien müssen das Denken, Handeln und Fühlen der Menschen prägen, um in ihrem intelligiblen Gehalt verstanden zu werden.

Auf der Grundlage dieses Mysterienbegriffes lassen sich die Sakramente bestimmen als sinnlich adressierte, deshalb an Leiblichkeit und Zeitlichkeit der Feiernden gebundene, materielle Elemente einbeziehende Mitteilungen des wirkamen göttlichen Rechtfertigungs- und Heiligungswillens an Menschen in der leiblich-zeitlichen Konkretheit ihrer jeweiligen Lebenssituation. Als solche vergegenwärtigen sie Jesus Christus als Gottes unbedingte Entschiedenheit für jedes Menschenleben durch das Handeln der den auferstandenen Herrn in seiner Wirkmacht bezeugenden Kirche.

Andere Begriffsgehalte verbinden sich mit dem Begriff *sacramentum*, der im Lateinischen ausgehend von Nordafrika ab dem 3. Jahrhundert zunächst für Taufe und Eucharistie, dann aber auch für weitere Heilszeichen verwendet wird, bis er schließlich den Begriff des *mysterion* vollends verdrängt.²

Das Sakrament ist sprachlich ein *Mittel zur Heiligung*. Religionsgeschichtlich ist an zwei aus dem Tempelkult stammende Typen von Heiligung zu denken: an Opfer und Weihe, die beide auf den Sakramentsbegriff angewendet werden. Bereits Cyprian und Tertullian betonen den Selbstverpflichtungscharakter der Sakramente (besonders der Taufe) im Sinne des (sakralen) Fahneneides.³ Der neue Begriff des Sakraments führt zu einer starken Gewichtung von Institution, Recht und Klerus. Die Aspekte des biographisch sich in der Glaubensgemeinschaft durch die Feier der Mysterien entwickelnden Glaubensbewusstseins treten mehr und mehr zurück hinter den Fragen, wer berechtigter- und gültigerweise wem und unter welchen Umständen und aufgrund welcher Voraussetzungen ein Sakrament *spenden* darf.

Die scholastische Sakramententheologie führt zur Betonung der rechtlichen Kategorie der *Gültigkeit*. Mit der Anwendung der Kategorie der Gültigkeit hat weder die Rechtswissenschaft noch die Soziologie oder die linguistische Pragmatik Probleme: Dass ein institutioneller Akt als rechtliche, soziale oder sprachliche Handlung in einer bestimmten Weise vollzogen werden muss, um im Rahmen des jeweiligen rechtlichen, institutionellen oder pragmatischen Regelsystems *Gültigkeit* erlangen zu können, und dass diese Gültigkeit sich ablesen lässt an den beobachtbaren institutionellen Folgen, die durch den Vollzug der jeweiligen Handlung begründet werden,⁴ ist ein wissenschaftlich vielseitig vertrautes Modell.

Theologisch ist das Modell der institutionell geregelten Gültigkeit jedoch unbefriedigend, weil Sakramente nicht primär Rituale der Gruppenidentität sind, sondern Gestalten göttlichen Handelns am Menschen. Eine harte physische oder juridische Sicht göttlicher Kausalität in den Sakramenten jedoch führt theologisch zu magischen Vorstellungen, anthropologisch zur Ausblendung menschlicher

Freiheit und Selbstbestimmung und ekklesiologisch zum legalistischen Ritualismus.

Wo das Verständnis der Sakramente noch später durch die Semantik des altkirchlichen Mysterienbegriffs angeleitet wird, da rückt die verständige Auf- und Annahme der göttlichen Heilszusage im Zeichen wieder stärker in den Mittelpunkt. Die Heilswirklichkeit wird erfahrungsgebundener gedacht.

2. Sakramentalität der Ehe

Spätestens seit dem 2. Konzil von Lyon (1276) wird die Ehe definitiv zu den sieben Sakramenten gezählt.⁵ Spekulativ verursacht die Deutung der Ehe als Sakrament Verstehensprobleme, die auf die kirchliche Ehepraxis in Liturgie und Recht ausstrahlen: (1) Die Ehe ist ein universal verbreitetes allgemeines Rechtsinstitut. Warum sollte man dieses als spezifisch christliches Sakrament verstehen? (2) Aus dem Verständnis der Ehe als Sakrament resultieren schwer nachvollziehbare Unterscheidungen: Die Ehe unter Nichtchristen ist bloße Naturehe (*matrimonium legitimum*). Die Ehe unter Getauften ist Sakrament, allerdings bei katholischen Christen nur dann, wenn sie nach kirchlichem Ritus geschlossen wurde (Formpflicht).⁶ (3) Insbesondere wenn die Ehe ausschließlich als Institution zur Erreichung ethischer Zwecke (geregelter Befriedigung des Geschlechtstriebes) und sozial-ethischer Funktionen (Versorgung der Gatten, Aufzucht der Kinder, Förderung des Gemeinwohls) verstanden wird, bleibt als Wirkung des Sakramentes nur die göttliche Hilfe zur Erreichung der Ehezwecke durch die Verwirklichung der Wesensmerkmale der Ehe (Einheit, Unauflöslichkeit). (4) Wenn das Ehesakrament nach allgemeiner Überzeugung durch den erklärten Ehekonsens der Eheleute zustande kommt, dann fehlen ihm der amtlich-

liturgische Spender des Sakramentes, eine eigene Materie und eine eigene sakramentale Formel der Gnadenzusage.

All diese Verstehensprobleme basieren auf einem problematischen Begriff von Sakramentalität als einer aufgrund amtlichen kirchlichen Handelns bewirkten, isolierten Gnadenwirkung (*gratia sacramentalis*). Der Ansatz amtlich vermittelter Gnadenkausalität ist in der neueren Sakramentenlehre gründlich überwunden worden. Gefragt wird nicht mehr nach isolierten Sakramentsgnaden. Vielmehr gelten alle Sakramente als realisierende Zeichen der Heilszuwendung Gottes.⁷ Traditionell gesprochen tritt damit die scholastisch sogenannte ungeschaffene, heiligmachende Gnade gegenüber der *gratia sacramentalis* in den Vordergrund.

Unter dieser Voraussetzung fällt es schwer, über Sakramente mit einer Kategorie wie derjenigen der Gültigkeit zu sprechen. Wenn Gültigkeit das Zustandekommen institutionell zwingender Folgen bedeutet, dann ist es nicht unerheblich, anhand äußerer Kriterien entscheiden zu können, ob Taufen, Weihen und Ehen „gültig“ sind, insofern eben aus ihnen die institutionell zu respektierenden Folgen resultieren oder nicht. Wenn Gültigkeit aber das Gelingen der göttlichen Heilszuwendung beinhaltet, dann sind Fehlschläge⁸ denkbar, wo der göttliche Mitteilungswille im Sakrament subjektiv auf keinen entsprechenden Aufnahmewillen trifft oder wo objektiv die handelnden Personen über ihre Absichten und über das Wesen des sakramentalen Vollzuges im Irrtum sind.

Wie lässt sich die Sakramentalität der Ehe dann aber beschreiben? Wo zwei Menschen im Bekenntnis zu Jesus Christus und in der Gemeinschaft der Kirche einander den Willen zusagen, lebenslang einander treu sein zu wollen, da begleitet der menschengewordene Gott diesen gemeinsamen Weg, um in allen Wechselfällen des Lebens beide Ehepartner durch den leiblich-geschichtlichen Vollzug ihrer

Lebensgemeinschaft auf die Wirklichkeit Gottes als ihre Vollendung auszurichten.⁹

Wenn man die scholastischen Differenzierungen anwenden will, so könnte man sagen: Die Materie des Ehesakramentes ist das leiblich-geschichtliche Leben der Eheleute. Die Form des Sakramentes ist die Treuezusage, die nicht nur Vertragsschluss ist, sondern menschliche Zustimmung zum Geheimnis der Wirksamkeit Gottes im eigenen Leben.

3. Der theologische Rang der Ehe

Wo im Sinne des vorangehenden Kapitels die Gnade der Ehe in der Gegenwart Gottes für die Eheleute gesehen wird, durch die deren Leben in seiner Unvollkommenheit angenommen und erlöst (Rechtfertigung) und in seiner Bezo-genheit auf Gott vorangetrieben (Heiligung) wird, da wird mit einem gewissen Recht eingewandt, diese Wirkung werde bei allen Sakramenten beabsichtigt und erhofft. Warum sollte man dann nicht auch ein Sakrament der ersten Liebe, des Schulabschlusses, der abgeschlossenen Berufsausbildung, ja, vielleicht sogar ein solches der vollzogenen Trennung von einem Partner für denkbar halten?

Wer deshalb nach dem besonderen theologischen Rang der Ehe als Zeichen göttlicher Gnade fragt, den verweist die Tradition auf die Lehre von den Ehezwecken oder auch Ehegütern.¹⁰ Seit Augustinus ist dabei eine Hierarchisierung selbstverständlich: Der erste Zweck ist die Erzeugung und Aufzucht der Nachkommen. Treue und Einheit der Ehe ergeben sich als Sekundärzwecke aus dem Primärzweck. Die neuere theologische Forschung zur Ehe rückt den Respekt vor der menschlichen Liebesgemeinschaft in den Vordergrund. Die Zweigeschlechtlichkeit des Menschen wird verstanden als dessen wesenhafte Ausrichtung auf Kommunikation und Intersubjektivität. Lebenslange Treue wird als

mehr und anderes verstanden denn als ein „wegen der Kinder“ unvermeidlicher Umstand. Verschiedene theologische Ansätze nehmen diese Wertschätzung auf:

(1) *Communio*-theologisches Denken versteht Gemeinschaftsvollzüge als notwendige Momente des Personseins selbst: Menschen werden Personen nur in Beziehung. In der Trinitätslehre werde Gott selbst als wesenhaft auf Gemeinschaft hin bezogene Wirklichkeit bekannt. Die traditionelle Skepsis einer vom Mönchtum beeinflussten und vom Zölibat geprägten Kirche gegenüber der Irritation des stabilen Subjekts durch die Bindung an einen anderen Menschen erscheint im Horizont des *communio*-Denkens als ausgesprochene Schwäche insbesondere der lateinischen Kirche.

(2) Der hier vertretene Ansatz zur Deutung der Liebesgemeinschaft zielt darauf, die gelebte Treue in Achtung des Andersseins des anderen als das entscheidende *bonum matrimonii* zu begreifen. Jahrhundertlang ging es eher darum, um der Lebbarkeit des (sozial-)ethisch bestimmten Ehevertrages willen, die personale Differenz in der verbindenden Einheit von Ehe und Familie zu überwinden. Diese Tendenz machte es für Martin Luther unmöglich, in dem rigiden Rechtsinstitut der Ehe ein göttliches Heilszeichen zu erblicken. In der Gegenwart aber erweist die empirische Eheforschung, dass die Stabilität der lebenslangen Bindung in dem Maße zu wachsen scheint, in dem Eheleute ihre Ehe als Freiheitsraum individueller Lebensentfaltung begreifen.

Individualität und Anderssein können als die Größen betrachtet werden, die im Sakrament der Ehe von Gott bejaht und in ihrer lebenslangen Entfaltung angenommen werden. Diese göttliche Annahme bedient sich durch Inspiration als Werkzeug ihrer wirksamen Vermittlung der Treue zweier Menschen, die in bewusster Zustimmung zum Willen Gottes die Treue zueinander als göttliches Handeln erfahren. Gott selbst kann die menschliche Sehnsucht so um-

fassend erfüllen, dass er niemals als frustrierendes Objekt erlebt werden kann. Identität und Bedeutung sind nicht Werke menschlicher Setzung, sondern Güter eschatologischer Hoffnung auf Gott.

Die göttliche Treue zum anderen, zum fremden, zum unvollkommenen und beschädigten Leben des anderen bringt die Ehe als realisierendes Zeichen, als Realsymbol zur Erfahrung. Die Ehegatten lassen sich dazu von Gott in Dienst nehmen als Zeugen der (präsentisch-)eschatologisch kommenden Schönheit des anderen im Horizont ihrer eschatologischen Unvollendetheit. Der Mangel des anderen muss in diesem eschatologischen Hoffungskontext nicht als die in der Warenwelt des Konsums allgegenwärtige Enttäuschung erlebt werden, sondern darf im Horizont des eschatologischen Handelns Gottes als das Ausstehende erlebt werden. Der biblische Referenztext für die Deutung der Ehe als Sakrament ist Eph 5,26–32: Die Liebe, mit der die Eheleute einander lieben „wie ihren eigenen Leib“ (V. 28), ist ein (verwirklichendes) Zeichen der Liebe Christi zu seiner Kirche, von der ebenfalls noch aussteht, dass sie „ohne Flecken, Falten und andere Fehler; heilig [...] und makellos“ (V. 26) erscheint.

4. Spiritualität der Ehe

Wer die Sakramentalität der Ehe als realsymbolische Vergegenwärtigung der Liebe Gottes zum einzelnen Menschen in der Konkretheit seines Menschenlebens denkt, der muss die Bewusstwerdung dieses theologischen Wesens der Ehe beabsichtigen.

4.1 *Der schwierige Weg zu einer Spiritualität der Ehe*

Die katechetisch-pastorale Sprachfähigkeit in Ehesachen bleibt gefährlich zurück hinter den Lebenserfahrungen der Menschen. Auf der einen Seite wird in Traupredigten das Hohelied des Verliebens angestimmt, so als wandle sich der Eros unter dem Segenzuspruch der Kirche ganz von selbst zum vergegenwärtigenden Zeichen der Liebe Christi.¹¹ Auf der anderen Seite herrscht schnoddrige Skepsis in Ehesachen. In kaum einem Zusammenhang tritt die menschliche Natur in ihrer Schwäche und Gefährdetheit, also in dem, was die Gnosis als „Fleisch“ (griech. *sárx*) bezeichnet, so nackt zu Tage wie da, wo sie erotisch begehrt und handelt. Lässt sich aus der Erotik etwas für das geistliche Leben machen? Vor allem im lateinischen Westen wurde diese Frage verneint.

Die orthodoxe Theologie bewahrt vor allem im Anschluss an Johannes Chrysostomos (gest. 407) die Zuversicht, dass die eheliche Lebensgemeinschaft als frohe Teilhabe an der Gabe des Eros¹² das sakramentale Wesen der christlichen Ehe zur Erscheinung bringt. Diese sakramentale Tiefendimension verträgt sich im Denken orthodoxer Theologen nicht mit einer primär juristischen Perspektive auf die Ehe. Eine solche empfinden die Orthodoxen als typisch für die westlich-katholische Ehelehre.¹³ Dagegen betonen die Kirchen der Orthodoxie mit Johannes Chrysostomos die Bedeutung des Geheimnis-Begriffes für das christliche Verständnis der Ehe.¹⁴ Sie entsprechen damit der Perspektive von Eph 5,32. Johannes Chrysostomos lehnt gar den für die lateinische Tradition leitend gewordenen Begriff des Vertrages zur Deutung des Ehebundes als entschieden zu weltlich und dem Geheimnischarakter des Ehebundes inadäquat ab.¹⁵

Die lateinische Tradition zeigt sich sehr viel skeptischer, was die Deutung der Erotik als einer positiven geschöpflichen Kraft anbelangt: Tertullian (gest. nach 220) bewertet

das Verlangen nach der „fleischlichen Vereinigung“ (*commixtio carnis*) als „Hurerei“ (*stuprum*)¹⁶. Der Sache nach sieht er keinen Unterschied zwischen dem bräutlichen und dem ehebrecherischen Verlangen. Lediglich die rechtliche Bewertung macht den Unterschied: In der Ehe ist das an sich nicht Wünschenswerte erlaubt, wenn auch deshalb noch lange nicht sittlich in sich gut. Augustinus (gest. 430) vollendet diese Logik, wenn er die Erlaubtheit des ehelichen Beischlafes an den aktuell vorhandenen Zeugungswillen knüpft.¹⁷ Spirituell können weder Tertullian noch Augustinus der Ehe etwas abgewinnen, so dass Tertullian erklären kann: „Entsagen wir den fleischlichen Dingen, um endlich einmal geistige Früchte hervorzubringen.“¹⁸

Auch die Reformatoren folgen dieser Logik, die der Erotik keinen Eigenwert beizumessen vermag: Die Ehe gehört ihnen zur äußerlichen Rechtsordnung, die der Schöpfer dem Menschen als Gesetz auferlegt.¹⁹ Geistliche Güter erschließt der Ehestand unmittelbar keine, jedoch taugt er als eine Art asketisches Exerzitium: „Wer sich an den Ehestand bindet, der wandelt in den Mühen und Leiden dieses Standes. Er legt darin seiner Natur eine Last auf, damit sie Liebes und Leides gewohnt werde, die Sünde meide und sich umso besser zum Tode bereite; das könnte er außerhalb dieses Standes nicht so gut.“²⁰ Die Ehe ist ganz und gar „äußerliches, leibliches Ding wie andere weltliche Hantierung“, weshalb der Christ die Ehe auch mit „Heiden, Türken oder Ketzern“ eingehen könne, eben gerade so, wie er mit all jenen ja auch andere Geschäfte und Verrichtungen treibt.²¹ Luther erblickt in dieser weltlichen Interpretation der Ehe eine Befreiung der Ehe von dem Zwang, die Vollkommenheit und Effizienz eines Sakramentes repräsentieren zu sollen, die der geschöpflichen Sexualität nicht gemäß sind.²² In neuerer Zeit wird in der evangelischen Theologie die Deutung der Ehe als Schöpfungsordnung in biblischer, histo-

rischer und hermeneutischer Hinsicht problematisiert und mit dem Vorschlag operiert, die Ehe als grundsätzlich in vielfacher Hinsicht wandlungsfähige und gestaltungsoffene Institution „der dauerhaften Lebensform“ zu interpretieren, was grundsätzlich ermöglicht, auch andere dauerhafte Lebensformen als die Bindung von Mann und Frau theologisch als Ehen zu betrachten.²³ Damit wird aber nur ein traditionell schöpferungspositivistischer Begriff von Recht durch einen konventionalistischen Rechtsbegriff abgelöst, ohne dass sich an der grundsätzlich iuristisch-(sozial-)ethischen Fixierung des Ehebegriffes etwas änderte.

4.2 Aspekte einer Spiritualität der Ehe

1. Gesellschaftliche und medizinische Entwicklungen haben die faktische Gestaltung menschlicher Sexualität in allen entwickelten Industriegesellschaften erheblich verändert. Alle funktionalen Gründe einer Eheschließung sind dadurch fragwürdig geworden. Die Spiritualität der Ehe sollte sich deshalb auf die wesentliche Eheeigenschaft der lebenslangen Treue konzentrieren. Lebenslange Treue kann spirituell gedeutet werden als in der Gottesbeziehung auf Hoffnung hin zu unternehmendes Unterfangen. Wo sich Menschen auf die Wirklichkeit Gottes beziehen, gewinnt ihr Leben an Ernst und Kontinuität. Es kommt überhaupt erst als gestaltbare Einheit in den Blick.

2. Das oft verworrene Streben Liebe suchender Menschen nach Gemeinschaft, sein Scheitern in Verrat und Missbrauch, sein Wiederaufleben in Verstehen und Teilhabe mag manchem im Vergleich zu der ästhetischen Klarheit eines abstrakten Hingabebegriffs theologisch defizitär erscheinen, so als eigne es sich nicht recht für die Klarheit der Theologie. Dagegen steht die Logik der Menschwerdung selbst, in der Gott sich gerade auf den Menschen in der Endlichkeit und Unübersichtlichkeit seines Glückstre-

bens, seiner mehr geahnten als gewussten Liebe zum anderen, auf sein Scheitern und seine Umkehr einlässt. Inkarnation heißt Eingang Gottes in das andere von sich selbst: wo die göttliche Klarheit und Entschiedenheit nur in der prismatischen Gebrochenheit der sich zeitlich und endlich entfaltenden Biographie übersetzt werden kann. Wo Menschen in der Unübersichtlichkeit ihres Lebens dennoch wagen, sich verlässlich einem anderen zuzusagen und darum beten und ringen, dass diese Zusage für sie selbst, den anderen und alle Menschen zu einem Ereignis des Heils werden möge, da vollziehen sie in der Tat die Hingabe an den Gott, der sich definiert hat als Wille zur heilvollen Gemeinschaft für alle.

3. Die traditionelle Ehemoral hat eine hohe Aufmerksamkeit auf die Gefährdungen der Ehe und deren Abwehr durch Vorsicht. Wo Ehe als spiritueller Weg gesehen wird, gewinnt sie Anteil an der Tiefenstruktur aller echten Spiritualität, die nämlich immer Menschen befreit zu eigenen Lebenswegen als von Gott angenommenen. Eine spirituelle Eheführung entledigt sich der Ängstlichkeit. Sie schöpft zuversichtlich aus den Quellen einer mehr und mehr eingeübten Bejahung des anderen, der nicht als Bedrohung und Gefährdung, sondern als Gestalt wahrgenommen wird, in der Gott sich inkarnieren will.

Anmerkungen

¹ E.M. Faber, *Mysterium*. Systematisch-theologisch, in: LThK³ 7 (1998), 579–581, 580.

² H. Vorgrimler, *Sakrament*, Theologie- u. dogmengeschichtlich, in: LThK³ 8 (1999), 1440–1445.

³ *Cyprian*, *De lapsis* 7; *Tertullian*, *Ad martyres* 3,1.

⁴ J.R. Searle, *Speech Acts*. An Essay in the Philosophy of Language, Cambridge 1969, 50–53.

⁵ DH 860; CIC/1983 c. 1055.

⁶ CIC/1983 c. 1108.

- ⁷ H. Vorgrimler, Sakramententheologie, Düsseldorf 1987; Th. Schneider, Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie, Mainz ⁷1998, 1–13; F.-J. Nocke, Allgemeine Sakramententheologie, in: Th. Schneider (Hrsg.), Handbuch Dogmatik, Bd. 2, Düsseldorf 1992, 188–225, 210–218; E.-M. Faber, Einführung in die katholische Sakramententheologie, Darmstadt 2002, 46–74.
- ⁸ Der Begriff des Unglücksfalles (*failure*) ist für den Begründer der Sprechakttheorie John Austin eine methodische Beobachtungskategorie, deren Anwendung es erlaubt, zu beschreiben, welche (Sprech-) Handlungsregeln befolgt werden müssen, damit performative Ziele erreicht werden; vgl. J. Austin, Zur Theorie der Sprechakte, Stuttgart ¹1979, 35–73.
- ⁹ K. Rahner, Die Ehe als Sakrament, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 8, Einsiedeln 1967, 519–540, 526–532.
- ¹⁰ Augustinus nennt die klassische Trias von *fides*, *proles*, *sacramentum* (De bono coniugali 24, 32), die das Armenierdekret *Exultate Deo* von 1439 zitiert (DH 1327). Eine entfaltete Liste der Ehezwecke findet sich in der Enzyklika *Casti connubii* von Pius XI. (DH 3705 und 3718): Nachkommenschaft und deren Erziehung für Menschheit und Kirche, gegenseitige Hilfe und Liebe der Gatten und geordnete Befriedigung der (geschlechtlichen) Begierde. Die Dogmatische Konstitution *Lumen gentium* nennt noch die zwei Zwecke der wechselseitigen Förderung im christlichen Leben und die Annahme und Erziehung des Nachwuchses (DH 4128).
- ¹¹ A. Wollbold kritisiert mit Recht eine entsprechende Predigtmode als den Versuch, „das Thema Nummer Eins“ religiös zu veredeln“; vgl. A. Wollbold, Fehlt eine Spiritualität der Ehe?, in: GuL 75 (2002), 183–192, 181. Sein Versuch, die Trennlinie zwischen christlicher und pseudochristlicher Ehespiritualität mithilfe von Begriffspaaren wie „Erleben“ einerseits sowie „Geboten, Zucht, gar Sünde“ (ebd.) andererseits zu markieren, läuft auf eine so einseitige Betonung des Willentlichen sowie von „Doktrin und Moral“ hinaus, dass der Eindruck erweckt wird, gegen eine sentimentale Predigt helfe nur eine Art Ehepelagianismus. Gerade dieser Weg ist unter der Prämisse, die Ehe erschließe Gnade, nicht zu gehen.
- ¹² G. Larentzakis, Ehe – Mysterium der Liebe. Einige Aspekte zur Eheauffassung und Familiengestaltung aus orthodoxer Sicht, in: O. König/A. Wolkinger (Hrsg.), Horizonte sittlichen Handelns. Richard Bruch octogenario, Graz 1991, 321ff.
- ¹³ S. Heitz (Hrsg.), Christus in euch: Hoffnung auf Herrlichkeit. Orthodoxes Glaubensbuch für erwachsene und heranwachsende Gläubige, Göttingen 1994, 140; G. Larentzakis, Die orthodoxe Kirche. Ihr Leben und ihr Glaube, Graz ²2001, 81.
- ¹⁴ J. Chrysostomos, Kommentar zum Kolosserbrief, 9. Homilie.
- ¹⁵ J. Chrysostomos, Matthäus-Kommentar, 73. Homilie, 4. In der lateinischen Kirchensprache wurde der Begriff des Vertrages (*matrimonia-*

lis contractus, heute noch im CIC/1983 c.1055 §2) zum Definitionsbegriff der Ehe. Der Begriff des „Ehebundes“ (*matrimoniale foedus*), mit dem der Codex Iuris Canonici von 1983 das Ehekapitel eröffnet (CIC/1983 c.1055 §1), schließt an den Konzilsbegriff des Brautbundes (*coniugale foedus*) aus GS 49 an. Er deutet eine eher personale und theologische Sichtweise der Verbindung von Mann und Frau an und eine Überwindung der rein naturrechtlichen Vertragstheorie, indem er die Analogie betont zwischen dem Bundeshandeln Gottes an Israel und der Menschheit einerseits und der Eheleute aneinander andererseits. Die naturrechtliche Vertragstheorie findet ihre in personaler und spiritueller Hinsicht wohl abwegigste Fassung dagegen nicht in einem theologischen Text, sondern in der „Rechtslehre“ aus der „Metaphysik der Sitten“ von Immanuel Kant, der die Ehe definiert als Vertrag zur Regelung des Rechts auf den *usus membrorum et facultatum sexualium alterius* (§ 24–27).

¹⁶ Tertullian, De exortatione castitatis, 9.

¹⁷ Augustinus, Enchiridion, 21; Ambrosius, Lukaskommentar, I, 44.

¹⁸ Tertullian, De exortatione castitatis, 10 (Übersetzung nach DBK I, 7).

¹⁹ Confessio Augustana 16 (=BSLK 22).

²⁰ M. Luther, Sermon vom heiligen Sakrament der Taufe, 1519, in: WA 2, 727–737, 736.

²¹ M. Luther, Ein Sermon von dem ehelichen Stand, 1519, in: WA 2, 166–171, 167.

²² U. Baumann, Ist die Ehe ein Sakrament?, Zürich 1988, 40. Als „skandalös“ wird in diesem Zusammenhang von evangelischer Seite die Einrichtung des Eherechts wahrgenommen. Sie verletze die Privatsphäre der Eheleute und füge den drei alleine rechtfertigten Wirklichkeiten Christus, der Gnade und dem Glauben eine Instanz der Selbstrechtfertigung durch Gesetzestreue hinzu; vgl. H. J. Urban, Der reformatorische Protest gegen das katholische Eherecht, in: DPM 9 (2002), 127–137, 131f. Zur Genese und möglichen Überwindung des Streits um die Sakramentalität der Ehe: K. Lehmann/W. Pannenberg (Hrsg.), Lehrverurteilungen kirchentrennend? Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, Freiburg i. Br. 1986, 147–151.

²³ H. Kuhlmann, Theologisch von Ehe und Familie denken, in: Berliner theologische Zeitschrift 14 (1997), 75–93, 79–84.

Gott, die Liebe und die Kirche

Markus Knapp

In der kirchlichen Tradition ist der Blick auf Ehe und Familie klar fokussiert. Die Ehe zwischen Mann und Frau bildet die Grundlage der Familie, denn sie ist hingeordnet auf die Erzeugung und die Erziehung von Nachkommen. Es entsteht eine intergenerationelle Solidargemeinschaft, die als solche zugleich zentrale, unverzichtbare Funktionen für die Gesellschaft erfüllt: In ihr wachsen junge Menschen heran und werden sozialisiert, so dass sie zu vollwertigen Mitgliedern der Gesellschaft werden und Verantwortung in ihr und für sie übernehmen können. Zugleich ist die Familie ein entscheidender Ort für die Weitergabe des Glaubens. Ganz in diesem Sinne erklärt Papst Franziskus, dass es sich bei der Familie „um die grundlegende Zelle der Gesellschaft [handelt], um den Ort, wo man lernt, in der Verschiedenheit zusammenzuleben und anderen zu gehören, und wo die Eltern den Glauben an die Kinder weitergeben“¹.

Nach kirchlicher Überzeugung sind Ehe und Familie ein elementarer Teil der gottgewollten Ordnung der Schöpfung, und die Kirche sah deshalb die Sorge um deren Einhaltung mittels entsprechender Normierungen und Sanktionierungen als eine ihrer wesentlichen Aufgaben. Diese Stellung einer normsetzenden Instanz, die die Einhaltung der für die gesamte Gesellschaft gültigen Ordnung zu begründen und zu sichern hat, hat sie jedoch mittlerweile verloren. Infolgedessen hat sich eine Vielzahl unterschiedlicher partnerschaftlicher und familialer Lebensformen etabliert.

Die Stichworte, die diese Entwicklung charakterisieren, lauten: Individualisierung, Privatisierung, Pluralisierung

und Säkularisierung. Welche Lebensform gewählt wird, das hängt in erster Linie von den individuellen Bedürfnissen und sexuellen Orientierungen ab. Die Entscheidung ist jeweils eine ganz persönlich-private, und es wird deshalb eingefordert, dass Staat und Gesellschaft das respektieren und akzeptieren. Die dadurch generierte Vielfalt von partnerschaftlichen und familiären Lebensformen gilt als Bereicherung; es kann deshalb auch nicht darum gehen, sie wertend zu qualifizieren, sie sollen vielmehr als prinzipiell gleichwertig anerkannt werden, so dass sich niemand für die gewählte Lebensform rechtfertigen muss. Von daher ist es selbstverständlich, dass auch religiös begründete Normierungen keine allgemeine Zustimmung mehr finden. Das einzige Kriterium, das auf dem Feld der partnerschaftlichen und familiären Verhältnisse heute noch uneingeschränkt Anerkennung findet, ist das Kriterium der Beziehungsqualität.

Damit wandeln sich auch die Stellung und die Einflussmöglichkeiten der Kirche. Ja, es stellt sich die Frage, welche Aufgabe ihr angesichts dieser neuen partnerschaftlich-familiären Verhältnisse überhaupt noch zukommt. Sicherlich, sie wird sich auch weiterhin darum bemühen, Menschen zu begleiten in ihren Partnerschaften und Ehen, sie wird ihnen Beratung, Unterstützung und Hilfe anbieten, sie wird versuchen, ihnen in krisenhaften Situationen zur Seite zu stehen, und sie wird sie beim Scheitern von Beziehungen nicht allein lassen. Auf diesem Feld der Ehe- und Familienberatung, -begleitung und -therapie hat die Kirche ja nach wie vor eine hohe und auch anerkannte Kompetenz. Angesichts der Veränderungen im Bereich der partnerschaftlich-familiären Verhältnisse ist heute jedoch die Frage prekär geworden, wovon die Kirche sich dabei leiten lässt. Ist ihre Sorge um Partnerschaft, Ehe und Familie einfach nur Ausdruck allgemeiner Menschenfreundlichkeit und Nächstenliebe? Oder gehört es von der Botschaft und dem Verkündigungs-

auftrag der Kirche her nicht zu ihrer Aufgabe, dabei auch orientierend zu wirken?

Mit dieser Frage tun sich heute die katholische wie die evangelische Kirche gleichermaßen schwer, wenn auch in unterschiedlicher Weise. Speziell die katholische Kirche ringt heftig damit, dass ihr Verständnis von Ehe und Familie auch unter katholischen Christen längst nicht mehr als allgemeinverbindlich akzeptiert wird. Eine Orientierungsfunktion der Kirche wird hier also offenbar grundsätzlich infrage gestellt. Vor diesem Hintergrund will das Folgende einen Beitrag zur Klärung des theologischen Grundes eines kirchlichen Orientierungsangebotes in Fragen des partnerschaftlich-ehelich-familiären Zusammenlebens leisten. Den Ausgangspunkt bilden dabei Überlegungen zum Zusammenhang zwischen Liebe und Religion.

1. Liebe als irdische Religion?

Die Entstehung der Soziologie als eigenständige Wissenschaft im 19. Jahrhundert war nicht zuletzt getrieben von der Frage, was den Zusammenhalt der Gesellschaft nach dem Bedeutungsverlust der Religion sichert. Ohne eine Verpflichtung auf höhere Werte und Prinzipien sah man die Gefahr der Anomie, weil der Verlust eines religiösen Sinnhorizontes auch die Grundlagen moralischen Handelns erodieren zu lassen drohte. So bilanziert die Soziologin Eva Illouz: „Tatsächlich bestand die Aufgabe der Soziologie von Anfang an in dem Versuch, zu verstehen, worin der Sinn des Lebens nach dem Niedergang der Religion bestehen würde.“²

In diesem Kontext eines drohenden Sinnverlusts wächst dem kulturellen System der Liebe eine neue Bedeutung zu. Das Konzept der romantischen Liebe lässt sich verstehen als Kompensation des Zerbrechens religiöser Sinnhorizonte

durch eine Überhöhung intimer Liebesbeziehungen. Möglich erscheint das deshalb, weil die Liebe ja in der Tat auch unabhängig von religiösen Sinngebungen als eine Macht der Transzendenz erfahren werden kann. Eva Illouz versteht das als eine Säkularisierung der Kultur der Liebe, weil diese dadurch aus einem religiösen Deutungsrahmen herausgelöst wird. Genauer unterscheidet sie dabei zwei Aspekte dieser Säkularisierung der Liebe: „Sie verwandelte die profane Liebe in ein sakrales Gefühl (das später als romantische Liebe gepriesen wurde), und sie verwandelte die romantische Liebe in ein Gefühl, das in Widerspruch zu den von der Religion verhängten Restriktionen stand. Die Säkularisierung der Liebe spielte somit eine wichtige Rolle im Prozeß der Emanzipation von der Autorität der Religion.“³

Es handelt sich dabei nun aber um einen durchaus ambivalenten, ja in bestimmter Hinsicht um einen in sich widersprüchlichen Prozess: Die Befreiung von religiös begründeten Normierungen der Liebe geht einher mit einer Aufladung der affektiven Ausdrucksgestalt der Liebe, die selber (quasi-)religiöse Züge annimmt. Zugespitzt ließe sich sagen: Die Säkularisierung der Liebe stellt eine religionsförmige Emanzipation von der Religion dar.

In diesem Sinne hat der Soziologe Ulrich Beck von der Liebe als der „Religion nach der Religion“ bzw. von der „irdischen Religion der Liebe“ gesprochen. Demnach „[beinhalten] Religion und Liebe das Schema einer analog gebauten Utopie. Sie sind jede für sich ein Schlüssel aus dem Käfig der Normalität. Sie öffnen die Normalität auf einen anderen Zustand hin. [...] In der Religion geschieht dies auf eine Wirklichkeit hin, die als Überwirklichkeit die Endlichkeit des menschlichen und alles anderen Lebens in sich enthält. In der Liebe erfolgt dieses Aufschließen der Normalität sinnlich, persönlich, in sexueller Leidenschaft, aber auch in der Öffnung des Blicks füreinander und für die Welt. Die

Liebenden sehen anders und *sind* daher anders, *werden* anders, erschließen einander andere Wirklichkeiten. Schaffen sich neu, indem sie ihre Geschichte sich wechselseitig offenbaren und ihre Zukunft neu schmieden.“⁴ In der Religion wie in der Liebe wird der Alltagszusammenhang transzendiert auf eine andere Wirklichkeit, ein anderes Leben hin. Anders als in der Religion geht es in der Liebe jedoch um eine „Transzendenz ins Diesseits“⁵, d. h. um eine säkularisierte Form des Transzendierens.

Dennoch kann man auch dieser säkularisierten Liebe eine erlösende Kraft zuerkennen, insofern sie die Hoffnung auf eine Wirklichkeit nährt, die frei ist von den Einengungen, Zumutungen und Kränkungen der Alltagsrealität. Die mit der Liebe verbundene Verheißung zielt auf Authentizität, darauf also, zu sich selbst zu finden und ganz ich selbst sein zu dürfen in der liebenden Verbindung mit einem anderen Menschen. Und diese Verheißung ist höchst attraktiv angesichts der modernen Lebenswirklichkeit, die ja zumeist als eine „Welt der Stellvertretung, der Zweckmäßigkeit, der Lüge“⁶ erfahren wird. Die Liebe stellt dagegen eine andere Form des Miteinanders in Aussicht, die nicht auf Berechnung, Konkurrenz und Durchsetzungsvermögen beruht.

In der Liebe geht es jedoch keineswegs nur um eine Erhöhung oder Selbststeigerung des Ich. Sie verspricht vielmehr auch Beistand in dunklen Zeiten, in Krankheit, Leid oder schweren Krisen. Auch darin zeigt sich eine Analogie zum Sinnanspruch der Religion; auch „die irdische Religion der Liebe beweist ihre Kraft im Umgang mit der Schwäche, dem Alter, Fehlern, Versäumnissen, ja Verbrechen“⁷.

Solche Parallelen können allerdings nicht darüber hinweg täuschen, dass es zwischen Liebe und Religion auch gravierende Unterschiede gibt. Beck fasst diese so zusammen: „hier ein privater, dort ein die Herrschafts- und Weltordnung umgreifender Kosmos.“⁸ Dieser private Kosmos der

Liebe ist begrenzt, weil auch die irdische Liebe begrenzt, endlich ist. Während Religion auch angesichts von Scheitern und Tod eine Sinnperspektive offen hält, stürzt der Sinnkosmos der Liebe ein, wenn sie zu Ende geht.

Die Liebe kann aus sehr unterschiedlichen Gründen sterben und aufgekündigt werden. Ein sehr modernes Motiv sind hier gerade die gestiegenen Erwartungen, die mit Liebesbeziehungen verbunden werden, „das Verhältnis von Liebestraum und -wirklichkeit im Horizont der individuellen Wahrnehmung (und angesichts von Konkurrenzen im offener werdenden Angebot)“⁹. Wenn Liebesbeziehungen zum letzten Halt im Leben werden, zum einzigen noch möglichen Versprechen eines anderen, geglückten Daseins, drohen sie mit Erwartungen überfrachtet zu werden, die endliche, fehlbare Menschen kaum zu erfüllen vermögen. Spezifisch modern ist diese Konstellation, weil sich darin „die Dilemmata der Moderne“ reflektieren, „in deren Mittelpunkt die kulturellen und institutionellen Schlüsselworte Authentizität, Autonomie, Gleichheit, Freiheit, Bindung und Verpflichtung sowie Selbstverwirklichung stehen“¹⁰.

Will die Kirche sich in ihrer Sorge um Partnerschaft, Ehe und Familie auf Augenhöhe mit dieser modernen Lebens- und Liebessituation bewegen, wird sie diese nicht nur ernst nehmen, sondern sich fragen müssen, wie sie sich im Lichte ihrer eigenen Botschaft darstellt. Dazu erscheint es unerlässlich, das Verhältnis von Liebe und Religion nun auch aus einer biblisch-theologischen Perspektive zu bedenken.

2. Biblische Spuren

Auch die Bibel sieht in der Liebe eine Macht, durch die Menschen die Grenzen der Wirklichkeit sprengen können, so dass sich ihnen ein anderes, neues Leben eröffnet. Und die Bibel fasst dabei ausdrücklich auch die definitive Begren-

zung des irdischen Daseins, die Grenze des Todes ins Auge. „Stark wie der Tod ist die Liebe“, so heißt es im Hohen Lied des Alten Testaments (Hld 8,6). Die Liebe vermag demnach dem Tod, dieser alles mit Vernichtung bedrohenden Macht, zu widerstehen; sie verheißt ein erfülltes Leben, das durch keinen Tod mehr vernichtet werden kann. Es ist diese biblische Intuition, die auch in der bekannten Formulierung des Philosophen Gabriel Marcel zum Ausdruck kommt: „Einen Menschen lieben, heißt sagen: Du wirst nicht sterben.“¹¹ Die Liebe verspricht die Erlösung von der eigenen Endlichkeit, indem sie Menschen ein endgültiges und unbedingtes Anerkannt- und Bejahtsein der eigenen Existenz und Individualität in Aussicht stellt; sie eröffnet einen Raum für die Sehnsucht nach einem erfüllten Dasein, das das Ich ganz und unverlierbar bei sich selbst ankommen lässt in der liebenden Verbindung mit einer/einem anderen, so dass die eigene Vereinzelung und Einsamkeit überwunden werden und erlittene Verletzungen heilen können.

Diesen Raum eines ganz und endgültig erfüllten Lebens, in dem auch der Tod entmachtet ist, bezeichnet die Bibel als das Reich Gottes. Es wird herbeigeführt durch die liebende Zuwendung Gottes zu seiner Schöpfung, durch die all das verwandelt wird, was diese Schöpfung verdirbt, so dass sie nicht mehr als eine gute, der Entfaltung des Lebens dienende Schöpfung erfahren wird. Nur dann kann auch wahr werden, dass die Liebe stark ist wie der Tod.

Im Kontext seiner Botschaft vom Anbruch dieses eschatologischen Reiches Gottes thematisiert Jesus ausdrücklich auch die Ehe, und zwar in einer überaus markanten Weise, nämlich in seinem Scheidungsverbot (Mt 5,32; 19,19; Mk 10,11f.; Lk 16,18; 1 Kor 7,10f.).¹² Damit wendet Jesus sich dezidiert gegen die im Judentum bestehende Möglichkeit der Ehescheidung, wie sie in Dtn 24 geregelt und als von Gott erlaubt betrachtet wird. Das Scheidungsverbot

Jesu stellt daher nicht erst angesichts moderner Lebensverhältnisse eine gewaltige Provokation dar, sondern bereits im damaligen jüdischen Kontext. Ja, dort gewinnt es noch dadurch an Schärfe, dass Jesus die Entlassung der Ehefrau gleichsetzt mit Ehebruch, was im Alten Testament als ein todeswürdiges Vergehen gilt (Lev 20,10; Dtn 22,22).

Die Intention Jesu wird deutlich in einem Streitgespräch mit einigen Pharisäern (Mk 10,2–9). Diese beziehen sich ausdrücklich auf die Regelung in Dtn 24. Jesus hält ihnen entgegen, das sei nur wegen der „Herzenshärte“ der Menschen von Mose erlassen worden. Dagegen verweist er auf Gen 1 und 2, wo gesagt wird, Gott habe den Menschen als Mann und Frau erschaffen, damit sie ein Fleisch werden. Und daraus zieht Jesus den Schluss: „Was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht trennen“ (Mk 10,9). Angesichts des Anbruchs der eschatologischen Heilszeit soll also der ursprüngliche Schöpferwille Gottes wieder zur Geltung kommen. Aus dieser Intention heraus widerruft Jesus die jüdische Scheidungserlaubnis.¹³

Für Jesus ist somit die Ehe ein konkreter Ort, an dem sich das eschatologische Kommen Gottes heilsam auswirken soll, indem es die Zerrissenheit zwischen den Menschen zu überwinden hilft und eine tragfähige Versöhnung ermöglicht. Ein solches eheliches Miteinander lässt sich nicht erzwingen; es erfordert vielmehr, dass Menschen die Verhärtung ihrer Herzen (Mk 10,5) überwinden, indem sie Gott neu wahrnehmen und sich damit auch seinem Willen öffnen.¹⁴ So lassen sich die Grenzen und Gräben zwischen Menschen überwinden, sie können wieder neu und vorbehaltlos aufeinander zugehen, sich einander öffnen und füreinander da sein.

Aus diesem jesuanischen Impuls hat sich das sakramentale Eheverständnis der katholischen Kirche entwickelt. Sie versteht die Ehe als eine Beziehungsgestalt, in der die

gnädige Zuwendung Gottes sich in spezifischer Weise als wirksam erweisen kann. In ihrem Miteinander in der Ehe kommen Menschen demnach mit der Liebe Gottes so in Berührung, dass dadurch ihre Liebe zueinander erneuert, befestigt und gestärkt wird. In seiner Ehelehre konnte daher das 2. Vatikanische Konzil von der ehelichen Liebe sagen, dass sie „Menschliches und Göttliches in sich eint“ bzw. dass sie „in die göttliche Liebe aufgenommen“ wird.¹⁵

In einem solchen sakramentalen Denken wird keineswegs das Gegenüber Gottes zum Menschen aufgehoben; es wird vielmehr Ernst gemacht damit, dass Gott als dieses bleibende Gegenüber doch dem Menschen gnädig-liebend nahe kommt, um dessen „Herzenshärte“ zu überwinden und ihm damit einen neuen Möglichkeitshorizont zu eröffnen, der ihn nicht nur in neuer Weise herausfordert, sondern ihm zugleich die unerlässliche Hilfe zuteil werden lässt, um diesen Herausforderungen gerecht zu werden.

In eben diesem Sinne verbinden sich die partnerschaftlich-eheliche Liebe und die Liebe Gottes miteinander. Es eröffnet sich damit ein Raum, „der von der Selbsterschließung Gottes bestimmt ist“¹⁶, so dass sich in der Tat sagen lässt: „Wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott, und Gott bleibt in ihm“ (1 Joh 4,16). Das gilt sicherlich ganz grundsätzlich, aber man wird dann doch auch sagen dürfen: In der auf Verbindlichkeit hin angelegten partnerschaftlichen Liebe kann das in einer besonderen Verdichtung erfahrbar und auch sichtbar werden.

3. Moderne Dilemmata

Schaut man noch einmal auf die real existierenden Verhältnisse in Sachen Liebe und Partnerschaft, so bestätigt sich: Es geht hier um eine andere Gestalt des Transzendierens als bei einem biblisch-theologischen Verständnis. In der sä-

kularisierten Moderne werden Partnerschaften und Ehen überwiegend innerhalb eines „immanenten Rahmens“ gelebt, wie der Philosoph Charles Taylor dieses weithin als selbstverständlich angesehene kulturelle Konzept bezeichnet: „Die verschiedenen Strukturen, in denen wir leben – also die wissenschaftlichen, sozialen, technischen Strukturen usw. –, bilden insofern einen immanenten Rahmen, als sie einer ‚natürlichen‘ oder ‚diesseitigen‘ Ordnung angehören, die unabhängig und ohne Bezugnahme auf ‚Übernatürliches‘ oder ‚Transzendentes‘ gedeutet werden kann.“¹⁷ Man wird daher nicht umhinkommen, von einem kulturellen Bruch zwischen solchen „immanenten“ Konzepten von Partnerschaft und Ehe und einem kirchlich-theologischen Verständnis zu sprechen.

Bei einer „immanenten“ Perspektive können die unterschiedlichen Bestrebungen, die Menschen antreiben und die sie auch in ihren partnerschaftlichen Beziehungen begleiten, leicht zu einem Dilemma für sie werden. Eva Illouz verdeutlicht das an der Spannung zwischen dem Verlangen nach Anerkennung und dem Streben nach Autonomie. „Die Spannung zwischen diesen beiden Geboten – die Autonomie aufrechtzuerhalten und Anerkennung zu erlangen – bringt eine ökonomische Auffassung des Selbst und der Psyche mit sich, das heißt eine Auffassung, der zufolge Anerkennung stets durch Autonomie ausbalanciert werden muss und es nicht zu einem Überangebot an Anerkennung kommen darf.“¹⁸ Wer eine(n) andere(n) „zu sehr“ anerkennt – d. h. dem Bestreben nachgibt, „sich selbst in Form der Agape hinzugeben, ohne dass ein ökonomisches Kalkül den Austausch reguliert“¹⁹ –, der beeinträchtigt demnach die eigene Autonomie und gefährdet dadurch sein Selbstwertgefühl. Aber auch umgekehrt gilt: Wer selbst nach Anerkennung strebt, der muss eine Einschränkung der eigenen Autonomie in Kauf nehmen. Denn Anerkennung „kann

nur durch das Eingeständnis der eigenen Abhängigkeit von anderen erlangt werden.“²⁰ Wer seine volle Autonomie wahren will, darf demnach nicht seinem Verlangen nach Anerkennung nachgeben.

Das ist eine dilemmatische Konstellation. Denn wenn Liebe darin besteht, sich um einen anderen Menschen zu sorgen, weil man ihn als ihn selbst und um seiner selbst willen anerkennt und bejaht, dann werden Liebesbeziehungen durch das Streben nach einer solchen Ökonomisierung des eigenen Selbst unterminiert oder ganz unmöglich. Wenn Liebe „vor allem eine *interessefreie* Sorge um die Existenz dessen, was geliebt wird, um das, was gut für es ist“²¹, beinhaltet, so setzt sie die Fähigkeit und Bereitschaft des Liebenden voraus, sich selbst auf den geliebten Menschen einzulassen und ihn in das eigene Leben miteinzubeziehen. Diese Selbstbindung ist ein in sich dialektisches Geschehen; sie beruht auf einem autonomen Akt, durch den das liebende Subjekt sich selbst dazu bestimmt, der Sorge um den geliebten Menschen bei der Verwirklichung der eigenen Freiheit eine besondere, vorrangige Bedeutung einzuräumen.

Eben eine solche mit Selbstbeschränkung einhergehende Selbstbindung ist heute prekär geworden. „Auf jeden Fall sprechen die weiterhin wachsenden Scheidungsraten, die steigende Zahl von Single-Haushalten und die vielen Berichte über die hohe Konflikthanfälligkeit persönlicher Beziehungen dafür, dass die Kräfte oder Bereitschaften der Subjekte schwinden, die für eine längerfristige Bindung erforderlichen Selbstbeschränkungen auf sich zu nehmen.“²² Sicherlich gibt es dafür keine monokausale Erklärung; so spielen hier etwa die Veränderungen in der modernen Arbeitswelt (z.B. die gestiegenen Anforderungen an Flexibilität und Verfügbarkeit) eine nicht unbeträchtliche Rolle. Dies korrespondiert aber mit der Neuformatierung moderner Selbstbilder, die die unerlässliche kulturelle Grundlage

für die tiefreichenden Wandlungen der Intimbeziehungen bilden.

Das Verhältnis von Autonomie und Anerkennung ist nun allerdings komplexer, als viele es heute offensichtlich empfinden. Dass zwischen beiden Bestrebungen ein Widerspruch besteht, ist nämlich keineswegs klar. Heftig widerspricht dem etwa der Philosoph Harry G. Frankfurt mit dem Argument: Wer aus Liebe einen anderen Menschen um seiner selbst willen anerkennt und sich deshalb um ihn und sein Wohl sorgt, der sorgt sich damit zugleich auch um sich selbst. „Sich um das, was man liebt, zu sorgen, ist dann gleichbedeutend damit, sich um sich selbst zu sorgen.“²³ Wer einen anderen Menschen liebt um dieses anderen willen, der sieht durch ihn ja sich selbst und das eigene Leben bereichert. Er will nicht ohne den geliebten Menschen sein, weil dieser ihm selbst so unvergleichlich viel bedeutet. Die Sorge um einen anderen Menschen in einer Liebesbeziehung ist daher nicht gleichbedeutend mit dem Verlust der eigenen Autonomie, sondern, im Gegenteil, mit einer besonders authentischen Form ihrer Verwirklichung.

4. Die Liebe und die Kirche

Es ist erläutert worden, dass nach biblisch-kirchlichem Verständnis Menschen in der partnerschaftlich-ehelichen Liebe mit der Liebe Gottes in Berührung kommen und ihre Liebe zueinander dadurch erneuert, befestigt und gestärkt wird. Nach dem soeben Dargelegten lässt sich das nun auch so formulieren: In partnerschaftlichen Intimbeziehungen haben Menschen in besonderer Weise teil an der Sorge Gottes um seine Geschöpfe. Indem sie sich selbst an einen anderen geliebten Menschen binden, nehmen sie sozusagen Maß an dieser liebenden Sorge Gottes und entsprechen damit in diesem Bereich des partnerschaftlich-ehelichen Mitein-

anders ihrer Berufung zum Bild Gottes in der Schöpfung. Angesichts einer fortgeschrittenen Säkularisierung bleibt es jedoch schwierig, dieses spezifisch theologisch-kirchliche Verständnis in einer überzeugenden Weise zu vermitteln; denn das erfordert unabdingbar den Miteinbezug einer transzendenten Dimension. Welche Konsequenzen ergeben sich daraus für das kirchliche Handeln in den Bereichen Partnerschaft, Ehe und Familie? Zum Abschluss seien dazu noch zwei kurze Überlegungen angestellt.

Die Basis der Verkündigung und Pastoral sollte darin bestehen, dass die Kirche sich als eine überzeugende Hermeneutin der Liebe erweist. Sie muss Menschen, die sich auf den Weg der Liebe gemacht haben, ihre Begleitung anbieten, um sie darin zu unterstützen, die Erwartungen und Wünsche, die sie mit einer Liebesbeziehung verbinden, ebenso zu reflektieren und zu klären wie Ängste und Zweifel.

Als Hermeneutin der Liebe schuldet die Kirche aber auch Orientierung. Vom biblischen Menschenbild her muss ihr daran gelegen sein, verbindliche Partnerschaft als authentische Verwirklichung menschlicher Freiheit verständlich werden zu lassen. Anthropologisch untermauert werden kann das durch den Verweis darauf, dass jeder Mensch sich nach unbedingter Anerkennung und Bejahung sehnt²⁴ und ihm eben dies in partnerschaftlichen Beziehungen in besonders elementarer und intensiver Weise zuteil werden kann. Der Mensch ist kein autarkes Wesen, und deshalb erschließt sich ihm die Sinnerfüllung seiner Existenz ganz besonders in der liebenden Gemeinschaft mit anderen, in der ihm unbedingtes Anerkannt- und Bejahtsein zuteil wird.

In diesem Zusammenhang wäre dann unter günstigen Voraussetzungen auch nach der Dimension des Transzendenten in einer Paarbeziehung zu fragen. Ein Ansatzpunkt kann dabei etwa die Einsicht sein, dass Liebe als solche ja immer auch den Charakter des Geschenkhafte[n] hat. Liebe

lässt sich nicht einfach „machen“ oder gar erzwingen; Menschen bleiben vielmehr darauf verwiesen, dass ihnen etwas widerfährt und entgegen kommt, sie ergreift und verwandelt, dass sie von einem anderen Menschen ganz „eingenommen“ werden und sich deshalb um ihn sorgen. Dabei können Erfahrungen der Selbsttranszendenz²⁵ gemacht werden, die Menschen eine neue Perspektive auf sich selbst und auf in ihnen schlummernde Möglichkeiten eröffnen, etwa indem die eigene „Ichfixiertheit“ aufgesprengt wird, neue, bisher ungeahnte Kräfte zuwachsen oder die Fähigkeit zur Vergebung und Versöhnung bestärkt wird. Solche Erfahrungen müssen nicht religiös gedeutet werden. Aber sie können in Menschen die Frage aufbrechen lassen, ob sie darin nicht auch mit einer transzendenten Macht in Berührung kommen, die ihnen beisteht, sie verwandelt und sie über sich selbst hinausführt.

Dem schließt sich eine zweite Überlegung an. Die kirchlichen Normen für den Bereich Partnerschaft und Ehe können in ihrer lebensorientierenden Bedeutung nur erschlossen werden, wenn sie auf eine solche Hermeneutik der Liebe hin transparent bleiben. Sie sollen das humane Potential von Intimbeziehungen markieren und dazu herausfordern, dieses Potential so weit als möglich auszuschöpfen. Normen wollen nicht bevormunden, sondern helfen, Partnerschaften so zu gestalten, dass sich die mit der Liebe verbundenen Versprechungen und Erwartungen tatsächlich auch erfüllen können.

Anmerkungen

¹ Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium*, Nr. 66.

² E. Illouz, Warum Liebe weh tut. Eine soziologische Erklärung, Berlin 2011, 20.

³ Ebd., 26f.

- ⁴ U. Beck, Die irdische Religion der Liebe, in: ders./E. Beck-Gernsheim, Das ganz normale Chaos der Liebe, Frankfurt a. M. 1990, 222–266, 231.
- ⁵ J. Habermas, Texte und Kontexte, Frankfurt a. M. 1991, 127.
- ⁶ U. Beck, Die irdische Religion der Liebe (s. Anm. 4), 231.
- ⁷ Ebd., 237.
- ⁸ Ebd., 238.
- ⁹ Ebd., 255.
- ¹⁰ E. Illouz, Warum Liebe wehtut (s. Anm. 2), 22f. Sie sieht deshalb in der „Untersuchung der Liebe“ einen „zentrale[n] Beitrag zur Untersuchung des Kerns und der Grundlagen der Moderne“.
- ¹¹ G. Marcel, Geheimnis des Seins, Wien 1952, 472.
- ¹² Vgl. zum Folgenden M. Knapp, Glaube – Liebe – Ehe. Ein theologischer Versuch in schwieriger Zeit, Würzburg 1999, 45ff.
- ¹³ Vgl. auch den Beitrag von G. Häfner in diesem Band.
- ¹⁴ Nach biblischem Verständnis ist das Herz des Menschen der Ort der Gottesbeziehung. Dementsprechend ist das verhärtete Herz „das durch festgesetzten Ungehorsam gegenüber den göttlichen Weisungen fühllos gewordene menschliche Herz“. Siehe J. Gnilka, Das Evangelium nach Markus (Mk 8,27–16,20) (EKK II/2), Zürich u. a. 1979, 72.
- ¹⁵ Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, Nr. 49 und 48.
- ¹⁶ H.-J. Klauck, Der erste Johannesbrief (EKK XXIII/1), Zürich u. a. 1991, 264.
- ¹⁷ Ch. Taylor, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2009, 990.
- ¹⁸ E. Illouz, Warum Liebe weh tut (s. Anm. 2), 254; vgl. auch den Beitrag von C. Koppetsch im vorliegenden Band.
- ¹⁹ Ebd., 259.
- ²⁰ Ebd., 274.
- ²¹ H. G. Frankfurt, Gründe der Liebe, Frankfurt a. M. 2005, 47.
- ²² A. Honneth, Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit, Berlin 2011, 273f.
- ²³ H. G. Frankfurt, Autonomie, Nötigung und Liebe, in: ders., Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte, Berlin 2001, 166–183, 179. Vgl. ders., Gründe der Liebe (s. Anm. 21), 67f.
- ²⁴ Vgl. dazu ausführlicher: M. Knapp, Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne, Freiburg i. Br. 2006, 190ff.
- ²⁵ Nach Hans Joas geht es dabei um Erfahrungen „im Sinne eines Hinausgerissenwerdens über die Grenzen des eigenen Selbst, eines Ergriffenwerdens von etwas, das jenseits meiner selbst liegt, einer Lockerung oder Befreiung meiner Fixierung auf mich selbst“. Siehe H. Joas, Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg i. Br. 2004, 17.

Die Lebensform Familie als „Leitbild“ für Ehe und Partnerschaft

Reiner Anselm / Peter Dabrock

Mit der Veröffentlichung seiner Familienorientierungshilfe im Juni 2013¹ hat der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland mehr unfreiwillig als freiwillig eine intensive und breit geführte Debatte innerhalb wie außerhalb der Kirchen zur Bedeutung von Ehe und Familie losgetreten.² Sie dauert bis heute an und findet auch in dem hier vorliegenden Band einen Widerhall. Alleine die vermeintlichen theologischen Schwächen dieses Papiers für sich hätten nicht ausgereicht, solch umfassende gesellschaftliche Reaktionen zu provozieren. Alles deutet vielmehr darauf hin, dass die Orientierungshilfe nicht nur ein keineswegs neuartiges Orientierungsdefizit im Verständnis von und im Umgang mit Ehe und Familie ans Tageslicht gefördert hat, sondern dass auch die Kirchen, denen von innen und außen oft die zweifelhafte Rolle moralischer Integrationsinstanzen in der komplexen Gesellschaft der Gegenwart zugesprochen wird, diese Orientierung nicht leisten können. Während die katholische Kirche zumindest nach vorne hin den von nicht wenigen als verlockend erlebten Anschein wahren kann, dass sie im Letzten durch ein „roma locuta“ eine causa beenden könne, trifft dies notorisch für die evangelischen Kirchen nicht zu. Sie betonen vielmehr immer wieder, dass in nur wenigen Fragen der Lebensführung „Eindeutigkeit oder gar Einstimmigkeit“³ zu erwarten oder gar zu verlangen sei. Vielleicht wird genau deshalb so heftig in protestantischen Milieus um den Leitbildcharakter⁴ – was auch immer

diese Metapher bedeutet – von „Ehe und Familie“ gestritten: Sind sie von Gott eingesetzte Schöpfungsordnungen? Lassen sie sich – gar in ihrer heutigen bürgerlichen Form – biblisch legitimieren, was in zahlreichen Lebensformdeutungen evangelischer Provenienz bekanntermaßen den entscheidenden Trumpf bildet? Haben sie gegenüber anderen Lebensformen einen geradezu konstitutionellen Vorrang? Nicht selten hat man ja den Eindruck, dass solche Abgrenzungsgesten so manche polemische Debattenbeiträge entscheidend motivieren.

Bei allem Streit um die (Be-)Deutung vergangener und die Gestaltung zukünftiger Lebensformen scheint ein Argumentationsvektor klar zu sein: Es wird von der Ehe – oder in sich progressiv gebenden Beiträgen: von Ehe und Partnerschaft – ausgegangen, die sich dann zur Familie weitet – und diese Weitung auch dann noch trägt oder transformiert, wenn die die Familie begründende Ehe oder Partnerschaft zerbrochen ist. Familie wird in Analogie zur Liebe von Ehe und Partnerschaft gedacht, nicht umgekehrt. Aber ist dies angemessen? Im Sinne einer protestantischen Theologie, die ebenso modernitätssensibel wie bereit ist, Zeugnisse der biblischen Tradition in Lebensführungsfragen zu beachten, wollen wir diesen Primat hinterfragen. Möglicherweise erschließt sich in dieser Drehung die schlechthin prägende lutherische Charakterisierung der Ehe als „weltlich Ding und göttliche Gabe“ – und nicht in ihrer romantischen Überhöhung als illusorischer dauerhafter Liebesbund. Zu diesem Zwecke skizzieren wir zunächst ein protestantisches Verständnis von Lebensformen (1.), das sowohl sozialtheoretische wie theologische Motive integriert. Diese grundsätzlichen Überlegungen beziehen wir dann auf die Familie, die aufgrund ihrer konstitutiven Nicht-Disponiertheit Kriterien des christlichen Lebensformideals besonders intensiv zum Ausdruck bringt (2.). Was

dies für das Verständnis von Ehe und Partnerschaft bedeutet, soll anschließend skizziert werden (3.). Im letzten Abschnitt (4.) deuten wir Konsequenzen für Schutz- und Anspruchsrechte an, die sich aus dem zuvor Dargelegten ergeben.

1. Lebensformen in der Sicht protestantischer Ethik

Wenn die evangelischen Kirchen mit ethischen Orientierungen aufwarten, dann sollten sie darauf hinwirken, Menschen Perspektiven für eine verantwortliche Lebensführung, nicht zuletzt in Ehe, Partnerschaften und Familien, zu ermöglichen. Kirchen sollten entsprechend nicht darauf abzielen, jenseits offenkundiger und unstrittiger, durch die Menschenrechte geschützter Normen und im Rahmen eines ethisch plausiblen Spielraumes eindeutig ein bestimmtes Verhalten als christlich vorzuschreiben. Dies widerspricht dem protestantischen Grundimpuls, der christliche Lebensführung als eine Lebensführung aus Freiheit versteht. Diese Freiheit verdankt sich in evangelischer Sicht der sich zuwendenden Gnade Gottes, die allen gilt, die an ihn glauben. Christliche Freiheit ist daher beziehungssensible Freiheit, eingebunden in das Koordinatensystem von Gottes- und Nächstenliebe. Diese Freiheit verwirklicht sich in der eigenen rezeptiven wie gestaltenden Stellungnahme zu gegebenen und de facto vorgefundenen Lebensformen. Nur in Auseinandersetzung mit gegebenen Lebensformen können sich individuelle Lebensführungsmuster entwickeln. Ansonsten fehlt dem Einzelnen in seinem Handeln Orientierung und Motivation. Zudem liefe er Gefahr, sich in der Dauerreflexion möglicher Handlungsalternativen zu verlieren oder sich unkritisch am Gegebenen auszurichten.

In Anlehnung an Rahel Jaeggi sind Lebensformen als recht stabile Ensembles von sozialen Praktiken und Orien-

tierungsmustern zu verstehen, die normativen Charakter haben, ohne streng kodifiziert oder per se institutionell verbindlich zu sein.⁵ Sie haben sich in einem geschichtlichen Prozess herausgebildet und binden den Einzelnen, weil sie „Ordnungen menschlicher Koexistenz“⁶ darstellen. Der Einzelne lebt aber nicht nur in solchen Lebensformen, sondern gestaltet sie zugleich auch mit. Die innere Verbindlichkeit von Lebensformen resultiert aus der Erfahrung und zugleich der Überzeugung, dass sie zu einem bestimmten Zeitpunkt soziale Problemlagen einer konstruktiven Lösung zuführen können. Weil sich Umstände, Normen, Werte und Einstellungen zu Lebensformen ändern können, sind solche Problemlösungsstrategien nicht einmalig fixiert, sondern können in eine Krise geraten und sind entsprechend revisionsoffen wie -bedürftig. Lebensformen bewähren sich dann, wenn sie auf solche Herausforderungen reagieren können. In diesem Zuschnitt erweist sich die Ausrichtung einer Ethik an Lebensformen als eine Weiterentwicklung der Schleiermacher'schen Güterlehre. Deren Kernelement, die Ausrichtung des eigenen Handelns an vorgegebenen Gütern und gelebten Praktiken, gilt es aufzugreifen, aber zugleich die Wandelbarkeit und Notwendigkeit individueller Aneignung stärker hervorzuheben. Die Bedeutung der von evangelischen Kirchen vertretenen Ethik für die Lebensführung von Individuen und die Lebensformen von Ehe, Partnerschaften und Familien besteht also darin, sich an der Tradierung und kritischen Überprüfung der bisher bewährten Lebensformen zu beteiligen, in denen sich die individuellen, freien und verantwortlichen Lebensführungen entfalten können. Für eine evangelische Ethik ist daher das Schema „grundsätzliche, kriterienbasierte Orientierung – Ermutigung zu individueller Konkretisierung“ charakteristisch, wie es in vielen Feldern der Bioethik erfolgreich etabliert wurde.

Eine solche Tradierung und ggf. notwendige Transformation von als orientierend wahrgenommenen Lebensformen muss dabei von deren konstitutiver Geschichtlichkeit ausgehen. Es kann also nicht darum gehen, eine fixierte Form weiterzugeben, sondern an der Erhebung und Fortschreibung der Lebensformen vor dem Hintergrund der jeweils bestehenden Herausforderungen mitzuarbeiten. Das Schriftzeugnis kann daher auch nur *ein*, wenn auch wichtiger Bezugspunkt einer solchen Tradierung sein. In evangelisch-theologischer Perspektive wird die Bibel primär sowieso nicht als ein Moralbuch zu charakterisieren, sondern von der in ihr transportierten Heilsbotschaft her zu verstehen sein. Dann besitzt sie auch in ethischer Perspektive eine besondere Bedeutung. Diese resultiert aus dem Stellenwert, der ihr in christlichen Lebensformen, in den Praktiken des Christentums zugemessen worden ist und wird. Dies hebt sie einerseits aus den vielfältigen Quellen, aus denen sich das christliche Leben gestaltet, heraus, wie sie andererseits ihre Sonderstellung auch an die Geschichtlichkeit und Wandelbarkeit von Lebensformen bindet. Das bedeutet zugleich, dass sich die Vielstimmigkeit des über Generationen gesammelten menschlichen Zeugnisses von Gottes Treue zu Israel und den Völkern in Jesus Christus zu unterschiedlichen Zeiten unterschiedlich akzentuiert. Wenn daher aus dieser vielstimmigen Bibliothek des Gottesglaubens sittliche Orientierungen für heute abgeleitet werden wollen, dann muss heutzutage in der Perspektive evangelisch-theologischer Ethik immer auch beachtet werden, dass die Schrift nicht nur auf die Lebensformen orientierend bezogen werden kann, sondern auch selbst durch den Fortgang der Gestaltung von Lebensformen eine Kritik erfährt. Das bedeutet, dass nicht nur der (selbst-)kritische Filter der vorrangigen Orientierung an der geglaubten Heilsbotschaft („was Christum treibt“) und der tiefgreifende Unterschied

zwischen den Lebensformen in biblischen Zeiten und der Gegenwart (Geschlechterverhältnis, Familienhierarchien, Umwelt von Familienverbänden, Sozialstruktur) beachtet werden müssen, sondern auch geschichtliche Erfahrungen, die heute zur Ausprägung von als indisponibel erachteten sozialen, politischen und rechtlichen Instituten wie Demokratie, Menschenrechten, Sozialstaat etc. geführt haben. Jeder theologischen Überlegitimierung von Lebensformen und Gütern (etwa als Wille Gottes wie in manchen Spielarten der Ordnungstheologie) ist deshalb entschieden entgegenzutreten.

2. Die Attraktivität der Lebensform Familie

Fragen von Ehe und Familie sind in dem geschilderten Zusammenhang zu verorten. Das bedeutet nicht nur, dass der Tradierung und Fortschreibung von Lebensformen eine hervorgehobene Rolle zukommt, sondern auch, dass das individuelle Ausfüllen dieser Lebensformen als legitime Form christlicher Lebensführung gelten darf und nach dem oben genannten Modell alternativlos ist. Diese je individuellen Konkretisierungen dürfen und können aber nicht an die Stelle der zu einer bestimmten Zeit als anerkennungswürdig erachteten Lebensformen selbst treten.⁷ Gemäß dem gegenwärtig nicht zu unterschreitenden Problemlösungsniveau der Lebensformen von Ehe und Familie sollen beide weder einfach als Ergebnis von außen aufgezwungener Verfügungen oder von individuellen Vertragsschlüssen noch als romantische Daueraffektion aufgefasst werden. Die Attraktionskraft beider Lebensformen geht über diese Begründungsmuster hinaus.

Die Attraktivität der Lebensform Familie speist sich maßgeblich aus dem Streben nach einer nicht disponiblen, in der Regel über die Grenzen der eigenen Generation hinaus-

gehenden Verlässlichkeit. Die Familienzugehörigkeit ist für den Einzelnen ebenso kontingent, wie sie nicht einfach hinter sich gelassen werden kann. Führt man sich dies vor Augen, dann erschließt sich zugleich, warum die Lebensform Familie stets in besonderer Weise die Aufmerksamkeit von Christentum, Kirche und Theologie auf sich gezogen hat: Ihre Verlässlichkeit lässt sich unschwer als ein Gleichnis für die Zuwendung Gottes zum Menschen deuten. Dabei ist aber zu beachten, dass die kategoriale Differenz zwischen der Gottesbeziehung und den Beziehungen in der Familie nicht verwischt wird. Wird dieser Unterschied eingeebnet, kommt es zu der bereits angesprochenen problematischen Überlegitimierung von Familie, in deren Folge dann jede Abweichung vom Familienideal auch als Abweichung von der rechten Gottesbeziehung missdeutet werden muss.

Vor diesem Hintergrund kann bei der heutigen ethischen Beurteilung der Lebensform Familie nicht einfach aus der Genealogie, dass Familie eine für den Einzelnen nicht verfügbare Dauerhaftigkeit impliziert, geltungstheoretisch geschlossen werden, dass Familie sich nur dort realisiert, wo diese Bindung sowohl durch die eigene Herkunft als auch durch die Weitergabe dieser Verlässlichkeit an die nächste Generation zum Ausdruck kommt. Der Genealogie der unverfügbaren Dauerhaftigkeit kann vielmehr das Gut „dauerhafte Verlässlichkeit“ entnommen werden. Dieses wiederum wirkt leitend für die familienethische Norm, dass in Familien die Bereitschaft herrschen soll, wechselseitig und dauerhaft Verantwortung füreinander zu übernehmen. Hat man diese nicht willkürlichen und doch auch nicht zwangsläufig sich ergebenden Koppelungen zwischen Empirie, Deutung, Wertung und normativer Orientierung für das Verständnis der Lebensform Familie im Blick, dann ist plausibel, warum das Ideal der sogenannten bürgerlichen Familie (von den realen Vollzügen sei dabei abgesehen) die-

sem Netz unterschiedlicher Perspektiven weitgehend entspricht.⁸ Zugleich ist mit dieser Beobachtung überhaupt nicht ausgeschlossen, dass auch alternative Familienformen dem hier skizzierten Gut („Ideal der indisponiblen Dauer“) und dem identifizierten normativen Kriterium („dauerhafte wechselseitige Verantwortung“) entsprechen können.

3. Die Lebensformen Ehe und Partnerschaft im Lichte der Lebensform Familie

Aus dem Dargelegten erschließt sich, dass die Ehe, aber auch andere grundsätzlich auf Dauer angelegte Lebensgemeinschaften von dem Gut der dauerhaften Verlässlichkeit her, das Verwandtschaftsbeziehungen eignet, zu begreifen sind.⁹ Die Verbindlichkeit der Ehe und der eingetragenen Lebenspartnerschaft ergibt sich aus dem *institutionell verankerten* Versprechen zweier Liebender, eine Dauerhaftigkeit ihrer Partnerschaft leben zu wollen, die in ihrer indisponiblen Verlässlichkeit der Lebensform Familie – oder zumindest ihrem Idealbild – entspricht. Insofern das Gut der Lebensform einer Partnerschaft nicht einfach in dem hier skizzierten empirischen, evaluativen und normativen Bild von Familie aufgeht, sind Ehe und dauerhafte Partnerschaft entscheidend von dem *Überschuss* geprägt, dass es die Liebe und Leidenschaft zweier Menschen sind, die sie zusammenführen und sie motivieren, angestammte Familienverhältnisse (jedenfalls z.T.) zu verlassen und neue Verlässlichkeiten einzugehen. Die Rechtsformen von Ehe und eingetragener Partnerschaft haben dann die Funktion, diese inneren Kriterien – nicht zuletzt zum Schutze des Schwächeren in der Beziehung¹⁰ – abzubilden. Zugleich wirkt das Gut der symmetrischen Partnerschaftlichkeit, das nicht der Ehe an sich eignet, sondern sich in dieser Lebensform erst zunehmend in den letzten Jahrzehnten in Praxis

und Theorie durchsetzt, auf das Verständnis der Lebensform Familie zurück. Bei aller bleibenden Asymmetrie zwischen Eltern und kleinen Kindern wird auch deren Verhältnis mehr und mehr partnerschaftlich begriffen. Dies zeigt sich beispielsweise in der inzwischen gesetzlich verankerten Norm gewaltfreier Erziehung.¹¹

Spielt das Faktum genealogischer Verbundenheit, dem das Gut „unverfügbare Dauerhaftigkeit“ entnommen wurde, in sich selbst auch eine Rolle für die ethische Beurteilung von Ehe und Partnerschaft? Die über die Grenzen der eigenen Generation hinausgehende Verlässlichkeit bezieht sich in jedem Fall auf die vorangegangene Generation, bei heterosexuellen Partnerschaften unmittelbar auch auf die folgende Generation, in homosexuellen Partnerschaften mittelbar (qua möglicher Adoption und in Zukunft möglicherweise verstärkt auch auf reproduktionsmedizinischem Wege) ebenfalls. Das bedeutet zugleich, dass die Lebensform Familie an sich ein Leben mit Kindern als ein Gut einschließt. Die Offenheit für neues Leben ist daher als ein Gut und entsprechend ebenfalls als Kriterium in die güterethische Beurteilung der Lebensformen von Ehe und Partnerschaften einzubeziehen. Wo biologische oder andere Grenzen diese Möglichkeit nicht erlauben, muss die Lebensführung eines Einzelnen oder eines Paares im Umkehrschluss nicht als nicht-gut qualifiziert werden. Offenheit für neues Leben kann immer auch bedeuten, Kräfte und Ressourcen in die Gestaltung von Beziehungen und in die Förderung des Gemeinwohls zu investieren. Die Sensibilität für diese Formen von intergenerationellem Engagement darf ihrerseits nicht ausgespielt werden dagegen, dass vor dem Hintergrund der enormen Wertschätzung von Nachkommenschaft solche Partnerschaften, die auf natürlichem Wege keine Kinder bekommen können, dieses Defizit oft als schwer belastend und behandlungsbedürftig einschätzen.

4. Folgerungen für Schutz- und Anspruchsrechte

In den vorangegangenen Erwägungen spielte bereits der Rekurs auf die Naturalität eine gewisse, schwach normative Rolle. Schwach normativ bedeutet dabei, sensibel zu sein für das Natürliche, das wir jedoch nie anders als in kulturell-gesellschaftlich-geschichtlichen Prägungen wahrnehmen. Deshalb ist sowohl seiner Ontologisierung¹² als auch seiner Auflösung in reine Konstruktivität¹³ entgegenzutreten. Der Begriff des *Leiblichen*, verstanden als das schon immer kulturell vermittelte Körperliche, zielt auf diesen Pfad jenseits von Ontologisierung und Konstruktivität.

Folgt man dieser Heuristik, ergeben sich daraus Konsequenzen für die Bewertung und Bereitstellung von Schutzansprüchen von Ehe, Partnerschaften und Familien:

Die als biologisches Faktum gegebene indisponible Dauerhaftigkeit und als ethisches Gut von vielen so geschätzte oder gewünschte dauerhafte Verlässlichkeit der eigenen Familienzugehörigkeit resultiert zunächst aus den Abstammungsverhältnissen. Diese sind zwar ersetzbar durch Adoption, die sich aber ihrerseits an dem Verhältnis „leibliche Eltern – leibliche Kinder“ orientiert. Offensichtlich schafft diese leibliche Bindung in den allermeisten Fällen auch eine affektive Bindung, zumindest ein tiefes Gefühl für Verantwortung (inkl. der Möglichkeit von Schuld- oder Verlustgefühlen, wo sich diese Bindungen nicht durchtragen). Die oftmals, aber nicht immer und exklusiv über Abstammungsverhältnisse vermittelte Bindung ist auch für andere Familienkonstellationen anziehend.

So gehört zu den Emanzipationsgewinnen der Moderne, das so verstandene Leibliche nicht mehr als Gegensatz zum Sittlichen aufzufassen, sondern es vielmehr als seinen Maßstab zu profilieren – und zwar nicht im Sinne des Naturrechts als einer überindividuellen Größe, sondern im Sinne

der individuellen Gestaltung von geschichtlich-gesellschaftlich-kulturell geprägten Mustern körperlichen Daseins. Die zunehmende positive Neubewertung gleichgeschlechtlicher Lebensformen in westlichen Gesellschaften ist in diesem Zusammenhang zu sehen. Homosexualität ist wie Heterosexualität oder eine andere sexuelle Orientierung *ein* Ausdruck individuell unhintergebar, sexueller Orientierung einer leiblich konstituierten Person – und nicht eine nach Belieben wählbare sexuelle Praktik.

Wenn für die Bestimmung von Lebensformen ein überindividueller Bezug auf die Leiblichkeit als unverzichtbar angesehen wird, dann ist zu berücksichtigen, dass Körperlichkeit nicht nur als kulturelle Konstruktion aufgefasst werden kann. Ansonsten gibt es keine Basis mehr für grundlegende Rechte und Ansprüche zum Schutz und zur Wiederherstellung körperlicher Integrität. Darüber hinaus negiert eine solche Position des rein diskursiv hergestellten Körpers die nicht dekonstruierbaren weiblichen Besonderheiten von Schwangerschaft und Geburt (einschließlich der daraus resultierenden Abwehr- und Anspruchsrechte der Frau wie der gesellschaftlichen Schutzpflichten ihr gegenüber). Vor diesem Hintergrund ist die Ermöglichung von Reproduktion in den Lebensformen besonders zu schützen und nach dem weit geteilten Verständnis christlicher Kirchen auch zu fördern.

Aus den als selbstverständlich hingenommenen und vielfach als gut empfundenen biologischen Abstammungsverhältnissen erklärt sich, warum das heterosexuelle Familienmodell als Normalität und Regel begriffen wird. Die schon vorhandenen vielfältigen und in Zukunft wohl zunehmenden alternativen Familienmodelle heterosexueller Prägung („Patchwork-Familien“), aber auch neue Verbindlichkeitsformen von nicht als Paaren zusammenlebenden Individuen („Wahlverwandtschaften“, vor allem unter älteren

Menschen oder Singles jeglichen Alters) wie auch solche Familien, die man Regenbogenfamilien nennt, orientieren sich größtenteils an dem Ideal der wechselseitigen, dauerhaften Verantwortung füreinander, wie sie sich traditionell aus dem intergenerationellen Familienmodell erschließt.

Bei aller Unterschiedlichkeit individueller Konkretionen der Lebensformen von Familie, Ehe und Partnerschaften, die deskriptiv und in ihren jeweiligen Herausforderungen nicht eingegeben werden sollen, gilt doch: Überall gibt es Gelingen und Scheitern, überall sind Menschen auf Trost und Vergebung im Scheitern angewiesen. Überall sind die Kriterien verantwortlicher Lebensführung in Anschlag zu bringen, die sich in der längeren Geschichte der Gestaltung und Bewertung von Lebensformen derzeit bewährt haben: Achtung vor dem anderen, Zugeneigtheit, Vertrauen, Verlässlichkeit und Treue zueinander, Solidarität miteinander, wechselseitige, dauerhafte Verantwortung füreinander. So realisiert sich nicht nur das Gut der unterschiedlichen Lebensformen, sondern wird es in den je individuellen Ausprägungen auch stetig weitergeschrieben. Eben das verbindet bei aller Unterschiedlichkeit auch die verschiedenen Lebensformen.

Anmerkungen

- ¹ *Kirchenamt der EKD* (Hrsg.), Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 2013.
- ² Einen guten Überblick über die erste Phase der Kontroverse bietet der Band: *Kirchenamt der EKD* (Hrsg.), Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Die Orientierungshilfe der EKD in der Kontroverse, Hannover 2013.
- ³ M. Kock, Vorwort, in: Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD (Hrsg.), Im Geist der Liebe mit dem Leben umgehen. Argumentationshilfe für aktuelle medizin- und bioethische Fragen (EKD.T 71), Hannover 2002, 3f.

- ⁴ Die auch in der Überschrift verwendete Metapher des Leitbildes benutzen wir sehr vorsichtig, weshalb wir den Begriff in Anführungsstriche setzen. Versteht man ihn – angewandt auf Lebensformen – gütererethisch als ein attrahierendes Lebensmodell, das damit weder die Attraktivität anderer Lebensmodelle per se ausschließt, aber auch die Wahl von Lebensformen nicht einfach ins Belieben stellt, dann kann man diesem Begriff in jedem Fall eine heuristische Funktion zuerkennen.
- ⁵ Vgl. R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Berlin 2014, 67–93.
- ⁶ B. Liebsch, *Lebensformen zwischen Widerstreit und Gewalt*, in: B. Liebsch/J. Straub (Hrsg.), *Lebensformen im Widerstreit. Integrations- und Identitätskonflikte in pluralen Gesellschaften*, Frankfurt a.M. 2003, 13–44, 17.
- ⁷ Zum Verhältnis von Kriterien und Lebensformen vgl. auch den Beitrag von B. Laux: *Nichteheliche Partnerschaften* in diesem Band.
- ⁸ Genau deshalb sollte man sich und anderen ehrlicherweise eingestehen, dass Familienmodelle biblischer Prägung deutlich anders strukturiert waren als die bürgerliche Familie der Gegenwart; vgl. dazu paradigmatisch für andere J. Ebach, *Alttestamentliche Notizen*, in: *Kirchenamt der EKD* (Hrsg.), *Zwischen Autonomie und Angewiesenheit* (s. Anm. 2), 51–54; Ch. Gerber, *Wie wird Ehe- und Familienethik ‚schriftgemäß‘? Eine Zustimmung zur Orientierungshilfe*, in: ebd., 25–30. Gleiches gilt im Übrigen auch für einen zu eilfertigen Bezug auf Luthers Ehe- und Familienverständnis, das feudale Strukturen wie selbstverständlich voraussetzt. Schardien macht darauf aufmerksam, dass noch das gegenwärtige Modell der sogenannten bürgerlichen Familie ganz erheblich von Wandlungsprozessen durchzogen und keineswegs monolithisch zu verstehen ist; vgl. S. Schardien, *Von Patchwork- und Heiligen Familien. Eine evangelische Perspektive im Streit um die Lebensformen*, in: ebd., 63–71, 64: „Als eine Schaltstelle dieses Veränderungsprozesses hat sich die Stärkung der Rolle der Frau erwiesen: Mit der Emanzipationsbewegung, mit der Freiheit zur Berufsausübung auch ohne Erlaubnis des Mannes und mit der Erleichterung der Scheidung hat sich der Druck, im bürgerlichen Familiengefüge von Hausfrau, arbeitendem Vater und Kind zu leben, verringert. Gewandelt hat sich die Familie auch durch die verstärkte Berücksichtigung der Bedürfnisse der Kinder. Nach mentalen und sozialen Veränderungen wird ‚Wandel‘ meist wahrnehmbar markiert durch die rechtliche Positivierung: z.B. das Verbot der Züchtigung, das veränderte Scheidungsrecht, berufliche Auszeiten zur Pflege Angehöriger, die eingetragene Partnerschaft.“ Diese Beobachtung unterstützt nicht nur den oben geäußerten Gedanken, dass Lebensformen problemorientierte soziale Praktiken sind, sondern dass auch in Zukunft damit zu rechnen ist, dass sich die hier thematisierten Lebensformen weiterentwickeln werden, wenn innere oder äußere Herausforderungen ihnen Transformationsprozesse abnötigen.

- ⁹ Die traditionelle Argumentationsfigur, die hier bestritten wird, läuft genau umgekehrt und versteht die Familie als um Kinder erweiterte Ehe; vgl. paradigmatisch *U. Eibach*, Ethische Normativität des Faktischen?, in: ebd., 54–63.
- ¹⁰ *Kirchenamt der EKD* (Hrsg.), Soll es künftig kirchlich geschlossene Ehen geben, die nicht zugleich Ehen im bürgerlich-rechtlichen Sinne sind? (EKD Texte 101), Hannover 2009.
- ¹¹ Wir danken Michael Beintker für den Hinweis darauf, dass auch die Ehe die Familie hermeneutisch erschließt. Dennoch erscheint uns keine Gleichrangigkeit dieser Erschließung mit der von uns stark gemachten Deutung der Ehe von der Familie her vorzuliegen. Denn es ist entscheidend das paradigmatisch an Familienverhältnissen ablesbare Gut der dauerhaften Verlässlichkeit, das wiederum eine neue dauerhafte Beziehung als attraktiv erscheinen lässt. Erst in dieser Klammer gewinnt deren partnerschaftliche Ausgestaltung ihren Stellenwert.
- ¹² Es kann also nicht behauptet werden, dass uns Menschen das Natürliche unabhängig von den Bedeutungen, die wir ihm geben, zur Verfügung stünde.
- ¹³ Umgekehrt kann auch nicht behauptet werden, dass die Bedeutungen, die wir dem Natürlichen geben, die reale Basis für solche Konstruktionen verneinen würde.

Das Recht der Partnerschaft

Lebensgemeinschaften in staatlich-rechtlicher Perspektive – unter Berücksichtigung des Verhältnisses von staatlicher und kirchlicher Ehekonzeption

Judith Hahn

1. Partnerschaften in staatlich-rechtlicher Perspektive

Eine einheitliche staatliche Perspektive auf die Beziehungsformen der Bürgerinnen und Bürger gibt es nicht. Die Rechtskulturen haben unterschiedliche Antworten hervor gebracht, in denen sich der Staat zu den Partnerschaften und Partnerschaften, in denen seine Bürgerinnen und Bürger leben, rechtlich verhält. Ein Überblick über die rechtlich-institutionellen Angebote in den nationalen Rechtsordnungen scheidet vorliegend aus Platzgründen aus. Doch einige grundsätzliche Positionen lassen sich benennen, Konstitutiva staatlichen Ehe- und Partnerschaftsrechts, die die Eigenart nationaler ehe- und partnerschaftsrechtlicher Konzeptionen bedingen: In fast allen Rechtsordnungen steht im Zentrum der staatlich-rechtlichen Paarkonzeption die Ehe – teils als einziges staatliches Angebot rechtlicher Institutionalisierung von Partnerschaft, teils als eines neben anderen. Ob ausschließlich die Ehe oder auch andere Rechtsformen für Partnerschaften in einer Rechtsordnung ihren Platz haben, hängt regelmäßig davon ab, wie bei der Bereitstellung rechtlicher Strukturen für Partnerschaften die Frage der Geschlechtlichkeit der Partnerinnen und Partner berücksichtigt wird. Rechtsordnungen, die die Ehe als Verbindung von Frau und Mann bewerten, eröffnen gleich-

geschlechtlichen Partnern zumeist keinen Zugang zu ihr. In den buchreligiös-rechtlichen Traditionen von Judentum, Christentum und Islam wird diese heterosexuelle Struktur der Ehe theologisch begründet, insoweit die Bipolarität menschlicher Geschlechtlichkeit auf göttlichen Schöpfungsakt zurückgeführt und die Ehe als institutionalisierte Form, in der Frau und Mann miteinander verbunden werden, als rechtliche Konkretisierung des göttlichen Schöpfungsplans gedeutet wird. Heterosexueller Ehestrukturierung eignet jedoch auch eine säkulare Begründungsperspektive, insoweit nicht wenige nichtreligiöse Ehe-theoretikerinnen und -theoretiker die Ehe als Lebensform sehen, die aufgrund ihres heterosexuellen Zuschnitts in besonderer Weise als Empfangnis- und Lebensraum von Kindern dient – und daher besonderen staatlichen Schutzes bedürfe. Dagegen erheben sich Stimmen, die darauf hinweisen, dass auch homosexuelle Beziehungen einen Lebensraum für Kinder bieten. V. a. in den westlichen Gesellschaften, in denen plurale Lebensentwürfe neben traditionelle Familienkonzeptionen treten, überzeugt eine staatliche Beschränkung auf den rechtlichen Schutz und die Förderung traditioneller Ehe- und Familienstrukturen daher zunehmend weniger.¹

Die Konzepte zur rechtlichen Ordnung homosexueller Verbindungen in den nationalen Rechtskulturen sind dabei keineswegs einheitlich. Während einige westliche Staaten sich gegenüber der Frage der Geschlechtszugehörigkeit in Bezug auf die staatliche Ehekonzeption neutralisiert haben und gleichgeschlechtlichen Paaren die Ehe ermöglichen, kennen andere keinen rechtlich-institutionalisierten Rahmen für homosexuelle Lebensgemeinschaften. In Argentinien, Belgien, Brasilien, Dänemark, Frankreich, Island, Kanada, einigen mexikanischen Bundesstaaten, Neuseeland, den Niederlanden, Norwegen, Portugal, Schweden, Spanien, Südafrika, Uruguay, dem Vereinigten Königreich

und einigen Bundesstaaten der Vereinigten Staaten wurde das staatliche Ehekonzept für homosexuelle Paare geöffnet; hingegen steht z. B. in Italien und Griechenland keine rechtlich-institutionalisierte Form für homosexuelle Lebensgemeinschaften zur Verfügung. Einen Mittelweg pflegen u. a. mit Deutschland, Österreich und der Schweiz einige Staaten Mitteleuropas. Während sie die Ehe als Verbindung von Frau und Mann für heterosexuelle Paare reserviert sehen wollen, stellen sie zugleich unter Berufung auf den Gleichheitssatz äquivalente Konzepte rechtlicher Institutionalisierung homosexueller Verbindungen zur Verfügung. Deutschland ist mit der dualen Konzeption von Ehe und eingetragener Lebenspartnerschaft diesen Weg gegangen.

In den diesbezüglichen rechtspolitischen Debatten ist Bewegung. Die staatlich-rechtlichen Positionierungen zu Ehe und Partnerschaft sind keineswegs abgeschlossen, es lassen sich weltweit rechtliche Such- und Orientierungsbewegungen beobachten. Es geht um Weichenstellungen mit Wertcharakter. Welches sind die Orte von Familie, an denen Kinder ihren Platz haben? Welchen Wert haben Ehe und Partnerschaft in den modernen, säkularen Gesellschaften? Wie begründet man eine Institution wie die Ehe in säkularer Logik, in deren Begründungstradition vielfach religiöse Positionen dominant waren? Und wie gelingt ein rechtspolitischer Diskurs mit Vertreterinnen und Vertretern theologischer Rechtstraditionen in Fragen von Ehe und Familie? Hier ist v. a. zu berücksichtigen, dass die islamisch geprägten Staaten zumeist an traditionellen Ehekonzeptionen festhalten und homosexuellen Partnerschaften restriktiv gegenüberstehen. Auch jenseits der Debatten um den staatlichen Rahmen für hetero- und homosexuelle Partnerschaften richten sich Anfragen an die staatlichen Gesetzgeber, denen sie sich stellen müssen. Denn bisher kennt das staatliche Recht v. a. institutionalisierte Formen für Partnerschaften,

die sexueller Natur sind und aus denen oder um die herum Familienstrukturen entstehen können. In Gesellschaften jedoch, die zunehmend den Wert von Partnerschaften nicht allein in der Zeugung und Erziehung von Nachkommen sehen, wird diese Perspektive begründungspflichtig.² Was gilt dem Staat als schutzwürdig? Nur die häusliche Gemeinschaft, in der Kinder leben? Dann gälte es, die rechtlich-institutionalisierten Formen des partnerschaftlichen Mit-einanders stärker von diesem Moment her zu bestimmen. Oder ist es die Beziehung, in der Menschen sich umeinander sorgen und sich einander lebenslang verpflichtet fühlen, die der Staat in besonderer Weise zu stabilisieren und zu schützen sucht? Dann leuchtet nicht ein, warum bisher fast ausschließlich Partnerschaften in den Blick genommen werden, die über eine sexuelle Komponente verfügen.³ Hier besteht rechtspolitischer Klärungsbedarf.

2. Ehe und Lebenspartnerschaft in der deutschen Rechtsordnung

Gemäß grundgesetzlicher Gewährleistung unterstehen Ehe und Familie in der deutschen Rechtsordnung als „Keimzelle jeder menschlichen Gemeinschaft“ (BVerfGE 6, 55 [71]) einem besonderen staatlichen Schutz (vgl. Art 6 Abs. 1 GG). Diese Garantie wird schrankenlos ausgesprochen. Sie beinhaltet eine institutionelle Gewährleistung von Ehe und Familie sowie die Zusage staatlicher Förderung und sichert beide Institute abwehrrechtlich gegenüber staatlichem Eingriff. Indem die Mütter und Väter des Grundgesetzes mit der wertentscheidenden Grundrechtsnorm Ehe und Familie in den Blick nahmen, wiesen sie sowohl die rechtlich institutionalisierte Bindung von Frau und Mann – ob mit oder ohne Kinder – wie auch die ehelichen wie nichtehelichen Lebenskonzepte, in denen Kinder integriert sind, als

in besonderem Maße schutzwürdig aus. Die Familie als Eltern-Kind-Beziehung ist damit besonderem staatlichen Schutz unterstellt. In Bezug auf die Paarbeziehungen formulierten die Grundgesetzmütter und -väter allein eine institutionelle Garantie zugunsten der Ehe und hoben diese so gegenüber nichtehelichen Lebensgemeinschaften ab – und zwar sowohl gegenüber nichtehelichen Verbindungen von Frau und Mann als auch gegenüber gleichgeschlechtlichen Partnerschaften. Hieraus resultiert in rechtlicher Hinsicht eine Ungleichstellung anderer Lebenskonzepte im Vergleich zur Ehe. Gleichgeschlechtlichen Paaren ist nach deutschem Recht das Eingehen einer Ehe nicht möglich. Einen analogen rechtlich-institutionellen Rahmen bietet ihnen das deutsche Recht seit 2001 mit der eingetragenen Lebenspartnerschaft. Diese kann sich zwar nicht auf die institutionelle Garantie des Art. 6 Abs. 1 GG berufen. Jedoch hat die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts in der vergangenen Zeit die hieraus in den diversen Rechtsgebieten resultierende rechtliche Ungleichbehandlung sukzessive abgeschmolzen.⁴ Auch aus europarechtlicher Perspektive werden zunehmend Anfragen gegenüber der Ungleichbehandlung hetero- wie homosexueller Paare laut.⁵ Eine Angleichung der Rechte heterosexueller, in einer Ehe lebender Paare und homosexueller Partner in eingetragener Lebensgemeinschaft ist also in der kommenden Zeit in Deutschland zu erwarten.

Das staatliche Eherecht ist in das Familienrecht des Bürgerlichen Gesetzbuchs eingebettet (vgl. §§ 1297–1588 BGB). Es enthält einzelne rechtliche Aussagen zum Verlöbnis (vgl. §§ 1297–1302), zum Eingehen der Ehe (vgl. §§ 1303–1312) sowie zu ihrer Aufhebung (vgl. §§ 1313–1318), zur Wiederverheiratung nach Todeserklärung (vgl. §§ 1319–1320), zu den Wirkungen der Ehe im Allgemeinen (vgl. §§ 1353–1362), zum ehelichen Güterrecht (vgl. §§ 1363–1563), zur

Ehescheidung (vgl. §§ 1564–1587) sowie eine Norm zu den kirchlichen Verpflichtungen (vgl. § 1588), in der das Verhältnis von staatlichem und kirchlichem Eherecht thematisiert wird. Das Lebenspartnerschaftsrecht findet sich v. a. im Lebenspartnerschaftsgesetz (LPartG). Es behandelt die Begründung einer Lebenspartnerschaft (vgl. § 1), deren Wirkungen (vgl. §§ 2–11) sowie Regelungen zu Trennung (vgl. §§ 12–14) und Aufhebung der Lebenspartnerschaft (vgl. §§ 15–20), u. a. in versorgungsrechtlicher Hinsicht. Daneben finden beide Institute Widerhall in den Rechtsmaterien des Namensrechts, Kindschaftsrechts, Steuerrechts, Erbrechts, Unterhaltsrechts, Staatsangehörigkeitsrechts und Aufenthaltsrechts.

3. Staatliche und kirchliche Ehekonzeption

Die Ehe ist eine rechtlich geordnete Lebensgemeinschaft von Frau und Mann (vgl. § 1353 BGB;⁶ cc. 1055 § 1, 1057 § 2, 1096 § 1 CIC/1983). Sie kommt durch den Konsens der Partner zustande (vgl. § 1310 Abs. 1 S. 1 BGB; cc. 1057, 1095–1107 CIC/1983). Sie wird auf Lebenszeit geschlossen (vgl. § 1353 Abs. 1 S. 1 BGB; cc. 1055 § 1, 1056, 1134, 1141 CIC/1983). Es herrscht der Grundsatz der Einpaarigkeit: Die Eheschließenden müssen zum Zeitpunkt der Eheschließung unverheiratet (vgl. § 1306 BGB; c. 1085 § 1 CIC/1983) – und nach bürgerlichem Recht auch unverpartnert – sein. In diesen Fragen herrscht Einigkeit in der staatlichen wie kirchlichen Eheauffassung.

Während im staatlichen Recht das Fehlen der Ehefähigkeit oder das Vorliegen eines Eheverbots eine Eheaufhebung *ex nunc* – mit Wirkung ab Rechtskraft des Urteils – rechtfertigt (vgl. §§ 1313, 1314 BGB), kennt die Kirche im Fall von Nichtigkeitsgründen, gültigkeitserheblichen Willensmängeln oder einem Mangel in der Eheschließungsform

die *ex tunc*-Nichtigkeitserklärung der Ehe, der zufolge die Ehe von ihrem Anfang an keinen Bestand hatte. Hier entfernte sich das staatliche Recht vom kirchlichen. Denn bis 1998 enthielt ersteres ebenso die Ehe in ihrem Zustandekommen behindernde Nichtigkeitsgründe (vgl. §§ 16–22 Ehegesetz). Doch verzichtet der deutsche Gesetzgeber bei der Rückführung der Ehematerie in das Bürgerliche Gesetzbuch 1998 auf diesen Nichtigkeitsbegriff, der ein Nichtzustandekommen der Ehe und damit ihre Ungültigkeit von Anbeginn an besagte, da er diesen als Aussage über die konkrete und gelebte Beziehungsrealität eines Paares als irreführend erachtete. Dass es Menschen vor Denkschwierigkeiten stellt, eine als Ehe erlebte Beziehungsrealität in ihrer rechtlichen Erscheinungsform als nichtig zu qualifizieren, ist auch eine Erfahrung, über die die kirchlichen Ehegerichte Auskunft geben können. Der kirchliche Gesetzgeber beruft sich dennoch auf den Nichtigkeitsbegriff, da er ihn als rechtliche Konsequenz gültigkeitserheblicher Mängel beim Zustandekommen der Ehe bewertet.

Das Lebenszeitprinzip wird im staatlichen wie im kirchlichen Recht bejaht. Während die Kirche in Bezug auf die Ehe grundsätzlich am Unauflöslichkeitsgrundsatz festhält (vgl. cc. 1056, 1141 CIC/1983), beinhaltet das staatliche Recht die Scheidungsoption, bei der der richterliche Spruch auf Antrag die Ehe auflöst (vgl. § 1564 BGB). Hier ist zu differenzieren: Im kirchlichen und im staatlichen Recht ist der Unauflöslichkeitsgrundsatz im Hinblick auf die innere Unauflöslichkeit der Ehe durchgängig verwirklicht, insoweit den Partnern selber eine Auflösung ihrer institutionellen Verbindung zu Lebzeiten nicht möglich ist. Die äußere Unauflöslichkeit – die Immunität der Ehe gegenüber dem eheauflösenden Eingriff einer äußeren Gewalt – ist im staatlichen Recht nicht gegeben, insoweit gerichtliches Handeln eine Scheidung zu bewirken vermag. Der

kirchlichen Rechtsordnung ist sie hingegen grundsätzlich eigen, wenngleich durch einige Auflösungsoptionen durchbrochen. So kennt das Recht der Kirche die Auflösung einer gültigen, jedoch nicht vollzogenen Ehe durch päpstlichen Gnadenakt (vgl. cc. 1142, 1697–1706 CIC/1983). Ebenso das so genannte Paulinische Privileg – die automatische Lösung einer zwischen zwei Ungetauften geschlossenen Ehe, wenn einer der Partner die Taufe empfängt, der andere sich trennt und der Getaufte eine neue Ehe eingeht (vgl. cc. 1143–1147 CIC/1983). Diese den Glauben begünstigende Praxis wurde in der kirchlichen Rechtsgeschichte sukzessive erweitert. Inzwischen wendet die Kirche auf der Grundlage der Annahme, der Papst habe die Vollmacht, alle nicht-sakramentalen Ehen zugunsten des Glaubens aufzulösen, eine päpstliche Gnadenpraxis an, unter bestimmten Bedingungen eine Auflösung nichtsakramentaler Ehen zu gewähren, wenn die so ermöglichte weitere Eheschließung einen positiven Effekt auf den Glauben zu haben verspricht.⁷ Als absolut unauflöslich erweist sich nach kirchlichem Rechtsverständnis somit nur die gültige und vollzogene Ehe zwischen Getauften (vgl. c. 1141 CIC/1983). Diese kann keine menschliche Macht lösen, und sie endet nach kirchlichem Verständnis erst mit dem Tod eines der Partner. Ihre besondere Festigkeit verdankt sie einem Zusammenspiel aus ihrem sakramentalen Charakter (vgl. cc. 1055 §§ 1–2, 1056 CIC/1983) und ihrem Vollzug. Als Abbild der Relation Christi zu seiner Kirche ist die Ehe zwischen Getauften Sakrament. Wenngleich sich der christologische Ursprung der Ehe als Sakrament auf keinen biblischen Einsetzungsbericht zurückführen lässt, etablierte sich bis zum II. Laterankonzil im Jahr 1139 die Überzeugung von der Sakramentalität der Ehe zwischen Getauften im kirchlichen Selbstverständnis. Als Heilszeichen, das den Partnern eine Teilhabe an der göttlichen Wirklichkeit unver-

brüchlich zusagt, ist der Ehe zwischen Getauften damit der Unauflöslichkeitsgedanke theologisch eingeschrieben. Dass überdies dem Vollzug in der kirchenrechtlichen Unauflöslichkeitsfrage eine zentrale Rolle zukommt, ist Produkt eines historischen Kompromisses, der auf Alexander III. im Jahr 1179 zurückgeht. Im Streit in der Frage, wodurch eine Ehe begründet werde – durch Konsens, wie es die römische Rechtstradition vertrat, oder durch den Beischlaf, wie es germanischem Selbstverständnis entsprach – entschied sich der Papst für eine die Positionen verbindende Auffassung. Die Ehe kommt als gültige zustande durch den Akt des Konsenses; das Moment der Unauflöslichkeit wächst ihr jedoch erst dadurch zu, dass die Eheleute „ein Fleisch werden“ (Mt 19,5; Mk 10,8). Diese Verhältnisbestimmung prägt das kirchliche Selbstverständnis im Hinblick auf das Zustandekommen einer Ehe und die Qualität der Festigkeit des Ehebandes bis heute. In diesem Sinne ist das Unauflöslichkeitsparadigma, unter dem die Ehe nach kirchlichem Verständnis steht, theologisch begründet. Ein vergleichbares Begründungsmoment ist weltlich-säkularem Rechtsdenken fremd. Da dieses begründungsstrukturell nicht weitergehen kann, als den Gedanken der gesellschaftlichen Nützlichkeit der Ehe als Institution herauszuarbeiten, ist ein absoluter Unauflöslichkeitsbegriff der säkularen Begründungslogik nicht inhärent. Dem Nutzengedanken in einer säkularen und pluralen Rechtsordnung trägt der staatliche Gesetzgeber mit Blick auf die Ehe vielmehr in der Spannung von Lebenszeitprinzip und Scheidungsoption Rechnung.

4. Das Verhältnis der beiden Rechtskreise zueinander

Dass sich die staatliche und kirchliche Ehekonzeption in vielen Fragen als nicht unähnlich präsentieren, hat u. a. historische Gründe. Denn während sich das Eherecht der Kir-

che als Rechtsmaterie mit historisch weit zurückreichender Wurzel erweist, ist das deutsche staatliche Eherecht eine verhältnismäßig junge Materie, die ihre Regelungsgehalte in manchen Fragen aus der Wurzel des kirchlichen Rechts bezieht.⁸ Denn es gelang den erstarkenden Nationalstaaten im Zeitalter der Staatenbildung erst nach und nach, die Zuständigkeit für die Ehe aus dem kirchlichen Kontext herauszulösen und staatlich zu beanspruchen. Historische Momente wie das Kölner Ereignis und der Kulturkampf stehen in der deutschen Geschichte für einen Kompetenzkonflikt zwischen Staat und Kirche, den der Staat in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts für sich entscheiden konnte.

Die heutige duale Konstruktion von bürgerlicher Ehe und kirchlicher Eheschließung gründet in dieser Entwicklung. Die bürgerliche Ehe mit Rechtsfolgen im staatlichen Rechtsraum ist Angelegenheit des Staates, die kirchliche Ehe ist Kirchenrechtsmaterie und entfaltet in Deutschland über den kirchlichen Rechtsraum hinaus keine Wirkung. Die diesbezüglich notwendige Grenzziehung und Verhältnisbestimmung erfolgte in staatlich-kirchlichen Differenzierungsprozessen; von ihnen kündet bis heute § 1588 BGB: „Die kirchlichen Verpflichtungen in Ansehung der Ehe werden durch die Vorschriften dieses Abschnitts nicht berührt.“ Dieser so genannte „Kaiserparagraph“ hält deklaratorisch fest, dass der staatliche Gesetzgeber für die kirchenrechtlichen Folgen einer Eheschließung nicht zuständig zeichnet.

Verbunden mit der dualen Konzeption der bürgerlichen und religiösen Ehe ist ein weiteres Produkt des Kulturkampfs: die 1875 eingeführte obligatorische zivile Eheschließung. Als verheiratet gilt in der deutschen weltlichen Rechtssphäre nur, wer vor der staatlichen Behörde die Ehe schließt. Im geltenden Recht ist die Form vorgesehen, vor einer Standesbeamten bzw. einem -beamten zu erklären, die Ehe eingehen zu wollen (vgl. § 1310 BGB). Ganz allgemein

gilt: Ist die Zivileheschließung staatlich-rechtlich verpflichtend vorgesehen, hat dies zur Folge, dass andere Formen der Eheschließung – wie die religiösen – keine Rechtswirkung in der weltlichen Rechtssphäre entfalten. Hier tritt der Staat in Bezug auf die eherechtliche Materie in Distanz zum religiösen Jurisdiktionsanspruch. Ein weltweiter Vergleich offenbart jedoch auch alternative Kompetenzkonstruktionen zur Organisation der zivilen Ehe. Mit der fakultativen Zivilehe steht in einigen Rechtsordnungen den Brautleuten die Wahl offen, ob sie in einer staatlich-amtlichen oder religiösen Form die Ehe schließen wollen. Die religiöse Form wird in diesem Fall staatlich anerkannt und entfaltet Rechtswirkungen in der weltlich-rechtlichen Sphäre. Italien bietet mit der Konkordatsehe in Bezug auf die katholisch-kanonische Eheschließung eine solche Option an. In anderen Rechtsordnungen besteht diese Wahlmöglichkeit dahingehend nicht, dass ausschließlich eine religiöse Form zur Verfügung steht. Der Staat Israel wie einige islamische Staaten können hier als Beispiele für staatliche Rechtsordnungen dienen, die sich in Bezug auf das Eheschließungsrecht auf die religiöse Ordnung stützen. Eine Eheschließung in Israel ist nur in religiöser Form möglich; staatlich anerkannt werden jedoch auch im Ausland in säkularer Form eingegangene Ehen und Lebenspartnerschaften.

Das deutsche System der obligatorischen Zivileheschließung kannte bis zum Jahr 2008 mit dem Verbot der religiösen Vorabtrauung noch ein Spezifikum mit Wurzeln im Kulturkampf. So war vorgeschrieben, dass der religiösen Eheschließung immer der Zivileheschluss vorauszugehen hatte. Eine rein religiöse Eheschließung war somit in Deutschland ausgeschlossen. Eine mit Blick auf religiöse Freiheit und Selbstbestimmung nicht unproblematische Anordnung, die Kritik auf sich zog. Mit dem Wegfall der §§ 67 und 67a des Personenstandsgesetzes, die das Verbot

der religiösen Voraustrauung enthielten, ließ der Staat zu Beginn des Jahres 2009 von dem Erfordernis einer zivilen Voraustrauung ab. Dies ermöglicht nun staatlich-rechtlich zugleich eine rein religiöse Eheschließung, der die zivile Trauung weder vorangeht noch folgt. Der rein kirchlichen Ehe kommen jedoch – wie beschrieben – in der staatlichen Rechtssphäre keine Wirkungen zu. Wer auf die staatlich-rechtlich mit der Ehe verbundenen Wirkungen der bürgerlichen Ehe nicht verzichten will, bleibt daher auf die zivile Eheschließung verwiesen. Die Kirchen in Deutschland sind darum zurückhaltend, von dem durch den Wegfall der personenstandsrechtlichen Normen ermöglichten Freiraum Gebrauch zu machen. Die evangelischen Kirchen schließen das für sich weitgehend aus. In der katholischen Kirche wird eine solche Praxis nur in engem Rahmen ermöglicht. Für die Eheschließung in rein kirchlicher Form bedarf es eines bischöflichen *nihil obstat*. Denn es „ist der Kirche daran gelegen, dass auch eine zivilrechtliche Ehe geschlossen wird, damit den Gläubigen deren Rechtswirkungen gewährleistet werden und sie auf diese Weise besser im Stande sind, die Pflichten gewissenhaft zu erfüllen, die mit der kirchlichen Trauung verbunden sind“⁹. Das *nihil obstat* wird daher nur in begründeten Ausnahmefällen erteilt und setzt voraus, dass die Brautleute über die fehlenden Rechtsfolgen der Eheschließung im bürgerlichen Rechtsraum aufgeklärt wurden. In Bezug auf die Rechtsfolgenebene beschäftigte die Bischöfe nicht nur das Problem, den kirchlich heiratenden Paaren die durch zivilen Eheschluss gesicherten Rechte, sondern auch die Pflichten zukommen zu lassen – und das v.a. mit Blick auf die ohne zivile Eheschließung bestehende unterhaltsrechtliche Leerstelle. Die unterhaltsrechtlichen Pflichten, die die bürgerlichen Eheleute binden, sind dem kirchlichen Eherecht nämlich nicht inhärent. Diesem ist zwar der Gedanke der

Fürsorge- und Versorgungspflichten gegenüber ehemaligen Lebenspartnern und gemeinsamen Kindern keineswegs fremd (vgl. cc. 1148 § 3, 1154, 1689 CIC/1983), ein klar konturiertes Unterhaltsrecht enthält das kirchliche Recht jedoch nicht. Überdies ist die Durchsetzbarkeit eines kirchenrechtlich garantierten Anspruchs im weltlichen Rechtsraum nicht gewährleistet. In diesem Sinne würdigen die deutschen Bischöfe den Dienst, den das staatlich-eheliche Unterhaltsrecht erbringt und wollen seine Wirkungen grundsätzlich auch den katholischen Eheleuten zuwachsen lassen.¹⁰ Dieses Beispiel belegt, dass sich die duale Ehekonzeption und -organisation von Staat und Kirche aus heutiger Perspektive weniger als konfligierende und konkurrierende Materien, sondern als divergente, jedoch sich ergänzende Konzepte erweisen, die rechtliche wie soziale Leistungen für die je andere Rechtskultur erbringen.

Anmerkungen

- ¹ Zu dieser Entwicklung vgl. auch den Beitrag von K. Hilpert, Ehe für alle? in diesem Band.
- ² Vgl. R. Stith, On the Legal Validation of Sexual Relationship, in: S. FitzGibbon/L.D. Wardle/A.S. Loveless (Hrsg.), *The Jurisprudence of Marriage and Other Intimate Relationships*, New York 2010, 143–163.
- ³ Vgl. O. Doyle, Sisterly Love. The Importance of Explicitly Assumed Commitment in the Legal Recognition of Personal Relationships, in: ebd., 305–325, 322f.
- ⁴ Vgl. v.a. BVerfGE 124, 199; 126, 400; 131, 239; BVerfG, Az. 2 BvR 909/06, in: NJW 2013, 2257.
- ⁵ Vgl. u.a. EGMR, Az. 30141/04, in: NJW 2011, 1421.
- ⁶ Die Ehegatten müssen nach deutschem Recht zumindest zum Zeitpunkt der Eheschließung unterschiedlichen Geschlechts sein (vgl. BVerfG, Az. 1 BvL 10/05, in: NJW 2008, 3117).
- ⁷ Vgl. *Kongregation für die Glaubenslehre*, Normen für die Durchführung des Verfahrens zur Auflösung des Ehebandes zugunsten des Glaubens vom 30.4.2001, in: DPM 9 (2002), 356–377.
- ⁸ Vgl. H.-J. Becker, Spuren des kanonischen Rechts im Bürgerlichen Gesetzbuch, in: R. Zimmermann (Hrsg.), *Rechtsgeschichte und Privatrechtsdogmatik*, Heidelberg 1999, 159–169, 167f.

⁹ *Die deutschen Bischöfe*, Ordnung für die kirchliche Trauung bei fehlender Zivileheschließung ab 1.1.2009, in: Abl. Limburg 11 (2008) 123.

¹⁰ Im Ausnahmefall der rein kirchlichen Eheschließung ist daher das Versprechen der Brautleute gefordert, „die materielle Fürsorge der Ehepartner füreinander und für aus der Ehe hervorgehende Kinder“ zu leisten, auch wenn sie nicht staatlich-ehelichem Unterhaltsrecht unterfallen.

Das moralische Gebäude der Kirche – „ein Kartenhaus“?

Tendenzen der Idealisierung, Ontologisierung und restriktiven Normierung in den lehramtlichen Weisungen zu Ehe und Familie

Marianne Heimbach-Steins

„Das Evangelium lädt vor allem dazu ein, dem Gott zu antworten, der uns liebt und rettet – ihm zu antworten, indem man ihn in den anderen erkennt und aus sich selbst herausgeht, um das Wohl aller zu suchen. [...] Wenn diese Einladung nicht stark und anziehend leuchtet, riskiert das moralische Gebäude der Kirche, ein Kartenhaus zu werden, und das ist unsere schlimmste Gefahr.“¹

Wichtige Elemente des Leitbildes von Ehe und Familie in der kirchlichen Moralverkündigung werden von katholischen Gläubigen in den deutschsprachigen Ländern nicht mehr geteilt und weder als verbindliche Norm noch als hilfreiche Orientierung verstanden. Dieses keineswegs neue Erkenntnis wird mit der jüngst durchgeführten präsynodalen Umfrage von einer breiten Basis der Kirchenmitglieder bestätigt und zugleich differenziert.² Die deutschen, österreichischen und schweizerischen Bischöfe reagieren im Vorfeld der außerordentlichen Bischofssynode mit bislang ungewohnter Offenheit auf die Ergebnisse.³ Sie signalisieren damit, dass die Notwendigkeit einer kritischen Revision bis in die Führungskreise der kirchlichen Hierarchie hinein wahrgenommen wird.

In acht Thesen werde ich Gründe für die Kluft zwischen Lehramt und Gläubigen im Verständnis von Ehe und Familie⁴ erörtern und Ansätze zu einer Überwindung der Barriere identifizieren.

These 1: Die andauernde Nichtrezeption eines Teils der autoritativ vorgetragenen kirchlichen Normen zu Partnerschaft, Ehe, Sexualität und Familie bedeutet, dass der vom Lehramt reklamierte Normierungsanspruch für diesen Lebensbereich weitgehend ins Leere läuft.

Das lehramtliche Leitbild steht nicht nur in Spannung zu dem gesellschaftlichen Wandel von Ehe und Familie und ihrer Normierung, sondern in wichtigen Teilen auch zu Lebenserfahrung und -praxis von Katholik(inn)en. Nicht nur ausnahmsweise verfehlt es die existentiellen Fragen und Entscheidungen der Adressaten; es geht in zentralen Punkten an Erfahrungen, Erwartungen und sozialen Rahmenbedingungen des Zusammenlebens vorbei und nimmt daraus resultierende Herausforderungen nicht konstruktiv auf. Beispiele aus der präsynodalen Umfrage⁵ belegen dies:

Die heute selbstverständliche Praxis des Zusammenlebens vor der Ehe, die viele angesichts der hohen Anforderungen an die Ehe als Voraussetzung für eine verantwortliche Entscheidung zur Ehe auffassen,⁶ erscheint in der lehramtlichen Wahrnehmung nur negativ als *Nicht-Ehe* und Verstoß gegen die Norm, nach der die Ehe als „endgültige Lebensgemeinschaft“ der einzig legitime Ort für die Geschlechtsgemeinschaft ist (vgl. KKK 2391; Kompendium 227).

Die kirchlichen Normen für die Empfängnisregelung gemäß der Enzyklika *Humanae vitae* gehen an dem Verständnis verantwortlicher Partnerschaft und Elternschaft der meisten Katholikinnen und Katholiken weitgehend vorbei

und werden auch von denen, die sie kennen, in der Regel nicht mehr als relevant erachtet.⁷

Die Normen für den Umgang mit geschiedenen und zivil wiederverheirateten Menschen schließen nicht nur eine sakramentale zweite Eheschließung aus, sondern verwehren den Betroffenen auch den Empfang der Sakramente, ohne Motive, Gründe und Lebenssituationen von Trennung, Scheidung und Wiederheirat zu differenzieren und das Verlangen nach voller, auch sakramentaler Partizipation in der kirchlichen Gemeinschaft zu gewichten. Dies wird von vielen als Ausgrenzung und als Verweigerung der Anerkennung einer Gewissensentscheidung erfahren.⁸ Auch wird die Kategorisierung jeder vor-, nach- und nichtehelichen Konstellation von Partnerschaft und Familie als „irregulär“ (so auch in den vorgegebenen Formulierungen der präsynodalen Umfrage) als diskriminierend erfahren.

Die restriktive Haltung der Kirche gegenüber gleichgeschlechtlichen Partnerschaften wird in der Öffentlichkeit vielfach als ungerecht und unmoralisch wahrgenommen; auch Katholiken stimmen überwiegend der rechtlichen Gleichstellung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften zu, auch wenn sie mehrheitlich der Öffnung der Institution Ehe für gleichgeschlechtliche Paare kritisch gegenüberstehen.⁹ Die lehramtliche Bekundung und Einforderung von Respekt gegenüber homosexuellen Personen bei gleichzeitiger kategorischer Bestreitung der Legitimität von Partnerschaften gleichgeschlechtlich Liebender wird von vielen als nicht konsistent wahrgenommen. Umstritten ist unter Katholiken, ob gleichgeschlechtliche Partnerschaften kirchlich gesegnet werden können und ob gleichgeschlechtlich liebenden Paaren die Adoption von Kindern ermöglicht werden soll.¹⁰

These 2: Die Vermittlung lehramtlicher Erwartungen mit der Lebensrealität von Katholikinnen und Katholiken scheitert trotz Fokussierung auf den personalen Anspruch an einem autoritativ vorgetragenen Definitions- und Normierungsanspruch ohne erkennbaren Bezug auf die Lebenswirklichkeit der Adressaten. Die Idealisierung von Ehe und Familie, die Ontologisierung der Geschlechterrollen und der Struktur der Familie sowie die aus beidem abgeleitete Normierung der intimen Beziehungen werden als unangemessen und unrealistisch wahrgenommen.

Das lehramtliche Leitbild bringt im Kern eine große Wertschätzung der ehedasierten Familie und zugleich außerordentlich hohe Ansprüche an deren konkrete Realisierung zum Ausdruck. Dem personalen Charakter der Ehe wie der Familie wird besondere Aufmerksamkeit geschenkt; darauf legt gerade auch das Vorbereitungsdokument zur Außerordentlichen Bischofssynode erkennbar hohen Wert. Hierin liegt erhebliches Potential zur Verständigung.¹¹ Es wird jedoch konterkariert durch eine an die Erfahrungswirklichkeit von Partnerschaft, Ehe und Familie wenig anschlussfähige und philosophisch problematische naturrechtliche Argumentation, mit der eine Vielzahl von Einzelnormen legitimiert werden soll und die mit autoritativem Gestus vorgetragen wird. Die Adressaten werden nur als Weisungsempfänger behandelt. Als Gefüge von Ge- und Verboten präsentiert die lehramtliche Ehe- und Familienmoral vor allem Ansprüche und Forderungen, die als wenig unterstützend und vielfach als Übergriff der Institution in die ureigene Sphäre personaler Verantwortung wahrgenommen werden.

Aus dem Verständnis der Ehe und der Familie als „Personengemeinschaft“ werden weitreichende normative Konsequenzen abgeleitet.¹² Die moralischen Erwartungen konzen-

trieren sich in der Auffassung der Ehe als einzig legitimer Form der Geschlechtspartnerschaft und der Familie als sozialer und religiöser Basisinstitution. Kaum wahrgenommen werden Individualität und Autonomie der Partner, die ihre Ehe und Familie unter vielfältigen Bedingungen und Rollenerwartungen verantwortlich gestalten. Dieser blinde Fleck deutet auf ein fundamentales Problem hin: Die systematische Ausblendung aller Faktoren des Wandels wirkt als Immunisierung gegen die Einflüsse von Geschichte und Gesellschaft. Eine bestimmte, geschichtlich und kulturell kontingente Gestalt der Paargemeinschaft und der Familie (die bürgerliche Kleinfamilie) wird mit Hilfe von drei miteinander verwobenen Operationen absolut gesetzt: Die Institution(en) der Ehe und der Familie werden *erstens* durch *Idealisierung* und weitgehende Ausblendung aller Ambivalenzen überhöht. *Zweitens* wird das so gewonnene Idealbild durch den Rückgriff auf naturrechtliche Denkmuster von den biblisch-narrativen Grundlagen abgehoben und als Element einer übernatürlichen und überzeitlichen Ordnung *ontologisiert*. Beide Schritte dekontextualisieren die Lehraussagen sowohl von den biblischen Bezügen als auch von den geschichtlich-konkreten Rezeptionszusammenhängen. *Drittens* werden aus diesem Leitbild weitreichende *Normansprüche* abgeleitet. So wird das um den Kern der Personengemeinschaft konstruierte Leitbild der Ehe und der Familie durch einen dicken „Mantel“ von Ideologisierungen gegen jede Anfrage immunisiert, die durch Vermittlung in geschichtliche und gesellschaftliche Kontexte, Auseinandersetzung mit der Entwicklung anthropologischer Erkenntnisse und mit der erfahrungsbasierten Deutungskompetenz der Gläubigen provoziert würde. Die drei Momente dieser Immunisierung durch Ideologisierung werden in den folgenden Thesen näher erläutert.

These 3: Gegenüber der Pluralisierung der gesellschaftlichen Leitbilder des Zusammenlebens und der rechtlichen und sozialkulturellen Dissoziation der Institutionen Ehe und Familie stellt die kirchliche Lehre ein hochgradig idealisiertes Bild der als Einheit begriffenen Institution „Ehe und Familie“ vor.

Kirchenoffizielles Sprechen über Familie setzt die unauflösliche und auf die Zeugung von Nachkommen ausgerichtete, sakramentale Ehe zwischen Mann und Frau als Grundform des Sozialen schlechthin voraus. Ehe und Familie werden konzeptionell als *eine* Institution gesehen, während die moderne Gesellschaft, Politik und Recht sie als zwei verschiedene, nicht (mehr) notwendig miteinander verbundene Institutionen behandeln. Störungen des idealen Zusammenhangs – Konflikte, Erfahrungen des Scheiterns, Schuld, Gewalt in den Geschlechter- und Generationenbeziehungen – bleiben ausgeblendet bzw. werden abgetrennt. Weitreichende Erwartungen werden an die personalen Beziehungen wie an die Funktionalität der Institution „Ehe und Familie“ für Gesellschaft und Kirche gerichtet: Als unbedingt verlässliche, lebenslange und harmonische Personengemeinschaft soll sie „Keimzelle“, also vitaler Kern, von Gesellschaft und Kirche („Hauskirche“) sein. Stillschweigend bedeutet dies für den Fall des Scheiterns die Zulastung der vollen Verantwortung für eine „kranke Gesellschaft“, denn eine kranke Keimzelle kann keinen gesunden Organismus hervorbringen.¹³ Das strenge Junktum von Ehe und Familie und die Exklusivität, mit der diese Superinstitution als Ort für legitime Geschlechterbeziehungen vorgestellt wird, ist die Basis, auf der alle nichtehelichen Formen dauerhafter personaler Vergemeinschaftung ungeachtet der Frage, ob sich für die Menschen, die darin leben, die Alternative der Ehe stellt oder nicht, zwangsläufig als defizitär bzw. irregulär bewertet werden.

These 4: Die Begründung des lehramtlichen Leitbildes der ehebasierten Familie und seiner moralischen Konsequenzen beruht auf einer Ontologisierung der Geschlechtlichkeit, der Geschlechterrollen und der Familie. Die Fokussierung auf das „Wesen“ oder die „Natur“ der Geschlechter(beziehung) geht einher mit einer Gleichsetzung von „Natur“, „objektiver Ordnung“ und „Plan Gottes“. Damit werden ontologische Setzungen verabsolutiert und die daraus (vielfach kurzschlüssig) abgeleiteten normativen Ansprüche autoritativ der Diskussion entzogen.

Mit der Idealisierung der ehebasierten Familie geht eine nahezu exklusive Fokussierung auf den Aspekt der Generativität einher; zugespitzt formuliert, wird die Ehe als „neunmonatige[r] Vorlauf von Familie“ betrachtet.¹⁴ Sie wird durch die Gebotsnorm, *jeder* eheliche Akt müsse „von sich aus auf die Erzeugung neuen menschlichen Lebens ausgerichtet bleiben“ (KKK 2366¹⁵), und das strikte Verbot von Kontrazeptiva jenseits der „natürlichen“ Methoden verstärkt (KKK 2370). Der Fixierung auf die Fruchtbarkeit und auf den sexuellen Akt entspricht in der traditionellen Sicht des Lehramtes die vorrangige Festlegung auf die biologische Mutterschaft als „natürliche Bestimmung“ der Frau.¹⁶ Die zwingende, als „naturgesetzlich“ aufgefasste Verbindung von Paargemeinschaft und Ausrichtung auf Nachkommenschaft bedingt zudem die Abwertung aller anderen Formen von Partnerschafts- und Generationenverantwortung. Die „Fruchtbarkeitsideologie“ betrifft z. B. die Bewertung von Ehen, aus denen keine leiblichen Kinder hervorgehen; in der lehramtlichen Perspektive bleiben sie defizitär, auch wenn ihnen die Qualität der ehelichen Liebe und eine mögliche soziale Wirksamkeit zugute gehalten werden (vgl. Kompendium 218). In radikaler Weise betroffen von dieser Sichtweise sind gleichgeschlechtliche Partnerschaften. Die

„objektive Unmöglichkeit“, dass eine solche Verbindung „durch die Weitergabe des Lebens Frucht [bringen kann]“, wird nicht nur als Argument gegen die Möglichkeit, die Ehe für gleichgeschlechtliche Paare zu öffnen, geltend gemacht, sondern grundsätzlich gegen die Legitimität solcher Partnerschaften (Kompendium 228). Der Respekt, den das Lehramt homosexuellen Personen entgegenzubringen beansprucht, erschöpft sich in der Empfehlung der Keuschheit, um „dem Plan Gottes Folge zu leisten“ (ebd.).

In allen relevanten Zusammenhängen des Themenfeldes Partnerschaft, Ehe und Familie wird die „Natur“ bzw. das Naturgesetz als Argument beansprucht, sei es mit positiv normierender oder prohibitiver Stoßrichtung. Es ist, wie die Beispiele zeigen, in eine Reihe von Gleichungen eingelassen, die es nahezu unangreifbar erscheinen lassen: Indem das Naturgesetz die objektive Ordnung bzw. den „von Gott in die Struktur des Menschen eingelassenen Plan“ (ebd.) zur Geltung bringt, steht es für das moralisch Gebotene. Daraus konkrete sittliche Normen herzuleiten, bedeutet, sie der Prüfung anhand verfügbarer Wissensbestände und der vernunftgeleiteten Auseinandersetzung zu entziehen.¹⁷ Die präsynodale Umfrage fragt ausführlich nach der Rezeption der naturrechtlichen Grundlagen des Leitbildes von Ehe und Familie. Die Befragungsergebnisse zeigen, dass diese Art von Naturrecht, insbesondere wenn es mit biologistischen Kurzschlüssen arbeitet, argumentativ nicht nachvollzogen bzw. als ideologisch wahrgenommen wird.¹⁸ Demgegenüber gibt es aber durchaus Anschlussmöglichkeiten für das Anliegen des Schutzes und der Verteidigung stabiler Beziehungen und fundamentaler menschenrechtlicher Ansprüche, auch im Bereich Ehe und Familie (wie z.B. das Elternrecht).

These 6: Die Ontologisierung von Geschlechterrollen und Familie und die Idealisierung des Institutionenkomplexes Ehe und Familie bringen einen sehr weitgehenden Anspruch auf Normierung und Limitierung des intimen Zusammenlebens hervor. Dies weckt den Verdacht von Paternalismus und Fremdbestimmung.

Weitreichende und tief in die Intimität der Paarbeziehung eindringende Normierungsansprüche, vorwiegend in Gestalt sexualethischer Ge- und Verbote, geben einer ausgeprägten Skepsis gegenüber dem sittlichen Potential der Personen Ausdruck, die ihr gemeinsames Leben in verantwortlicher Freiheit zu gestalten herausgefordert sind. Für autonome Entscheidungen der Betroffenen/Beteiligten lässt das Leitbild wenig Raum. Lehramtlicher Paternalismus nimmt die (Gewissens-)Verantwortung der Partner kaum als positiv gestaltendes Potential wahr, sondern nährt den Verdacht, das Lehramt beanspruche, den Gewissen der Gläubigen vorzugreifen bzw. diese auf die Rolle passiver Vollzugsorgane autoritativer Weisungen zu beschränken. Dies steht in diametralem Gegensatz zu den Erwartungen, mit denen erwachsene Menschen heute in der Gesellschaft und als Staatsbürger konfrontiert sind. Ebenso widerstreitet es den Grundauffassungen einer christlichen Ethik der Person, die in verantwortlicher Freiheit das eigene Leben in seinen sozialen und religiösen Bezügen zu gestalten hat. Diese Erwartung kann nicht durch paternalistische Bevormundung eingelöst werden. Ein kirchliches Leitbild von Ehe und Familie wird seine Adressaten nur erreichen, wenn diese als Dialogpartner mit einer unhintergehbaren Gewissensverantwortung angesprochen werden.

These 7: Idealisierung, Ontologisierung und restriktive Normierung schränken die Perspektive auf die Lebenswirklichkeiten, in denen katholische Paare und Familien Verantwortung füreinander und für Dritte übernehmen, ein. Die Wertschätzung gelebter Liebe, Treue und Verantwortung in Partnerschaft, Ehe und Familie wird in dem Maße erschwert, wie das gelebte Leben nicht dem als Norm angelegten Ideal entspricht.

Die Ergebnisse der präsynodalen Umfrage belegen einmal mehr, dass Katholikinnen und Katholiken die lehramtliche Bewertung partnerschaftlicher und familiärer Konstellationen sowie die praktischen Konsequenzen, die auf der Basis der kirchlichen Normierung erwartet werden, vielfach als lebensfern, ungerecht und ausschließend erfahren – und daraus häufig Konsequenzen für ihre kirchliche Bindung als solche ziehen. Wenn die Kirche ein überzeugendes Orientierungsangebot für gelebte Partnerschaft, Ehe und Familie geben möchte, muss das Leitbild gründlich erneuert werden. Eine kritische Revision wird zwischen unaufgebbaren Gehalten und kontingenten Vorstellungen von Ehe und Familie unterscheiden und die dominante Verbotsorientierung sowie die Fokussierung auf sexualethische Restriktionen überdenken müssen. Vorrang vor einem Gerüst von Ge- und Verbotsnormen muss ein Angebot wertschätzender Kommunikation haben, in dem die realen Schritte und Anstrengungen konkreter Menschen für ein verantwortungsvolles partnerschaftliches, eheliches und familiäres Zusammenleben Respekt und Unterstützung erfahren und biographische Brüche, Scheitern und Schulderfahrungen bearbeitet werden können, ohne dass dies als Ausschließung erfahren werden muss. Was als Leitbild wirksam werden soll, muss in seinem sinngebenden und unterstützenden Potential mit der Lebenswirklichkeit der Adressaten vermittelt

werden. Dazu gehört die Berücksichtigung biographischer Dynamiken ebenso wie die Aufmerksamkeit für die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, unter denen Menschen Verantwortung in einer Partnerschaft, in der Ehe und in der Familie übernehmen.

Zwischen einem Leitbild als orientierendem Ideal und der konkreten Normierung von Lebensform und Beziehungsgestalt ist zu unterscheiden. Naturrechtlicher Essentialismus ist dazu nicht der beste Wegweiser. Was nützt, ist Aufmerksamkeit für die geschichtlich, gesellschaftlich und kulturell geprägten Erfahrungen gelebter Partnerschaft, Ehe und Familie – für die Zeichen der Zeit – und das Bemühen, diese mit den Betroffenen/Beteiligten vom Evangelium her zu deuten. Dies kann zu der notwendigen Differenzierung der Traditionsbestände beitragen, um nach Konstanten und Variablen zu fragen, die für das Gelingen gemeinsamen Lebens stark gemacht, empfohlen und durch konkrete Angebote der Unterstützung gefördert werden können.

These 8: Die Diagnose, dass als zentral vorgestellte Elemente des lehramtlichen Leitbildes von Ehe und Familie von katholischen Gläubigen regelmäßig nicht mehr geteilt und als verbindliche Orientierung verstanden werden (können), kann eine kritische Reflexion der Verständigungsbedingungen zwischen Lehramt und Gläubigen über den Zusammenhang zwischen den Lebenswirklichkeiten und der für jede Zeit neu erforderlichen Auslegung und Aneignung der Glaubensbotschaft in Gang setzen.

Folgende Fragen werden für die anstehende Verständigung zentral sein: Welchen Stellenwert haben die lehramtlichen Aussagen zum Thema im Gesamtgefüge der katholischen Glaubenslehre und -verkündigung? Welche Elemente gehö-

ren zum „Kern“ der Glaubensbotschaft, und wie kann dieser Kern unter den gegenwärtigen Verstehensbedingungen noch besser erfasst und kommuniziert werden? Welchen Stellenwert hat dabei die Lebens- und Glaubenserfahrung christlicher Paare und Familien für die Fortschreibung der kirchlichen Lehre über Partnerschaft, Ehe und Familie? Die Suche nach Antworten kann sich an den Vorzugsregeln orientieren, die Papst Franziskus für eine missionarische Seelsorge in Erinnerung ruft: Um die Menschen „ohne Ausnahmen und Ausschließung“ (EG 34) zu erreichen, konzentriere sich die Verkündigung „auf das Wesentliche, auf das, was schöner, größer, anziehender und zugleich notwendiger ist“ (ebd.). Er knüpft an die Lehre von der Hierarchie der Wahrheiten an, die das Zweite Vatikanische Konzil wieder neu belebt hatte, und bezieht sie auf „das Ganze der Lehre der Kirche einschließlich der Morallehre“ (EG 36). Diese Hierarchie der Wahrheiten müsse den Maßstab für die Verkündigung bilden, so Franziskus mit explizitem Bezug auf Thomas von Aquin, damit die Kernbotschaft des Evangeliums vernehmbar werde: der Glaube, der durch die Liebe handelt und die Barmherzigkeit als größte aller Tugenden erfahrbar werden lässt (vgl. EG 37). Die Forderung, zentrale Gehalte des Glaubens und nachrangige Normen oder institutionelle Aspekte der Kirche seien in der Verkündigung angemessen zu gewichten (vgl. EG 38), ist kein strategisches Postulat, sondern betrifft das Verständnis der Lehre und den Auftrag der Kirche im Kern.

Die Überlegungen des Papstes beziehen sich auf die Verkündigung, also auf die Kommunikation der Gehalte des Glaubens. Indem er dazu auf die Lehre von der Hierarchie der Wahrheiten zurückgreift, verknüpft er Lehre und Verkündigung auf das Engste. Die vorgestellten Unterscheidungsregeln beziehen sich nicht nur auf die „Anwendung“ der Lehre. Es geht vielmehr um das rechte Verstehen der

Glaubens- und Morallehre der Kirche, das immer eine Frage der Praxis ist. Der Stellenwert bestimmter Inhalte richtet sich nach dem Grad der Nähe zum Kern der Gottesbotschaft. Aus theologischen Gründen plädiert der Papst für den Vorrang der praktischen Wahrheit des gelebten Glaubens vor einem doktrinären Beharren auf dogmatischer oder moralischer Richtigkeit einzelner Sätze oder Normen.

Mit der Gewissheit, man begegne Gott „im Gehen, auf dem Weg“¹⁹, gibt er einen glaubenshermeneutisch hoch bedeutsamen Hinweis: Die konkrete, dynamische Lebenswirklichkeit ist der Ort der Gottesbegegnung, und zwar nicht nur in „Schönwetterphasen“ des Lebens, sondern in allen Höhen und Tiefen der konkreten Existenz, in „guten und in bösen Tagen“: Den Weg zu gehen, bedeute, so der Papst, auf letzte Sicherheiten zu verzichten – außer der einen „dogmatische[n] Sicherheit“, dass Gott im Leben jedes Menschen präsent ist, selbst dann, wenn dieses Leben „eine Katastrophe war“²⁰.

Eine Morallehre, die ein Ideal nicht als orientierendes Ziel vermittelt, sondern als detailgenau zu befolgende Norm autoritativ einfordert, ist mit diesem hermeneutischen Ansatz nicht kompatibel. Den Ambivalenzen gelebter Partnerschaft, Ehe und Familie wird nicht die theologisch angemessene Aufmerksamkeit zuteil, wenn sie nur als Begleitumstände oder gar Hindernisse der Rezeption kirchlicher Normen und Leitbilder aufgefasst und normativ vor allem als Gegenstand eines (negativen) Urteils berücksichtigt werden. Die Lebenswirklichkeit von Einzelnen, Paaren und Familien ist der existentielle „Ort“, an dem und von dem her die Adressaten die kirchliche Botschaft hören und verstehen – oder eben: nicht verstehen, als nicht bedeutsam oder gar als Affront gegenüber der eigenen Lebens- (und Glaubens-)geschichte erfahren, weil keine Verknüpfung mit der eigenen Realität gefunden und keine Wertschätzung ihres

Lebens, wie es tatsächlich ist, empfangen wird. Angesichts solcher Kommunikationsbarrieren steht weit mehr auf dem Spiel als die Befolgung einzelner Normen: Die Annehmbarkeit der christlichen Botschaft von der Barmherzigkeit und Liebe Gottes kann als ganze fraglich werden. Dies ist die Essenz des Zitates, das über meinem Beitrag steht: Ohne die Einladung, „dem Gott zu antworten, der uns liebt und uns rettet [...], riskiert das moralische Gebäude der Kirche, ein Kartenhaus zu werden [...]“ (EG 39).

Anmerkungen

- ¹ Vgl. *Papst Franziskus*, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium*, Nr. 39. Bezüge auf das Schreiben weise ich im Haupttext mit der Angabe EG + laufende Textnummer(n) in Klammern aus.
- ² *Bischofssynode, III. Außerordentliche Vollversammlung*, Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung. Vorbereitungsdocument, Vatikanstadt 2013, online abrufbar unter: http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/Dossiers_2012/2013-Vorbereitungsdocument-Bischofssynode.pdf [zuletzt aufgerufen: 13.06.2014].
- ³ Vgl. den Bericht: S.O. (=S. Orth), Bischofssynode: Ergebnisse der Umfrage, in: *HerKorr* 68 (2014), 115–117.
- ⁴ Die lehramtlichen Aussagen sind zusammenfassend dargestellt im Katechismus der Katholischen Kirche (1993), Nr. 1601–1658 (zur Ehe), 2201–2234 (zum IV. Gebot) und 2331–2391 (zum VI. Gebot) (im Folgenden zit. als KKK + Text-Nr.) sowie in: *Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden* (Hrsg.), Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg i. Br. 2006 (ital. Orig.ausg. 2004), 167–198, Teil II, Kap. 5: Die Familie. Lebenszelle der Gesellschaft (im Folgenden zit. als Kompendium + Text-Nr.).
- ⁵ Vgl. Pressemitteilung der Deutschen Bischofskonferenz vom 03.02.2014: Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung. Zusammenfassung der Antworten aus den deutschen (Erz-)Diözesen auf die Fragen im Vorbereitungsdocument für die III. Außerordentliche Vollversammlung der Bischofssynode 2014 (Verweise auf das Dokument werden im Folgenden mit Seitenzahl, Nummer und Buchstaben des jeweiligen Abschnitts angegeben). Online abrufbar unter: http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2014/2014-012a-Fragebogen-Die-pastoralen-Herausforderungen-der-Familie.pdf [zuletzt aufgerufen: 12.06.2014].

- ⁶ Ebd., 9 (4. a).
- ⁷ Vgl. ebd., 15 (7. a, b).
- ⁸ Vgl. ebd., 10–12 (4. c–g); auch *P.M. Zulehner*, Differenzierung ist nötig, in: *HerKorr* 68 (2014), 129–134.
- ⁹ Vgl. ebd., 12f. (5. c).
- ¹⁰ Vgl. dazu *P.M. Zulehner*, Differenzierung (s. Anm. 8), 129. Ähnliche Ergebnisse zeigt auch die Auswertung der Umfrageergebnisse in der Schweiz. Vgl. Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut, Umfrage zu Partnerschafts-, Ehe- und Familienpastoral in der katholischen Kirche. Ergebnisse (04.02.2014), online abrufbar unter: <http://www.dbk.de/presse/details/?presseid=2481&cHash=050a4a5e741e00c56052709da227c50c> [zuletzt aufgerufen: 12.06.2014].
- ¹¹ Vgl. DBK, Die pastoralen Herausforderungen der Familie, 2 (1. a).
- ¹² Vgl. *M. Heimbach-Steins*, Die Idealisierung von Ehe und Familie in der kirchlichen Moralverkündigung, in: K. Hilpert (Hrsg.), *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik* (QD 241), Freiburg i. Br. 2011, 296–305.
- ¹³ *R. Ammicht Quinn*, Vom Leben für andere: Frauenfragen als Beziehungsfragen? Überlegungen aus der Perspektive theologischer Ethik, in: *M. Heimbach-Steins/G. Cyprian* (Hrsg.), *Familienbilder. Interdisziplinäre Sondierungen*, Opladen 2003, 59–68.
- ¹⁴ Ebd., 66.
- ¹⁵ Mit einem Zitat aus der Enzyklika *Humanae vitae*, Nr. 12.
- ¹⁶ Vgl. ausführlich: *M. Heimbach-Steins*, Sichtbehinderung. Das Geschlechterverhältnis in der Wahrnehmung christlicher Sozialethik, in: *Ulrike Gentner* (Hrsg.), *Geschlechtergerechte Visionen*, Frankfurt a.M. 2001, 257–392, bes. 268–323.
- ¹⁷ Eine Auseinandersetzung mit der komplexen und in sich vielschichtigen Tradition des Naturrechts kann hier nicht einmal ansatzweise geleistet werden. Es gibt ohne Zweifel anschlussfähigere Bezugnahmen auf die Grundidee des Naturrechts auch für den Themenbereich Ehe und Familie; darauf weist etwa W. Kasper in seinem viel beachteten Vortrag vor dem Kardinalskollegium vom Frühjahr 2014 hin.
- ¹⁸ DBK, Die pastoralen Herausforderungen der Familie, 4f. (2. a–c).
- ¹⁹ *A. Spadaro*, Das Interview mit Papst Franziskus, hrsg. v. A.R. Batlogg SJ, Freiburg i. Br. 2013, 61.
- ²⁰ Ebd., 62.

Aktuelle Herausforderungen

Nichteheliche Partnerschaften und Ehe – Oder: Kann man Lebensformen bewerten?

Bernhard Laux

Kern der innerkirchlichen – auch der zwischenkirchlichen – ethischen Debatten um Ehe und Familie ist die Frage, ob sich überhaupt eine Lebensform, eine bestimmte institutionelle Form, christlich auszeichnen lässt oder ob nicht alle Lebensformen gleich zu achten sind, sofern bestimmte normative Forderungen (wie Gewaltfreiheit, Ehrlichkeit, liebevoller Umgang) realisiert sind? Sollte die Antwort zugunsten der Bewertbarkeit von Lebensformen und zugleich für einen „Mehrwert“ der Ehe ausfallen, schließen sich die Fragen an, welche Konsequenzen sich daraus für Menschen ergeben, die – teilweise aus unabweisbaren Gründen – ihr Leben abweichend von dieser Lebensform gestalten, und wie die Kirche mit Menschen in anderen Lebensformen umgehen soll. Man kann diese Fragestellung auch aus dieser Perspektive formulieren: Ist die Auszeichnung einer Lebensform notwendig diskriminierend und deswegen zu unterlassen?

Die Frage nach der Beurteilbarkeit von Lebensformen wird auch gesellschaftlich und wissenschaftlich diskutiert, wobei Debattenlage und Antworttendenzen sich in unterschiedlichen Gesellschaftsbereichen und Wissenschaften unterschiedlich darstellen – Reflexionen zur Rechtsstellung (Gleichstellung oder legitime Ungleichbehandlung), zur psychischen Bedeutung (Unterschiede in Persönlichkeitsentwicklung, Zufriedenheit oder Gesundheit) oder zur Darstellung in der Literatur (Authentizität von Biographien)

beispielsweise haben unterschiedliche Gestalt, Perspektiven und Ergebnisse. Im Hintergrund steht schließlich auch die moraltheoretische Grundsatzfrage, ob sich Lebensformen überhaupt bewerten und der Kritik unterziehen lassen.¹

Nachfolgend sollen drei Themenkomplexe erörtert werden: 1.) Kann man Lebensformen überhaupt bewerten oder kann man an Lebensformen allenfalls bestimmte Kriterien anlegen, denen sie gerecht werden müssen, damit die Beziehungsgestaltung als legitim angesehen werden kann? 2.) Welche Argumente können für einen Mehrwert der Ehe vorgebracht werden? Grundsätzlich kann dabei sowohl auf den inneren Wert für die Beteiligten als auch für die weitere Gesellschaft abgehoben werden. 3.) Der prinzipielle Unterschied zwischen einem Institutionendiskurs und der Beurteilung von Biographien soll zumindest angesprochen werden. Diese Unterscheidung nichtdiskriminierend durchzuhalten ist dennoch nicht einfach und erfordert die Abkehr von einer Beurteilungs- und Sündenfixierung.

Der Beitrag richtet die Aufmerksamkeit auf die nichteheliche Lebensgemeinschaft im Vergleich zur Ehe, weil es sich hier um strukturell vergleichbare Lebensformen handelt. Nichteheliche Partner verzichten vorerst oder dauerhaft auf eine Eheschließung, so dass an dieser Stelle besonders die Bedeutung der rechtlichen und öffentlichen Dimension – und damit der „Form“ – zur Sprache kommt.

1. Leitlinien oder Leitbilder?

Die katholische Kirche hat ein klares Leitbild für die Gestaltung des Lebens in der Geschlechter- und Generationenbeziehung, geht man von den Aussagen des Lehramtes aus: Die Ehe ist die einzig legitime Form sexueller Beziehungen und damit zugleich Grundlage der Familie. Weniger klar ist die Situation, wenn man dem „Volk auf’s Maul schaut“: Die

Umfrage zur III. Außerordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode zum Thema „Die pastoralen Herausforderungen im Hinblick auf die Familie im Kontext der Evangelisierung“ hat sehr deutlich – und erstmals auch ungeschminkt öffentlich – sichtbar gemacht, dass es innerhalb der katholischen Kirche in breitem Umfang Positionen gibt, die dieses Leitbild nicht mehr uneingeschränkt teilen.²

Die Evangelische Kirche tritt in ihrem Text „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken“³ – formell als „Orientierungshilfe“ von mittlerem Gewicht, aber de facto von höchster öffentlicher Aufmerksamkeit – für die Abkehr von einem Leitbild im Sinne der exklusiven Auszeichnung einer bestimmten Lebensform hin zu Kriterien für Lebensformen ein. Wenn man so will: Statt eines Leitbildes werden Leitlinien vertreten: *„Leitlinie einer evangelisch ausgerichteten Förderung von Familien, Ehen und Lebenspartnerschaften muss die konsequente Stärkung von fürsorglichen familiären Beziehungen sein. Wo Menschen auf Dauer und im Zusammenhang der Generationen Verantwortung füreinander übernehmen, sollten sie Unterstützung in Kirche, Gesellschaft und Staat erfahren. Dabei darf die Form, in der Familie und Partnerschaft gelebt werden, nicht ausschlaggebend sein.“* (Nr.131; Hervorhebung im Original) Die Ehe wird nicht als die einzig mögliche partnerschaftliche Lebensform für Christen gesehen: *„Die Bibel beschreibt im Alten und Neuen Testament das familiäre Zusammenleben in einer großen Vielfalt. Das historisch bedingte Ideal der bürgerlichen Familie kann daher biblisch nicht als einzig mögliche Lebensform begründet werden.“* (Nr. 134)⁴

Kristallklar und in der Sache – durch die explizit formulierte „Gleichwertigkeit“ – noch weitergehend, hat die Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands (kfd) in den *Leitlinien* '99 formuliert: „Wir fordern: Alle Lebensfor-

men von Frauen müssen als gleichwertig anerkannt werden. Dazu muss deutlich werden, dass Maßstab für den Wert einer Lebensform nur die in ihr gelebte Lebens- und Beziehungsqualität sein kann.“⁵ Diese Forderung musste allerdings auf Druck der deutschen Bischöfe und der innerverbandlichen Debatten ein Jahr später aus dem Text herausgenommen werden.⁶

Doch sind tatsächlich alle Lebensformen gleichwertig, wenn die Beziehungsqualität stimmt? Oder gibt es möglicherweise Bezüge zwischen Qualität und Form, etwa in dem Sinn, dass eine bestimmte Form auch Qualitätscharakter gewinnt? Dieser Gedanke wird nachfolgend vertreten.

Zugleich muss man bedenken, dass die *Gleichwertigkeit* sehr unterschiedliche Bezugspunkte haben kann: Unter strafrechtlicher Perspektive sind alle Lebensformen gleichwertig, in denen keine Straftaten begangen werden. In normativer, freiheitsorientierter Perspektive wird man darüber hinaus sagen müssen: Der Staat soll keine intimen Lebensformen und Beziehungen strafrechtlich verfolgen, in denen Gewalt, Ausbeutung oder Ausnutzung von Machtasymmetrien nicht vorliegen. Unter gerechtigkeits-theoretischer Perspektive wird man alle Beziehungen, die von den Beteiligten in gleicher Weise gewollt werden und in denen sich niemand in seinen Rechten beeinträchtigt sieht, als legitim ansehen müssen, auch wenn es unterschiedliche Einschätzungen geben kann, ob diese Lebensform dem Gelingen menschlichen Lebens in Beziehung dienlich sind. Im Blick auf die rechtliche Institutionalisierung werden manche Formen nicht institutionalisierbar sein, weil sie diese gerade ablehnen. Bei anderen wird man diskutieren, ob sie gleichgestellt sein können bzw. in relevanter Hinsicht gleich sind.⁷ Im Blick auf staatliche Förderung kann man fragen, ob alle Lebensformen den gleichen Beitrag zum Gelingen des Gemeinwesens leisten und dementsprechend gleich gefördert

werden müssen. Hinsichtlich des Beitrags zum Gelingen des Lebens oder – profaner und empirienäher – zur Lebensqualität kann es sein, dass manche Formen zu mehr Glück oder Zufriedenheit führen oder manche auch von den Beteiligten als suboptimal und als eigentlich nicht gewünscht wahrgenommen werden. So sieht ein relevanter Anteil der Alleinerziehenden ihre Lebensform nicht als ideal bzw. als dauerhaft erstrebt an.⁸

Angesichts dieser unterschiedlichen Hinsichten braucht die Rede von der „Gleichwertigkeit aller Lebensformen“ zumindest eine Präzisierung.

Dabei ist die grundsätzliche moralphilosophische Diskussion zur Frage der Bewertbarkeit von Lebensformen zu bedenken. Die Überlegungen greifen im Folgenden die Unterscheidung eines „pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauchs der Vernunft“ von J. Habermas, aber auch Argumente von R. Jaeggi auf.⁹ Unter der *moralischen* Perspektive kann formuliert werden, dass Lebensformen eine basale Berechtigung und zugleich Grenze im Kriterium haben, dass Beziehungen (gewalt-)frei eingegangen und aufrechterhalten werden, also von den Beteiligten ohne Einfluss von Macht und Gewalt frei so gewollt werden. Der Staat hat diese Gewaltfreiheit nach der einen Seite zu schützen und zugleich ist ihm Zurückhaltung auferlegt, in private Beziehungen, die diesen Mindestanforderungen entsprechen, mit seinen Machtmitteln zu intervenieren und die Freiheit der Wahl und Gestaltung der Lebensform einzuschränken oder bestimmte Lebensformen zu diskriminieren. Die moralische Reflexion leistet durchaus relevante Grenzziehungen und Beiträge zur Kritik und Legitimierung von Lebensformen.

Pragmatische Reflektionen bedenken – unter der Voraussetzung, dass Ziele / Zwecke bestimmt sind – die Eignung von Mitteln zur Realisierung der Ziele; in der Diktion von R. Jaeggi könnte man von einem Beitrag zur Problemlösung

sprechen.¹⁰ In der Annahme, dass ein Gemeinwesen seinen Fortbestand als ein begründbares Ziel verfolgt, das aber im gewissen Sinn transzendentalen Charakter hat, weil es Bedingung der Realisierung anderer Ziele ist, sind Familien in dieser Hinsicht höher zu bewerten als kinderlose Lebensformen, weil sie zur Erreichung dieses Zieles beitragen. (Das hat, zur Sicherheit und im Vorgriff auf spätere Überlegungen sei es gesagt, nichts mit der Bewertung von Menschen zu tun, da diese sich nicht nur aus guten Gründen für Kinderlosigkeit entscheiden können, sondern auch aufgrund äußerer Umstände oder medizinischer Ursachen an der Realisierung des Kinderwunsches gehindert sein können. Die Bewertung von Lebensformen ist von der Bewertung von Biographien zu unterscheiden.) Aus pragmatischen Gründen, weil die materielle Ermöglichung von Familiengründung und -leben hinsichtlich des erstrebten Ziels zielführend ist, ist damit auch die staatliche Förderung von Familien legitim bzw. gefordert. Sie hat schließlich auch eine *moralische* Komponente, insofern Leistungsgerechtigkeit fordert, den Beitrag von Familien zur gesellschaftlichen Wohlfahrt in vergleichbarer Weise anzuerkennen wie andere gesellschaftlich wichtige Leistungen.

Die pragmatische Beurteilung im Blick auf Ziele hat eine *ethische* Komponente, insofern diese Ziele ethischer Natur sein können. Ein konkretes politisches Gemeinwesen – wie beispielsweise die Bundesrepublik Deutschland – ist nicht nur durch universalisierbare Prinzipien insbesondere menschenrechtlicher Natur, die Fundament und Rahmen sind, sondern auch durch vielfältige partikulare Regeln gekennzeichnet. Dass die Bundesrepublik eine sozial abgefederte kapitalistische Wettbewerbswirtschaft hat, ist möglicherweise kein Unrecht, aber sicherlich auch kein zwingendes Gebot der Gerechtigkeit oder der Freiheitssicherung, sondern ein Ergebnis einer demokratischen, politischen Wil-

lensbildung innerhalb eines legitimen, für ethische Reflexionen offenen Raumes. Ähnliches gilt im Blick auf die intimen Beziehungen für die besondere Wertschätzung der Ehe und Vorbehalten etwa gegenüber polygamen Lebensformen. Dabei spielen nicht primär funktionale Überlegungen eine Rolle, sondern auch ethische Urteile über die Angemessenheit und die Förderlichkeit bestimmter Partnerschaftsformen vor dem Hintergrund einer Tradition und eines bestimmten Menschenbildes.

Solche Reflexionen zur moralischen, ethischen und pragmatischen Valenz von Lebensformen sind aber nicht nur auf das politische System als Ort gesamtgesellschaftlich verbindlichen Entscheidens bezogen – wo sie aufgrund der Zurückhaltungspflicht des Staates in Fragen des Lebensstils, der Lebensform und der Weltanschauung gar nicht ihren genuinen Ort haben, aber dennoch virulent werden –, sondern werden in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, im kirchlichen Raum und schließlich auch in der Privatsphäre der Bürger bei ihren Entscheidungen über ihr je eigenes Leben angestellt.

2. Mehrwert der Ehe? Ehe und nichteheliche Partnerschaft

Wenn hier nachfolgend versucht wird, Argumente für eine besondere Bedeutung und Angemessenheit der Ehe – auch und gerade unter den gegenwärtigen Bedingungen – vorzutragen, so ist das nicht nur ein exemplarischer Versuch der Bewertung von Lebensformen, sondern zugleich ein systematischer Beitrag, die Auszeichnung der Ehe im kirchlichen und gesellschaftlichen Kontext nicht bloß als Erbe vergangener Zeiten zu verstehen, sondern mit Gründen praktischer Vernunft zu unterfüttern.¹¹

Entschiedenheit und Einzigkeit vs. Austauschbarkeit – der Sinn der „Unkündbarkeit“: Liebe meint diesen Einen / diese

Eine, sie meint ihn/sie ganz, vorbehaltlos und „ewig“. Die Ehe – das Wort Ehe ist etymologisch mit Ewigkeit verwandt – bringt gerade die Bedeutung dieser „Zeitdimension“ zum Ausdruck. In der Unbedingtheit und Unbefristetheit der wechselseitigen Annahme und Anerkennung wird ein Raum der gemeinsamen und je eigenen Entwicklung eröffnet. Weil Identität und Lebensmöglichkeiten von Anerkennung abhängig sind, schafft die als unwiderruflich verstandene wechselseitige Annahme ein besseres Fundament für die Ausschöpfung von Lebensmöglichkeiten und der Gestaltung einer gemeinsamen Lebensgeschichte als eine von Bedingungen abhängige und widerrufliche („so lange es gut geht“, „solange du meine Erwartungen erfüllst“), die gefährdet, was sie anstrebt: gelingende Liebe und wechselseitige Erfüllung.

Öffentliche Erklärung vs. stillschweigendes Einverständnis – der Sinn der Institution: Sprechen bildet Wirklichkeit nicht nur ab, sondern schafft auch Wirklichkeit. „Ich liebe dich“, konstatiert nicht nur, sondern bringt auch hervor, was erklärt wird. „Erklärte“ Liebe ist etwas anderes als unerklärte. So verändert auch das formelle Versprechen lebenslanger Treue und Verlässlichkeit die Beziehungsgestalt der Partner, selbst wenn sie sich implizit schon vorher darüber einig waren. Bedeutsamkeit kommt aber auch der Öffentlichkeit des Versprechens zu. Das Paar gibt es zum einen vor Zeugen ab, zum anderen „erklärt“ es der Öffentlichkeit seine Beziehung. Sie wird damit auch in den Raum der Gesellschaft und des Rechtes gestellt. Gesellschaft weiß, wie es um die beiden steht, sie weiß, dass sie sich auf diese Beziehung mit ihren rechtlich bindenden Verpflichtungen – die Wirkung zeigen selbst über ein Scheitern der Beziehung hinaus – in einer anderen Weise verlassen kann, als auf informelles Zusammenleben. Sie wird so auch entlastet. Die Institution trägt also zu einem inneren und äußeren Klä-

rungsprozess bei, hat nach innen und außen strukturierende Wirkung und verbindet den Kern der Privatheit mit dem gesellschaftlichen Bereich.

Gleichwertigkeit vs. Herrschaftsverhältnisse – der Sinn der Partnerschaftlichkeit: Viele Beziehungen auch in der modernen Welt sind – allem Gleichheitspathos zum Trotz – hierarchisch strukturiert. Die Partnerschaft stellt demgegenüber eine Beziehungsgestalt dar, der in der gegenseitigen Hochschätzung und Anerkennung Gleichwertigkeit fundamental zugrunde liegt (so dass die faktisch immer wieder auch feststellbare Macht in Liebesbeziehungen die Gefahr ihrer Deformation in sich trägt). Ehe hat nun allerdings einen Geruch von Patriarchat, der nicht ganz von ungefähr kommt. Gerade die Kirche hat lange und mit relativ hoher lehramtlicher Autorität am hierarchischen Charakter der Ehe festgehalten. Doch ist dieses Verständnis heute nicht nur stillschweigend verschwunden, sondern durch die Ehe-theologie des 2. Vatikanischen Konzils explizit überwunden. Die Ehe ist gegenüber nichtehelichen Partnerschaften strukturell sogar durch ein höheres Maß an Egalität ausgezeichnet, weil sie gerade in Fällen des Konflikts und des Scheiterns durch ihre rechtliche Grundlage den schwächeren Partner schützt und Willkür und Gebrauch von (wirtschaftlicher) Macht begrenzt.

Fruchtbarkeit der Liebe vs. Abschließung – der Sinn von Kindern: Christliches Eheverständnis betont die Fruchtbarkeit der Liebe. Sie lässt sich gerade nicht hermetisch abgrenzen, sondern kann als Liebe nicht anders, als über die Liebenden hinaus zu wirken. Sie wird fruchtbar in den Kindern und der liebevollen Sorge für sie. Sie wird fruchtbar aber auch in einer von Liebe geprägten Zuwendung zu anderen Menschen. Liebe ist so gerade nicht die „Zweierkiste“: „Ehe ist nicht der Akt, in dem zwei ein ‚Wir‘ bilden, das sich gegen ‚alle‘ absetzt und verschließt, sondern der Akt,

in dem ein ‚Wir‘ konstituiert wird, das sich liebend *allen* öffnet.“¹² In der Sorge für die Kinder und für andere Menschen ist sie bedeutsam und wirksam für ihre Umwelt und die größere Gemeinschaft. Von ihr geht ein humanisierender Impuls aus. Diese Verknüpfung von äußerster Privatheit und öffentlicher Bedeutsamkeit schließt an die Überlegungen oben zur Bedeutung der öffentlichen Erklärung und der Institution für die Liebe an.

Betrachtet man nichteheliche Lebensgemeinschaften, so ist davon auszugehen, dass in der Regel die gelebte Beziehungsqualität nicht geringer ist als bei Ehepaaren. Dennoch sind auf der Ebene des Kollektivs und auf der Ebene der Form einige Besonderheiten und Abweichungen festzustellen. Zunächst zeigt sich – bei allen Schwierigkeiten, Trennungsquoten von nicht-ehelichen Partnerschaften exakt zu erfassen – eindeutig, dass die Stabilität nichtehelicher Partnerschaften geringer ist als die der Ehen.¹³ Sie haben auch erheblich seltener Kinder.¹⁴ Darin zeigen sich nicht einfach zufällige persönliche Besonderheiten der Paare in nichtehelichen Gemeinschaften, sondern strukturelle Eigenheiten.¹⁵

Zunächst sind diese Partnerschaften strukturell durch einen offeneren Zeithorizont gekennzeichnet; in den inneren Absprachen und Zusagen des Paares ist das Bekenntnis zur Dauerhaftigkeit kein notwendiges Korrelat, wenngleich es häufig auch vorliegen mag. Das ist eine Ursache der höheren Trennungshäufigkeit. Zu berücksichtigen ist dabei jedoch auch, dass sich nichteheliche Partnerschaften auch häufiger in einer früheren Phase des Findungs- und Bindungsprozesses bewegen. Nichteheliche Partnerschaften sind weiterhin durch ein höheres Maß an Egalität in der Erwerbsbeteiligung und beim Einkommen gekennzeichnet. Ungleichheit ist in ihnen – aufgrund der schlechteren Absicherung für den schwächeren Partner im Falle der Tren-

nung – mit höherem Risiko verbunden.¹⁶ Zwänge zur nicht egalitären Spezialisierung bei der Arbeitsverteilung nehmen jedoch gerade bei der Erweiterung der Partnerschaft zur Familie zu, da die völlig gleichmäßige Reduzierung der Erwerbsarbeit und die egalitäre Verteilung der Zuständigkeit für Kind und Familie selten realisierbar sind. Zum einen wegen der offeneren und unsicheren Zeitperspektive, die zu der langfristigen Elternverantwortung und letztlich unkündbaren Eltern-Kind-Beziehung in einem Missverhältnis steht, zum anderen wegen des Fehlens der rechtlichen (Selbst-)Bindung bei den wechselseitigen Solidaritätszusagen, erweitern sich nichteheliche Lebensgemeinschaften seltener zur Familie.

Sie sind insofern – bei vielfältigen Parallelitäten zu Ehen – doch nicht einfach „Ehen ohne Trauschein“, sondern Lebensformen für andere Konstellationen und Zwecke: für Partnerschaften, in denen Kinder nicht oder noch nicht vorgesehen sind; für Partnerschaften, in denen eine relativ hohe Egalität der Berufsorientierung und des Einkommens (und im Übrigen auch der Bildung) herrscht. Sie passen schlechter in Kontexte, in denen die Egalität nicht gesichert ist: Das ist ja nicht nur bei traditionellen Geschlechtsrollenorientierungen (die aber als „Idee“ auch kaum mehr verfolgt werden) der Fall, sondern eben auch bei Entscheidungen für Kinder (gerade im Plural) und schließlich auch bei den Widrigkeiten des Lebens, die auch nicht immer gleichmäßig auf beide Partner verteilt sind. Die Offenhaltung der Zeitperspektive, die Vermeidung einer rechtlichen Selbstbindung hinsichtlich der wechselseitigen Solidarität angesichts möglicher Wechselhaftigkeit von Gefühlen, Umständen und Beziehungsqualitäten, die damit in Beziehung stehende geringere Bereitschaft zur Familiengründung, das deutlich höhere Trennungsrisiko – auch bei Elternschaft – haben Konsequenzen für die realisierbare Freiheit in diesen

Beziehungen nach innen und für die gesellschaftliche Leistung dieser Lebensform nach außen.

So soll hier die zunächst vielleicht verwunderlich erscheinende These gewagt werden, dass Ehe die freieitlichere, mehr Realisierungsmöglichkeiten eröffnende Institution ist als die Lebensform, die einstmals „wilde Ehe“ genannt wurde und die Zwänge, Konventionen und Einschränkungen der bürgerlichen Ehe abstreifen wollte. Doch was die nichteheliche Lebensgemeinschaft an Freiheit durch Autonomie im Sinne eines wirtschaftlichen Selbststandes von Mann und Frau realisieren kann und was sie an Freiheitsräumen und Lebensmöglichkeiten durch liebevolle, intime und fürsorgliche Beziehungen eröffnet, das kann Ehe auch (auch wenn aufgrund des häufigeren Fehlens von Kindern in nichtehelichen Partnerschaften wirtschaftliche Autonomie und Egalität zwischen den Partnern dort höher sind). Darüber hinaus eröffnen Ehen, indem sie das Versprechen der Fürsorge und der Solidarität¹⁷ rechtlich bindend geben und auf die ganze Lebenszeit beziehen, weitere Freiheiten und Verwirklichungschancen: Möglichkeiten der Entwicklung als Paar und darin als je einzelne Person ohne Befristung und Bedingung; Verwirklichung gemeinsamer „Projekte“, gerade solcher, die sehr aufwendig sind, die hohen Einsatz erfordern und eine lange Zeitperspektive in Anspruch nehmen; Tragfähigkeit auch in Veränderungen aufgrund von Alter und Schicksal, die bisherige Arrangements und Egalitätsgrundlagen (wirtschaftlicher, gesundheitlicher, mentaler Art) infrage stellen.

Ehe bringt in ihrer Idee die hochgradige Emotionalität des Verliebtseins und die Beständigkeit der rechtlichen Ordnung zu einem Ausgleich, so dass Ehe nicht bloße Gefühlsübereinstimmung und nicht nur rechtliche Vertragspflicht ist. Die Liebe kann sich wandeln und in diesem Wandel doch bestehen bleiben, praktiziert und verwirklicht wer-

den: Es geht „in der ‚gefestigten‘ im Gegensatz zur flüchtigen Liebesbeziehung immer auch um gemeinsame Projekte, Interessen und das auf vielen verschiedenen Momenten beruhende Führen eines gemeinsamen Lebens“¹⁸.

In diesem Mehr an Freiheit und Möglichkeit, das aus der Beständigkeit der Liebe resultiert, liegt ein Mehrwert der Ehe. In seinen Genuss kommen die Beteiligten und das Gemeinwesen. Insofern darf, kann und soll auch die Gesellschaft im rechtlichen Status und in der Förderung die Wertschätzung der Ehe zum Ausdruck bringen, ohne damit nichteheliche Partnerschaften in ihrem Freiheitsrecht zu diskriminieren.

Sowohl für das Paar selbst als auch für die Gesellschaft insgesamt stellt die höhere Tragfähigkeit der Ehe für Entscheidungen zum Kind eine besonders wichtige Dimension dar.¹⁹ „Während in den institutionalisierten Praktiken der intimen Partnerschaften nämlich inzwischen das Prinzip der Kündbarkeit zu selbstverständlicher Geltung gelangt ist, besitzt es innerhalb der Institution der Familie gegenwärtig vielleicht sogar noch geringere Legitimität als in vergangenen Zeiten: Eltern-Kind-Beziehungen gelten [...] rechtlich und normativ als unkündbar [...].“²⁰ Diesen „garstigen Graben“ kann auch die Ehe nicht vollständig zuschütten, weil auch sie das Gelingen lebenslanger Beziehung nicht garantieren kann. Aber sich nach dieser Dauerhaftigkeit auszustrecken (und sich zu weigern, Kündigung für selbstverständlich zu halten) gehört zu ihrer Geschäftsgrundlage. Sie zielt darauf, der Bedürftigkeit der Partner – und der Kinder – in den Phasen des Lebens und den Wandlungen des Bedürfnisses gerecht zu werden.

3. Schlechte Menschen?

Wenn der Ehe ein Mehrwert zugesprochen wird, so wird dadurch ganz und gar nicht den Menschen in nichtehelichen Lebensgemeinschaften ein „Minderwert“ zugeordnet. Menschen in nichtehelichen Lebensgemeinschaften sind nicht schlechter (oder besser); sie achten auf die Qualität der Beziehungen und wenden sich in Liebe und Fürsorge einander zu. Vielleicht wenden sie sogar mehr Aufmerksamkeit und Mühe für ihre Beziehung auf, da ihnen die Aufangposition der rechtlichen Grundlage und Absicherung fehlt. Gerade weil hier keine Differenz unterstellt wird, sind die sozialstatistisch feststellbaren Unterschiede zwischen Ehe und nichtehelicher Lebensgemeinschaft insbesondere hinsichtlich der Stabilität und Fertilität diesen Lebensformen *strukturell* zuzurechnen.

Es ist nicht nur möglich, sondern zwingend notwendig, zwischen der Debatte um Lebensformen und den Urteilen über Personen in ihrer Lebensführung zu unterscheiden; es ist nicht nur nicht möglich, sondern zwingend zu vermeiden, von Lebensformen auf die sittliche Qualität der Lebensführung einzelner zu schließen: Man kann auch eine Ehe schlecht und eine nichteheliche Partnerschaft gut führen. Die Debatten um Lebensformen, die Hervorhebung einer bestimmten Lebensform und die Formulierung eines Leitbildes dienen der Orientierung; sie taugen nicht zur Beurteilung individueller Lebensweisen. Erstens kann die Lebensführung in anderen Lebensformen die für eine Person bestmögliche erreichbare Form sein, das Leben zu gestalten, und diese individuelle Biographie kann mit besonderem Einsatz und hoher Sorge für andere verbunden sein. Dafür ist Wertschätzung zum Ausdruck zu bringen und, wenn die Bedingungen schwierig sind, Unterstützung zu geben. Zweitens ist das Verfehlen von Leitbildern ein Nor-

malfall; in ethischer Hinsicht dürfte die Varianz der Lebensgestaltung innerhalb der Lebensformen größer sein als zwischen den Lebensformen. Die einzelnen wird man primär danach fragen müssen, wie sie sich um Liebe, wechselseitige Anerkennung, Verlässlichkeit und Gerechtigkeit bemühen. Aber dafür ist die Form nicht belanglos.

Im offiziellen kirchlichen Sprechen ist die Beurteilung von Personen und ihrer Lebensführung noch mit dem problematischen Begriff der *Sünde* behaftet. Auch wenn Theologie damit reflektiert und differenziert umgehen kann, so ist er im christlichen Alltagsgebrauch doch mit Konnotationen verbunden, die die Kommunikation erheblich erschweren und schnell in die Sackgasse führen. In der Debatte um Lebensformen der Intimität kommt hinzu, dass er im Rahmen der traditionellen Lehre auf die sexuelle Dimension fixiert ist: Nichteheliche Partnerschaften sind wegen der „Unzucht“ problematisch. „Unzucht ist die körperliche Vereinigung zwischen einem Mann und einer Frau, die nicht miteinander verheiratet sind.“²¹ In solcher Denkungsart lassen sich Kriterien für Lebensformen nicht gewinnen und die notwendigen Debatten über Lebensformen nicht führen. Sie verdeckt die Leistungen, die Menschen in verschiedenen Formen der gemeinsamen Lebensführung füreinander erbringen, und die Güter, die auf solche Weise realisiert werden. Es geht bei der sozialetischen Analyse von Lebensformen – jedenfalls in den Fällen, in denen wir uns normalerweise bewegen und die Gegenstand dieses Bandes sind – um ein Mehr oder ein Weniger an Lebensmöglichkeiten, an Freiheit und an Verwirklichungschancen, die sie mit sich bringen.

Anmerkungen

- ¹ Zu Letzterem vgl. aktuell R. Jaeggi, Kritik von Lebensformen, Berlin 2014.
- ² Vgl. dazu auch den Beitrag von M. Heimbach-Steins im vorliegenden Band.
- ³ *Kirchenamt der EKD* (Hrsg.), Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 2013.
- ⁴ Bei aller Ernsthaftigkeit und Diskussionswürdigkeit der Position stellt sich an dieser Stelle auch die Frage der Stringenz der Argumentation. So ist der letztgenannte Satz einerseits schon fast tautologisch richtig und zugleich schief, wird aber in der Konsequenz so weitergeführt, dass nicht nur die „bürgerliche Familie“, sondern die besondere theologische und biblische Valenz der auf Ehe gegründeten Familie überhaupt angefragt ist. Weiterhin ist natürlich wahr, dass man in der Bibel sehr verschiedene Lebensformen in der Geschlechter- und Generationendimension finden kann; der Provokationsgehalt der jesuanischen Position zur unauflöslichen Ehe schon für seine jüdischen Diskussionsgegner und dann für die Gemeinden – vom frühen Christentum bis heute wird damit jedoch zu billig gehandelt. Provokativ ist im Übrigen auch die jesuanische und paulinische Relativierung von Ehe und Familie – und damit auch der Sexualität – um des Reiches Gottes und der „neuen Familie“ der Kinder Gottes willen. Sie war sicherlich ein für die abendländische Geschichte höchst folgenreicher und produktiver Schritt, der Basis für Differenzierungsprozesse legte, indem Religion, Wirtschaft (Klöster) und Politik (geistliche Herrschaftsgebiete) teilweise von familialer Einbettung entkleidet wurden. Damit wird auch eine Pluralisierung von Lebensformen in Gang gesetzt und theologisch legitimiert, aber nicht eigentlich von Partnerschaftsformen.
- ⁵ *Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands (kfd)*, Leitlinien '99. Beschlossen von der Delegiertenversammlung im Mai 1999. Derzeit auffindbar unter: <http://www.publik-forum.de/Publik-Forum-12-2000/die-umstrittenen-forderungen> [zuletzt aufgerufen: 25.06.2014].
- ⁶ Die überarbeitete Fassung mit einem zusätzlichen Vorwort ist online auffindbar unter: www.kfd-bundesverband.de/fileadmin/Bilder/Die_kfd/Leitlinien99.pdf [zuletzt aufgerufen: 25.06.2014].
- ⁷ Zu den gleichgeschlechtlichen Partnerschaften vgl. den Beitrag von K. Hilpert in diesem Band.
- ⁸ Vgl. V. Hammer, Aktuelle wissenschaftliche Erkenntnisse zu Einelfamilien in Deutschland, in: FORUM Sexualaufklärung und Familienplanung (Eine Schriftenreihe der Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung) Nr. 1/2011, 3–7, bes. 6.

- ⁹ R. Jaeggi entwickelt ihre Position in deutlicher Ablehnung der liberalen Unterscheidung von moralischen und ethischen Gesichtspunkten, von *Fragen der Gerechtigkeit* und *Fragen des guten Lebens* und damit in Frontstellung gegenüber J. Rawls und J. Habermas; vgl. R. Jaeggi, Kritik von Lebensformen (s. Anm. 1), bes. 31–51. Jedoch schließt Habermas ethische Reflexion gerade nicht aus der praktischen Vernunft aus, differenziert sie aber im Blick auf Geltungsgründe und -reichweite von der moralischen Perspektive; vgl. J. Habermas, Zum pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft, in: *ders.*, Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt a.M. 1991, 100–118.
- ¹⁰ Allerdings müsste man Problemlösungen in ihren Hinsichten unterscheiden. Bei R. Jaeggi ist m.E. nicht nur die Unterscheidung von moralischen und ethischen Perspektiven – hier gemäß der Logik ihres Ansatzes –, sondern auch von ethischen und pragmatischen Perspektiven weniger scharf.
- ¹¹ Für die im engeren Sinne theologische und spirituelle Valenz der Ehe wird auf die Beiträge von G. Häfner, R. Miggelbrink, M. Knapp, H.-J. Sander und B. Fresacher in diesem Band verwiesen.
- ¹² K. Rahner, Die Ehe als Sakrament, in: *GuL* 40 (1967), 177–193, 183f.
- ¹³ Daten um die Jahrtausendwende zeigen eine mehrfach erhöhte Trennungswahrscheinlichkeit gegenüber Ehepaaren in den jeweiligen Beobachtungszeiträumen; vgl. W. Lauterbach, Die Dauer nicht-ehelicher Lebensgemeinschaften. Alternative oder Vorphase zur Ehe?, in: Th. Klein/ders. (Hrsg.), Nichteeliche Lebensgemeinschaften – Analyse zum Wandel partnerschaftlicher Lebensformen, Opladen 1999, 269–308; weiterhin zeigt sich ein im Vergleich zur Ehe hohes Trennungsrisiko beim Übergang zur Familie; vgl. M. Rupp, Lebensverhältnisse nichtverheirateter Frauen beim Übergang zur Elternschaft, in: Kind ja, Ehe nein. Status und Wandel der Lebensverhältnisse von nichtehelichen Kindern und von Kindern in nichtehelichen Lebensgemeinschaften (Familiensurvey, Bd. 7), Opladen 1998, 41–70; mit Verweis auf Unterschiede auch der Stabilitätsverhältnisse in Ost und West S. Bastin/M. Kreyenfeld/Chr. Schnor, Diversität von Familienformen in Ost- und Westdeutschland, in: D. Chr. Krüger u. a. (Hrsg.), Familie(n) heute. Entwicklungen, Kontroversen, Prognosen, Weinheim 2013, 126–145.
- ¹⁴ Von den Personen in der Altersgruppe zwischen 35 und 39 Jahren (in der normalerweise Kinder im Haushalt sind, wenn man im Lebensverlauf welche bekommt) sind im Jahr 2012 47,6% verheiratet und mit Kindern im Haushalt und 8,3% verheiratet, und ohne Kinder im Haushalt. Dagegen sind von den 12,4% Personen, die in nichtehelichen Lebensgemeinschaften leben, knapp die Hälfte (6,0%) ohne Kinder im Haushalt. Bei Verdoppelung der nichtehelichen Lebensgemeinschaften in dieser Altersgruppe in den letzten 15 Jahren hat sich der Anteil mit und ohne Kinder kaum verändert.

Quelle: Bundesinstitut für Bevölkerungsforschung, Tab. A_12_06c: Lebensformen von Personen in der Altersgruppe 35 bis 39 Jahre in Deutschland, 1996 bis 2012. Online abrufbar unter http://www.bib-demografie.de/SharedDocs/Publikationen/DE/Download/Abbildungen/12/Daten/12_06c_lebensform_ag_35_39_d_ab1996_daten.xls [zuletzt aufgerufen: 30.06.2014].

- ¹⁵ Diese interagieren aber in gewisser Weise mit gesellschaftlichen Bedingungen: denkbar ist, dass eine schlechtere Betreuungsinfrastruktur für Kinder die gleichzeitige Erwerbstätigkeit beider Eltern erschwert, damit wirtschaftliche Asymmetrien schafft, die wiederum eine stärkere rechtliche Absicherung der Fürsorgepflichten zwischen den Partnern nahelegen, so dass ein Leben mit Kindern leichter in ehelicher Partnerschaft zu realisieren ist.
- ¹⁶ Vgl. *D. Lois*, Arbeitsteilung, Berufsorientierung und Partnerschafts-stabilität – Ehen und nichteheliche Lebensgemeinschaften im Vergleich, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 60 (2008), 57–81.
- ¹⁷ Diese Solidarität ist hinsichtlich ihrer finanziellen Komponente aufgrund der rechtlichen Bindung nicht nur sicherer, sondern auch umfassender. Auch wenn das in der Zugewinnngemeinschaft güterrechtlich nicht vollständig gedeckt sein mag: Das alte Sprichwort, dass die Mark nach der Hochzeit nur noch 50 Pfennig wert ist, trifft durchaus die Situation der Wirtschafts- und Lebensgemeinschaft Ehe; hieraus ergibt sich auch die grundsätzliche Berechtigung einer gemeinsamen Besteuerung im Sinne des Ehegattensplittings
- ¹⁸ *R. Jaeggi*, Kritik von Lebensformen (s. Anm. 1), 222.
- ¹⁹ Weitere Daten und Argumente zur demographischen Bedeutung der Ehe bei *B. Laux*, Ressource Ehe. Zum öffentlichen Interesse an der Partnerschaft, in: *Amos. Gesellschaft gerecht gestalten* 1 (2007) Nr. 2, 15–21. Vgl. auch *Nave-Herz*’ Feststellung der „kindorientierten Ehegründung“; u.a. *R. Nave-Herz*, Die nichteheliche Lebensgemeinschaft – eine soziologische Analyse, in: *Familie, Partnerschaft, Recht.* 7 (2001), 3–7.
- ²⁰ *A. Honneth*, Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit, Frankfurt a.M. 2011, 293f.
- ²¹ Katechismus der Katholischen Kirche, Nr 2353.

Nach Scheidung Wiederverheiratete

Sigrid Müller

Katholikinnen und Katholiken, die nach einer Scheidung wieder standesamtlich heiraten, bringen sich kirchlich gesehen in eine prekäre Lage. Diese ist darauf zurückzuführen, dass die Sicht der Kirche und die persönliche Erfahrung der nach Scheidung Wiederverheirateten und ihre Beurteilung, was das angemessene Handeln ist, in einigen Punkten stark auseinanderklaffen. Die These, die hier in aller Kürze entfaltet wird, ist, dass ein moralpsychologischer Zugang – also die Sicht aus der Perspektive des Glaubens und der im Glauben getroffenen moralischen Entscheidungen der nach Scheidung Wiederverheirateten – es nötig macht, darüber nachzudenken, ob das Verständnis des Ehesakraments ausreichend differenziert durchdacht ist und ob die bestehende Bestimmung des Kirchenrechts die Realität der nach Scheidung Wiederverheirateten derzeit tatsächlich erfassen kann.

Wie stellt sich ein moralpsychologischer Zugang zu diesem Thema dar? Christen können in einem langen Prozess des Ringens mit sich selbst und im Dialog mit Gott zur Einsicht kommen, dass die Beziehung zum angetrauten Partner unwiderruflich zerstört ist. Sie können zu dem Entschluss kommen, dass es dem Tatbestand angemessener ist, sich scheiden zu lassen. Schließlich können sie unter glücklichen Umständen auf einen anderen Menschen treffen, mit dem ein Neuanfang möglich ist. Sie erhoffen sich, mit dieser Person in einer besseren Weise Partnerschaft leben zu können, dem Ideal der Ehe besser gerecht zu werden, und be-

urteilen diesen Weg als die bestmögliche Option unter den bestehenden Umständen. Diese Menschen suchen das Gespräch mit Gott, brauchen die Hilfe des Glaubens und kirchliche Unterstützung, um durch die Krise ihrer Ehe und die damit verbundene persönliche Krise hindurchzugehen und zu einem Neuanfang zu kommen, Kraft für ihren weiteren Weg zu finden und sich trotz ihrer familiären und persönlichen Schwierigkeiten weiter im Dienst der Gemeinde betätigen zu können.¹

Dieselben Tatsachen werden in den kirchlichen Dokumenten jedoch in aller Regel von einer Außensicht betrachtet. In diesem Fall stellt man fest, dass sich diese Menschen in einem klaren Widerspruch zum Gebot „Du sollst nicht ehebrechen“ befinden, sobald sie einen anderen Partner haben und mit ihm eine sexuelle Bindung eingehen. Wird diese neue Bindung nach einer Scheidung gar durch einen zivilen Eheschluss bekräftigt, befinden sie sich quasi „notorisch“ in einem Zustand schwerer Sünde. Die genannte Beobachtung, dass dieser Weg im Gebet gewählt worden sein kann, kann aus dieser Sicht von außen nur so bewertet werden, dass offensichtlich ein Irrtum vorlag: Gott kann zu diesem Weg nicht geraten haben. Die Argumentation verläuft also analog zur Beurteilung eines irrenden Gewissens, wenn die ihm entspringende Handlung der objektiven, also allgemein einsichtigen und unumstößlichen sittlichen Ordnung widerspricht und die Umstände der konkreten Handlung den Tatbestand nicht grundsätzlich zu ändern vermögen.²

Vergleicht man die beiden Sichtweisen, so werden die vorliegenden „Fakten“ von innen und von außen offensichtlich teilweise sehr unterschiedlich bewertet. Von diesen Divergenzen sollen im Folgenden zwei zentrale dargestellt werden. Anschließend werden die sich andeutenden Lösungsmöglichkeiten im Kontext von Gemeinde und Weltkirche verortet.

1. Divergenz: Ehebruch oder eine neue, auf Dauer angelegte eheliche Gemeinschaft?

Der erste gravierende Unterschied ist, dass in der Situation der Wiederheirat dasselbe Ideal einer dauerhaften, lebenslangen Beziehung aufgegriffen wird, wie es beim Abschluss der ersten Ehe bestanden hat. Nicht das Verhältnis zum Partner der ersten Ehe ist im Blick, sondern die neue Beziehung. Das hängt damit zusammen, dass die Scheidung vom Ehepartner einen Prozess besiegelt, der als unwiderruflich empfunden wurde: Er ist nur eine formale Bestätigung dessen, dass die Ehe gescheitert ist. Sie ist nicht mehr zum Leben zu erwecken. Die Scheidung ist das Ergebnis einer langen, oft sehr schmerzvollen Entwicklung, an deren Ende die Ehepartner zu der traurigen Einsicht gelangen, dass es keinen Weg zurück gibt und daher der beste Weg ist, sich zu trennen. Daher ist bei Scheidungen in der Regel weniger von Fehlentscheidungen die Rede als von Scheitern: Diverse kleinere und größere Konflikte nehmen überhand und gewinnen eine Realität, die ein Zurück zu einer liebevollen Beziehung nicht mehr möglich macht.

Die Kernfrage lautet daher: Gibt es das unwiderrufliche Zerbrechen einer Ehe? Die Erfahrung des Scheiterns kann bei den beiden Partnern unterschiedlich verlaufen und daher mit zahlreichen Verletzungen einhergehen. Dennoch ist die geschiedene Ehe aus der Warte der nach Scheidung Wiederverheirateten trotz aller Folgewirkungen etwas Abgeschlossenes, eine Vergangenheit, auf der ein Blick in eine andere Zukunft aufgebaut werden muss.³ Die Kirche dagegen bewertet die Situation der Bindung an den Ehepartner der ersten Ehe durch das so genannte „Eheband“ als unverändert fortbestehend. Sie unterscheidet nicht zwischen Ehen, die nach einer Pause der Trennung wieder zueinander finden, und unwiderruflich gescheiterten Ehen. Es

wird vorausgesetzt, dass die Situation reparabel ist, dass also die zweite, in diesem Sinne unrechtmäßige Ehe aufgelöst und die erste wieder aufgenommen werden kann – nur so kann der Ehebruch wiedergutmacht und die Zulassung zu den Sakramenten möglich werden. Entsprechend wird der Kanon 915 des Kirchenrechts ausgelegt: „Zur Kommunion dürfen nicht zugelassen werden..., die hartnäckig in einer offenkundig schweren Sünde verharren.“

In diesem Punkt deutet sich innerhalb der kirchlichen Diskussion eine Bewegung an. So hat Kardinal Kasper in seiner Rede vor dem Konsistorium den Vorschlag gemacht, für ehemalige Ehepartner, deren Ehe unwiderruflich gescheitert ist, eine Zulassung zu den Sakramenten zu ermöglichen. Die Anerkennung von bestimmten Ehen als gescheitert würde einen Neuanfang in einer nachfolgenden Partnerschaft und im Leben der Gemeinde ermöglichen. Die Kritiker Kardinal Kaspers, die ein endgültiges Scheitern nicht anerkennen, halten dagegen, dass eine ehrliche Reue nicht gegeben ist und daher eine Zulassung zu den Sakramenten ausgeschlossen ist. Freilich ist zu bedenken: Würde man anerkennen, dass Ehen scheitern können, dann würde sich der Gegenstand der Reue und Buße verändern: Nicht die Auflösung der Ehe, sondern die Verfehlungen, die dazu geführt oder beigetragen haben, würden dann zum Gegenstand werden; der Versuch, es in Zukunft besser zu machen, bezöge sich nicht auf eine Wiederherstellung der ersten Ehe, sondern auf ein ehrliches Bemühen in der zweiten.

Es verbinden sich auch Argumente der Gerechtigkeit mit der Bitte, dass nach Scheidung Wiederverheirateten ein Zugang zu den Sakramenten ermöglicht werden soll. So gibt es bei – auf anthropologischer Ebene gesehen – viel schlimmeren Verfehlungen wie dem Mord an einem Menschen die Möglichkeit von Reue und Neuanfang.⁴ Und in der Perspektive der Glaubensgemeinschaft ist es heute einfacher, aus

der Kirche auszutreten und wieder einzutreten, als nach Scheidung und Wiederheirat zum Sakramentenempfang zugelassen zu werden. Das bedeutende Konzil von Nizäa hat im Jahr 325 in dieser Sache eine andere Gewichtung vorgenommen: Der Glaubensabfall war wesentlich schlimmer. Nach Scheidung und Wiederheirat gab es immer Wege, wieder zur sakramentalen Gemeinschaft zu gelangen.⁵

Diese Überlegung wirft natürlich weitere Fragen auf: Wie kann man unterscheiden, ob eine Wiederaufnahme der ersten Ehe nicht mehr möglich ist? Ist eine solche Beurteilung von außen möglich oder ist die subjektive Gewissheit eines der Partner, dass die Ehe gescheitert ist und es keine Chance gibt, sie im Sinne des Glaubens zu führen, der zentrale Maßstab? Im Sinne einer Annäherung der beiden Ebenen zeigt sich, dass die Begleitung von Paaren im Prozess der Schwierigkeiten und auch dann, wenn diese zu Trennung und Scheidung führen sollten, eine sehr wichtige pastorale Aufgabe ist. So könnte die Gewissheit der Begleitenden und der begleiteten Person am Ende doch zu einer „objektiven“, zumindest aber „moralischen“ Gewissheit führen, dass beim besten Willen und nach bestem Wissen und Gewissen ein Neuanfang in der ersten Ehe nicht möglich ist und daher ein Endpunkt und auch ein Neuanfang gesetzt werden dürfen.⁶ Während in der ersten Phase die pastorale Begleitung dem Weg eines Hirten gleicht, der seinen Schafen nachgeht, um ihnen nahe zu sein, selbst wenn sie auf einem irrigen Weg oder dem des Scheiterns sind, wäre es in einer späteren Phase ein Weg des Mitleidens. Dieser Prozess würde es aber auch ermöglichen, wenn das Scheitern eingestanden ist, die zum rechten Handeln befreiende Botschaft zu verkünden: „Geh hin und sündige von jetzt an nicht mehr!“ (Joh 8,11), d. h.: „Fang neu an und mach es dieses Mal richtig gut, so gut Du nur irgendwie kannst, lerne aus Deinen Fehlern!“

Die Frohbotschaft des Evangeliums muss sich jedoch mit Nüchternheit verbinden: Was für den ermutigend klingt, der diesen Entschluss gefasst hat, kann für diejenigen, die sich unschuldig verlassen fühlen, wie ein Hohn klingen: Fühlen sich diese dann zu guter Letzt auch noch von Gott verlassen? Auch hier ist ein pastorales Mittragen von Trauer, Leid und Zorn gefragt. Eine Verurteilung der „Schuldigen“ ist oft nicht angeraten, weil sich in wenigen Scheidungsfällen eindeutig zwischen „Schuldigen“ und „Unschuldigen“ unterscheiden lässt. Oftmals sind es auch tragische Verstrickungen, die von den Partnern nicht gelöst werden können. Außerdem raten die biblischen Berichte über Jesus etwas anderes; sie sagen: „Urteile nicht!“, so wie Jesus zur Ehebrecherin sagt: „Auch ich verurteile dich nicht“ (Joh 8.11; vgl. auch Mt 7,1–5 über das Richten). Stattdessen ermutigen Jesu Worte und Taten zu Barmherzigkeit: sowohl diejenigen, die von außen zuschauen und in Gefahr stehen, diejenigen zu verurteilen, die sich scheiden lassen, als auch diejenigen, die in ihrer Ehe in Schwierigkeiten stecken, die sich an ihrem Partner reiben und Gefahr laufen, ihm oder ihr gegenüber unbarmherzig zu sein, die aber noch an ihrer Beziehung und Ehe arbeiten könnten. Darüber hinaus jedoch ist in den Evangelien deutlich: Wenn es nicht mehr geht, wenn die Sache scheitert, wenn Menschen am Ende sind, dann schenkt Gott einen Neuanfang.

Auch aus psychologischer Sicht muss man vorsichtig sein: Ein Neuanfang ist nicht immer leicht, weil man die eigene Geschichte in sich trägt und viele der Schwierigkeiten, die man mit dem ersten Partner hatte, auch bei einem anderen Partner auftauchen können, sofern sie mit persönlichen Haltungen und Gewohnheiten zusammenhängen.⁷ Sich auf einen Menschen ganz einzulassen und alle Veränderungen, die beide durchmachen, gemeinsam durchzutragen, ist eine Aufgabe, die auch in einer zweiten Ehe bleibt. Die erste Ehe

zu bewältigen und die bestmöglichen Rahmenbedingungen für das Gedeihen der daraus hervorgegangenen Kinder zu schaffen, ist eine fortwährende Aufgabe, die nicht immer leicht ist.

Aus pastoraler Sicht aber ist deutlich: Nimmt man den Glaubensweg dieser Menschen ernst und lässt man sich auf einen moralpsychologischen Zugang ein, dann geht es nicht mehr um die generelle Frage, *ob* man solche nach Scheidung Wiederverheiratete jemals zur Kommunion zulassen darf, sondern darum, *wen*, *wann* und *in welcher Form*. Darauf zu achten, dass bei all den Verletzungen einer Scheidung und angesichts der Herausforderungen einer nachfolgenden Ehe der Glaube nicht „verloren geht“, sondern gestärkt wird, wäre dabei ein wichtiges Leitmotiv für das pastorale Handeln.

2. Divergenz: Göttliche und menschliche Dimensionen des Sakraments der Ehe

Diese ersten Überlegungen verbleiben auf der moralischen und pastoralen Ebene. Die Ehe wird aus kirchlicher Sicht jedoch zumindest seit dem Mittelalter auch als ein Sakrament betrachtet.⁸ Dessen Verständnis blieb freilich die meiste Zeit ungenügend geklärt und wurde lange mit dem rechtlichen Gedanken des Ehevertrags identifiziert, der durch die freie Zustimmung beider Partner zustande kam und seit dem Trienter Konzil in einem öffentlichen Akt im Rahmen der Kirche geschlossen wurde. Inhaltlich hat das Sakrament die Verbindung von Leib und Leben bezeichnet (Thomas von Aquin). Was aber das explizit Sakramentale an der Ehe sei, wurde erstmals genauer durch das Zweite Vatikanische Konzil reflektiert. Für die Konzilsväter gehörte zur Wesensdimension des Ehesakraments die „innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe“ (GS 48). Diese Gemein-

schaft wurde theologisch gedeutet als „Lebenshorizont der Christusbegegnung“. Die Ehe wurde so zum Realsymbol der Zuwendung Gottes zu seinem Volk oder der Zuwendung Christi zur Kirche (*Familiaris consortio*, Nr. 13).⁹

Auch hier zeigt sich ein Auseinanderklaffen zwischen der Erfahrung der Menschen, die sich nach dem Scheitern einer Ehe scheiden lassen, und der kirchlichen, insbesondere der kirchenrechtlichen Sicht. Für die Menschen wird nach dem Scheitern der „innigen Gemeinschaft des Lebens und der Liebe“ Gottes Liebe nicht mehr durch die Partnerschaft erfahren. Nicht die Beziehung ist eine Quelle der Kraft, sondern die persönliche Gottesbeziehung gibt die Kraft, um einander trotz der zugefügten Verletzungen mit Anstand zu begegnen. Inwiefern ist dann, so stellt es sich aus deren Sicht dar, der „Lebenshorizont der Christusbegegnung“ in dieser Beziehung noch versinnbildlicht? Inwiefern könnte diese Beziehung, selbst wenn sie formal noch als Ehe bestünde, ein Realsymbol für Gottes Zuwendung zu seiner Kirche sein?

Während die Partner einer gescheiterten Ehe auf die Erfahrungsdimension sehen, steht für die Kirche der Symbolcharakter im Mittelpunkt (*Familiaris consortio*, Nr. 84). Die Schuld, die gesehen wird, ist also nicht die moralische Schuld der Verletzung eines Partners, sondern das Schuldigwerden im Glauben dadurch, dass man Gottes Liebe nicht den Raum in der Beziehung gegeben hat, der diesem Sakrament entsprochen hätte und es zur erfahrbaren Wirklichkeit hätte werden lassen, und dies – bei einer Wiederheirat – unwiderruflich. Da Gott sein Wort nie zurücknimmt, wird die Schuld auf den Menschen zurückgeworfen, der sich für diese Liebe nicht ausreichend geöffnet hat.

Das Problem scheint nun zu sein, dass die Dynamik einer Partnerschaft als ein Geschehen zwischen zwei Menschen nicht eigentlich in den Blick gerät. Diese umfasst nicht nur

die persönliche Entwicklung der beiden Partner und die gemeinsame Verantwortung für die daraus entstehenden Kinder, sondern auch die Erwartungen an die Beziehung zwischen den Partnern, die Hoffnung auf Erfüllung – und das im Laufe eines langen, vielen Höhen und Tiefen unterworfenen Lebens. Wenn diese Dynamik nicht gesehen wird, dann bleibt die Frage unausgesprochen, ob das Sakrament auch gelebt wird und als lebbar, als wirksam und wirkmächtig erfahren wird.¹⁰ Stellt man diese Frage aber nicht, dann geht man über den Vertragscharakter der Ehe als einer lebenslangen Bindung von Leib und Leben, über eine „Vernunftehe“ nicht hinaus.

Hier nun stellt sich erneut die moralpsychologische Frage: Wie geht man damit um, dass soziale Umstände und die Struktur von Personen es manchmal schwer bis unmöglich machen, eine eheliche Partnerschaft auf Dauer zu leben? Nicht nur persönliche Schuld aufgrund mangelnden Bemühens, sondern auch die Erfahrung der Unmöglichkeit aufgrund von Charakteren, sozialen Verhältnissen und anderen Umständen kann zum Scheitern einer positiven Dynamik zwischen den Partnern führen.

Versucht man aber, diese Dynamik mit in das sakramentale Verständnis aufzunehmen, dann stellt sich die herausfordernde Frage: Kann ein Sakrament „erlöschen“, also „wirkungslos werden“, weil fehlbare Menschen in schwierigen Situationen an der Aufgabe scheitern, einander so zu lieben, dass sich Gottes Liebe in der konkreten Ehe als Erfahrung zeigt und so zum Realsymbol für Gottes Liebe zur kirchlichen Gemeinschaft wird? Wenn man sich solchen Überlegungen gedanklich nähert, dann muss man weiterfragen, was das kirchenrechtlich bedeuten würde. Würde man dann davon ausgehen, dass trotz kirchenrechtlich gültigen Zustandekommens der Ehe im Konsens der Eheschließung die Ehe in ihrer sakramentalen Dimension nicht zur

Entfaltung gelangen oder erlöschen kann wie die Flamme einer Kerze, wenn das Wachs zu Ende ist? Oder aber könnte man in Erweiterung des jetzt gültigen Eherechts davon ausgehen, dass die Ehen, die scheitern, per se auf falschen Hoffnungen in die dauerhafte Möglichkeit einer ehelichen Bindung beruht haben, also indirekt auf einer falschen oder nicht vorhersehbaren Beurteilung der Person und der Lebensumstände aufbauten?¹¹

Das sind komplexe Fragestellungen, die nicht vorschnell beantwortet werden können, denn oft genug gibt es Zeiten in einer Ehe, in denen man sich fragen kann: Was an dieser Beziehung ist wirklich ein Spiegel dessen, was mit Gottes unverbrüchlicher Treue zu jedem Menschen gemeint ist? Wann erfahre ich diese Ehe wirklich als ein Sakrament, als eine Heilswirklichkeit? Wieviel trage ich bewusst dazu bei, dass es diese Wirklichkeit gibt? Eine Antwort ist nicht einfach. Ehe erfordert die Bereitschaft, an sich zu arbeiten, das Anderssein des Partners auszuhalten und in Liebe anzunehmen, und das gelingt einmal leichter und einmal schwerer. Diese Herausforderungen stellen sich auch in einer zweiten Ehe, die vielleicht zusätzlich noch mit vergangenen Erfahrungen zu kämpfen hat.

3. Viele offene Fragen, über die es sich nachzudenken lohnt

Aus moralpsychologischer und pastoraler Sicht ist es angezeigt, dass die Kirche, wenn sie die Divergenzen zwischen den Glaubenserfahrungen der Gläubigen und der kirchlichen Deutung überwinden will, Wege finden muss, damit nach Scheidung Wiederverheiratete an den Sakramenten teilnehmen können. An den beiden Beispielen wurde deutlich, dass die Sachlage theologisch komplex ist. Doch darüber hinaus ist zu beachten, dass alle Erfahrungen und kirchlichen Regelungen in den Kontext von Pfarrgemeinden

und Weltkirche eingebettet sind. Auch diesbezüglich stellen sich wichtige Fragen, über die es sich nachzudenken lohnt:

Mitwirkung im Pfarrleben und Gemeinschaft in der Eucharistie

Laut Kirchenrecht schließt die Wiederheirat nach Scheidung Katholiken zwar von Positionen aus, die pastoral, katechetisch oder leitend bzw. mit einer *Missio canonica* verbunden sind, nicht aber von einer Tauf- oder Firmpatenschaft oder von Gremien wie Pfarrgemeinderat und Kirchenverwaltung.¹² Das bedeutet, dass der Beitrag der nach Scheidung Wiederverheirateten zur Weitergabe des Glaubens und deren Engagement in der Pfarrgemeinde von der Kirche geschätzt und gewollt wird. Johannes Paul II. war dies ein großes Anliegen, sogar deren Teilnahme an der Eucharistiefeier (*Familiaris consortio*, Nr. 84).

Wenn nun Papst Benedikt XVI. zur Sprache brachte, dass die vom Kommunionempfang ausgeschlossenen Menschen zumindest im Herzen die „geistliche Kommunion“ empfangen könnten, was hindert die Kirche daran, ihnen diesen Kommunionempfang auch öffentlich, in der Gemeinschaft der Gläubigen im Sakrament der Eucharistie zu erlauben?¹³ Genannt wird als Grund in Bezug auf die Kirchengemeinde, dass die anderen Christen dadurch darüber in Zweifel geraten können, ob die Unauflöslichkeit der Ehe für Christen tatsächlich verbindlich ist. Diese Befürchtung könnte man freilich dort infrage stellen, wo sich aufgrund der gesellschaftlichen Situation, d.h. der hohen Anzahl von Scheidungen und Zweitehen in der Gesellschaft, diese Anfrage an die eigene Lebensform schon im Alltag stellt. Die eigene Überzeugung wird auf die Probe gestellt und vielleicht in der Auseinandersetzung mit dieser Realität sogar gestärkt. Die Gefahr für den Glauben der Mitchristen kann also zumindest in diesen Kontexten kein letzter Grund für den Ausschluss von nach Scheidung Wiederverheirateten aus

der eucharistischen Gemeinschaft sein. Außerdem bestätigen gerade die Menschen, die sich im persönlichen Glauben zu einer Zweitehe entschließen, das Ideal der Ehe, weil sie diese als Institution und beste Form des gemeinsamen Lebens trotz des Scheiterns der ersten Ehe nicht ablehnen, sondern sich im Gegenteil erneut um eine das ganze Leben umfassende Beziehung in Liebe und Verantwortung füreinander und für die Kinder bemühen wollen.

Weltkirchliche Regelungen und individuelle Lösungsansätze

Es ist damit eine Frage der kirchlichen Gemeinschaft, wie Unterscheidungen getroffen werden können und zugleich die Ehe als eine lebenslange Partnerschaft in Liebe das Ziel bleibt, wonach Christen in der Bindung von Mann und Frau streben und wozu sie einander ermutigen.¹⁴ Wenn es Festigkeit in diesem Glauben gibt, dann kann das Scheitern einer Ehe und das bewusste Setzen eines Neuanfangs in einer Zweitehe als Zeichen für die Unvollkommenheit des Menschen, für seine Erlösungsbedürftigkeit und für die Hoffnung, dass Gott alles Unvollkommene einmal verwandeln wird, verkraftet werden. Dies gelingt freilich nur, wenn innerhalb der Gemeinde die Bereitschaft vorherrscht, in Analogie zu Jesu Wort „Wer von euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein“ gegebenenfalls an der Überwindung der eigenen Hartherzigkeit zu arbeiten, wenn sich die Verurteilung anderer Menschen aufdrängen sollte. Doch wie kann man Ausnahmen zulassen und die Regel bestätigen?

Die Möglichkeit, dass es in bestimmten Fällen von Scheidung, die in der Gemeinde akzeptiert sind, erst gar nicht zu einem Ausschluss aus der Gemeinde kommen muss, wird durch das Zeugnis der Evangelien angeregt. So haben schon die frühen Gemeinden gemäß den Erfordernissen ihrer Umgebung festgelegt, wann Jesu apodiktisches Wort, dass Ehescheidung nur ein Zugeständnis an die Hart-

herzigkeit der Menschen war, während die Ehepartner nach der Schöpfungsordnung nicht auseinandergerissen werden sollten (Mk 10,2–12), nicht Anwendung fand (vgl. Mt 5,32; 1 Kor 7,10–16).¹⁵ In Analogie dazu könnte man überlegen, ob die Kirche nicht auch heute Situationen festlegen kann, in denen die Auflösung einer ehelichen Bindung ohne Ausschluss aus der Gemeinschaft der Gläubigen erfolgen kann.

Eine weitere Möglichkeit, gesamtkirchliche Vorgehensweisen auch bei Wiederheirat festzulegen, rührt aus der patristischen und mittelalterlichen Zeit. Diese kannte die Praxis, dass man nach der Scheidung einer Ehe eine Zeit der Buße einführt, die man als eine Zeit der Trauer über das Scheitern der Ehe bezeichnen könnte. Wie beim Tod eines Menschen dauert es eine ganze Weile, bis man in der neuen Situation Boden unter den eigenen Füßen gewinnt, sich bewusst macht, was der eigene Beitrag zu diesem Scheitern war, in dem man die Rahmenbedingungen für die Zukunft regelt, den nötigen Abstand gewinnt und die Ressourcen aufbaut, um einen Neuanfang im eigenen Leben zu wagen. Ein solcher Zeitraum könnte dazu dienen, Hilfestellungen in Anspruch zu nehmen, die mit diesem Thema zu tun haben: Wie gehe ich mit den Kindern um, damit sie keinen Schaden leiden? Wie kann man die Finanzen regeln, ohne dass ein Leben lang der eine oder die andere den schalen Beigeschmack hat, benachteiligt worden zu sein? Wie kann sich bei der Lösung dieser Schwierigkeiten zeigen, dass man auch in der Trennung „christlich“ miteinander umgeht?

Nach einer solchen festgelegten Zeit könnte, analog zur Geschichte, die Kirche die nach Scheidung Wiederverheirateten allgemein wieder im Rahmen der Gemeinde zu den Sakramenten zulassen. Eine solche Regelung könnte als gemeinsame Richtschnur dienen, auch wenn die Seelsorger in manchen Fällen zu anderen Lösungen kommen könnten, um den seelischen Nöten und Bedürfnissen der

Menschen gerecht zu werden, entsprechend der Botschaft Christi, dass die Kranken den Arzt brauchen, nicht die Gesunden (Mk 2,17). Wie in anderen Fällen, in denen die Kirche es den Bischöfen und den von ihnen Delegierten anvertraut hat, Lossprechungen zu erteilen, könnte sie es ihnen anvertrauen, die nach Scheidung Wiederverheirateten zur Teilnahme an den Sakramenten zuzulassen. Dieses Prinzip der Subsidiarität würde den vielfachen Unterschieden der Ortskirchen auf Weltebene am ehesten gerecht. Es könnten unterschiedliche Modalitäten angedacht werden, die in den verschiedenen Teilkirchen von den Bischöfen festgelegt und nach Maßgabe der pastoralen Klugheit angewendet werden könnten.

Förderung von Glaube, Liebe und Hoffnung

Wenn die Kirche das Scheitern von Ehen anerkennt und einen Neuanfang in einer zweiten Ehe eröffnen will, dann rücken statt kirchenrechtlichen eher moraltheologische, sozialeschische und spirituelle Fragen in den Vordergrund. Es geht darum, was angesichts der Anerkennung des unwiderruflichen Scheiterns einer Ehe einem „christlichen Verhalten“ gegenüber dem ehemaligen Partner, den aus dieser Ehe hervorgegangenen Kindern und gegenüber dem Partner der zweiten Ehe entspricht.¹⁶

Alles hängt davon ab, so scheint es, ob die Kirche die endgültige Trennung vom ersten Ehepartner durch Scheidung als Ausdruck eines unwiderruflichen Scheiterns anerkennen und für diese Dimension auch einen Ort im Rahmen der Sakramententheologie finden kann. Dies würde den Weg frei machen, die Aufmerksamkeit auf praktische Fragen des menschlichen Miteinanders und auf spirituelle Prozesse der Umkehr und des Neuanfangs zu lenken und im Rahmen des Sakraments der Buße und Versöhnung zu einem Weg zu ermutigen, der angesichts der Erfahrung des

Versagens zu einem Wachsen in Glaube, Liebe und Hoffnung führt. Gerade das Anliegen, dass ihre Mitglieder im Glauben wachsen können, könnte eine wichtige Triebkraft für die Kirche sein, die Zulassung von nach Scheidung Wiederverheirateten zu den Sakramenten zu ermöglichen – zunächst zum Sakrament der Buße und Versöhnung und dann, so darf man mit Blick auf Gottes Barmherzigkeit hoffen, auch zum Sakrament der Eucharistie.¹⁷

Anmerkungen

- ¹ Vgl. zum Enden von Beziehungen auch den nachfolgenden Beitrag von H.-J. Sander.
- ² J. A. Coriden, Divorced and Remarried Catholics. Conscience is Still Decisive, in: *New Theology Review* 24/2 (2011), 89–93.
- ³ Vgl. E. H. Etmann, Wenn „Ein Leib“ zerbricht. Ehescheidung und mögliche Chancen für spirituelles Wachstum, in: U. Dickmann/K. Waaijman (Hrsg.), *Beziehung (Felderkundungen Laien-spiritualität 1)*, Schwerte 2008, 83–97.
- ⁴ Vgl. M. Knapp, Glaube – Liebe – Ehe. Ein theologischer Versuch in schwieriger Zeit, Würzburg 1999, 183.
- ⁵ H. R. Seeliger, Vom Konzil erlaubt. Nicaea und die Wiederverheiratung Geschiedener, in: *Theologische Quartalschrift* 192 (2012), 305–311.
- ⁶ Vgl. *Kongregation für die Glaubenslehre*, Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über den Kommunionempfang von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen (14. 9. 1994).
- ⁷ P. D. Kramer, Gehen oder bleiben? Über Partnerschaft und Selbstbestimmung, München 1998.
- ⁸ Vgl. dazu auch den Beitrag von R. Miggelbrink im vorliegenden Band.
- ⁹ U. Baumann, Die Ehe – ein Sakrament?, Zürich 1988; ders., Ehe VI. Historisch-theologisch; Ehe VII. Systematisch-theologisch, in: *LThK*³ 3 (2006), 471–474.
- ¹⁰ Vgl. U. Baumann, Die Ehe (s. Anm. 9), 391.
- ¹¹ Vgl. *Die Bischöfe der oberrheinischen Kirchenprovinz*, Zur seelsorgerlichen Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen und wiederverheirateten Geschiedenen. Einführung, Hirtenwort und Grundsätze, Freiburg i. Br./Mainz/Rottenburg-Stuttgart 1993, 23.
- ¹² S. Demel, Handbuch Kirchenrecht. Grundbegriffe für Studium und Praxis, Freiburg i. Br. 2013, 184f.

- ¹³ Vgl. *W. Kasper*, Das Evangelium von der Familie. Die Rede vor dem Konsistorium, Freiburg i. Br. 2014, 61.
- ¹⁴ Vgl. die Beiträge in: *Th. Knieps-Port le Roi/B. Sill* (Hrsg.), Band der Liebe – Bund der Ehe. Versuche zur Nachhaltigkeit partnerschaftlicher Lebensentwürfe, Sankt Ottilien 2013.
- ¹⁵ *E. Schockenhoff*, Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen, Freiburg i. Br. 2011, 36–70. Vgl. dazu den Beitrag von G. Häfner im vorliegenden Band.
- ¹⁶ Vgl. *Plattform WIGE* (Hrsg.), Aufmerksamkeiten. Seelsorgerliche Handreichung für den Umgang mit Geschiedenen und mit Menschen, die an eine neue Partnerschaft denken, Wien 2011.
- ¹⁷ Vgl. *G.L. Müller*, Glaubensvollzug und Sakramentalität der Ehe, in: *Th. Schneider* (Hrsg.), Geschieden, Wiederverheiratet, Abgewiesen? Antworten der Theologie, Freiburg i. Br. 1995, 202–212, 212.

Beziehungen enden. Was Gott getrennt hat, daran muss sich der Mensch nicht ketten.

Hans-Joachim Sander

Wer ein Leben führt, füllt es mit eigener Geschichte und Geschichten mit anderen. Feste Beziehungen sind nur deswegen überhaupt möglich: „Darum verlässt der Mann Vater und Mutter und bindet sich an seine Frau, und sie werden ein Fleisch“ (Gen 2,24). Geschichten, denen sich das Leben aussetzt, sind ein Segen für Beziehungen, aber auch ihre Not. Keine feste Beziehung lässt sich dagegen rückversichern, möglicherweise ein vorzeitiges Ende zu finden. Je fester Beziehungen werden, desto geschichtlich-relativer sind sie. Diese Relativität stellt für die katholische Kirche ein großes Problem dar.

Leichter fällt es, die Gottesgeschichte im Anfang einer festen Beziehung zu identifizieren. Dieser Anfang bleibt unvergesslich und ermächtigt zu höchsten Gefühlen; entsprechend hat ein Paar eigene Rituale, um sich daran zu erinnern. Wo es sich zum ersten Mal küsste und wo es Hochzeit feierte, sind gleichsam gottesgesättigte Orte. Sie sind durchaus *loci theologici proprii*, sie halten also Fundstellen bereit, um Gott zu benennen. Aber es gibt auch entmächtigende Plätze und Situationen, in denen sich feste Beziehungen auflösen; für die Scheidung ist es das Gericht. Nicht selten gerät ein einfacher Küchentisch durch eine Aussprache zum traurigen *topos* einer Offenbarung, nach der es nicht mehr weitergeht. Das wird auch Hotelzimmern für den besonderen Urlaub nachgesagt, die kriselnden Partnerschaften frischen Wind geben sollen, aber nur Aus-

sichtslosigkeit sichtbar machen. Für solche ohnmächtigen Räume und Zeiten hält die Kirche Gott nicht vor; der Beichtstuhl reicht da nicht heran.

Es ist gar nicht selbstverständlich, im Beziehungsende Gott ins Spiel zu bringen, obwohl viele Betroffene gerade dann aufs Äußerste angespannt mit – wenn nicht sogar um – Gott ringen. Das verweist auf ein Desiderat: Hier ist Gott nicht fern, wohl aber befremdlich da und diese Differenz lässt die Kirche sprachlos werden. Sie steht vor einem *locus theologicus alienus*, also einer befremdlichen Fundstelle, die mit prekären Einsichten über Gott aufwartet. Solche Orte sind schwerer zu handhaben als die *loci theologici proprii*. Gleichwohl haben diese Orte ebenso etwas zu sagen, was den Glauben auf Gottes Spur bringt. Sie haben Autorität, der die Kirche nur zu ihrem Schaden ausweicht.

Bei festen Beziehungen gibt es einen nachhaltigen Wandel. Eigentlich als Stabilisierungen des Lebens befördert, ist ihr sozialer Aggregatzustand nicht mehr fest. Er ist flüssig geworden. Die Zahl der geschlossenen Ehen bleibt hinter jenen zurück, die sich auflösen.¹ Für feste Partnerschaften, die keine Ehen sind, dürften die Zahlen ähnlich gelagert sein. Es gibt mehr Ende als Anfang. Das geht nicht einfach auf die stärkeren älteren Jahrgänge zurück, also Ehelösung durch Tod. Es gibt vielmehr vermehrte Scheidungsbereitschaft in langjährigen Ehen.²

Diese Entwicklung steht quer zur inneren Realität der Partner(innen). Sie gehen feste Beziehungen ein, um so lange wie irgend möglich damit zu leben. Es besteht nach wie vor eine tiefe Sehnsucht nach dauerhaften Partnerschaften. Wenn das gelingt, wird es als Gnade erfahren. Wer die Ehejubiläen von dem silbernen aufwärts feiern kann, erfährt sich als gesegnet und die anderen beglückwünschen. Das vorzeitige Ende ist dagegen mit Leid verbunden, gegen das am besten eine neue Bindung hilft. Sie

gilt in der Bevölkerung quasi als Serum gegen die „Seuche der Ehescheidung“, wie es im Konzil heißt (GS 47).

1. Das Zeichen der Zeit im vorzeitigen Beziehungsende und die dafür nötige Dogmatik

All das ist kirchlich gewöhnungsbedürftig. Theologie ist traditionell auf gelingende menschliche Beziehungen ausgerichtet und begreift das Versprechen vor Gott auch als Rettungsanker in Krisen. Das ist es ja auch durchaus. Aber sich auf die Fälle der glückenden Ehen zu beschränken, belegt die Rede von Gott mit idealisierten Machtdiskursen.

Die klassische Dogmatik hat das getan, indem sie die Scheidung kategorisch mit dem Verweis auf göttliche Gebote ausschloss. Das Ende einer Ehe kann dann nur mit Hilfe des Todes oder des Nichts, also der Annullierung, gedacht werden. Nicht-eheliche feste Partnerschaften haben dann höchstens Anspruch darauf, dass man ihre moralische Fragwürdigkeit verhandelt, aber nicht ihre auch starken Seiten. Eine Dogmatik, die auf Ausschließungen basiert, gehört zum Kontroversmodus der katholischen Kirche. Er war seit dem Barock für ihre Identifizierung als *societas perfecta* bestimmend; reine Lehre und Moral werden dem pastoralbarmherzigen Teilen von menschlicher Freude und Trauer vorgezogen. Diese Dogmatik wurde vom Konzil eigentlich überwunden, aber besonders von der Kurie in nachkonziliaren Auseinandersetzungen oft bemüht.³ Sie sollte eine überlegene Sichtbarkeit der eigenen Position garantieren, indem sie die Schwächen der abweichenden Positionen herausstellt. Das hat in jeder Hinsicht Vorrang vor dem relativierenden menschlichen Leben. Um menschliches Leid sollte sich die Pastoral kümmern, nicht die Dogmatik.

Seit das Zweite Vatikanum gelehrt hat, dass dogmatische Themen ohne Wechselwirkung mit pastoralen Herausforde-

rungen nicht zu bestimmen sind, kann Kirche sich eigentlich nicht mehr auf Tod und Nichts zurückziehen, um das Ende fester Beziehungen zu behandeln. Sie muss sich mit der Realität des gesellschaftlichen Lebens in der Bevölkerung konfrontieren und kann es nicht mit dem Hinweis auf deren Schwächen bewenden lassen. Hier ist es aber zu einem Zeichen der Zeit geworden, dass feste Beziehungen vor der Zeit enden.

Zeichen der Zeit sind nicht irgendwelche Geschehnisse. In ihnen werden Auseinandersetzungen um menschliche Würde sichtbar; sie sind heute die Arenen, in denen Menschen um gesellschaftliche Anerkennung ihrer Würde ringen müssen. Das gilt natürlich nicht für jedes Beziehungs-ende, auch wenn Ratgeber für ‚versöhnliche Scheidung‘ einen Markt haben. Gleichwohl sind Scheidungsfolgen gravierend und können bis zu quälender Altersarmut führen. Dennoch halten sie Menschen in zunehmender Zahl nicht davon ab, ihren Partnerschaften ein Ende zu setzen. Die Not in gescheiterten Beziehungen ist offenbar größer als die sozialen Gefahren im Ende.

Wenn die Kirche nicht bereit ist, diese Arena zu betreten und ihre menschliche Not zu teilen, wird ihr Glaubenszeugnis von den Realitäten des Lebens abgeschüttelt. Die horrende Zahl fester Beziehungen, die vorzeitig enden, die Akzeptanz dafür in der Bevölkerung und die Mühe, die auf eine ethisch verantwortbare Beendigung im Rechtsstaat verwandt wird, muten eine prekäre Wechselwirkung des Glaubens mit diesem Zeichen der Zeit zu. Die guten Glaubensgründe für die Besonderheit von Ehen lassen sich nicht mehr überzeugend aussagen, ohne dieses Zeichen zu respektieren.

Das bedeutet nicht, ihm die Unauflöslichkeit der Ehe zu unterwerfen; aber sie kann nicht im Kontroversmodus gegen die Schwächen der Gescheiterten und für die angeb-

lich über die Lebensgeschichte erhabene Wahrheit überzeugen. Eine solche Wechselwirkung hat allerdings weitreichende Konsequenzen bis in die Rede von Gott hinein. Das zeigt allein schon der innerkirchliche soziale Wandel. Hielt früher ein(e) verlassene(r) Partner(in) mit dem Gottesargument strikt an der weiter bestehenden Ehe fest, galt die Person als vorbildlich. Heute wird das eher als ein bedauernswerter Versuch angesehen, mittels kirchlicher Macht weiter einen quälenden Zugriff zu behalten. Darauf hat aber niemand ein Recht. Über die – nicht selten als bitter erfahrenen – säkularen Rechtsfolgen einer Scheidung oder einer Trennung hinaus soll keine Macht mehr zugreifen können. Es wird vielmehr erwartet, dass der Partner/die Partnerin sich nicht widersetzt, sollte ein(e) Partner(in) eine kirchliche Annullierung der Ehe benötigen und anstreben. Darum wird dieses kirchliche Rechtsangebot, das ja auf respektable pragmatische Weise Wege öffnet, wo scheinbar jeder Ausweg versperrt ist, auch bei gläubigen Katholiken die Skepsis nicht los, sich doch nur Ressentiments gegen die Gewissensentscheidung zur Trennung zu verdanken. Das wird dem Angebot natürlich nicht gerecht, aber hier wirkt sich der fehlende Grundrechtskatalog schmerzlich aus.⁴ Hinzu kommt erschwerend, dass es der Lebenserfahrung diametral widerspricht, einer langjährigen festen Beziehung zu bescheinigen, keine wirkliche Ehe gewesen zu sein, bloß weil nachträglich einer der Zulassungsgründe zum Sakrament als fehlend anzuführen sei.

Die Ehe wird nun einmal sakramental nicht von Zulassungsgründen gestiftet, sondern von den Ehepartnern. Gott steckt – bei aller Wertschätzung – nicht im detaillierten Recht, sondern belebt die Liebe und ihren Alltag.⁵ Die Formpflicht ist zudem ein spätes Produkt der Glaubensgeschichte; schon bei ihrer Einführung auf dem Tridentinum war sie hoch umstritten. Sein Dekret *Tametsi* krankt am in-

neren Widerspruch, ein unwesentliches Element über den Vertragsgedanken zum institutionellen Angelpunkt von Ehe zu machen. Wenn der partnerschaftliche Konsens eine Institution wie die Kirche voraussetzt, die ihm überhaupt erst eine verbindliche Form in aller Öffentlichkeit geben kann, dann muss auch die Beendigung des Konsenses durch die Ehepartner kirchlich institutionell gefasst werden können. Schließlich wird dieses Ende im Fall von Scheidungen öffentlich sogar beurkundet. Man kann nicht so nachdrücklich – gegen heimlich geschlossene Ehen – auf einer öffentlich rechtsfähigen Form des Ehekonsenses bestehen wie *Tametsi* und dann eine öffentlich erklärte wechselseitige Aufkündigung als unheimliche Privatangelegenheit behandeln.⁶

Das Versprechen, das Partner sich in festen Beziehungen geben, ist nicht vertraulich, sondern vertrauenswürdig. Darauf baut die vor Gott im Vertrauen geschlossene Beziehung. Wer die Ehe verspricht, handelt aus Freiheit und Sprache und stellt sich einer Wechselwirkung zum Verzeihen. Hannah Arendts Analysen über das menschliche Handeln sind hier weiterführend.⁷ Im Versprechen stellen sich Menschen der doppelten Ungewissheit, sich selbst nicht vollkommen vertrauen und die Zukunft nicht ausreichend absehen zu können, aber zugleich damit „wenigstens in dem Maß fertigzuwerden, daß der einzige andere Weg, so etwas wie Ordnung in die Angelegenheiten der Menschen untereinander zu bringen, der Weg der Selbst-Beherrschung und der Herrschaft über andere, nicht eingeschlagen zu werden braucht“⁸. Versprechen ist auch im Fall der Ehe ein politischer Akt, weil es sich von anderen Mächten wie elterlichem Willen, familiärer Not, kulturellen Konventionen absetzt. Erst im Verbund mit der Fähigkeit des Verzeihens legt sich die humane Tiefe dieses Handelns frei. Das Versprechen, die Beziehung zum Partner bzw. zur Partnerin wider alle Härten und Schicksalsschläge mit dem eigenen Leben

festzuhalten, kann nicht vom Verzeihen losgelöst werden, wenn ein Leben das nicht mehr halten kann.

Mit Verzeihen wird nicht der Bruch des Versprechens abgesegnet, wohl aber dessen Scheitern akzeptiert. Wenn die Kirche das Eheversprechen nicht mit dem Verzeihen seines Scheiterns zu koppeln bereit ist, dann bleibt sie eben auf den römisch-rechtlichen Fallstricken eines Vertrages sitzen und verabsolutiert Ehen als „*pacta sunt servanda*“. Dann ist einfach unter keinen Umständen akzeptabel, wenn Menschen nicht mehr die Fähigkeit haben, das Versprechen „bis der Tod uns scheidet“ einzuhalten. Seit der Einführung einer Pflicht, beim Anfangen einer Ehe die Form einzuhalten, ohne ein Recht, den Vertrag auch kündigen zu können, misstraut die Kirche dem Eheversprechen der Partner, weil sie dem Verzeihen im Ende keinen Raum gibt – weder jenem der Partner noch jenem Gottes über das vor ihm zwar geknüpfte, aber zerrissene Band der Ehe. Darunter leidet die Kirche sakramental gravierend. Statt die Qualität des Sakramentes anzuerkennen, scheitern zu können, ohne dadurch heilsunwirksam zu werden, musste die Kirche deshalb bei gescheiterten Ehen allein auf Selbstbeherrschung durch Askese und Beherrschung durch kirchliches Recht setzen.⁹

Auf dem Hintergrund der Analysen von Arendt sieht man, dass die Kirche dabei die Souveränität des sakramentalen Handelns durch eine bloße Meisterschaft im Herstellen von Beziehungen ersetzt hat.¹⁰ Kirchliches Eherecht kann dann nicht mehr als einen von der Kirche lebenslänglich sanktionierten Vertrag herstellen, der sich aber vom Leben der Ehepartner isoliert. Das Sakrament dagegen, weil es von Gott herkommt, handelt auf der Ebene der Souveränität der Partner, sich in Freiheit mit den Unwägbarkeiten des Lebens wie den Schwächen der eigenen Person zu binden. In diesem Sinn ist es ein gravierendes Defizit, dem Ort der Heils-

wirksamkeit des Sakramentes in gescheiterten und säkularrechtlich geschiedenen Ehen auszuweichen. Dieser Ort ist nicht im reinen Ideal zu finden, weil Sakramente reale Begegnungsräume mit Gott sind. Solange die kirchliche Dogmatik nicht über die Herstellung einer Beziehung vor Gott hinaus auf die Handlungsebene der festen Beziehung der Ehepartner in Gottes Gegenwart gelangt, wird sie an der eigenen Behauptung scheitern, die Ehe sei ein Sakrament.

Darum überzeugt auch das Argument, Kinder hätten unter der Scheidung am meisten zu leiden, woran sich zeige, was für ein Übel sie sei, nicht wirklich; die Kinder leiden auch unter Ehen, die nur mehr um ihretwillen aufrechterhalten werden. Sie wollen immer, dass Eltern sich vertragen und mögen. In der Regel versuchen getrennte Eltern, die Folgen einer Scheidung zu lindern und die Kinder nicht in einem Rosenkrieg in Stellung zu bringen. Tun sie das, belegt das nur ihre Unfähigkeit zu verzeihen.

All das bedeutet wiederum nicht, dass die Gottespräsenz in festen Partnerschaften irrelevant wäre, weil sie traditionell eben zur Ablehnung von Scheidungen gebraucht wird. Das Gegenteil ist der Fall. Die lebensgeschichtliche Unauflöslichkeit einer festen Beziehung wird hoch geschätzt in gelingenden Partnerschaften, aber auch bei vorzeitig beendeten. Der/die frühere Partner(in) versinkt nicht in die anonyme Masse jener, mit denen man keine Beziehung hat; es bleibt eine im Wohl wie im Wehe prägende Größe. Man hält es in aller Regel gar nicht auf Dauer durch, die gescheiterte Partnerschaft als unverzeihlichen Fehler zu behandeln. Nur so ist überhaupt erklärlich, warum es nicht der – eigentlich unverzeihliche – Ausnahmefall bleibt, dass Beziehungen vor der Zeit zu Ende gehen, sondern gesellschaftlich als Normalfall gelebt wird; es herrschen deswegen keine Gewaltverhältnisse. Vielmehr haben sich kulturelle Codes etabliert, Scheidungen eben nicht länger gesellschaftlich zu

stigmatisieren und in der rechtlichen Regelung nicht länger Schuld zuzusprechen.

Aber selbst das genügt offenbar nicht; öffentlich fassbare Anteilnahme wird ersehnt. Die Exponate im (preisgekrönten) „Museum der zerbrochenen Beziehungen“ in Zagreb wie die Axt, mit der die gemeinsamen Möbel zerschlagen wurden, sind sicher symbolische Ausnahmen, aber sie bestätigen die Regel. Menschen, die eine feste Beziehung vorzeitig beenden, sehnen sie sich nach Respekt vor der schmerzhaften Entscheidung. Ihr Scheitern will akzeptiert sein, auch wenn es nicht unschuldig entsteht. Deshalb wird die katholische Kirche auch so bedrängt, ihnen wenigstens einen religiös validen Raum zu geben, ohne gleich Scheitern als unvermeidlich zu akzeptieren. Sie muss lediglich vom Nullsummenspiel zwischen Unauflöslichkeit und Beziehungsende lassen.

In der Wechselwirkung zwischen einem Zeichen der Zeit und dem Licht des Evangeliums sind drei Dimensionen zu beachten. So lehrt es die Nr. 11 der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (vgl. DH 4311). Erstens muss man davon ausgehen, dass der Geist Gottes den Erdkreis erfüllt. Es kann also nicht gelten, dass etwas, was Menschen so umtreibt wie das vorzeitige Ende fester Beziehungen, mit Gott nichts zu tun hat. Zweitens muss das Volk Gottes Anteil nehmen an den „Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen“ der Menschen der eigenen Zeit. Es darf also nicht gelten, dass die Kirche den Schmerz über gescheiterte Beziehungen nicht spürt und in der Lehre apathisch bleibt. Angesichts der auch unter Katholiken ständig steigenden Scheidungszahlen wäre das auch absurd. Drittens kommt die Kirche erst dann, wenn sie um beides bemüht ist, in die Lage, „zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder des Ratschlusses Gottes sind“. Es kann also nicht gelten, dass Gottes Gegenwart in einem Zeichen der

Zeit schlichtweg kirchliche Traditionen bestätigt. Es ist vielmehr komplizierter. Weder gilt, dass Gott einfach gegen das vorzeitige Ende von Ehen steht, noch dass er sich heraushält. Es ist besser, man beginnt mit dem, was nicht geht; denn es geht um Scheitern.

2. Scheitern und Nicht-Scheitern von beendeten Beziehungen

Im flüssigen Aggregatzustand fester Beziehungen wird sichtbar, wie sehr die hoch vernetzte Gesellschaft Sicherungen des Lebens in Bedrängnis bringt, ohne dass sie Alternativen anbietet. Ebenso wird sichtbar, dass Menschen angesichts der Nachteile, zu denen Trennungen auch in reichen Gesellschaften führen können, um die Würdigung ihrer Rechte ringen müssen. Man denke nur an das signifikant höhere Armutsrisiko alleinerziehender Mütter. Und schließlich wird sichtbar, wie eng die früher dauerhafteren Ehen mit den ökonomisch eingeschränkteren Bedingungen ihrer Zeit verknüpft waren. Vor allem Frauen, die in zunehmender Zahl aufgrund eigener Karrieren und Rentenansprüche in der Lage sind, die eigene Existenz zu sichern, müssen nicht in festen Beziehungen bleiben, die längst gescheitert sind.

Wie steht es nun um das Scheitern eines Sakramentes und schließlich Gottes? Hier spielt meines Erachtens eine Differenz eine wichtige Rolle: Beziehungen, die durch Tod enden, scheitern nicht, jene, die durch das Leben enden, dagegen schon. Menschliche Beziehungen enden in jedem Fall. Viele tun es, weil das Leben eines Partners endet; Mord und Totschlag gehören natürlich nicht hierher. Viele Beziehungen enden aber eben nicht durch Tod, sondern sterben durch das Leben. Es hat sich dann so entwickelt, dass eine(r) oder beide die Beziehung nicht mehr leben können. Der Lebensraum für die Form, in der sie gelebt

wurde, ist verschwunden; andere, getrennte Lebensräume müssen her, gleich wie sehr diese sich von nun an – man denke an gemeinsame Kinder – überschneiden. Die neuen Räume liegen diesseits des Feldes, das zuvor gemeinsam belebt wurde; ihnen fehlt strukturell immer der früher gemeinsame Ort.

Beziehungen, die natürlich enden, können auf andere Weise fortbestehen, etwa im Trauern der zurückgebliebenen Person oder in der Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod in anderer Form. Die früher gemeinsamen Orte werden so bestätigt. Beziehungen, die durch das Leben enden, verschließen den gemeinsamen Raum, selbst wenn das Ende positiv nachwirkt. Weder die andere Form – etwa wenn aus Liebe Freundschaft wird – noch ein anderer Inhalt ersparen diese Relativierung. Man kann sie höchstens hinter sich lassen. Gescheiterten Beziehungen geht der gemeinsame Ort verloren, nicht gescheiterte Beziehungen treten nach dem Ende in einen anderen Raum hinüber. Beziehungen scheitern, wenn sie durch das Leben enden, und nicht, wenn sie mit dem Leben enden. Die ersten werden ortlos, die zweiten füllen ihre Orte anders.¹¹

Das führt zu einer wichtigen Konsequenz: Scheitern und Nicht-Ort, also *Utopie*, gehören zusammen, während Ende und anderer Ort, also *Heterotopie*, zueinander passen. Im Scheitern von Beziehungen scheitern meistens auch die Utopien, die Menschen sich über feste Beziehungen machen. Darum hält die kirchliche Ablehnung der Scheidung nicht einfach an der Unauflöslichkeit der Ehe fest. Sie versucht zu verdecken, dass hier die katholische Utopie scheitert, Eheschließung bewahre vor dem Scheitern, weil Gott präsent ist. Aber das ist der Gottesgegenwart nicht würdig; denn gerade die andere Seite der Macht, also die Ohnmacht, macht Gottes Allmacht wesentlich aus. Gott wirkt in der Ohnmacht der ehelichen Liebe und nicht als Bollwerk

gegen deren Zumutung. Seine Gegenwart bezieht einen Andersort, wenn jene stirbt, und hält kein Banner einer Utopie hoch.

Deshalb gilt als sakramentaler Grundsatz für Beziehungen: Gottes Präsenz verhindert das Scheitern nicht, sondern begleitet es. Für diese Begleitung benötigt die Kirche dringend eine Sprache; denn sie steht hier vor einem anderen Ort Gottes, einem Heterotopos, der sie wegen ihrer ablehnenden Tradition äußerst befremdet. Dabei entspricht das den tiefsten Einsichten der Sakramententheologie: Krankensalbung verhindert den Tod nicht, Buße macht die Tat nicht ungeschehen, Taufe erspart nicht, Bösem zu widersagen, Firmung erledigt die Zeugnisnot des Glaubens nicht, Eucharistie hebt das Opfer Jesu nicht auf. Ähnliches gilt auch für Ehe und Weihe, auch wenn es dort traditionell versteckt ist.

Sakramente werden erstens nicht gespendet, weil sie ein katholisches Plus des Lebens sind, sondern weil Menschen sie angesichts des Unheils, das sie bedroht, nötig haben. Sie wirken *ex opere operato* und nicht aufgrund des Glaubens derer, die sie gespendet erhalten, oder derer, die sie spenden. Ihr Weg ist die ohnmächtige Not am und im Leben und nicht seine Bemächtigung. Sakramente werden zweitens nicht aus einem kirchlichen Glaubensschatz heraus gespendet, sondern konstituieren Kirche. Sie stammen aus Christus und repräsentieren deshalb den Glauben Christi auch gegen solche Falschheiten, die sich in der Kirche darüber einnisten. Deshalb kann die Kirche nicht zweimal taufen und deshalb kann sie die Eheschließung nicht ungeschehen machen, in der die Eheleute sich das Sakrament gespendet haben. Das bestätigt keine Utopien über Gott.

Darum würde eine Annullierungspraxis problematisch, wenn sie den leichten Weg darstellt. Eine Ausweitung von Annullierungen löst keines der Probleme mit dem Beziehungsende. Damit wird der Gordische Knoten der Uto-

prien nur weiter geknüpft, in den die Kirche sich in den vier Jahrhunderten der *societas perfecta* verheddert hat. Es gibt durchaus Ehen, die die Kirche annullieren muss, wenn etwa Zwang oder Arrangement im Spiel waren. Aber eine Ehe, die aus der Liebe der Eheleute und aus ihrer Entscheidung vor Gott stammt, wehrt sich gegen Annullierung, selbst wenn rechtliche Fehler vorliegen sollten. Es ist nicht nichts, das Leben miteinander geteilt zu haben, auch wenn das Leben dem Band der Ehe keinen Raum mehr lässt, weil es zur Fessel geworden ist. Das, was die Kirche über den Tod als Scheidung einer gültigen Ehe vertritt, kann sie nicht nachhaltig überzeugend vom Leben fernhalten. Der Tod scheidet eine Ehe, aber es gibt Fälle, in denen es das Leben auch tut.

Es ist daher nicht weiterführend, in der Auseinandersetzung mit dem Ende die gestorbene Beziehung und den physischen Tod strikt zu trennen. Sie sind sicher nicht dasselbe. Aber daraus resultiert nicht, dass diese verschiedenen Modi des Todes im Beziehungsende nicht in eine Wechselwirkung treten. Beide muten den Partnern eine quälende Ohnmacht zu, die eine innere Leere auslöst.¹²

Es ist über die rechtliche Perspektive hinaus eine sakramententheologische Herausforderung, die Fälle einer den Lebensatem raubenden Ohnmacht, der nicht auszuweichen ist, von den Fällen zu unterscheiden, wo nicht das Leben eine Beziehung zum Sterben bringt, sondern nur Machtansprüche von einem/einer oder beiden dahinter stehen. Es gilt zu fragen, in welchem Scheitern des Sakramentes Heil liegt und in welchem Unheil sichtbar wird. Es wäre für die Betroffenen überaus hilfreich und sogar für die Gesamtheit der Menschen weiterführend, wenn die Kirche diese sakramentale Unterscheidung treffen könnte. Denn Menschen können nicht nur scheitern, sondern müssen es auch können. Zu dieser Fähigkeit gehört der Widerstand gegen eigene und fremde Machtansprüche. Eine Krieteriologie ist

erst in Ansätzen verfügbar.¹³ Das Scheitern von Utopien ist dabei nach meiner Auffassung ein wichtiger Aspekt. Sakramente wie die Ehe leben nicht von Utopien, sondern von Hoffnungen. Diese entstehen nicht mittels Selbstermächtigungen, sondern durch Selbstüberschreitungen. In ihnen steckt Umkehr und nicht Fortschritt. Von den Utopien über Ehe umzukehren, ist den Eheleuten geboten, aber auch der Kirche, die sie mit starrer Dogmatik propagiert.

In gescheiterten Beziehungen entsteht deshalb gerade, was der Tod eines Partners in der Ehe auslöst: ein anderer Ort, ein Heterotopos, der es nicht erlaubt, weiter dasselbe zu vertreten wie zuvor.¹⁴ Ein befremdlicher, Utopien auflösender Diskurs mutet sich an Andersorten zu. Das führt zum Thema, wo Gott im Scheitern von Beziehungen präsent ist. Die Bibel hat wenig darüber gesagt, aber zweimal intensiv davon erzählt: in den Geschichten von Sarah, Abraham und Hagar (Gen 16 und 21,9–21) und von Jesus und der Ehebrecherin im Tempel (Joh 8,1–11). In der ersten wird Hagar, obwohl sie schwanger ist, von Abraham auf Druck von Sarah verlassen, und dann von Gott (JHWH) überzeugt, um ihres Sohnes Ismael willen in die Beziehung zurückzugehen. Aber als dann Abraham auch mit Sarah einen Sohn, Isaak, bekommen hat, besteht diese auf Hagars Verstoßung. Abraham wird von Gott (Elohim) überzeugt, Hagar und Ismael in die Wüste zu schicken, wo er ihr Leben mit einer neuen Quelle rettet. In der zweiten Geschichte gibt Jesus auf Drängen von Schriftgelehrten die Steinigung einer Ehebrecherin, wie vom Gesetz Gottes verlangt, frei, aber eben die Sünde derer nicht, die sie töten wollen: „Wer von euch ohne Sünde ist, werfe als Erster einen Stein auf sie“ (Joh 8,7). Die gehen dann schweigend weg. Jesus trennt damit den Tempel von der Opferung, die Eiferer von der Frau, die Frau vom göttlichen Gesetz und sich selbst von ihrer Schuld, weshalb er sie nicht verurteilt.

Beide Geschichten verbinden prekäre Orte mit Opfern von Gewaltabsichten. Aus Wüste und Tempel werden Heterotopien, an denen die beiden Frauen gerettet und zugleich falsche Vorstellungen über Gott außer Kraft gesetzt werden. Gott trennt Abraham von Hagar und sein Gesetz von der Ehebrecherin, weil anders die Gewalt, die von den göttlich anerkannten festen Bindungen ausgeht, nicht zu stoppen ist. Hier ist Gott in Trennungen präsent, um Opfer zu retten. Seine Beendigung der Beziehung, die er selbst verbunden hat, und Jesu Nichtanwendung des göttlichen Gesetzes widerstehen der menschlichen Versuchung, Gott gegen Menschen zu stellen. Das ist lehrreich für die Gottesgegenwart im vorzeitigen Ende fester Beziehungen. Für diesen prekären *locus theologicus alienus* müssen nun Kriterien entwickelt werden.

3. Gott am Ende und Menschen auf Anfang

Trennungen haben in festen Beziehungen die Dimension von Wüsten und Tempeln, wo Überleben schwierig wird und die Schwachen gefährdet sind. Deshalb ist Gott eine besonders benötigte Kraft im Ende von Beziehungen wie für Hagar und die Sünderin. Gott ist dort eine einzigartige Lebenssicherung. Wer dagegen mit Gott gegen jene Trennungen auftritt, die zum Überleben besonders der Schwächsten in der Partnerschaft notwendig sind, gerät in die Versuchung, das eigene Auftreten mit Gott zu verwechseln, so wie Sarah und die Schriftgelehrten.

Es geht also über die bürgerlichen Fragen nach dem Beziehungsende weit hinaus, ob in der Trennung einer Beziehung Gott präsent ist. Während dort der öffentliche Friede und der Interessensausgleich im Vordergrund stehen und deshalb auf ein Urteil über die Schuld an der Trennung weitgehend verzichtet wird, geht es hier um ein Weiterle-

ben angesichts von Verschuldungen aneinander. Lässt sich jenes finanziell abgelden, so geht es hier um einen Ausstieg aus Spiralen der Vergeltung. Ist der Tod einer Beziehung dort organisierbar, geht es hier um einen anderen Lebensraum für das schwächste Glied. Dessen Bedrohung ist das Kriterium, um vom Ende einer Beziehung als befremdlichem Ort Gottes zu sprechen.

Dieser Ort steht darum auch nicht gegen gelingende Beziehungen. Schon gar nicht wird damit von dem in der christlichen Tradition gut herausgestellten Ort Gottes in festen Beziehungen abgerückt, wofür die Ehelehre des Zweiten Vatikanischen Konzils das beste Beispiel ist (GS 47–52).¹⁵ Sarah und Abraham dürfen trotz ihrer Schuld an Hagar zusammenbleiben, und auch die Ehebrecherin wird trotz ihrer Schuld in veränderte Beziehungen geschickt. Als tragendes Element begreifen diese Trennungsgeschichten Gott vom schwächsten Glied her. Wenn diesem erst eine Trennung Lebensraum eröffnet, kann und muss man ihm mit Gott entgegenkommen. Das macht das Ende von Beziehungen zu einer so prekären Fundstelle für Gott.

Was sie zu sagen hat, mutet religiösen Autoritäten zu, einen Habitus zu verlassen, der Gott bloß von gelingenden Beziehungen her einführt. Der Ort des Scheiterns ist ebenso wichtig, um auf Gott zu stoßen. Gottes Treue zum Bund der Ehe ist nicht beschränkt und lässt dessen Scheitern nicht außen vor; denn Menschen leiden daran. Gott ist treu auch in der Geschichte des Leidens. Das bedeutet zugleich, dass das Versprechen, treu zu einer festen Beziehung zu stehen, vor Gott nicht jenseits des Verzeihens eingegangen werden kann, das in einem möglichen Scheitern Gottes Gegenwart einräumt.

Damit ergibt sich eine vergleichbare Linie, wie sie in Jesu Verbot einer Scheidung aus allzu menschlichen Motiven gezogen wird. Das Jesuswort im Zentrum der kirchlichen Tra-

dition besagt, dass der Mensch nicht trennen darf, was Gott verbunden hat (Mt 19,6). Das muss die Kirche nicht aufgeben und sie darf es auch nicht. Es wäre Verrat an der humanisierenden Kraft dieser Aussage; denn sie stärkt zum einen die Frauen gegen männlichen Zugriff, der sie dem Gutdünken des Ehemannes unterwirft, zum zweiten die Männer gegen patriarchale Anwandlungen, sich für die Götter ihrer Frauen zu halten, sowie drittens die Kirche gegen die Hypertrophie, sie besäße allein die Zugangscodes zu Gottes Heil in festen Beziehungen. Man sollte dieses Humanisierungspotential weder im Namen einer Traditionstreue relativieren, die kirchliches Gesetz über die Not von Menschen stellt, noch im Namen einer höheren Barmherzigkeit umdeuten, die der kirchlichen Buße von Sündern höheren Wert zumisst als der Anerkennung des Scheiterns am Leben. Das Nullsummenspiel zwischen eherner Tradition zu Jesu Wort und kniefälliger Abbitte für Gottes Barmherzigkeit führt nicht weiter, sondern in einen binären Code zu Lasten von Menschen und Gottes Verbindung zu ihnen. Was man der Tradition gibt, muss man dann Gottes Barmherzigkeit nehmen, und umgekehrt. Der Ausweg führt über das Aufbrechen des binären Codes. Ein Drittes zwischen göttlich qualifizierter Unauflöslichkeit in jedem Fall und menschlich bezeugter Unlebbbarkeit im Einzelfall ist nötig.¹⁶

Es liegt jenseits der Aufteilung von Partnerschaften als der Menschen Sache und Segen als Gottes Sache. Die gute Tradition, dass Ehen unauflösliche Beziehungen zwischen Menschen stiften, die von Gott mitgetragen werden, muss und darf die Kirche nicht aufgeben. Das Dritte liegt aber auch jenseits der Identifizierung von göttlichem Segen mit menschlichen Verbindungen; Menschen können Gott nicht an sich zwingen, auch mit Liebe nicht. Sein Ort ist mehr als ein Sahnehäubchen auf der Hochzeitstorte einer Liebesheirat. Hier gilt die christologische Matrix des „ungetrennt und

unvermischt“, die sowohl die Trennung einer Ehe als rein humanen Akt von Gottes Gnaden ablehnt, als auch der Vermischung von göttlichem Heil mit lebenslänglichem Unheil in einer gescheiterten Ehe widerspricht.

Die dritte Größe, die aus dem Dilemma herausführt, liegt in der Verbindung Gottes mit dem Scheitern, weil Gottes Treue und Scheitern der Menschen um des Heils willen nicht getrennt werden dürfen. Es liegt zugleich im göttlichen Widerspruch zu einem angeblich schicksalhaft-tragischen Scheitern einer Beziehung, weil Gott und Scheitern nicht vermischt werden können, ohne Unheil zu stiften. Beide, die Verbindung wie der Widerspruch, bringen Orte wie die Wüste für Hagar und den Tempel für die Ehebrecherin auf den Plan, an denen das Scheitern unvermeidbar für Beziehungen wie für Gottes Gesetz geworden ist und an denen sich entscheidet, ob größeres Wohl oder tieferes Wehe entsteht. Die Reinheit der Gottespräsenz hat hier mehr Gewicht als die Reinheit der Ehelehre.

Die Kirche muss lernen zu unterscheiden, wo Gott im Scheitern ist und wo er nicht da ist, wo er am Ende ist und wo er auf Anfang setzt. Sie muss bei der göttlichen Zusage zum menschlichen Bund der Ehe bleiben, aber sie darf diese nicht für die entwürdigenden Zustände halten, in die dieser Bund geraten kann. Das ist das erste Kriterium. Dort, wo Gott sich von einer Beziehung trennt, entsteht kein Argument gegen seine Präsenz in der Ehe. Es kann nicht behauptet werden, dass er nicht mehr da ist, bloß weil sie am Ende ist. Aber es kann geglaubt werden, dass er mit dem Ende einer Beziehung Menschen an den Anfang eines anderen gedeihlichen Lebensabschnitts setzt. Dafür müssen die Betroffenen aus dem Ende lernen, wie sie von dem umkehren, was sie einander unwiederbringlich schuldig geblieben sind. Das mutet ihnen die eigene Existenz als Heterotopos zu, an dem sie Utopien über Beziehung zum Schaden al-

ler Beteiligten durchsetzen wollten, und verkoppelt sie mit einer anderen Art des Lebens. Darauf muss die Kirche bestehen: Ehen bleiben auch in ihrem Ende vor Gott bestehen, weil hier ein anderes Leben zum Wohl der Beteiligten beginnt. Wenn das erst durch ein Beziehungsende möglich ist, dann soll es eben so sein.

Gott wird zum positiven Faktor in der Trennung, wenn erst die Trennung ein anderes Leben möglich macht als das gnadenlose Schlachtfeld, auf dem Menschen Beziehungskämpfe austragen wie Sarah im Dreieck mit Abraham und Hagar und die Schriftgelehrten im Tempel. Dieser göttliche Faktor stärkt die Verantwortung, zum selbst verschuldeten Anteil an gescheiterten Beziehungen zu stehen. Vor Gericht sind Ausflüchte immer möglich, weil dort Taktiken bestimmen können. Mit Gott lässt sich nicht im Ende einer Beziehung taktieren. Mit ihm lässt sich allein auf einen Anfang gehen, der das Ende überschreitet. Auch darauf muss die Kirche bestehen: Das Scheitern einer Ehe oder einer festen Beziehung ist die *ultima ratio*, zu der man nicht vorschnell greifen darf.

Und selbst dann ist das Ende der Beziehung ein zwar unvermeidbarer, aber befremdlicher *locus theologicus*. Das ist der prekäre Kirchenanteil in diesem Geschehen. Wenn nur mehr die Trennung der Ort ist, um Gottes Segen für die Beziehung zu erfahren, dann hat kein Mensch das Recht, den jeweiligen Partner bzw. die Partnerin an ein Gotteswort zu ketten, das dann nur mehr Ressentiment, Revanche und Rache belebt. An diesem Ort kann und darf die Kirche über die Lehre von der unauflöslichen Ehe verstummen, die anderswo weiterhin richtig und heilsam bleibt.

Dieses Verstummen ist kein peinliches Schweigen, sondern gleicht wie bei der Ehebrecherin im Tempel dem Weggehen von einer prekären Fundstelle für Gott mit jenen Formen von Gesetz, die diese Fundstelle nur ausbeuten wollen.

Dieses Verstummen ist ein beredtes Schweigen, das der Relativierung zustimmt, die aus der Geschichte des Lebens der Kirche zugemutet wird. Das rückversichert die Kirche aber auch gegen Machtabsichten über jene, deren Beziehung Gott aus seiner Präsenz freigelassen hat. Sie kann darauf bauen, dass Versprechen und Verzeihen zum menschlichen und göttlichen Niveau des Handelns gehören. Es ist nicht die Kirche, die den Eheleuten verzeihen muss, die ihr Versprechen lebenslanger Treue nicht halten können. Es sind allein die Partner, die das einander verzeihen können. Und es ist allein Gott, der den Menschen verzeihen kann, dem Versprechen nicht mit ihrem Leben getraut zu haben. Auf die erste Verzeihung kann die Kirche bestehen, auf die andere Verzeihung darf sie hoffen.¹⁷ Sie kann und darf Menschen die Trennung ihrer Ehe schwer machen, indem sie auf einem ehrlichen Verzeihen zueinander besteht. Aber sie muss ebenso den Betroffenen das Leben ihrer Trennung leicht machen, indem sie sich als Ort der Verzeihung anbietet.

Deshalb hat die Kirche mehr zur Verfügung als Treue zu Jesu Wort, das lediglich menschliche Scheidung ausschließt. Die Kirche kann dieses Wort angesichts der Notwendigkeit erweitern, die Bedeutung ihres Glaubens im Zeichen der Zeit der massiv vorhandenen vorzeitigen Beendigung fester Beziehungen benennen zu müssen. Sie kann sich fragen, in welchen Fällen Gott sich aus menschlichen Beziehungen zurückzieht, die er verbunden hat. Der Mensch darf nicht trennen, was Gott verbunden hat. Aber Gott kann es und angesichts der Fülle der Scheidungen ist anzunehmen, dass er es in gar nicht so seltenen Fällen tut. Es ist ein spirituelles Problem für die Kirche, diese befremdliche Gegenwart Gottes zu respektieren. Ihr Recht muss dem folgen und ihre Theologie die Unterscheidung der Geister leisten, wo Gott die Trennung will oder wo es lediglich menschlicher Wille zur Selbstbemächtigung tut. Die Kirche kann nicht definie-

ren, wo Gott das will; das wäre eine Aufhebung der ehelichen Unauflöslichkeit. Aber sie kann durchaus erkennen, wo es nur menschlicher Wille zur Bemächtigung will, der nicht zu verzeihen bereit ist, was die Betroffenen einander schuldig geblieben sind.

Über den Fall des Willens Gottes zur Trennung ist die Kirche sprachlos und muss es auch bleiben. Aber Menschen sind darüber sprachfähig, weil sie darüber nicht sprachlos bleiben dürfen, wo trotz allem guten Willen eine Partnerschaft ihr Leben überfordert und zerstört. Die Kirche muss auf diese Menschen hören, also ihren Schmerz teilen. Wenn sie diesen Schmerz teilt, hat sie noch nicht die Sprache, um sagen zu können, wie sich Gott in dem Zeichen der Zeit der massenhaften Beendigung von festen Beziehungen ausdrückt. Aber sie darf glauben, dass er dort Zeichen setzt, und darauf setzen, sie auch zu erfassen. Das ist ihre drängendste Aufgabe, nicht die Auftürmung von Hindernissen, um an diese Zeichen heranzukommen, und noch weniger die Trennung vom Schmerz der betroffenen Menschen.¹⁸ Was Gott verbunden hat, darf der Mensch nicht trennen. Aber in dem, was Gott getrennt hat, haben Menschen nicht die Pflicht, sich weiter an die Verbindung zu ketten. Und schließlich hat niemand ein Recht, sich im Namen Gottes gegen diese Trennung zu stellen, nur weil sie die Kirche sprachlos macht. Die Kirche muss sich vielmehr vor Gott und unter den Menschen in dieser Frage einen anderen Ort suchen, auch wenn sie anfänglich mit ihm gewaltig fremdeln wird. Aber dieser Ort wird sie befreien von einer Hartherzigkeit, die sie mit Gottes Gerechtigkeit verwechselt hat, und ihr zur Barmherzigkeit Gottes verhelfen, die auch im Scheitern von Menschen an sich selbst eine Frohe Botschaft erzählt.

Anmerkungen

- ¹ „Im Durchschnitt der letzten Jahre überstieg die Zahl der Ehelösungen die der Eheschließungen um 150 Tausend, 2012 fiel diese Differenz mit 141 Tausend niedriger aus. Fast zwei Drittel aller Ehelösungen sind auf den Tod eines Partners zurückzuführen, etwa ein Drittel endet durch Scheidung“ (Bundesinstitut für Bevölkerungsforschung, in: http://www.bib-demografie.de/DE/ZahlenundFakten/05/eheloesungen_node.html [zuletzt aufgerufen: 21.03.2014]).
- ² Der Anteil der Scheidungen nach mindestens 26 Ehejahren liegt gegenwärtig bei 13,8%. Es sind signifikant mehr Frauen, die sie einreichen; die Männer werden in der Regel davon überrascht. Vgl. *I. Fooker/I. Lind*, Scheidung nach langjähriger Ehe im mittleren und höheren Erwachsenenalter. Expertise im Auftrag des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, Stuttgart 1997.
- ³ Vgl. nur die kurze Einleitung, die der damalige Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal Ratzinger, 1998 dem 17. Band der Reihe „Documenti e Studi“ der Glaubenskongregation vorangestellt hat (Città del Vaticano 1998, 20–29). Im Dezember 2011 hat sie die deutschsprachige Ausgabe des *Osservatore Romano* als: „Nur das Wahre kann auch pastoral sein“ publiziert. Hier findet sich das klassische Sicherungsargument für die wahre Lehre: „Man kann ohne weiteres zugeben, daß die Ausdrucksform des kirchlichen Lehramtes manchmal nicht gerade leicht verständlich erscheint. Diese muß von den Predigern und Katecheten in eine Sprache übersetzt werden, die den Menschen und ihrer jeweiligen kulturellen Umwelt gerecht wird. Der wesentliche Inhalt der kirchlichen Lehre muß dabei allerdings gewahrt bleiben. Er darf nicht aus angeblich pastoralen Gründen verwässert werden, weil er die geoffenbarte Wahrheit wiedergibt“, in: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19980101_ratzinger-comm-divorced_ge.html [zuletzt aufgerufen: 22.04.2014].
- ⁴ Es hat darum seinen guten Sinn, wenn *E. Schockenhoff*, Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen, Freiburg i. Br. 2012, bes. 137–143, dem Gewissen auch jenseits von Recht und Moral die Schlüsselstellung zuweist, um das Problem zu lösen. Sein Appell an eine größere kirchliche Bereitschaft, andere Wege zu versuchen, ist überzeugend: „Dass sie die Vollmacht besitzt, andere Wege zu erproben, zeigt ihr der Seitenblick auf die orthodoxen Kirchen, deren abweichende pastorale Praxis sie ausdrücklich als mit dem Evangelium vereinbar anerkennt“ (70). Ähnlich geht es *S. Demel*, Warum die Zulassung einer zweiten Ehe glaubwürdiger ist. Zum Problem der wiederverheirateten Geschiedenen, in: *Stimmen der Zeit* 136 (2011), 363–376 darum, durch kirchenrechtlich präzisere Unterscheidungen zwischen Sakramentalität einer unauflöslichen Ehe und deren Rechtsfolgen durch einen

Dispens von letzteren einen Weg für eine weitere, nicht-sakramentale Ehe ohne Ausschlussfolgen zu eröffnen.

- ⁵ Darum bin ich skeptisch gegen den Lösungsvorschlag von *T. Ruster/H. Ruster*, ... bis dass der Tod euch scheidet? Die Unauflöslichkeit der Ehe und die wiederverheiratet Geschiedenen, München 2013, bes. 133–145. Meines Erachtens wird der innere Widerspruch von *Tametsi* verstärkt, wenn die sakramentale Spendung der Ehe durch das wechselseitige Versprechen der Eheleute zugunsten einer Spendung des Sakramentes durch die Kirche, also assistierende Priester und die betende Gemeinde, zurückgefahren wird (ebd., 137). Möglicherweise hätte man dann wie von Ruster/Ruster gewünscht, eine andere Haltung zu wiederverheiratet Geschiedenen, aber zugleich den Gottesbeistand des Sakramentes einer Glaubenselite übergeben. Seit dem antiken Ketzertaufstreit gilt, dass nicht die Kirche Sakramente konstituiert, sondern umgekehrt die Sakramente die Kirche. Ihr Gottesbeistand stärkt Menschen in dem Glauben, zu dem sie eben in der Lage sind, weshalb die Kirche Jesu Christi in der katholischen subsistiert, aber nicht von ihr abhängt.
- ⁶ Zur Frage nach der Widersprüchlichkeit im Dekret vgl. überzeugend *D. Kretz*, Freiheit und Liebe. Eine Studie zum Ehesakrament, Würzburg 2011, 211–213.
- ⁷ Vgl. die beiden Kapitel § 33 über „die Unwiderrruflichkeit des Getauten und die Macht zu verzeihen“ und § 34 über „die Unabsehbarkeit der Taten und die Macht des Versprechens“ in: *H. Arendt*, Vita activa oder Vom tätigen Leben, München 1981, 231–243.
- ⁸ Ebd., 240.
- ⁹ Das Lob der Keuschheit und die Leistungsethik des Verzichts waren ursprünglich der spätantike Weg einer religiösen Meritokratie, um machtvolle Geschlechter- und Gesellschaftsschranken aufzubrechen. „Insbesondere die Enthaltensamkeit erweckte Assoziationen von elementarer Einfachheit. Sexueller Verzicht war eine *carrière ouverte aux talents*. Als Christen konnten sich Frauen und Ungebildete durch sexuelle Abstinenz einen Namen machen und auf diese Weise ebenso berühmt werden wie jeder gebildete Mann.“ (*P. Brown*, Die Keuschheit der Engel, München 1994, 76) Den Distinktionsgewinn, den in der Spätantike Jungfräulichkeit und Askese erzielten, liefert in der Spätmoderne der „Orgasmuszwang“, den Bourdieu für das aufsteigende Kleinbürgertum konstatiert hat (*P. Bourdieu*, Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt a. M. 1987, 577f.).
- ¹⁰ „Sofern aber Souveränität im Bereich des Handelns und der menschlichen Angelegenheiten das ist, was im Bereich des Herstellens und der Dingwelt Meisterschaft ist, so liegt der entscheidende Unterschied zwischen Souveränität und Meisterschaft darin, daß Souveränität nur möglich ist, wo Viele im Für- und Gegeneinander für sich selbst gutsagen und sich für Umstände, die sie nicht voraussehen

können, dennoch binden, während Meisterschaft nur zu leisten ist, wo ein Einzelner sich von allen isoliert und in dieser Isolierung sich an nichts bindet, weder an sich selbst noch an andere, außer an sein Werk“ (*H. Arendt*, *Vita activa* [s. Anm. 7], 241).

¹¹ Das gilt für den Tod des anderen Partners in festen Beziehungen, nicht für den eigenen Tod. Dafür kann man vielmehr sagen, dass der Tod wegen der breiten gesellschaftlichen Verdrängung „zum Inbegriff des Scheiterns, die Lebensniederlage schlechthin“ (*G. Fuchs/J. Werbick*, *Scheitern und Glauben. Vom christlichen Umgang mit Niederlagen*, Freiburg i. Br. 1991, 38) geworden ist.

¹² Vgl. die eindrucksvolle Schilderung von Dorothee Sölle, wie sehr ein Mensch durch das unfreiwillige Ende einer Ehe am Boden zerstört sein kann und einem Tod ausgesetzt wird: „Ich fing, in der Größe eines Stecknadelkopfes, an zu akzeptieren, daß mein Mann einen anderen, seinen eigenen Weg ging. Ich war am Ende, und Gott hatte den ersten Entwurf zerrissen. Er hatte mich nicht getötet, wie ein Psychologe, der mir erklärte, daß dies vorauszusehen gewesen sei, er bot mir nicht die gesellschaftlich üblichen Beschwichtigungen an. Er warf mich mit dem Gesicht auf den Boden. Es war nicht einmal der Tod, den ich mir wünschte, geschweige denn das Leben. Es war ein anderer Tod.“ (*D. Sölle*, *Die Hinreise*, Stuttgart 1983, 43f.) Das, was hier anders gestorben ist, ist nicht nur die Partnerschaft. Eine bestimmte Gottesidee blieb nicht mehr am Leben.

¹³ Perspektiven dafür hat vorgelegt *D. Mieth*, *Vom Ethos des Scheiterns und des Wiederbeginns. Eine vergessene theologisch-ethische Perspektive*, in: G. Gien/B. Sill (Hrsg.), *Scheitern*, St. Ottilien 2013, 243–263 (textgleich in: *Concilium* 26 [1990], 385–393).

¹⁴ Den Begriff hat *M. Foucault*, *Von anderen Räumen*, in: *Schriften in vier Bänden*, Bd. IV 1980–1988, Frankfurt a.M. 2005, 931–942, geprägt. Im Unterschied zu Utopien werden mit Heterotopien Orte benannt, die es tatsächlich gibt, an denen aber ein Diskurs zugemutet wird, der die bestimmende Ordnung des jeweiligen Feldes aufschließt und überschreitet. Foucault nennt Orte wie Friedhof, Bordell, Theaterbühne, Auswandererschiff. Er hat damit eine markante Veränderung im modernen Selbstverhältnis erschlossen, in dem Orte für (lebens- oder gesamt-) geschichtlich einschlägige Prozesse sprechend sind. Im Unterschied zur Zeit, der sich bisweilen in die Zukunft oder Vergangenheit hin ausweichen lässt, hat der Raum eine Gravitation, der man nicht entgehen kann. Das ist zu spüren, wenn eine Ehe vor Gericht geschieden wird. Davon kommen die Eheleute nicht mehr los, auch wenn sie im Guten auseinander gehen.

¹⁵ *D. Kretz*, *Freiheit* (s. Anm. 6) bringt sie auf den Punkt: „Die Ehe ist ein Ort der Erfahrung Gottes. Gott kommt in ihr zur Sprache, weil sie ein Ereignis von Freiheit und Liebe ist“ (230).

¹⁶ Hier scheint mir ein Problem bei Walter Kaspers Vorschlag im Konsistorium zu liegen (*W. Kasper*, *Das Evangelium von der Familie*. Die

Rede vor dem Konsistorium, Freiburg i. Br. 2014), der ansonsten bereits dadurch weiterführt, dass er Zeichen der Zeit in die Durchsicht der Ehelehre einführt. Kasper setzt auf ein Drittes zwischen Laxismus und Rigorismus im *Umgang* mit gescheiterten Ehen und sieht das im Sakrament der Buße gegeben. Er wechselt also vom Ehe- ins Bußsakrament, um eine Umkehr bei jenen Wiederverheirateten, die von Scheidung betroffen sind und am Ausschluss von den Sakramenten leiden, produktiv mit Gottes Barmherzigkeit in Beziehung zu setzen. Das Scheitern *im Sakrament der Ehe selbst* wird damit übergangen. Damit erspart Kasper der Kirche ein wenig zu sehr die von ihm propagierte Umkehr, ohne die an ein Evangelium von der Familie nicht zu glauben ist. Das Zweite Vatikanum war hier schon weiter, weil es in *Lumen gentium* 9 die scheiternde Kirche kennt (vgl. G. Fuchs/J. Werbick, Scheitern [s. Anm. 11], 84–88).

¹⁷ Darum überzeugt mich die Markierung von D. Kretz, Freiheit (s. Anm. 6) nicht, der für den Fall definitiv gescheiterter Ehe von einem leeren Zeichen spricht: „Wenn aber die Realisierung des Zeichens nach menschlichem Ermessen zerstört ist, dann lebt der Ehepartner auch nicht den exklusiven Anspruch der intimitätsstiftenden Liebe. Das Zeichen der Freiheit und Liebe ist leer, wenn auch das Versprechen und die Zusage Gottes im Raum stehen“ (291). Auch leere Zeichen sind Kristallisationskerne weiterer Zeichen wie etwa der angedeuteten Hoffnung auf göttliches Verzeihen.

¹⁸ So warnt Papst Franziskus davor, sich zwischen Gottes Gnade und die Menschen, die er damit stärkt, zu stellen: „Häufig verhalten wir uns wie Kontrolleure der Gnade und nicht wie ihre Förderer. Doch die Kirche ist keine Zollstation, sie ist das Vaterhaus, wo Platz ist für jeden mit seinem mühevollen Leben“ (*Evangelii gaudium*, Nr. 47).

Ehe für alle?

Konrad Hilpert

1. Ehe – ein Menschenrecht

Unter den Menschenrechten, zu deren Förderung, Anerkennung und Verwirklichung sich die Vereinten Nationen in der Allgemeinen Erklärung 1948 feierlich bekannten, wird ausdrücklich das Recht aller Männer und Frauen genannt, „zu heiraten und eine Familie zu gründen“. Für die Eheschließung wird „das freie und volle Einverständnis der künftigen Ehepartner“ verlangt. Ferner wird die Familie als „die natürliche und grundlegende Einheit der Gesellschaft“ beschrieben und ihr ein „Anspruch auf Schutz durch Gesellschaft und Staat“ zuerkannt.¹

Ganz ähnliche, teilweise darauf Bezug nehmende Bestimmungen finden sich auch in völkerrechtlichen Verträgen, etwa in dem Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte², sowie in den Grundrechtskatalogen nationalstaatlicher Verfassungen³ und europäischer Übereinkommen zum Schutz der Menschenrechte⁴. Auch die maßgeblichen gesamtkirchlichen Dokumente zu den Menschenrechten enthalten Formulierungen, die das Recht auf Ehe und Familiengründung anerkennen, unterscheiden sich aber in Nuancen, je nachdem, ob mehr die Freiheit der Wahl des Lebensstandes (einschließlich der Entscheidung zum Priestertum oder Ordensstand)⁵ oder die Berechtigung und Lebensfähigkeit der Familie betont werden soll⁶.

Die Häufigkeit und Deutlichkeit solcher Selbstverpflichtungen zur Respektierung des Rechts auf Ehe ist nicht Ausdruck rhetorischer Emphase, sondern ein Reflex der Tatsa-

che, dass der Zugang zur Ehe, die Wahl des Partners und die Fortpflanzung historisch und kulturell gesehen alles andere als Selbstverständlichkeiten sind. Heiratsverbote aus ökonomischen oder wie im Nationalsozialismus aus rassistischen Gründen oder durch Eltern oder Verwandte arrangierte Ehen waren in der Sozialgeschichte des Kulturraums, der die Menschenrechte hervorgebracht hat, ebenso üblich wie Fremdbestimmung durch die männlichen Autoritäten großer Familienverbände bis hin zur Zwangsverheiratung und der kulturell akzeptierten Polygamie für Männer.

Alle diese Praktiken werden mit den erwähnten Menschen- bzw. Grundrechtsnormierungen für unzulässig erklärt. Die einzige Einschränkung, die sie gelten lassen und durch Aufnahme in ihre Formulierung noch bekräftigen, ist die durch die jeweilige Gesetzgebung festgelegte und zum Kriterium der Heiratsfähigkeit genommene Volljährigkeit. Gleichzeitig enthalten die genannten Formulierungen der Freiheit der Eheschließung und des Schutzes von Familie auch explizite Einschränkungsverbote, die auf die häufigsten Begründungen für die Verweigerung dieses Rechts Bezug nehmen, nämlich Rasse (heute würde man wegen der biologischen Problematisierung des Merkmals Rasse eher von ethnischer Zugehörigkeit sprechen), Nationalität und Religion.

Vor diesem Hintergrund drängen sich zwei Fragen auf. Zum einen die, ob diese Liste von Einschränkungsverböten vollständig im Sinn von abgeschlossen ist oder ob die Einschränkungsverböte lediglich exemplarisch für die zur Entstehungszeit als evidentes Unrecht empfundenen und deshalb ausdrücklich unter Verbot gestellten Begründungen sind, mit der Folge, dass diese Gründe später immer wieder ergänzt werden können, beispielsweise durch den Grund sexuelle Orientierung. Die zweite Frage ist die, ob das durch diese Formulierungen geschützte Recht auf Ehe-

schließung und Familiengründung nur auf die Verbindung zwischen einem Mann und einer Frau, die bei den Diskussionen, die zur Entstehung und Ingeltungsetzung der entsprechenden Menschenrechte bzw. Menschenrechts- bzw. Grundrechtskataloge geführt haben, beschränkt ist oder ob sie auch auf andere Beziehungsformen, die inzwischen Bestandteil der sozialen Realität sind, also auch auf so genannte nichteheliche Lebensgemeinschaften, gleichgeschlechtliche Paare und so genannte Patchwork-Familien verschiedener Konstellation bezogen werden dürfen bzw. sogar müssen.

2. Ent- und Antidiskriminierung

Das politische Postulat einer Ausweitung der Ehe für alle Arten von Beziehungen, die Intimität einschließen, das von den Befürwortern gerne als Nachvollzug des bereits stattgefundenen sozialen Wandels vorgestellt, von Gegnern hingegen als Kulturbruch gewertet wird, bezieht seine Trifftigkeit also einerseits aus der Forderung nach sozialer Anerkennung von bestimmten sexuellen Orientierungen und andererseits aus der Forderung nach institutioneller Gleichbehandlung der real existierenden Formen des Zusammenlebens. Gerade weil dieses Postulat sich so stark von etablierten Gewohnheiten abhebt und in die bestehende Rechtsordnung eingreifen würde, ist es nur als Resultat umfassenderer und jahrzehntelanger gesellschaftlicher und politisch-rechtlicher Kontroversen verständlich, die auch andere stabil erscheinende Moralvorstellungen und die auf diese aufbauenden bzw. sie unter Umständen nur noch äußerlich festhaltenden rechtlichen Regelungen bezüglich der Gleichstellung von Frauen und Männern, Scheidung und Wiederverheiratung, nichtehelicher Sexualität und Erziehungspraktiken infrage gestellt oder verflüssigt haben.⁷

Die Entkriminalisierung der Homosexualität und der positive Schutz von Menschen mit dieser Orientierung sind jung. In keinem der älteren Menschenrechtsdokumente finden sich dahin gehende Formulierungen. Die Aufhebung der strafrechtlichen Verfolgung homosexueller Handlungen zwischen volljährigen Männern erfolgte in Deutschland erst 1969, der Straftatbestand Homosexualität, der von da an nur noch unter dem Aspekt des Jugendschutzes wirksam war und interessanterweise für Frauen nie gegolten hatte, wurde im Zuge der Rechtsangleichung mit der ehemaligen DDR 1994 vollständig abgeschafft. Erst seit den 1980er Jahren gibt es gesellschaftliche Initiativen und politische Vorstöße, die Ungleichbehandlung von Personen mit homosexueller Orientierung in den bestehenden Rechtsregeln zu beenden und gleichzeitig sie als Mitglieder einer Gruppe der Gesellschaft anzuerkennen. Im Kontext dieser Debatten, die in der Öffentlichkeit stark kontrovers und sowohl von Seiten der Befürworter wie von Seiten der Gegner selten ohne polemische Töne geführt wurden und werden, tritt auch die Forderung nach einer rechtlichen Anerkennung der in der Öffentlichkeit schon geduldeten gleichgeschlechtlichen Partnerschaften auf. Die Bemühungen der Gesetzgebungsorgane und der höchstrichterlichen Rechtsprechung zielen in vielen Ländern des Westens auf eine förmliche Gleichstellung von homosexuellen Formen des Zusammenlebens mit der Ehe, während sich in vielen Ländern des Ostens und des Südens die Tendenz zu repressiven („homophoben“) Regelungen erheblich verschärft hat.

Die aktuelle Diskussion lässt sich also nur als spätes Ergebnis eines geschichtlichen Prozesses der Entdiskriminierung angemessen verstehen, für dessen einzelne Phasen unterschiedliche Rechtfertigungsgründe maßgeblich waren.⁸ In eine schematische Übersicht gebracht, geht es um:

Stufen der Entdiskriminierung	Begründung
1. Entkriminalisierung	Aufgabe des Strafrechts ist nicht Schutz der Moral (= für „unsittlich Geltendes“)
2. Abschaffung von rechtlichen Benachteiligungen	Gleichheit, Recht auf freie Persönlichkeitsentfaltung
3. Anerkennung als Gruppierung der Gesellschaft (inklusive moralischer Aufforderung, Menschen mit dieser Veranlagung nicht „in irgendeiner Weise ungerecht zurückzusetzen“ ⁹⁹ , Maßnahmen zur Bekämpfung von Vorurteilen)	Wertschätzung jedes einzelnen Menschen unabhängig von seiner sexuellen Orientierung; Pluralität der Orientierungen
4. ausdrückliche Antidiskriminierungsgebote (Diskriminierungen aus Gründen der sexuellen Ausrichtung ¹⁰⁰)	Erweiterung historisch bekannter Benachteiligungsmarkierungen (Geburt, Vermögen, Herkunft, Rasse, ...) durch „sexuelle Ausrichtung“
5. rechtliche Anerkennung gleichgeschlechtlicher Lebenspartnerschaften	öffentliche Anerkennung, Sicherung von Rechten
→ Gleichstellung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften mit Ehe	bisher selbstverständlich akzeptierte Zweigeschlechtlichkeit der Partner in der Ehe als Ausschlussgrund identifiziert

Sämtliche Maßnahmen, die innerhalb dieser Entdiskriminierungsentwicklung angestrebt wurden, gehen von der Annahme aus, dass Homosexualität fester Bestandteil der Identität bestimmter Individuen ist. Als solche ist sie schicksalhaft und kann durch bewusste Willensakte weder aufgehoben noch verändert werden. Damit sind kulturell sehr wirksame frühere Auffassungen von Homosexualität als selbstgewählter oder fremdbeeinflusster Fehlorientierung geschlechtlicher Befriedigung („Sünde“) bzw. als Krankheit, die therapierbar sei, als unbrauchbar ausgeschieden. Selbst in der offiziellen Lehrverkündigung der katholischen Kirche ist dies seit geraumer Zeit in der Weise anerkannt, dass es Männer und Frauen in nicht geringer Zahl

gebe, die „homosexuell veranlagt“ und „diese Veranlagung nicht selbst gewählt haben“¹¹. Freilich stellt sich homosexuelle Identität (wie übrigens auch die heterosexuelle) aus der Erkenntnis heutiger Wissenschaften etwas komplexer dar, als hier vorausgesetzt wird. Die Wechselwirkungen von Körperlichkeit, Selbstsicht bzw. Selbstdarstellung und der Adaption sozialer Rollenvorgaben ist v. a. in der Phase kindlicher und jugendlicher Entwicklung, aber auch in der Bemühung um Wahrung eigener Kohärenz vielfältiger und flexibler, als es die Kategorisierung in feste und eindeutige Merkmale auf den ersten Blick vermuten lässt.¹²

3. Liebes- und Lebensgemeinschaften

Als entscheidende Voraussetzung und zugleich unverzichtbare Basis von Liebesbeziehungen zwischen zwei Personen, die Intimität einschließen, gilt heute unbestritten die gegenseitige Zuneigung. Das Zustandekommen einer darauf fußenden Lebensgemeinschaft ist ein Akt der Wahl, der einerseits andere mögliche Partner ausschließt, im gleichen Zuge aber den so miteinander Verbundenen einen neuen, gegenüber der elterlichen Autorität und dem Singledasein selbstständigeren Status gibt.

Dies war nicht immer so und ist Ergebnis eines langen Transformationsprozesses der Ehe. Obschon die freie Zustimmung beider zum jeweils anderen Partner seit römischer Zeit ein konstitutives Merkmal des Zustandekommens einer Ehe war und durch die Praxis des Christentums auch blieb, dürfte sie im Regelfall von standesmäßigen, familiären und wirtschaftlichen Gesichtspunkten überlagert worden sein und vielfach mit Konflikten, Enttäuschungen, lebenslangen Kränkungen und Verzichten auf eigene Optionen verbunden gewesen sein.

Neben den wechselseitigen Gefühlen bis hin zur Leiden-

schaftlichkeit bildet ein wichtiges Element solcher Liebesbeziehungen die Bereitschaft bzw. Erwartung an den Partner, nicht nur in den Momenten und Phasen des Glücksempfindens, sondern eben auch in Krisen und Zeiten gesteigerter Belastung – in Folge von Krankheit, Schwangerschaft, Erziehungsstress, Not durch Naturkatastrophen oder Krieg und anderes mehr – partnerschaftliche Unterstützung zu leisten bzw. zu erhalten. Solche Unterstützung beinhaltet nicht bloß die Erhaltung von Freundschaft und Vertrauen, sondern auch bis ins Leibliche reichende Fürsorglichkeit und solidarisches Mittragen der betreffenden Lasten, individuell im Bezug auf den Partner und unter Umständen auch sozial gegenüber der Gemeinschaft, in der man lebensweltlich verwurzelt ist.

Schließlich gehört es zur Eigenart der auf Zuneigung begründeten Lebensgemeinschaft, wie sie sich als Typus der Lebensgemeinschaft eng miteinander verbundener Personen seit dem 18. Jahrhundert durchgesetzt hat,¹³ dass die Partner durch einen zuerst informellen und später auch formellen Akt des Versprechens ihre Beziehung auf eine gemeinsame Zukunft stellen und sich selbst und ihre Beziehung zum anderen vom Wechsel bloß augenblicklicher Gefühlslagen, Interessen und Befindlichkeiten unabhängig zu machen verpflichten.

Auch nach der biblisch gut bezeugten Sicht ist der Mensch, Mann wie Frau, zu einem liebevollen, verantwortlichen und die Zukunft miteinbeziehenden Miteinander berufen. Liebe, solidarisches Füreinanderdasein und Verlässlichkeit werden als Haltungen geschildert, die Gottes Verhalten selbst abbilden.

Bis vor wenigen Generationen erschien es gar nicht oder nur schwer vorstellbar, dass dieses Modell der liebesbasierten Lebensgemeinschaft in anderen Konstellationen als der Ehe zwischen einem Mann und einer Frau realisierbar sei.

Erst sie schien den Rahmen zu schaffen, in dem es den miteinander verbundenen Personen möglich wurde, die auf Zuneigung begründeten Bedürfnisse und Bereitschaften auch zur Entfaltung zu bringen. Dabei war die Vorstellung von einer komplementären Physis und Psyche leitend, die die Grundlage und optimale Umgebung für die Hervorbringung einer neuen Generation darstellt. Ohne deshalb die gegenseitige Wahrnehmung der Partner auf ihre sexuellen Bedürfnisse und Funktionalität zu reduzieren, erschienen die jeweiligen Rollen der beiden Gatten und die mit ihnen eng verbundenen Pflichten als entscheidend auch für ihren intersubjektiven und gesellschaftlichen Achtungsanspruch.

Klar ist, dass nicht alle Liebesbeziehungen diesem Anspruch genügen, früher genauso wie heute. Denn es gibt offensichtlich auch Liebesaktivitäten und Beziehungskonstellationen, die auf Flüchtigkeit abstellen und im Partner bzw. in der Partnerin lediglich ein Exemplar des begehrten Geschlechts sehen und nicht die Person; und es gibt solche, die nur die Erfahrung augenblicklicher sexueller Lust suchen oder herbeizwingen wollen ohne seelisches Involviertwerden und Verantwortungsübernahme. Dann fehlt tatsächlich die wahre „affektive und ganzheitliche Ergänzungsbedürftigkeit“, die ein unverzichtbares Element humaner Liebes- und Lebensgemeinschaften ist. Solches Fehlen aber auch bei sämtlichen gleichgeschlechtlichen Ausdrucksformen und Lebensgemeinschaften zu vermuten oder ihnen gar zu unterstellen,¹⁴ steht im Widerspruch zum Selbstzeugnis vieler homosexuell Lebender, die ihre Partnerschaft als Lebensgemeinschaft von zwei Personen mit dieser Orientierung erleben und zu gestalten versuchen, wie auch zur Fremdbeobachtung von außen.

Vor diesem Hintergrund von Gemeinsamkeiten ist es nicht nur ein soziales Faktum, dass gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften heute praktiziert, kulturell weitgehend tole-

riert und in bestimmter Hinsicht rechtlich geregelt werden, sondern auch eine berechtigte Frage, mit welchen Gründen ihnen im Vergleich zu heterosexuellen Liebes- und Lebensgemeinschaften der Status der Ehe prinzipiell verwehrt ist.

Im Überblick geht es um:

Pluralisierung der zuneigungsbasierten Lebensgemeinschaften

Stufen	Begründung
Ehe von Mann und Frau	Zuneigung, Verantwortung füreinander, Ausgriff auf Zukunft
nichteheliche Lebensgemeinschaften von Mann und Frau	Zuneigung, Erprobung des gemeinsamen Lebens, Zukunft offen, Partner oft unsicher
Beziehungen von gleichgeschlechtlich orientierten Männern oder Frauen	Zuneigung, Verantwortung füreinander und Zukunft fallweise gewünscht, aber ohne geklärten Status
Notwendigkeit von Regelungen; Institut der Lebenspartnerschaft	Zuneigung, institutionelle Sicherung von Verantwortung füreinander, Verbindlichkeit für die Zukunft
→ Frage nach der Berechtigung der Begünstigung der Ehe im Vergleich zu gleichgeschlechtlichen Lebensgemeinschaften	

4. Generativität

Blickt man „nur“ auf die beiden beteiligten Individuen und den inneren moralischen Gehalt ihrer Lebensgemeinschaft, dann müsste man aufgrund der Gemeinsamkeiten an wechselseitiger Zuneigung, uneingeschränkter Solidarität füreinander und am Willen zu Verbindlichkeit und Dauer zum Ergebnis kommen, dass die Ungleichbehandlung heterosexueller und homosexueller Lebensgemeinschaften nicht zu rechtfertigen sei und infolgedessen korrigiert werden müsse. So dürfte es in einem erheblichen Teil der Öffentlichkeit heute auch gesehen werden. Nur wenn die Liebes- und Lebensgemeinschaft von Mann und Frau eine Eigenheit hätte, die bei sonst ähnlich intensiver Verbundenheit Liebes- und Lebensgemeinschaften zwischen Frau und Frau

bzw. Mann und Mann grundsätzlich fehlen würde, könnte dies eine Verschiedenbehandlung, die keine Benachteiligung ist, rechtfertigen.

Wenigstens *einen* solchen prinzipiellen Unterschied gibt es in der Tat. Er besteht darin, dass nur die Verbindung von Mann und Frau aus sich heraus das Potential hat, ein gemeinsames Kind hervorzubringen. Bei gleichgeschlechtlichen Partnern ist dies nicht nur im Einzelfall faktisch nicht möglich (wie es ja auch bei unfruchtbaren Ehepartnern der Fall sein kann), sondern prinzipiell ausgeschlossen. Damit steht ihnen eine grundlegende biologische und anthropologische Möglichkeit des Erlebens der Selbstwirksamkeit und des gemeinsamen Wachsens nicht offen.

Möglich sind allenfalls substitutive Konstruktionen wie Adoption oder aber die Einbeziehung von fremden geschlechtsverschiedenen Personen, die nicht Liebespartner sind, aber dennoch bereit, ihre Gameten zu „spenden“ oder sich stellvertretend für Befruchtung, Schwangerschaft und Geburt eines Kindes zur Verfügung zu stellen. Dies alles ist aber nur mit hohem zusätzlichem Regelungsaufwand realisierbar und bringt eine Reihe psychologischer und sozialer Risiken mit sich.

Gegen die Behauptung, Generativität mache den entscheidenden Unterschied zwischen heterosexuellen und homosexuellen Lebensgemeinschaften aus, werden häufig zwei Einwände geltend gemacht. Nämlich einerseits, dass ja auch nicht jede Ehe für Kinder offen ist, weil zeugungs- oder gebärunfähige Personen von ihr nicht ausgeschlossen seien und es auch Verheiratete gebe, die beschlossen haben, keine eigenen Kinder zu wollen. Der Hinweis trifft zweifellos zu, widerlegt aber die Behauptung nicht, insofern es sich beim Schutz der Ehe als eigener Lebensform um einen grundsätzlichen Schutz handelt, der dem Fortpflanzungspotenzial einer Ehe aus Mann und Frau prinzi-

piell zugesprochen wird, also ohne Prüfung im konkreten Einzelfall.

Andererseits wird darauf verwiesen, dass heute ein erheblicher Anteil der geborenen Kinder außerhalb von Ehen gezeugt und versorgt werde. Aber auch dieses Faktum ändert ja nichts an dem grundlegenden Sachverhalt, dass allein Mann und Frau in gegenseitigem Zusammenwirken (sexuell oder assistiert) in der Lage sind, Kinder zu zeugen, und dass, wenn ihre Verbindung nicht formelle Ehe ist, sie in der Regel in eine Ehe mündet oder durch ein eheanaloges Arrangement vertreten wird. Auch in umgekehrter Richtung zeigt sich die entscheidende Bedeutung der Generativität, nämlich dahingehend, dass ausnahmslos jeder Mensch Kind eines bestimmten Mannes und einer bestimmten Frau ist; und dass die Interaktion dieses Elternpaares Spuren hinterlässt, die eben nicht „bloß biologisch“ oder natural sind, sondern für Identitätsbildung, Familienzugehörigkeit, die Folge der Generationen und die Tradierung von Kultur von entscheidendem und nachhaltigem Einfluss bleiben.

5. Wessen Schutz?

Der Zweck, oder in juristischen Kategorien ausgedrückt, die Richtung des besonderen Schutzes der Ehe beispielsweise im Grundgesetz (Art. 6, Abs. 1) ist also weniger die Verbundenheit der Partner als solche, sondern deren rechtliche Absicherung zur Gründung einer Familie mit gemeinsamen Kindern.¹⁵ Der eigentliche Grund, um dessentwillen die Lebensgemeinschaft Ehe besonderen Schutz erhält – und das auch schon, bevor Kinder geboren sind oder eine Schwangerschaft eingetreten ist, und selbst, wenn dieser Fall im Nachhinein sich als von vornherein ausgeschlossen erweisen würde – ist mit anderen Worten die Möglichkeit, dass

in dieser Verbindung Kinder gezeugt und erzogen werden. Das ist aus der Perspektive der durch Zeugung, Geburt und Versorgung sowie Erziehung zu Eltern werdenden Ehepartnern formuliert. Aber diese sind in ihrer Offenheit für Nachkommenschaft und deren Realisierung zugleich auch die objektive Bedingung dafür, dass die Gesellschaft überhaupt weiter existieren kann und nicht abstirbt. Wenn der Staat als solcher aus Gründen des Respekts vor der Privatsphäre wie aus Gründen der Selbstbegrenzung keine aktive Bevölkerungspolitik betreiben darf, dann ist die Ehe das einzige Institut, das strukturell für den Fortbestand des menschlichen Lebens und damit der Gesellschaft und sogar der Menschheit bestimmt ist, oder altertümlich mit einer biologischen Metapher formuliert und unter Einbeziehung der daraus entstehenden Kinder „die Grund- und Lebenszelle der Gesellschaft“¹⁶. Das ist übrigens auch der Sachgrund, dass Ehe und Familie in vielen Schutzformeln zusammen genannt werden, so auch im Artikel 6 des Grundgesetzes.

Tatsächlich findet in der sozialen Realität seit vielen Jahren gerade eine entgegengesetzte Entwicklung statt, nämlich eine vergleichsweise starke Differenzierung zwischen Ehe und Familie: Stabile und fürsorgliche Lebensgemeinschaft von Erwachsenen mit Kindern wird auch anders gelebt als in der Form des um Kinder erweiterten Ehepaars. Wo dies der Fall ist und je mehr es geschieht, gewinnt der Gesichtspunkt des Kindeswohles an Gewicht: Im Schutz der ehelichen Lebensgemeinschaft implizit unterstellt, wird das Kindeswohl jetzt zum expliziten Leitkriterium für das Zusammenleben mit Kindern nach Scheidung, beim Fehlen eines Elternteils, bei Adoption. Entsprechende Regelungen versuchen ausnahmslos, die elterliche Zuwendung vertretungsweise oder in Analogie zur leiblichen Elternschaft zu setzen.

Warum sollte diese Lösung aber nicht auch auf gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften mit Kindern übertrag-

bar sein, sofern sie auf Dauer eingegangen und zur Übernahme von Verantwortung füreinander bereit sind? Das zu verweigern erscheint nur dann gerecht und begründet, wenn ein Aufwachsen unter solchen Bedingungen einem Kind zum Schaden gereichen müsste.

Dies wird heute mit zwei Hinweisen bestritten. Der eine beinhaltet, dass empirische Untersuchungen bisher keine signifikanten Nachteile für Kinder, die bei gleichgeschlechtlichen Eltern aufgewachsen sind, nachgewiesen hätten.¹⁷ Der zweite Hinweis besagt, dass gleichgeschlechtlich zusammenlebende Erwachsene, die sich trotz bestehender biologischer Unmöglichkeit ein Kind wünschten, eine besonders starke Motivation und Sorgfalt hätten. Nicht von ungefähr ist die Frage der Volladoption (anstelle der bereits heute möglichen Teil- und Sukzessivadoption) zum Zankapfel der Auseinandersetzungen um die sogenannte Homoehe geworden.

Beide Argumente haben bis zur Stunde erhebliche spekulative Anteile, die durch weitere Beforschung minimiert werden müssten. Das lässt Vorsicht vor allzu raschen Schlussfolgerungen angeraten sein, dürfte aber auf Dauer absehbar als Grund für eine prinzipielle Ablehnung entsprechender Veränderungen kaum ausreichen. Andererseits wäre es zum Nachteil des Wohls zahlreicher Kinder, wenn die Adoption nur aus dem symbolischen Grund der Erlangung öffentlicher Anerkennung gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften kämpferisch eingefordert würde, obschon diese Frage nur in wenigen Fällen auch tatsächlich eine existenzielle Rolle spielt.

6. Anstelle von Gleichsetzung: mehrere Institute

Beim gegenwärtigen Stand der sozialen Entwicklung und der Überlegungen zum Fortschreibungs- bzw. Reformbe-

darf des institutionalisierten Schutzes von Liebes- und Lebensgemeinschaften scheinen sich für die nähere Zukunft nur zwei Alternativen nahe zu legen. Die erste bestünde darin, das Institut der Ehe für alle Personen zu öffnen, die mit einer anderen Person, gleich welchen Geschlechts, in einer auf Dauer angelegten Beziehung der Verantwortung und des Beistands füreinander leben möchten. Dann könnte jede Art von Liebes- und Lebensgemeinschaft, also auch gleichgeschlechtliche, eine Lebensgemeinschaft eingehen, mit der sich die Partner – die Sanktionsmacht des Staates im Rücken – gegenseitig zur Sicherstellung des jeweils anderen verpflichten. Die andere Möglichkeit aber bestünde darin, die Privilegierung, die bisher der heterosexuellen Lebensgemeinschaft eingeräumt wurde, also mehr oder weniger das gesamte Eherecht, abzuschaffen und das, was an gegenseitigen Verpflichtungen für die Zukunft geregelt werden sollte, gütlichem Einvernehmen in Gestalt privatrechtlicher Verträge anheim zu stellen (wie sie ja schon seit jeher auch geschlossen werden, wenn auch bislang zusätzlich oder anstelle von Ehe).

Gegen die Einebnung des Unterschieds zwischen hetero- und homosexuellen Lebensgemeinschaften kann eingewendet werden, dass eine Öffnung des tradierten Instituts der Ehe auch für gleichgeschlechtliche Partner die Exklusion lediglich für diese Gruppe beseitigen würde. Gleichzeitig aber wären Lebensgemeinschaften, die nicht auf eine geschlechtliche Beziehung abheben, aber sehr wohl auf gemeinsames Wohnen und Füreinandersorgen, also z.B. Haushaltsgemeinschaften von verwitweten Geschwistern, Mehr-Generationen-Wohngemeinschaften, Wohngemeinschaften zur Inklusion Behinderter, betreutes Wohnen psychisch Kranker oder von Senioren, geistliche Kommunitäten und ähnliche mehr noch stärker von den Lebensgemeinschaften mit Intimität separiert oder könnten unter den Druck geraten,

gegenüber der Öffentlichkeit rechtfertigen zu müssen, weshalb sie ihre Zuneigung, Verbundenheit und Füreinander-einstehen nicht so leben, wie fast alle anderen. Zudem artikulieren sich heute auf dem Markt der Meinungen nicht nur Menschen, die den Druck zur Heterosexualität kritisieren, sondern auch solche, die sich explizit als asexuell verstehen, aber keineswegs auf soziale Vergemeinschaftung verzichten wollen. Im Blick auf den Schutz der Generativität wäre die Gleichheit durch die Öffnung des Eheinstituts für gleichgeschlechtliche Partner nur dann konsequent hergestellt, wenn die betreffenden Partner vor der Schließung der Ehe irgendwie erläutern, ob sie grundsätzlich willens bzw. bereit wären, Fürsorge für Kinder zu übernehmen. Das dürfte aber wohl nur für wenige zutreffen und schüfe eine neue Form der Diskriminierung innerhalb dieser Gruppe. Bekanntlich wurde die Gleichstellung in den letzten Jahren in nicht wenigen Staaten erkämpft, fast immer mit dem offensiv vorgetragenen Argument, dass dieser Schritt für eine liberale Gesellschaft längst überfällig und von der verfassungsrechtlich verankerten Gleichheit her geboten sei. Dabei wurden heftige Polarisierungen in der Bevölkerung in Kauf genommen, in der tiefsitzende überlieferte Vorstellungen und durchaus auch Vorurteile Verunsicherungen und Ängste auslösen, die jederzeit von interessierten Akteuren mobilisiert werden können.¹⁸

Gegen eine völlige Privatisierung aller Lebensgemeinschaften aber muss eingewendet werden, dass Lebensgemeinschaften, die in das Erleben der schutzlosen Leiblichkeit und der riskanten Gefühlsoffenbarung (das eben ist ja mit „Intimität“ gemeint) hineinreichen, nicht nur Ausdruck individueller Autonomie sind, sondern auch die gegenseitige Auslieferung von zwei Menschen darstellen, die sich aufeinander einlassen, ohne in diesem Moment bereits die Dynamik, in die sie mit fortschreitender Verbundenheit ge-

raten, in allen Einzelheiten vorwegnehmend absehen und planerisch regeln zu können. Gerade zwischen Partnern unterschiedlichen Geschlechts gibt es höchstwahrscheinlich tiefer reichende und nachhaltigere Möglichkeiten der Verletzung, der Enttäuschung und der Ausbeutung mit bleibenden Folgen als bei gleichgeschlechtlichen. Besonders für die Frau, die die gemeinsamen Kinder geboren hat und in der besonders intensiven Kleinkindzeit und darüber hinaus aufzieht, dürften die biographischen, psychischen und sozialen Folgen, wenn sie vom Partner verlassen oder gedemütigt wird, trotz aller Rollentransformationen der letzten Jahrzehnte tiefer und nachhaltiger wirken, als wenn ein Partner seinen gleichgeschlechtlichen Lebenspartner eines Tages verlässt. Auch spricht gegen eine völlige Privatisierung aller Lebensgemeinschaften, dass die Gesellschaft um ihrer eigenen Zukunft willen ein privilegiertes Modell von Zusammenleben braucht, das der nachwachsenden Generation illustriert, wie miteinander eng verbundene Erwachsene sich wünschen und auch zumuten können, gemeinsame Kinder zu haben. Wenn dieses Modell im Zuge der gesellschaftlichen Entwicklung faktisch unter Druck gerät, weil konkurrierende Lebensläufe gewählt werden, könnte es auch Aufgabe der Kirche sein, für dieses unter Druck geratene Modell ideell und praktisch zu werben, ohne allerdings die anderen Lebensmodelle zu verurteilen oder als unmoralisch zu disqualifizieren.

Deshalb wäre eine Gesellschaft schlecht beraten, das Institut der Ehe abzuschaffen. Andererseits wäre es evident ungerecht, gleichgeschlechtliche Partner von einem öffentlich anerkannten Institut, in dem der Wille zur dauerhaften Verbundenheit und die gegenseitigen Beistandspflichten geregelt sind, prinzipiell und auf Dauer auszuschließen. Infolgedessen ist es weder widersinnig noch ungerecht, zur Beseitigung der Ungleichbehandlung zwischen heterosexu-

ellen und homosexuellen Lebensgemeinschaften statt den Begriff der Ehe als solchen auch für gleichgeschlechtliche Partnerschaften zu erweitern, am Institut der Ehe festzuhalten, zusätzlich aber weitere Institute öffentlich geregelter Partnerschaft zu schaffen, die der Ehe in relevanten Regelungshinsichten ähnlich sind.

Wie weit der in Deutschland seit 2001 beschrittene Weg der Eingetragenen Lebenspartnerschaft¹⁹ diesen öffentlich-rechtlichen Standard schon erfüllt, ist eine andere Frage. Jedenfalls haben sich die seinerzeit vielfach, auch von Seiten der Kirche geäußerten Bedenken, die Schaffung einer Lebenspartnerschaftsinstitution neben der Ehe würde bereits als solche dieser Konkurrenz machen und müsse ihren Schutz unterlaufen,²⁰ in der sozialen Realität nicht bestätigt. Andererseits kann nicht übersehen werden, dass die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts in den letzten Jahren eine eindeutige Entwicklung zur Minimierung der Ungleichbehandlung von gleichgeschlechtlichen Partnerschaften und Ehe aufweist.

Anmerkungen

¹ Allgemeine Erklärung der Menschenrechte Art. 16.

² Art. 23 IPBPR.

³ Art. 6 GG.

⁴ Art. 12 Europäische Menschenrechtskonvention; Art. 9 Charta der Grundrechte der Europäischen Union.

⁵ Papst Johannes XXIII., Enzyklika *Pacem in terris*, Nr. 15–17.

⁶ Papst Johannes Paul II., Charta der Familienrechte, in: Apostolisches Schreiben *Familiaris consortio*, Nr. 46.

⁷ Einen gerafften Überblick über die Entwicklung von Familie, Ehe und diesbezüglichem Recht bietet die Orientierungshilfe des *Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken, 2013, Kapitel 3 und 4.

⁸ Einen gerafften Überblick bieten etwa J. Braun, Gleichgeschlechtliche Partnerschaft und Ehe, in: Zeitschrift für Rechtspolitik (2001), 14–18; G.D. Gade/C. Thiele, Ehe und eingetragene Lebenspartner-

schaft: Zwei namensverschiedene Rechtsinstitute gleichen Inhalts?, in: Die öffentliche Verwaltung (2013), 142–150.

⁹ Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 2358.

¹⁰ Art. 13, Abs. 1 Vertrag zur Gründung der EU (EGV).

¹¹ Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 2358.

¹² Näheres s. u. a. bei J. Sautermeister, Sexualität und Identität. Theologisch-ethische und moraltheologische Reflexionen, in: K. Hilpert (Hrsg.), Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik (QD 241), Freiburg i. Br. 2011, 112–133.

¹³ Siehe dazu die exzellente Beschreibung bei A. Honneth, Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit, Frankfurt a. M. 2011, 233–317.

¹⁴ Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 2357.

¹⁵ So das BVerfG in einem Urteil aus dem Jahr 1993 (dokumentiert in: Neue Juristische Wochenschrift 46 [1993], Bd. II, 3058).

¹⁶ Papst Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Familiaris consortio*, Nr. 42; Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 2207; vgl. Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, Nr. 52, wo aber nur von „Fundament der Gesellschaft“ gesprochen wird. Auch das BVerfG verwendete in älteren Entscheidungen den Topos von der Ehe als Keimzelle einer jeden menschlichen Gesellschaft (BVerfGE 6, 55 [71]), ebenso der Internationale Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte Art. 10, Abs. 1.

¹⁷ S. Golombek, Unusual families, in: Reproductive BioMedicine Online 10 (2005) Suppl. 1, 9–12. Für Deutschland: M. Rupp (Hrsg.), Die Lebenssituationen von Kindern in gleichgeschlechtlichen Lebenspartnerschaften, Köln 2009; D. Funcke/P. Thorn (Hrsg.), Die gleichgeschlechtliche Familie mit Kindern. Interdisziplinäre Beiträge zu einer neuen Lebensform, Bielefeld 2010.

¹⁸ Exemplarisch dafür war der Verlauf der Debatten in Frankreich 2013. Zu den unterschiedlichen Facetten etwa J.-P. Blatz, Jeu des familles catholiques. Dans la famille de Jésus, je demande le père, in: Vagues d'espérances. Revue des groupes Jonas d'Alsace no 89 (März 2013).

¹⁹ LPartG: https://www.juris.de/purl/gesetze/_ges/LPartG [zuletzt aufgerufen: 22.05.2014].

²⁰ Etwa *Kongregationen für die Glaubenslehre*, Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen, 2003.

Das nicht festgestellte Verhältnis

Theologische Erwägungen zur Ethik des Geschlechterverhältnisses

Stephan Goertz

1. Die gleiche Würde der Verschiedenen

Wenn die katholische Tradition über das Verhältnis von Mann und Frau spricht, dann geht es ihr im Wesentlichen um das Verhältnis von *Ehemann* und *Ehefrau*. Die Beziehung der Geschlechter in Ehe und Familie ist auf diese Weise zum Inbegriff des Geschlechterverhältnisses geworden. Als Schlüssel zur richtigen Bestimmung dieses Verhältnisses gilt in römischen Dokumenten seit einigen Jahrzehnten das Prinzip der *Komplementarität* von Mann und Frau.¹ „Die Ehegemeinschaft wurzelt in der natürlichen Ergänzung von Mann und Frau“, schreibt Johannes Paul II. 1981 im Apostolischen Schreiben *Familiaris consortio* (Nr. 19). Aufgegriffen und ausgeweitet wird dieser Gedanke dann im Dokument der Kongregation für die Glaubenslehre *Über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt* von 2004: „Die gleiche Würde der Personen verwirklicht sich als physische, psychologische und ontologische Komplementarität, die eine auf Beziehung angelegte harmonische ‚Einheit in der Zweiheit‘ schafft“ (Nr. 8). In dieser dreifachen Komplementarität formen Mann und Frau – und nur Mann und Frau! – in der Liebe ihre eheliche Gemeinschaft. Das Verhältnis der Geschlechter findet aus lehramtlicher Perspektive seine angemessene Gestalt in einer alle Dimensionen des Menschen umfassenden gegen-

seitigen Ergänzung. Das Weibliche und das Männliche sind von ihrem Sein her verschieden.

Wenn aber Mann und Frau auf Komplementarität hin angelegt sind, hat Gott sie dann unvollständig erschaffen? Was würde das im Hinblick auf Unverheiratete bedeuten? Fehlt ihnen ein wesentlicher Aspekt des Menschseins? Nein, so die lehramtliche Antwort, denn Gott hat Mann und Frau als komplette Menschen erschaffen. Aber als Paar sind Mann und Frau auf Ergänzung angewiesen. Nur in ihrer dreifachen – physischen, psychischen und ontologischen – Komplementarität finden Ehemann und Ehefrau in ihrer Ehe zur vollen Realisierung ihres Menschseins. „Nur Dank der Dualität von ‚männlich‘ und ‚weiblich‘ verwirklicht sich das ‚Menschliche‘ voll“ (Johannes Paul II., *Brief an die Frauen*, 1995, Nr. 7).

In Ehe und Familie kommt es folglich aus lehramtlicher Sicht entscheidend darauf an, dass Mann und Frau, Vater und Mutter, sich in ihrer – ihrem ganzen Wesen eingeschriebenen – Verschiedenheit ergänzen. *Gleiche Würde, aber verschiedene, zur Ergänzung bestimmte Wesen* – auf diese Kurzformel lässt sich die katholische Lehre und Moral des Verhältnisses von Mann und Frau in Ehe und Familie bringen.²

Steht und fällt aber die Menschlichkeit der Beziehung von Mann und Frau mit ihrer Komplementarität, erklärt sich, warum gleichgeschlechtliche Partnerschaften in diesem Denken als defizitär gelten. In homosexuellen Beziehungen können sich die Partner bzw. Partnerinnen auf körperlich-genitaler Ebene nicht mit dem Ziel der Reproduktion ergänzen. Dies ist darum für die Menschlichkeit ihrer Beziehung ausschlaggebend, weil gemäß römischer Lesart die personale Ergänzung von der physischen nicht zu trennen ist. Hart formuliert sind nur heterosexuelle Paare zur partnerschaftlichen Liebe geschaffen. Für homosexuelle Männer

und Frauen ist es gut, wenn sie allein bleiben. Für sie gibt es keine Geschlechtspartner und keine Geschlechtspartnerin, die sie ergänzen könnten.

Doch soll es an dieser Stelle nicht weiter um die Frage der ethischen Bewertung gleichgeschlechtlicher Liebe gehen, sondern um das katholische Verständnis des richtigen Verhältnisses von Mann und Frau. Nachdem das dominierende lehramtliche Leitbild skizziert worden ist, soll im Folgenden gefragt werden, wo die Fallstricke und blinden Flecken dieses Modells liegen.

2. Natur und Moral des Geschlechterverhältnisses

Die Verschiedenheit von Mann und Frau wird in lehramtlichen Texten als eine von Gott gewollte *Wesens*verschiedenheit begriffen. Sie betrifft ihr gesamtes Sein und ist eine *natürliche* Wirklichkeit, die jeder kulturellen Gestaltung ein Maß vorgibt. Es gälte deshalb: „Es ist nicht zu leugnen, daß sich der Mensch immer und in einer bestimmten Kultur befindet, aber ebenso wenig läßt sich bestreiten, daß sich der Mensch in dieser jeweiligen Kultur auch nicht erschöpft. Im Übrigen beweist die Kulturentwicklung selbst, daß es im Menschen etwas gibt, das alle Kulturen transzendiert. Dieses ‚Etwas‘ ist eben die *Natur des Menschen*: Sie gerade ist das Maß der Kultur und die Voraussetzung dafür, daß der Mensch [...] in Übereinstimmung mit der tiefen Wahrheit seines Wesens lebt“ (Johannes Paul II., Enzyklika *Veritatis splendor*, 1993, Nr. 53). Im Hintergrund dieser päpstlichen Aussage steht das scholastische Axiom *agere sequitur esse*, wonach das Handeln dem Sein zu folgen hat. Dies gilt in besonderer Weise für das Sein der wesensverschiedenen Geschlechter. Die Moral des Geschlechterverhältnisses soll in der natürlichen und damit unwandelbaren Differenz von Mann und Frau fundiert sein.

Nun stellt ganz ohne Zweifel die Geschlechterdifferenz beim Menschen eine biologisch nicht zu leugnende Tatsache dar. Die menschliche Gattung pflanzt sich auf zweigeschlechtliche Weise fort. Im Laufe der Evolution bilden sich dabei unterschiedliche weibliche und männliche Fortpflanzungsstrategien heraus. Genauso bewegt sich die individuelle, komplexe Geschlechtsentwicklung im Rahmen natürlicher Dispositionen. Wenngleich zu beachten ist, dass es Phänomene von Intersexualität gibt, die sich einer eindeutigen zweigeschlechtlichen Ordnung nicht einfügen lassen. Die biblische Aussage, dass Gott den Menschen als Mann und Frau erschaffen hat (Gen 1,27), ist kein Argument gegen die uns heute bekannten Unterschiede in der sexuellen Entwicklung. Zugleich gilt für den Menschen, dass er als das von Natur aus geschichtliche Wesen die Geschlechterdifferenz und seine Geschlechtsidentität kulturell unterschiedlich auslegt und konstruiert. Von Natur aus ist der Mensch zur Moral befähigt. Wir können gar nicht anders, als uns selbst Regeln für unser Handeln zu geben. Der Streit erscheint müßig, „wieviel bei unseren entwickelten Fertigkeiten von der Natur gegeben ist und wieviel die Kultur beiträgt. Die Grenze lässt sich nicht in Prozentsätzen festlegen und quantifizieren, da es sich um zwei gleichermaßen notwendige Voraussetzungen für den Menschen handelt.“³

Das Geschlechterverhältnis ist ein natürlicher Aspekt des Menschseins und überdies besitzt es in der sozialen Welt einen Masterstatus. Das Geschlecht lässt sich schlecht verbergen, es ist ein einfaches, weil binäres Schema, mit dessen Hilfe wir uns im alltäglichen Miteinander schnell zu orientieren vermögen. Das Geschlecht ist nach wie vor omnipräsent – aber ist es deshalb omnirelevant? Wie wollen wir mit dem Unterschied zwischen den Geschlechtern *moralisch* umgehen? In welche politischen Vorstellungen „ge-

ordneter“ Ehe- und Familienverhältnisse mündet die ontologische Verschiedenheit?

Die Natur, so haben wir gesehen, formuliert ja von sich aus keine moralischen Regeln. Die soziale Welt, in der Frauen und Männer ihr Verhältnis bestimmen, ist immer auch ein Produkt geschichtlicher Prozesse. An die Stelle der Frage nach dem *Was* von Männlichkeit und Weiblichkeit tritt daher in den Sozialwissenschaften die Frage nach dem *Wie* der Herstellung von Männlichkeit und Weiblichkeit. Geschlecht ist mehr als eine natürliche Kategorie, es ist gleichermaßen eine soziale Kategorie. Die Unterscheidung zwischen *Sex* (biologisches Geschlecht) und *Gender* (soziale Geschlechtsrolle) ist Ausdruck der anthropologischen Einsicht, dass kulturell-soziale Normen des Geschlechterverhältnisses von biologisch-körperlichen Gegebenheiten zu unterscheiden sind. Erst darum stellt sich überhaupt die Frage, wie die Verschiedenheit der Geschlechter gestaltet werden soll. Der Mensch ist das Lebewesen, das die Geschlechterdifferenz auslegen kann und muss. „Was immer zu den spezifischen Gaben menschlicher Natur gerechnet sein will, liegt nicht im Rücken menschlicher Freiheit, sondern in ihrem Bereich, dessen sich jeder Einzelne stets von neuem bemächtigen muß, will er ein Mensch sein. [...] Nicht nur die Menschen wandeln sich, auch das Menschliche verändert sich im Wandel der Zeit.“⁴

Menschsein bedeutet in einer gewichtigen Tradition der Anthropologie, „über sich bestimmen, Verantwortung haben, anerkennen können“.⁵ In diesem Sinne transzendiert der Mensch von Natur aus sein körperliches Dasein, das er zugleich immer ist. Wer also das Verhältnis des Menschen zu sich selbst auf das passive Verhältnis zu einer vorgegebenen Natur reduziert, der läuft Gefahr, in seiner Moral die Geschichtlichkeit auszublenden und sich auf das Unveränderliche und ewig Gültige zu fixieren. Es droht die Ver-

wechslung kontingenter historischer Verhältnisse mit dem Wesen des Menschen schlechthin. Eine kulturelle Realität wird als natürliche Norm postuliert. Vor dieser Gefahr steht eine jede Moral des Geschlechterverhältnisses.

3. Geschlechterphantasien in der Moderne

Das moderne Bewusstsein zeichnet sich unter anderem dadurch aus, dass kulturelle Phänomene auch als kulturelle Phänomene erfasst werden können. Wir erkennen unsere eigene Gegenwart als Produkt einer von Menschen gemachten Geschichte. Moderne Kulturen sind in diesem Sinne als reflexive Kulturen zu begreifen. Was in ihnen verbindlich gelten soll, hat sich prinzipiell mit allgemein teilbaren Gründen auszuweisen. Der bloße Verweis auf eine Autorität, die Kultur und Geschichte transzendiert, verfängt als ethisches Argument nicht mehr. Die Behauptung, etwas sei gesollt, weil von der Natur so eingerichtet, wird als Behauptung von konkreten Subjekten Gegenstand von kritischen Nachfragen. Wer spricht von welchem Standpunkt aus und mit welchem Interesse von einer moralisch normativen Natur? So überrascht es nicht, dass in der Moderne zunächst die gottgewollte natürliche Standesordnung und dann das gottgewollte hierarchische Geschlechterverhältnis einer ethischen Kritik unterzogen werden. Es lassen sich schlicht keine überzeugenden Argumente mehr für eine politische und soziale Ordnung zwischen den Menschen finden, die nicht auf dem Prinzip gleicher und allgemeiner Menschenrechte fußt. Es ist bekannt, wie schwer sich die katholische Kirche mit dem modernen Anspruch auf politische und moralische Selbstbestimmung getan hat und mitunter noch immer tut. Die soziale Welt vom Gedanken des Subjekts und seiner Autonomie aus zu begreifen, das erschien dem Katholizismus lange als die Wurzel aller Übel der modernen Welt.

Vor diesem Hintergrund wird der Kontrast zum modernen Anspruch auf Selbstbestimmung und Gleichberechtigung zwischen den Geschlechtern deutlich, den Pius XI. in seiner Ehe-Enzyklika *Casti connubii* von 1930 herstellt: „Aber das [die Emanzipation der Frau] ist keine wirkliche Befreiung der Frau; sie enthält nicht jene der Vernunft entsprechende und gebührende Freiheit, wie sie die hehre Aufgabe der Frau und Gattin fordert. Sie ist eher eine Verderbnis des weiblichen Empfindens und der Mutterwürde, eine Umkehrung der ganzen Familienordnung. [...] Diese falsche Freiheit und unnatürliche Gleichstellung mit dem Manne wird sich zum eigenen Verderben der Frau auswirken [...]“. Es gibt eine Rechtsgleichheit „hinsichtlich der Persönlichkeitsrechte und der Menschenwürde, und in dem, was dem (Ehe-) Vertrag entspringt und der Ehe eigentümlich ist [...], in den übrigen Dingen aber muss eine gewisse Ungleichheit und Abstufung herrschen, wie sie das Familienwohl und die notwendige Einheit und Festigkeit der häuslichen Gemeinschaft und Ordnung fordern.“ Stets gelte es die „Eigenart der weiblichen Natur“ zu berücksichtigen (Abschnitt II, 2).

Gemäß ihrer zugleich natürlichen wie vernünftigen Bestimmung entspricht es demnach der Schöpfungsordnung, wenn sich die Frau in Ehe und Familie dem Manne unterordnet. Nur auf diese Weise sei für das Wohl der Familie und der Gesellschaft gesorgt. So trat die katholische Kirche als Hüterin derjenigen sozialen Ordnung auf, die auf einer Ungleichheit der Rollen von Mann und Frau in Ehe und Familie beruhte. Abgeleitet wurde diese Ungleichheit aus der besonderen Natur der Frau, in deren Zentrum die Berufung zur Mutterschaft steht. Im maßgeblichen *Lexikon für Theologie und Kirche* wird 1960 das Wesen der Frau auf die folgende Weise beschrieben: „Die Handlungsweise der Frau ist person-, weniger sachbezogen. Das Emotionale geht ihr über das Rationale, das Herz über den Verstand, das Gute

über das Wahre, die Sitte über das Recht [...] jeweils im Unterschied zum Mann.“ Denn „eine Frau sieht nicht nur anders aus als der Mann; sie ist auch ihrer ganzen Beschaffenheit nach anders; sie denkt, fühlt und handelt anders.“⁶ Die Wesensdifferenz zwischen den Geschlechtern könne daher nur in einer sozialen Ordnung richtig abgebildet werden, die darauf Rücksicht nimmt. Die „Freistellung der verheirateten Frauen und Mütter von der außerhäuslichen Erwerbsarbeit“⁷ wäre aus diesem Grund sozialpolitisch und sozialetisch überaus segensreich, urteilt 1959 der Sozialethiker und spätere Erzbischof von Köln, Joseph Höffner. Die ledigen Frauen aber sollen ein Gegengewicht zum „einseitig vermännlichten Zeitalter“⁸ bilden. Hier scheint ein Zusammenhang auf, der häufig übersehen wird und der in der *Abschlussbotschaft des Zweiten Vatikanischen Konzils an die Frauen* so ausgedrückt wird: „Ihr Frauen habt immer die Sorge um den Herd, die Liebe zum Leben, das Gefühl für die Wiege in eurer Hut. Ihr kennt das Geheimnis des beginnenden Lebens. Ihr tröstet im Augenblick des Todes. Unsere Technik läuft Gefahr, unmenschlich zu werden. Versöhnt die Männer mit dem Leben. Und vor allem [...] wacht über die Zukunft unserer Art. [...] Frauen [...] euch obliegt es, den Frieden in der Welt zu retten.“⁹ Hinter dieser hymnischen Wertschätzung weiblicher Moral verbirgt sich ein überaus negatives Bild von Männlichkeit. Die negativen Züge der Moderne – kalte Rationalität, Dominanz der Technik, Selbstbehauptung, entfesselte Konkurrenz – werden durch Männlichkeit verkörpert. Dieses Geschlechterklischee ist als ein typisch neuzeitliches zu begreifen.¹⁰ Denn in der Tradition galt nicht der Mann, sondern die Frau als das moralisch prekäre Geschlecht. Unter dem Eindruck sich rasant verändernder politischer, ökonomischer und sozialer Verhältnisse um 1800 wird Männlichkeit als moralisches Problem kultiviert. Die neuen gesellschaftlichen

Pathologien, die man im Zuge der Modernisierung beobachtet, werden mit den besonderen Wesenseigenschaften von Männern in eine kausale Beziehung gesetzt. Die männliche Natur wird negativ beurteilt, in ihrer Ungebundenheit lässt sie alle inhaltlichen Bestimmungen und Zielsetzungen vermissen, sie dreht sich nur um sich selbst. Männlichkeit sei „ein im leeren Raum schwebender Riß, – nichts als ein Stück kalter Vernunft, dem noch die höhern Antriebe des Wirkens, – das *Herz*, fehlten, dem noch die gesellige Liebe unbekannt war, – ein schrecklicher Widerspruch mit sich selbst und der gesamten Natur.“¹¹

In einer modernen, funktional differenzierten Gesellschaft wird das Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft auf neue Weise justiert. Nicht mehr die Einbettung in ein festes soziales Gefüge garantiert Halt und Identität, sondern die einzelnen Funktionssysteme beanspruchen das Individuum partiell und auf unterschiedliche Weise und überlassen es den Individuen, wie sie daraus eine eigene Identität konstruieren wollen. Die Identität wird neu formatiert und im Zuge dessen selbstbezüglich. Dass dies zu Verunsicherungen führt, liegt auf der Hand. Dieser soziologisch rekonstruierbare Zusammenhang wird jedoch naturalisiert, wenn man ihn dem männlichen Wesen anlastet. Eine eben solche Naturalisierung wird betrieben, wenn man seine Hoffnungen auf Heilung der modernen Fehlentwicklungen auf die Frau *als Frau* setzt. „Dank sei dir, *Frau*, dafür, daß du *Frau* bist! Durch die deinem Wesen als Frau eigene Wahrnehmungsfähigkeit bereicherst du das Verständnis der Welt und trägst zur vollen Wahrheit der menschlichen Beziehung bei“ (Johannes Paul II., *Brief an die Frauen*, 1995, Nr. 2). Der Papst denkt hier ausgesprochen neuzeitlich, zumindest wenn man auf die Weiblichkeitsverklärungen des 18. und 19. Jahrhunderts blickt. „Nur dem Weibe ist die Liebe, der edelste aller Naturtriebe, angeboren; nur

durch diese kommt er unter die Menschen; so wie andere gesellige Triebe mehr [...].“¹² Konsequenterweise wird daraufhin den Frauen (präziser: den Ehefrauen¹³) der gleichberechtigte Aufenthalt in den männlich konnotierten Sphären des öffentlichen Lebens verweigert. Die Retterin der Moral muss von allen Tendenzen einer Vermännlichung ferngehalten werden.

4. Gerechtigkeit und Freiheit

Wozu diese Hinweise auf die Geschlechterphantasien der Vergangenheit? Zum einen, weil sie uns bis heute verfolgen und zum anderen, weil exemplarisch deutlich wird, dass das Wissen über Männlichkeit und Weiblichkeit eine Geschichte hat und von geschichtlichen Erfahrungen geprägt wird. Das sollte uns skeptisch gegenüber allen Versuchen stimmen, kulturtranszendierende Wesensbestimmungen in moralischer Absicht zu identifizieren. Dies bedeutet, um es zu betonen, keine Negation von Natur, wohl aber die Negation deterministischer Vorstellungen. „In der historischen und kulturvergleichenden Perspektive, aber auch in der Auseinandersetzung mit Subkulturen relativieren sich eigene Vorstellungen von Männlichkeit und Weiblichkeit, und die Beschwörung von ‚Natürlichkeit‘ wird absurd.“¹⁴

Die Skepsis, primär entlang der Differenz zwischen den Geschlechtern eine gerechte soziale Ordnung entwerfen zu können, führt das ethische Nachdenken auf eine andere Spur. Das Geschlechterverhältnis soll sich nun orientieren an der Gleichheit der Würde und der Rechte von Mann und Frau. Das allgemeine Menschenrecht tritt an die Stelle spezifischer Naturrechte. Der generelle Anspruch an gerechte soziale Verhältnisse, dass sie die Würde und die Rechte des Menschen als Person respektieren, schützen und fördern, ist auch der besondere Anspruch an das Verhältnis

zwischen Mann und Frau. Das Zweite Vatikanische Konzil reiht sich in diese Tradition ein, indem es jede Form der Diskriminierung von Menschen, ausdrücklich auch aufgrund des Geschlechts, verurteilt, „da sie dem Plan Gottes widerspricht“ (*Gaudium et spes*, Nr. 29). Ohne Vorbehalt wird anerkannt: „Die Frauen verlangen für sich die rechtliche und faktische Gleichstellung mit den Männern, wo sie diese noch nicht erlangt haben“ (*Gaudium et spes*, Nr. 9). Selbst wenn das Konzil kein umfassendes Bild von Ehe und Familie unter den Bedingungen einer modernisierten Gesellschaft zeichnet, vollzieht es doch an einer entscheidenden Stelle eine Abkehr vom früheren Denken in Kategorien natürlicher Zweckbestimmungen. Die Ehe zwischen Mann und Frau ist als erstes und vor allem anderen eine *Liebesgemeinschaft*. Weil sie auch in der Ehe als Personen zu gelten haben, die das Vermögen verbindet, sich selbst Zwecke setzen zu können, sind Mann und Frau in der Lage, ihrem eigenen Leben und ihrer Beziehung eine unverwechselbare Identität zu verleihen. Differenzen resultieren aus der Freiheit der Lebensführung.¹⁵ Verschiedenheit wird nicht als unverrückbares Maß, sondern als modellierbarer Gegenstand von Freiheit verstanden. So wie es heute zig Arten gibt, als Mann und als Frau zu leben, so gibt es zig Arten, als Paar und als Eltern das Geschlechterverhältnis zu gestalten. Das konkrete Erscheinungsbild des Geschlechterverhältnisses in einer Ehe und Familie ist kein Schicksal, sondern eine Variante unter möglichen anderen. Auch wenn wir alle mit biographischen Vorprägungen in Beziehungen hineingehen, im Moment einer gemeinsamen Lebensgeschichte begegnet uns der Anspruch eines partnerschaftlichen Arrangements, bei dem Hinweise auf natürliche männliche oder weibliche Rollenmuster immer weniger akzeptiert werden. Sich als guter Partner oder Partnerin zu erweisen zählt mehr, als sich als „richtige“ Frau

oder „richtiger“ Mann zu inszenieren. Jedenfalls ist das der langfristige Trend, der mit dem romantischen Ideal einer Liebesbeziehung in die Welt gekommen ist. Im Geschlechterverhältnis schleifen sich damit die Stereotype langsam ab, auch weil wir reflexiv um diese wissen und sie kaum noch ungebrochen behaupten können.

Konzepte von Männlichkeit und Weiblichkeit, die darauf aus sind, Männern und Frauen zu einem „authentischen“, „wahren“ männlichen und weiblichen Selbst zu verhelfen und sich dabei etwa archetypischer Bilder bedienen, sind Versuche, den verunsicherten Individuen Orientierung anzubieten. Weil Identitätsbildung in der modernen Gesellschaft zur anstrengenden, permanenten Reflexion nötigt, verlockt das Angebot, sich dieser Zumutung partiell zu verschließen und tief im eigenen Selbst bei der Suche nach Halt vor Anker zu gehen. Da dies ebenfalls eine Wahl voraussetzt, löst sich das Bild eines gegebenen authentischen männlichen oder weiblichen Selbst jedoch schnell wieder auf. Das Geschlechterverhältnis bleibt ein Projekt unserer Freiheit, das mit Wesensbestimmungen nicht mehr viel anfangen kann.

5. Biblische Inspirationen

Haben wir uns mit diesen Überlegungen vom biblischen Deutungshorizont des Geschlechterverhältnisses verabschiedet? Keineswegs. Nur müssen wir uns selbst zugestehen, die biblischen Texte im Horizont unserer Wertprämissen interpretieren zu dürfen. „Das Wort Gottes hat sich im Werk menschlicher Autoren ausgedrückt. Gedanken und Worte sind von Gott und vom Menschen zugleich, so daß alles in der Bibel gleichzeitig von Gott und vom inspirierten Autor stammt. Daraus darf man jedoch nicht schließen, Gott hätte der geschichtlichen Erscheinungsweise

seiner Botschaft einen absoluten Wert gegeben. Seine Botschaft ist der Interpretation und Aktualisierung fähig, d.h. sie kann von ihrer geschichtlichen Bedingtheit wenigstens teilweise losgelöst werden, um auf die gegenwärtigen geschichtlichen Bedingungen sinnvoll bezogen zu werden“ (Päpstliche Bibelkommission, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*, 1993, D 2). Jede Zeit liest die heiligen Schriften im Kontext ihrer Erfahrungen und ihres geschichtlichen Bewusstseins. Die uns heute nachhaltig faszinierende biblische Grundaussage zum Geschlechterverhältnis dürfte Gen 1,27 sein: „Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie.“¹⁶ Überraschenderweise wird in der Bibel selbst diese Aussage kaum weiter positiv entfaltet, aber zu Beginn der Neuzeit wird ihre anthropologische Sinnspitze im Zusammenhang mit der Freiheit und Kreativität des Menschen neu gewürdigt. Gott will den sich in seiner Freiheit selbst bestimmenden Menschen als Partner seines Bundes. Er will eine menschliche Antwort, kein lebloses Echo. Die Gottebenbildlichkeit zielt auf das spezifische Vermögen des Menschen, moralische Verantwortung übernehmen zu können. Dies betrifft jeden Menschen. „Jenseits aller äußeren Erscheinung ist jeder *unendlich heilig und verdient unsere Liebe und unsere Hingabe*“ (Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium*, Nr. 274). Der biblische Text macht dabei keinen Unterschied zwischen Mann und Frau. Diese provozierende Egalität wird schon in der Bibel entschärft, wenn der Apostel Paulus den Mann als „Bild und Abglanz Gottes“, die Frau aber als „Abglanz des Mannes“ (1 Kor 11,7–9) anredet. Spätere Zeiten werden daraufhin die gleiche Gottebenbildlichkeit der Geschlechter immer wieder infrage stellen. Ein anderer Text rückt in den Mittelpunkt: „Dann sprach Gott, der Herr: Es ist nicht gut, daß der Mensch allein bleibt. Ich will ihm eine Hilfe ma-

chen, die ihm entspricht. [...] Da ließ Gott, der Herr, einen tiefen Schlaf auf den Menschen fallen, so daß er einschlief, nahm eine seiner Rippen und [...] baute aus der Rippe [...] eine Frau und führte sie dem Menschen zu“ (Gen 2,18.21f.). Die Frau wird *nach* dem Mann und *für* den Mann geschaffen, so die lange Zeit gewöhnliche, wenn auch nicht unbedingt sachgerechte Auslegung dieser Bibelverse.¹⁷ Jedenfalls gibt es noch im 19. und 20. Jahrhundert christliche Denker, denen die Erschaffung der Frau als ein unheilvolles Geschehen gilt. Das ursprüngliche Ineinander von Mann und Frau sei zum verhängnisvollen Nebeneinander degeneriert, erst die Frau habe den Mann zur Sünde verleitet. Der schon zitierte Joseph Höffner weist solche „pessimistischen Mißdeutungen des Geschlechtlichen als ketzerisch zurück“¹⁸. Die Zweigeschlechtlichkeit des Menschen ist von Gott gewollt, sie ist gut (vgl. 1 Tim 4,4). Andere biblische Texte, die auf den ersten Blick eindeutig patriarchal erscheinen und genauso gedeutet worden sind – „Ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter wie dem Herrn; denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch Christus das Haupt der Kirche ist“ (Eph 5,21) – treten in ein anderes Licht, wenn man sie mit anderen biblischen Aussagen zusammenschneidet: „Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen“ (Mk 10,45). Die Repräsentation Christi legitimiert keinen Herrschaftsanspruch zwischen den Geschlechtern.

Aus der biblischen Tradition heraus, die einen „Gott des Weges“¹⁹ verkündet, kann der Mensch „nicht de-finiert, d.h. abgegrenzt werden, weil er immer schon in die unendlich offene Welt alles dessen, was ist, hineinsteht“²⁰. Wenn es sich so verhält, dann sollten wir gegenüber allen Versuchen, Freiheit und Egalität durch endgültige Wesensbestimmungen zu unterlaufen, auf der Hut sein. Ein geschichtsloses Geschlechterverhältnis gibt es nicht. „Das Geschenk der

Freiheit, aus dem sich der Schatz einer *vielfältigen* Suche des Menschen erschließt, erscheint theologisch gesehen als die eigentliche Mitgift aus der Ebenbildlichkeit [...].²¹ Dass es in der Geschichte immer wieder zu neuen Ausformungen des Verhältnisses von Mann und Frau in Ehe und Familie kommt, ist insofern nicht der Ernstfall, sondern der Normalfall der menschlichen Lebensweise.

6. Ungleichzeitigkeiten

Das gegenwärtig öffentlich ausgetragene Ringen um das katholische Ehe- und Familienverständnis demonstriert eine innerkatholische Ungleichzeitigkeit. Von ökumenischen Differenzen ganz zu schweigen.²² Es gibt in diesen Fragen, die letztlich anthropologische und theologische Optionen sowie unterschiedliche Erfahrungen zum Ausdruck bringen, keine Einmütigkeit im Volk Gottes. Liest man einzelne ortskirchliche Dokumente zu Fragen des Geschlechterverhältnisses, etwa der Deutschen Bischofskonferenz, erkennt man ein Maß an Unbefangenheit gegenüber Erkenntnissen der Gendertheorie, von dem Dokumente des römischen Lehramtes oder anderer Bischofskonferenzen noch weit entfernt sind.²³ Die Inkulturation des katholischen Christentums in die Welt der modernen Geschlechtergerechtigkeit geschieht nicht an allen Orten mit der gleichen Geschwindigkeit.

Anmerkungen

¹ Vgl. T. A. Salzman/M. G. Lawler, *Sexual Ethics. A Theological Introduction*, Washington 2012, 47–93.

² Vgl. W. Kasper, *Das Evangelium von der Familie*. Die Rede vor dem Konsistorium, Freiburg i. Br. 2014, 21–23, 22: „Beide, Mann und Frau, haben als Bild Gottes dieselbe Würde. Da ist kein Platz für Diskriminierung. Aber Mann und Frau sind nicht einfach gleich. Ihre Gleichheit hinsichtlich der Würde wie ihre Verschiedenheit ist in der Schöpfung begründet. [...] Mannsein und Frausein sind ontologisch in der Schöpfung begründet.“

- ³ C. Illies, Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter. Zur Konvergenz von Moral und Natur, Frankfurt a.M. 2006, 237f.
- ⁴ H. Plessner, Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens, Bern/München ³1961, 13.
- ⁵ Ebd.
- ⁶ J. Mörsdorf, Frau. III. Theologisch, in: LThK² 4 (1960), 297–299, 297f.
- ⁷ J. Höffner, Ehe und Familie, Münster 1959, 98.
- ⁸ Ebd.
- ⁹ Abschlussbotschaft des Konzils an die Frauen, Feierlicher Abschluss des Konzils am 8. 12. 1965, in: HerKorr 20 (1966), 45.
- ¹⁰ Vgl. P. Nathanson/K. Young, Spreading Misandry. The Teaching of Contempt for Men in Popular Culture, Montreal 2001; Chr. Kucklick, Das unmoralische Geschlecht. Zur Geburt der Negativen Andrologie, Frankfurt a.M. 2008.
- ¹¹ C. F. Pockels, Der Mann. Ein anthropologisches Charaktergemälde seines Geschlechts. Ein Gegenstück zu der Charakteristik des weiblichen Geschlechts, Bd. 2, Hannover 1805, 278.
- ¹² J. G. Fichte, Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. Zweiter Theil oder Angewandtes Naturrecht (1797), Gesamtausgabe I/4, hrsg. v. R. Lauth/H. Gliwitzky, Stuttgart/Bad Cannstatt 1970, 100.
- ¹³ Ebd., 133: „Nun aber ist das Weib frei und von sich selbst abhängig, nur so lange sie unverheirathet ist“.
- ¹⁴ S. Schröter, FeMale. Über Grenzverläufe zwischen den Geschlechtern, Frankfurt a.M. 2002, 221.
- ¹⁵ Vgl. H. Nagl-Docekal, Feministische Philosophie. Ergebnisse, Probleme, Perspektiven, Frankfurt a.M. 2000, 185.
- ¹⁶ Vgl. H. Schmidinger, Der Mensch in Gottebenbildlichkeit. Skizzen zur Geschichte einer einflussreichen Definition, in: ders./C. Sedmak (Hrsg.), Der Mensch – ein Abbild Gottes?, Darmstadt 2010, 7–42; H. Schüngel-Straumann, Der Mensch als Bild Gottes nach Genesis 1. Frauenfeindliche Erblasten aufarbeiten, in: D. Buser/A. Loretan (Hrsg.), Gleichstellung der Geschlechter und die Kirchen. Ein Beitrag zur menschenrechtlichen und ökumenischen Diskussion, Freiburg/Schweiz 1999, 71–86.
- ¹⁷ In Gen 2 geht es nicht um die Unterordnung der Frau, sondern um die „Ebenbürtigkeit und die Solidarität von Mann und Frau [...]“. Erst als die Frau geschaffen ist, erkennt der Mann sich selbst als Mann. Während bislang in der Erzählung nur vom ‚Erdling‘ bzw. vom Gattungswesen ‚Mensch‘ (*adam* meint beides!) die Rede war, wird nun der Begriff ‚Mann‘ (*isch*) eingeführt“, so E. Zenger (Hrsg.), Stuttgarter Altes Testament, Stuttgart ³2005, 20.
- ¹⁸ J. Höffner, Ehe und Familie (s. Anm. 7), 16f.
- ¹⁹ W. Kasper, Das Evangelium von der Familie (s. Anm. 2), 15.
- ²⁰ K. Lehmann, Mann und Frau als Problem der theologischen Anthropologie. Systematische Erwägungen, in: Th. Schneider (Hrsg.),

Mann und Frau – Grundproblem theologischer Anthropologie (QD 121), Freiburg i. Br. 1989, 53–72, 72.

²¹ J. Römelt, Das Grundrecht auf Gewissensfreiheit in seiner ethischen Bedeutung. Theologische Überlegungen, in: ThG 50 (2007), 31–41, 37.

²² Vgl. die Debatte um das Dokument: Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2013.

²³ Vgl. S. Rieger-Goertz, Geschlechterbilder in der Katholischen Erwachsenenbildung, Bielefeld 2008, 103–137.

Verantwortete Elternschaft

Bedeutungswandel eines theologisch-ethischen Topos

Konrad Hilpert

1. Elternschaft

Wenn eine Frau und ein Mann miteinander sexuellen Umgang haben, bekommen sie nach traditioneller Auffassung in der Regel irgendwann Kinder. Und weil die Kinder Erwachsene brauchen, die sie ernähren, kleiden und erziehen können, sollen Vater und Mutter miteinander möglichst verheiratet sein. Die Heirat bürgt durch ihre soziale, rechtliche und religiöse Gerechtigkeit (Beschränkungen des Zugangs, Prüfung bestimmter Voraussetzungen, Klarheit über Verpflichtungen) dafür, dass sie dazu auch in der Lage sind. Und wer geheiratet hat, bekommt eben Kinder. Das gilt als normal und natürlich. Wer aber trotz Verheiratetsein keine Kinder bekommt, hat ein Problem, dessen Ursache vor allem bei der Frau vermutet wird.

Das hat jahrhunderte- und jahrtausendlang gegolten. Ein großer Teil der Menschen wuchs in diese Rolle der Elternschaft hinein, durch Erziehung, durch stellvertretende Rollenübernahme für jüngere Geschwister, durch feierliche Anerkennung als Braut bzw. Bräutigam, durch Schwangerschaft, Geburt und Pflege des Kleinkindes, manchmal auch durch Annahme an Kindes statt, aber allemal durch das Faktum, dass ein Haushalt besorgt und Kinder versorgt werden müssen. Das Verhältnis zwischen Eltern und ihren Kindern ist ein besonderes. Diese Besonderheit besteht in

der engen emotionalen und sozialen Bindung, die schon während und aufgrund der Schwangerschaft entsteht, in der zeitlichen Langfristigkeit, die bis ins Erwachsenenalter andauert und unkündbar ist, und durch die Umfassendheit der elterlichen Fürsorge, auf die das Kind über Jahre hinweg angewiesen ist.

Für Menschen, die in modernen Gesellschaften leben, ist es selbstverständlich, dass Elternschaft zu jedem Zeitpunkt als Mutterschaft bzw. Vaterschaft für ihr (gemeinsames) Kind erfahren wird, und das schon vor der Geburt, oft sogar vom ersten Ultraschallbild an. Für die werdenden Eltern früherer Generationen war – vom Warten auf den Stamhalter in vornehmen Familien bzw. auf den Thronfolger in Herrscherdynastien abgesehen – dieser Transformationsprozess ungleich weniger bestimmt: Eine junge Frau war „in Erwartung“, „guter Hoffnung“, „trug ein Kind unter dem Herzen“ oder ein verheiratetes Paar „bekam ein Kind“. In der Sprache medizinischer, juristischer und theologischer Theorien erschien das Elternwerden wesentlich nüchterner: Was es ausmachte, wurde als „Frucht“ bzw. „Erfüllung der Ehe“, als „Nachwuchs“, „Nachkommen(schaft)“, bisweilen auch als „Kindersegen“ bezeichnet, Zeugen, Schwangerschaft und Gebären als „Fortpflanzung“ bzw. als „Erhaltung und Ausbreitung des Menschengeschlechtes auf Erden“ umschrieben, wie es noch Papst Pius XI. in seiner Eheenzyklika von 1930 *Casti connubii* (Nr. 14) schreibt. Bei christlichen Eltern gehe es darüber hinaus auch darum, der „Kirche Christi Nachkommenschaft zuzuführen, die Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes (Eph 2,19) zu mehren“ (ebd.).

Elternschaft erscheint hier als Fortpflanzung des Menschengeschlechtes, die der Sicherung des Fortbestands der Kirche und – davon ist in älteren theologischen Abhandlungen ausdrücklich auch die Rede – des Staates dient. Wie

sich die betroffenen Eltern selbst mit dieser Umschreibung ihrer Elternschaft gefühlt haben, wissen wir nicht im Detail. Sicher war es ein Teil dessen, was sie zu erwarten hatten, wenn sie heirateten. Für Frauen und Männer, die dieses Lebensprojekt für sich ausdrücklich nicht wollten oder aus Gründen familiärer Ressourcen nicht konnten, gab es die Alternativen des Priestertums bzw. des Lebens in einem Kloster oder des Verbleibs im Familienverband. Über die vielen anderen gibt es nur vereinzelte Zeugnisse. So heißt es z. B. in der Lebensgeschichte des „armen Mannes im Tockenburg“, des Autodidakten Ulrich Bräker, unter der Überschrift „Allerley, wie [...] es so kömmt“ über seine Geschwister lapidar: „Unsere Haushaltung vermehrte sich. Es kam alle zwey Jahr geflissentlich ein Kind; Tischgänger genug, aber darum noch keine Arbeiter. Wir mussten immer viel Tagelöhner haben. Mit dem Vieh war mein Vater nie recht glücklich.“¹

Es gibt also im Verlauf der letzten zwei bis drei Jahrhunderte eine bezeichnende Entwicklung im Begriff von Elternschaft, die sich auch semantisch niedergeschlagen hat. Man könnte sie folgendermaßen charakterisieren:

Instrumentelle Sicht von Elternschaft	„Fortpflanzung des Menschengeschlechts“ zur Sicherung des Fortbestands des Staates und der Kirche
Paarspezifische Sicht von Elternschaft	„unser(e) Kind(er)“, „unser“ Nachwuchs, „die“ Kinder
Individualisierte Sicht von Elternschaft	Mutterschaft bzw. Vaterschaft als Selbstverwirk- lichung und Steigerung des eigenen Frau- bzw. Mannseins: „ich will jetzt auch Mutter (bzw. Vater) sein“

2. Verantwortung als Dimension der Elternschaft

Mit Elternschaft haben Menschen, Sippenverbände und rechtliche Ordnungen wohl schon immer, seit sie Gegenstand der Reflexion war, ein besonderes Maß an Zuständigkeit und Verantwortlichkeit für die zugehörigen Kinder verbunden. Dieses umfasst auf jeden Fall die Pflicht zur Erhaltung und Versorgung, zur Ernährung, Pflege und zum Schutz. Immanuel Kant sah den Grund solcher elterlichen Verantwortung in der für „notwendig“ gehaltenen Vorstellung, dass die Zeugung als eine Handlung anzusehen sei, „wodurch wir eine Person ohne ihre Einwilligung auf die Welt gesetzt, und eigenmächtig in sie herübergebracht haben; für welche Tat auf den Eltern nun auch eine Verbindlichkeit haftet, sie, so viel in ihren Kräften ist, mit diesem ihrem Zustande zufrieden zu machen. – Sie können ihr Kind nicht gleichsam als ihr ‚Gemächsel‘ [...] und als ihr Eigentum zerstören oder es auch nur dem Zufall überlassen [...]“. ² Hans Jonas, Autor des viel beachteten Versuchs einer Ethik für die technologische Zivilisation Ende der 1970er Jahre, sah im Säugling den Urgegenstand und evidenten Archetyp für das Wesen der Verantwortung. ³

Diese Verantwortung für das Kind in seiner Angewiesenheit gewinnt in dem Moment eine qualitativ neue Komponente hinzu, in dem die Menge der Kinder die Eltern und die bereits vorhandenen Kinder an die Grenzen dessen bringt, was sie leisten können. Von Anfang an spielten in den Reflexionen über die Grenzen der Leistbarkeit nicht nur ausreichende Nahrung und Obdach eine Rolle, sondern auch die Fähigkeit der Eltern zum richtigen Erziehen. Die neuen Fragen, die sich damit stellten, waren etwa, ob die Zahl der Kinder beschränkt werden dürfe oder gar solle; wer das Recht dazu habe, eine solche Beschränkung vorzunehmen; und vor allem, wie eine solche Beschränkung

bewerkstelligt werden könne oder solle, durch Verzicht auf Heirat etwa, durch Enthaltensamkeit in der Ehe oder durch Verhütung weiteren Nachwuchses.

Diese Probleme wurden seit Beginn des 19. Jahrhunderts mit wachsender Intensität diskutiert, auch in der Moraltheologie. Dabei spielten auch gesellschaftliche und soziale Entwicklungen und Auseinandersetzungen über die Bevölkerungsentwicklung („Malthusianismus“) eine Rolle.

Die Antwortlinie, die dabei in den Voten der Moraltheologen immer stärker wurde und schließlich in der Eheenzyklika von Pius XI. 1930 eine amtliche Bekräftigung erfuhr, war eine Verbindung aus prinzipieller Erlaubnis der Einflussnahme auf die Zahl der Geburten eines Ehepaars und der gleichzeitigen Integrität der natürlichen Abläufe der Fruchtbarkeit. Konkret lief dies auf die Erlaubnis der Nutzung der Zeiten geringerer Konzeptionswahrscheinlichkeit der Frau bei gleichzeitigem Verbot, Verfahren und Mittel anzuwenden, die eine Befruchtung aktiv verhindern bzw. „die Natur des ehelichen Aktes antasten“, hinaus. Die ausdrückliche Billigung dieser Praxis von Eheleuten bekam in der theologischen und kirchlichen Sprache seit den diesbezüglichen Diskussionen im Rahmen des Zweiten Vatikanischen Konzils den Namen „verantwortete (oder auch: verantwortliche) Elternschaft“. Sie wurde in den Artikeln 14 und 16 der 1968 erschienenen Enzyklika *Humanae vitae* folgendermaßen umschrieben: „Als rechtmäßige Weise, die Zahl der Kinder zu beschränken“, sind Abtreibung, Sterilisierung sowie die Benutzung direkt eine Zeugung verhindernder Mittel zu verwerfen, wohingegen es bei Vorliegen triftiger Gründe als erlaubt vorgestellt wird, „dem natürlichen Zyklus [...] zu folgen, indem sie (nämlich die Gatten) lediglich zu den Zeiten ehelichen Verkehr haben, die von Empfängnis frei sind, und damit die Geburt der Nachkommenschaft so zu planen, dass die Sittenlehre [...] keineswegs verletzt wird“.

Zusätzlich zur Verantwortung als Dimension der Elternschaft war auf diese Weise ausdrücklich eine Verantwortung für Elternschaft, verstanden als Verantwortung für die Beschränkung der Geburtenzahl und die Sorge für ausreichende Abstände zwischen den Geburten, anerkannt. Diese wurde allerdings strikt unterschieden von der Verantwortung für Elternschaft in dem Sinne, dass die Zeugung eines Kindes einer grundsätzlichen Rechtfertigungspflicht unterläge, wie auch von einer Praxis, die darauf aus ist, sexuelle Lust ohne irgendwelchen Einsatz an Selbstdisziplin und Aufmerksamkeit gegenüber dem Partner genießen zu wollen.⁴

3. Verantwortung für Elternschaft

Diese Fokussierung der Verantwortung auf Vernunft und freien Willen war grundsätzlich schon die Position der Enzyklika *Casti connubii* Pius' XI. gewesen. Aber sie war dort noch so allgemein gefasst, dass Interpreten darüber streiten konnten, ob mit „Zeitwahl“ nicht in erster Linie die Perioden gemeint waren, in denen eine Empfängnis unmöglich oder weniger wahrscheinlich war (also Schwangerschaft, Stillzeit und Postklimakterium), oder auch die vorsätzliche Nutzung der berechneten periodischen Unfruchtbarkeit.⁵ Und an ihr wird auch nach der Klärung im Sinne der letzteren Interpretation in *Humanae vitae* durch die nachfolgenden Dokumente festgehalten; freilich wird in diesen eine neue bzw. vertiefende Begründung versucht, insofern das gemeinsame Bemühen um periodische Enthaltsamkeit als Respektierung der eigenen Fruchtbarkeit und potenziellen Elternschaft als integrale Bestandteile der eigenen Identität und des Sich-ganz-Hingebens an den Gatten dargestellt wird und infolgedessen auch jede auf anderem Weg bewirkte Empfängnisverhütung als „Manipulation“ erscheint⁶.

Allerdings wirkt gerade aus einer solchen stark personalistisch und intentional ausgerichteten Sicht die prinzipielle qualitative Unterscheidung zwischen dem Gebrauch einer naturgegebenen Möglichkeit und den Methoden, den Zeugungsvorgang zu verhindern, befremdlich objektivistisch und bleibt in ihrer realen Konkretion ambivalent. Denn weder ist die Nutzung der empfängnisfreien Zeiten per se geeignet vor sexueller Selbstsucht und fehlender Rücksicht auf den Partner, sondern birgt im Gegenteil die Gefahr in sich, an nur vom Kalender abhängigen Tagen sich gegenseitig sexuelle Indifferenz vorzuspielen, während es an anderen Tagen geradezu als notwendig erscheint, den Geschlechtsakt zu vollziehen und vom anderen einzufordern; noch sind minutiöse Beobachtung des weiblichen Zyklus, tägliche Messungen und eigene Kontrolle, Dokumentation und Berechnung, wann „Liebe“ stattfinden darf und wann nicht, Verfahrensweisen, die mühelos von vielen als „natürlich“ und als der gemeinsamen Lebensführung als Paar angemessen empfunden werden können.

Weiterhin Bestand haben viele Bedenken gegen die zugrunde gelegte Überzeugung von der notwendigen Verknüpfung von Sexualität und innerer Ausgerichtetheit auf Fortpflanzung. Gerade wenn menschliche Sexualität mehr ist und anderes sein kann als Trieberleichterung, erscheint es fragwürdig, empfängnisverhütende Praxis auch mittels anderer Methoden als der Zeitwahl automatisch als „Manipulation“ zu (dis-)qualifizieren. Vielmehr könnte sie grundsätzlich auch als Form einer dem Menschen möglichen und aufgegebenen Gestaltung und Kultivierung natürlicher Vorgegebenheiten für ein besseres Miteinander betrachtet werden, vergleichbar mit medizinischen Eingriffen zur Lebensrettung oder landschaftsgestaltenden Maßnahmen zur Verbesserung der Versorgung oder des Schutzes vor Naturkatastrophen.

Nicht nur grundsätzlich und objektiv, sondern auch intentional und subjektiv wird man daher vorsichtig sein müssen, Paaren, die Verhütung auf andere Weise als durch Zeitwahl praktizieren, als alleinigen oder auch nur hauptsächlichlichen Beweggrund unbegrenzten und unbeschwerten Lustgewinn zu unterstellen. Denn auch für sie können all die Kriterien der Verantwortlichkeit maßgeblich sein, die in den kirchlichen Dokumenten seit *Gaudium et spes* genannt und explizit als triftig, ehrbar und schwerwiegend anerkannt wurden:

Kriterien verantworteter Elternschaft nach *Gaudium et spes*, Nr. 50, *Humanae vitae*, Nr. 10, *Familiaris consortio*, Nr. 36–41:

- das Wohl der Eheleute (inklusive Gesundheit),
- das Wohl der (geborenen wie der zu erwartenden) Kinder,
- materielle und geistige Verhältnisse (z. B. Armut, Wohnungsnot, nicht mögliche Zukunftssorge),
- gewissenhafte Versorgung und Erziehung der Kinder, Institut der Lebenspartnerschaft
- gewissenhafte Versorgung und Erziehung der Kinder,
- das Wohl der Gesamtfamilie (Stabilität, Verpflichtung gegenüber Großeltern und anderen Mitgliedern),
- das Wohl von Gesellschaft und Kirche.

Schließlich berührt die Reflexion auf die Verantwortung für Elternschaft auch die grundsätzliche Frage, wie sich menschliches Handeln und göttliche Vorsehung zueinander verhalten. Auch noch in der eingeschränkten Weise, wie sie die amtliche Position der Kirche in ihren Verlautbarungen seit *Humanae vitae* als erlaubt bezeichnet hat, ist verantwortete Elternschaft ein Planen und Steuern, das die Fruchtbarkeit eines Paares nicht einfach dem Schicksal überlässt, sondern sie lenken und gestalten möchte. Sind derlei Überlegungen und Absichten aber schon an sich ein Eingriff in oder gar ein Angriff auf „die sittliche Ordnung“, die „den Plan Gottes, des Schöpfers, offenbart und

zum Auftrag macht“⁷, oder werden sie es erst durch die Art ihrer konkreten Umsetzung in das Handeln bestimmter Personen? Die direkte Identifizierung von Gottes Willen ist erkenntnismäßig eine Anmaßung und kann leicht in theologische Aporien führen, die das Gewissen bedrücken. Deshalb war das Zweite Vatikanum gut beraten, bezüglich der Weitergabe und der Erziehung menschlichen Lebens von der „Mitwirkung mit der Liebe des Schöpfers und Erlösers“⁸ zu sprechen und zu formulieren, dass die Menschen in ihrem Lieben und in ihrer Elternschaft (nicht nur an deren Beginn, sondern auch in deren Ausübung) „gleichsam Interpreten der Liebe Gottes sind“ – und zwar lebenslang. Es lässt sich über Elternschaft kaum Wertschätzenderes, aber auch kaum Verantwortungshaltigeres sagen. Dennoch bleibt durch das „gleichsam“ deutlich, dass die Ebenen des Handelns des Menschen und des Einwirkens Gottes nicht einfach verwechselt werden dürfen. Bernhard Häring, weltweit angesehener Moralthologe und Konzilsteilnehmer, kommentierte seinerzeit: „Dieses Wort [sc. von den Eheleuten als Interpreten der Schöpferliebe Gottes] ist wohl die sprechendste Absage an eine Haltung, die meint, Vertrauen auf die göttliche Vorsehung bedeute ein blindes oder doch unreflektiertes Sichüberlassen an den Zufall oder an das Funktionieren der biologischen Gesetzlichkeit. Der Mensch überlässt sich der Vorsehung Gottes gerade dann am menschenwürdigsten, wenn er versucht, aus den Gegebenheiten den Willen Gottes abzulesen, sich antwortend gegenüber den Gaben Gottes und den Nöten des Nächsten verhält, dann freilich auch das Wagnis der Entscheidung auf sich nimmt. Das Wörtchen ‚gleichsam‘ ist nicht ohne Bedeutung: Der Mensch kann nie alles völlig durchschauen; sein Dolmetscherdienst geht nicht weiter als die Möglichkeiten des Erkennens. Diese gehen jedoch heute sehr viel weiter als in vergangenen geschichtlichen Epochen.“⁹

4. Elternschaft mit Hilfe medizinischer Assistenz

Im Jahr 1978 glückte zum ersten Mal die Geburt eines Kindes, dessen Zeugung von Medizинern außerhalb des Leibes der Frau in Gang gebracht worden war, in die anschließend der Embryo transferiert worden war und in der er während der Schwangerschaft zur Geburtsreife herangereift war. Dieses journalistisch gern als „Retortenbaby“ betitelte Ereignis wurde damals weltweit als Erfolg und Fortschritt der Medizin gefeiert, andererseits von vielen als bedenklicher Eingriff in die Ordnung von Familie und Sexualität empfunden. Zunächst ging es bei der Reproduktionsmedizin, die sich auf der Basis des benutzten Verfahrens (FIVET für Fertilisation in vitro mit anschließendem Embryotransfer) entwickelte, um einen Weg zur Elternschaft für die Menschen, denen es bislang trotz aller Bemühungen versagt geblieben war, Eltern von eigenen Kindern zu werden. Das waren also und sind bis heute Paare, die einen Kinderwunsch haben, der aber nicht in Erfüllung geht, weil einer der Partner oder auch beide ein medizinisches oder in manchen Fällen auch ein psychologisches Handicap haben, das meist pauschal mit Unfruchtbarkeit bezeichnet wird. Dies ist ein aus der Kulturgeschichte, auch aus biblischen Erzählungen, Märchen und dynastischen Traditionen vertrautes Problem, das bis zur Entwicklung der neueren Reproduktionsmedizin nicht anders lösbar schien als durch Adoption eines fremden Kindes oder durch Akzeptanz eines Lebens ohne eigene Kinder. Bereits ein Jahrzehnt nach dem ersten „Retortenbaby“ galt die sogenannte künstliche Zeugung als ärztliches Routineverfahren bei unerfülltem Kinderwunsch, das allein im Bereich der Bundesrepublik jedes Jahr bis zu 100.000 Mal in Anspruch genommen wird und zur Geburt von inzwischen hunderttausenden gesunder Kinder geführt hat.¹⁰

Trotz großer und wachsender Akzeptanz sind die Bedenken nie ganz verstummt und flackern – manchmal auch in schriller Form – immer wieder einmal auf. Bedenken richten sich einerseits gegen das technisch-sachlich-kalte Setting, in dem die Zeugung stattfinden muss, gegen die Macht der Biologen und Mediziner im Verlauf dieses Verfahrens und auch gegen die eventuelle Einbeziehung von „Spender“-Personen außerhalb der Eltern. Andererseits beziehen sie sich auf die Sorge, dass diese Methoden, Elternschaft herbeizuführen, nicht nur von Paaren in Anspruch genommen werden, die unter ihrer Unfruchtbarkeit leiden, sondern auch Personen einen Zugang zu Elternschaft öffnen könnten, die biologisch und sozial gar nicht in der Lage sind, Kinder zu bekommen, wie etwa Frauen nach der Menopause, Alleinstehende, die ihr Leben ohne Partner gestalten wollen, gleichgeschlechtlich lebende Frauen und Männer.

In der amtlichen kirchlichen Bewertung etablierte sich, anders als in der medizinethischen und rechtsphilosophischen Debatte und der ihr folgenden Gesetzgebung, sehr rasch eine ablehnende Positionierung zu den Techniken und Praktiken der assistierten Fortpflanzung, wobei diese Kritik stark auf die Verfremdung der Zeugung zu einem Akt der Produktion, auf die Handlungsmacht des medizinischen Personals und auf die Einschaltung dritter Personen abhebt.¹¹ Im Grunde lautet der zentrale Vorwurf auf Verfälschung des Geschlechtsakts durch Isolierung des Zeugungsakts von seinem natürlicherweise gegebenen sexuellen Kontext, und dies nicht zufällig oder in Kauf genommen, sondern absichtlich und organisiert. Dieser Vorwurf wird auch gegen die homologe Konstellation der künstlichen Befruchtung erhoben, die ansonsten im Vergleich zu derjenigen in heterologen Konstellationen als „weniger verwerflich“ eingestuft wird.¹² Von der Logik der Argumentation her scheint die künstliche Befruchtung in allen Verfahrens-

varianten als ein Analogon bzw. als Komplement zur Empfängnisverhütung: Denn in beiden werde der Akt, der die Existenz eines Kindes begründen könnte bzw. soll und im gelingenden Fall auch tut, verkürzt; bei der Empfängnisverhütung werde er des Charakters unbedingter und allumfassender Hingabe beraubt, während bei der künstlichen Befruchtung die Fortpflanzung um die ihr eigene Vollkommenheit – die sexuelle Vereinigung der Eheleute – gebracht werde.¹³

Immerhin werden in diesem Zusammenhang „die Leiden der Ehepaare, die mit Problemen der Unfruchtbarkeit konfrontiert sind“, durchaus anerkannt.¹⁴ Noch gewichtiger ist die Feststellung, dass „der Wunsch nach einem Kind – oder zumindest die Bereitschaft dazu, das Leben weiterzugeben – [...] aus moralischer Sicht für eine verantwortliche menschliche Zeugung erforderlich“¹⁵ ist, also, kantisch ausgedrückt, eine notwendige, wenn auch nicht hinreichende Bedingung für verantwortliche Elternschaft ist. Das ist ein durchaus neues Element.

5. Verantwortung in der Elternschaft

Elternschaft zeichnet sich durch enge soziale Bindung, die schon während der Schwangerschaft beginnt, durch zeitliche Langfristigkeit und durch Umfassendheit aus. Liebe und emotionale Zuneigung gelten einem Lebewesen, das, zunächst völlig abhängig, dazu bestimmt ist, sich zu einem eigenständigen Individuum zu entwickeln, das eines Tages in der Lage ist, seinen eigenen Weg durch das Leben zu gehen. Dazu reichen Ernährung, Pflege, Obdach und die Erbringung anderer Versorgungsleistungen aber nicht aus; Eltern müssen sich vielmehr umfassend um das Kind kümmern, es mit der Kultur vertraut machen und es sozial- und gesellschaftsfähig machen, sein körperliches und seelisches

Wachsen begleiten, es in seinen Anlagen und Begabungen fördern, es kennen, mit ihm denken, seine eigenständigen Entwicklungen bisweilen bewundern und fördern, bisweilen korrigieren, bisweilen aushalten. Für Eltern in modernen hochkomplexen demokratischen Arbeitsgesellschaften gehört hierzu wesentlich auch die Sorge um eine gute Bildung und um Schulen sowie das Suchen nach Möglichkeiten, Sprachen zu erlernen und Angebote zu bekommen, die sportliche, künstlerische und musische Potenziale entdecken lassen. Die Vielfalt dieser gespürten Anforderungen, die sicher auch die Gefahr der Überforderung des Kindes beinhaltet, bewegt Eltern heute schon sehr früh.

Dass elterliche Verantwortung auch schon in der Zeit der Schwangerschaft wichtig ist, wurde lange Zeit so gut wie ausschließlich im Blick auf zwei Fragen thematisiert, nämlich die Frage der Akzeptanz und Fortsetzung der Schwangerschaft bzw. deren Abbruch einerseits und die Frage der angemessenen Lebensweise der Mutter bzw. die Unterlassung von Lebensgewohnheiten, die dem ungeborenen Kind schaden könnten, insbesondere die Einnahme von Alkohol, der Genuss von Nikotin und Drogen und die Ausübung bestimmter Sportarten. Aufgrund des enormen Zuwachses an Wissen über die Schwangerschaft und die Entwicklung des Embryos bzw. Fötus sowie des gesteigerten Angebots an diagnostischen Möglichkeiten im Gefolge von Genetik und bildgebenden Verfahren hat sich gerade dieser Bereich elterlicher Verantwortung in der Zeit vor der Geburt erheblich erweitert. Zumindest gehört es nach der festen Meinung der überwiegenden Mehrheit der werdenden Eltern heute auch zu ihrer spezifischen Verantwortung, die angeratenen Vorsorgeuntersuchungen während der Schwangerschaft (ebenso wie später die des geborenen Kindes) wahrzunehmen. Die Entwicklung soll ärztlich überwacht werden, um Komplikationen, Verzögerungen, Erkrankun-

gen und eventuelle Behinderungen so frühzeitig wie möglich zu erkennen. Dieses frühzeitige Erkennen wird nicht nur zum Schutz der Schwangeren, sondern auch zum Besten des Kindes und im Interesse der Familie, in der dieses Kind später leben wird, für unverzichtbar gehalten. In den Fällen, in denen dem diagnostischen Befund eine therapeutische Interventionsoption entspricht, ist das frühzeitige Wissenkönnen auch entscheidend dafür, dass diese Option realisiert werden kann bzw. sich die Familie auf ein Leben mit einem Kind, das diese Krankheit hat, vorbereiten kann.

Freilich kann das Wissen um mögliche Risiken oder tatsächliche Abweichungen von der „normalen“ Entwicklung bei der Schwangeren selbst, beim Vater des Kindes und auch in deren familiären Umfeld eben auch Gefühle der Unsicherheit und mannigfaltige Ängste auslösen. Derartige Gefühle können sehr stark sein. Deshalb werden pränatale Diagnosen, die einen Verdacht bzw. einen statistisch möglichen Befund sicher ausschließen können, als segensreiche Entlastung erlebt und machen die weitere Schwangerschaft zu einer mit Freude, Hoffnungen und konkreten Planungen erfüllten Lebensphase. Umso gravierender sind aber die Folgen, mit denen die Schwangere und die Familie umgehen müssen, wenn sich als Ergebnis der Diagnostik ein pathologischer Befund ergibt. Die Folgen reichen bis zu der im Rahmen der geltenden Gesetzeslage (§218 StGB) möglichen Entscheidung darüber, ob die Schwangerschaft fortgesetzt oder abgebrochen werden soll.

Inzwischen haben die genetische Pränataldiagnostik und die Präimplantationsdiagnostik zur Möglichkeit geführt, dass auch Paare mit einem (bekannten) erhöhten Risiko für eine genetisch veranlagte Krankheit bei ihren Kindern ein eigenes Kind bekommen können, das diese bestimmte Krankheit nicht hat.

Alle diesbezüglichen Erwägungen und Entscheidungen

sind häufig dramatisch und verlangen von allen Beteiligten die Einschätzung ihrer persönlichen Ressourcen, ihrer Vorstellungen von der Zukunft und auch ihrer Belastungsfähigkeit. Was in der Distanz theoretischer Diskussion als Sachproblem – etwa des Status von Embryonen, der Selbstbestimmung der Frau, der selektiven Praxis – erörtert wird, erweist sich im konkreten biographischen Lebenszusammenhang häufig als komplexe Realität mehrerer, nur schwer miteinander vereinbarer Verantwortlichkeiten. Dass hierbei auch soziale Leitbilder und fehlende Solidaritätsbereitschaft im Umfeld, die von den Schwangeren auch als Zwang empfunden werden, eine wichtige Rolle spielen, darf nicht übersehen werden. Gerade deshalb ist es so wichtig, dass die wachsende Selbstverständlichkeit der Praxis sorgfältiger pränataler Überwachung eingebettet ist in Aufklärung, Angebote kompetenter Beratung, Bereitstellung von Hilfen und eine Politik, die Voraussetzungen für die Realisierbarkeit eines Familienlebens auch mit Kindern mit angeborenen Schwierigkeiten schafft.

6. Grenzen elterlicher Verantwortung

Gewiss hat sich die auf Elternschaft bezogene Verantwortung im letzten halben Jahrhundert beträchtlich verändert und ist in der Tendenz quantitativ umfassender und qualitativ anspruchsvoller geworden. Wahrscheinlich wird sie sich in der Zukunft noch weiter verändern. Diese Dynamik, die das konkret einfordert, löst verständlicherweise Ängste aus. Ängste können lähmen, wenn sie zur Befestigung der Einstellung benutzt werden, die Lösung für alle Probleme läge in der Rückkehr zum Früheren oder in der Fixierung von Bisherigem. Ängste können aber auch als Warntafeln begriffen werden, wohin bestimmte Entwicklungen führen könnten, wenn sie nicht eingehegt bzw. korrigiert werden.

In diesem zweiten Sinne verstehen sich die abschließenden Überlegungen als Hinweise auf drei Gefahren, die das Konzept Elternschaft durch Überdehnung der Verantwortung zum Kollaps bringen könnten.

Denn für dieses Konzept konstitutiv sind Fürsorge und liebevolle Zuwendung zum Kind, die Vertrautheit und bis ins Leibliche reichende Nähe, das andauernde Bemühen um je besseres Kennen auch bei eigenständiger Entwicklung, die Wertschätzung der Eigenheiten und Interessen, wechselseitige Bestätigung, die Bereitschaft, an den Absichten und Entwicklungen Anteil zu nehmen und sich gegenseitig zu unterstützen – und dies alles in einem zeitlichen Horizont der Unkündbarkeit. Eine solche persönliche, intergenerationale und strukturell trianguläre Beziehung unterscheidet sich grundsätzlich vom Alleinleben, aber ebenso von anderen Sozialformen des Markts und der demokratischen Öffentlichkeit, in denen die Subjekte, die wirtschaftlich bzw. politisch miteinander interagieren, füreinander prinzipiell anonym sind. Sie ist deshalb unersetzbar.¹⁶

Die bislang am meisten diskutierte Gefahr der Überforderung elterlicher Verantwortung betrifft das Perfektheitsideal. Es tritt auf in Gestalt von Wünschen und Erwartungen, negativ in Gestalt von Rechtfertigungsdruck und des Gefühls, auf der Verliererseite zu stehen, wenn die Erwartungen eines Optimums nicht in Erfüllung gegangen sind. Es ist unbestreitbar, dass die neueren biomedizinischen Verfahren entsprechenden Perfektionierungsvorstellungen Nahrung geben. Dies könnte nicht nur den Weg zum Kinderbekommen, sondern auch das spätere Kindsein und das Elternsein, wahrscheinlich auch die wechselseitige Wahrnehmung im sozialen Alltag stark verändern. Deshalb ist es schon heute wichtig, dass einerseits die Anwendung der neuen Verfahren unter das Vorzeichen einer medizinischen Indikation (statt eines bloßen Wünschens) gestellt bleibt,

und dass andererseits der Entstehung von Diskriminierung politisch, sozial und religiös entgegengearbeitet wird. Jedes Kind ist etwas Einzigartiges und Neues und darf – das ist die Grundlage unserer Rechtsordnung (Art. 1 GG) – seine Existenz nicht als rechtfertigungspflichtig erleben.

Eine zweite Gefahr, gegen deren Sog elterliche Verantwortung sich eines Tages möglicherweise wehren muss, ist das Wahrnehmen und Begreifen des Kinderbekommens als eines vor allem technischen Problems. Semantisch ist die Drift dazu schon längst im Gange, indem die entsprechenden Bemühungen der Medizin als „Reproduktionstechnologien“ chiffriert werden, der Kinderwunsch von potentiellen Eltern als „ihre Reproduktion“ umschrieben und die anthropologische Erfahrung des Kinderbekommens auch in der Literatur als „Kindermachen“¹⁷ bezeichnet wird. Der Trend zu einer veränderten Wahrnehmung deutet sich aber nicht nur in der Begrifflichkeit an, sondern passt auch bestens zum Handlungsmodus der Planung als einem Vorgehen, das einem gedanklich vorweggenommenen Schritt zu einem Ziel entspricht. Außerdem kann er eine ungewollte Verstärkung finden in den medizinischen und u.U. auch rechtlichen Settings, die bei der Überwindung von Hindernissen und Komplikationen auf dem Weg zu einem eigenen Kind manchmal notwendig sind. Dies steigert sich in dem Maße, wie medizinische Hilfe in Anspruch genommen wird; gerade dann könnte sich aber auch die im technischen Setting selbstverständliche Frage nach dem Umgang mit Fehlern und unterbliebener Sorgfalt aufdrängen.

Eine weitere, mit Perfektionsideal und Technisierung vielfach zusammenhängende Gefahr kann schließlich darin erkannt werden, dass das Kind unter die Herrschaft einer Logik der Verdinglichung geraten könnte. Das ist sicher nicht so gemeint, als ob die Gefahr bestünde, Kinder würden eines Tages als Gegenstände betrachtet, die man bestellt,

kauft, tauscht oder auch zurückgibt. Aber es könnte durchaus realistisch sein, dass Schwangerschaft nicht nur als Ergebnis und Ausdruck einer Beziehung in Erscheinung tritt, sondern vermehrt auch als Ergebnis eines arrangierten Matchings, einer vertraglich abgesicherten Dienstleistung oder eines im Alter nachgeholten Kinderwunsches. Wichtiger als solches durch Verbote verhindern zu wollen, dürfte es sein, das Bewusstsein von Scheitern und Misslingen als Konstitutive menschlichen Daseins und andererseits vom Geschenkcharakter des Lebens wachzuhalten. Die verbreitete Rede vom Recht auf ein Kind ist doppeldeutig und kann leicht dazu verführen, zu übersehen, dass nicht alle Güter, die uns attraktiv zu sein scheinen, von der Art sind, dass wir sie von jemandem oder einer Instanz einfordern oder sogar erzwingen könnten. Glück, gelingende Beziehungen, erfüllte Sexualität, aber eben auch ein eigenes Kind gehören sicher nicht zu dieser Kategorie; sie bleiben – trotz allen eigenen Zutuns und aller medizinischen Hilfe – Geschenk.¹⁸

Anmerkungen

¹ U. Bräker, *Lebensgeschichte und Natürliche Abentheuer des Armen Mannes im Tockenburg*, hrsg. v. S. Voellmy, Zürich 1993, 58.

² I. Kant, *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*, §28, (= B111 f.).

³ H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt a.M. 1979, 234–242.

⁴ Vgl. Papst Paul VI., *Enzyklika Humanae vitae*, Nr. 21.

⁵ Etwa J. Mayer, *Erlaubte Geburten-Beschränkung? Ernste Bedenken gegen die „natürliche“ Methode der Empfängnisverhütung*, Paderborn ²1932.

⁶ Ausführlich dazu: Papst Johannes Paul II., *Apostolisches Schreiben Familiaris consortio*, Nr. 32.

⁷ Ebd., Art. 34.

⁸ Pastorale Konstitution *Gaudium et spes*, Nr. 50.

⁹ B. Häring, *Kommentar zur Pastoralkonstitution*, Art. 46–52, in: LThK.E 3, 438f.

¹⁰ <http://www.deutsches-ivf-register.de/>
[zuletzt aufgerufen: 22.05.2014].

- ¹¹ Instruktionen *Donum vitae* (1987) und *Dignitas personae* (2008) der Glaubenskongregation.
- ¹² Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 2377. Immerhin ist damit die Tür zu einer nach sozialer Verbundenheit und verbindlicher Zukunftsverpflichtung differenzierenden Beurteilung offengehalten.
- ¹³ Die Gleichsetzung von Kontrazeption und künstlicher Befruchtung wird explizit vorgenommen in *Donum vitae* II, 4. Vgl. *Donum vitae* II, 6 und *Dignitatis personae*, Nr. 16.
- ¹⁴ *Dignitas personae*, Nr. 16; *Donum vitae* II, 2 und 8.
- ¹⁵ *Donum vitae* II, 5.
- ¹⁶ Zu diesen drei Formen der Realisation von Freiheit siehe A. Honneth, Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit, Frankfurt a. M. 2011, bes. 219–624.
- ¹⁷ So jüngst A. Bernard in dem gleichnamigen Buch: *Kinder machen – Neue Reproduktionstechnologien und die Ordnung der Familie*. Samenspender, Leihmütter, Künstliche Befruchtung, Frankfurt a. M. 2014.
- ¹⁸ Dieser Aspekt wird in selbstkritischer Absetzung von der früheren botanischen Metapher der „Frucht“ in den kirchlichen Äußerungen seit *Gaudium et spes*, Nr. 50 emphatisch betont (s.a. Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 2378).

Unausgeschöpfte Ressourcen

Ehe-, Familien- und Lebensberatung als kirchliches Handlungsfeld

Jochen Sautermeister

1.

Als vor beinahe 40 Jahren die Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland (Würzburger Synode)¹ „ein ausreichendes Angebot an Eheberatungsstellen mit qualifizierten Mitarbeitern“ zu den „notwendigen Hilfen für gefährdete Ehen“ (3.4.2.1) zählte und die Empfehlung gab, dass „[i]n Städten und Kreisen [...] von kirchlicher Seite eine geeignete Gelegenheit für Eheberatung anzubieten“ (4.2.3) sei, zielte man angesichts der gesellschaftlichen und individuellen Risikofaktoren für das Gelingen von Ehe und Familie auf eine institutionalisierte pastorale Antwort ab. Während noch in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des Zweiten Vatikanischen Konzils die Entfaltung des christlichen Idealbilds im Vordergrund stand (GS 47–52), beschäftigte sich die Würzburger Synode darüber hinaus mit konkreten Nöten und Konflikten, die eine Bedrohung für Ehe und Familie darstellen. Dabei wurden vor allem gesellschaftliche Prozesse wie die zunehmende Freisetzung und Isolierung von Ehe und Familie (vgl. 3.2) sowie „tieferreichende seelische Störungen“ (3.4.2.1) genannt. Angesichts solcher gewachsenen psychosozialen Anforderungen wollte die Synode mit der Eheberatung ein professionelles kirchliches Angebot anregen, das der spezifischen soziokulturellen und ökonomischen Situation in der Bundesrepublik Deutschland und deren Auswirkungen auf Ehe und Familie Rechnung tragen sollte.

Stand damals neben der Formulierung des Leitbilds auch die Einsicht in die Fragilität, Verletzbarkeit und mitunter Hilfsbedürftigkeit von persönlicher Liebesfähigkeit und ehelicher Liebe im Vordergrund sowie ein gewisses Bewusstsein um die Divergenz von Leitbild und Wirklichkeit, blieb doch bei aller Betonung der Prozesshaftigkeit innerhalb der lehramtlichen Ehe- und Familienlehre ein anwendungsorientiertes Verständnis des pastoralen Handelns im Sinne einer Umsetzung dogmatischer Prinzipien vorherrschend.² Wenngleich dies auch auf der Synode nicht unumstritten war, spiegeln die Beschlusstexte ein Bemühen um empathische, solidarische und differenzierte Wahrnehmung gefährdeter und gescheiterter Ehen, auch in ihren Auswirkungen auf die Kinder (vgl. 3.4.1.2), wider; etwa wenn es heißt: „Die Umwelt, die das Scheitern in der Ehe häufig undifferenziert nur als moralisches Versagen oder Zeichen fehlender geistiger Reife wertet, verstärkt die bedrückende Lage. Selbst unter Christen ist solch selbstgerechtes Urteilen weit verbreitet, so sehr es der Weisung des Herrn zuwiderläuft (Mt 7,1). Um so dringlicher sind Verständnis und christliche Solidarität mit denen, deren Ehe von der Gefahr des Scheiterns bedroht oder schon gescheitert ist.“ (3.4.1.3)

Wenn man die eigene Hermeneutik berücksichtigt, die den Entstehungsbedingungen solcher synodaler Texte Rechnung trägt, wird in dem Beschluss zu Ehe und Familie ein Problembewusstsein sichtbar, das für eine Öffnung des anwendungsorientierten Pastoralverständnisses hin zu dessen Erschließungs- und Entdeckungsfunktion anschlussfähig ist. Die pastorale Wirklichkeit, wie sie im Handlungsfeld der Ehe-, Familien- und Lebensberatung vorzufinden ist, kann demnach selbst als ein Ort mit theologischer Erschließungskraft gelten. Die EFL-Beratung lässt sich gemäß einem solchen theologischen Verständnis dann weder als diakonisch-peripher gegenüber einem sogenannten eigent-

lichen Kerngeschäft der Pastoral reduzieren, noch als lediglich „pastoral“ im Gegensatz zum eigentlich maßgeblichen Theologisch-Dogmatischen (ab-)qualifizieren.

2.

Als psychologischer Fachdienst in kirchlicher Trägerschaft steht das Beratungsangebot der EFL-Beratung grundsätzlich allen Menschen offen, die Hilfe und Rat suchen.³ Viele Menschen, die dieses Angebot wahrnehmen, sind weder katholisch noch evangelisch, wobei die Zahl derjenigen, die sich als nicht religiös bezeichnen, ebenfalls bemerkenswert ist (im Jahre 2007 bspw. ca. 14,4%). Damit übernimmt die kirchliche EFL-Beratung neben ihrem Schwerpunkt in der Ehe- und Familienpastoral auch eine wichtige gesellschaftliche Aufgabe, insofern sie in katholischer, evangelischer und teilweise auch ökumenischer Trägerschaft das einzige psychosoziale Angebot darstellt, bei dem (Ehe-)Paare in nicht-kommerziellen professionellen Kontexten Unterstützung bei Beziehungsproblemen erhalten können.⁴

Ein Großteil der Ratsuchenden entstammt dem „durchschnittlichen“ Spektrum der Gesellschaft. Es handelt sich in der Regel um „normale“ Paare, die in Krisensituationen Unterstützung und Hilfe suchen. Zu behaupten, dass es sich hierbei meist um besonders schwere Fälle, etwa mit tiefgreifenden seelischen Störungen oder traumatischem biografischem Hintergrund handle, verkennt nicht nur die Realität der Ratsuchenden, sondern könnte unter Umständen auch dazu verleiten, die spezifischen Anforderungen, denen Ehen und Familien heutzutage ausgesetzt sind, zu individualisieren bzw. zu personalisieren. Damit würde aber nicht nur die Tendenz der „Entgesellschaftung“ sozialer Problemlagen vorangetrieben, gegen die sich die Würzburger Synode ausdrücklich wandte, sondern auch das

kritisch-konstruktive Potenzial gelebten Lebens für die theologische Reflexion von Ehe und Familie nicht angemessen gewürdigt.

In den Beratungsgesprächen wird eine große Breite an Anliegen formuliert, wobei sich abzeichnet, dass die Problemlagen der Ratsuchenden komplexer werden. Diese Beobachtung verweist zusammen mit einem wachsenden Beratungsbedarf auf eine zunehmende verhaltensbezogene, kognitive und emotionale Verunsicherung bis hin zur Überforderung angesichts wirtschaftlicher, politischer, gesellschaftlicher und kultureller Unsicherheiten durch destabilisierende Prozesse der Flexibilisierung, Mobilisierung und Beschleunigung, aber auch durch Pluralisierung und Individualisierung von Lebensentwürfen, deren Kehrseite eine erlebte Brüchigkeit von Partnerschaft, Ehe und Familie darstellt. Dies ist umso gravierender, als Paarbeziehungen und Familien zugleich als *der* herausgehobene Sehnsuchtsort für Liebe, Annahme, Vertrauen, Geborgenheit und Intimität gelten.⁵

Im Unterschied zu störungsspezifischen psychotherapeutischen oder problemspezifischen sozialpädagogischen Angeboten zielt die EFL-Beratung darauf ab, „[e]inzelne, Paare oder Familien in kritischen Phasen und Übergängen ihrer partnerschaftlichen und familiären Entwicklung zu begleiten und zu unterstützen“⁶. Entsprechend vielfältig sind auch die zentralen Beratungsthemen: Kommunikationsstörungen, Wunsch nach Beziehungsklärung, Streitkultur in Partnerschaften, Partnerdifferenzen, beziehungsrelevante Aspekte der Paargeschichte und der Herkunftsfamilien, aber auch Selbstwertproblematik, affektive, stimmungsbegleitete Probleme, familiäre Interaktion, Sexualität, Probleme bei der Bewältigung kritischer Lebensereignisse, finanzielle Schwierigkeiten oder Probleme in Ausbildung und Beruf. Kooperationen mit anderen psychosozialen, sozialen

oder psychotherapeutischen, medizinischen und behördlichen Einrichtungen sind je nach Beratungsauftrag möglich.

3.

Als kirchliches Handlungsfeld⁷ lässt sich die EFL-Beratung – metaphorisch gesprochen – auch als ein Wahrnehmungsorgan der Kirche umschreiben. Vor dem Hintergrund beraterpsychologisch relevanter human- und sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse einerseits und Beratungserfahrungen andererseits, gibt dieses Handlungsfeld einen realistischen Blick auf die Wirklichkeit von Ehe und Familie frei. Über diese Wahrnehmungskompetenz hinaus kann die EFL-Beratung auch eine Artikulationskompetenz anbieten, die die realen Lebensbedingungen von Partnerschaft, Ehe und Familie in ihren tragenden, beglückenden und sinnerfüllten, aber eben auch in ihren verletzlichen, kränkbaren, schmerzvollen, schuldhaften, resignativen und gebrochenen Seiten in Sprache fasst und den Menschen, die in ihren Hoffnungen und Sehnsüchten – aus welchen Gründen auch immer – enttäuscht und dem christlichen Leitbild von Ehe und Familie nicht überwiegend oder überhaupt nicht mehr lebensmäßig nachkommen können, eine Stimme verleiht.

Hierbei ist eine Einsicht von Bedeutung, die nicht nur für das Gelingen von Partnerschaft und Identitätsarbeit, sondern auch für theologisches Nachdenken, pastorales Handeln und lehramtliches Sprechen gilt: Wahrnehmungsfähigkeit und Artikulationsfähigkeit im Dienste einer Begleitung von Menschen im Zuspruchs- und Anspruchsfeld des Evangeliums sind nur dort glaubwürdig und vitalisierend möglich, wo die ganze Breite des Lebens und der Lebenserfahrungen sichtbar und in den Horizont Gottes gestellt wird. (Das besagt allerdings keineswegs, dass deswegen alles gleichermaßen für erstrebenswert, gut oder gerecht befunden

wird.) Bei aller Notwendigkeit der Komplexitätsreduktion für das Verstehen von Lebensentwürfen und die Formulierung von Leitbildern steht die EFL-Beratung für einen kirchlichen Handlungs- und Erfahrungsraum, der die biografischen und kontextuellen Besonderheiten von Partnerschaft, Ehe und Familie wahrnimmt und in ihrer Eigenbedeutung würdigt, ohne sie vorschnell durch die Schablone bestimmter normativer Muster zurecht oder beiseite zu legen.

Die aus dem Anspruch der Wahrheit des gelebten Lebens erforderliche Differenzierung stellt letztlich die Konsequenz einer biografischen Extrapolation dessen dar, was unter „Inkulturation“ des Evangeliums zu verstehen ist. Dieser „Zug ins Detail“ (Ottmar Fuchs) eröffnet jedoch eine produktive Spannung, die harmonisierenden Leitvorstellungen gerade fehlt und Differenzen eben nicht durch Abspaltung oder Ausschluss erträglich machen muss. Dass nur unter einer solchen Perspektive den Bedingungs-, aber auch den Begrenzungsfaktoren für das Gelingen von Ehe und Partnerschaft unter Berücksichtigung der je identitätsmäßigen Voraussetzungen der Personen Rechnung getragen werden kann, ist offenkundig.

Als kirchlicher Handlungs- und Erfahrungsraum, der dem inneren Bereich von Partnerschaft, Ehe und Familie besonders nahe ist, bei dem ansonsten vor allem Schattenseiten, Grauzonen und Dunkelheiten möglichst verborgen bleiben bzw. verschwiegen werden, kommt der EFL-Beratung für die Ehe- und Familienpastoral im weiten Sinne sowie für deren theologische Reflexion und lehramtliche Orientierung eine wichtige Funktion zu. Denn sie ermöglicht wirkliche Erfahrung und diese „machen wir [...] nur im praktischen Umgang mit der Wirklichkeit, wenn wir den Widerstand der Wirklichkeit spüren“⁸. Vor diesem Erfahrungshintergrund geht es also darum, das christliche Leitbild von Ehe und Familie konkretisierend so zu erweitern, dass dessen

Sinngehalt nicht einfach durch die Benennung von Gefährdungen wirklichkeitsnäher formuliert wird, sondern durch die Entfaltung der Möglichkeitsbedingungen eine lebbar-realistische Konturierung erhält. So wird überdies der Einsicht in die Prozesshaftigkeit und Gradualität in einer biografisch-konstitutiven und nicht lediglich in pädagogischer Weise Rechnung getragen.

Was aber können solche Elemente sein, um die das Leitbild aus der Perspektive der EFL-Beratung angereichert werden sollte?

4.

Angesichts des breiten Methodenspektrums und der unterschiedlichen Beratungsansätze, die in der EFL-Beratung zum Zuge kommen, seien lediglich ausgewählte Impulse genannt, die aus diesem Erfahrungsraum des Gesprächs erwachsen. Sie werden dahingehend zugespitzt, dass sie auf mögliche Missverständnisse und einseitige Fehldeutungen des christlichen Verständnisses von Ehe und Familie bezogen sind und diese korrigieren bzw. ergänzen können.

(1) Eine zentrale Einsicht besteht darin, das Ideal ehelicher Liebe nicht mit Verschmelzungsphantasien zu belegen. Im Unterschied zu Harmonisierungstendenzen ist das Bild vom Eins-Werden in der Liebe mit der Vorstellung von Differenzierung zu verbinden, wenn Partnerschaft und Ehe ihren lebberen Verheißungscharakter dauerhaft bewahren möchten. Der Prozess der Differenzierung innerhalb einer Paarbeziehung dient der Balancierung von hoher emotionaler Verbundenheit auf der einen Seite und der Wahrung von Autonomie und Individualität auf der anderen. Dies setzt die Fähigkeit voraus, ein stabiles Selbstgefühl, eine von Selbstwertschätzung getragene Ich-Identität zu wahren bzw. im engen Kontakt zum Gegenüber auszubilden.

Anders formuliert geht es um ein Gleichgewicht zwischen Treue zu sich selbst und Treue zum Partner bzw. zur Partnerin. Differenzierung bedeutet also keinen Gegensatz zu emotionaler Verbundenheit und Nähe, sondern stellt eine Voraussetzung dafür dar, dass für beide Personen sinn-erfüllte Partnerschaften möglich sind, ohne in emotionaler Abhängigkeit zu verharren oder aus innerem Zwang zu agieren. Das freie Ja zueinander aus Liebe, wie es im Leitbild christlicher Ehe grundlegend ist, baut auf dieser Fähigkeit auf und verwirklicht sich in der Partnerschaft umso mehr, je stärker sie sich im Laufe der Zeit zwischen den beiden Personen entwickelt. Differenzierung ist eine lebenslange Aufgabe, kein erworbener Zustand. Durch das Bewusstsein klarer Ich-Grenzen wird es möglich, Liebe und Intimität zu leben, ohne den anderen ausgrenzen oder abwerten zu müssen, um die eigene Identität zu wahren.

Aus einer prozessualen Perspektive von Partnerschaften, die sowohl die paarspezifischen Beziehungsdynamiken als auch eine Lebenslaufperspektive berücksichtigt, wird deutlich, wie die Dynamik von Liebe durch Polaritäten aufrechterhalten wird.⁹ Neben der Ausbalancierung der Spannungsverhältnisse von Autonomie und Bindung sowie von Nähe und Distanz ist hier auch an die Dimensionen von Geben und Nehmen oder Führen und Folgen zu denken. Stellen sich hier dauerhaft Ungleichgewichte bzw. Rigiditäten ein, erhöhen sich das Risiko und die Belastung innerhalb von Ehe und Familie. Aus der Perspektive der EFL-Beratung und auf der Basis paarpsychologischer Einsichten bedarf es daher einer Integration von Differenzierung und Polaritäten in das christliche Leitbild von Ehe und Familie, um das Missverständnis von Liebe als emotionaler Verschmelzung oder als konfliktfreier Harmonie zu vermeiden. Grenzsetzungen innerhalb von Partnerschaft und Familie, aber auch nach außen, sind dabei notwendig und unerlässlich.¹⁰ Feh-

lende Differenzierung und mangelndes Grenzmanagement können auch ein Grund dafür sein, weshalb sich Paare trotz dauerhafter Gewalt, schwerwiegenden Grenz- und Integritätsverletzungen, Misshandlungen und Missbrauch, selbst gegenüber Schutzbefohlenen, nicht trennen können.¹¹

(2) Insofern sich in einer Ehe zwei Menschen mit zwei unterschiedlichen Lebensgeschichten aufeinander einlassen, mit eigenen Beziehungserfahrungen und Erfahrungen aus den eigenen Herkunftsfamilien, lassen sich die Anforderungen und Herausforderungen, die solche Prozesse an die Paarbeziehung wie auch an die Identitätsarbeit des Einzelnen stellen, nicht ohne Weiteres verallgemeinern. Sie stellen eine je individuell und dyadisch zu leistende Aufgabe dar. Gegen das Missverständnis einer individualisierenden und personalisierenden, aber auch dekontextualisierenden Sichtweise von Ehe und Familie ist darauf hinzuweisen, dass das, was gerade in sehr nahen und intimen Beziehungen entsteht, mehr ist als die Summe zweier Persönlichkeiten. Aus systemischer Perspektive lässt sich erklären, weshalb man bestimmte (erwünschte wie auch unerwünschte) Verhaltens- und Erlebensweisen an sich lediglich in Auseinandersetzung und Begegnung mit dem geliebten Anderen erlebt, aber eben nicht mit anderen Personen. Das Neue, das entsteht, lässt sich nicht völlig vorhersehen und kontrollieren, wenn man sich wirklich auf eine Begegnung einlässt – ganz abgesehen von Lebensereignissen und soziokulturellen, politischen und wirtschaftlichen Faktoren mit ihren eigenen Auswirkungen. Insbesondere wenn das Paar unter schwerem Stress leidet, besteht die Gefahr, dass man durch gegenseitige Schuldzuweisungen das eigene Erleben und Verhalten sowie die Situation für sich verstehbar und damit unter Kontrolle zu bekommen sucht.

(3) Das Gelingen von Ehe und Familie ist nicht ohne Krisen und Konflikte zu erreichen. Entwicklungskrisen und

Balancierungskonflikte in Paarbeziehungen gehören im Gegensatz zu einem idealisierenden Bild zu einer „gesunden“ Ehe- und Familienwirklichkeit dazu. Wie diese Krisen angenommen und bewältigt und wie Konflikte ausgetragen werden, hängt auch von den Kommunikationsmustern des Paares ab.¹² Hier erhoffen sich viele Ratsuchende im Rahmen einer EFL-Beratung Hilfe und Unterstützung.

Dass Schuld und Scheitern hierbei nicht nur tragische Endpunkte von Beziehungs- und Familiengeschichten sein können, sondern Schuldigwerden und Scheitern auch innerhalb von Ehen und Familien Realität sind, die sich redlich bemühen, nach dem christlichen Leitbild zu leben, ist deshalb besonders hervorzuheben, weil diese Sichtweise die spaltende und beschämende Unterscheidung zwischen „Dort-die-definitiv-und-unversöhnlich-schuldig-Gewordenen“ und „Hier-die-immer-wieder-Neuanfänge-Wagenden“ relativiert. Darüber hinaus werden jene einfachen Klischeevorstellungen zurückgewiesen, die hinter so mancher unbedachten Rede und vorschnellen Verurteilungen aufscheinen. Wenngleich es auch Fälle von deutlicher Schuld gibt, ist das kategoriale Sprechen von Zerrüttungsprozessen in der Mehrzahl der Fälle wohl eher angemessen.

(4) Entgegen einer allzu verklärenden und problemunsensiblen „Metaphysizierung“ des Ehebandes lässt sich – von Ausnahmen abgesehen – vor allem mit Blick auf die hohen Scheidungszahlen und die aufkommende Vielzahl und Verschiedenheit an Patchworkfamilien feststellen, dass die Strukturen solcher Familien eigene Herausforderungen haben, die von denjenigen der ersten Familien zu unterscheiden sind.¹³ Denn Kinder aus der ersten Ehe gehören beispielsweise einem anderen Elternsystem an als die Geschwister aus der zweiten Partnerschaft. So betrachtet erwächst aus dem Eingehen einer Ehe, verstärkt noch, wenn sie sich zur Familie erweitert, eine Geschichte, deren

Eigendynamik nicht durch Entscheidung oder Resignation außer Kraft gesetzt werden kann. Auch wenn Paare sich getrennt haben, bleiben sie doch Eltern gemeinsamer Kinder. Die Aufgaben und persönlichen Herausforderungen, die aus dieser gemeinsamen Verantwortung für die Kinder erwachsen, sind dabei aufgrund von Scham, Enttäuschung und Kränkung oft nicht einfach und problemlos zu bewältigen.¹⁴ Diese „wirkungsgeschichtliche“ Dimension zu artikulieren, könnte gewachsene und eingegangene Verantwortungsbeziehungen verständnisvoll und verstehbar zur Sprache bringen.

(5) Neben den Gefahren der Tabuisierung, des Verschweigens oder Überspielens von Konflikten und Krisen, von Schuldigwerden und von Scheitern können unangemessene Moralisierung und Idealisierung dazu führen, dass persönliche Entwicklungsschritte und paarbezogene Reifungsprozesse behindert, blockiert oder unterbunden werden. Dies sei am Beispiel des Eheversprechens und der Rede von der Sakramentalität der Ehe illustriert: In konflikthaften Konstellationen kann die Bezugnahme darauf nicht nur als Ressource, sondern auch strategisch eingesetzt werden, um durch Berufung auf diese moralisch-religiöse Instanz Recht zu bekommen. Dann wird die Bezugnahme auf das Eheversprechen zu einem Macht- bzw. Kontrollinstrument, um den Status quo einer Ehe aufrechtzuerhalten oder den früheren Zustand wiederherzustellen. Dazu ist etwa die Aktivierung von Schuld- und Schamgefühlen durch die Berufung auf das Treueversprechen zu zählen, wie es etwa bei Außenbeziehungen zu beobachten ist; ebenso das Einfordern von Solidarität, Kooperation und Übereinstimmung, was bis in symbiotische Ansprüche übergehen kann („Aber du hast mir doch damals versprochen ...“). Darüber hinaus kann die Berufung auf das Eheversprechen in problematischer Weise der Rechtfertigung dienen, nötige Konflikte zu

vermeiden („In einer guten Ehe dürfen wir uns nicht streiten ...“), oder zur Aufrechterhaltung statischer bzw. leerer Sicherheiten herangezogen werden. Schließlich kann das Treueversprechen als „Freifahrtschein“ ausgelegt werden, der in der Ehe keine Grenzen des Zumutbaren anerkennt („Wenn du mich wirklich liebst, dann ...“).

Versuche, mittels des Eheversprechens Kontrolle über den Partner zu gewinnen, ihn bzw. sie „verlässlich“ zu machen, lassen sich in solchen Fällen als Konfliktmechanismen und als Schutz- und Abwehrmechanismen deuten. Dagegen kann es im Sinne einer aktualisierenden Rückerinnerung an die Anfänge der Paarbeziehung und an die Eheschließung möglich sein, das Eheversprechen als eine wertvolle Ressource für die Paarbeziehung wiederzuentdecken. Im günstigen Fall kann es als verschüttete Motivation aufgedeckt werden, gemeinsam an der Beziehung und an sich selbst zu arbeiten, schwere Zeiten durchzustehen und nötige Versöhnungsprozesse zu gehen oder individuelle bzw. paarbezogene Entwicklungsschritte zu initiieren.

5.

Diese ausgewählten Impulse aus dem weiten Feld der EFL-Beratung als kirchlichem Erfahrungsfeld wollen Hinweise geben, in welche Richtung das christliche Leitbild von Ehe und Familie weiter entfaltet werden könnte, so dass eine „Vermittlung zwischen normativen Leitbildern und gelebter Wirklichkeit“¹⁵ die Bedingungen des Lebbareren von Ehe und Familie als Konstitutivum legitimer normativer Leitbilder aufgreift, ohne sich exklusiv auf diese Formen partnerschaftlichen und familialen Zusammenlebens zu konzentrieren.

Als kirchliches Handlungsfeld zielt die EFL-Beratung darauf ab, Menschen dabei zu helfen, den individuellen und partnerschaftlichen Prozess der Differenzierung und der

eigenen Identitätsentwicklung mutig und vertrauensvoll anzunehmen und dabei auch „die eigene Lieblosigkeit und jene des Partners auszuhalten, [...] verzeihen zu können und Verzeihung annehmen zu können, [...] sich der eigenen Schuld zu stellen, dem anderen nie das geben zu können, was er verdient und was man sich von ihm paradoxerweise erhofft“¹⁶. Ferner kann sie jene schwerwiegenden Realitäten von Gewalt, Demütigung oder Verwahrlosung, von unzumutbaren Beziehungs- und Familienverhältnissen sowie die wirtschaftlichen, politischen, sozialen und kulturellen Lebensbedingungen in ihren konkreten Auswirkungen auf Einzelne, Paare und Familien zur Sprache bringen und Begleitung bei der Suche nach verantwortbaren, tragfähigen und lebhaften Entscheidungen und deren Umsetzung anbieten. Diese Option der Hilfe, Zuwendung und Unterstützung kann zugleich glaubhaft die Erfahrbarkeit von Solidarität, Nähe und Zuwendung vermitteln, die – theologisch gesprochen – ihre letzte Begründung im Zuspruch und in der Annahme Gottes selbst haben.

Anmerkungen

- ¹ Beschluss: Ehe und Familie, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe, Freiburg i. Br. 1976, 423–457 (die in Klammern gesetzten Zahlen im Text beziehen sich auf die Kapitel dieses Beschlusses).
- ² Vgl. R. Bucher, Ziemlich irrelevant – spätestens heute. Eine pastoraltheologische Lektüre des Synodenbeschlusses „Ehe und Familie“, in: R. Feiter/R. Hartmann/J. Schmiedl (Hrsg.), Die Würzburger Synode. Die Texte neu gelesen (Europas Synoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil 1), Freiburg i. Br. 2013, 164–188, 179f.
- ³ Siehe hierzu C. Hutter/M. Hevicke/B. Plois/B. Westermann (Hrsg.), Herausforderung Lebenslage. PraxisReflexe aus der Ehe-, Familien-, Lebens- und Erziehungsberatung, Münster 2003; R. Oetker-Funk/M. Dietzfelbinger/E. Struck/I. Volger (Hrsg.), Psychologische Beratung. Beiträge zu Konzept und Praxis, Freiburg i. Br. 2003; C. Hutter/N. Kunze/R. Oetker-Funk/B. Plois (Hrsg.), Quo va-

dis Beratung? Dokumentation einer Fachtagung zur Zukunftsfähigkeit kirchlicher Beratungsarbeit, Berlin 2006; A. Haslbeck/A. Mayer/F. Thurmaier (Hrsg.), *Ehe-, Familien- und Lebensberatung in Kirche und Gesellschaft. Theorie und Praxis*, München 2010; sowie die Internetseiten: <http://www.katholische-eheberatung.de> und <http://www.bv-efl.de> [zuletzt aufgerufen: 15.06.2014].

- ⁴ Vgl. K. Dahlinger/A. Haslbeck/E. Seits, *Ehe- und Paarberatung als Kerngeschäft der EFL-Beratung*, in: A. Haslbeck/A. Mayer/F. Thurmaier (Hrsg.), *Ehe-, Familien- und Lebensberatung in Kirche und Gesellschaft. Theorie und Praxis*, München 2010, 51–63; U. Schmidt-Blechta, *Ehe-, Familien- und Lebensberatung und Psychotherapie. Klienten, Verläufe und Veränderungseinschätzungen*, in: *Blickpunkt EFL-Beratung* April 2013, 60–68.
- ⁵ Siehe beispielsweise U. Beck/E. Beck-Gernsheim, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt a.M. 1990.
- ⁶ K. Dahlinger/A. Haslbeck/E. Seits, *Ehe- und Paarberatung als Kerngeschäft der EFL-Beratung* (s. Anm. 4), 52.
- ⁷ Vgl. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hrsg.), *Kirchliche Beratungsdienste* (Arbeitshilfen 51), Bonn 1987.
- ⁸ W. Kasper, *Glaube im Wandel der Geschichte*, Mainz 1973, 134.
- ⁹ Siehe etwa J. Willt, *Psychologie der Liebe. Persönliche Entwicklung durch Partnerbeziehungen*, Stuttgart ⁵2002 oder H. Jellouschek, *Die Kunst als Paar zu leben*, Freiburg i. Br. ²²2011.
- ¹⁰ Siehe etwa H. Jellouschek/B. Jellouschek-Otto, *Grenzen der Liebe. Nähe und Freiheit in Partnerschaft und Familie*, Stuttgart 2013.
- ¹¹ Vgl. D. Stiemerling, *Wenn Paare sich nicht trennen können*, Stuttgart ²2013.
- ¹² Vgl. J.M. Gottman, *Die vier apokalyptischen Reiter. Wie ich eine Scheidung vorhersehe*, in: *Blickpunkt EFL-Beratung* April 2007, 51–55; J. Engl/F. Thurmaier, *Wie redest Du mit mir? Fehler und Möglichkeiten in der Paarkommunikation*, Freiburg i. Br. ¹²2011.
- ¹³ Vgl. H. Ruster, *Die Familie nach der Familie*, in: T. Ruster/dies., *Bis dass der Tod euch scheidet? Die Unauflöslichkeit der Ehe und die wiederverheiratet Geschiedenen. Ein Lösungsvorschlag*, München 2013, 155–173.
- ¹⁴ Siehe etwa H. Krabbe, *Rosenkriege – Ist Mediation mit hochstrittigen Scheidungspaaen möglich?*, in: *Blickpunkt EFL-Beratung* Oktober 2010, 69–75.
- ¹⁵ M. Heimbach-Steins, *Die Idealisierung von Ehe und Familie in der kirchlichen Moralverkündigung*, in: K. Hilpert (Hrsg.), *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik* (QD 241), Freiburg i. Br. 2011, 300–309, 306; vgl. auch ihren Beitrag im vorliegenden Band.
- ¹⁶ R. Bucher, *Ziemlich irrelevant – spätestens heute* (s. Anm. 2), 188.

Familien als Gottesberührung

Albert Biesinger

Da jeder Mensch der Heiligkeit Gottes bedürftig ist, ist es unlogisch, von „heilen Familien“ auszugehen. Und dennoch ist es in den Familiendiskursen wichtig, die verschiedenen Familienkonstellationen zu reflektieren. Es ist ein Unterschied, ob ein Kind über bis zu zwei Jahrzehnte mit seinem Vater und seiner Mutter aufwächst – auch wenn es zwischen Vater und Mutter nicht immer nur „heil“ zugeht, sie mit Partnerproblemen kämpfen und sich im Auf und Ab des Alltags immer wieder neu definieren müssen. Es ist ein Unterschied, ob ein Kind mit einer alleinerziehenden Mutter oder einem alleinerziehenden Vater in verschiedensten Konstellationen aufwächst. Es ist ein Unterschied, ob ein Kind in einem SOS-Kinderdorf, in einer Kinder- und Jugendpflegeeinrichtung aufwächst. Und es ist ein Unterschied, ob ein Kind bei seiner depressionskranken Mutter oder seinem alkoholkranken Vater aufwächst. Kinder können sich ihre Lebenssituation in der Regel nicht aussuchen. In vielen lateinamerikanischen Armutsvierteln ist die Mehrheit der Mütter alleinerziehend. Die komplizierten Familienkonstellationen sind weltweit keine Ausnahme.¹

1. Wie gelingt religiöse Erziehung angesichts dieser Ausgangslagen?

Vor einigen Jahren hielt ich an einer katholisch-theologischen Fakultät einen Vortrag zum Konzept *catequesis familiar*, dem lateinamerikanischen Konzept von Erstkommu-

nion als Familienkatechese, das im zeitlichen Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils in Chile entwickelt wurde und bis heute weiterentwickelt wird. In diesem Konzept werden alle – hier ist zu betonen, *alle* – Eltern auf dem Weg zur Erstkommunion als Glaubensbegleiter ihrer eigenen Kinder zuhause verstanden, entsprechend begleitet, unterstützt und angeleitet. Ich war selbst Zeuge in der Hospitation in diesen Gruppen in Peru: Mit großen Augen und Ohren habe ich wahrgenommen, wie Eltern so begleitet werden, dass sie Schritt für Schritt intensiver und auch qualitativ anregend mit ihren eigenen Kommunionkindern zuhause Glaubensgespräche führen.

Dieses Konzept stellte ich an jener theologischen Fakultät im deutschsprachigen Raum vor. Der Hörsaal war voll. Und es ist zu einer für mich prekären Situation gekommen:

In der Diskussion meldete sich ein mir befreundeter Kollege und sagte: „Das Konzept ist hervorragend. Aber Alleinerziehende können das doch nicht.“ Rechts hinter mir war eine Journalistin des Österreichischen Rundfunks, die über dieses Symposion eine Rundfunksendung produzierte. Sie kam zu mir an das Rednerpult, nahm sich das Mikrofon und sagte empört zu dem Kollegen: „Ich bin eine alleinerziehende Mutter. Mein Mann ist vor Jahren weggegangen. Ich erziehe meine 8-jährige Tochter alleine. Und jetzt lasse ich mir von Ihnen noch sagen, dass ich meine Tochter nicht religiös erziehen kann.“

Der Kollege bekam rote Ohren, so leuchtend, dass man die Nacht damit hätte erhellen können. Schlagartig ging ihm auf, wie er mit einer solchen Aussage diese junge Mutter tief verletzt und gekränkt hatte.

2. Gott ist schon längst in den Familien angekommen

Gott ist schon längst da, wenn ein Vater und eine Mutter von ihm ein Kind anvertraut bekommen. Wir müssen nicht Gott in Situationen hineinzerren wollen, in denen er schon längst als Schöpfer dieses Kindes und als Erlöser desselben da ist. Es geht lediglich darum, dass Eltern diese bereits geschehene und immerwährende Gottesberührung wahrnehmen und sie als spirituellen Horizont in ihrer alltäglichen Familienkommunikation – wie auch immer sie sich realisiert – verwirklichen.

Die Familie in ihrem Auf und Ab, in ihren verschiedenen – auch biografisch verschiedenen – Wegstrecken bedarf dieser unbedingten Zusage Gottes „ich bin bei Euch“ und „ich wohne da, wo ich Euch Leben geschenkt habe“. Es geht also nicht um die Familienidylle, sondern um Alltag.

3. Gemeinden begleiten Familien

Eine spezielle Herausforderung ist, wenn wir von den Gemeinden aus Familien begleiten und alle uns anvertrauten Kinder als Gottesberührung für unser eigenes Leben und für die Menschheit verstehen. Die Diskurse zu Familiensituationen in ihrer Diversität müssen eben auch im Blick auf religiöse Vielfalt und religiöse Ausgangslagen erfolgen. Diese sind religionspädagogisch insofern ernst zu nehmen, als Gott selbst die Menschen so nimmt, wie sie sind – voraussetzungslos. Dies hat für die Gotteskommunikation in und mit Familien Konsequenzen. Sie muss niederschwellig realisierbar sein, und dafür sind verschiedenste Kommunikationsformen nötig.

Wenn man Eltern von vornherein signalisiert: „Mit Deinen Glaubensvoraussetzungen – mit Deinem mangelnden religiösen Wissen, wie selten Du in die Kirche gehst –

kannst Du doch Dein Kind nicht religiös begleiten“, spricht man Menschen jegliche Möglichkeit des Wiederanknüpfens, der Weiterentwicklung und vor allem auch die Chance ab, die eigene Gottessuche und Gottesver zweiflung erneut aufzunehmen.

Die einen reden nur von Krise. Dass eine Krise jedoch zur Herausforderung werden könnte, neue Kommunikationsformen zu entwickeln und mit Kindern und Eltern Gottesdienste so zu gestalten, dass sie etwas ergreifen und begreifen können, wird dabei vernachlässigt. In der Kirchengemeinde Hechingen (Erzdiözese Freiburg) werden alle am Beginn des Familiengottesdienstes auf großer Powerpoint-Wand wie folgt willkommen geheißen:

4. „Wir begrüßen euch zur schönsten Stunde der Woche.“

Warum feiern die einen Gemeinden Gottesdienste so, dass hundert Kinder mit ihren Eltern mit Begeisterung mitfeiern, während in anderen Gottesdiensten gar keine Kinder mit ihren Eltern anwesend sind?

Die Fixierung auf rigide liturgische Formen – vor allem im Wortgottesdienst – ist schon längst an ihre Grenzen gestoßen. Ein „Weiter so!“ geht nicht. Zumindest trifft das in vielen Situationen zu. Dass in der Fort- und Weiterbildung solche innovativen Ansätze – wie etwa Familienkatechese – selbst von den Verantwortlichen offensichtlich nicht verstanden werden und es ihnen auch kein Anliegen ist, eine dynamische Welle in diese Richtung zu erwecken, ist mehr als bedenklich. In anderen Lebensbereichen muss man sich schließlich auch auf erfolgsversprechende Kommunikationsansätze einlassen.

5. Erstkommunionfamilientage

Die Erzdiözese Berlin realisiert seit Jahren am Beginn des Kommunionweges im November für die ganze Diözese als Auftakt der Kommunionkatechese einen Erstkommunionfamilientag mit Kindern und ihren Familien. Eine analoge Konzeption realisierte die Diözese Rottenburg-Stuttgart im Kloster Reute und eine weitere Konzeption wird 2015 im Dekanat Rottweil/Neckar erprobt. *Alle* Eltern und Kinder sind hochwillkommen, den Beginn des Kommunionweges gemeinsam zu feiern. Es kommt zu einer emotional und kognitiv berührenden Erschließung dessen, was Kommunion meint. Auch hier zeigt sich, dass es vor allem auf die Qualität der Kommunikation ankommt und nicht auf die bisherigen Schubladen der Eucharistiekatechese, die seit 40 Jahren immer wieder neu aufgemacht werden. Diese katechetischen Großveranstaltungen – in Berlin kommen in der Regel bis zu 1.000 Menschen – sind teilweise völlig überlaufen. Katechese braucht offensichtlich frischen Wind und einen Kurswechsel hin zur offenen Kommunikation und zur Stärkung der Glaubenskommunikation in den eigenen Familien.

Der Aufschrei aus der Katechese heraus ist noch ein anderer: Wenn es lediglich um die „Verschönerung des Familienlebens“ geht, wird die ganze Dramatik der gesellschaftlichen Veränderungen, der Armutssituation, der Migrationsprobleme, der Reorganisation der Kirche vor Ort ausgeblendet. Dies wird dem Anspruch Jesu nicht gerecht. Die Verengung auf die eigene Familie ist unter dem Aspekt der Solidarität nicht adäquat. Gottes- und Nächstenliebe sind auch in diesem Bereich im Blick auf Familiensolidarität entsprechend zu buchstabieren.

Eine konkrete Situation: Im Gemeindezentrum haben sich am Beginn des Kommunionweges im Oktober circa 70 Eltern versammelt. Am Ende des Abends haben sich die Eltern in Gruppen eingeteilt. Es ging ziemlich schnell. Man kennt sich und man fährt das ähnliche Auto oder wohnt im selben Wohngebiet. Aber: Fünf äthiopische Witwen, die neu als Kriegsflüchtlinge in der Gemeinde angekommen waren, blieben übrig. Ich war entsetzt: „Wir reden hier von Kommunion und was passiert hier: Exkommunikation. Ich bitte Sie, die Gruppen wieder aufzulösen und diese Frauen zu integrieren, deren Männer im Krieg getötet wurden.“ Zunächst entsetzte Augen, aber die Gruppen lösten sich auf und integrierten diese Frauen. Nach einiger Zeit fragte ich nach, wie es denn mit den Äthiopierinnen in den Gruppen ginge. Die Antwort war: „In der Katechese geht es nicht gut, denn sie können ja kaum deutsch sprechen. Aber sie können gut afrikanisch kochen und wir haben uns schon angefreundet.“ Einige Jahre lang sah ich die äthiopischen Kinder als Ministrantinnen und Ministranten in den Gottesdiensten.

Katechese braucht auch die Kraft zu kleinen Konflikten – sie dürfen natürlich nicht verletzend wirken –, aber es bedarf auch der entschiedenen spirituellen Leitungskompetenz und der Selbstreflexion, den konkreten katechetischen Prozess auch kritisch zu spiegeln und offen die Störungen zu besprechen. „Störungen nehmen sich Vorrang.“ Ruth C. Cohn hat den Finger auf diese wichtige Kommunikationsregel gelegt, die gerade auch für die Katechese relevant ist.²

Die Bewältigung all dieser Herausforderungen wird natürlich nicht allein von Elternseite aus erwartet, sondern wird von religionspädagogischer Seite medial unterstützt. Aufgrund des weltweiten Kontexts dieser Herausforderung wurde die religionspädagogische Unterstützung in Form unseres „Familienbuchs“³ als mediale Grundlage für familienkatechetische Prozesse ins Italienische und ins Chinesische übersetzt und ist in Italien, China und neuerdings in Taiwan bereits im Einsatz. Wenn es um Familie geht, muss es auch um Familienspiritualität gehen und um Gotteskommunikation in familiären Strukturen.

Papst Franziskus hat in *Evangelii gaudium* im Blick auf die Familien eine klare Option formuliert. Es geht auch um die marginalisierten Familien in den äußeren Territorien der Gesellschaften, um die sich niemand kümmert und denen alle Lebenschancen abgeschnitten sind.⁴ In diesem Kontext der Marginalisierung ist auch das Thema Bildung, welches eng mit dem der Möglichkeiten familiärer Erziehung verbunden ist, zu berücksichtigen. Bildung ist ein Lebensrecht. Bildung ermöglicht Selbstrealisierung als Person in Solidarität und Verantwortung mit Mitmenschen, mit der Schöpfung und mit Gott.

Insofern ist Bildung auch für die Menschen an den Peripherien der Weltgeschichte hochrelevant. Die Ausgrenzung von Menschengruppen und ganzen Populationen und deren Abspaltung von Bildung ist Unrecht, schürt strukturelle Ungerechtigkeit und ist strukturelle Sünde. Insofern hat das Zweite Vatikanische Konzil zu Recht den Finger auf eine zentrale Frage gelegt. Durch *Evangelii gaudium* von Papst Franziskus ist noch einmal ein interessanter, erweiterter und aktueller Horizont in der Kirche angekommen.⁵

Wie es konkret gehen kann, sich für Marginalisierte in diesem Kontext einzusetzen, zeigt sich an einem großen Projekt der Jesuiten in Lateinamerika, „Fe y alegría“. Ich habe es in Peru vor Ort erlebt, dass „Fe y alegría“ in den Armenvierteln für die aus dem Hochland von Peru Geflüchteten sofort eine Schule gegründet und damit den Kindern und Jugendlichen und letztlich auch ihren Familien eine Hoffnung gegen alle Hoffnung und eine Hoffnung gegen den sozialen Tod gegeben hat. Die Terrorgruppe „Sendero Luminoso“ hatte großes Interesse, die Ordensfrauen, die diese Schule im Viertel Canto Grande leiten, zu vertreiben. Sie haben die Schwestern bedroht, aber diese haben sich geweigert, die Kinder zurückzulassen: „Dann müsst ihr uns eben ermorden. Wir bleiben bei diesen Kindern“, war ihre Botschaft.

Für mich ein großes Signal einer Kirche auf der Seite der Armen. Gleichzeitig existiert die Spannung, dass Bildung immer noch so strukturiert wird, dass man reich sein muss, um die hohen Schulgebühren bezahlen zu können, und dass man nur als Abgänger einer bestimmten Eliteschule eine gut bezahlte Berufstätigkeit erreichen kann. Noch ist der Kampf um Bildung für alle nicht entschieden. Umso mehr gilt es, auch in den europäischen Gesellschaften die strukturelle Sünde der Ausgrenzung von Kindern und Jugendlichen aus armen oder sozial belasteten Familien zu stoppen und eine Schulstruktur zu entwickeln, die allen Förderung und Würde vermittelt.⁶

Wenn man von Familienorientierung religionspädagogisch redet, dann haben wir nicht nur weltweit, sondern auch im deutschsprachigen Raum die Mauern zu den Marginalisierten in unseren Gesellschaften – und diese können ganz verschiedene Gruppierungen und Einzelpersonen sein – einzureißen.⁷ Familienkommunikation ist deswegen die Grundlage für religiöse Orientierung und Bildung im Kindes- und Jugendalter, weil die Kinder systemisch emotional zumindest in der Phase bis zur Pubertät in eindeutiger Intensität mit den Eltern – wie auch immer die Familienkonstellation ist – verbunden sind.

Die Ideologien von der einen Seite, die die Familie längst für tot erklärt haben, und diejenigen auf der anderen Seite, die Familien nach wie vor im Blick auf die Glaubensorientierung nichts oder wenig zutrauen, weil sie ja doch nicht richtig glauben und eigentlich nur die Ordinierten es richtig können (Klerikalismus), liegen falsch. Auf den Punkt gebracht: Die jungen Familien sind der Schlüssel zur Glaubenskommunikation. Kinder haben in der derzeitigen Gesellschaft wie in Umbruchssituationen ohne ihre Eltern keine Chancen. Und dennoch ist es wichtig, Kinder auch unabhängig von ihren Eltern als eigene Subjekte der *Got-*

teskommunikation zu fördern. Dies schließt sich doch nicht gegenseitig aus. Nur die Kinder fördern zu wollen, ist nach unseren ersten Forschungsergebnissen⁸ unterkomplex. Dieter Hermann und Norbert Mette schreiben in ihrem Beitrag „Erstkommunionkurse auf dem Prüfstand“ in „Katechetische Blätter“: „Wenn die Eltern der Kommunionkinder das Buch von Biesinger u. a. erhalten haben, ist bei den Kommunionkindern ein größerer Zuwachs des Vertrauens in die Kirche und somit eine Steigerung des religionsbezogenen Sozialkapitals feststellbar als in allen anderen Fällen.“⁹ „Es ist der einzige der hier berücksichtigten Kurse, der sowohl als Kinderbuch als auch in der Version für Erwachsene positiv mit der religiösen Sozialisation von Kindern in Zusammenhang steht.“¹⁰

Über die Freude an der Bestätigung eines Ansatzes hinaus ist dieses Ergebnis hochdramatisch, weil die Majorität der Gemeinden in Deutschland noch immer nicht begriffen hat, dass Familienkatechese die Zukunft der Katechese ist. Die Selbstanleitung der Familien – Anleitung zur Selbstleitung, ein wichtiges Prinzip von Ruth C. Cohn¹¹ – wird hier zu einem wichtigen Grundprinzip. Die Eltern sind alle gleich gewürdigt und gleich intensiv eingeladen. Sie können aber entscheiden, ob sie – im Bild gesprochen – von den 100 Metern des Weges fünf Meter mitgehen oder 80 Meter oder sogar die ganzen 100 Meter. Dies ist insofern sehr wichtig, als damit gleichzeitig auch deutlich gemacht wird: Alle – ausnahmslos *alle* – sind hochwillkommen und können das ihnen mögliche Stück Weg in der *Gotteskommunikation* in der eigenen Familie gehen oder nicht. Familienkatechese kommt aus den Armenvierteln Lateinamerikas. Es ist ein Konzept mit großer Diversität und Offenheit für die oft tragischen Familienzusammenhänge.

Es gibt keine heilen Familien. Gott schafft Heil.

Anmerkungen

- ¹ Papst Franziskus, Die Freude des Evangeliums. Das Apostolische Schreiben *Evangelii gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, Freiburg i.Br. 2013, 90f.
- ² Vgl. A. Biesinger (unter Mitarbeit von S. Hiller), Gotteskommunikation: Religionspädagogische Lehr- und Lernprozesse in Familie, Schule und Gemeinde, Ostfildern 2012, 61–92.
- ³ Vgl. A. Biesinger/H. Bendel/B. Berger/D. Biesinger/J. Hauf, Gott mit neuen Augen sehen: Wege zur Erstkommunion: Familienbuch, München 2012 (völlig überarbeitete Neuausgabe); *dies.*, Gott mit neuen Augen sehen: Wege zur Erstkommunion: Für die Kindertreffen – Leitfaden, München 2012 (völlig überarbeitete Neuausgabe); A. Biesinger/R. Boschki/J. Hauf, Gott mit neuen Augen sehen: Wege zur Erstkommunion: Für das Leitungsteam und die Elterntreffen – Leitfaden, München 2012 (völlig überarbeitete Neuausgabe).
- ⁴ Vgl. Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* (s. Anm. 1), 66f., 70, 86, 139.
- ⁵ Vgl. hierzu A. Biesinger (unter Mitarbeit von S. Hiller), Gotteskommunikation (s. Anm. 2), 93–109 (Familien als Subjekte der Gotteskommunikation – Familienbiographische Katechese als zukunftsfähiger Paradigmenwechsel), 109–118 (Kinder nicht um Gott betrügen), 118–138 (Wider die Versteppung des Glaubens in den Gemeinden), 138–153 (Wie Gemeindekatechese Zukunft hat), 153–156 (Chancen der Familienkatechese – 20 Thesen), 156–162 (Familienkatechese – Befreiungstheologische Kontexte), 162–168 (Die Zukunft der Liturgie ist Familienliturgie – oder sie wird nicht mehr sein), 168–172 (Eltern-Kinder-Großeltern-Singles in der sonntäglichen Eucharistiefeier), 172–177 („Den Benjamin, den haben wir getauft“ – Taufe lernen mit 3- bis 7-Jährigen), 177–182 (Taufkatechese mit Eltern), 182–189 (Zukunftsfähige Perspektiven kirchlicher Erwachsenenbildung – Thesen).
- ⁶ Vgl. das Themenheft „Kirche der Armen“ der ThQ 193 (2013), Heft 3, 185–291.
- ⁷ Vgl. M. Mähr/S. Hiller/K. Kießling, Religiöse Entwicklungen im Erstkommunionalter. Qualitative Ergebnisse einer Evaluationsstudie, in: *Diakonia* 44 (2013) 4, 314–321; *Forschungsgruppe Religion und Gesellschaft*, Kommunionkatechese und religiöse Entwicklung: eine Evaluationsstudie, in: *KatBl* 138 (2013), 370–377; *dies.*, Wie Erstkommunionkatechese gelingt, in: *Heiliger Dienst* 67/2 (2013), 112–121; *dies.*, Religiosität und Wertebildung. Erste qualitative Ergebnisse einer Evaluationsstudie zur Erstkommunionkatechese, in: *Diakonia* 43/3 (2012), 199–206; *dies.*, Religiosität und Wertebildung. Erste Ergebnisse einer Evaluationsstudie zur Erstkommunionkatechese, in: *Diakonia* 43/1 (2012), 59–65; D. Hermann/N. Mette, Erstkommunionkurse auf dem Prüfstand, in: *KatBl* 137 (2012), 364–370.

⁸ Vgl. *Forschungsgruppe Religion und Gesellschaft*, Werte – Religion – Glaubenskommunikation. Eine Evaluationsstudie zur Erstkommunionkatechese, Wiesbaden 2014 (in Vorbereitung).

⁹ D. Hermann/N. Mette, Erstkommunionkurse (s. Anm 7), 368.

¹⁰ Ebd., 369.

¹¹ Vgl. R.C. Cohn, Von der Psychoanalyse zur themenzentrierten Interaktion. Von der Behandlung einzelner zu einer Pädagogik für alle, Stuttgart 1975.

Glaubensgemeinschaft als Ressource für Paare und Familien

Bernhard Fresacher

1. Dass Ehe und Familie heute selbstverständlich auf Liebe gründen – und zwar auf Liebe im romantischen Paradigma unter modernen beziehungsweise spätmodernen Voraussetzungen individualisierter und pluralisierter Lebensentwürfe –, bringt einerseits sozial den Paar- und Familienbeziehungen und andererseits psychisch den Beteiligten sowohl neue Freiheiten als auch neue Bedrängnisse.

Mit dieser neuen gesellschaftlichen Lage unlösbar verknüpft ist ebenso die neue Bedeutung von Glauben und Religion: Sie ordnen nicht mehr die Individuen standesgemäß in ein metaphysisch abgesichertes ontologisches Ganzes ein, sondern die Individuen ordnen nun umgekehrt Glauben und Religion in ihr biografisch angelegtes Ganzes des eigenen Lebens ein. Sowohl in Paar- und Familienbeziehungen als auch in Glauben und Religion manifestiert sich eine folgenreiche Umstellung im Ordnungssystem der Gesellschaft. Ihr Bezugsgesichtspunkt verschiebt sich vom einen Ganzen zu den vielen Einzelnen. Dort liegt nun die Zuständigkeit für die Einheit. Der oder die Einzelne muss wissen, wann es worauf ankommt, und seine beziehungsweise ihre Wahl entsprechend treffen. Was auf den Feldern der Politik oder der Wirtschaft oder der Kunst oder der Wissenschaft erwartet wird, gilt auch für die Felder der Liebe und der Religion. Die Einzelnen haben für ihr je individuelles Ganzes zu sorgen: für Stimmigkeit, für Erfüllung, für Authentizität.

Die (romantische) Liebe wird zu einem Feld freier Selbstbestimmung und Selbstentfaltung, und mit ihr wandern diese Werte auch in Ehe und Familie ein. Aus einem Ort der Fremdbestimmung und der Aufopferung wird ein Ort der Wahl und der Entscheidung – über sich selbst, und zwar unter den Vorzeichen der Intimität, der Privatheit, der Inklusion. Alles geschieht unter einer Frage, die – ausgesprochen – bereits die Möglichkeit des Abhandenkommens ankündigt: Liebst du mich (noch)? Das ist die Wahrheitsfrage, und jede Paarbeziehung und jede Familie muss heute ihre Form finden, mit ihr zu leben – im Angesicht ihres Scheiterns. Dabei kommen auch die Potenziale von Religion in den Blick: die Kraft des Glaubens, der Zusammenhalt der Gemeinschaft, die Seelsorge, die Liturgie, das Sakrament. All diese Formen können ressourcenorientiert angeeignet werden, in einem weiten Spektrum zwischen kirchennah und kirchenfern, zwischen kontinuierlich und kasual.¹ Wie diese Aneignung geschieht, bestimmt nicht die Kirche, sondern der oder die Einzelne. Daran sieht man die gesellschaftliche Umstellung, die stattgefunden hat und Divergenzen zwischen einer Tradition aus einer anderen Zeit und individuellen Anforderungen unserer Zeit provoziert, in der nicht mehr die Kirche das Ordnungsprinzip darstellt, sondern der einzelne Mensch.

Die Frage nach der Ressource Religion, nach der Ressource Glauben und nach der Ressource Gemeinschaft markiert genau diesen Wechsel. Sie ergibt erst im Kontext des neuen Ordnungsgesichtspunkts der modernen beziehungsweise spätmodernen Gesellschaft einen Sinn und eine Bedeutung. Hier entscheidet nicht die Religion, sondern der oder die Einzelne nach seinem oder ihrem Bedarf, was ihm oder ihr gut tut. Heute ist für das Ganze nicht die Religion zuständig, sondern das Individuum. Pluralität findet nicht mehr innerhalb des einen Ganzen Platz, sondern wird zum

Merkmal des Ganzen selbst. Was dieses Ganze im Einzelnen ausmacht, kann nun selbst unterschiedlich aussehen. Es wird zu einer Sichtweise unter anderen. Vor allem authentisch muss es sein. Erst unter dieser Voraussetzung stellt sich die Frage, inwiefern Glaube und Religion hilfreich zur Unterstützung von Liebesbeziehungen in Ehe und Familie und möglicherweise darüber hinaus in anderen Intimbeziehungen sein können.

2. Auf die Nachfolge Christi bezogen geht es nicht mehr primär um eine Einordnung in ein größeres Ganzes, sondern um eine Entfaltung des eigenen Ganzen.

Wie bringen mich Glaube und Religion, Bibel und Kirche weiter – in meinem eigenen Leben? So lautet die Frage. Was sich früher als Folge der Christusnachfolge eingestellt hat, ist heute ihr Ausgangspunkt. Nicht das Christus-gleich-Werden steht im Vordergrund, sondern das Mit-Christus-zu-sich-selber-Finden. Authentizität ist der Maßstab, und wenn der Blick auf Christus dabei hilft, umso besser. Bei genauerer Betrachtung kann man sicherlich feststellen, dass dieser Perspektivwechsel bereits im christlichen Impuls selbst steckt; aber diese Betrachtung ist eben erst heute in dieser Weise möglich und verdankt sich den modernen beziehungsweise spätmodernen gesellschaftlichen Bedingungen, die diese Perspektive nahelegen.² Neu ist, dass dieses Zu-sich-selber-Finden in einem eigenen authentischen Leben nicht mehr alternativlos über das Eintauchen in eine konfessionell geprägte religiöse Tradition, beispielsweise durch regelmäßige Bibellektüre, Gebetspraxis, Beichte oder Gottesdienstteilnahme, geschehen muss, sondern dass all dies selbst zu den Alternativen gehört, die der oder die Einzelne im Religiösen zur eigenen Selbsterkundung und Selbstentfaltung wählen kann, einschließlich der Möglichkeit, auf

Religiöses überhaupt zu verzichten – ohne Sanktionen über das Religiöse hinaus befürchten zu müssen.³

In einem gegenüber der Religion neutralen Staat bleiben Paarbeziehungen und Familien dem rechtlichen und politischen Zugriff religiöser Gemeinschaften entzogen. Über Sanktionen im Bereich Partnerschaft, Ehe und Familie entscheidet der Staat, nicht eine Religion aufgrund ihrer moralischen Vorschriften. Diese mit Gesetzesreformen einhergehende historische Entwicklung hat überhaupt erst den weitgehenden Einzug der (romantischen) Liebe in Ehe und Familie ermöglicht und in der Folge den rechtlichen Schutz anderer Formen von Liebesbeziehungen, in denen Personen Verantwortung füreinander übernehmen. Die Religionszugehörigkeit entscheidet nicht mehr über Möglichkeit und Unmöglichkeit von intimen Beziehungen, diese können vielmehr selbst zu Orten multipler Religionszugehörigkeiten werden – in Kulturen und Staaten, die das Diktat der Religion in Sachen Liebe (welche Formen und Praktiken als legitim und welche als illegitim zu gelten haben) nicht mehr zulassen.

Welche Ressourcen kann eine christliche Glaubensgemeinschaft unter diesen Umständen für Paare und Familien heute bereitstellen? Ich will exemplarisch drei Ressourcen aus den Traditionen des Christentums herausgreifen und diese Auswahl als Ansporn verstehen, weitere Kraftquellen des Christlichen und des Religiösen zu entdecken und zu nutzen – wie sie paradigmatisch die Erzählung am Jakobsbrunnen im Johannesevangelium vor Augen führt (Joh 4,1–42).⁴ Bevor ich im Folgenden diese drei Kraftquellen skizziere, will ich auf drei mit ihnen korrespondierende Versuchungen aufmerksam machen, denen die Kirchen und die Religionen heute in besonderer Weise ausgesetzt sind: erstens die Versuchung, den Menschen die Last der eigenen Selbstbestimmung wieder abzunehmen und stattdes-

sen Gehorsam zu verlangen; zweitens die Versuchung, der Wildheit der Sexualität verschämt auszuweichen und stattdessen an der Illusion der Reinheit festzuhalten; und drittens die Versuchung, sich mit hohen Ansprüchen selber ins gute Licht zu rücken und dabei Scheinheiligkeit und Spott in Kauf zu nehmen. Die erste Ressource, die vor der ersten Versuchung der Entlastung steht, ist die Ressource Freiheit. Die zweite Ressource, die vor der zweiten Versuchung der Reinheit steht, ist die Ressource Offenbarung. Die dritte Ressource, die vor der dritten Versuchung der Scheinheiligkeit steht, ist die Ressource Ostern.

3. Die Ressource Freiheit tritt ein ambivalentes Erbe im Christentum an.

Dieses Erbe ist unlösbar mit der Aufklärung und der Politik der modernen Gesellschaft in Europa und in Nordamerika verwoben. Selbstbestimmung und Selbstentfaltung sind ein Recht, das der säkulare Staat den Kirchen und den Religionen nicht ohne Gegenwehr abgerungen hat. Obwohl es sich aus religiösen Traditionen speist, musste es sich erst gegen jene durchsetzen. Spät und gegen erbitterte Widerstände hat die katholische Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil im Jahr 1965 das Recht auf Religionsfreiheit anerkannt: Welcher Religion jemand angehören will, darf nicht mehr – wie auch immer – sanktioniert sein! „Diese Freiheit besteht darin, dass alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von Seiten Einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlichen Gewalt, so dass in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen – innerhalb der gebührenden Grenzen – nach seinem Gewissen zu handeln. Ferner erklärt das Kon-

zil, das Recht auf religiöse Freiheit sei in Wahrheit auf die Würde der menschlichen Person selbst gegründet, so wie sie durch das geoffenbarte Wort Gottes und durch die Vernunft selbst erkannt wird.“ (*Dignitatis humanae*, Nr. 2) Die Erklärung über die religiöse Freiheit gehört – nicht zuletzt wegen ihrer Begründung – zu den historischen Leistungen dieses Konzils, die die feudalistischen Traditionalisten bis heute mit allen Mitteln als teuflisch bekämpfen.

Mit Sexualität als Ort der Selbstbestimmung und Selbstentfaltung hingegen tut sich die katholische Kirche weiterhin schwer – und mit ihr viele christliche Konfessionen und andere Religionen. Die Gesellschaft erwartet aber von ihnen, ebenso wie von allen anderen, Respekt vor dem privaten Raum der Intimität – unter einer einzigen Bedingung, dass auch dort keine Drohung und keine Gewalt zu tolerieren ist. Der Schutz vor psychischem und physischem Zwang im Bereich der Sexualität, insbesondere dann, wenn es den Kinder- und Jugendschutz betrifft, hat in den vergangenen Jahren eine hohe Priorität in Recht und Politik erlangt. Dort wird die Gefahr gesehen, nicht in den sexuellen Praktiken. Die umgekehrt akzentuierten kirchlichen Lehrprioritäten sind durch das praktische Versagen im Raum ihrer Autorität nachhaltig entlarvt und desavouiert worden. Es hat sich stattdessen bewährt, die Sexualität in die individuelle Verantwortung und das Einvernehmen der Menschen zu legen, die sich dafür keine Vorschriften machen lassen müssen, schon gar nicht von einer Natur, der angeblich eine normative Bedeutung zukomme. Wer für das, was natürlich und was unnatürlich sein soll, eine Deutungshoheit für sich in Anspruch nimmt, muss heute mit Ablehnung oder Nichtbeachtung rechnen, was die Umfrageergebnisse zur außerordentlichen Bischofssynode über „Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Rahmen der Evangelisierung“ im Jahr 2014 erneut bestätigt haben.

Wenn sich die Kirchen unter diesen modernen und spät-modernen Voraussetzungen an ihre eigenen Traditionen einer Theologie der Freiheit⁵ erinnern, werden sie die Kraft und den Mut wiedergewinnen, den einzelnen Menschen zuzutrauen, Verantwortung für ihr eigenes Leben und für andere – in einer Liebesbeziehung, in einer Familie – zu übernehmen: nach ihrem Gewissen, aufgrund der Würde der menschlichen Person, als Kinder und Erben des Himmelreiches „kraft der Verheißung“ (Gal 3,28), wie es im Galaterbrief des Paulus geschrieben steht: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit.“ (Gal 5,1) Nur, so heißt es weiter, „nehmt die Freiheit nicht zum Vorwand für das Fleisch, sondern dient einander in Liebe!“ (Gal 5,13) Der Maßstab ist demnach die Liebe im biblischen Sinn. Sie schließt Gewalt gegeneinander aus und Aufmerksamkeit füreinander ein (vgl. 1 Kor 12,31–13,13). Allein die Liebe bestimmt die Freiheit auch in intimen Beziehungen. Diese Freiheit besteht darin, dass alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von Seiten Einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie von jeglicher menschlichen Gewalt, so dass in intimen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen – innerhalb der gebührenden Grenzen – nach seinem Gewissen zu handeln. Dieses Recht ist in Wahrheit auf die Würde der menschlichen Person selbst gegründet, so wie sie durch das geoffenbarte Wort Gottes und durch die Vernunft selbst erkannt wird. Auf diese Weise kann die Intimität einer Liebesbeziehung oder einer Familie zu einer „Art Schule reich entfalteter Humanität“ (*Gaudium et spes*, Nr. 52) werden.

4. Die Ressource Offenbarung bewahrt, was sie zur Sprache bringt, als Geheimnis.

Bis heute trägt das Christentum auch die Spuren einer asketischen Tradition an sich, die der Sexualität einen Ort in der Gottesferne zuweist. Aus deren Sicht fehlt ihr jegliche Offenbarungsqualität. Vielmehr führt sie so weit von Gott weg, dass sie zum Einfallstor des Bösen wird. Diese Tradition hat die Lust am anderen und am eigenen Körper gründlich ausgetrieben und zu etwas gemacht, wofür man sich schämen muss. Sie hat dem Körper die Fähigkeit zur Identität abgesprochen: Die Seele formt den Körper, nicht der Körper die Seele. Seit dem 19. Jahrhundert ist diese Lehre auf ihre Verschiebungen hin entlarvt: darauf hin, was sie ausblenden muss, um hell erstrahlen zu können. Man sieht dann zum Beispiel, wie die abgelehnte Erotik der Körper in einer Erotik der Sprache wieder auftaucht. Was auf der einen Seite verschwiegen oder verdammt wird, wird auf der anderen Seite betrieben. Theologische Texte haben nicht selten einen erotischen Zungenschlag – nicht nur in der Mystik aus der reichhaltigen Tradition des Hohen Lieds Salomos.⁶ Die Liturgie feiert das Geheimnis des Glaubens im Ästhetischen. Die Sprache der Sehnsucht und des Begehrens schlägt sich bis in die zentralen Begrifflichkeiten der Theologie hinein nieder. Denn sie kann Nähe und Ferne in Einem ausdrücken, Sich-Finden und Sich-Verlieren.⁷ Offenbarung selbst – *revelatio, apokalypsis* – ist eine erotische Vokabel. Sie spielt mit der Metaphorik des Enthüllens und Verhüllens, des Aufdeckens und Bedeckens, des Entkleidens und Bekleidens. Das Geheimnis in seiner Ambivalenz von greifbar und entzogen bildet den Kern der christlichen Gottesverehrung und Gottesvorstellung.⁸ Die Offenbarung bewahrt als dieses Geheimnis, was sie zur Sprache bringt. Im Glauben als Du angesprochen, bleibt Gott zugleich jener,

von dem man sich im selben Moment kein Bild machen soll.

Das offenbare Geheimnis ist das Gegenteil des Tabus und der Verheimlichung, die sich die Gewalt zunutze macht. Es wird gerade nicht verschwiegen, sondern in seiner Unverfügbarkeit zum Ausdruck gebracht. Darin liegt der Segen. Es hat mit einem Respekt zu tun, der nicht nur Gott gebührt, sondern den Gott zuerst seiner Schöpfung zollt. Um darüber sprechen zu können, bietet sich in besonderer Weise die Sprache der Erotik an. Aus dem Bereich des Verschämten befreit, kann sie schließlich Raum im Glauben und in der Kirche finden – und damit unterscheidbar werden von anderen Sprachen, insbesondere von der Sprache der Gewalt und ihrer Realität, die alles daran setzt, nicht als solche aufgedeckt und enthüllt zu werden. Sie ist nicht an Offenbarung interessiert. Zur biblischen Offenbarung aber gehört es, dass die Realität der Gewalt benannt wird. Denn erst als solche lässt sie sich bearbeiten. Die Bücher der Propheten und der Psalmen oder die Passions- und Ostererzählungen konfrontieren die irdische Wut der Vernichtung mit dem Lebenswillen und der Lebenslust Gottes. Sie greifen die Herausforderung auf, die Gewalt nicht zu verharmlosen – gerade auch die Gewalt im Namen des Einen –, ohne ihr damit recht zu geben oder das letzte Wort zu überlassen.⁹ Daraus sind im Christentum immer wieder Versuche in der Christologie und in der Trinitätstheologie unternommen worden, Schöpfung und Erlösung dem Bann der Gewalt zu entziehen.

Ein Beispiel für einen solchen Versuch stellt die dynamische trinitarische Christologie des Rupert von Deutz aus dem 12. Jahrhundert dar, die sowohl die Mystik als auch die Theologie späterer Zeiten beeinflusst hat.¹⁰ Mitten in einer auf das Jenseits ausgerichteten Kultur der alltäglichen Angst vor bösen Geistern und göttlichen Strafen, wie wir sie uns heute nicht mehr vorstellen können, schlägt sie einen

anderen Ton an und spricht der Gegenwart einen eigenen Wert zu. Der inkarnierte Christus dient ihr als Spiegelbild für das eigene Leben ebenso wie für den Lauf der Welt. Demnach ist die Inkarnation von Anfang an in der Schöpfung angelegt: als überfließender göttlicher Wille zum Leben, in einem heiligen Geist, der nicht tot, sondern lebendig macht. In ihm offenbart sich eine göttliche Freude und Lust am Leben, die schon in der Schöpfung steckt. Sie ist an der Freiheit der Geschöpfe interessiert. Erlösung wird entsprechend nicht als nötige Reparatur eines Unfalls, sondern als beharrliches Werben Gottes um seine Schöpfung von Anfang an verstanden: als ein göttlicher Flirt – dessen Elixier die Freiheit der Umworbenen ist. Aus dieser Sicht erwächst eine eigene Motivation, Lust und Kraft zu einem guten Leben aus einem Staunen und einer Dankbarkeit heraus, auf eine solche – von Freiheit und Respekt getragene – Art und Weise begehrt und umworben zu werden.

5. Die Ressource Ostern spricht Erfahrungen zwischen Macht und Ohnmacht an.¹¹

Aus derselben Form von Erfahrungen zehren Paar- und Familienbeziehungen. Sie bilden Orte des Ausgeliefertseins und der Verwundbarkeit, an denen man von Aufmerksamkeit und Zusammenhalt träumt: Träume, die auch von vielen anderen Seiten an sie herangetragen werden, Keimzelle der Gesellschaft, Schule der Humanität, Hort der Treue, Türe der Zukunft usw. zu sein. Die Kirchen stehen hierin den anderen Bereichen der Gesellschaft in nichts nach. Sie preisen die Tugendhaftigkeit und Aufrichtigkeit der Liebe in Ehe und Familie in den höchsten Tönen. All das, was woanders fehlt, wird dort erhofft, all das, was woanders vermisst wird, wird dort ersehnt, all das, was woanders nicht erfüllt wird, wird dort herbeigewünscht – bis die Ange-

sprochenen unter der Last all der Wünsche und Sehnsüchte (ihre eigenen eingeschlossen) und ihrer Unerfüllbarkeit zusammenbrechen.

Liebesbeziehungen und Familien sind Orte, an denen – nicht zuletzt auch deshalb – die Frage, ausgesprochen oder unausgesprochen, aufgeworfen wird: Wo ist Gott? Am Rand des verzweiferten Nicht-Verstehens, am Ende der ersehnten Beziehung, am Bett des kranken Kindes, am Sarg des geliebten Menschen. Es ist dieselbe Frage, mit der der Psalm 22 beginnt, mit der sich Ijob beklagt und mit der – nach dem Matthäus- und dem Markusevangelium – Jesus am Kreuz stirbt. Zur Sehnsucht nach dem ersten Kind kommt das Trauma der Geburt; zur Sehnsucht nach dem ewigen Glück kommt die Ernüchterung des Alltags; zur Sehnsucht nach der besseren Zukunft kommt das Erbe der Vergangenheit – der eigenen Familien- und Beziehungsgeschichten, die uns immer wieder einholen. Enttäuschungen sind vorprogrammiert, Verletzungen – ganz ohne bösen Willen – unvermeidlich. Dabei liegt die Wahrheit keineswegs auf der Hand. Oft weiß man gar nicht, wie einem geschieht. Was ist Wahrheit? Dieselbe Frage stellt im Johannesevangelium Pontius Pilatus, der römische Präfekt von Judäa, im Prätorium von Jerusalem jenem König, den er zum Tod durch Kreuzigung verurteilen soll (vgl. Joh 18,38). Solchen Ambivalenzen ist jede intime und familiäre Beziehung von Anfang an unausweichlich ausgesetzt, und sie muss ihre Eigendynamik dafür entwickeln, die nicht immer leicht in heilsam und pathologisch zu unterscheiden ist. Was sich nach außen zeigt, kann nach innen völlig anderen Voraussetzungen entsprechen. Sichtbar und unsichtbar, wahr und falsch, gesund und krank liegen nahe beieinander in Paar- und Familienbeziehungen. Das ist die Realität – und zugleich eine Sicht von ihr, die man immer auch anders betrachten kann. Niemand kann in andere hineinschauen. Nicht einmal in allem

über sich selbst Bescheid zu wissen, ist möglich. Gott allein sieht in das Herz, wie es in der Bibel heißt (vgl. 1 Sam 16,7; 1 Joh 3,20).

Angesichts der Kluft „zwischen der Lehre der Kirche über Ehe und Familie und den gelebten Überzeugungen vieler Christen“ hat Walter Kardinal Kasper in seiner Rede beim Kardinalskonsistorium am 20. Februar 2014 über „Das Evangelium von der Familie“ in Vorbereitung auf die außerordentliche Bischofssynode zu Familie und Evangelisierung für einen „biblischen Realismus“ geworben, um mit diesem Blick die „harte Realität“ der Paare und Familien heute besser wahrnehmen zu können – im Horizont von Schöpfung und Erlösung – und aus dem Glauben an den treuen und barmherzigen Gott nicht das Unglück zu beschwören und die Vergangenheit zu idealisieren, sondern mutig und hoffnungsvoll Lösungen zu finden, wie es dem Zweiten Vatikanischen Konzil – ohne die dogmatische Tradition zu verletzen – zum Beispiel im Bereich der Ökumene oder der Religionsfreiheit gelungen sei. Damit hat Kasper diese Realität als „Zeichen der Zeit“ im Sinn der Pastoralkonstitution des jüngsten Konzils (*Gaudium et spes*, Nr. 1 und 4) vor Augen geführt und entsprechend für einen ekklesiologischen „Paradigmenwechsel“ plädiert, die Kirche wie im Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,29–37) nicht nur von der sakramentalen Institution her zu verstehen, sondern vielmehr von jenen her, „die leiden und um Hilfe rufen“. Zugleich hat er damit Chancen für eine andere Aufmerksamkeit für die Realität von Paaren und Familien heute aufgezeigt, insbesondere in Bezug auf geschiedene und wiederverheiratete Paare und ihre Familien, für die sie Verantwortung übernehmen. Deren Wert werde gerade nicht sichtbar, wenn die Kirche diese für nichtig erkläre, geschweige denn, dass sie damit ihrem Auftrag für jene gerecht werde, die leiden und um Hilfe rufen. Deren Si-

tuation verlange weniger nach einer generellen Lösung als vielmehr nach der Notwendigkeit, immer wieder im Einzelfall nach gerechten Lösungen zu suchen, und zwar nach den Maßstäben der Diskretion und der geistlichen Unterscheidung. Denn „in der Familie begegnet die Kirche der Realität des Lebens“ – in der sich die Zukunft ankündigt.

6. Zu dieser Realität des Lebens gehören wesentlich die Erfahrungen der erotischen Liebe, die nicht nur im Licht des christlichen Glaubens zu betrachten sind, sondern ihrerseits ein eigenes Licht auf diesen Glauben werfen.

In ihrem Buch „Wie wir begehren“ von 2012 hat die Journalistin Carolin Emcke autobiografisch aufgrund ihrer Erfahrungen von Erotik und Sexualität auch über den religiösen Glauben nachgedacht: „Ich bin mir nicht sicher, ob religiöse Reife irgendetwas mit sexueller Reife zu tun hat, aber ich vermute, dass auch der Glaube, wie das Begehren, sich nicht nur einmal entdecken lässt, dass es auch im Glauben, wie in der Lust, immer wieder neue Formen der Subjektivität gibt, dass es eine dynamische, suchende, sich wandelnde, sich vertiefende Bewegung ist.“ Neben dieser dynamischen Seite hat Emcke die Unverfügbarkeit und den Geschenkcharakter des Glaubens hervorgehoben: „So wie Liebe [...] ist dieser Glaube unverfügbar; er lässt sich nicht beschließen, nicht begründen. So wie Liebe sich nicht beschließen lässt und jede Begründung, warum man einen Menschen liebt, jede Erklärung, die mit Eigenschaften der Geliebten auffährt, mit Beschreibungen von Gemeinsamkeiten oder Ähnlichkeiten, immer nur nachgeschobene Gründe bleiben, nur Illustrationen oder Symptome der Liebe, so wie die Liebe im Kern grundlos bleibt, eben weil sie geschieht, weil sie einen einnimmt, weil sie den Grund in sich selber trägt, mit sprachloser Evidenz, so ist dieser Glaube. Wie Liebe [...] ist

diese Vertrautheit mit dem Unsichtbaren ein Geschenk, das sich nicht fordern oder ablehnen lässt.“¹²

Der Benediktiner-Theologe Rupert von Deutz ist 900 Jahre vor Emckes Beschreibungen in seinen autobiografischen Christus-Visionen, die er auf Drängen seines Abtes in seinem Matthäus-Kommentar aufgezeichnet hat, zu ähnlichen Assoziationen gekommen – in einem für uns heute erstaunlich erotischen Sprachduktus: „Ein unaussprechlicher Geschmack, ein Geschmack seiner Süße blieb an diesem Tag eine Weile im Mund meiner Seele, bis er nach und nach schwächer wurde und sich schließlich verlor. Jetzt noch lässt er mich an das Wort denken: ‚Kostet und seht, wie süß der Herr ist‘ (Ps 33,9) [...]. Da stieß ich meine Hand so heftig und kühn in seine Hand wie zur Bekräftigung des Vergebens. Die ergriff er mit Gewalt, zog mich ganz an sich, wie zur Umarmung und zum Kuss; aber unverzüglich warf mich die große Kraft einer heiligen und göttlichen Wonne (*sanctae ac divinae voluptatis*) aus dem Schlaf [...]. Das größte Zeichen von Liebe und Glauben ist nicht, in Geduld zu sterben, sondern in Geduld auf dieser Welt zu leben [...]. Auf wunderbare und unsagbare Weise stiegen Wellen (*inundationes*) heran, eine nach der anderen, und fluteten herein (*sese infundebant*), bis schließlich die letzte Flut (*infusio*), die wie ein großer Fluss herankam (*flumen inundans*), mir zu verstehen gab, mich spüren ließ, dass der ganze Schrein der Seele, des Herzens gefüllt war und mehr nicht fassen konnte [...]. Sogleich schrak ich aus dem Schlaf, der kaum über mich gekommen war, und wachend spürte ich eine süße Last, wachend entzückte ich mich (*delectatus sum*), was soll ich sagen? ‚Meine Seele ward fließend‘ (Hld 5,6), meine Seele, o Herr, ermattet schier, ergoss sich schier aus dem Leib (*effusa est*) [...]. Daher singen wir im Psalm: ‚Sie werden berauscht vom Überfluss deines Hauses, mit dem Sturzbach deiner Wonne (*voluptas*) wirst du

sie tranken‘ (Ps 35,9) [...]. Eine solche Wonne im lebendigen Leib wenigstens verkostet zu haben (*gustasse*), ist eine Lust (*iucundum*), ein Schatz der Lust und der Entzückung (*iucunditatis et exultationis thesaurus*).“¹³ Wer würde es heute wagen, in einer Erotik dieser Ausdrücklichkeit über den christlichen Glauben zu sprechen oder zu schreiben?

Anmerkungen

- ¹ Vgl. J. Först/J. Kügler (Hrsg.), *Die Unbekannte Mehrheit: Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit“ von KatholikInnen – Bericht und interdisziplinäre Auswertung*, Münster 2010.
- ² Vgl. Ch. Taylor, *Sources of Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge (Mass.) 1992; dt.: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a. M. 1996. Neutestamentliche Referenzstellen sind z. B. Lk 17,19: „Steh auf und geh! Dein Glaube hat dir geholfen.“ oder Mk 10,51: „Was soll ich dir tun?“ (wörtlich: „Was willst du, das ich dir tun soll?“). Diese Referenzstellen verdanken sich letztendlich einer biblischen Tradition, die insbesondere bei Jesaja 40–55 („Deuterojesaja“) ihren prägenden literarischen Ausdruck gefunden hat. Ihre Wirkung zeigt sich bspw. wieder in der von der Tradition des Hohen Lieds Salomos inspirierten mittelalterlichen Brautmystik (eines Rupert von Deutz oder Bernhard von Clairvaux mit Einfluss auf spätere Mystikerinnen und Mystiker), in der sich die Seele in einer individuellen Intimität mit ihrem Herrn Christus weiß und dafür nach Worten in der erotischen Sprache gesucht wird.
- ³ Vgl. B. Fresacher, *Zwischenstation zum Glück. Kirche als Teil einer unendlichen Suchbewegung*, in: *Wege zum Menschen* 64 (2012), 19–36; D. Hervieu-Léger, *Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung*, Würzburg 2004; H. Joas, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg i. Br. 2012.
- ⁴ Vgl. zu weiteren Gesichtspunkten B. Fresacher, *Seelsorge in den Lebenswelten von Familien. Ehe- und Familienpastoral in den Zeichen unserer Zeit*, in: *Diakonia* 33 (2002), 63–69; ders./Ch. Paul-Simon, *Familienorientierte Seelsorge am Beispiel Taufe*, in: *KatBl* 137 (2012), 372–377.
- ⁵ Vgl. E. Schockenhoff, *Theologie der Freiheit*, Freiburg i. Br. 2007; ders., *Erlöste Freiheit. Worauf es im Christentum ankommt*, Freiburg i. Br. 2012.
- ⁶ S. Anm. 2.
- ⁷ Vgl. B. Fresacher (Hrsg.), *Neue Sprachen für Gott. Aufbrüche in Medien, Literatur und Wissenschaft*, Ostfildern 2010.

- ⁸ Vgl. K. Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg i. Br. 1976, bes. 125f.; E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1977; M. Striet, Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie, Regensburg 2003; A. Halbmayer/G.M. Hoff (Hrsg.), Negative Theologie heute? Zum aktuellen Stellenwert einer umstrittenen Tradition (QD 226), Freiburg i. Br. 2008; sowie B. Fresacher, Kommunikation. Verheißungen und Grenzen eines theologischen Leitbegriffs, Freiburg i. Br. 2006.
- ⁹ Vgl. E. Zenger, Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen, Freiburg i. Br. 1994.
- ¹⁰ Vgl. insbesondere *Ruperti Tuitiensis de sancta Trinitate et operibus eius* (CCCM 21–24); sowie dazu A. Leichtfried, Trinitätstheologie als Geschichtstheologie, Würzburg 2002. Man könnte genauso gut z. B. Gregor von Nyssas *In canticum canticorum* aus dem 4. Jahrhundert oder Karen Baker-Fletchers *Dancing with God* aus dem 21. Jahrhundert als Beispiele vergleichbarer theologischer Versuche aus anderen Zeiten wählen.
- ¹¹ Vgl. H.-J. Sander, Einführung in die Gotteslehre, Darmstadt 2006; O. Fuchs, Der zerrissene Gott. Das trinitarische Gottesbild in den Brüchen der Welt, Ostfildern 2014; sowie B. Fresacher, Einheit und Unterschied. Christologische Reminiszenzen zur kommunikativen Rationalität des christlichen Glaubens in der modernen Weltgesellschaft, in: Theologie und Glaube 113 (2013), 318–341; ders., „... und führe zusammen, was getrennt ist“. Ökumene im Blick auf Jesus Christus, in: ders./N. Hennecke/B. Neumann (Hrsg.), ... und führe zusammen, was getrennt ist. Ökumene in Kirche und Gesellschaft, Leipzig 2013, 429–441.
- ¹² C. Emcke, Wie wir begehren, Frankfurt a. M. 2012, 46 und 66.
- ¹³ *Ruperti Tuitiensis de gloria et honore Filii hominis super Mattheum, Liber XII* (CCCM 29, 363–396); dt. W. Berschin, Os meum aperui. Die Autobiographie Ruperts von Deutz, Köln 1985. Der Einfluss auf die Mystik bspw. einer Mechthild von Magdeburg ist augenscheinlich.

Autorenverzeichnis

Reiner Anselm ist Professor für Ethik an der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen.

Albert Biesinger ist Professor für Religionspädagogik, Kerygmatik und kirchliche Erwachsenenbildung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen.

Peter Dabrock ist Professor für Systematische Theologie (Ethik) am Fachbereich Theologie der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.

Bernhard Fresacher ist Privatdozent und Titularprofessor für Fundamentaltheologie an der Universität Luzern und am Kommissariat der Bischöfe Rheinland-Pfalz in Mainz tätig.

Stephan Goertz ist Professor für Moralthologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.

Gerd Häfner ist Professor für Biblische Einleitung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Judith Hahn ist Juniorprofessorin für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum.

Marianne Heimbach-Steins ist Professorin für Christliche Sozialwissenschaften an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms Universität Münster.

Konrad Hilpert ist emeritierter Professor für Moralthologie an der Katholischen-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Markus Knapp ist Professor für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum.

Cornelia Koppetsch ist Professorin für Geschlechterverhältnisse, Bildung und Lebensführung am Institut für Soziologie der Technischen Universität Darmstadt.

Bernhard Laux ist Professor für Theologische Anthropologie und Wertorientierung an der Fakultät für Katholische Theologie der Universität Regensburg.

Ralf Miggelbrink ist Professor für Systematische Theologie am Institut für Katholische Theologie der Universität Duisburg-Essen.

Sigrid Müller ist Professorin für Theologische Ethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

Hans-Joachim Sander ist Professor für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg.

Jochen Sautermeister, Dr. theol. Dr. rer. soc., ist zurzeit als Akademischer Rat am Lehrstuhl für Moralthologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München sowie in der Ehe-, Familien- und

Lebensberatung tätig; im Wintersemester 2013/14 hat er die Lehrstuhlvertretung für Moralthologie an der LMU München übernommen.

Weitere Bände der Reihe Theologie kontrovers

Joachim Valentin (Hg.)

Der ‚Fall‘ Tebartz-van Elst

Kirchenkrise unter dem Brennglas

2014, 208 Seiten

ISBN 978-3-451-31244-1

Thomas Laubach / Stefanie A. Wahl (Hg.)

Arme Kirche?

Die Botschaft des Papstes in der Diskussion

2014, 160 Seiten

ISBN 978-3-451-34196-0

Thomas Laubach (Hg.)

Kann man Gott beleidigen?

Zur aktuellen Blasphemie-Debatte

2013, 224 Seiten

ISBN 978-3-451-30905-2

Thomas Söding (Hg.)

Zu Bethlehem geboren?

Das Jesus-Buch Benedikts XVI. und die Wissenschaft

2013, 240 Seiten

ISBN 978-3-451-30768-3

HERDER

Weitere Bände der Reihe Theologie kontrovers

Georg Bier (Hg.)

Der Kirchenaustritt

Rechtliches Problem und pastorale Herausforderung

2013, 288 Seiten

ISBN 978-3-451-30903-8

Matthias Sellmann (Hg.)

Gemeinde ohne Zukunft?

Theologische Debatte und praktische Modelle

2013, 432 Seiten

ISBN 978-3-451-30645-7

Magnus Striet / Jan-Heiner Tück (Hg.)

Erlösung auf Golgota?

Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen

2012, 180 Seiten

ISBN 978-3-451-30651-8

Jan-Heiner Tück (Hg.)

Risse im Fundament?

Die Pfarrerinitiative und der Streit um die Kirchenreform

2. Auflage 2012, 240 Seiten

ISBN 978-3-451-30579-5

HERDER

Weitere Bände der Reihe Theologie kontrovers

Georg Essen (Hg.)

Verfassung ohne Grund?

Die Rede des Papstes im Bundestag

2012, 220 Seiten

ISBN 978-3-451-30576-4

Jürgen Erbacher (Hg.)

Entweltlichung der Kirche?

Die Freiburger Rede des Papstes

2012, 260 Seiten

ISBN 978-3-451-30577-1

Benedikt Kranemann/Stephan Wahle (Hg.)

„... Ohren der Barmherzigkeit“

Über angemessene Liturgiesprache

2011, 240 Seiten

ISBN 978-3-451-30515-3

Judith Könemann/Thomas Schüller (Hg.)

Das Memorandum

Die Positionen im Für und Wider

2011, 200 Seiten

ISBN 978-3-451-30517-7

HERDER

Weitere Bände der Reihe Theologie kontrovers

Thomas Söding (Hg.)

Tod und Auferstehung Jesu

Theologische Antworten auf das Buch des Papstes

2011, 260 Seiten

ISBN 978-3-451-30511-5

Magnus Striet (Hg.)

Hilft beten?

Schwierigkeiten mit dem Bittgebet

2010, 140 Seiten

ISBN 978-3-451-30377-7

Stefan Orth (Hg.)

Eros – Körper – Christentum

Provokation für den Glauben?

2009, 148 Seiten

ISBN 978-3-451-30213-8

Wolfgang Beinert (Hg.)

Vatikan und Pius-Brüder

Anatomie einer Krise

2. Auflage 2009, 260 Seiten

ISBN 978-3-451-30279-4

HERDER

Weitere Bände der Reihe Theologie kontrovers

Walter Homolka / Erich Zenger (Hg.)

„... damit Sie Jesus Christus erkennen“

Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden

2008, 224 Seiten

ISBN 978-3-451-29964-3

Jan-Heiner Tück (Hg.)

Römisches Monopol?

Der Streit um die Einheit der Kirche

2008, 160 Seiten

ISBN 978-3-451-29854-7

Magnus Striet (Hg.)

Wiederkehr des Atheismus

Fluch oder Segen für die Theologie?

2008, 160 Seiten

ISBN 978-3-451-29821-9

Albert Gerhards (Hg.)

Ein Ritus – zwei Formen

Die Richtlinie Papst Benedikts XVI. zur Liturgie

2008, 176 Seiten

ISBN 978-3-451-29781-6

HERDER

Weitere Bände der Reihe Theologie kontrovers

Helmut Hoping / Michael Schulz (Hg.)

Jesus und der Papst

Systematische Reflexionen zum Jesus-Buch des Papstes

2007, 128 Seiten

ISBN 978-3-451-29725-0

Thomas Söding (Hg.)

Das Jesus-Buch des Papstes

Die Antwort der Neutestamentler

2007, 160 Seiten

ISBN 978-3-451-29716-8

HERDER

