

40 Jahre Gemeinsame Synode
der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland
(1971–1975)

Teil 2

Eine pastoraltheologische Lektüre des Synodenbeschlusses
„Ehe und Familie“

„Das Aufbrechen der klassischen Dichotomien der Lebenswelten und Denksysteme markiert auch ein Ende der Ausgrenzungen und einen Beginn des Versuchs, das andere im eigenen und im eigenen das andere zu erkennen – auch das ganz andere einer mit Gott benannten Wirklichkeit“.¹

(Regina Ammicht Quinn)

1. Die Irrelevanz

Der pastoraltheologische Kommentator des Synodenbeschlusses „Ehe und Familie“ der „Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland“² aus dem Jahre 1975 könnte es sich 36 Jahre später leicht machen, es kurz halten und die praktisch vollständige Bedeutungslosigkeit der im damaligen Synodenbeschluss repräsentierten kirchlichen Diskurse für die heutige Lebenswirklichkeit von Katholikinnen und Katholiken notieren. Er könnte sich dabei sogar auf bischöfliche Worte berufen: „Wir spüren ja“, so der Trierer Bischof Ackermann im Februar 2011, „dass die Kirche hier auf breiter Fläche nicht mehr gefragt ist, dass Menschen da keine Orientierung mehr von ihr erwarten“.³ Es ging Ackermann um die kirchliche Sexualmoral, und um die geht es beim Synodenbeschluss „Ehe und Familie“, wie bei diesem Thema katholisch üblich, zum nicht geringen Teil auch.

Bischof Ackermann, Beauftragter der Deutschen Bischofskonferenz für die Fragen des sexuellen Missbrauchs innerhalb der katholischen Kirche,⁴ resümiert in erfreulicher Deutlichkeit, worauf die wissenschaftlichen Daten seit

¹ Regina Ammicht Quinn, Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter, Mainz 1999, 357.

² Beschluß: Ehe und Familie, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg/Br. u. a. 1976, 423–457.

³ Zitiert nach: <http://www.kath.net/detail.php?id=30170> (17.02.2011).

⁴ Siehe dazu: Konrad Hilpert, Auch ein systemisches Problem? Sexueller Missbrauch und die Sexuallehre der Kirche, in: Herder-Korrespondenz 64 (2010) 173–176.

längerem hinweisen:⁵ In kaum einem Bereich hat sich die katholische Kirche diskursiv tiefer ins Abseits der Irrelevanz manövriert denn in jenem prekären Feld menschlicher Existenz, das im kirchlichen Jargon mit den Stichworten „Ehe und Familie“ umschrieben wird, lehramtlich eine spezifische und durchaus nicht widerspruchsfreie Kopplung von Sexual-, Pastoral-, Gesellschafts-, Politik- und Moraldiskurs repräsentiert und tatsächlich in so ziemlich jedes Menschen Leben eine prekäre Realität anvisiert: Wie im engsten Kreis zusammenleben? – frei und doch auf Dauer, intim und respektvoll, kooperativ und solidarisch, intergenerationell und Kinder gebärend und sozialisierend, und dabei als Ort physischer Stabilisierung und psychischer Regeneration – um einige klassische Elemente einer kulturunabhängigen Familiendefinition zu nennen. Und das als fehlbare, schwache und bedürftige Menschen?

Mit großer Selbstverständlichkeit geht der Synodenbeschluss davon aus, dass die katholische Kirche bei der Gestaltung von privaten Intimbeziehungen und speziell in sexualibus gefragt ist und gefragt wird, dass man von ihr Orientierung erwartet, ja Gefolgschaft leistet. Der Synodenbeschluss repräsentiert auf weite Strecken noch jenen kirchlichen Erlaubnis-, Herrschafts- und Autoritätsdiskurs, wie er über lange Jahrhunderte das private wie öffentliche Leben beherrscht hatte.

Damit aber ist es nun vorbei, selbst bei Katholikinnen und Katholiken und selbst bei jenen, die grundsätzlich der Kirche noch etwas glauben und daher Kontakt zu ihr halten. Maria Widl hält ebenso lapidar wie zutreffend fest: „Seit *Humanae vitae* erweist sich die kirchliche Lehre über Ehe und Sexualität auch innerkirchlich als unvermittelbar“, und in die Kultur hinein wirke „sie nur

⁵ Vgl. etwa jüngst Medien-Dienstleistung GmbH (Hg.), Trendmonitor „Religiöse Kommunikation 2010“, Bd. I, München 2010, 65; aber auch schon Sekretariat der DBK (Hg.), Frauen und Kirche. Eine Repräsentativbefragung von Katholikinnen (Arbeitshilfen 108), Bonn 1993. Aber auch die „offizielle Theologie“, so die Theologin, Germanistin und Religionswissenschaftlerin Theresia Heimerl, „bewegt sich in Sachen Körper und Sexualität in einem Paralleluniversum“. „Wer *Humane vitae* [...] und den 2008 veröffentlichten Bestseller *Feuchtgebiete* andererseits liest, bekommt eine Ahnung von der Entfernung der beiden Universen. Hier der bis ins Irreale spiritualisierte Leib und eine ebensolche Sexualität, dort Blut, Sperma und andere Körperflüssigkeiten eimerweise.“ (Theresia Heimerl, Himmlische Körper – irdisches Begehren. Aktuelle Herausforderungen zu einem christlichen Sprechen über Körper und Sexualität – (nicht nur) für Frauen, in: *Lebendige Seelsorge* 60 (2009) 74–78, hier 75) Das verweigerte *nihil obstat* für Regina Ammicht Quinn belegt einerseits Heimerls Diagnose, andererseits dokumentiert es auch Versuche der wissenschaftlichen Theologie, diese Lage zu ändern. Siehe auch: Maria Elisabeth Aigner – Johann Pock (Hg.), *Geschlecht quer gedacht. Widerstandspotenziale und Gestaltungsmöglichkeiten in kirchlicher Praxis*, Wien – Berlin 2009.

insofern, als Menschen sich selbst als automatisch aus der Kirche ausgeschlossen betrachten, wenn sie sich scheiden lassen.“⁶

Der Synodentext arbeitet somit auf einer Grundlage, die nicht mehr existiert und selbst damals, sieben Jahre nach *Humanae vitae*, schon reichlich brüchig war. Er wirkt daher wie ein Relikt aus jüngst vergangenen Zeiten, als die private und intime Lebensführung sich zumindest grundsätzlich und in ihren Normen noch nach kirchlichen Vorgaben richtete.⁷ Vor allem für die kirchliche Zeitgeschichtsforschung erscheint somit der vorliegende Text interessant, nicht unbedingt für die notorisch gegenwartsorientierte Pastoraltheologie, der es um den situativen Sinn und die Bedeutung kirchlicher Traditionen heute geht.⁸

Eine solche im eigentlichen Sinne pastorale Bedeutung scheint der Synodentext kaum mehr zu besitzen. Sinn und die Bedeutung dessen, worum es der katholischen Tradition im Bereich des engsten menschlichen Zusammenlebens geht, mag dem Text zu entnehmen sein, praktische Wirksamkeit entwickelt er selbst bei den Katholikinnen und Katholiken nicht mehr. Zudem dürfte er auch den kirchlichen Insidern schlicht mehr oder weniger unbekannt sein.

2. Analytische Annäherungen

Der pastoraltheologischen Kommentierung stehen in dieser Lage nun aber einige erprobte wissenschaftliche Auswege offen.

2.1 Die Restrelevanz

Zum einen kann auf eine gewisse pastorale Restrelevanz des kirchlichen Moraldiskurses hingewiesen werden. Diese Restrelevanz wird gerade durch die

⁶ Maria Widl, Die Ehe – eine prophetische Lebensform? Zur Zukunft der christlichen Ehekonzeption unter postmodernen Bedingungen, in: *Lebendiges Zeugnis* 63 (2008) 188–196, hier 192.

⁷ Vgl. etwa: Rupert M. Scheule, *Beichte und Selbstreflexion. Eine Sozialgeschichte katholischer Bußpraxis im 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M. – New York 2002; Michael Klöcker, *Katholisch – von der Wiege bis zur Bahre. Eine Lebensmacht im Zerfall?*, München 1991; Andreas Heller – Therese Weber – Olivia Wiebel-Fander (Hg.), *Religion und Alltag. Interdisziplinäre Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen*, Wien – Köln 1990; Kreuztragen. *Drei Frauenleben*, 2., unveränderte Aufl. mit einem Vorw. v. Michael Mitterauer, Wien u. a. 1997.

⁸ Vgl. Rainer Bucher, *Theologie im Risiko der Gegenwart*, Stuttgart 2010; Doris Nauer – Rainer Bucher – Franz Weber (Hg.), *Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven* (FS Fuchs), Stuttgart 2005.

mittlerweile fast unüberbrückbar breite Zone zwischen offizieller kirchenamtlicher Normierung und heutiger Beziehungsrealität eröffnet – wenn auch meist im Modus des Konflikts. Austragungsorte solcher Konflikte sind dann zum Beispiel die professionellen pastoralen Akteure, etwa im jugendpastoralen Bereich.⁹ Sie sind angehalten, qua Dienstpflicht Positionen zu vertreten, die sie zum größten Teil selbst nicht für plausibel erachten, die sicherlich jedenfalls den wenigsten ihrer Adressaten noch plausibilisierbar sind.

Auch wirken in spezifischen kirchlichen Sozialmilieus, etwa in den Pfarrgemeinden, die kirchlichen Lehren zu Ehe und Familie durchaus noch wertungs- und milieuprägend nach. Gegen die kirchlichen Lebensführungsnormen (offen) verstoßende Gemeindemitglieder und Hauptamtliche im pastoralen Dienst müssen immer noch mit Ausgrenzungsreaktionen rechnen. Freilich sind auch Phänomene einer gewachsenen Toleranz gegenüber „abweichenden“ Lebenskonzepten im innerkatholischen Milieu zu beobachten,¹⁰ nicht zuletzt die fast schon selbstverständliche Akzeptanz quasi-ehelicher Lebensformen von Pfarrpriestern seitens der Gemeinde belegt dies. Diese sich anbahnende Offenheit könnte darin begründet sein, dass auch ältere Gemeindemitglieder spätestens in den Lebensformen ihrer eigenen Kinder und Enkel seit einiger Zeit mit den gewandelten Beziehungsrealitäten der Gegenwart konfrontiert sein dürften und entweder die Sinnlosigkeit moralisierenden Protests dagegen erkennen oder gar diese neue Beziehungsppluralität als Fortschritt gegenüber der eigenen, „unfreieren“ Sozialisation erleben.

Nicht zu vergessen schließlich ist das persönliche Gewissen, das sicher für manche Katholikin, manchen Katholiken einen Ort darstellt, an dem der Spalt zwischen eigener Lebensweise und Lebensform und kirchenoffiziellen Normierungen zumindest erkennbar und relevant wird und wo daher die offizielle kirchliche Lehre bleibende, wenn auch relativierte Relevanz besitzt.

2.2 Die gesellschaftliche Entwicklung

Die pastoraltheologische Relektüre des Synodenbeschlusses kann zudem die Entwicklungen rekonstruieren, die zur beschriebenen Irrelevanz kirchenoffizieller Diskurse im Feld von „Ehe und Familie“ führten. Hier dürften zwei an sich zu unterscheidende, sich aber wechselseitig verstärkende und zuletzt in ihrer gemeinsamen Grammatik verwandte Prozesse zu jener geradezu diametralen Spreizung von kirchlicher Norm und realen Praktiken auch bei prak-

⁹ Siehe etwa: Arbeitsgemeinschaft Jugendpastoral der Orden (Hg.), Offener Brief an die Deutschen Bischöfe und Ordensoberinnen und -oberen in Deutschland, Benediktbeuern 1994.

¹⁰ Wie es mit der Akzeptanz nicht-lehramtskonformer Lebensweisen an und in den unterschiedlichen kirchlichen Orten ausschaut, wäre eine empirische Untersuchung wert.

tizierenden Kirchenmitgliedern im Feld von Ehe, Familie und Sexualpraktiken geführt haben, die heute zu beobachten ist.

Zum einen hat in den letzten Jahrzehnten ein grundlegender Umbau der Vergesellschaftungsformen des Religiösen in der deutschen Gesellschaft stattgefunden. Religiöse Partizipation und religiöse Praktiken organisieren sich dramatisch abnehmend in den Kategorien von exklusiver Mitgliedschaft, lebenslanger Gefolgschaft und umfassender religiöser Biografiemacht, wie sie für die katholische Kirche lange nicht nur normativ, sondern in hohem Maße auch real galten. Im Zuge der globalen Durchsetzung eines liberalen, kapitalistischen Gesellschaftssystems geraten religiöse Plausibilitäten und die ihnen folgenden moralischen Normen und Praktiken unter den Zustimmungsvorbehalt des Einzelnen. Je näher diese Plausibilitäten und Normen die persönliche Lebensführung berühren, umso mehr wird diese Freiheit auch beansprucht.¹¹ Dies bedeutet nichts weniger als die Verflüssigung der Kirchen als ehemals mächtige Heilsbürokratien.¹²

Der gleiche hintergründige Freisetzungsprozess hat auch zur Verflüssigung der früher mehr oder weniger ehernen Geschlechterrollen geführt. Es ist zwar erst seit kurzem, aber eben mittlerweile überaus wirksame gesellschaftliche Realität, dass Frauen gleichberechtigten Zugang zu Bildungsressourcen und damit zu Positionen mit eigenständigen Einkommens- und damit Selbsterhaltungschancen besitzen.¹³ Dies befreite Frauenbiografien von der früher praktisch unlösbaren (Ausnahme: Klostereintritt) Kopplung an Männerbiografien. Grundsätzlich entkoppelt wurden zudem mehr oder weniger zeitgleich Sexualität von Reproduktion sowie das patriarchale Schema, das Frauen der „Innenwelt“ von Gefühl, Haushalt und Religion, Männer aber der „Außenwelt“ von Öffentlichkeit, Herrschaft, Rationalität und Krieg zuwies. Der daraus folgende irreversible Wandel der Familienformen ist Gegenstand intensiver soziologischer Forschung.¹⁴

¹¹ Der Distanz zu der sexualethischen Position der katholischen Kirche entspricht eine große Zustimmung zu ihrem sozial-karitativen und menschenrechtlichen Einsatz; vgl. Medien-Dienstleistung GmbH, Trendmonitor „Religiöse Kommunikation 2010“ (s. Anm. 5) Bd. I, 65.

¹² Vgl. dazu: Markus Hero, Das Prinzip „Access“, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 17 (2009) 189–211.

¹³ In Österreich beträgt die Frauenquote bei den postsekundären Studienabschlüssen mittlerweile 55 %; die Matura legten im Schuljahr 2008/09 47 % der 18- bis 19-jährigen Frauen, aber nur 33 % der entsprechenden männlichen Altersgruppe ab (vgl. Statistik Austria, Bildung in Zahlen, Wien 2011, 41f.). In Deutschland gelten ähnliche Zahlen (vgl. Statistische Ämter des Bundes und der Länder, Internationale Bildungsindikatoren im Ländervergleich, Wiesbaden 2010).

¹⁴ Vgl. Rüdiger Peuckert, Familienformen im sozialen Wandel, 7., vollst. überarb. Aufl., Wiesbaden 2008; Rosemarie Nave-Herz, Familie heute. Wandel der Familienstrukturen

„[Das] Ausmaß der Veränderungen ist verblüffend. An Stelle der fraglosen Realisierung der elterlich-traditionellen Lebensform ist deren Infragestellung getreten. Was bei den Eltern noch als kulturelle Selbstverständlichkeit galt, ist für die Kindergeneration zum Gegenstand von Aushandlungsprozessen zwischen den Partnern geworden. [...] Das Hochbemerkenwerteste dieses Wandels liegt in der Tatsache, daß er sich in einem Zeitabstand von nur einer familiären Generation abgespielt hat.“¹⁵

Die Zahl der Eheschließungen pro Tausend Einwohner etwa nahm von 1950 bis 2009 um mehr als die Hälfte von 10,8 auf 4,6 ab.¹⁶

Selbst auf einem Studientag der Deutschen Bischofskonferenz im Jahr 2008 wurde vom familiensoziologischen Referenten den kirchlichen Amtsträgern deutlich gemacht, dass unter diesen Bedingungen eine „Re-Traditionalisierung von Ehe und Familie, damit eine unweigerliche Re-Traditionalisierung der Geschlechterverhältnisse [...] ausgeschlossen“¹⁷ ist. Wobei die Geschichte belegt, dass etwa jenes vom kirchlichen Lehramt noch bis vor kurzem teilweise vehement vertretene Modell der „Hausfrauenehe“¹⁸ selbst erst neueren Datums ist, insofern „die in den letzten Jahrzehnten gestiegene Erwerbstätigkeit von Müttern kein neuartiges Phänomen [ist], sondern [...] nur die Rück-

und Folgen für die Erziehung, 4., überarb. Aufl., Darmstadt 2009; Elisabeth Beck-Gernsheim, Was kommt nach der Familie? Alte Leitbilder und neue Lebensformen, München 2010; siehe auch schon: Ulrich Beck – Elisabeth Beck-Gernsheim, Das ganze normale Chaos der Liebe, Frankfurt/M. 1990. Instruktiv: Hans Bertram u. a., Siebter Familienbericht der Bundesregierung. Familien zwischen Flexibilität und Verlässlichkeit. Perspektiven für eine lebenslaufbezogene Familienpolitik. Im Auftrag des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, Berlin Bundestagsdrucksache 16/1360 (abrufbar unter: <http://www.bmfsfj.de/RedaktionBMFSFJ/Abteilung2/Pdf-Anlagen/siebter-familienbericht.property=pdf,bereich=rwb=true.pdf>).

¹⁵ Helga Krüger – Claudia Born, Vom patriarchalen Diktat zur Aushandlung. Facetten des Wandels der Geschlechterrollen im familialen Generationenverbund, in: Martin Kohli – Marc Szydiak (Hg.), Generationen in Familie und Gesellschaft, Opladen 2000, 203–221, hier 204.

¹⁶ Vgl. <http://www.destatis.de/jetspeed/portal/cms/Sites/destatis/Internet/DE/Content/Statistiken/Zeitreihen/LangeReihen/Bevoelkerung/Content75/lrbev06a,templateId=renderPrint.psml> (11.04.2011).

¹⁷ Johannes Huinink, Die Situation von Ehe und Familie in der Gesellschaft aus empirisch-familiensoziologischer Perspektive, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Ehe und Familie. Reader zum Studientag der Frühjahrs-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz, 13.2.2008, o. O. 2008, 11–23, hier 21.

¹⁸ „Familienmütter sollen“, so Pius XI. 1931 in der Enzyklika *Quadragesimo anno*, „in ihrer Häuslichkeit und dem, was dazu gehört, ihr hauptsächliches Arbeitsfeld finden in der Erfüllung ihrer hausfraulichen Obliegenheiten“. Dass sie, etwa aus finanziellen Gründen, „außerhäuslicher Erwerbsarbeit nachzugehen genötigt sind“, sei „ein schändlicher Mißbrauch, der, koste es, was es wolle, verschwinden muß“ (Pius XI., *Quadragesimo anno*, in: KAB Deutschland [Hg.], Texte zur katholischen Soziallehre, Köln 1977, 117).

kehr der Frauen in früher innegehabte Positionen des Produktionsprozesses [bedeutet]“¹⁹.

Erst für die bürgerliche Ehe ab dem 19. Jahrhundert war es charakteristisch, dass die Ehefrau keiner Erwerbsarbeit nachgehen musste. Neu freilich ist heute die tendenzielle, wenn auch immer noch zögerliche, politisch aber gewollte und unterstützte Auflösung geschlechtsspezifischer Berufswahl und Statuslagen.

Die strukturelle Individualisierung, welche die Lagen und Interessen von Männern und Frauen gegeneinander freisetzt und einerseits zur Pluralisierung der Lebensformen führt, andererseits zu permanenten Aushandlungsprozessen zwingt, fördert nun aber umgekehrt die Sehnsucht nach Zweisamkeit. Ehe, Familie, Partnerschaft werden zum Ort, wo die emotionalen Defizite und Widersprüche einer durchmodernisierten Markt- und Wettbewerbsgesellschaft kompensiert werden sollen.

„Betrachtet man die drei wichtigsten Partnerschaftsformen – Ehe, living apart together und nichteheliche Lebensgemeinschaften – zusammen, so wird im jungen Erwachsenenalter sogar eine zunehmende Bindungsquote über die Generationen hinweg sichtbar. Für fast 95 Prozent der [...] Großstädter ist die feste Zweierbeziehung nach wie vor das angestrebte Beziehungsideal.“²⁰

Familie und Partnerschaft sind mit Abstand das Wichtigste im Leben der Deutschen und doch – oder eben gerade deshalb – stiegen die Scheidungszahlen²¹ und steigt weiterhin die Zahl der Alleinlebenden.²² Es gibt nach wie vor eine große Sehnsucht nach einer glückenden, dauerhaften Paar- und Familiengemeinschaft als Bereitschaft zu und Erfahrung von umfassender Solidarität zum anderen als Gesamtperson, inklusive gar der Bereitschaft,

¹⁹ Rosemarie Nave-Herz, Ehe- und Familiensoziologie, Weinheim – München 2004, 40. Eine neuere Studie hat erbracht, dass Ehen „durch die Erwerbsbeteiligung der Frau destabliert und durch eine traditionelle Arbeitsteilung stabilisiert“ werden, „[n]ichteheliche Lebensgemeinschaften [...] dagegen durch eine egalitäre Arbeitsteilung stabilisiert“ werden (Daniel Lois, Arbeitsteilung, Berufsorientierung und Partnerschaftsstabilität. Ehen und nichteheliche Lebensgemeinschaften im Vergleich, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 60 [2008] 53–77, hier 53). Bei weiter steigender Partizipation von Frauen am Arbeitsmarkt würde dies auf Dauer eine Destabilisierungstendenz von Ehe signalisieren.

²⁰ Peuckert, Familienformen im sozialen Wandel (s. Anm. 14) 345 [Hervorhebung: im Original].

²¹ Die Zahl der jährlichen Scheidungen pro Tausend Einwohner nahm in Deutschland von 1,9 im Jahre 1950 über 1,0 Anfang der 1960er Jahre auf 2,6 im Jahre 2004 zu und liegt seitdem leicht rückläufig bei 2,3, vgl. <http://www.destatis.de/jetspeed/portal/cms/Sites/destatis/Internet/DE/Content/Statistiken/Zeitreihen/LangeReihen/Bevoelkerung/Content75/lrbev06a,templateId=renderPrint.psml> (11.04.2011).

²² Vgl. <http://www.destatis.de/jetspeed/portal/cms/Sites/destatis/Internet/DE/Content/Statistiken/Bevoelkerung/AktuellPrivathaushalte,templateId=renderPrint.psml> (15.04.2011).

diese in eine verbindliche, etwa eheliche rechtliche Form zu bringen, was nicht zuletzt die in fast allen entwickelten Ländern zu beobachtende Institutionalisierung homosexueller Beziehungen in eheähnlichen Formen belegt. Wenn freilich die Partnerschaft die erhoffte Dichte der Erfahrungen und Gefühle nicht erreicht, dann wird die „Ehescheidung [...] immer öfter als legitime Form ehelicher Konfliktlösung und immer seltener als moralisches Versagen der Ehepartner interpretiert“²³.

Dieser Befund markiert eine merkwürdige Umkehrung der Struktur von Intimität und Ökonomie. In vormodernen, agrarischen Gesellschaften war die Ehe ein (trieb-)ökonomisches Projekt, das zwar sexuelle, aber keineswegs personale Intimität voraussetzte. Nähe fand man in dem, was heute eher Öffentlichkeit heißt: bei Freunden, den eigenen Verwandten, im Wirtshaus, auch in der Geborgenheit einer stabilen religiösen Verortung. Die Ehe war ökonomisch, aber nicht notwendig personal intim. Heute soll sie nicht nur sexuell, sondern auch personal intim sein, aber gerade nicht mehr ökonomisch motiviert. Sie ist es auch tatsächlich immer weniger. Ökonomisch grundiert ist heute vor allem die Entscheidung für oder gegen Kinder. Das ist im Übrigen überaus rational, setzt die Entscheidung für Kinder wegen der „strukturellen Rücksichtslosigkeit“²⁴ der Gesellschaft gegenüber Familien doch die Lösung von ausgesprochen schwierigen mittel- und langfristigen Ressourcen- und Vereinbarkeitsproblemen voraus. Kinder sind neben der Arbeitslosigkeit hierzulande schließlich das größte Armutsrisiko.

2.3 Die relative Positionierung des Synodenbeschlusses

Dem pastoraltheologischen Kommentator des Synodenbeschlusses bleibt nun aber trotz der pastoralen Irrelevanz des Textes noch ein Drittes: die Rekonstruktion der relativen Lage des Synodenbeschlusses innerhalb der innerkatholischen Diskursgeschichte zu „Ehe und Familie“. Anders gesagt: Wo stand man damals 1975, was wagte man, was nicht auf der Synode?

²³ Peuckert, Familienformen im sozialen Wandel (s. Anm. 14) 345.

²⁴ Diesen Begriff prägte der im Jahre 1994 erschienene „Fünfte Familienbericht der Bundesregierung“. Er bescheinigte der bundesdeutschen Gesellschaft eine allgegenwärtige *strukturelle Rücksichtslosigkeit* gegenüber dem Leben mit Kindern. Damit ist gemeint, dass sich die gesellschaftlichen Strukturen und Institutionen gegenüber dem Umstand, ob sich jemand für Kind(er) entscheidet oder nicht, völlig gleichgültig verhalten. „Elternschaft gilt als Privatsache, wobei die Privatisierung der Elternverantwortung den Kinderlosen beträchtliche Konkurrenzvorteile bringt“ (Peuckert, Familienformen im sozialen Wandel [s. Anm. 14] 353; generell: 353–367). Vgl. dazu auch: Elisabeth Beck-Gernsheim, Die Kinderfrage heute. Über Frauenleben, Kinderwunsch und Geburtenrückgang, München 2006.

Schon der erste Satz des Synodenbeschlusses markiert ein unübersehbares Modernitäts- und Reformbewusstsein:

„Das Zweite Vatikanische Konzil hat in der Pastoralkonstitution ‚Die Kirche in der Welt von heute‘ die lange Zeit in Gesellschaft und Kirche vorherrschende Betonung der Ehe als Institution zur Erzeugung und Erziehung der Nachkommenschaft durch eine Orientierung am Leitbild der partnerschaftlichen Ehe ergänzt (GS 47ff.)“ (0.1).

Die Synode spielt damit auf die berühmte konziliare Umorientierung, besser: Überschreitung der klassischen katholischen „Ehezwecklehre“ an, auf jenen „neue[n] Standpunkt“, der sich in *Gaudium et spes* bereits, so Hans-Joachim Sander „im Begriff ‚Gemeinschaft der Liebe‘ für die Ehe (GS 48,1)“²⁵ zeige: „Eheleute dienen keinem übergeordneten Zweck, sondern sind ein Ort der Liebe.“²⁶

Die Ehe werde – so Sander im Kontext seiner Interpretation von *Gaudium et spes* als Zeugnis eines fundamentalen „Ortswechsels“ katholischer Selbstreflexion der Kirche von identitätsorientierter Selbstbezüglichkeit zu ortsorientierter Aufgabenbezogenheit – „zu einem exemplarischen Fall für die pastorale Ortsbestimmung von GS“. Sander räumt ein, dass die „konkrete[] Repräsentanz dieses Standpunkts durch Eingriffe relativiert“²⁷ werde, ein Muster, das bekanntlich gerade in der nach-vatikanischen Lehrentwicklung nicht nur hier ge-griffen hat.²⁸

Im Synodentext sind deutliche Spuren dieses konziliaren Ortswechsels zu finden, so etwa in der selbstverständlichen konzeptionellen Verwendung der Kategorie „Partnerschaftlichkeit“ als Leitbild der Ehe. Damit wird die von Pius XII. (*Casti connubii*) und noch im LThK des Jahres 1959 vertretene Lehre, dass der Mann „als Haupt der Familie das Vorrecht der Leitung, die Frau als Herz der Familie den Vorrang der Liebe“²⁹ habe, zu Gunsten eines nicht mehr

²⁵ Hans-Joachim Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: Peter Hünemann – Bernd Jochen Hilberath (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. IV, Freiburg/Br. u. a. 2005, 581–886, hier 770.

²⁶ Sander, Theologischer Kommentar (s. Anm. 25) 770. Eine instruktive Relektüre aus heutiger Perspektive bietet Theresia Heimerl, GS 47–52 und heutige Kulturen der Sexualität, in: Franz Gmainer-Pranzl – Magdalena M. Holztrattner (Hg.), Partnerin der Menschen – Zeugin der Hoffnung. Die Kirche im Licht der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, Innsbruck – Wien 2010, 283–299.

²⁷ Sander, Theologischer Kommentar (s. Anm. 25) 770.

²⁸ Vgl. etwa Bernd Jochen Hilberath, *Communio-Ekklesiologie – die Herausforderung eines ambivalenten Konzepts*, in: Lucia Scherzberg (Hg.), *Gemeinschaftskonzepte im 20. Jahrhundert zwischen Wissenschaft und Ideologie*, Münster 2010, 317–341.

²⁹ Johannes P. Michael, Art. Ehe, IV. Im Kirchenrecht, in: LThK Bd. 3, ²1959, 690–699, hier 696.

geschlechterrollenfixierten Modells revidiert.³⁰ Auch die spätestens ab dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts im Zuge der „zweiten Konfessionalisierung“ gerade in Deutschland dramatisierte („Kölner Wirren“) und daher von Katholiken und Katholikinnen wenn irgend möglich zu vermeidende konfessionsverschiedene Ehe wird im Synodenbeschluss zwar noch nicht zur „konfessionsverbindenden Ehe“³¹ späterer Jahre, aber man fordert Anerkennung und Angenommensein in „beiden Gemeinden“ für solche Ehen und stellt fest, dass sie „in besonderer Weise der spirituellen Förderung und Vertiefung“ (2.4.3) bedürften.

Gegen die 1975 kirchenrechtlich noch gültige Diskriminierung nicht-ehelicher Kinder kämpft man gar mit einem eigenen Votum (4.1.3); diese Gleichstellung hatte das LThK von 1931 noch als „aus übertriebenem Mitleid u[nd] aus Verfallschung sittlicher Begriffe entstandenen“³² Irrweg geißelt. Die „gesellschaftliche[] und kirchliche[] Diskriminierung“ der „nichteheliche[n] Mutterschaft“ wird ebenso notiert wie bedauert (3.3.1.1). Zwar wird sie immer noch als „Fehltritt“ und „Versagen“³³ (ab)qualifiziert (ebd.), „Hilfen für ungewollt Schwangere“ werden aber immerhin als „drängende Aufgabe“ (3.3.0) gesehen.

Auch wendet man sich gegen die Verurteilung einer gescheiterten Ehe als „Versagen“ der Ehepartner: „Selbst unter Christen ist solch selbstgerechtes Urteilen weit verbreitet, so sehr es der Weisung des Herrn zuwiderläuft (Mt 7,1)“ (3.4.1.3), stellt die Synode fest. Man bietet „Geschiedenen die Mitarbeit in Familienkreisen und -gruppen der Gemeinde“ (3.4.2.5) an und fordert, wenn „eine Ehe trotz allen Bemühens gescheitert“ sei, „muß mit allen Mitteln geholfen werden“ (3.4.2.3). Auch die „undifferenzierte Verurteilung bestehender vorehelicher sexueller Beziehungen“ wird zurückgewiesen, das werde „den betreffenden Menschen in ihrem Verhalten [nicht] gerecht“ (3.1.3.4). Gleichzeitig weist man aber auch die Ansicht zurück, dass „volle sexuelle Beziehungen vor der Ehe [...] selbstverständlich oder sogar unbedingt notwendig“ seien (ebd.).

³⁰ Das deutsche bürgerliche Recht führte das „Partnerschaftsprinzip“ erst mit der Eherechtsreform des Jahres 1977 ein. Vorher galt der § 1356, in dem es hieß: „Die Frau ist [...] berechtigt und verpflichtet, das gemeinschaftliche Hauswesen zu leiten.“ Siehe dazu: Jörn Wendrich, Die Entwicklung der familienrechtlichen Entscheidungsbefugnisse der Ehefrau vom BGB bis zum Gleichberechtigungsgesetz vom 18.6.1957, Frankfurt/M. u. a. 2002.

³¹ Siehe etwa Beate Beyer – Jörg Beyer, Konfessionsverbindende Ehe. Impulse für Paare und Seelsorge, Mainz 1991.

³² Artur Schönegger – August Knecht, Art. Ehe, C. Im Christentum, LThK Bd. 3, 1931, 555–560, hier 559.

³³ Die Synode meint dabei im Übrigen, die „öffentliche Meinung“ urteile „über solches Versagen meist härter als über Fehlritte in anderen, mindestens ebenso wichtigen Bereichen des sittlichen Lebens“ (3.3.1.1).

Der konziliare Optionswechsel von der moralischen Verurteilung und sozial-moralischen Sanktionierung zur pastoralen Solidarität wird von der Synode also halbwegs konsequent gegangen, freilich der Kern der kirchlichen Familien- und Eheauffassung treu festgehalten, welche die Familie als in der monogamen, unauflösbaren Ehe gegründete Gemeinschaft von Mann und Frau mit ihren leiblichen Kindern sieht, eine „innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe“, vom „Schöpfer begründet und mit eigenen Gesetzen geschützt“, wie es in *Gaudium et spes* 48 heißt, zudem der einzig legitime Ort voller und grundsätzlich für die Kinderzeugung offener Sexualität.

Die Synode bemüht sich unübersehbar, in dieses klassische Bild katholischer Ehe- und Familienlehre Elemente des Prozesshaften und Graduellen einzubauen. So wenn von einer „Stufenleiter der Zärtlichkeiten“ im „Vorraum der vollen sexuellen Gemeinschaft“ die Rede ist und alle Stufen dieser Leiter „als gut und richtig gelten“ können, „solange sie Ausdruck der Vorläufigkeit sind und nicht intensiver gestaltet werden, als es dem Grad der zwischen den Partnern bestehenden personalen Bindung [...] entspricht“ (3.1.3.3).

Man mischt sich auch nicht mehr allzu sehr in die Fragen der konkreten Gestaltung und Praktiken innerehelicher Sexualität ein,³⁴ wenn es auch noch ein Reflex auf genau diese Regulierungen ist, wenn die Synode erklärt, dass „alle jene natürlichen Handlungen als gut und richtig angesehen werden, die der Eigenart der beiden Partner entsprechen und in gegenseitiger Achtung, Rücksichtnahme und Liebe geschehen“ (2.2.1.3).

Vor allem aber rekurriert der Beschluss an drei ebenso signifikanten wie prekären Stellen auf die Kategorie des Gewissens: bei der Frage der Empfängnisverhütung und der dazu legitimen Methoden, bei den Fragen vorehelicher Sexualität und beim Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen. In der nach *Humanae vitae* und der *Königsteiner Erklärung* (1968) ziemlich erhitzten Diskussionslage erklärt die Synode, dass „die Eltern die jeweils verantwortbaren Konsequenzen aus einer sicher nicht leichten Gewissensentscheidung über die Zahl ihrer Kinder“ unter Berücksichtigung aller Fakten ziehen müssten (2.2.2.3). Und in einer klassischen Kompromissformulierung fährt man fort:

„Das Urteil über die Methode der Empfängnisregelung, das in die Entscheidung der Ehegatten gehört, darf nicht willkürlich gefällt werden, sondern muß in die gewissenhafte Prüfung die objektiven Normen miteinbeziehen, die das Lehramt der Kirche vorlegt. Die

³⁴ Noch das LThK hatte in seiner 1. Auflage 1931 dekretiert: „Moralisch gerechtfertigt ist nur der normale Geschlechtsakt mit normalem Ziel“ (Schönegger – Knecht, Art. Ehe [s. Anm. 32] 551). „Ehemißbrauch“ war ein wichtiges Thema der Bußpastoral. Vgl. etwa: Österreichische Bischofskonferenz (Hg.), *De usu et abusu matrimonii*. Leitsätze und Hinweise für Beichtväter [Manuskriptdruck] (Innsbruck 1954).

angewandte Methode darf dabei keinen der beiden Partner seelisch verletzen oder in seiner Liebesfähigkeit beeinträchtigen“ (ebd.).

Ähnlich beim vorehelichen Sex:

„Es ist offensichtlich, daß der wahllose Geschlechtsverkehr mit beliebigen Partnern anders zu bewerten ist als intime Beziehungen zwischen Verlobten oder fest Versprochenen, die einander lieben und zu einer Dauerbindung entschlossen sind, sich aber aus als schwerwiegend empfundenen Gründen an der Eheschließung noch gehindert sehen. Dennoch können diese Beziehungen nicht als der sittlichen Norm entsprechend angesehen werden. Hier zu einer verantwortbaren Entscheidung zu verhelfen, ist vordringliche Aufgabe der Gewissensbildung“ (3.1.3.4).

Die ausgesprochen ausführliche Behandlung des Problems des kirchlichen Umgangs mit wiederverheirateten Geschiedenen – der Text verlässt hier den Gestus des „einen Sprechers“ und wechselt in ein offen kontroversielles und nicht entschiedenes Pro und Kontra – mündet in eine Bitte an die

„Deutsche Bischofskonferenz, die dringend notwendige Klärung weiter zu betreiben und baldmöglichst ein Votum in dieser Frage an den Papst weiterzuleiten. Unabhängig davon bittet die Synode den Papst, eine pastoral befriedigende Lösung herbeizuführen. Dabei sollen die Anliegen der Anträge aufgegriffen werden, in denen pastorale Hilfen für die Gewissensentscheidung der wiederverheirateten geschiedenen Katholiken wie der sie beratenden Priester enthalten sind“ (3.5.3.1).

Damit endet übrigens der eigentliche Text des Synodenbeschlusses, es folgen „Voten, Anordnungen, Empfehlungen“.

Während diese Konfliktkonstellation zwischen der „Gewissensfreiheit“ und „objektiver Norm“ bis heute anhält, sind einige weniger bedeutende Positionen des Synodenbeschlusses deutlich vom Kontext der 70er Jahre geprägt, so die Zurückhaltung gegenüber dem „Zerrüttungsprinzip“ (3.4.2.3) im bürgerlichen Scheidungsverfahren, das in Deutschland kurz nach der Synode (1976) rechtlich das „Schuldprinzip“ ablöste. Ähnliches gilt von der eher vorsichtigen Bejahung der damals noch heftig umstrittenen schulischen Sexualerziehung (3.1.1.2.1).

Das aber bedeutet: Der Synodenbeschluss repräsentiert bis heute normativ so ziemlich die Avantgarde kirchlicher Familien- und Ehelehre, insofern er eine gewisse Gradualität in die moralische Betrachtung sexueller Praktiken einführt, zudem die Kategorie des Gewissens in der individuellen moralischen Abwägung stark macht und drittens die konziliare Option „Pastoral vor Moral“ im Umgang mit jenen, die den normativen Vorgaben nicht entsprechen, einfordert. Das ist nicht wenig, und der Kommentar von Franz Böckle³⁵ belegt, wie viel Mühen und Anstrengungen es kostete, dies zu erreichen. Lebensfor-

³⁵ Vgl. Franz Böckle, Christlich gelebte Ehe und Familie. Einleitung, in: Gemeinsame Synode I (s. Anm. 2) 411–422.

men, wie sie damals tatsächlich noch sehr marginalisiert nur existierten, heute aber in gesellschaftlicher Normalität existieren, etwa „Living Apart Together“³⁶, homosexuelle Lebenspartnerschaften oder „Patchwork-Familien“³⁷, kommen so naturgemäß nicht oder nur als negative Abweichung vom Ideal in den Blick.

3. Wie weiter?

3.1 Signifikante Problemfelder katholischer Ehe- und Familienpastoral

Und dennoch: Maria Widl hat recht, wenn sie schreibt, dass sich „heute die kirchliche Lehre über die Ehe und Sexualmoral als das bei weitem größte allgemeine pastorale Problem“³⁸ erweise. Offenkundig bezieht sich die katholische Familien- und Ehelehre zumindest in ihren offiziellen Verkündigungen und rechtlichen Regelungen noch weitgehend auf die auslaufende „Normalität“ vergangener, extern stabilisierter Biografie- und Beziehungsmodelle. Sie wirkt daher wie der apologetische Legitimationsdiskurs einer vielleicht heute noch ersehnten, aber immer seltener noch möglichen konsolidierten Ehe- und Familienstruktur.

Aus pastoraltheologischer Perspektive entwickelt die offizielle katholische Ehe- und Familientheologie selbst in der moderat reformierten Fassung der Würzburger Synode ausgesprochen problematische Konsequenzen. Zum einen wirkt die katholische Ehe- und Familienlehre als kirchliches *Distanzierungs- und Entfremdungssignal*. Wenn in den Ballungsräumen jede zweite, auf dem Land jede dritte Ehe geschieden wird, dann bedeutet dies, dass mittelfristig die allermeisten Menschen entweder selbst oder im familiären Nahbereich mit der Erfahrung kirchlicher Rechtsminderung von wiederverheirateten Geschiedenen³⁹ oder (wenn auch kaum mehr exekutiert) nicht-ehelich

³⁶ Vgl. dazu: Jens Asendorpf, Living Apart Together: Alters- und Kohortenabhängigkeit einer heterogenen Lebensform, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 60 (2008) 749–764. Asendorpf spricht von einer signifikanten Zunahme dieser „Form der Partnerschaft, bei der die beiden Partner in getrennten Haushalten wohnen, aber fest zusammenleben“ (749).

³⁷ In Österreich zählen gegenwärtig ca. 10 % der Familien mit Kindern dazu. Vgl. http://www.statistik.at/web_de/statistiken/bevoelkerung/haushalte_familien_lebensformen/familien/044931.html (11.04.2011).

³⁸ Widl, Die Ehe – eine prophetische Lebensform (s. Anm. 6) 192. Die aktuelle Diskussionslage resümiert jetzt erfreulich realistisch und problembezogen: Konrad Hilpert (Hg.), Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik, Freiburg/Br. 2011.

³⁹ Siehe hierzu: Theodor Schneider (Hg.), Geschieden, wiederverheiratet, abgewiesen? Antworten der Theologie, Freiburg/Br. u. a. 1995; Thomas Pfammatter, Geschiedene

Zusammenlebenden konfrontiert werden. In Zeiten, da kirchliche Partizipation unter den dauernden Revisionsvorbehalt auch der aktiven Kirchenmitglieder geraten ist, bedeutet dies für eine immer bedeutendere Zahl von Menschen ein von der Kirche ausgehendes Distanzsignal.

Die Kluft zwischen strikter Doktrin und kirchlichen Rechtsvorschriften einerseits und real davon weit abweichender Praxis andererseits wirkt zudem, wie alle allzu breiten Theorie-Praxis-Klüfte, *entplausibilisierend auf die kirchliche Lehre* im Bereich von Ehe und Familie, aber zunehmend auch auf kirchliche Lehren überhaupt. Diese Kluft hat offenbar jene Grenze schon länger überschritten, bis zu der Norm-Praxis-Abweichungen durchaus versöhnend, friedensstiftend und realitätsadäquat wirken können.

In der lehramtlichen Ehe- und Familienlehre herrscht zudem trotz aller „Verflüssigungsversuche“ in Richtung Gradualität und Prozesshaftigkeit weitgehend dann doch noch die alte *statisch-idealistische, dabei stark juristische Auffassung* familiärer und ehelicher Beziehungsrealitäten, wie sie früheren sozialen Formationen durchaus entsprach, heute aber nicht mehr der Wirklichkeit entspricht. Aus der Perspektive der Betroffenen erscheint solch eine Lehre heute als legalistische Engführung und erweckt den Verdacht einer heteronomen Außensteuerung intimster menschlicher Realitäten, die den komplexen Wirklichkeiten von Ehe, Familie und überhaupt partnerschaftlichen Beziehungsstrukturen nicht gerecht wird.

Vom 12. Jahrhundert bis zum II. Vatikanum war bekanntlich für das innerkirchliche Verständnis der Ehe die Vertragstheorie prägend, also eine juristische Kategorie. Eine personale Beziehung brauchte dazu nicht vorhanden zu sein: Der Ehekonsens konstituierte einen Vertrag, der zentral das lebenslange und ausschließliche „Recht auf den Körper des anderen zum Zwecke der Zeugung“ umfasste. Wer dieses Recht darüber hinaus anderen einräumte, beging Vertragsbruch und handelte schwer sündhaft. Diese Lehre ist bis heute die kaum modifizierte Grundlage der kirchenrechtlichen und lehramtlichen moraltheologischen Normierungen. Das Recht der Verheirateten auf intime sexuelle Beziehungen wird dabei isoliert von aller personalen Beziehungsrealität als Herrschaftsrecht – meistens wohl zu Lasten der Frau – definiert. Dies entspricht nicht jenem Verständnis intimer Beziehungen, wie es heute vorherrscht. Die differenzierte Ehelehre des II. Vatikanums ist hier weiter, sie wurde in der nachkonziliaren Entwicklung kirchenrechtlich aber nicht wirklich wirksam.

und nach Scheidung wiederverheiratete Menschen in der katholischen Kirche. Kriteriologische Fundamente integrierender Praxis (Praktische Theologie im Dialog 23), Freiburg/Schw. 2002.

Die katholische Ehe- und Familientheologie berührt auch *den Sakramenten- und Gottesbegriff* in durchaus problematischer Weise. Sie stellt das Leben wiederverheirateter Geschiedener oder auch nicht-verheiratet Zusammenlebender unter dauernde Sündhaftigkeit und damit Gottes voraussetzungslose Barmherzigkeit, die seine Gerechtigkeit nicht aufhebt, sondern darstellt,⁴⁰ in der Praxis kirchlicher Nicht-Vergebung in Frage. Obwohl die katholische Ehe-theologie die Ehe als Sakrament, also als wirksames Zeichen der Gnade Gottes bestimmt, Gottes Gnadenwirksamkeit also gerade in diesem Sakrament bis in die oft mühsame Alltäglichkeit hinein zuspricht,⁴¹ wird das Scheitern einer Ehe von Gottes Zuwendung – zumindest im Bereich der Lehre – nicht noch einmal umfassen.

Anders als Gottes Liebes- und Gnadenzusage sind Liebes- und Gnadenzusagen des Menschen aber gefährdet, endlich und stets hilfsbedürftig. Die Schuldgeschichte, die im Übrigen jede, auch die beste Ehe ist, kann, im Unterschied zu anderen Schuldgeschichten, von der Kirche im Falle ihrer Eskalation nicht noch einmal in Gottes verzeihende Zusage hinein aufgehoben werden. Jesu befreiende Gnadentaten, Grundlage allen sakramentalen Handelns der Kirche, zeichnet aber zweierlei aus: die reale, zeichenhafte Erfahrbarkeit der Nähe des Gottesreiches sowie die Tatsache, dass diese Zusage gerade sündigen Menschen zugesprochen wird. Sie sind praktischer Vollzug des anbrechenden Gottesreichs. In der katholischen Ehelehre wird der ersten, gescheiterten Ehe die (bleibende) Sakramentalität zugesprochen, wiewohl ihre Erfahrungsrealität ganz anders ist, während eine eventuell zweite Verbindung, obwohl vielleicht beziehungs- und lebensintensiv, kategorisch unter Sündhaftigkeit gestellt wird. Erfahrung und Sakramentalität weichen mithin massiv auseinander.

Die katholische Ehe- und Familienlehre neigt schließlich zu pastoral- (und selbst moral)theologisch schwer nachvollziehbaren „*Alles oder Nichts*“-Standpunkten: Fast alles in der Ehe ist legitim, aber fast nichts außerhalb der Ehe ist es. Scheitert eine Ehe, ist aber weder das Leben insgesamt gescheitert noch bedeutet Scheitern hier, dass überhaupt keine Treue mehr gelebt oder

⁴⁰ „Gottes Barmherzigkeit ist nicht ein Kompromiß *mit* der Gerechtigkeit, sondern *manifestiert* seine Gerechtigkeit. Gott ist den Gescheiterten und Gerichteten gegenüber nicht nur gnädig (obwohl ihnen *rechtmäßig* eigentlich anderes zustünde), sondern er rechtfertigt sie, so dass sie *als* SünderInnen Rechtfertigte sind“ (Ottmar Fuchs, Nicht pastoraler Kompromiß, sondern kompromisslose Pastoral, in: Schneider [Hg.], Geschieden, wieder-verheiratet, abgewiesen? [s. Anm. 39] 322–341, hier 328 [Hervorhebungen: im Original]).

⁴¹ Thomas Knieps-Port le Roi, Die Ehe als Prozess aus sakramententheologischer Perspektive, in: Zeitschrift für katholische Theologie 132 (2010) 273–292, hier 282. Dort auch eine Diskussion neuerer Überlegungen, den prozesshaften Charakter der Ehe auch sakramententheologisch oder gar kirchenrechtlich einzuholen.

dass das angestrebte Ideal nun überhaupt nicht verwirklicht werden könnte. Jemand, der in der definitiven Treue zu einer Lebensform gescheitert ist, scheitert in vielerlei anderer Hinsicht nicht: anderen Menschen gegenüber, aber selbst seinem ehemaligen Partner gegenüber nicht, dem gegenüber er ja auch weiter spezifische Verpflichtungen hat. Zudem ist zwischen Scheitern und Schuld zu unterscheiden. Die Gründe für das Scheitern einer Treuebeziehung fallen in ganz verschiedenem Ausmaße in die freie Verantwortung des Einzelnen, sind also in ganz verschiedenem Ausmaße seine Schuld. Diese gibt es natürlich, aber ihre Klärung bleibt zuletzt Gott vorbehalten. Was an einer scheiternden Bindung hat der Einzelne, was sein Partner, was auch die Gemeinschaft zu verantworten, die etwa zu wenig Hilfe und Unterstützung gab?

In der katholischen Ehetheologie zeigt sich auch, und das berührt nun den Grundlagenbereich der Pastoraltheologie, eine *tendenziell vorkonziliare Verhältnisbestimmung von Pastoral und Dogmatik*. Pastoral erscheint als (bestenfalls: gnädigerer) Anwendungsort dogmatischer Prinzipien. Demgegenüber gilt: Die Pastoral ist selbst ein Entdeckungsort der kirchlichen Lehre und mit ihr in einem wechselseitigen Erschließungs- und Entdeckungsverhältnis. Pastoral meint nach dem II. Vatikanum das evangeliumsgemäße Handlungsverhältnis der Kirche zur Welt im Ganzen.⁴² Sie umfasst die gesamte Handlungs- und Erfahrungsseite der Kirche und ist selbst ein theologischer Ort und für die Kirche konstitutiv. Pastoral ist keine äußerliche Erscheinung der Kirche, sondern ihre Handlungsmacht in der Zeit.

Im Umgang mit den völlig neuen Beziehungskonstellationen unserer Gesellschaft zeigt sich, welche Relation zwischen Dogmatik und Pastoral man im Kirchenbegriff ansetzt: Hat die pastorale Erfahrung selbst dogmatisches Gewicht, oder ist sie unerheblich gegenüber der Lehre? Hat die Kirche in ihrer Geschichte auch etwas zu lernen oder nur zu lehren? Haben die Menschen ihr etwas zu sagen, oder braucht sie nicht auf sie zu hören?⁴³

⁴² Zum Pastoralbegriff des II. Vatikanums siehe: Elmar Klinger, Das Aggiornamento der Pastoralkonstitution, in: Franz-Xaver Kaufmann – Arnold Zingerle (Hg.), Vatikanum II und Modernisierung, Paderborn 1996, 171–187; Elmar Klinger, Armut. Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen, Zürich 1990, 96–134; Rainer Bucher, Die pastorale Konstitution der Kirche. Was soll Kirche eigentlich?, in: Rainer Bucher (Hg.), Die Provokation der Krise, Würzburg 2005, 30–44.

⁴³ Siehe dazu neben Sander, Theologischer Kommentar (s. Anm. 25), auch: Roman Siebenrock, Universales Sakrament des Heils. Zur Grundlegung des kirchlichen Handelns nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in der Vermittlung von „Kirche nach innen“ und „Kirche nach außen“, in: Michael Bredeck – Maria Neubrand (Hg.), Wahrnehmungen (FS Josef Meyer zu Schlochtern), Paderborn u. a. 2010, 59–79.

Das Konzil entscheidet sich grundsätzlich für die erste Alternative, die nachkonziliare katholische Ehe- und Familienlehre nimmt dies, vor allem in ihren kirchenrechtlichen Konsequenzen, weitgehend zurück. Sie billigt der pastoralen Wirklichkeit keine Erschließungskraft für die Lehre zu. Demgegenüber gilt es, so Ottmar Fuchs, „die inhaltliche Botschaft, die von den wieder-verheirateten geschiedenen Gläubigen ausgeht, aufzufinden“⁴⁴.

3.2 Perspektiven

Pastoral kann keine Kompromisse eingehen, wenn es um die Solidarität mit den Leiden und Freuden der Menschen (vgl. GS 1) geht – und kaum irgendwo sind heute Freuden und Leiden intensiver und unberechenbarer als in Ehe, Familie und all dem, was um sie herum an Beziehungsformen existiert.⁴⁵ Die katholische Kirche hat auch in ihrer Familienpastoral unter heutigen Bedingungen „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1) zu sein und darin das „allumfassende Sakrament des Heiles, welches das Geheimnis der Liebe Gottes zu den Menschen zugleich offenbart und verwirklicht“ (GS 45).

Katholische Familien- und Ehepastoral hat daher grundsätzlich *allen* Menschen in allen Beziehungs- und Lebenssituationen ihre konkrete Hilfe und Begleitung anzubieten. An vielen Orten der katholischen Ehe- und Familienpastoral, so etwa in den Beratungsstellen der Caritas, in den Bildungsangeboten von Akademien und Familienbildungsstätten, geschieht das auch, nicht zuletzt unter kompetenter und erfahrungsnaher Mitwirkung von Psychologinnen und Psychologen.⁴⁶ Sie verwirklichen, was für alle Orte der Pastoral gelten muss: Nicht die moralische Kommunikation, sondern die pastorale Aktion ist der primäre Zugang der Kirche zu den Menschen von heute. Das setzt die grundsätzlichen Ziele der kirchlichen Lehre nicht außer Kraft, gibt ihnen aber einen neuen Horizont.

⁴⁴ Fuchs, Nicht pastoraler Kompromiß (s. Anm. 40) 326.

⁴⁵ Ehe und Familie sind nicht nur Gegenstand großer Hoffnungen und Sehnsüchte, sie sind auch ein Ort der Gewalt. Vgl. Siegfried Lamnek – Jens Luedtke – Ralf Ottermann, Tatort Familie. Häusliche Gewalt im gesellschaftlichen Kontext, Wiesbaden 2. erweiterte Aufl. 2006.

⁴⁶ Diese Sensibilität schlägt sich auch in halb-offiziösen Texten und Materialien nieder. Vgl. etwa das Themenheft „Ehe-, Familien- und Lebensberatung. Lösungen finden“ von „Unsere Seelsorge“, hg. von der Hauptabteilung Seelsorge im Bischöflichen Generalvikariat Münster, 2008 oder das Heft der Familienstelle der kategorialen Seelsorge der Erzdiözese Wien (Hg.), Aufmerksamkeiten. Handreichung für den Umgang mit Geschiedenen und mit Menschen, die an eine neue Partnerschaft denken und mit der Kirche in Frieden leben wollen, Wien 2007.

Dieser spezifisch konziliare, also pastorale Zugang hätte einige Konsequenzen. Anders als der Synodenbeschluss, der nur einige wenige, eher summarische, nicht immer von typisch kirchlichem Kulturpessimismus freie Äußerungen zur realen Lage von Ehe und Familie enthält, müsste ein heute pastoral anschlussfähiger Diskurs zu Ehe und Familie von den tatsächlichen Erfahrungen des Volkes Gottes mit seinen Versuchen, Ehe, Familie, aber auch andere, familiennahe Lebensformen zu leben, ausgehen. Notwendig wäre also, die Erfahrungen des Volkes Gottes mit Ehe-, Familien- und Beziehungsrealitäten wahr- und ernstzunehmen.⁴⁷ Dabei müsste schon das Thema anders gefasst werden. Gerade wem es um die „christliche gelebte Ehe und Familie“ geht, muss es heute um mehr gehen: um die Realität heutigen Beziehungsgeschehens überhaupt. Und man bräuchte eine andere Sprache als jene des Rechts und der idealistischen Überhöhung, die den lehramtlichen Diskurs prägt.⁴⁸

Die personalistische Aufladung der alten, primär juridisch verfassten Ehelehre, wie sie nachvaticanisch innerkirchlich die Diskurse beherrscht, ist jedenfalls kein hilfreicher Weg. Das II. Vatikanum versteht in seiner Pastoral-konstitution die Ehe zwar als Liebesgemeinschaft und vertieft dies theologisch, indem es die eheliche Partnerbeziehung als alltäglichen Lebenshorizont der Christusbeziehung, ja als personale Konkretion des Neuen Bundes versteht. *Gaudium et spes* „holt“ damit „in Sprache und Beschreibung die

⁴⁷ Der Leiter des Zentralinstituts für Ehe und Familie an der Katholischen Universität Eichstätt und engagierte Laienkatholik Bernhard Sutor fragt in Hinblick auf die konkrete Arbeit in den kirchlichen Beratungsstellen zu Recht, „ob und wie das, was diese ‚Seismographen‘ erfahren und speichern, von der Kirche wahrgenommen, aufgenommen und verarbeitet wird“. Und er fordert, auch dies zu Recht, von der Pastoraltheologie, „einen wesentlichen Beitrag dazu [zu] leisten, die Diskrepanz zwischen der kirchlichen Botschaft von Ehe und Familie und dem, was die Menschen heute leben, zu überwinden“. Bernhard Sutor, Defizite in der Ehe- und Familienpastoral, in: Stimmen der Zeit 227 (2009) 219–233, hier 231f. Siehe jetzt auch Marianne Heimbach-Steins, Die Idealisierung von Ehe und Familie in der kirchlichen Moralverkündigung, in: Hilpert (Hg.), Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik (s. Anm. 38) 300–309.

⁴⁸ Vgl. als instruktives Beispiel: Daniela Weiner-Murschitz, Oh du Himmlische, oh du Teuffische. Das Sprechen (Theologie)Studierender als Chance für ein neues kirchliches Sprechen über Sexualität, in: Aigner – Pock, Geschlecht quer gedacht (s. Anm. 5) 275–306. Siehe auch: Regina Ammicht Quinn, Von „Triebaten“ und anderen Problemen. Überlegungen zu Jugendsexualität und Moral, in: Lebendige Seelsorge 60 (2009) 93–99. Ammicht Quinn fordert eine Sprache, die weder „overscripted“ ist wie vielfach heute bei Jugendlichen, also zu viele fertige (und ungeprüfte) Vorlagen und Bilder für Sexualität besitzt, aber auch nicht „underscripted“ wie bei früheren Generationen, da der innerfamiliäre Sprachraum für Sexualität zwischen Medizindiskurs und Vulgarität letztlich leer und daher verständigungsfrei blieb.

Intimisierung der Familie und zumal der Ehe nach⁴⁹, wie sie die bürgerliche Gesellschaft bereits vollzogen hatte.

Die klassischen Ehezwecke wurden damit grundsätzlich in einen neuen Rahmen gestellt. Der aber wurde, da die alten rechtlich-institutionellen Regelungen davon unberührt weiter galten, nicht wirksam umformatiert, sondern durch seine personalistische Aufladung nur eindringlicher und zugleich härter gemacht. Damit kam eine Entwicklung sich sukzessive immer weiter aufladender innerkirchlicher normativer Ehe- und Familiendiskurse zum Abschluss und im gewissen Sinne auch zu einem Kulminationspunkt. Seit dem 19. Jahrhundert war die katholische Kirche verstärkt als Anwältin von Ehe und Familie aufgetreten und hatte dabei „mit semantischen Beständen der Spätantike, mit kirchenrechtlichen Figuren des Mittelalters und der Gegenreformation und der ‚institutionalistischen‘ Überformung, die all das im 19. Jahrhundert erfahren hatte“⁵⁰, gearbeitet.

Die Umstellung auf den bürgerlichen Personalitäts- und Intimitätsdiskurs zeigte sich aber spätestens mit *Humane vitae* als gerade das nicht: als grundsätzliche Umstellung, vielmehr als Rahmung und Intensivierung, ja Intimisierung aller bisherigen Ehe- und Familiendiskurse.

Eherechtlich und lehramtlich-normativ hat sich daher zur vorkonziliaren Situation praktisch nichts geändert. Das hat zu geradezu paradoxen Konsequenzen geführt. Die personale Aufladung des Eheverständnisses ohne entsprechende rechtliche Relativierung des Rechtlichen führt nämlich nun zu

⁴⁹ Hartmann Tyrell, Die Familienrhetorik des Zweiten Vatikanums und die gegenwärtige Deinstitutionalisierung von ‚Ehe und Familie‘, in: Kaufmann – Zingerle (Hg.), Vatikanum II und Modernisierung (s. Anm. 42) 353–373, hier 356. Tyrell weist dabei darauf hin, dass diese „Anpassung“ an die bürgerliche Familienkultur (und zumal die Liebesehelike)“ angesichts der ungefähr zeitgleich einsetzenden Deinstitutionalisierungsprozesse von Ehe und Familie „historisch zu spät [kam]“: „Und angesichts dieser Entwicklungen hat die katholische Ehe- und Familiendoktrin die Berührung zu dem, was sich auf den Feldern von Intimbeziehung, Sexualität und Elternschaft als Verhalten verändert und auch wieder normalisiert hat, offenkundig weitgehend verloren; zugleich aber sind die normativen Bestände der kirchlichen Ehelehre, wie sie das Konzil eher kleingeschrieben sehen wollte, in umso grellerem Licht gerückt“ (358f. [Hervorhebung: im Original]).

⁵⁰ Tyrell, Die Familienrhetorik des Zweiten Vatikanums (s. Anm. 49) 367. Mit Klaus Neumann ist dabei darauf hinzuweisen, dass Sexualität im antiken Christentum wie in der ganzen antiken Kultur nicht in einem eigenen Diskurs formatiert wird, sondern in Diskursen, in denen es um Über- und Unterordnung, Hierarchie und Gewalt geht (vgl. Klaus Neumann, Sexualität im Urchristentum. Kulturanthropologische Aspekte, in: Evangelische Theologie 68 [2008] 444–459). Eine ebenso exegetisch wie pastoraltheologisch instruktive Interpretation des berühmten Pauluswortes Gal 3,26–28 („nicht ist männlich und weiblich“) siehe bei: Joachim Kügler, Gal 3,26–28 und die vielen Geschlechter der Glaubenden. Impulse für eine christliche Geschlechterrollenpastoral jenseits von „Sex and Gender“, in: Aigner – Pock (Hg.), Geschlecht quer gedacht (s. Anm. 5) 53–70.

einer personalen Aufladung des Rechtlichen und einer rechtlichen Aufladung des Personalen.⁵¹ Man braucht die Kraft und die Relevanz des Rechtlichen nicht zu leugnen, muss aber feststellen, dass die klassischen Ziele einer christlichen Ehe weder innerhalb der Ehe noch gar in der Beziehungsrealität außerhalb rechtlich wirklich zu sichern sind.

Die rein personalistische Aufladung alter rechtlicher Regelungen ist in Zeiten verblassender kirchlicher Einflussmacht nicht nur faktisch dysfunktional, sie ist in ihren internen (zwischen ziemlich erbarmungslosem Rechts- und dogmatischem Idealisierungsdiskurs) und externen (zwischen kirchlicher Norm und faktischem Leben auch der kirchentreuen Katholikinnen und Katholiken) Spannungen unplausibler noch als die nüchterne rechtliche Fassung früherer Zeiten.

Die rechtliche Fassung der katholischen Ehe- und Familienlehre kann heute weder ihren Sinn noch gar ihre Bedeutung ausschöpfen. Das konnte sie streng genommen natürlich nie. Heute kann diese rechtliche Fassung ihren Sinn und ihre Bedeutung noch nicht einmal präsentieren. Es wird in der Pastoral also darauf ankommen, dem Profil der katholischen Ehe- und Familienlehre jenseits ihrer rechtlichen Verfassung in der vielfältigen Beziehungskultur der Gegenwart Geltung zu verschaffen. Das ist die Herausforderung – und sie wird nur zusammen mit dem Glaubenssinn des Volkes Gottes⁵² als wirklicher Entdeckungsprozess zu bewältigen sein. Aber die Pastoraltheologie kann natürlich darüber nachdenken, in welche Richtung dieser Entdeckungsprozess gehen könnte.

Man könnte etwa versuchen, in radikal neuen (Beziehungs-)Gegenden Sinn und Bedeutung der klassischen Ehezwecklehre in Prozessen „abduktiver“⁵³ Kreativität zu entdecken. Abduktive Prozesse sollten stets da ansetzen, wo

⁵¹ Siehe hierfür paradigmatisch: Cormac Burke, Die Zwecke der Ehe: Institutionelle oder personalistische Sicht?, in: *Monitor Ecclesiasticus* 120 (1995) 449–478.

⁵² Vgl. Dietrich Wiederkehr (Hg.), *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramtes?*, Freiburg/Br. u. a. 1994.

⁵³ Die Abduktion ist neben Induktion und Deduktion die dritte mögliche Kombination der drei Größen des logischen Schlusses: Obersatz, Spezialisierung und Resultat. Während die Deduktion aus dem Obersatz über eine Spezialisierung auf das Faktum schließt, schließt die Induktion aus einem Faktum über Generalisierung auf eine generelle Hypothese. Die Deduktion ist zwingend, die Induktion ist zwar nicht zwingend, besitzt bei einer hinreichenden Zahl von Fällen aber eine große Wahrscheinlichkeit, beide aber sind nicht kreativ. Die Abduktion ist nun die dritte Möglichkeit: Ihr Ausgangspunkt ist die Inkongruenz von wahrgenommenem Faktum und allgemeiner Hypothese. Sie sprengt das Schema eines logischen Schlusses: Sie ist daher nicht zwingend, aber kreativ. Zur pastoraltheologischen Umsetzung dieses Ansatzes siehe Birgit Hoyers Habilitationsschrift: *Birgit Hoyer, Seelsorge auf dem Land. Räume verletzbarer Theologie (Praktische Theologie heute 119)*, Stuttgart 2011.

die Kreativität aussetzte und der Faden der Plausibilität riss. Das könnte in unserem Falle bedeuten, auf die klassischen Stichworte der alten Ehezwecklehre zurückzugreifen, sie aber grundlegend neu zu kontextualisieren. Diese Neukontextualisierung weg aus ihrem rechtlichen (und dann gar noch sekundär personalistisch aufgeladenen) Kontext hätte sie vor allem in den Kontext der realen Praktiken des Volkes Gottes heute zu verlagern. Sie würden dann nicht Ehe-„Zwecke“, sondern notwendige Erfahrungs- und Bewährungsfelder von Ehe und Familie benennen.

Nun hat die Ehezwecklehre seit Augustinus ein klassisches Profil. Es ist in den drei „Ehezwecken“ *fides, proles, sacramentum* zusammengefasst: also Treue, Nachkommen und Sakrament.⁵⁴ Neukontextualisiert in den Erfahrungen des Volkes Gottes könnte dieser alte Diskurs unter Umständen abduktive Kreativität entwickeln, freilich nur dann, wenn er situativ und kreativ mit konkreten Lebenslagen Betroffener in Kontakt gebracht wird und man deren Intuitionen traut.

Die Ehezwecklehre sieht sich als solche, also als „Zweck“-Lehre, freilich schweren Einwänden gegenüber. Hans-Joachim Sander hat sicher recht, wenn er in seinem Kommentar zu *Gaudium et spes* feststellt, dass es

„bereits strukturell eine Abstufung [bedeute], wenn man Zweckursachen in einer so engen personalen Beziehung wie der Lebensgemeinschaft von Mann und Frau eine wesentliche Repräsentanz gibt; eine solche Beziehung ist zweckfrei, wenn sie aus Liebe besteht, weil die Liebe keinen Zwecken unterworfen ist. Sie muss sich nicht rechtfertigen, auch wenn es mit noch so hohen und respektablen Zielen geschehen soll.“⁵⁵

Die hier vorgeschlagene NeufORMATIERUNG der Ehezwecklehre sieht in ihnen denn auch keine Ehe-„Zwecke“ mehr, sondern will ihr abduktives, also kreatives Potential in der Spannung zu den Lebensrealitäten von Ehe, Familie und analogen Beziehungen heute zur Geltung bringen. Das aber kann dadurch geschehen, dass nicht ihr „Zweckcharakter“ und damit Begründungs- und Zielcharakter für die Ehe im Mittelpunkt steht, sondern sie unausweichliche Erfahrungs- und Herausforderungsorte familiärer menschlicher Nahbeziehungen markieren und zugleich mögliche Orte der Entdeckung der Bedeutung der christlichen Botschaft in einer der prekärsten Zonen menschlicher Existenz.

⁵⁴ Bekanntlich gab es vor dem II. Vatikanum eine lange Diskussion über deren interne Hierarchisierung, die allgemein zu Gunsten der Zeugung als *finis primarius* entschieden wurde. Zur nachkonziliären Diskussion siehe: Klaus Lüdicke, Eine Wiedergeburt der Ehezwecke?, in: *Theologische Revue* 92 (1996) 449–460; Klaus Lüdicke, Die Ehezwecke im nachkonziliären Eherecht – Wunsch und Wirklichkeit, in: *De Processibus matrimonialibus* 3 (1996) 39–58.

⁵⁵ Sander, *Theologischer Kommentar* (s. Anm. 25) 774, Anm. 108.

Der „Ehezweck“ *proles*, also Nachkommenschaft, würde dann nicht länger verstanden als „Zweck“ der einzig, gar noch als *remedium concupiscentiae* erlaubten ehelichen Sexualität, sondern als die ebenso glückliche wie irritierende wie herausfordernde *Erfahrung der Elternschaft*. Was sie heute genau bedeutet, wäre in den Erfahrungen von Eltern *heute* zu eruieren und zu beschreiben. Zugleich wäre zu fragen, was die christliche Botschaft zur Entdeckung und Gestaltung dieser Erfahrung beizutragen hat und wie umgekehrt an ihr Sinn und Bedeutung christlicher Glaubensinhalte sich erschließen.

Denn Elternschaft ist, besonders in nach-patriarchalen Zeiten, die sehr spezifische Erfahrung einer Verantwortung, der man nicht ausweichen kann, für Menschen, die man nicht beherrscht. Es ist die Erfahrung, für etwas verantwortlich zu sein, für das man biologisch und sozial auch tatsächlich verantwortlich ist, auf das man aber nicht wirklich umfassend und vor allem immer weniger Einfluss nehmen und das man schon gar nicht kontrollieren kann. Mit anderen Worten: Es ist eine Erfahrung der Demut.

Die Kombination aus vormodern-naturaler Unverlässbarkeit, moderner Verantwortlichkeit und postmodern nach-patriarchaler Liquidität und Gleichstufigkeit dürfte das Spezifikum von Elternschaft heute ausmachen, und je älter die Kinder werden, umso mehr. Elternschaft konfrontiert zudem in einer einzigartigen Weise mit der unausweichlichen Dialektik und Ambivalenz der eigenen Existenz. Elternschaft ist eine Beziehung größter Intensität, und wie jede intensive und nicht regionalisierte, sondern tendenziell inklusive Beziehung konfrontiert sie mit den zentralen Polaritäten des eigenen Lebens: mit der Polarität von Macht und Ohnmacht, von Freude und Leid, von Nähe und Distanz, von Verantwortung und Scheitern vor Verantwortung.

Die zentrale Freude der Elternschaft aber ist tatsächlich das Geschenk der Gegenwart neuen und vor allem anderen Lebens. Eltern und Kinder sind eng verbunden, aber sie unterscheiden sich auch wesentlich; vor allem darin, dass sie gleichzeitig in verschiedenen Phasen ihrer Biografie leben. Diese Differenz ist unüberwindbar, reich und verstörend zugleich: Im Kind kommt einem eine andere Gegenwart entgegen. Welche Lehre unseres Glaubens hilft, dies zu verstehen und zu leben, und welche Lehre unseres Glaubens eröffnet Sinn und Bedeutung dieser Erfahrung?

Und: Kann all dies oder Ähnliches oder Anderes, jedenfalls mit Elternschaft Verbundenes an kirchlichen Orten in Kontakt, Kontrast, Verbindung gebracht werden mit der Botschaft Jesu? Kann man an kirchlichen Orten Trost und Hilfe finden, wenn es nicht gelingt? Gibt es überhaupt offene und ehrliche Diskurse darüber? Und das dann vielleicht wirklich im Horizont eines Gottes, von

dem Christen glauben, dass er Kind wurde, sich auch mit den Kindern besonders identifiziert⁵⁶ und gleichzeitig der Vater aller ist?

Auch die Sehnsucht nach dem „Gut der Treue“ wie die Schwere seiner Realisierung ist groß. „Der Traum von der Treue“⁵⁷ wird nach wie vor geträumt, die Schlösser an der Hohenzollern-Brücke in Köln⁵⁸ und anderswo und vor allem die in den Fluss geworfenen Schlüssel sind hierfür nur die neuesten Symbole. Die „sukzessive oder serielle Monogamie“⁵⁹ bei permanentem prekären Aushandlungsrisiko kann als Zentralbefund heutiger Beziehungsrealität gelten. Die anhaltend hohen, immer noch steigenden Scheidungszahlen markieren das andere Ende der Problemzone.

Was heißt Treue, was heißt treue Lebensgemeinschaft in Zeiten notwendig individualisierter Lebensführung? Bietet die Kirche Orte, wo dies, nicht erst im Falle der Krise, sondern im Normalfall besprochen – und wichtiger noch – gelebt und entdeckt werden kann? Gibt es Experimentierorte für neue Lebensformen in der Kirche? Und: Welche Lehre unseres Glaubens hilft dies zu verstehen und zu leben, und welche Lehre unseres Glaubens eröffnet Sinn und Bedeutung dieser Erfahrung?

Wo werden die konkreten Zusammenlebensprobleme von Partnern und Familien besprochen? Wo ihnen geholfen, mit Ideen und Vorbildern? Und das jenseits des Idealmodells? Johannes Huinink hat in seinem Referat vor der Deutschen Bischofskonferenz 2008 darauf hingewiesen, dass die Kirche außerordentlich hilfreich wirken könnte, wenn sie mitwirken würde, die Kluft zwischen familialen und nicht-familialen Handlungsräumen⁶⁰ zu überbrücken. Menschen heute wollen beides und brauchen beides: den familialen Nahraum wie den intermediären Raum darum herum; in früheren Zeiten war beides allemal integraler verbunden.

⁵⁶ Was zu einer spezifischen Kinderschutztradition im Christentum führte: Hubertus Lutterbach, *Kinder und Christentum: Kulturgeschichtliche Perspektiven auf Schutz, Bildung und Partizipation von Kindern zwischen Antike und Gegenwart*, Stuttgart 2010.

⁵⁷ So auch die Titelstory der liberalen ZEIT am 7. April 2011.

⁵⁸ Siehe: Dagmar Hänel – Mirko Uhlig, Ein Vorhängeschloss für die ewige Liebe. In Köln etabliert sich ein neuer Brauch, http://www.rheinische-landeskunde.lvr.de/volkskunde-projekte/ein_vorh%C3%A4ngeschloss_f%C3%BCr_die_ewige_liebe_75dpi.pdf (11.12.2010).

⁵⁹ „Aufgrund der hohen Scheidungszahlen findet sich [...] ein Wandel vom Muster der permanenten Monogamie zur Monogamie auf Raten („Fortsetzungsehen“ oder ‚Folgeehen‘ [...])“ (Peuckert, Familienformen im sozialen Wandel [s. Anm. 14] 25). „Allerdings gibt es neben dem Alleinwohnen (evtl. mit Kindern) noch weitere Alternativen zur Wiederheirat: die nichteheliche Lebensgemeinschaft und das ‚living apart together‘“ (209). Diese „serielle Monogamie“ ist nicht zuletzt Folge der gestiegenen emotionalen Ansprüche an die Ehe.

⁶⁰ Vgl. Huinink, *Die Situation von Ehe und Familie* (s. Anm. 17) 21.

Und: Gilt die Botschaft der Liebe und der Treue nur innerhalb der Idealform Ehe? Wo ein vermachteter, verrechtlichter Diskurs über all diese Themen in der Kirche dominiert, gibt es zu wenige Orte, wo das Volk Gottes erkunden kann, was die Botschaft Jesu von der Treue und der Kreativität der Ehe und des Zusammenlebens heute bedeutet.

Und dann bleibt ein Letztes: *sacramentum*. Augustinus meinte damit einerseits das Eheversprechen in Analogie zum Treueversprechen gegenüber Gott in der Taufe, und andererseits war ihm die Liebe der Ehegatten zueinander ein Zeichen für das Mysterium der Liebe Christi zu seiner Kirche, deren Unkündbarkeit eingeschlossen.

Auf der Basis des Ursakraments, das Jesus Christus ist, und des sakramentalen Grundauftrags der Kirche, Zeichen und Werkzeug der Liebe Gottes zu den Menschen zu sein (GS 45), gibt es einen sakramentalen Auftrag der Kirche für alle Menschen und für jene, die sich lieben, allemal; für jene, die in ihrer Liebe gescheitert sind, aber ganz besonders. Denn das Christentum ist eine gute Botschaft – besonders für die Leidenden.

Regina Ammicht Quinn hat auf dem Symposium „Sehnsucht, Ohnmacht und Ekstase. Gott und die Lebensformen des 21. Jahrhunderts“ an der theologischen Fakultät Graz⁶¹ drei Fragen gestellt, welche die Kirche an und mit heutigen Lebensformen bearbeiten muss: Wer sind wir Menschen in solch bewegten und beweglichen Zeiten? Wie geht gut(es) Menschsein? Und: Was sind die theologischen „Zeichen der Zeit“ jener Lebensformen, die Menschen in ihrer Sehnsucht nach intimer und kreativer Nähe heute (ver)suchen?

Pastoral der Lebensformen, das hieße für kirchliches Handeln, Menschen zu helfen, die Liebe an einem ihrer schönsten und ekstatischsten, gefährdetsten und unvermeidlichsten Orte zu leben. Es hieße, ihnen zu helfen, die eigene Lieblosigkeit und jene des Partners auszuhalten, es hieße, ihnen zu helfen, verzeihen zu können und Verzeihung annehmen zu können, es hieße, ihnen zu helfen, sich der eigenen Schuld zu stellen, dem anderen nie das geben zu können, was er verdient und was man sich von ihm paradoxerweise erhofft. Es hieße, endlich aufzuhören mit den unrealistischen Diskursen über

⁶¹ 8.–10. Oktober 2010 (<http://www.uni-graz.at/ekstase>). Ich danke Johannes Ulz, Referent für Sakramente, Ehe- und Geschiedenenpastoral der Diözese Graz-Seckau, sehr für einen Workshop zur Familienpastoral im Rahmen dieses Symposiums und die vor- und nachbereitenden Gespräche hierzu. Sie gaben ein beeindruckendes Bild von den Problemen, aber auch den Chancen kirchlicher Partnerschafts- und Familienpastoral. Eine seiner Informationen hat mich besonders beeindruckt: Fast alle, die heute eine kirchliche Ehe eingehen, haben bereits eine „Scheidung“ im Sinne der Trennung von einem oft durchaus langjährigen (Intim-)Partner hinter sich, ca. 10 % der Paare sogar bereits eine (geschiedene) Zivilehe.

Ehe und Familie, unrealistisch in idealistischer Überhöhung wie rechtlicher Normierung.

Und es hieße, das, wofür man steht, Treue, Kreativität und den Glauben an die Unverbrüchlichkeit von Gottes Liebe, in heutigen Zeiten und ihren Lebensformen zu entdecken.

Univ.-Prof. Dr. Rainer Bucher
 Institut für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie
 Karl-Franzens-Universität Graz
 Heinrichstr. 78A
 A-8010 Graz
 Fon: +43 (0)316 380-6150
 Fax: +43 (0)316 380-9330
 eMail: Rainer.Bucher(at)uni-graz(dot)at
 Web: <http://www.rainer-bucher.de>