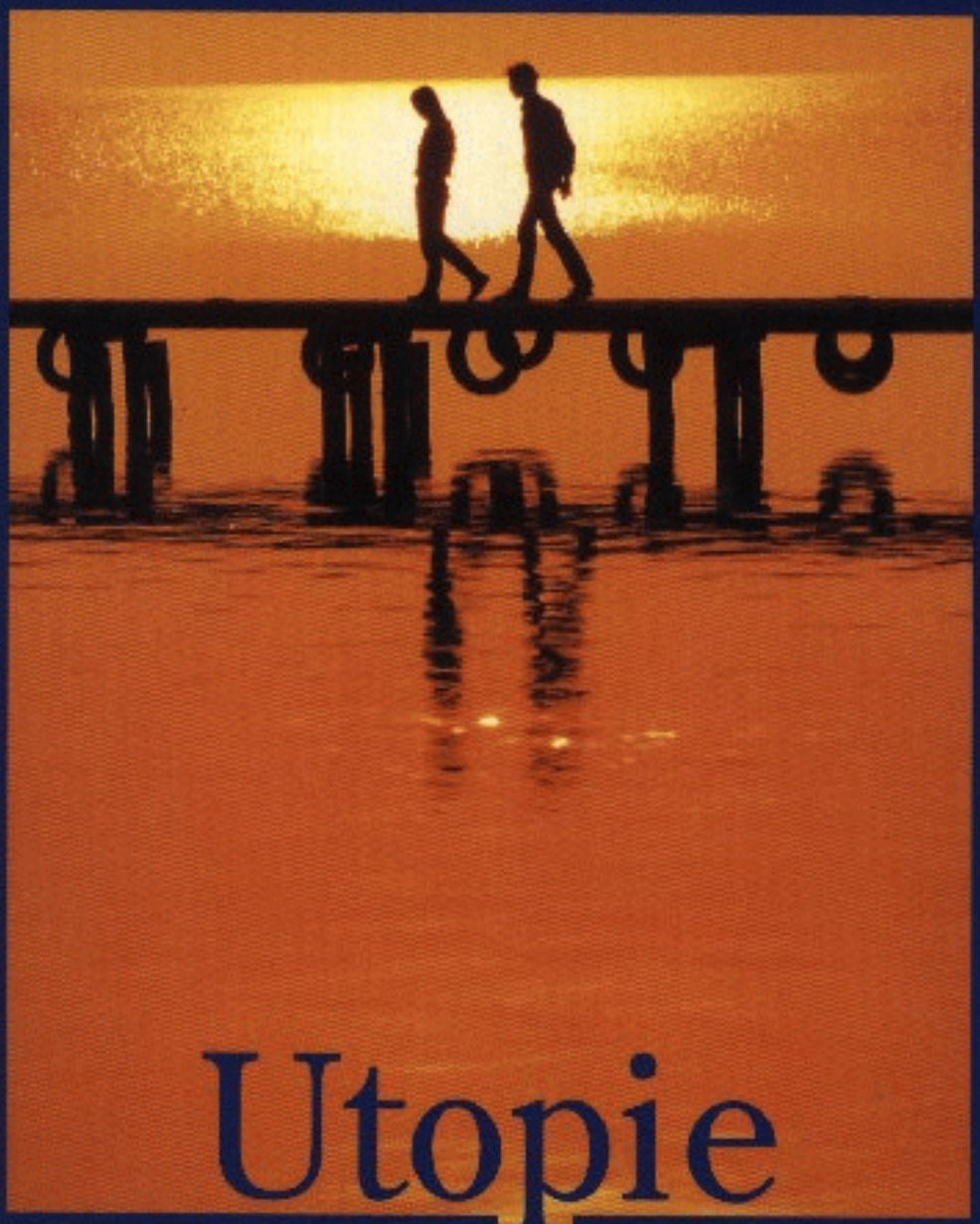
Urs Baumann



Utopie PARTNERSCHAFT

Alte Leitbilder - Neue Lebensformen

Patmos

⇨ INHALT

Baumann
Utopie Parterschaft

Urs Baumann

UTOPIE PARTNERSCHAFT

Alte Leitbilder S Neue Lebensformen

Internetausgabe

Unveränderte Internetausgabe

BAUMANN, URS:
Utopie Partnerschaft: alte Leitbilder S neue Lebensformen/
Ura Baumann. S
1. Aufl. S Düsseldorf: Patmos-Verl., 1994
ISBN 3-491-77959-6

© 1998 Urs Baumann, Rottenburg/N
Alle Rechte vorbehalten
Titelblatt: Presse Bild S Poss, Siegsdorf
Grafik: Annelie Sroka, Kiel

Für
Marianne und Adrian

INHALT

VORWORT 9

WORUM ES GEHT 11

A. UMBRÜCHE: ALTE LEITBILDER S NEUE LEBENSFORMEN 19

Wandel der gesellschaftlichen Funktion von Ehe und Familie 23
Die biographische Revolution 29
Entkoppelung von Liebe, Sexualität und Ehe 37
Veränderte Einstellungen 42
Neue Beziehungsmuster? 45
Zwischen Tradition und Emanzipation 50
Mann, Frau, Beruf und Kind: Balanceakt Familie 55
Neue Risiken S neue Chancen 61

B. WOHER NIMMT LIEBE IHR VERTRAUEN? 65

Vom Wunsch, ganz zu sein 65
Religion ohne Erfahrung? 72
Liebe als »Religion nach der Religion«? 77
Keine Apotheose der Liebe! 80
Krise der Erwartungen: Liebe braucht Transzendenz! 90
Die christliche Alternative: Liebe kommt von Gott 97

C. HEIRATEN S KIRCHLICH HEIRATEN? 109

Partnerschaft fordert Beziehungsentscheidung 112
Eheschließung als Reifungsprozeß? 119

Kurze Geschichte eines schwierigen Verhältnisses: Kirche und Eheschließung 128
Zwischen Kirche und Welt: christliche Ehe? 142
Vor Gott zueinander ja sagen! 153

D. KONKRETIONEN 165

Was ist ›christlich‹ an der Liebe? 167
Liebe zwischen »Haben« und »Sein« 179
Partnerschaft als Weg- und Lerngemeinschaft S auch im Glauben? 189
Ökumenische Ehe? 197

Problem gelöst? 197
Im konfessionellen Niemandsland? 206
Getrennt durch das Herrenmahl? 208
Ökumenisches Lernen? 212

Gezeiten der Liebe: zwischen Gelingen und Scheitern . . . 217
Problem Ehescheidung 235

Scheidung und Wiederverheiratung: ein hoffnungsloser Fall? 235
Gerechtigkeit statt Gesetzlichkeit: biblische Perspektiven 240
Grenzerfahrungen: neues Leben nach dem Tod einer Beziehung? 251

EPILOG 259

LITERATURVERZEICHNIS 264

VORWORT

Rasch und grundlegend ändern sich gegenwärtig die religiösen und ethischen Grundüberzeugungen, und nirgendwo zeigt sich der Wandel deutlicher und tiefgreifender als im Bereich von Partnerschaft, Ehe und Familie. Hier, wo für die meisten Menschen Glück und Sinn ihres Lebens ganz unmittelbar in Frage stehen, liegt gleichzeitig der Punkt der meisten Irritationen im Erleben des traditionellen Kirchenchristentums. Die Antworten der Kirche gerade auf manche der existentiell bedrängendsten religiösen und ethischen Fragen leuchten sehr vielen nicht mehr ein, und diese »Verkündigungskrise« ist zweifellos einer der entscheidenden Gründe auch für den fortschreitenden Bedeutungsverlust der Kirchen in der Gegenwartsgesellschaft. Immer mehr Christen verlassen die Kirche, andere ziehen sich enttäuscht zurück, ohne freilich die Hoffnung ganz aufzugeben, daß die Kirchen ihre bedrückende religiöse Stagnation eines Tages überwinden und dem Evangelium eine neue, wieder zeit- und lebensgerechte Sprache geben.

Dieses Buch ist geschrieben für Paare, Eltern, Berater und Seelsorger, die neue Wege eines lebenspraktischen und gleichzeitig christlichen Selbstverständnisses von Partnerschaft, Ehe und Familie suchen. Ihnen möchte dieses Buch neue Verständnishorizonte, Gestaltungsmöglichkeiten und religiöse Erfahrungsräume erschließen **S** damit Liebe unter den Bedingungen heutigen Lebens Zukunft hat.

Viele haben zum Entstehen dieses Entwurfs beigetragen: Allen voran die Studentinnen und Studenten der katholischen Theologie an der Universität Tübingen, die mich herausforderten, für sie eine praktische Theologie der Partnerschaft zu entwerfen und den ja doch vergleichsweise komfortablen Raum der systematischen

Theologie zu verlassen. Zu danken habe ich den Hilfskräften, die mir während der Zeit der Lehrstuhlvertretungen für Religionspädagogik und Praktische Theologie an der katholisch-theologischen Fakultät zur Hand gingen und für das nun vorliegende Buch eine Überfülle von Materialien und Daten recherchierten. Wichtige Beiträge verdanke ich sodann den Diplomarbeiten von Jens Michael Neuwöhner, der die Frage der Spätscheidungen untersuchte, sowie Dietmar Aufmkolk für seine Aufarbeitung der aktuellen Situation der konfessionsverschiedenen Ehen. Ein ganz besonderer Dank gilt freilich Christoph Gellner, dafür, daß er mit großem persönlichem Einsatz die Manuskripte in vielen Fassungen betreut und kritisch gegengelesen hat, und Stefan Schumacher; er sorgte sich um den Anmerkungsteil und die Bibliographie. Schließlich habe ich meiner Frau Inge zu danken, die als meine wichtigste Gesprächspartnerin sich immer wieder dafür einsetzte, den theologischen Diskurs auf dem Boden der gelebten Wirklichkeit zu halten.

WORUM ES GEHT

In der gegenwärtigen Gesellschaft besteht tiefe Unsicherheit darüber, wie das soziale Miteinander von Mann und Frau gestaltet werden soll, wie wir uns Partnerschaft und Familie in Zukunft vorstellen sollen. Die alten Modelle und Rezepte greifen nicht mehr. Viele Beziehungen halten die größer gewordenen Belastungen nicht aus und zerbrechen. Überhaupt scheint es in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation immer schwieriger zu werden, eine stabile Partnerschaft aufzubauen. So machen sich viele Paare mitten in allen Umbrüchen heute auf die Suche nach neuen Formen gelingender, dauerhafter, erfüllender Partnerschaft. Alternativen zur bürgerlichen Eheform werden gesucht, *neue Beziehungsformen* und *neue Familienmuster* ausprobiert. Auf diese Weise vervielfältigen sich auch in diesem sensiblen Bereich sozialen Zusammenlebens die *Lebensstile*. Dieses Angebot an alternativen Lebensformen ist typisch für den gesamtgesellschaftlichen Umschlag zu einem in gewissem Sinne ›nach-‹ oder ›post-modernen‹ Daseinsverständnis und Lebensgefühl.

Kein Zweifel: Die globalen Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens verändern sich, und diese Veränderungen rufen nicht nur nach Reformen im Ehe- und Familienrecht, nach mehr ›Aufklärung‹ und Beratung, einer besseren Sexual- und Partnerschaftserziehung, nach Ausbau der therapeutischen Angebote, sondern sie verlangen auch eine *neue religiöse Antwort*. Kurz: Die Umbruchsituation von Partnerschaft, Ehe und Familie zwingt dazu, neu über die Möglichkeiten und Bedingungen auch gerade einer christlichen »Lebensform der Liebe« (Dietmar Mieth) nachzudenken.

Es wird heute mehr von Partnerschaft, Ehe und Familie erwartet. Darin besteht die Chance und Gefahr heutigen Liebens. Liebe,

Partnerschaftlichkeit und Treue, gegenseitiges Verständnis, Dialogfähigkeit, Versöhnungsbereitschaft, Kinder haben, familiäre Geborgenheit sind Lebenswerte, von denen Lebenspartner sich mehr als von allen anderen Dingen des Lebens Sinn und Erfüllung versprechen. Aber überfordern so *hohe Erwartungen* nicht die Möglichkeiten menschlichen Liebens? Was, wenn die erträumte ideale Partnerschaft nicht gelingt, das erwartete Glück zu zweit aus dem Schatten der täglichen Sorgen nicht herauskommt? Was bleibt, wenn die Liebe keine bleibende Lebensform findet? Wie oft sind Zerrüttung und Scheidung das ›Ende vom Lied‹? Wie mit der ernüchternden Realität von Liebe und Partnerschaft fertig werden? Hat nicht mit unseren Sinn- und Glückserwartungen auch unsere *Verletzlichkeit* in einem schwer erträglichen Ausmaß zugenommen? »Warum sind Beziehungen, die zu Beginn so viel Liebe und Freude versprechen, nachher oft so enttäuschend und schmerzlich?« **S** fragen die Paartherapeuten Judith und James Sellner. Ihre Antwort:

> »*Liebe allein genügt nicht*. Eine gute Beziehung ergibt sich nicht einfach von selbst; sie muß aufgebaut und gepflegt werden. Die meisten Frauen und Männer haben nicht gelernt, wie man einer zärtlichen, erfüllten Beziehung Bestand gibt. In der heutigen Zeit müssen Paare erst aktiv lernen, eine Liebesbeziehung zu unterhalten.«[1]

Es ist paradox: Da wird auf der einen Seite Liebe, Zärtlichkeit und emotionale Zuwendung so groß geschrieben, daß man den Eindruck gewinnen kann, Partnerliebe sei auf dem besten Weg, in einer heraufkommenden ›post-modernen‹ Zeit zu einem Symbol des Göttlichen zu werden. Während auf der anderen Seite zum Vorschein kommt, daß vielen Paaren gerade jene Beziehungs- und Liebesfähigkeit und damit jene emotionale Bildung fehlt, die sie benötigten, um in der Beziehung zu reifen und in der Tretmühle des Alltags auf Dauer zu bestehen. Das alles ist freilich nicht nur eine

[1] *J., J. Sellner*, Zusammenbleiben will gelernt sein. Ein Ehe-Überlebenstraining für eine liebevolle Partnerschaft, Vertrautheit und Wärme (Interlaken 1987) 20.

Frage der Beziehungskompetenz oder des partnerschaftlichen ›Know-how‹. Die Problematik der Liebe, die heute das private Leben erschüttert, reicht tiefer, als viele anzunehmen bereit sind. Hinter dem Ressentiment gegen eine Eheschließung stehen oft weniger sachliche Argumente als die Angst, der Traum von der großen Liebe und vom wahren, heilen Leben könnte sich verflüchtigen. Oft ist gerade eine Scheidung schmerzlicher Ausdruck eben dieser Angst und einer letzten Weigerung, zu resignieren oder zu akzeptieren, daß die Rechnung mit Liebe und lebenslanger Partnerschaft nicht aufgehen soll. Hier, an diesem für die meisten existentiell entscheidenden Ort ihres Lebens, hier, sozusagen an der innersten Verteidigungslinie des eigenen Menschseins, wird heute mehr denn je mit dem Mute der Verzweiflung gegen die Macht des Faktischen um ›Selbstverwirklichung‹, um den Sinn des Lebens gekämpft. Hier wehren sich die angeblich so ›säkularisierten‹ Menschen mit Zähnen und Klauen für ihren *Glauben an Sinn und Hoffnung partnerschaftlicher Liebe*. Dieser ›Glaube‹ ist das Thema dieses Buches.

Wir sprechen von der geheimnisvollen transzendentalen Tiefendimension der Beziehung. Wir sprechen von der Ahnung der Liebenden, daß sie mit ihrer Sehnsucht nach Liebe eigentlich die Grenzen des menschlich Machbaren und Zusagbaren überschreiten. Jenseits aller vielleicht längst verabschiedeten Bindung an Kirche und Christentum wird heute die Liebe des Partners, der Partnerin gewissermaßen zur *existentiellen Sinnfrage*, zur ganz konkret gestellten Frage nach einem letzten Erfüllenden im Leben. Menschliche Liebe ahnt, daß sie ihre endgültige Sinngestalt und Tiefe letztlich nur in einer Bewegung des Glaubens und Vertrauens einzuholen und zu begründen vermag. Liebe **S** gerade die Liebe von Mann und Frau **S** gibt es ja nur im Horizont eines stets unverfügbaren Vertrauens: Liebe ist Sache von ›Treu und Glauben‹ **S** oder sie ist nicht! Damit ist freilich nicht vorschnell ›Glauben‹ im Sinne von Glauben an bestimmte ›Dogmen‹ oder Zustimmung zur kirchlichen Ehe- und Sexuallehre gemeint. Es gibt zweifellos unterschiedliche Weisen, mit jener transzendentalen, die Grenzen

des Menschenmöglichen überschreitenden Dimension der Liebe umzugehen. Es ist in der heutigen Zeit auch nicht unwichtig zu verstehen, daß es so etwas wie eine »unsichtbare« »Religion des Herzens« (Edgar Draper) gibt, die sich nie völlig mit der institutionell verfaßten Religion, der wir uns zurechnen, deckt. Niemand soll religiös vereinnahmt werden! Aber vielleicht meldet sich ja gerade in der Frage nach der Möglichkeit menschlicher Liebe die *›religiöse Frage‹* zurück? Soviel ist jedenfalls sicher: Wenn religiös suchende und interessierte Paare Christsein als sinnvolle Alternative, Partnerschaft in Liebe zu gestalten, verstehen sollen, dann muß dieses ›Christsein‹ sich mehr als irgendwo sonst im *lebensgeschichtlichen Erfahrungsraum* ihrer persönlichen Beziehung bewähren. Wer dieses Buch zur Hand nimmt, soll wissen, daß ihn/sie eine christlich inspirierte Antwort auf die anstehenden Fragen erwartet. Aber diese Antwort beabsichtigt keine unkritische Wiederholung der traditionellen Standpunkte. Vielmehr verstehen wir die Gute Nachricht des Christentums ganz unprätentiös als *Einladung*, als Hilfe, über die Grenzen menschlicher Liebesfähigkeit und des gegenseitigen Verstehens freimütig hinauszudenken und mit der so gewonnenen Deutung der gemeinsamen Lebensgeschichte von Angesicht zu Angesicht zu leben.

Unser Unternehmen droht an zwei Fronten zu scheitern: Der rasche Umbruch der allgemeinen sozio-kulturellen Rahmenbedingungen, unter denen Partnerschaft, Ehe und Familie heute bestehen müssen, führt dazu, daß die *Schere der Erwartungen* an Liebe, Freiheit und Familie einerseits und an die berufliche Selbstverwirklichung andererseits immer weiter auseinanderklafft. Recht und Leben, anerzogener Familiensinn und soziale Funktion von Ehe und Familie, überkommenes Rollenverhalten und Partnerschaftserwartung driften in der erfahrenen/erlittenen Wirklichkeit bis zum Zerreißen auseinander. Gleichzeitig ist das Vertrauen in die positive, lebensorientierende *Kompetenz von Religion und Kirche* auf dramatische Weise erschüttert. Zuviel haben für den Geschmack der Betroffenen Kanonisten, Moralisten und Dogmatiker an Liebe und Partnerschaft, Ehe und Familie herumgedeutelt und

herumdekretiert. Dies hat das Thema verdorben: zumal für viele katholische Christen das kirchliche Eherecht und die lehramtliche Ehepastoral und Sexualmoral zu einem roten Tuch geworden sind. Auf diese Weise kommt die herkömmliche Lehre zunehmend unter Verdacht, sie sei gar nicht in der Lage, die *religiöse ›Tiefengrammatik‹* menschlicher Partnerliebe zu verstehen oder jener esoterischen *Erwartung der Liebe*, welche heute viele Menschen bewegt, Ziel und Gestalt zu geben. So hat die kirchliche Ehelehre viele Christen sprachlos gemacht, statt ihnen zu helfen, ihre Beziehung mit allen Erwartungen und Enttäuschungen neu und existentiell überzeugend in der Sprache und in den Symbolen christlichen Glaubens zum Ausdruck zu bringen.

Dieses Dilemma zeigt, was heute Sache eines religiösen Gesprächs über Liebe und Partnerschaft in Zeitgenossenschaft mit den Menschen sein müßte. Soll die *christliche Botschaft* wirklich ihre Aufgabe als daseinserhellende Orientierung und verständnisvolle Wegbegleitung auch in Partnerschaft und Familie erfüllen, muß sie vor allem *eine neue Sprache finden*; und diese ist nur in ehrlicher Auseinandersetzung mit den *epochalen Umbrüchen im Denken, Handeln und Fühlen* heutiger Menschen zu gewinnen. Auf der Handlungsebene geht es vor allem darum, daß kirchliche Praxis **S** auch und gerade im sensiblen Bereich von Sexualität, Partnerschaft, Ehe und Familie **S** die betroffenen Menschen nicht zu passiven Objekten von Maßnahmen herabwürdigt, sondern sie als eigenständige, aktive *Subjekte ihres eigenen Menschseins und ihrer eigenen Lebensform* behandelt.

Uns wird in erster Linie die Frage beschäftigen, welches der Dienst ist, den eine *»christliche Praxis der Freiheit«* (Paolo Freire) leisten kann, damit Partnerschaft besser gelingt, damit unvermeidliche Schicksalsschläge besser verkraftet werden können und mit gegenseitiger Schuld besser umgegangen werden kann. Die Ausrichtung auf den Menschen und das Gemeinwohl hat für uns Vorrang vor den prinzipiellen Fragen. Nicht »die Moral«, sondern die Erfüllung der sozialen Bedürfnisse, nicht »das Gesetz«, sondern das Wohl der betroffenen Menschen muß das Motiv christlichen

Handelns sein. Die nüchterne Wirklichkeit gelebter Partnerschaft, die alltägliche Ehe und Familie soll in den Anziehungsbereich christlicher Hoffnung und Befreiung gestellt werden. Dies bedeutet freilich keine Festlegung auf ein bestimmtes kulturelles Gesellschafts-, Ehe- und Familienmodell. Vielmehr: Die christliche Botschaft ist kritisch gegenüber allen Ehe- und Familienformen, insofern ihr Ziel unter allen sozialen Bedingungen stets dasselbe bleibt: die Vermenschlichung aller Lebensbezüge. Im kritischen Lichte des Evangeliums müssen auch die normativen Perfektionsideale hinterfragt werden, die sich hinter der (jeweils angenommenen) Hochform »christlicher Ehe und Familie« verbergen. Denn in der Tat: Ist nicht auch das ›traditionell-christliche‹ Ehe- und Familienmodell der letzten hundert Jahre in Wahrheit doch mehr ein Spiegelbild bürgerlicher Kultur und bürgerlicher Religion westlicher Prägung gewesen denn ein Spiegelbild des neutestamentlichen Menschen- und Liebesverständnisses?

Diese Einsicht ist der Grund, weshalb wir im vorliegenden Buch nicht in erster Linie über das (metaphysische) *Wesen* von Partnerschaft und Ehe nachdenken. Wir denken vielmehr nach über konkrete *Menschen und ihre Beziehungen*, über den religiösen Sinnhorizont alltäglicher, ganz ›gewöhnlicher‹ Partnerschaft, über informelle Paarbeziehungen, über Beziehungen, von denen jedenfalls **S** ob sie der gesetzlichen oder kirchlichen Norm entsprechen oder nicht **S** in erheblichem Maße Lebenssinn und Lebensglück der Beziehungspartner abhängen. Theologisch nachdenken heißt: im Lichte des christlichen Heils- und Gottesverständnisses über die konkrete, ›praktische‹ Heilsmöglichkeit gegebener Wirklichkeit, gelebten Lebens nachdenken. Unsere Aufgabe ist somit nicht das theologische Abstraktum eines christlich herbeigewünschten Ideals, sondern ein theologisches Nachdenken über die pragmatische Frage: Wie ist unter den heutigen schwierigen Bedingungen die Lebensgemeinschaft von Frau und Mann als befreiende Möglichkeit wahren, heilen Lebens realisierbar?

Diesem *›Wirklichkeitsprinzip‹* folgen wir in diesem Buch als unserem *Grund-Satz*.

Wir fragen also nach den formalen und existentiellen Erfordernissen, nach der christlichen Verantwortung, welche Frauen und Männer unter den Bedingungen der gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnisse haben. Wir fragen: Was kann ein christliches Verständnis dazu beitragen, daß Frauen und Männer ihre biographische Situation, ihre Aufgabe sich selbst gegenüber, ihren Kindern und der Sozialgemeinschaft gegenüber in geeigneter Weise erfüllen?

Nur wenn es möglich ist, ihnen den Sinn der ›guten Nachricht‹ als Möglichkeit *kreativer und pragmatischer Lebensgestaltung* in Aussicht zu stellen, wird diese Möglichkeit zu einem Impuls, der tatsächlich die Wirklichkeit transformiert. Es ist also unumgänglich, sich eine genaue und vorurteilsfreie *Kenntnis der gegebenen Realitäten* zu verschaffen. Die Auseinandersetzung mit dem Gegebenen ist ja nicht fakultativ oder bloßes Vorspiel, sondern Horizont, in dem das Licht christlicher Daseinserhellung zum Leuchten gebracht werden soll und ohne den es nicht zur Geltung kommt. Glaube ist, recht verstanden, nicht Flucht aus der Wirklichkeit, sondern Bewältigung der eigenen Lebensrealität, Glaube an Gottes Zuwendung in der eigenen Lebensgeschichte, trotz all ihrer Brüche, Bewältigung der biographischen Gegebenheiten auch in Beziehung, Familie und Ehe.

Damit haben wir den *Ausgangspunkt* erreicht, von dem aus unsere Frage nach den religiösen Perspektiven von Partnerschaft, Ehe und Familie sich entwickeln soll: Ausgangspunkt sind für uns zunächst der Funktionswandel von Ehe und Familie, die tiefgreifenden Veränderungen der Partnerschaftsbiographien, der soziale und kulturelle Umbruch, die neue Offenheit der Lebensformen, die ungewohnte Freiheit der sexuellen Beziehungen, Bindungsängste und Beziehungsschwierigkeiten, die gegenwärtige Rollenunsicherheit von Mann und Frau, die ökonomischen, psychologischen und religiösen Widersprüche der aktuellen Arbeitsgesellschaft. Diese Widersprüche machen das Gelingen von Partnerschaft, Ehe und Familie jetzt zunehmend krisen- und enttäuschungsanfällig. Sie erzeugen jene Atmosphäre der Gefühlskälte und Teilnahmslosigkeit,

jenen Narzißmus der Konsumgesellschaft, der so viele Männer und Frauen an ihren eigenen hochgesteckten Idealen scheitern läßt.

An dieser sozialen Wirklichkeit muß sich die Antwort des Glaubens messen lassen, muß sich bewahrheiten, was er verspricht: daß er eine Dimension letzten Vertrauens zu schenken vermöge, daß menschliche Liebe eine Hoffnung habe über sich selbst hinaus. Der erste vertrauensbildende Schritt in diese Richtung besteht in einem neuen Verhältnis zu den empirischen Gegebenheiten heutiger Partnerschaft, Ehe und Familie. Sollen Theologie und Kirche den gesellschaftlichen Strukturwandel nicht nur als sorgenvolle Hüterinnen einer rückständigen Ehe- und Sexualmoral S als die sie ja vielfach erlebt werden S begleiten, müssen sie der veränderten Erfahrungswirklichkeit heutiger Lebens- und Liebesformen kritisch-solidarisch Rechnung tragen. Denn: Eine überzeugende ethische und religiöse Sinndeutung dieser elementaren Lebenserfahrungen wird nur soweit gelingen können, als sie tatsächlich mit Sympathie für die betroffenen Menschen die erlebte und gelebte Wirklichkeit im Horizont christlichen Glaubens auslegt und ›heil‹ macht.

Von diesem Hintergrund her fragen wir: Was hat Liebe mit Glauben zu tun? Braucht die Liebe überhaupt noch die Ehe? Warum soll man eigentlich heiraten, gar kirchlich heiraten? Was könnte eine kirchliche Trauung heute bedeuten? Was ist eigentlich ›christlich‹ an der Liebe? In welcher Weise kann Partnerschaft ein Leben lang Weg- und Lerngemeinschaft bleiben S auch im Glauben? Wie steht es mit den Chancen und Problemen einer ›konfessionsverbindenden‹ Ehe, dem ökumenischen Lernen in Familie und Gemeinde, der religiösen Praxis: Verbindet der Glaube oder trennt er? Wie werden christliche Partner mit der Frage des Scheiterns, mit Schuld und Versagen, mit Scheidung und Wiederverheiratung, mit Krankheit und Tod des Partners, der Partnerin fertig? Wie die Einsamkeit bewältigen?

A. UMBRÜCHE: ALTE LEITBILDER S NEUE LEBENSFORMEN

Seit über dreißig Jahren befindet sich das gesamte soziale Leben in einem tiefgreifenden Prozeß der Umgestaltung. Der festgefügte Rahmen der bürgerlichen Kleinfamilie löst sich auf. Die Gestaltungs- und Verhaltensmuster des familialen Zusammenlebens wandeln sich. Freilich nicht nur in dem Sinne, daß wir es mit einem äußerlichen Anpassungsprozeß an die veränderten sozio-ökonomischen Möglichkeiten und Notwendigkeiten des modernen Lebensstils zu tun hätten: Nein, der Wandel betrifft die ganze ›Kultur‹, das Gesamt der Normen und Strukturen, an denen Partnerschaft, Ehe und Familie sich orientieren. Das bedeutet nichts anderes, als daß sich die individuellen Lebensentwürfe und Lebensleitvorstellungen insgesamt von den überkommenen und kulturell-religiös vorgegebenen Legitimationsmustern zwischenmenschlichen Verhaltens ablösen. Auf diese Weise entsteht S um mit Jürgen Habermas zu sprechen S in weiten Räumen sozialen Lebens eine *»neue Unübersichtlichkeit«*[1]: eine Unübersichtlichkeit, die zwar gerade im Bereich von Liebe und Partnerschaft ungeahnte neue Möglichkeiten und Freiheiten eröffnet, gleichzeitig aber auch Grund ist für schmerzliche Irritationen und Konfusionen.

Was sich hier im Erleben der Menschen abspielt, das haben Elisabeth Beck-Gernsheim und Ulrich Beck im Titel ihres 1990 erschienenen Buches auf die einprägsame Formel gebracht: *»Das*

[1] *J. Habermas*, Die neue Unübersichtlichkeit (Frankfurt/M. 1985).

ganz normale Chaos der Liebe«[2]. Gemeint ist damit das ganz alltägliche Experimentieren und Hantieren mit neuen und alten Lebens- und Liebesformen, das Ringen um die Vereinbarkeit von Ehe und Liebe, Familie und Beruf, von neuer Väterlichkeit und Mütterlichkeit, das der gegenwärtige Umbruch allen abverlangt. Eine solche neue ›nach-‹ beziehungsweise ›post-moderne‹ Kultur und Struktur des Zusammenlebens muß allerdings ihr Gleichgewicht erst noch finden. Vorerst herrscht in der Tat »das ganz normale Chaos der Liebe«: Legt man das Verständnis der zeitgenössischen Chaosforschung in den Naturwissenschaften zugrunde, bedeutet dies: Die familialen Lebens- und Verhaltensmuster, die Lebensformen der Liebe, lassen sich nicht mehr problemlos aus der eigenen Eltern- und Familienerfahrung, aus den traditionellen Geschlechterrollen von Frau und Mann, von vorgegebenen Idealen oder von einem eindeutig und klar definierten (geschöpflichen) Wesen herleiten. Partnerschaft, Ehe und Familie bilden vielmehr ein System, besser: ein Nicht-System von zwar unendlich variierenden, aber sich niemals wiederholenden Strukturähnlichkeiten.

Folgen wir den Thesen Ulrich Becks und Elisabeth Beck-Gernsheims, so löst sich die überkommene Ordnung von Ehe und Familie auf in vielfältige soziale Lebensformen der Liebe: »die Verhandlungsfamilie, die Wechselfamilie, die Vielfamilie, die aus der Scheidung, Wiederverheiratung, Scheidung, aus Kindern deiner, meiner, unserer Familienvergangenheiten und -gegenwarten hervorgegangen ist«[3]: Die Ehe selbst wird zum *Suchbild* nach realisierbaren Formen von Partnerschaft im chaotischen Spannungsfeld zwischen vor- und nichtehelicher Partnerschaft und Vertragsehe. Schon diese wenigen Stichworte machen uns klar: Die Vervielfältigung möglicher Lebensperspektiven hat nicht nur positive Seiten, sondern läßt gleichzeitig den individuellen Entscheidungsdruck in

[2] *U. Beck, E. Beck-Gernsheim*, Das ganz normale Chaos der Liebe (Frankfurt/M 1990).
[3] Ebd., 9.

einem Ausmaß anwachsen, das viele Paare schlichtweg überfordert. Dies macht den noch ungewohnten Pluralismus der Lebensformen zu einem *zwiespältigen und ambivalenten Phänomen*. Einerseits entbindet die neugewonnene Freiheit die einzelnen von den bisher normativ vorgegebenen moralischen und religiösen Bindungen und Lebensmustern. Andererseits verschärft sich die persönliche Lebensproblematik des einzelnen, denn Liebe, Partnerschaft, Ehe, Familie unterscheiden sich jetzt wie nie zuvor von den erlebten Vorbildern. Und diese ›freie(re)‹ Liebe verträgt keine »Kopien« mehr, sondern fordert bedingungslosen Mut zum »Original«, zum Individuellen, »ganz anderen«, so noch niemals Dagewesenen. Liebe gibt es so gesehen **S** ganz entgegen der Meinung Kohelets (des biblischen Predigers) **S** offenbar doch nur als je »Neues unter der Sonne«. Dadurch wird die konkrete Liebe viel deutlicher als bisher zu einem stets einmaligen, beispiellosen Projekt und damit gleichzeitig zu einem für die Partner selbst unabsehbaren Risiko. Mit anderen Worten: Sie werden sich bewußt, daß Ausgang und Bedingungen ihres selbstgewählten Lebensentwurfs immer irgendwo im Dunklen liegen. Liebe wird unkalkulierbar, je mehr sie ihre traditionellen identitätsverbürgenden Außenhalte verliert, »flüchtig in dem Maße, in dem sie mit Hoffnungen aufgeladen... wird. Und sie wird mit Hoffnung aufgeladen in dem Maße, in dem sie *flüchtig und sozial vorbildlos* wird.«[4]

Läßt sich da noch harmlos von einem *»Umbruch«* sprechen? Haben wir es in Wirklichkeit nicht vielmehr mit einem Phänomen des Zusammenbruchs zu tun haben, mit den Folgen einer kulturellen, sozialen und moralischen *Dekadenz*? Wer so denkt, vergißt: Was wir heute erleben, ist keineswegs so einmalig, wie es scheint. Krisenhafte Veränderungen hat es im Raum von Partnerschaft, Ehe und Familie immer wieder gegeben. Ein kurzer Blick in die »Geschichte des privaten Lebens« würde genügen, um sich davon zu überzeugen, daß sowohl die sexuellen Sitten als auch die ehelichen und familialen Lebens- und Verhaltensmuster sich im Fluß der So-

[4] Ebd., 4.

zial- und Kulturgeschichte erheblich änderten.[5] Auch die christliche Eheschließungs- und Scheidungspraxis, die theologische Eheauffassung und das kirchliche Eherecht waren beträchtlichen Schwankungen ausgesetzt.[6]

Sieht man genau zu, wird sofort klar: Diese Veränderungen alle zu Symptomen einer dekadenten Gesellschaft zu erklären, ist unsinnig. Vielmehr: Die jeweiligen Formen von Partnerschaft, Ehe und Familie sind keineswegs willkürlich, sondern *zweckmäßige Reaktionen* auf bestimmte kulturelle und sozio-ökonomische Situationen. Wenn wir also die aktuelle Situation verstehen wollen, müssen wir fragen, was die gegenwärtigen Veränderungen ausgelöst hat, worauf Männer und Frauen heute mit verändertem Partnerverhalten und einer neuen Einstellung gegenüber Sexualität, Ehe und Familie antworten: Wir müssen ja annehmen, daß auch sie versuchen, nicht beliebig, sondern möglichst zweckmäßig auf ihre veränderte Lebenssituation zu reagieren. Was sich konkret verändert hat, versuchen wir zunächst aus dem interdisziplinären Gespräch mit Familien- und Religionssoziologen, mit Lebenslaufforschern, Tiefen- und Entwicklungspsychologen genauer zu erfahren.

Sozialwissenschaftler sprechen in diesem Zusammenhang von einer fortschreitenden *Individualisierung, Pluralisierung und Destandardisierung* der Lebens- und Familienformen, Lebensentwürfe und Lebensstile. Sie weisen hin auf die schwindende Bindungskraft der standardisierten Familienzyklen und Lebensmuster *(Enttraditionalisierung)*. Dies bedeutet: Menschen müssen in sehr viel höherem Maße als bisher ihre *eigene Biographie wählen* und können sich nicht mehr wie früher sozusagen ›blind‹ auf das Vorbild des gesellschaftlich vorgezeichneten, ›normalen‹ Lebenslaufes als Frau, Mann, Ehepaar, Elternpaar verlassen. Dies alles ist keines-

[5] *P. Ariès, G. Duby* (Hg.), Geschichte des privaten Lebens, 4 Bde. (Frankfurt/M. 1989 –1992).

[6] Vgl. *U. Baumann*, Die Ehe **S** ein Sakrament? (Zürich 1988); *W. Molinski*, Theologie der Ehe in der Geschichte (Aschaffenburg 1976).

wegs zufällig, sondern Ergebnis des Zusammenwirkens vieler Faktoren in der Geschichte der Geschlechterbeziehung.

Mit einigen dieser Faktoren werden wir uns im Folgenden eingehender beschäftigen. Wir werden dabei einen Weg von außen nach innen gehen: vom äußeren Funktionswandel, den Sozialhistoriker schon seit längerer Zeit beobachten und der sich jetzt geradezu dramatisch beschleunigt hat, über die gravierenden Veränderungen der Lebenszeit und des Lebensrythmus' mit ihren Konsequenzen für Eheschließungsverhalten und Ehedauer bis hin zur veränderten Einstellung gegenüber Liebe, Sexualität und Ehe, den neuen Beziehungsmustern und Rollenentwürfen und dem Bedeutungswandel, der sich im Feld von Ehe und Familie vollzieht. Dies alles dient dazu, die Chancen und Risiken der heutigen Situation von Partnerschaft, Ehe und Familie besser zu verstehen.

Wandel der gesellschaftlichen Funktion von Ehe und Familie

Wenn sich die sozio-ökonomischen Rahmenbedingungen ändern, verändert sich auch die soziale Aufgabe und Funktion, welche Ehe und Familie als »Keimzelle der Gesellschaft« zu erfüllen haben. Damit kommt ein Prozeß in Gang, der nicht im äußerlich Funktionalen stehen bleibt, sondern sich auf die Bedeutung auswirkt, welche die Betroffenen selbst Partnerschaft, Ehe und Familie zuschreiben. Das heißt: Wenn Aufgabe und Zweck sich wandeln, verändern sich auch die Vorstellungen und Erwartungen, die sich an die Partnerbeziehung knüpfen, und die Motive, um deretwillen man/frau heiratet oder nicht heiratet. Wir wollen uns in diesem Kapitel noch nicht mit dieser inneren Dynamik beschäftigen, sondern zunächst nach den *sozialgeschichtlichen Ursachen* fragen, die zum gegenwärtigen Zustand geführt haben: Inwiefern hat sich die soziale Rolle und Funktionalität des Lebenssystems Ehe/Familie im Laufe der modernen Sozialgeschichte gewandelt?

In der Familiensoziologie herrscht weitgehend Übereinstimmung darüber: Die *Industrialisierung* mit ihren sozialen Folgen und Spätfolgen für das private Leben ist grundlegend für die seit dem 18. Jahrhundert einsetzende und in mehreren Schüben verlaufene, zeitweise tumultartige Entwicklung zunächst zur *›modernen‹* und sich jetzt *›post-modern‹* umgestaltenden Gesellschaft. Historisch betrachtet bedeutet nämlich die Industrialisierung der Volkswirtschaft im 18./19. Jahrhundert das *Ende der Mehrgenerationenfamilie* als patriarchalisch organisierte Produktionsgemeinschaft. Das Ende der familialen Produktionsgemeinschaft führte unter anderem zu einer definitiven *Trennung von Wohn- und Arbeitsstätte*. Industrialisierung bedeutete auch Arbeitsmigration, Landflucht, Verstädterung, für Hunderttausende: Auswanderung. Die Suche nach Arbeit und Brot lockerte zwangsläufig die verwandtschaftlichen Bande und löste die Großfamilie auf. Der wirtschaftliche Übergang von der Selbstversorgung zur arbeitsteiligen Spezialisierung erforderte zunehmend auch die außerhäusliche Berufsarbeit der Frau, weil anders die Konsumbedürfnisse der Familie nicht mehr zu befriedigen waren. Dadurch entstand eine Doppelbelastung, die wiederum nur durch eine kleinere Kinderzahl aufzufangen war. Gleichzeitig wurde dadurch ein ›Stilwandel‹ in Richtung auf mehr Intimität, Emotionalität und Partnerschaftlichkeit in Gang gesetzt...

Diese Stichworte mögen vorläufig genügen, um die soziale ›Kettenreaktion‹ zu illustrieren, welche die ökonomischen Umwälzungen der industriellen Revolutionen ausgelöst haben. Das Ergebnis ist der heute vorherrschende Familientyp der *Kern- oder Kleinstfamilie*, die Eltern-Kind-Familie, aus der heute in immer mehr Fällen nach einer Scheidung die *Alleinerziehenden-Familie* wird. Positiv betrachtet: Durch den eigenen Hausstand, die ökonomische Unabhängigkeit von der Herkunftsfamilie, die Emanzipation von Eltern und Verwandten gewann die Familie eine soziale Selbständigkeit, die zumindest in der europäischen Kultur einmalig ist. Die eigenständige familiale Identität und Intimität ermöglichte eine freiere Wahl auch des privaten Beziehungskreises, während die Bedeutung der Blutsverwandtschaft zurückging. Allerdings: Auch

diese Freiheit hat ihren Preis. Die Trennung von Wohn- und Arbeitsstätte drängt das Ehe- und Familienleben auf die gemeinsam verbrachte Freizeit zusammen; Lohnarbeit und (für die Kinder) die Schule nehmen einen erheblichen Teil der aktiven Lebenszeit in Anspruch. Die Trennung der Kleinfamilie von den Herkunftsfamilien kann zu einer für die auf diese Weise *privatisierte* Ehe und Familie gefährlichen Isolierung führen, in der Beziehungsprobleme schwerer zu verkraften sind als im Schoße der Großfamilie. Dennoch bestätigen Umfragen die Vermutung von der im Wohnblock vereinsamten Kleinfamilie nicht.

Verändert haben sich jedoch die *Struktur und die soziale Funktion der Kontakte*. Der Freundes- und Bekanntenkreis einer Familie ist weniger orts- und verwandtschaftsgebunden, wird bewußter ausgewählt, die Beziehungen zu Verwandten und Nachbarn werden differenzierter gestaltet und gehandhabt: »Intimität auf Distanz« (L. Rosenmayr)[7] sozusagen.

Als Folge dieser Veränderung der sozio-ökonomischen Rahmenbedingungen hat sich freilich nicht nur der private Lebensstil in Partnerschaft, Ehe und Familie gewandelt, sondern auch die Funktion, welche dieses Lebenssystem im Ganzen der Gesellschaft zu erfüllen hat. In knappen Stichworten notiert: Gewandelt hat sich:

- die *soziale Funktion der Familie* bei der Weitergabe der grundlegenden Einstellungen und Verhaltensweisen an die Kinder: Zwar bleibt die Familie trotz der immer weiter zunehmenden Zahl der Alleinerziehenden die wichtigste *Sozialisationsinstanz*, wesentliche Erziehungsaufgaben sind aber längst auf andere gesellschaftliche Institutionen **S** die Schule etwa **S** übergegangen. Die Familie ›verliert‹ einen Teil ihrer sozialen Aufgaben, während gleichzeitig ihre innere ›emotionale Temperatur‹ zunimmt. Familie wird zum Inbegriff der Privatheit und der Intimität;
- die soziale *Funktion des privaten Lebensraumes*: Sexualität, Ehe und Familie werden zunehmend als private Angelegenheit erfah-

[7] *L. Rosenmayr, E. Köckeis,* Umwelt und Familienbeziehungen alter Menschen (Neuwied 1965) 140.

ren, welche primär nur die Partner und die Kinder selbst etwas angehen. Aus der ›Keimzelle der Gesellschaft‹ wird damit zunehmend die »institutionalisierte Privatsphäre« (Franz Xaver Kaufmann)[8]. Im Privatraum ihrer Beziehungen versuchen sich die Menschen eine Welt zu schaffen, in der sie zu Hause sind, »in der sie einen Namen haben und nach ihren Vorstellungen ›sich selbst verwirklichen‹ können«[9]. Hier hoffen sie dem Diktat der Leistungs- und Konkurrenzgesellschaft zu entkommen und jene ›Identität‹ und ›Selbstverwirklichung‹ zu finden, von der sie sich in einer *übermächtigen Welt* **S** dem Betrieb, dem Staat, der Kirche **S** entfremdet fühlen.

M die *soziale Funktion der Sexualität*: Wirksame Methoden der Empfängnisverhütung machen erstmals in der Geschichte eine konsequente Trennung von Fortpflanzung und Sexualität möglich. Ja, unter dem Eindruck der bedrohlichen Folgen eines unkontrollierten Bevölkerungswachstums, der berechtigten Sorge vor einem weltweiten Zusammenbruch von Sozialordnung, Ökonomie und Ökologie wird ›verantwortete Elternschaft‹ sogar zu einem ethischen Imperativ. Damit verlieren der Fortpflanzungszweck der Sexualität seine dominierende Stellung und die Institution der Ehe ihre Funktion als einzig legitimer Ort und (wegen der zu erwartenden Kinder) unverzichtbarer Schutzraum sexueller Betätigung. Das Ergebnis ist »wenigstens eine deutliche Akzentverschiebung in der Funktion der Geschlechtsgemeinschaft in der Ehe...: von der Zweckgemeinschaft zur *Partnerschaft*; von der Familie zur *Liebesehe*; damit aber auch von der Zweckfrage zur *Sinnfrage* von Ehe und Sexualität«[10].

Je mehr freilich die Liebesbeziehung zur Hauptsache der Ehe wird, je mehr Partnerschaft und Ehe zum Inbegriff privaten Lebens und

[8] *F. X. Kaufmann*, Die gesellschaftliche Situation der heutigen Familie, in: Ehe im Umbruch, hg. v. A. Beckel (Münster 1969) 107–140, hier 116.

[9] Ebd., 72.

[10] *P. M. Zulehner*, Heirat **S** Geburt **S** Tod. Eine Pastoral zu den Lebenswenden (Wien-Freiburg-Basel [5]1987) 65.

intimen Glücks werden, um so weniger ist noch einzusehen, weshalb die Liebe überhaupt den institutionellen Rahmen einer Ehe braucht. Denn das belegt ja die hohe Zahl der Scheidungen: Die soziale und rechtliche Institutionalisierung in der Ehe garantiert das Gelingen einer Paarbeziehung keineswegs. Auf diese Weise erleidet die Institution der Ehe in der Gesellschaft einen fortschreitenden *Funktionsverlust*, während umgekehrt die Erwartungen an die Paarbeziehung immer höher gesteckt werden. Je mehr aber Partnerschaft und Sexualität, Ehe und Familie ›privatisiert‹ und ›individualisiert‹ werden, um so mehr wächst auch die Gefahr, in eine ›Beziehungskiste‹ zu geraten, aus der häufig nur Trennung oder Scheidung wieder hinausführen. Die Kehrseite der *fortschreitenden Individualisierung* von Partnerschaft, Ehe und Familie ist **S** so stellt sich heraus **S**, daß die Lasten des Alltags, die Folgen entfremdender beruflicher Beanspruchung mit ihrem ganzen Gewicht auf die Partnerbeziehung zurückschlagen und von ihr allein bewältigt werden sollen. Durchschauen die Partner dieses Spiel nicht, laufen sie Gefahr, die sozial-strukturellen Widersprüche der Industriegesellschaft zu ihrem persönlichen Beziehungsproblem zu machen und sich zusätzlich mit gegenseitigen Schuldzuweisungen zu belasten.

Soviel wird klar, wenn wir die Fakten nüchtern in Rechnung stellen: Der benannte sozialgeschichtlich bedingte Funktionswandel von Ehe und Familie läßt sich weder als Ergebnis sozialer oder sexueller Verwilderung noch als Abfall von einer (christlichen) ›Hochform‹ von Ehe und Familie betrachten. Nein: Dieser Wandel versteht sich letzten Endes als brüchiges Resultat des andauernden Bemühens der Betroffenen, unter wechselnden gesellschaftlichen Rahmenbedingungen Partnerschaft, Ehe und Familie lebenswert zu gestalten. Zudem: Bei genauerem Zusehen würde sich sofort zeigen, daß der Prozeß des sozialen Wandels mit den zu ihm gehörenden jeweiligen Ehe- und Familienleitbildern keineswegs quer durch alle Gesellschaftsschichten synchron verläuft oder alle Schichten in gleicher Weise berührt. Das Massenelend der Industriearbeiter zum Beispiel machte im 19. Jahrhundert geordnete

familiäre Verhältnisse für ganze Bevölkerungsschichten zu einem unerfüllbaren Traum. Eine *›bürgerliche Ehe‹* zu führen, hätte einen sozialen Aufstieg erfordert, der den meisten verwehrt war. Ähnlich verhält es sich am Ende des 20. Jahrhunderts, wo der durch das Wirtschaftssystem verursachte Konflikt zwischen Beruf und Familie es nur einer Elite gestattet, sich den Traum von wahrer Partnerschaft und gemeinsamer Verantwortung für Haus und Kinder zu erfüllen.

Damit stellt sich die Frage, ob solche Ehe- und Familienleitbilder überhaupt jemals eine so allgemeine und hohe normierende Kraft besaßen, wie die aktuelle zivile und staatliche Gesetzgebung noch heute voraussetzt. Es stellt sich nämlich heraus: Auch das *Modell der bürgerlichen Liebesehe* mit seiner bewußten Funktionsbeschreibung und ›Gewaltenteilung‹: die Frau am Herd, der Mann im Betrieb, war keineswegs so unverrückbar in der Gesellschaft verankert, wie seine Verfechter glaubten. Tatsächlich setzte es sich erst nach dem Zweiten Weltkrieg für kurze Zeit in der europäischen Gesellschaft durch, als Wiederaufbau und Wirtschaftswunder ein hohes Maß an sozialer Stabilität forderten, aber auch erstmals der breiten Masse der Bevölkerung ermöglichten. Doch schon in den späten sechziger Jahren wurde der nachwachsenden Generation der scharfe *»Widerspruch zwischen den Anforderungen des Arbeitsmarktes und den Anforderungen der Partnerschaft«*[11] bewußt. Die Protestbewegung von 1968 war nicht zuletzt ein Aufstand gegen die menschlichen Kosten des neuen Wohlstandes und einer Leistungs- und Konsumgesellschaft, welche die Menschen faktisch den Zielen der Wirtschaft unterordnete.

Halten wir das vorläufige Ergebnis fest: Der Wandel der Partnerschafts- und Familienleitbilder ist nicht das Ergebnis historischer Zufälle oder menschlicher Willkür, sondern Ergebnis gewandelter sozio-kultureller Rahmenbedingungen und gesellschaftlicher Funktionsanforderungen. Konsequenz: eine zunehmende Pluriformität alternativer Lebensstile und Lebensentwürfe, welche ihrerseits eine

[11] *Beck, Beck-Gernsheim*, 17.

Vielfalt individueller Beziehungssituationen und Lebenslaufmuster hervorbringt. Eine solche »neue Unübersichtlichkeit« erfordert kreative Lösungen und alternative Formen des Zusammenlebens von Mann und Frau. Auf diese Weise kommt es zu einer immer noch fortschreitenden Differenzierung des privaten Sozialbereichs, die faktisch eine *Rückkehr zu koexistierenden Familien- und Partnerschaftsformen* verlangt und jedenfalls vorläufig das Ende einer einheitlichen Ehe- und Familienideologie ankündigt. Wir nähern uns mit anderen Worten wieder Verhältnissen, wie sie uns aus der Spätantike, dem christlichen Mittelalter oder aus dem 18./19. Jahrhundert bekannt sind, wo es neben der offiziellen gesellschaftlich favorisierten Ehe stets auch weniger privilegierte nichtöffentliche Formen ehelichen Zusammenlebens gab.[12]

Es braucht nicht viel Phantasie, sich vorzustellen, daß diese Entwicklung nicht nur für das staatliche Ehe- und Familienrecht, sondern auch für die Kirchen erhebliche Konsequenzen hat. Davon wird detailliert zu sprechen sein. Wir haben uns zunächst in einem zweiten Schritt darüber klarzuwerden: Der soziale Funktionswandel, den es zunächst einfach zu konstatieren und mit einigen ersten flüchtigen Strichen zu skizzieren galt, ist nur die eine Seite des Problems. Tatsächlich haben sich auch die bisherigen Lebenslaufmuster und die Grundstrukturen der Partnerschaft tiefgreifend verändert.

Die biographische Revolution

Es ist keineswegs übertrieben, in diesem Zusammenhang von einer Revolution der privaten Lebensgeschichte zu sprechen. Unter allen Veränderungen, die der fortgeschrittene industrielle Umbau der Gesellschaft hervorgebracht hat, ist die Veränderung des Lebenszyklus gewiß die gravierendste. Die innere und äußere *»Lebens-*

[12] Siehe unten, 134–135.

uhr« geht **S** wie Arthur E. Imhof sich ausdrückt **S** heute anders als die unserer Vorfahren: Ehe und Familie liefen damals weithin synchron: Der Beginn einer sexuellen Partnerschaft war in der Regel gleichbedeutend mit Familiengründung; waren die Kinder groß, waren die Eltern alt. Im Leben der meisten Paare blieb sowohl die vorfamiliäre als auch die nachelterliche Phase zumeist eine kurze Episode.[13] Entsprechend war die christliche Ehetheologie **S** sozialgeschichtlich durchaus verständlich! **S** faktisch eine Familientheologie, die Ehemoral eine Familienmoral. Auch das Ehe- und Scheidungsrecht orientierte sich weithin an der ehelichen Elternphase. Wenn nun die »Lebensuhr« heutiger Paarbeziehungen tatsächlich anders geht, so ist zu vermuten, daß sich Entscheidendes auch für die soziale, ethische und religiöse Wertstellung geändert hat. Einschneidend gewandelt hat sich der *Lebenszyklus* von Partnerschaft, Ehe und Familie sowohl am Anfang als auch am Ende:

1. Auf der einen Seite ist die *Zeit zwischen dem Eintritt in das Erwachsenenalter und der Familiengründung* länger geworden. Sie nimmt heute faktisch den Raum einer Lebensphase mit eigenen Regeln und Gesetzmäßigkeiten ein. Eine hochtechnisierte Wirtschaft benötigt immer höher qualifizierte Fachkräfte, wodurch zwangsläufig die Ausbildungszeiten länger werden und sich der Berufseinstieg verzögert. Damit dehnt sich auch die Spanne zwischen ersten Beziehungserfahrungen und einem möglichen Eheabschluß weiter aus. Die Heirat verliert für den Großteil der jungen Generation die Bedeutung eines Übergangs- oder Passageritus beim Eintritt ins Erwachsenenalter, der ihr früher eigen war. Zwischen Jugend und Erwachsenenalter schiebt sich jetzt die ›neue‹ Lebensphase der *»Postadoleszenz«*, die zumal bei Hochschulabsolventen nicht selten bis über das 30. Lebensjahr hinaus dauert. Allein durch ihre Länge erhält diese Lebensphase vor der Familiengründung praktisch einen selbständigen Stellenwert innerhalb des Lebenslaufes und wird auch so empfunden.

[13] *A. E. Imhof*, Unsere Lebensuhr, in: P. Borscheid, H. Tenteberg (Hg.), Ehe, Liebe, Tod (Münster 1983) 186.

Diese neue Lebensphase der »Postadoleszenz« ist, wie der Familiensoziologe André Béjin aufgrund der verfügbaren empirischen Daten nachweist, die wohl plausibelste Erklärung für die seit den siebziger Jahren sprunghaft gestiegene Zahl *›nichtehelicher‹ beziehungsweise ›informeller‹ Lebensgemeinschaften.*[14] Die »Ehen ohne Trauschein«, vor kurzem noch als sündhaft- unzüchtiges Konkubinat verpönt, sind in kaum zwanzig Jahren zur *gelebten Normalität* geworden. Hatten noch 1970 erst 9% der Brautpaare schon vor der Eheschließung eine gemeinsame Wohnung bezogen, waren es 1980 85%. 1989 lebten allein in der Bundesrepublik Deutschland zwischen 2,5 und 3 Millionen Personen der verschiedensten Altersgruppen und Bevölkerungsschichten in nichtehelichen Lebensgemeinschaften: mit und ohne Kinder, vor oder nach einer Scheidung. Zahlenmäßig schlägt freilich vor allem die Altersgruppe der Achtzehn- bis Fünfundzwanzigjährigen, meist noch kinderlosen Paare zu Buche.

Innerhalb der sozialen ›Normalbiographie‹ gewinnt somit das dritte Lebensjahrzehnt die Bedeutung einer eigenständigen Lebensphase. Sie zeichnet sich durch *hohe individuelle Verfügungsfreiheit* aus und steht nach Erik H. Erikson unter einer Art »psychosozialem Moratorium«, das jungen Menschen in dieser Lebensphase faktisch gestattet, die Entscheidung für ihren definitiven Lebensentwurf aufzuschieben und die damit verbundene Verantwortung auszusetzen.[15] Auf diese Weise gewann in den vergangenen Jahren eine in unserer Kultur bislang nicht tolerierte *(Zwischen-)Phase* des Miteinanderlebens-vor-der-Ehe weitgehende Akzeptanz, welche den traditionellen Lebens- und Familienzyklus nachhaltig verändert. Die Gesellschaft, aber auch die Eltern der jungen Menschen sind inzwischen überwiegend bereit, einem solchen »Stadium des ›Experimentierens‹ unter Verzicht auf schwer-

[14] Vgl. *A. Béjin*, Ehe ohne Trauschein und Postadoleszenz: Anmerkungen zu einigen Mythen des »Nicht-Übergangs«, in: K. Lüscher u. a. (Hg.), Die postmoderne Familie. Familiale Strategien und Familienpolitik in einer Übergangszeit (Konstanz ^{2}1980) 185ff.

[15] Vgl. *E. H. Erikson*, indirekt zitiert bei Béjin A.13.

wiegende Entscheidungen«[16] (etwa die Verantwortung für Kinder) als einer *zweiten Reifezeit* zuzustimmen. Kaum ein anderes Phänomen könnte den Mentalitätswandel hinsichtlich der gelebten ›Normalität‹ der nichtehelichen Lebensgemeinschaften deutlicher zum Ausdruck bringen, die darüber hinaus ein neues Verhältnis der Gesellschaft zur außerehelichen Sexualität dokumentiert.

Der Umbruch der Lebensverhältnisse zeigt sich nicht weniger deutlich im Spiegel der *Sozialstatistik* des *Eheschließungsverhaltens*: Es wird nicht nur seltener, sondern auch erheblich später geheiratet. Die Zahl der Eheschließungen in den alten Bundesländern verringerte sich dadurch zwischen 1950 und 1986 um 40%. Wurden 1950 10,7 Ehen pro 1000 Einwohner geschlossen, waren es 1990 nur 6,6 Ehen. 1990 lag das durchschnittliche Heiratsalter von ledigen Männern bei 28,4 Jahren, das lediger Frauen bei 25,9 Jahren: Tendenz steigend.

Allerdings darf man auch nicht übersehen: Das augenzwinkernde ›Understandment‹ für junge Paare, die während ihrer Ausbildungs- und Berufsorientierungsphase zusammenziehen, verdankt sich zu einem guten Teil dem Umstand, daß die meisten Eltern immer noch dazu neigen, das Zusammenleben ihrer Kinder vor sich selber insgeheim als *»Vor-Ehe«* oder vertiefte Verlobungszeit zu rechtfertigen. Damit werden freilich nicht selten die Tatsachen auf den Kopf gestellt! Was nämlich von außen, das heißt von der psychisch-emotionalen Erscheinung einer Paarbeziehung her oft fast genauso aussieht wie eine Ehe, ist aus der Sicht der Betroffenen doch grundlegend verschieden von einer Ehe. Auch wenn sich nämlich heute so etwas wie ein rudimentärer *ethischer Standard informeller Lebensgemeinschaft* herauszubilden scheint, der von durchaus traditionellen Werten wie wechselseitiger Treue, Partnerschaftlichkeit und personaler Liebe geprägt wird, so steht diese Form des Zusammenlebens doch in der Regel unter dem beiderseitigen *Vorbehalt* jederzeitiger, formloser und sofortiger Kündigung!

Vorläufigkeit und Unentschiedenheit sind das prägende Merk-

[16] Ebd., 187.

mal dieser Lebensphase der Postadoleszenz und machen denn auch ihre besondere *Problematik* aus: Längere Ausbildungszeit bedeutet in der Regel ja auch längere Abhängigkeit vom Elternhaus. Die Chance für eine vertiefte Reifung der Persönlichkeit wird allerdings nicht selten durch die Erfahrung prolongierter Vorläufigkeit und Unfertigkeit bei gleichzeitig eingeschränkter Verantwortlichkeit konterkariert. Informelle Wohngemeinschaft bietet einerseits die Möglichkeit vertieften Beziehungslernens, andererseits sind die Paare weithin sich selbst überlassen. Die Freiheit, bei der Partnerwahl ›Erfahrungen zu sammeln‹, hat zur Folge, daß die Erwartungen und Anforderungen an Partner beziehungsweise Partnerin und Partnerschaften höher werden. Tatsächlich hat ja der größere experimentelle Freiraum bei der Partnerschaft bisher nicht auf erkennbare Weise dazu beigetragen, die Stabilität von Lebenspartnerschaften zu erhöhen. Im Gegenteil: Die Ehescheidungs- und Wiederverheiratungsquote scheint sich auch bei der jüngeren Generation auf einem sehr hohen Niveau einzupendeln, und nichteheliche Lebensgemeinschaften bilden dabei keine Ausnahme.

Wieder ist es wichtig, diese Entwicklung nicht einseitig vom Standpunkt einer traditionellen Sexualmoral aus zu beurteilen und über den Verfall von Sitte und Anstand zu lamentieren. Vielmehr haben wir auch in diesem Zusammenhang von der These auszugehen: Wenn die Herkunftsfamilien und die Gesellschaft im Zusammenleben junger Paare eine unter den gegenwärtigen sozialen Verhältnissen sinnvolle ›Zwischenlösung‹ sehen, die sie moralisch »in Ordnung« finden oder zumindest einer übereilten Eheschließung vorziehen, so haben wir es auch hier zunächst mit einem *›Versuch‹* zu tun, auf die Folgen des veränderten Lebenszyklus' *sozial zweckmäßig zu reagieren*. Insofern dient es dem Anliegen einer christlichen Ethik nicht, diese ›Zwischenlösungen‹ eindimensional nur als »irreguläre Situationen« oder »Zustand der Sünde« zu betrachten, statt über die Gründe nachzudenken und in Auseinandersetzung mit den eigentlichen hier anstehenden ethischen Fragen einzutreten. Die religiöse Problematik dieses sozialen Phänomens wird uns im zweiten (B.) und im dritten Teil (C.) beschäftigen.

2. Nicht weniger gravierend hat sich am anderen Ende die *Spätphase der Partnerschaftsbiographie* verändert. Denn: »Noch nie in der Geschichte lebten derart viele Menschen eine so lange Zeit ihres Lebens mit demselben Ehepartner zusammen wie heute, trotz der sinkenden Eheschließungsneigung und des erhöhten Scheidungsrisikos«[17]. In den letzten Jahrzehnten stieg auf Grund einer immer besseren medizinischen Versorgung die durchschnittliche *Lebenserwartung* kontinuierlich an. Auf diese Weise wurde die *nachelterliche Lebensphase* des sogenannten »leeren Nests« immer länger. Betrug die durchschnittliche Ehedauer um die Jahrhundertwende 17–18 Jahre, so lag sie 1980 bei 40 Jahren. Die *Paarbeziehung* erhielt dadurch über Familie und Nachkommenschaft hinaus eine Bedeutung, wie sie sie noch niemals in der Sozialgeschichte hatte. Fazit: Der Familienzyklus hat sich tiefgreifend verändert. Eine zunehmende Krisenanfälligkeit der Ehe ist häufig die Folge. »Der Auszug der Kinder aus dem Elternhaus bedeutet für die Eltern heute mehr und mehr den Eintritt in eine höchst bedeutsame und zeitlich weitreichende Phase einer neuen verstärkten Konzentration auf ihre Paarbeziehung (wie die Scheidungsstatistik zeigt, mit dem Risiko eines späten Scheiterns dieser Beziehung)«[18]. Fast jede dritte Ehe endet in Deutschland heute vor dem Scheidungsrichter: 1990 waren es annähernd 173.000 Ehen.

Die Scheidung scheint denn auch zunehmend die Rolle eines »sozialen Sicherheitsventils« zu spielen. Übernimmt die Scheidung damit etwa die Funktion, welche früher dem physischen Tod zukam? Hans Kramer[19] äußert diese Vermutung. Für eine solche Ventilfunktion scheint zu sprechen, daß vor allem die Quote der sogenannten *Spätscheidungen* (15.–25. Ehejahr) dramatisch zugenommen hat. Über 30% aller Scheidungen entfallen heute auf diesen Lebensabschnitt. 1963 hatte der Anteil der Spätscheidungen

[17] *R. Nave Herz*, Kontinuität und Wandel in der Bedeutung, in der Struktur und Stabilität von Ehe und Familie in der Bundesrepublik Deutschland, in: dies. (Hg.), Wandel und Kontinuität der Familie in der Bundesrepublik Deutschland (Stuttgart 1988) 61–94, hier 75.

[18] *K. Strohmeier, A. Herlth*, Lebenslauf und Familienentwicklung (Opladen 1989) 11.

[19] *H. Kramer*, Ehe war und wird anders (Düsseldorf 1982) 84ff.

in der Scheidungsstatistik nur 14,55% betragen! Der Anteil der *Frühscheidungen*, das heißt der Scheidungen in den ersten fünf Ehejahren ist dagegen, mit der Zahl der Frühehen, laufend zurückgegangen **S** von gut 30% in den Jahren 1958–1978 auf unter 20% seit 1981 **S**, seitdem die Möglichkeit des Eheaufschubs ›gesellschaftsfähig‹ geworden ist. Die *lange nachfamiliäre Phase* wird damit zu einer neuen Belastung für den Bestand vieler Ehen. Denn ganz offensichtlich sind viele Frauen und Männer psychisch überfordert, eine Zweierbeziehung über so lange Zeit hinweg existentiell auszufüllen. Oft zeigt sich, daß man sich über die gemeinsame Sorge für Kinder, Haus und berufliche Karriere auseinandergelebt hat. Das Miteinander-alt-Werden verwandelt sich aus einem Jugendtraum von ewiger Liebe und Vertrautheit in einen Alptraum voller Bitterkeit und Entfremdung. Damit wird die Beratung und Begleitung alternder Ehepaare, wiederverheirateter Spätgeschiedener, aber nicht weniger der Betagten, welche eine nicht-eheliche Paargemeinschaft eingehen, zu einer eigenständigen pastoralen und therapeutischen Aufgabe.

Voraussetzung für den Erfolg einer solchen seelsorgerlichen Begleitung ist freilich **S** und dies gilt insbesondere von der Situation der sogenannten »Spät-Geschiedenen« **S**, daß sie sich weder von romantischen Vorstellungen des gemeinsamen Altwerdens noch von rigoristischen Moralvorstellungen leiten läßt. Vielmehr muß in erster Linie darauf geachtet werden und danach gefragt werden, was unter den Bedingungen und Herausforderungen der jeweiligen Lebensphase ethisches Verhalten konkret für die Betroffenen bedeutet.

Nur so wird verstehbar, was jenseits einer fragwürdig gewordenen kirchlichen Moral der Anspruch eines (christlichen) Ethos verantworteter Liebe im Hier und Jetzt sein könnte. Zweifellos haben junge Paare, die eine Beziehung erst aufbauen, eine andere Verantwortung als Paare in der Elternphase, und ebenso unterscheiden sich die Verantwortlichkeiten des alternden Paares, das seine Kinder in die Selbständigkeit entlassen und sein Haus sozusagen bestellt hat.

Zusammenfassend: Die geschilderten epochalen Veränderungen in Lebenslauf und Familienzyklus stellen Gesellschaft und Kirche vor die Notwendigkeit, sich auf die *sozialen, ethischen und theologischen Konsequenzen dieser deutlich unterschiedenen Lebensphasen* von Partnerschaft und Ehe neu einzustellen. In der Tat stehen ja Paare heute vor Situationen und Entscheidungen, für die es (noch) keine aus der Praxis gewachsene und bewährte ethische Traditionen gibt, an die man/frau sich zur Not halten könnte. Hier stellt sich zunächst die Frage: Welche Konsequenzen folgen aus der Tatsache, daß, anders als früher, sichere Methoden der Empfängnisverhütung zur Verfügung stehen, welche die informelle Lebensgemeinschaft weithin von der Verantwortung für das ungewollte Kind entlasten? Was ändert sich beim christlichen Verbot der Ehescheidung? Wenn die affektiven Bindungen bei einem Paar, das für Kinder sorgt, nicht zustande kommen oder wieder schwinden, ist dann die Ehe mit der Sorge für die Kinder auch zu Ende, zumal wenn die Ehefrau sozial gesichert ist? Was bedeutet in diesem Fall **S** so fragt Kramer zu Recht **S** das Trennungsverbot Jesu »Was aber Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen« (Mt 19,6)?[20] Bindet das Jawort Mann und Frau in derselben, unbedingten Weise, wenn sie ihre Pflicht als Eltern erfüllt haben und bei der Neuorientierung ihres Lebens gemeinsam und individuell auch neue Wege beschreiten müssen? Zumindest bleibt es ihnen nicht erspart, neu über ihre Beziehung und den Fortgang des gemeinsamen Weges nachzudenken. Soviel steht für den Augenblick fest:

- Zwar hat die Elternphase als Zeit gemeinsamer Verantwortung für das Wohl und die Erziehung der Kinder nach wie vor für Gesellschaft und Kirche eine besondere Bedeutung und bedarf auch der besonderen gesetzlichen Fürsorge. Aber es ist *nicht mehr gerechtfertigt und lebensgerecht, Ehe ausschließlich von der Elternschaft her und die Paarbeziehung ausschließlich von der Ehe her zu definieren*.

[20] Ebd., 47.

- Jede der drei Beziehungsphasen muß für sich betrachtet und nach den ihr *innewohnenden Verantwortlichkeiten und Verbindlichkeiten* gesondert beurteilt werden.
- Der veränderte biographische Verlauf heutiger Beziehungen muß *differenziert* betrachtet werden. Das heißt: Die Normen einer künftigen Beziehungs- und Sexualethik bis hin zur kirchenrechtlichen Behandlung der Trennungs- beziehungsweise Scheidungsproblematik müssen sich an der unterschiedlichen Verantwortungsdynamik der einzelnen Etappen heutiger Beziehungsgeschichte orientieren.

Die vordringliche Aufgabe einer christlichen Theologie und Ethik besteht somit darin, sowohl die neue Lebensphase der »Postadoleszenz«, als auch die der neuen »nachelterlichen« Partnerschaft im Lichte der Heilsbotschaft positiv und innovativ zu reflektieren, um auf diese Weise die sittliche Botschaft des Christentums neu und einleuchtend zur Geltung zu bringen. Es geht keineswegs darum, achselzuckend alles und jedes gutzuheißen. Auch die Betroffenen erwarten ja nicht Verständnis um jeden Preis, sondern S wenn sie überhaupt noch eine Beziehung zu ihrer Kirche haben S konkrete *Orientierung und Lebenshilfe* bei der Gestaltung des jeweiligen Lebensabschnitts. Doch muß nun sogleich hinzugefügt werden: Es bleibt nicht bei der äußeren Veränderung des Lebenslaufs und des Familienzyklus'. Wir haben Grund anzunehmen, daß sich neben dem überkommenen Ehe- und Familienmodell definitiv alternative Sozialformen dauerhafter Lebenspartnerschaft etablieren. ›Braucht die Liebe überhaupt die Ehe?‹, so fragen zunehmend nicht nur junge Menschen.

Entkoppelung von Liebe, Sexualität und Ehe

Unbestreitbar ist: Die praktisch gelebte Wirklichkeit der ›freien Paargemeinschaft‹ hat sich vom *bürgerlich-christlichen Ideal der unauflöslichen Ehe* um Welten entfernt. Dieses Phänomen S so

lautet die These **S** ist symptomatisch für den gesamtgesellschaftlichen Wandel der Werte und Normen des sexuellen Verhaltens, innerhalb und außerhalb der Ehe. Er hängt letztlich mit der Möglichkeit zusammen, *Ehe, Sexualität und Fortpflanzung zu entkoppeln*. In diesem »Wertewandel« spiegelt sich nicht zuletzt ein tiefer Plausibilitätsverlust der (bisher notgedrungen!) ehe- und fortpflanzungszentrierten Sexualmoral wider. So verwundert es nicht: Kirchliche Mahnungen und Verbote, die auf einer solchen Sexualdoktrin beharren, begegnen einem weithin in Gleichgültigkeit abgesunkenen Dissens. Dabei bräuchten die zentralen Grundsätze einer christlichen Sozialethik **S** der Tübinger Moraltheologe Dietmar Mieth gibt dies eindringlich zu bedenken **S** heute durchaus nicht um ihre Plausibilität und Akzeptanz zu bangen. Denn: Sexualität (in oder außerhalb der Ehe) *in Liebe und Treue* zu leben, wird heute ja weit über die christlichen Kirchen hinaus als Voraussetzung für das Gelingen menschlicher Liebespartnerschaft anerkannt![21]

Ideengeschichtlich gesehen ist die gegenwärtige *Transformation des Ehe- und Familienmodells* das Ergebnis eines kulturellen Prozesses, dessen Wurzeln tief in die *Romantik* des ausgehenden 18. Jahrhunderts zurückreichen. Es war die Romantik, welche jene neue, moderne Einheitsformel für das Verhältnis von Liebe, Sexualität und Ehe ›erfand‹, um die sich seither alles dreht. Die Romantik machte erstmals in der Geschichte die *emotionale Liebe* zum Fundament der Ehe. Damit wurde die *moderne Zuneigungsehe* geboren. Doch nicht nur die Ehe, sondern die Familie selbst verwandelte sich in einen Bereich intimer, häuslicher Privatheit mit hohen emotionalen Ansprüchen. Die *Beziehungen zwischen Frau und Mann, Eltern und Kindern* sind jetzt überwiegend gefühlsbetont und verändern damit radikal das bisherige Selbstverständnis von

[21] Vgl. *D. Mieth*, Christliche Anthropologie und Ethik der Geschlechter angesichts der Herausforderung gegenwärtiger Erfahrung und zeitgenössischen Denkens, in: Th. Schneider (Hg.), Mann und Frau **S** Grundproblem theologischer Anthropologie (Freiburg 1989) 167–199, hier: 189.

Partnerschaft, Ehe und Familie. Bis dahin bestand nämlich, wie Philippe Ariès und Jean-Louis Flandrin in ihren Untersuchungen zur Geschichte der Sexualität im Abendland eindrücklich zeigen, in nahezu allen vorindustriellen Gesellschaften eine tiefe Kluft zwischen erotisch-sinnlicher Liebesleidenschaft außerhalb der Ehe und der auf gegenseitigen Respekt abzielenden, besonnenen Gattenliebe in der Ehe.[22] Als gelebte Realität allerdings war auch dieses romantische Modell der modernen »Liebesehe« bis weit ins 20. Jahrhundert hinein nur für eine relativ kleine emanzipierte Gesellschaftsschicht realisierbar. Es erfüllte seinen Zweck in erster Linie als ›bürgerliches‹ Ideal- und Wunschbild, das tatsächlich erst im Zuge der allgemeinen Wohlstandsentwicklung nach dem Zweiten Weltkrieg zum Kernstück allgemeiner Glücks- und Erfüllungserwartungen avancierte: »Die Liebe« wurde damit zur Legitimationsinstanz für Partnerschaft überhaupt.

Wir würden uns mithin auf eine falsche Fährte begeben, verstünden wir die gegenwärtige Krise von Partnerschaft, Ehe und Familie einseitig als Phänomen sittlicher Dekadenz. Vielmehr ist das, was gegenwärtig als »Auflösung der Ehe durch die Liebe« (Herrad Schenk)[23] erscheint, nur die *beginnende Vollendung der kulturellen Leitwerte der Moderne*. So gesehen ist die heutige Verbreitung nichtlegalisierter Zweierbeziehungen ›nur‹ die jetzt sichtbar werdende Konsequenz eines seit Jahrhunderten ablaufenden *Individualisierungsprozesses*.[24]

Zweifellos ist die *»Individualisierung«* der »sozialen und institutionellen Bezüge« ein ambivalentes Phänomen: Nach Paul Mikat[25]

[22] *J.-L. Flandrin*, Das Geschlechtsleben der Eheleute in der alten Gesellschaft: Von der kirchlichen Lehre zum realen Verhalten; *P. Ariès*, Liebe in der Ehe, in: P. Ariès, A. Béjin, M. Foucault u. a. (Hg.), Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit. Zur Geschichte der Sexualität im Abendland (Frankfurt 1984) 147–164; 165–175.

[23] *H. Schenk*, Freie Liebe S wilde Ehe. Über die allmähliche Auflösung der Ehe durch die Liebe (München 1987).

[24] Vgl. ebd., 178.

[25] *P. Mikat*, Ethische Strukturen in unserer Zeit. Zur Normierungsfrage im Kontext des abendländischen Eheverständnisses, in: Familien verändern sich. Anfragen an Politik und Ethik, Schriftenreihe des Bundesministers für Jugend, Familie, Frauen und Gesundheit,

sind die Entwicklungen seit den sechziger Jahren als Indiz eines Humanisierungsprozesses zu verstehen, »in dessen Verlauf der Mensch nun auch als Geschlechtswesen zunehmend *gestaltendes Subjekt seiner sozialen und institutionellen Bezüge* wird«. Die starke Gefühlsbindung der Partnerschaft an emotionale Zuneigung und erotische Anziehung löst aber gleichzeitig »Basisselbstverständlichkeiten« und soziale »Sicherheitsstreben« auf, welche die Ehe als Institution bisher trugen. So kann die Liebe selbst zum destabilisierenden Element werden. Denn personale Liebe ist nicht wie früher der »eheliche Gehorsam« oder »die eheliche Pflicht« etwas, was man **S** notfalls ohne Rücksicht auf eigene oder fremde Gefühle **S** »leisten« oder verlangen kann. Der *Beziehungsaspekt* des modernen Ideals der Liebesehe kollidiert mit anderen Worten zunehmend mit dem sozialrechtlichen *Institutionencharakter* der Ehe. Dieser Vorgang findet seinen Ausdruck bereits in der Alltagssprache, wo das Grundwort ›Beziehung‹ allmählich das Wort ›Ehe‹ verdrängt: ein weiteres Indiz für einen tiefgreifenden sozio-kulturellen Paradigmenwechsel! Die Entkoppelung von Liebe/Partnerschaft und Ehe, von Ehe und Elternschaft (Franz-Xaver Kaufmann[26]) bringt die Ehe als verbindliche soziale Institution zweifellos in ihre bisher schwerste *Legitimations- und Plausibilitätskrise*.

Denn:Obwohl Liebe, Treue und Partnerschaftlichkeit nach wie vor einen sehr hohen Stellenwert genießen, bedeutet verbindliche Partnerschaft heute keineswegs mehr automatisch den ›nächsten Schritt‹ zum Standesamt. Vor allem bei unverheiratet zusammenlebenden Paaren ohne Kinder besitzt die Ehe als einzig legitime Institution intimer Beziehungen nicht mehr wie früher absolute *soziale und religiöse Plausibilität*. Doch ist dies keineswegs ein isoliertes Phänomen der jüngeren Generationen: Auch die Zahl der

Bd. 234 (Stuttgart 1986) 37.

[26] *F. X. Kaufmann*, Zukunft der Familie. Stabilität, Stabilitätsrisiken und Wandel der familialen Lebensformen sowie ihre gesellschaftlichen und politischen Bedingungen (München 1990) 81–85.

›nachelterlichen‹ Lebensgemeinschaften von geschiedenen und verwitweten Männern und Frauen (mit Kindern), die nicht wieder heiraten, weil sie negative Erfahrungen mit der Ehe gemacht haben oder weil ihnen im Falle einer Heirat finanzielle Vorteile verloren gingen, ist nicht unerheblich. Zunehmend versuchen auch im Beruf erfolgreiche Frauen mit höherer Schul- und Berufsbildung auf diese Weise den emanzipationsfeindlichen Rollenzwängen des alten Ehemodells zu entgehen. Faktisch haben wir heute also von einer *Vielfalt höchst unterschiedlicher Partnerschaftskonstellationen, Motivations- und Verpflichtungsstufen* auszugehen, die es durchaus fraglich erscheinen lassen, ob nichteheliche Lebensgemeinschaften, wie oft zu lesen, pauschal als »Vorstufen zur eigentlichen Ehe«, als »Probe-Ehen« oder gar als eine neue Form der Verlobung interpretiert werden dürfen. Dagegen spricht insbesondere die steigende Zahl gewollter außerehelicher Geburten, die schon zur Forderung nach rechtlicher Gleichstellung ehelicher und nichtehelicher Mütter und vor allem Väter geführt hat[27]: Der Anteil unehelich geborener Kinder in der Bundesrepublik Deutschland, der 1965 noch bei 5,9% lag, betrug nämlich 1989 **S** obwohl inzwischen das Wissen um die Praktiken einer sicheren Empfängnisverhütung Allgemeingut geworden ist **S** bereits 15,6% (in Schweden sogar 46%). Im Klartext: Die nichteheliche Lebensgemeinschaft ist tatsächlich oft eine *Daueralternative zur Ehe*, die sich mit dem Begriff der »Ehe ohne Trauschein« nicht adäquat beschreiben läßt.

Veränderte Einstellungen

Folgen wir der Oldenburger Familiensoziologin Rosemarie Nave-Herz, dann zeichnet sich im Zerbrechen der alten Leitbilder und im Aufkommen neuer experimenteller Lebensformen faktisch eine

[27] Nach geltendem Recht ist die elterliche Sorge der nichtehelichen Mutter zugewiesen. Diese entscheidet auch über den grundsätzlichen Umgang des Vaters mit dem Kind (vgl. *Juristische Arbeitsblätter*, hg. von K. H. Friauf u. a., Nr. 6 [1991] 181).

gesellschaftliche Differenzierung der Lebens- und Liebesformen in zwei Sozialsysteme ab, deren Leistungen sich zum Teil decken, zum Teil unterscheiden. Allerdings: Ob am Ende dieser Entwicklung tatsächlich eine »allmähliche Auflösung der Ehe durch die Liebe« steht, wie Herrad Schenk vermutet, bleibt einstweilen abzuwarten.[28] Denn tatsächlich führt die Entkoppelung von Liebe/Partnerschaft und Ehe/Elternschaft ja keineswegs **S** wie kirchlich-konservative Kreise befürchten **S** zu einem völligen Bedeutungsverlust, wohl aber zu einem *Bedeutungswandel von Ehe und Familie*. Rosemarie Nave-Herz faßt diese Sinn- und Bedeutungsverschiebung in die These, daß wir es heute überwiegend mit einer »kindorientierten Ehegründung« zu tun haben[29]:

Untersuchte man nämlich den Wandel der Eheanlässe und Heiratsmotive in zeitgeschichtlicher Perspektive, so würde sich zeigen: In den vergangenen 30 Jahren hat sich die *Bedeutungszuschreibung von Ehe und Familie* auffallend verändert. Seit Beginn der achtziger Jahre wird eine Ehe mit ihrem gegenseitigen Verpflichtungscharakter überwiegend dann angestrebt, wenn man/frau ein gemeinsames Kind haben möchte oder erwartet. Vor allem Paare, die bereits in nichtehelicher Haushaltsgemeinschaft wohnen, streben jetzt, motiviert durch ihren *Kinderwunsch*, den *institutionellen Schutz* von Ehe und Familie und deren sozial- und steuerrechtliche Privilegierung an. Ein Sachverhalt, der die von Philippe Ariès in seiner vielbeachteten »Geschichte der Kindheit«[30] herausgestellte *zunehmende Kindzentrierung der Familie* seit dem Mittelalter bestätigt. In den Mittelpunkt tritt die soziokulturelle Aufgabe der Ehe als *elterliche Fürsorgegemeinschaft*. Die stärkere Kindzentrierung bedeutet allerdings nach den neuesten Studien von Laszlo Vaskovics und Klaus Schneewind nicht, daß »andere Gründe, wie das Bedürfnis nach Sicherheit und Geborgenheit«, keine Rolle spielen. Tatsächlich ist »nur für die Hälfte aller Paa-

[28] *Schenk*, 14ff.
[29] *Nave-Herz*, 61.
[30] *P. Ariès*, Geschichte der Kindheit (München 1978).

re ... der Wunsch nach einem Baby das ausschlaggebende Heiratsmotiv«, obwohl 90% von ihnen tatsächlich Kinder haben wollen.[31]

Die aktuelle Situation ist sowohl für das bürgerliche als auch für das kirchliche Eheleitbild einigermaßen paradox: Einerseits trägt ein stärker *eltern*zentriertes Eheverständnis dazu bei, Frauen von einer einseitigen gesellschaftlichen Fixierung auf die Mutterrolle zu entlasten, weil es gleichzeitig Väter stärker in die gemeinsame Elternverantwortung mit einbindet. Andererseits büßt die Ehe **S** zumindest was kinderlose Paarbeziehungen betrifft **S** an zwingender sozialer Notwendigkeit ein, da eine erotisch-sexuelle Paarbeziehung heute ja auch ohne Eheschließung ›gesellschaftsfähig‹ ist. Und, was noch mehr ins Gewicht fällt: Je weiter Partnerschaft und Elternschaft auseinanderfallen, um so mehr verflüchtigt sich schließlich auch dieses letzte Argument, daß nämlich die Ehe über die Elternrolle institutionelle Plausibilität gewinne.

Schon längst wirkt sich der Bedeutungswandel von Ehe und Familie im Bewußtsein der Gesellschaft auch auf die konkrete Rechtsentwicklung aus, wobei in Fragen ehelichen Zusammenlebens prinzipiell das Wohl des Kindes an oberster Stelle steht und damit der Ehe auch rechtlich ein erhöhtes Maß elterlicher Fürsorgeverpflichtung auferlegt wird.[32] Im rechtlichen Bereich zeigt sich gleichzeitig die Unzulänglichkeit eines solchen elternzentrierten Eheleitbildes, wenn zum Beispiel der Gesetzgeber einerseits dem nichtehelichen Vater jeglichen Anteil am Sorgerecht verweigert, unbesehen der Tatsache, ob er seine Aufgabe als Vater erfüllt und die Kindesmutter die rechtliche Anerkennung ausdrücklich wünscht[33], andererseits aber alternativen Lebens- und Gemeinschaftsformen eine gewisse nachträgliche Legitimation erteilt. Exemplarisch dafür: die Einstellung der strafrechtlichen Verfol-

[31] *R. I. Mreschar*, Wie aus Ehen Familien werden, in: Bild der Wissenschaft Nr. 7 (1993) 108–109, hier 108.

[32] *G. Leibholz, H. J. Rinck* (Hg.), Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland. Kommentar an Hand der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts (Loseblattsammlung Juni 1993) 40/1.

[33] Ebd., 50.

gung des Konkubinats oder die Abschaffung des Kuppeleiparagraphen. Auf diese Weise kommt es zu einer problematischen Antinomie zwischen elterlicher Fürsorgeverpflichtung und partnerschaftlicher Verantwortung. Den Hintergrund für diese merkwürdige Rechtslage bildet der Umstand, daß sich die Eltern ihrerseits gegen eine rechtsverbindliche Ausgestaltung ihrer Beziehung entschieden haben, was wegen des geltenden Eherechts bedeutet, daß im Trennungsfall das Kind in diese rechtliche Folgenlosigkeit voll einbezogen wäre.[34] In der Praxis verhindert aber sehr oft gerade die Nichtanerkennung der gemeinschaftlichen Verantwortung nichtehelicher Partnerschaften, daß das Wohl des Kindes ausreichend und angemessen berücksichtigt wird.

Es handelt sich nun keineswegs darum, sich kritiklos der Macht des Faktischen zu beugen und womöglich noch den fragwürdigsten sozialen Experimenten das Wort zu reden. Vielmehr geht es darum, die grundsätzlichen sozialen, theologischen und pastoralen Fragen zu stellen und aufzugreifen, welche der beschriebene Wandel der Einstellungen aufwirft. Gleichzeitig gilt es aber anzuerkennen: Jene alternativen Formen des Zusammenlebens, die heute versucht werden, haben alle ein gemeinsames Ziel, nämlich die sozialen und psychischen Folgekosten der gesellschaftlichen *»Modernisierung«* zu bewältigen und die emotionalen Defizite einer ja in vieler Hinsicht pathologisch gewordenen Gesellschaft auszugleichen. Die Not, die hinter diesen Anliegen steht, gilt es heute von einem christlich fundierten Standort aus aufzunehmen, zwar durchaus kritisch, aber solidarisch mit den Betroffenen. Solche kritische Solidarität setzt freilich die Bereitschaft voraus, die unumgänglichen Korrekturen an der ja traditionell immer noch überwiegend fortpflanzungs- und elternzentrierten Auffassung von Sexualität und Ehe vorzunehmen.

Sache ist: praktisch-theologisch neu zu überlegen, was eine ›nicht-eheliche‹, kinderlose oder nachelterliche Beziehung letztlich vor Gott zusammenhält, und wie die Verbindlichkeit der einander

[34] Ebd.

einst gegebenen Lebenszusage unter so verschiedenen Umständen zu umschreiben ist.

Neue Beziehungsmuster?

Junge Menschen treten heute mit anderen Voraussetzungen in eine Paarbeziehung ein als noch ihre Eltern. Die traditionellen geschlechtsspezifischen Lebensentwürfe, welche die Beziehungs-, Liebes- und Ehevorstellungen vorstrukturierten, haben ihre Plausibilität weithin verloren. Verloren ging damit die bis dahin in gewissem Sinne ja auch *entlastende ›Selbstverständlichkeit‹* der Rollenzuweisungen. Deshalb müssen junge Paare jetzt beim Aufbau ihrer Beziehung mit *erheblichen Rollenkonfusionen* und *Beziehungsunsicherheiten* fertig werden. Im Zuge der neuen Selbstentdeckung der Frauen ist nicht nur die ›gewohnte‹ Arbeits- und Rollenverteilung von Mann und Frau in Partnerschaft, Ehe und Familie zum Konfliktfeld geworden. Darüber hinaus scheinen sich die bisherigen geschlechtsspezifischen Lebenswelten überhaupt aufzulösen. Immer weniger Frauen (und Männer!), denen die Zwänge einer sexistisch-patriarchalischen Ehe- und Familienordnung bewußt werden, sind mit fortschreitender Emanzipation noch bereit, »das halbierte Leben: Männerwelt Beruf **S** Frauenwelt Familie«[35] unwidersprochen hinzunehmen.

Frauen brechen aus ihren festgeschriebenen Ehe- und Familienrollen als aufopfernde Gattin, Hausfrau und Mutter aus und beginnen so etwas wie einen Rollenwechsel vom »Dasein für andere« zum Anspruch auf ein Stück »eigenes Leben« zu erproben. Anstelle von Gehorsam und Unterordnung wird für das Gelingen einer Ehe deshalb die Fähigkeit und Bereitschaft zu gleichrangiger Part-

[35] *E. Beck-Gernsheim*, Das halbierte Leben: Männerwelt Beruf **S** Frauenwelt Familie (Frankfurt 1980). Siehe dazu auch die grundlegenden Untersuchungen von *W. E. Fthenakis*, Väter. Bd.1: Zur Psychologie der Vater-Kind-Beziehung; Bd. 2: Zur Vater-Kind-Beziehung in verschiedenen Familienstrukturen (München/Wien/Baltimore 1985).

nerschaft und intensiver Gefährtenschaft immer wichtiger. Das heißt: Das Gelingen einer lebenslangen Paarbeziehung hängt nunmehr entscheidend von der *persönlichen Reife* und *lebensgeschichtlichen Entwicklungsfähigkeit* der Beziehungspartner ab. Schließlich haben eine bessere Berufsausbildung und eigene Erwerbstätigkeit den Frauen einen nicht zu unterschätzenden Zugewinn an Selbstverwirklichungschancen, familiärer ›Macht‹ und Entscheidungsbefugnis gebracht.

Doch auch auf Seiten der *Männer* ist **S** gleichsam im Schatten der Frauenemanzipation **S** manches in Bewegung geraten: Das überkommene Männerbild des alleinverdienenden Familienernährers, außerhäusigen Berufsmenschen und omnipotenten Supermanns hat deutlich an ›Selbstverständlichkeit‹ eingebüßt. Immer mehr Männer **S** keineswegs nur Hausmänner oder alleinerziehende Väter **S** beginnen die Falle ›männlicher‹ Leistungsorientierung an Beruf und Karriere, in die sie die moderne Arbeitsgesellschaft mit ihren Versprechungen von Wohlstand, Prestige und Konsum lockt, zu erkennen. »Die feministische Revolution hat uns zwar bewußt gemacht, wie sehr unsere Wirtschaftsordnung die Frauen benachteiligt« **S** schreibt Sam Keen in seinem jüngst erschienenen Männerbuch »Feuer im Bauch. Über das Mann-Sein« **S**, »aber nicht, wie sehr sie die männliche Psyche verkrüppelt«.[36] Viele Männer sind daher heute auf der Suche nach so etwas wie einer neuen *Männeridentität*: auf der Suche nach autentischem Leben und Lieben, nach der verschütteten Emotionalität und Sensibilität, die ihnen die einseitige Fixierung auf Leistung, Arbeit, Macht und Geld genommen hat. Die vielbeschworene *»Neue Väterlichkeit«* ist für diesen allmählichen Bewußtseinswandel gerade in den jüngeren Generationen vielleicht nur das deutlichste Indiz. Festzuhalten ist zunächst:

- Die überkommenen *Rollen- und Geschlechtercodierungen* in Partnerschaft, Ehe und Familie verlieren ihre Eindeutigkeit.
- Die bisher gültige und durch Polarisierung geprägte Ge-

[36] *S. Keen*, Feuer im Bauch. Über das Mann-Sein (Hamburg 1992) 91.

schlechtsrollentypik wird zunehmend in Frage gestellt, und so wird auch das im Kern »geschlechtsständische« Gehäuse der modernen Liebesehe zum Einsturz gebracht. Was ›männlich‹ und was ›weiblich‹ ist, davon gibt es in unseren Köpfen vielfältige Bilder und zählebige Klischeevorstellungen **S** meist haben wir sie ›aus zweiter Hand‹. Eine gleichsam naturwüchsige Anthropologie der Geschlechter, die bereits Simone de Beauvoir in ihrem bahnbrechenden Buch »Das andere Geschlecht«[37] einer feministisch-emanzipatorischen Fundamentalkritik unterzog, hat heute jedoch weithin ausgedient, auch wenn sie wohl noch lange in den Köpfen nachwirken wird.

M Die *psychischen Geschlechtsunterschiede und sozialen Rollenidentitäten* von Mann und Frau, soviel ist heute bekannt, sind in hohem Maße sozial und biographisch vorbedingt, mit anderen Worten durch familiäre Sozialisation als ›Mädchen‹ oder ›Junge‹ erworben. Viele unserer Vorstellungen über »typisch männliche« und »typisch weibliche« Eigenschaften mit den daraus abgeleiteten Geschlechtsstereotypien und Rollenfixierungen sind in Wirklichkeit Zerrbilder und interessegeleitete Vorurteile einer größten Teils unbewußten patriarchalisch-paternalistischen Männerideologie.

Geht also das Zeitalter patriarchaler ›Männerherrschaft‹ zu Ende? Sigrid Metz-Göckel und Ursula Müller haben in einer bereits 1985 veröffentlichten Repräsentativuntersuchung[38] versucht, den aktuellen Grad der *Aufgeschlossenheit der Männer* für die Frauenemanzipation soziologisch zu erheben. Ihr Ergebnis:

Zwar sind die ›klassischen‹ Arbeits-, Macht- und Rollenstrukturen auch im Bewußtsein der Männer in Bewegung geraten. Aber der *Abschied von den alten ›männlichen‹ und ›weiblichen‹* Selbstbildern und Erwartungshaltungen gegenüber dem anderen Geschlecht erweist sich als ein Abschied, der gleichzeitig befreit und

[37] *S. de Beauvoir*, Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau (Hamburg [5]1980).
[38] *S. Metz-Göckel, U. Müller*, Der Mann (Hamburg 1985).

verunsichert. Die alten, eingespielten »Rollenspiele« in der Paarbeziehung können jedenfalls nicht mehr unhinterfragt weitergespielt werden. Mehr als frühere Generationen stehen Mann und Frau damit vor der Notwendigkeit, ihre Normen, Spielregeln und konkreten Rollenarrangements selbst S immer wieder neu S miteinander auszuhandeln.

Kein Wunder also, daß die neuen Idealvorstellungen partnerschaftlicher Gleichberechtigung S die selbständige, emanzipierte Frau, der »neue«, sensiblere Mann S auch emotionale *Verunsicherung, Ängste und Irritation auf beiden Seiten* auslösen! Alltägliche Konflikte um die Haushalts-, Kinder- und Familienarbeit schaukeln sich an den wechselnden Rollenentwürfen und Selbstzweifeln der Partner leicht zu scheinbar unlösbaren Problemen auf, und das selbst bei Paaren, die sich sonst ernsthaft um echte partnerschaftliche Lösungen bemühen. Denn allen guten Vorsätzen zum Trotz hat sich an den ehelichen ›Machtverhältnissen‹ oft doch weniger geändert, als eine flotte »Rhetorik der Gleichheit« glauben macht. »Die Männer sind« S zu diesem Schluß kommen Sigrid Metz-Göckel und Ursula Müller[39] S »in ihren Reaktionen geteilt. Womit sie mit ihrem Kopf eintreten, setzen sie in die Tat nicht um. Hinter den Parolen von Gemeinsamkeit verstecken sie faktisch Ungleichheit«.

Zwischen neuer Einstellung und konkretem Verhalten besteht, wenn es etwa um ihre Beteiligung an der Kinder- und Hausarbeit geht, bei den meisten Männern immer noch eine erhebliche Spannung. Warum? Offensichtlich können die verbal geäußerte Aufgeschlossenheit und rationale Einsicht nicht immer auch emotional realisiert werden, weil immer wieder die in den Tiefenschichten der Psyche verankerte *frühkindliche Rollenwahrnehmung der eigenen Eltern* das bewußt gelebte Verhalten unterläuft. Hinzu kommt, daß die sozial-strukturellen Rahmenbedingungen der Arbeitsgesellschaft faktisch das alte, geschlechtshierarchische Ehe- und Familienleitbild voraussetzen und zementieren. So bleibt es bei vielen Männern beim mehr oder weniger schlechten Gewissen und bei

[39] Ebd., 18.

der resignativen Feststellung, die Verhältnisse individuell doch nicht ändern zu können.

Bei einer solchen Sachlage ist mit Schuldzuweisungen wenig auszurichten. Doch auch das gutgemeinte demokratische ›Understandment‹ für feministische Ungeduld und männliche Ängste und Darstellungsbedürfnisse bewirkt noch keine neue solidarischere Gesellschaft. So scheint das Ziel **S** die Errichtung einer möglichst »herrschaftsfreien« Sozialkultur ohne Sexismus und Geschlechterkampf **S** immer noch weit in der Ferne zu liegen. Ihre Verwirklichung zeigt sich als langfristige *sozialpsychologische und sozialpädagogische Aufgabe*, die allein mit Zähigkeit, vertiefter Einsicht in die zugrunde liegenden Probleme, gegenseitigem Verständnis und Versöhnungsbereitschaft erfolgreich gelöst werden kann. Hier wird auch deutlich, welches die besondere Aufgabe des Christentums ist, wie die feministischen Theologie sie heute versteht: Christliche Aufgabe ist Dienst an einer echten Versöhnung zwischen den Geschlechtern. Denn:

- Wir haben es mit subtilen lern- und tiefenpsychologischen Vorgängen zu tun, bei denen mit emotionalem Druck, mit Schuldgefühlen, bloßer Vernunftlogik oder Überredungskunst ebensowenig ausgerichtet werden kann wie mit moralischen Verurteilungen oder neuen Strafgesetzen.
- Nicht eine Ideologie der Emanzipation, sondern eine geduldige, aber konsequente »Pädagogik der Befreiung« (Paolo Freire) ist gefragt.

Worin, wovon aber soll/muß die Beziehung zwischen Frau und Mann befreit werden? Worin besteht denn das Problem eigentlich? Was erzeugt die Spannung zwischen den Geschlechtern, an der sich heute so viele Paare aufreiben?

Zwischen Tradition und Emanzipation

Wir stellen zunächst fest: Die psychischen Vorprägungen, auf denen unsere männliche oder weibliche Geschlechtsidentität aufruht, entstehen offenbar auf sublimere Weise, als daß sie durch bloße pädagogische Gleichbehandlung von Mädchen und Jungen oder äußere Chancengleichheit ausgeglichen werden könnten. Schon bei kleinen Kindern lassen sich bekanntlich signifikante geschlechtliche Unterschiede im Denken, in den Lebens- und Handlungsorientierungen, im Fühlen und Verhalten, in ihren Spielinteressen ausmachen, die so tief im Unbewußten verankert scheinen, daß sie allen rationalen Koedukationsbemühungen immer schon vorausliegen. Damit wird klar: Das Zusammenspiel der Geschlechter, die Bindungs-, Beziehungs- und Liebesfähigkeit von Männern und Frauen wird in erster Linie nicht bewußt, nicht nur kognitiv vermittelt und angelernt, sondern in und durch unmittelbare Erfahrung der wichtigsten Beziehungspersonen angeeignet und *unterschiedlich modelliert*.

Weil der Ursprung dieser psychischen Vorstrukturierung der geschlechtsspezifischen Beziehungsmuster im Unbewußten liegt, können sich typische Rollen und Verhaltensweisen über Generationen reproduzieren, selbst gegen den Willen ihrer Träger. Ja, selbst gegen ein anscheinend bewußt ›aufgeschlossenes Verhalten. Männer halten dann, obwohl sie durchaus Verständnis für das Anliegen der Frauenemanzipation äußern, verbissen ihre ›männlich‹-distanzierende Charakterpanzerung aufrecht, während Frauen weiterhin unbewußt zur »Selbstlosigkeit als weiblichem Heldentum« in einer patriarchalen »Männergesellschaft«[40] erziehen, indem sie bei den Mädchen einseitig die Fähigkeit und Bereitschaft zu einfühlender Identifikation mit anderen zur Ein-, ja, zur Unterordnung fördern.

Carol Gilligan untersuchte die unterschiedliche Moralentwicklung bei Frauen und Männern und entdeckte folgenden Zusammen-

[40] *M. Brückner*, Die Liebe der Frauen. Über Weiblichkeit und Mißhandlung (Frankfurt 1982) 62–66.

hang[41]: Die Versuchung, aus anerzogener Bereitschaft zur Unterordnung, sich und die eigenen Interessen einseitig zurückzunehmen zugunsten der Bedürfnisse anderer, rührt von der tiefsitzenden *weiblichen Angst vor Beziehungsverlusten* her. Weil Frauen ihre weibliche Identität vom Partner her definieren, neigen sie dazu, Konflikte zu meiden, Konkurrenzsituationen zu umgehen und eher nachzugeben. Männer scheinen dagegen weniger auf die Erfüllung ihrer affektiven Beziehungsbedürfnisse angewiesen zu sein als Frauen und haben damit ein größeres Durchsetzungsvermögen. Aber ihre *männliche Angst vor allzu gefühlsbetonten Bindungen* verführt sie ihrerseits dazu, der Versuchung nachzugeben, die »Beziehungs- und Gefühlsarbeit« in Partnerschaft, Ehe und Familie lieber ihren Partnerinnen zu überlassen. Sprechende Buchtitel wie »Männer lassen lieben« von Wilfried Wieck oder »Wenn Frauen zu sehr lieben: Die heimliche Sucht, gebraucht zu werden« von Robin Norwood illustrieren eindrücklich die unterschiedlich konditionierten *Lebens- und Beziehungsstrategien von Frauen und Männern*.

Psychoanalytisch orientierte Autorinnen wie Nancy Chodorow[42], Dorothy Dinnerstein[43] oder Christiane Olivier[44] weisen darauf hin: Die ›Modellierung‹ der geschlechtlichen Identität ist keineswegs allein das Resultat des Beziehungsspiels in einer bestimmten Familie, sondern ebenso der sozio-kulturellen Rahmenbedingungen. Diese Situation wird wesentlich bestimmt und beeinflußt durch eine für die moderne Kleinfamilie besonders typische *Asymmetrie der kindlichen Beziehungskonstellation*. Das heißt: Alle Menschen werden von Müttern geboren und machen in der Regel bei ihnen die erste intensive Erfahrung von Wärme, Geborgenheit und Beziehung. Nur Frauen bekommen Kinder! Eine bloß scheinbar banale Feststellung, denn diese ›Banalität‹ entscheidet darüber, daß sich das psychosoziale Verhältnis von Jungen und Mädchen zu

[41] *C. Gilligan*, Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau (München 1984).
[42] *N. Chodorow*, Das Erbe der Mütter. Psychoanalyse und Soziologie der Geschlechter (München ^{3}1990).
[43] *D. Dinnerstein*, Das Arrangement der Geschlechter (Stuttgart 1979).
[44] *C. Olivier*, Jokastes Kinder. Die Psyche der Frau im Schatten der Mutter (München 1989).

ihrer Mutter von Anfang an entsprechend ihrem Geschlecht von verschiedenen Polen aus entwickelt. Die Mutter selbst nimmt Jungen und Mädchen unterschiedlich wahr. Gegenüber Töchtern entwickelt sie eher ein Gefühl der Einheit und Kontinuität. Mütter nehmen also im Mädchen stärker die *Verlängerung* des eigenen Frauseins wahr, während sie Söhne mehr als männliches Gegenüber und damit als andersgeschlechtliche *Erweiterung* ihres mütterlichen Selbst erleben.

Die Lebensbedingungen der modernen ›westlichen‹ Arbeitsgesellschaft verschärfen diese in der Zweigeschlechtlichkeit der Menschen ohnehin schon angelegte Asymmetrie. Die fortgeschrittene Industriegesellschaft ist, wie Alexander Mitscherlich richtig erkannte, in Bezug auf die Familie faktisch zur *»vaterlosen Gesellschaft«* geworden: eine Gesellschaft der abwesenden Väter, die weitgehend durch Beruf und Karriere absorbiert sind.[45] Damit wird die Anwesenheit in der Familie als väterliche Bezugsperson so gering, daß die meisten Mütter, auch wenn sie in einer intakten Ehe leben, sich faktisch im Status von *alleinerziehenden Frauen* befinden. So stehen die prägenden Jahre der Kindheit mehr denn je unter der Dominanz »mutternder« Frauen **S** wie Nancy Chodorow sich ausdrückt.[46] Die Folge für Frau und Mann sind *Erfahrungsdefizite*, welche wiederum die psychosexuelle Entwicklung der Kinder einseitig vorprägen und damit die Ausprägung der Geschlechtsidentität ungünstig beeinflussen. Hinzu kommen später weitere Sozialisationseinflüsse, bei denen wiederum »mutternde« Frauen (sei es im Kindergarten oder in der Schule) die herausragende Rolle spielen und die geschlechtsspezifischen Vorprägungen weiter verstärken.

Dieses innerfamiliäre Ungleichgewicht der Eltern (Abwesenheit des Vaters **S** Überrepräsentanz der Mutter) in der Erfahrungswelt des Kindes ist zumindest einer der Gründe, weshalb das Ideal ech-

[45] Vgl. *A. Mitscherlich*, Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie (München 1963).
[46] *N. Chodorow*, bes. 20–56; 247–270.

ter Gleichberechtigung von Männern und Frauen sich so schwer verwirklichen läßt. Die Problematik wird sofort klar, wenn wir sie konkret werden lassen:

Der *Junge* muß sich, um zu seiner männlichen Geschlechtsidentität zu kommen, von seiner Mutter distanzieren können. Männliche Identität muß sich also in gewisser Weise negativ bestimmen. Das heißt: Der Junge muß sich von dem *abgrenzen*, was ihm als die ›weibliche Welt‹ begegnet, ihre Eigenschaften und die übermächtigen Gefühle abwehren, die er in der Beziehung mit der Mutter erfährt. Weil in der ›normalen‹ Familienbeziehung der Vater als zweite Bezugsperson eindeutig eine Nebenrolle spielt, finden Jungen keine überzeugende Alternative, Männlichkeit innerhalb einer intensiven Gefühlsbeziehung zu erleben und zu gestalten. Sie lernen statt dessen ihre Gefühle zu ›beherrschen‹ und ihre affektiven Beziehungsbedürfnisse zu verdrängen.

Der abwesende Vater wird auf solche Weise zum Symbol einer zwar vaterlosen, aber nichtsdestoweniger männlich dominierten Gesellschaft, zu deren Ausstattung S wie Horst Eberhard Richter beschreibt S Erfolgsstreben, Hartnäckigkeit, Ehrgeiz, Selbstkontrolle, Leistungswille und Tatkraft gehören, Eigenschaften, die alle demselben Zweck dienen, »eine positive soziale Resonanz [zu] sichern«.[47]

Das *Mädchen* kann sich dagegen ohne größere Absetzungsbewegungen mit der Mutter *identifizieren*, um zu seiner weiblichen Geschlechtsidentität zu kommen. Anders als für den Jungen, der seine Identität in der Distanzierung von der weiblich dominierten Privatsphäre und den dort herrschenden Werten der Intimität und Emotionalität erwirbt, werden Beziehungen vom Mädchen also nicht als Bedrohung seines Ich erlebt, sondern als etwas Erstrebenswertes, Lebensnotwendiges und das Leben Bereicherndes. Genau diese größere emotionale Offenheit macht es aber erwachsenen Frauen auch schwerer, unabhängig von der Anerkennung ihrer Mitwelt ihre weibliche Autonomie zu entwickeln. Auf der Suche nach dem

[47] Vgl. *H. E. Richter*, Lernziel Solidarität (Reinbek [4]1975) 40–42.

sie begehrenden Mann suchen Frauen vor allem das innere Einssein und die emotionale Zuwendung des anderen.

Im »Schatten ihrer Mutter« wird die Frau dabei stets einen Mangel an begehrender Zuwendung empfinden, weil sie das einzig gemäße Objekt ihres kindlichen Begehrens, den Vater, der meist abwesend war und an der Erziehung der Kinder kaum Anteil nahm, immer suchen mußte. Umgekehrt wird der erwachsene Mann Zeit seines Lebens auf der Flucht sein vor der symbiotischen, alles verschlingenden Liebe der »Großen Mutter« und daher unwillkürlich mit Angst vor emotionaler Nähe, Hingabe und einer zu engen Beziehung an eine Frau reagieren. Nancy Chodorow und Christiane Olivier sehen in diesem *»Rollentraining«* die tiefenpsychologischen Wurzeln einer latenten *›Frauenfeindlichkeit‹* des Mannes und seiner männlichen *Dominanzbedürfnisse*, ja der bestehenden sozialen Ungleichheit von Mann und Frau überhaupt.

Wenn heute die Gültigkeit einer solchen Geschlechtsideologie in Frage gestellt und neue Beziehungsmuster erprobt werden, wenn die *Vater-Kind-Beziehung* neu bewertet und die Gleichverteilung der Elternschaft auf Mütter *und* Väter zu einem dringenden gesellschaftlichen Postulat geworden ist, dann kann es nicht genügen, Frauen und Männer zum Umdenken aufzufordern. Denn:

- Die gemeinsame Emanzipation von Mann und Frau ist nicht allein eine Frage guten Willens oder der persönlichen Bereitschaft zur Einstellungsänderung, sondern wie wir sahen, sogar vorrangig ein soziales Strukturproblem, das heißt eine Frage der Veränderbarkeit der (männlichen) Lebens- und Arbeitszusammenhänge.
- Was wir brauchen, ist *eine andere Form der Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern*! Das Suchprojekt einer neuen Partnerschaft der Geschlechter bleibt ein Wunschtraum, so lange daraus nicht die nötigen Konsequenzen für eine grundlegende sozial- und wirtschaftspolitische Reform der allgemeinen industriegesellschaftlichen Lebensbedingungen gezogen werden. Hier (und nicht bei der individuellen Sexualmoral!) müßte auch der Haupt-

akzent einer kirchlichen Sozialethik und Beziehungspastoral liegen, die wirklich das Wohl der Familie und die Lebensqualität der Menschen im Auge hat.

Damit verweist uns das veränderte Selbst- und Rollenverständnis von Frauen und Männern im Konfliktdreieck Individuum **S** Familie **S** Gesellschaft zurück auf die *sozialstrukturellen Ursachen* dieses sozialen Wandels.

Mann, Frau, Beruf und Kind: Balanceakt Familie

Am eindringlichsten haben neuerdings Elisabeth Beck-Gernsheim und Ulrich Beck die *Aporien der modernen Arbeitsgesellschaft* beschrieben, an denen immer mehr Partnerschaften, Ehen und Familien zu scheitern drohen. Was wir gegenwärtig im Zuge des wachsenden Gleichberechtigungsstrebens von Frauen und Männern erleben, ist ihrer Ansicht nach so etwas wie eine »kleine nachfranzösische Revolution«: Mit zweihundertjähriger Verspätung beginnt sich das Gleichheitsideal auch gegen die Benachteiligung der Frau in der bürgerlichen Kleinfamilie und damit gegen die fraglose Gültigkeit der Hausfrauenehe durchzusetzen.[48]

Folgen wir der sozialgeschichtlichen Analyse unseres Autorenpaares, erleben wir gegenwärtig das Ende des modernen Ehe- und Familienmodells: Was jetzt zerbricht, ist das »geschlechtsständische« Rollenarrangement der modernen Ehe, das die ökonomische Basis der Industriegesellschaft des 19. Jahrhunderts und deren ganz auf den Mann zentrierten Interessen bildete. Mit seiner Hilfe ließen sich konjunkturelle Schwankungen sozusagen ›moralisch‹ regulieren und das Lohnniveau niedrig halten. War es opportun, Frauen vom Arbeitsmarkt fernzuhalten, pries ›man(n)‹ die

[48] *Beck-Gernsheim*, 7ff.

häuslichen Tugenden der Frau und Mutter und nahm hierbei auch gerne die Unterstützung der Kirchen in Anspruch. Brauchte ›man(n)‹ die Frauen dagegen in Zeiten akuten Arbeitskräftemangels, lockte ›man(n)‹ sie mit der Verheißung größerer ökonomischer Freiheit und Prestigegewinn. Die Erfahrung solcher Entwürdigung zur beliebig verfügbaren Dispositionsmasse auf dem männlich dominierten Arbeitsmarkt steht daher kaum zufällig am Ursprung der Frauenemanzipation im 19. Jahrhundert!

Heute zerbricht das »geschlechtsständische« Binnengefüge der ›modernen‹ Kleinfamilie gerade an den bislang patriarchalisch »halbierten« und nach Geschlechtern geteilten Prinzipien der Moderne: Individuelle Freiheit und Gleichheit, welche die Männer bisher an den Toren der Familie enden lassen wollten, wollen Frauen sich nicht mehr länger vorenthalten lassen. Dabei geht es ihnen freilich nicht einfach darum, ›egoistisch‹ ihren eigenen Anspruch auf berufliche ›Selbstverwirklichung‹ und Selbstbestätigung durchzusetzen, sondern vielmehr darum, sich vom ökonomischen Zwang zur Ehe als einzigem Mittel weiblicher Existenzsicherung zu emanzipieren.

Dahinter steht die Erfahrung, daß Gleichberechtigung mit dem Mann zumindest ein gewisses Maß an wirtschaftlicher Selbständigkeit und Unabhängigkeit voraussetzt. Immer weniger Frauen sind deshalb bereit, sich auf die überkommene Rollenzuschreibung unbezahlter und wenig anerkannter Familien-, Kinder- und Hausarbeit oder unentgeltlicher, caritativer Pflege- und Sozialarbeit in Kirche und Gesellschaft einzulassen. Gleichzeitig fühlen sich viele Frauen jedoch zwischen Familie und Beruf ständig hin und hergerissen: Sie erleben Familie gleichzeitig als bereichernd *und* deprimierend, ihre Berufstätigkeit als unverzichtbar *und* entfremdend zugleich. Die beiden Hälften ihres bislang »halbierten Lebens« zusammenzubringen, bedeutet in der Regel Mühe, Streß und Überforderung: ›Beides zusammen‹, sagen viele von ihnen, ›ist zuviel, eins allein ist zuwenig.‹

So entsteht ein Gegeneinander von Liebe, Freiheit und Familie, ein Widerspruch zwischen Haus- und Lohnarbeit, Arbeitsmarkt,

Partnerschaft und Elternschaft. Ganz besonders empfinden junge Menschen, die in ihrer Ausbildungs- und Berufseinstiegsphase die Vorzüge einer freien Paargemeinschaft erfahren haben, diese Spannung. Für sie bedeutet die Entscheidung, eine Familie zu gründen, daß sie sich entscheiden müssen, ihre bisherigen Spiel- und Gestaltungsräume bewußt einzuschränken.[49] Pointiert formuliert: Junge Paare, die oft über Jahre hinweg den relativen Wohlstand eines gemeinsamen Einkommens, fast unbegrenzter Konsummöglichkeiten, die Vorzüge einer hohen privaten und beruflichen Mobilität als selbstverständlich angenommen haben und sich auf eine in jeder Hinsicht egalitäre Partnerschaftlichkeit verständigt hatten, kommen mit dem traditionellen Ehemodell kaum noch zurecht. Instinktiv spüren sie, wenn sie heiraten, daß sie ein latentes Konfliktpotential übernehmen, das ihre Beziehung in mancher Hinsicht schwieriger macht, statt sie zu stabilisieren. Denn: In der alltäglichen *Zerreißprobe zwischen Beruf und Familie*, den Einschränkungen und Mehrfachbelastungen von Vater-, Mutterschaft und Erwerbsarbeit erweist sich die Gründung einer Familie als eine mit den beruflichen Anforderungen nur schwer vereinbare Lebensalternative. Eine gerechte partnerschaftliche Aufteilung der ›Folgelasten‹, welche die Geburt von Kindern für die berufliche ›Karriere‹ bedeutet, scheint unmöglich, so daß notgedrungen einer der Partner **S** und das ist in weitaus den meisten Fällen immer noch die Frau **S** den Kinderwunsch mit nicht wieder aufholbaren Nachteilen für die berufliche Laufbahn bezahlt. So macht die faktische *Unvereinbarkeit von Eltern- und Berufsbiographie* das Familienleben heute zu einem riskanten Balanceakt. Mit anderen Worten:

> »Was als individuelles Versagen, meist der Frauen, erscheint, ist von oben und historisch betrachtet das Versagen eines Familienmodells, das *eine* Arbeitsmarktbiographie mit einer lebenslangen Hausarbeitsbiographie zu verzahnen weiß, nicht aber *zwei* Arbeitsmarktbiographien, die ihrer eingebauten Verhaltenslogik nach um sich selbst kreisen *müssen*.

[49] *M. S. Rerrich*, Balanceakt Familie. Zwischen alten Leitbildern und neuen Lebensformen (Freiburg 1988) 142.

Zwei derart zentrifugale Biographien zusammenzubinden und zusammenzuhalten, ist aber ein Dauerkunststück, ein Drahtseildoppelakt, der so pauschal keiner Generation zuvor zugemutet wurde, mit wachsender Gleichberechtigung aber allen künftigen Generationen abverlangt wird.«[50]

Was also nach außen hin häufig wie ein individueller Beziehungskonflikt erscheint, ist **S** wie Ulrich Beck und Elisabeth Beck-Gernsheim hier feststellen **S** in Wirklichkeit oft gar nicht das Ergebnis persönlichen Versagens, sondern die fälschlicherweise nach innen gekehrte und jetzt der eigenen Beziehung angelastete Erfahrung der objektiven Widersprüche, welche in der Sozialstruktur der Industriegesellschaft selber liegen. Ihre Grundfigur ist somit tatsächlich eine vollmobile, kinderlose Single-Gesellschaft:

»In dem zu Ende gedachten Marktmodell der Moderne wird die familien- und ehe*lose* Gesellschaft unterstellt. Jeder muß selbständig, frei für die Erfordernisse des Marktes sein, um seine ökonomische Existenz zu sichern. Das Marktsubjekt ist in letzter Konsequenz das alleinstehende, nicht partnerschafts-, ehe- oder familien-›behinderte‹ Individuum. Entsprechend ist die durchgesetzte Marktgesellschaft auch eine *kinderlose* Gesellschaft **S** es sei denn, die Kinder wachsen bei mobilen, allein- erziehenden Vätern und Müttern auf.«[51]

Partnerschaft, Ehe und Familie werden so in der Tat zu einem Ort, wo die ins Persönliche gewendeten sozialen Widersprüche einer völlig entfesselten Marktwirtschaft nicht länger kompensiert werden können. Ulrich Beck beschreibt den Teufelskreis, der damit in Gang gebracht wird folgendermaßen:

»Mit einer gewissen Zwangsläufigkeit wird ... alles, was von außen **S** von Arbeitsmarkt, Beschäftigungssystem, Recht und so weiter **S** in die Familie hineinschlägt, ins Persönliche verdreht und verkürzt. In der Familie (und in all ihren Alternativen) entsteht so der systematisch bedingte Wahn, in ihr lägen die Fäden und Hebel, das aufgebrochene Jahrhundert-

[50] *Beck, Beck-Gernsheim,* 14.
[51] Ebd., 52.

Fatum der Ungleichheit zwischen den Geschlechtern in der konkreten Zweisamkeit zu ändern.«[52]

Es sind also keineswegs nur die überhöhten Glückserwartungen an die Ehe, welche das Gelingen lebenslanger Liebespartnerschaft heute schwieriger machen. Fast alle ehelichen Konfliktthemen haben auch ihre *institutionelle Seite*: Die Vereinbarkeit von Eltern- und Berufsbiographie scheitert immer wieder an der Unmöglichkeit, Kinderbetreuung und berufliches Engagement zu vereinen. Es fehlen Kindergartenplätze, Betreuungsangebote für Klein- und Vorschulkinder, Ganztagsschulen, bezahlbarer Wohnraum für größere Familien und eine kindgerechte Wohnumwelt, ein spürbarer Familienlastenausgleich, der die strukturelle Benachteiligung von Familien mit Kindern zumindest mildert, vor allem flexible Arbeitszeitregelungen und Teilzeitangebote für Mann und Frau.

Familie, das war die These, mit der wir uns im gegenwärtigen Abschnitt beschäftigten, ist zu einem riskanten Balanceakt geworden, zwischen den Sachzwängen des Berufs und den Anforderungen eines auf Liebe und Beziehung aufgebauten privaten Lebens. Diese Balance zu halten ist S wie wir sahen S überaus schwierig. Probate Lösungen gibt es nicht, so versuchen alle mehr recht als schlecht über die Runden zu kommen. Frustrationen, Schuldgefühle, Zusammenbrüche sind an der Tagesordnung, und niemand wird bestreiten, daß vom Standpunkt eines geordneten Lebens aus auch ethische Fragen zu stellen sind. In dieser schwierigen Situation muß auf jeden Fall vermieden werden, daß Partnerschaft, Ehe und Familie noch zusätzlich religiös *zwischen die Fronten geraten*. Sie geraten zwischen die Fronten, wenn sie auf der einen Seite S dies ist zumal das Problem vieler katholischer Christen S von der Kirche ständig mit traditionellen moralischen Wertvorgaben unter Druck gesetzt werden, während sie sich auf der anderen Seite tiefer und tiefer in das »strukturelle Böse« (Gustavo Gutiérrez) einer zur ökonomischen Maschine degradierten Gesellschaftsorganisation

[52] Ebd., 54.

verstrickt sehen, aus der offenbar auch die Kirche keinen Ausweg weiß.

Was von den Kirchen statt dessen gefordert wird, sind eine konsequente, aber konstruktive *Gesellschaftskritik*, Widerspruch gegen die Verselbständigung der wirtschaftlichen Interessen in Politik und Gesellschaft sowie realisierbare familien- und gesellschaftspolitische Lösungsvorschläge: Vorschläge mit anderen Worten, welche die befreiende Alternative des Evangeliums für eine humanere Gestaltung des Arbeits- und Wirtschaftslebens zur Geltung bringen. Und hier muß es in erster Linie um das richtige Verhältnis von Leben und Arbeit, die Unterordnung der Ökonomie unter das Gemeinwohl gehen. Wer heute über Kinder, Eltern, Familie, über Partnerschaft und Ehe angemessen reden will, muß die Probleme an der Wurzel packen. Darum muß heute auch, ja vorrangig, über Sozialstrukturen und Arbeitsmarktbedingungen, über Arbeit und Geld, über Ausbildung, Beruf und Mobilität, über gleiche Chancen und eine gerechte Verteilung der Lasten geredet werden. Denn in der Tat: Wenn heute die ›normalen‹ Belastungen so hoch gestiegen sind, daß weit über ein Drittel aller Paarbeziehungen scheitern, muß dann nicht zuerst diese Last den Menschen erleichtert werden, damit das christliche Ideal unauflöslicher Ehe für sie überhaupt wieder lebbar wird?

Ähnliches gilt von der neuen Partnerschaftlichkeit zwischen Frau und Mann: »Erst in dem Maße, in dem das gesamte institutionelle Gefüge der entwickelten Industriegesellschaft auf die Lebensvoraussetzungen von Familie und Partnerschaft hin durchdacht und verändert wird, kann eine neue Art der Gleichstellung jenseits von Frauen- und Männerrolle Schritt für Schritt erreicht werden«.[53]

In dem Maße wird auch das Wort der Kirchen wieder Gewicht bekommen, als der christliche Glaube, die christliche Ethik Männern und Frauen in der Alltagsrealität ihrer Beziehung tatsächlich *Alternativen einer »befreienden Lebenspraxis«* aufdeckt, wenn sie das *Evangelium* wirklich als *Hilfe* erfahren, um aus der Schere der

[53] Ebd., 215.

institutionellen Widersprüche zu entkommen und eine gelungene Form familialer Existenz aufzubauen.

Neue Risiken S neue Chancen

Wenn wir über die in diesem Überblick geschilderten sozialen und psychischen, ökonomischen und religiösen Realitäten nachdenken, fällt uns eine tiefe verunsichernde Ambivalenz bei all diesen Entwicklungen auf. Alle Phänomene tragen ein *Doppelgesicht*. Es wird im Spiegel des privaten Lebens und seiner gegenwärtigen Krise fast unerträglich deutlich: Seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges vollzieht sich ein beispielloser sozialgeschichtlicher Emanzipationsprozeß. Er entläßt die Menschen aus vielen bisher beinahe fraglos (oder klaglos) akzeptierten traditionellen Bindungen, sozialen Kontrollmechanismen, Rollenvorgaben und normativen Lebensformen. Wir sind mit anderen Worten freigesetzt, um als selbstgestaltende Subjekte *unser* Leben, eben *unsere* Lebensgeschichte aus einem vielfältigen Angebot von Lebensstilen und Lebensentwürfen selber auszuwählen. Diese Freiheit bedeutet freilich auch *neue Risiken*, die in erster Linie zu Lasten des Individuums gehen.

Mit der *Vervielfältigung der möglichen Lebensperspektiven* verlieren nämlich gleichzeitig manche der bisher identitätsverbürgenden Verhaltensmuster ihre ungefragte Plausibilität und Verbindlichkeit. Die Folge ist, daß die *Last der persönlich zu verantwortenden Entscheidungen* erheblich zunimmt. Anders gesagt: Mit den neuen Wahl*möglichkeiten* brechen ständig auch neue Wahl*zwänge* auf. Auf den Zwang zur ›*Normal*-Biographie‹ folgt die Qual einer ›*Wahl*-Biographie‹, der Zwang zu Originalität und Authentizität um jeden Preis. Und davon ist wieder der private Lebensraum von Partnerschaft, Ehe und Familie am empfindlichsten betroffen: Aus den alltäglichen Dingen der Lebensgestaltung werden jetzt unversehens ›persönliche‹ Probleme. Nichts ist mehr

selbstverständlich oder stillschweigend klar. Alles muß ständig neu beredet, begründet, verhandelt, vereinbart werden, um sich schon morgen aus der einen oder anderen Perspektive wieder als falsch, provisorisch, ungerecht und überholt zu erweisen. Damit wird auch in der Paarbeziehung alles vorläufig und unverläßlich; die Partnerschaft scheint ständig zur Disposition zu stehen.

Die Freisetzung des einzelnen aus den überkommenen kulturell und meist auch religiös vorgegebenen lebensleitenden Vorstellungen erweist sich als zweischneidiges Unternehmen: auf der einen Seite ein beträchtlicher Zugewinn an Selbstbestimmung und Selbstverantwortlichkeit, der jederman/jederfrau bislang ungeahnte Handlungs- und Gestaltungsfreiräume eröffnet, auf der anderen Seite zusätzlicher Entscheidungsdruck, soziale und psychische Destabilisierung, neue Abhängigkeit von verinnerlichten Leistungsstandards. Aus gewachsenen sozialen kirchlich-religiösen Bindungen und Bevormundungen entlassen, gerät der einzelne in die zwiespältige ›Freiheit‹ seiner Privatsphäre, unter die Herrschaft seiner eigenen, ihrer stützenden Außenhalte entledigten individuellen Autonomie. Auf Grund der diagnostizierten *»kulturellen Tiefenverunsicherungen«* (Ulrich Beck) sind Frau und Mann mit ihren Beziehungs- und Lebensarrangements, ihren Rollen- und Normendefinitionen jetzt praktisch auf sich selbst gestellt; womit deutlich wird: Die prekären Folgekosten dieser »Individualisierung« der sozialen Institutionen von Ehe und Familie gehen in erster Linie zu Lasten der einzelnen.

Eine Konsequenz ist die weitverbreitete, ebenso hilflose wie verzweifelte *Ratlosigkeit und Sprachlosigkeit in Grenz- und Krisensituationen*. Mit dem Verlust der Kirchenbeziehung ist vielen Paaren oft der letzte Außenhalt und die notwendige Erfahrung im Umgang mit der religiösen Sinndimension solcher Lebenskrisen, -brüche und -widersprüche verloren gegangen. Der florierende Therapie- und Psychoboom ist nur eines der sichtbaren Symptome dieser *psychischen Überforderung*, die ja nicht selten als persönliches Versagen und Unglück empfunden wird. Chronische Überforderung des einzelnen dürfte nicht weniger der Grund sein für die epi-

demische Zunahme psychosomatischer Störungen, von depressiven Beschwerden und Suizidwünschen in der Gesellschaft. Wer sich ständig überfordert fühlt, reagiert auf seinen Zustand mit Gefühlen der Frustration, die, wenn sie übermächtig werden, schließlich in Resignation oder versteckte und offene Aggression umschlagen. Je höher das Frustrationspotential steigt, um so mehr nimmt auch die Gewaltbereitschaft zu.

Fünfhunderttausend mißhandelte Kinder und vier Millionen mißhandelte Ehefrauen in unseren Familien **S** das ist nach Einschätzung der Fachleute die Jahresbilanz ganz ›alltäglicher‹ Gewalt in Deutschland. Zu ihr gesellt sich heute nicht weniger drängend die Frage nach den Gründen jugendlicher Gewalt gegen Ausländer und Randgruppen. Folgt man Klaus Wahls sozialempirischen »Studien über Gewalt in Familien«, so ist die steigende Gewalttätigkeit von Eltern gegenüber ihren Kindern, und vor allem zwischen Männern und Frauen ein Zeichen hilflosen und verzweifelten Protests gegen verletzte Selbstbestimmungsbedürfnisse: Ausdruck also beschädigter Selbstwertgefühle und versagter Anerkennung in Familie und Arbeitswelt.[54]

Der unbedingte Anspruch auf persönliches Wohlergehen, Glück und unbeschränkte Selbstverwirklichung, den der ›moderne Lebensstil‹ suggeriert, und nicht zuletzt das moderne Ideal der Liebesehe halten der Alltagswirklichkeit einfach nicht stand. Ein Überschuß an subjektiven Lebenshoffnungen gerät so buchstäblich in die *»Modernisierungsfalle«* (Klaus Wahl): Denn im selben Maße wie die verinnerlichten Glückserwartungen, individuelle Selbstentfaltung und soziale Anerkennung die identitätsstiftende Bedeutung vormals religiöser Hoffnungen ablösen, werden auch Enttäuschungen im Alltag als Ungerechtigkeit empfunden. Unglück erscheint jetzt als *ungerechte Verweigerung eines berechtigten Anspruchs* auf Selbstverwirklichung und ein sinnerfülltes Leben. Gemessen am Fortschritts- und Familienmythos der modernen Ehe

[54] *K. Wahl*, Studien über Gewalt in Familien: Gesellschaftliche Erfahrung, Selbstbewußtsein, Gewalttätigkeit (Weinheim 1990).

fühlen sich daher immer mehr Menschen ganz persönlich als Verlierer und Versager.

Ohne Zweifel: Der Stern des modernen *Mythos von Liebe und individueller Sinnerfüllung in Ehe und Familie* strahlt nicht mehr so hell. Und dennoch, ja gerade deswegen gewinnt die Liebe **S** jedenfalls nach der These von Elisabeth Beck-Gernsheim und Ulrich Beck **S** den *»Status des letzten Ortes unbezweifelbarer Sicherheit«* anstelle der zerbrochenen religiösen Konventionen und Verbindlichkeiten. Liebe, Sexualität und Zweisamkeit werden deshalb für viele Menschen zu einer letzten Bastion von Geborgenheit inmitten einer kalten, abstrakten, auf reine Effizienz ausgerichteten Konkurrenz- und Wettbewerbsgesellschaft. Partnerschaftliche Liebe wird gleichsam zum letzten Anker der inneren Identität.[55] Die Frage stellt sich unvermeidlich, ob Liebe, so verstanden, nicht letztlich eine *Illusion* ist, ja bleiben muß.

Wir erreichen einen Punkt, wo die Frage nach dem Gelingen partnerschaftlicher Liebe und die Frage nach dem Sinn des Lebens sich berühren. Denn sowohl die Frage nach dem letzten Gelingen der Liebe als auch nach dem letzten Sinn des Daseins ist letztlich eine *transzendentale Frage*, das heißt eine Frage, welche die Möglichkeiten menschlichen Planens und Wollens überschreitet. Die Frage, ob wir als Menschen in der Liebesbeziehung einen »letzten Ort unbezweifelbarer Sicherheit« finden, ist **S** ob man es zugibt oder nicht **S** gewissermaßen eine *religiöse Frage*. Geht es doch hier offen oder verdeckt um die Frage nach der *Möglichkeit eines letzten Vertrauens in das Gelingen menschlicher Liebe*. Mit dieser Frage wollen wir uns jetzt theologisch auseinandersetzen.

[55] *Beck, Beck-Gernsheim*, 254f.

B. WOHER NIMMT LIEBE IHR VERTRAUEN?

Vom Wunsch, ganz zu sein

Reife, erwachsene Liebe ist das *Paradox*, »daß zwei menschliche Wesen eins werden und trotzdem ganz sie zwei bleiben« (Erich Fromm)[1]. Liebe ist *Beziehung*, Interaktion, nichts Überpersonales, keine Wesenheit jenseits oder oberhalb der Partner, nichts Göttliches. Liebe ist Ausdruck des Fühlens, des Denkens des ganzen Menschen und in all seinem Tun, Gebärde des Vertrauens, Sehnsucht, ganz zu sein, Sympathie und Zärtlichkeit, das alles und vieles mehr, nur das nicht: ein Heiligenbild oder ein Gegenstand der Verehrung. Die Liebe, schreibt Ulrich Greiner über ein Gedicht des tschechischen Lyrikers Jan Skácel, das »Zweite gedicht über den mond und den menschen« (aus »Fährgeld für Charon«), ist *keine Himmelsmacht, aber auch kein leeres Wort*. Dieses Gedicht, das Reiner Kunze ins Deutsche übertrug, mag stellvertretend für viele andere lyrische Texte stehen, die von dem sprechen **S** den tiefen Möglichkeiten und Gefährdungen menschlichen Liebens **S**, von dem vielleicht überhaupt nur in poetischer Sprache angemessen gesprochen wird:

> Hab keine angst,
> und streiche aus dem schoß die kleine trauer,
> daß wir keine kinder sind.
> Und dennoch, meine zarte,

[1] *E. Fromm*, Die Kunst des Liebens (Frankfurt 1980) 31; siehe auch in: *ders.*, Gesamtausgabe 9, hg. v. R. Funk (Stuttgart 1980).

schlief ich gern im schatten des holunders ein,
bis ein tag aus meiner kindheit
mich gewahrte.

Hab keine angst,
und streiche aus dem schoß die kleine trauer,
daß wir schon erwachsen sind und mann und frau.
Nacht und tag sind wir, durch unsre nächte fällt der mond
wie eine abgerissne rose voller tau.

Hab keine angst,
wenn mich der schlaf umfängt an deiner seite,
zurückholt in den schatten des holunders,
damit ein tag aus meiner kindheit mich umwehe,
damit ich wiederkehre,
in der hand die rose,
und von neuem traumverloren vor dir stehe.

Hab keine angst,
denn nächte füllen diese welt
auf menschlichen befehl, auf eine beethovensche geste,
in denen die soldaten geigen an die wangen legen
und vom himmel die getroffne rose fällt.

Und auf die angerußten menschenherzen
fällt regen rein wie tau,
und du sei nicht betrübt,
daß wir keine kinder sind,
daß wir erwachsen sind und mann und frau.[2]

»Keine Angst«, »kleine Trauer«, vergangene »Kindheit« sind die Ur-Worte, von denen Skácels Gedicht seinen noch in der deutschen Übersetzung spürbaren Zauber gewinnt: ein Liebesgedicht, das geradezu davon lebt, daß es das abgegriffene Wort Liebe nicht ausspricht, ein Gedicht voller Innigkeit, ohne den Zungenschlag falscher Romantik und kommerzialisierten Gefühls. Die Symbole sind einfach, und schlicht ist auch die Aussage, auf die es uns hier

[2] *J. Scákel*, Fährgeld für Charon. Gedichte (Frankfurt 1990).

ankommt: Wirkliche Liebe zwischen Mann und Frau überwindet die Angst vor Tod und Vergänglichkeit und die Trauer über den *Verlust kindlicher Geborgenheit*. Aber in den Bildern verbirgt sich unübersehbar das »erwachsene« Wissen um die Vergänglichkeit auch der Liebe und gibt dem »Zweiten gedicht über den mond und die menschen« mit seiner Innigkeit einen dunklen Klang. Der Wunsch, ganz zu sein, ist ein Sehnsuchtsziel, das jeder Schlaf schon bedroht und das stets aufs neue seine Gewißheit suchen muß in der Einigung, im flüchtigen Traum der Kindheit.

Liebe und Partnerschaft spielen in der kulturellen Symbolwelt der Gegenwartsgesellschaft eine zentrale Rolle **S** dies zeigten schon die soziologischen Daten. Die Liebesbeziehung wird gewissermaßen zum Sinn- und Vorstellungshorizont, an dem sich das alltägliche Leben orientiert und entscheidet. Liebe wird zum Gegenmuster wider die eindimensionale Zweckrationalität einer verödenden Industriekultur, zum »Schlüssel aus dem Käfig der Normalität«. Liebe wird zum Zeichen einer ebenso sanften wie anarchischen, ja geradezu ›religiösen‹ »Rebellion der Erfahrung gegen die erfahrungslos werdenden Zweitwirklichkeiten der zivilisatorisch hergestellten Welt«[3]. Wo freilich die einst sozial und religiös integrierenden Leitbilder und Lebensentwürfe nicht mehr gelten und die bisher gemeinschaftsstiftenden Konfigurationen der Sinndeutung nicht mehr zur Verfügung stehen, nach denen Paare ihre Erwartungen und ihr Verhalten ausrichten könnten, da entsteht unweigerlich ein *Vakuum*: ein Mangel bewährter und in Generationen von Liebenden erworbener gemeinsamer Erfahrung. Liebe wird vorbildlos, traditionslos und ohne echte Vergleichsmöglichkeiten schließlich auch kritiklos. Wo freilich echte Liebe von banaler Sentimentalität nicht mehr sicher unterschieden werden kann, treten an ihre Stelle »die geborgten Lebensgefühle, die angelesene, ferngesehene und therapeutisch normierte Liebe«, kurz, »die vorprogrammierte Liebeskonserve«! Quasireligiöse Übersteigerung und Liebeskitsch liegen dann nicht weit auseinander.

[3] *Beck, Beck-Gernsheim,* 235.

Man mag von solchen ›Liebesversuchen‹ denken, was man will, wenn man nur eines nicht übersieht: die tiefe Sehnsucht nach Leben und Glück. Vielleicht sind solche ›Liebesversuche‹ und entlehnten ›Liebesvorstellungen‹ tatsächlich trivial. Aber verweisen sie nicht aus vielen Richtungen doch immer wieder auf das eine echte existentielle Problem: die Frage, ob die menschliche Sehnsucht nach ganzheitlicher Liebe, letzter Geborgenheit und Sinnhaftigkeit überhaupt erfüllbar ist? So nagt an aller Begeisterung für Liebe und Partnerschaft der Zweifel, während gleichzeitig außer Zweifel steht, daß die emotionale Liebe, allein mit ihrer expressiven Intimität, ganz offensichtlich die Paarbindung nicht dauerhaft zu stabilisieren vermag. Das tausendfache Scheitern versuchter Beziehung ernüchtert. An die Seite rückhaltloser Begeisterung tritt deshalb gleichzeitig die Vorsicht vor dem Projekt Liebe. Es scheint besser, sich nicht zu eng zu binden, denn: je enger die Beziehung, um so größer hernach die Enttäuschung. Irgendwie scheint das moderne Projekt der freien Liebesbeziehung und »Liebesehe« seiner ursprünglichen ›revolutionären‹ Dynamik verlustig zu gehen. War denn nicht einst zu Beginn des 19. Jahrhunderts die »Erfindung« der romantisch-passionierten, himmelstürmenden Liebe Ausdruck leidenschaftlichen *Protests* gegen die soziale und religiöse Knebelung von Liebe, Erotik und Sexualität gewesen? Liebe wird zur Flucht in die *»Innerlichkeit«*. Messerscharf analysiert Botho Strauß in seinem Prosaband »Paare, Passanten« dieses Problem:

> »Für uns in den Städten, uns Mobile entscheidet sich die Partnerwahl in einem ›freien‹ Spiel von anziehenden und abstoßenden Kräften, je nach Lust und Laune und dem Angebot der Reize. Es ist, als sei die erotische Wirklichkeit, die äußere Szene der wechselnden Gelegenheiten, zu einem vollkommenen Abbild der Seele selbst geworden mit ihren wirren, ungeordneten Bedürfnissen und der Fülle ihrer Ambivalenzen.«[4]

[4] *B. Strauß*, Paare, Passanten (München 1984) 17.

Und in anderem Zusammenhang:

> »Allein das Wort Beziehungen immer wieder zu hören, wirkt sich handschweißhemmend aus. So handelsplatt wie es klingt, sucht es den Umgang mit der gründlichen Gefahr, welche die Liebe ihrem Wesen nach für das Gemeinwohl darstellt, künstlich zu ernüchtern und eine Berechenbarkeit hineinzubeschwören in eine Sphäre, die immer noch die ursprünglichste, undurchdringlichste und verschlingendste des Menschen ist ... Die Rede der Verbindung, die einzig auf Gefühl beruht und kein gemeinsames soziales Geschick mehr zu tragen braucht, ist ein komplexes Ja-Nein, und ihr unspaltbarer Kern ist Liebe-Kälte ... Auf diesem Feld, wo das Soziale (Aufbau einer Gemeinschaft, Fortpflanzung, Überlieferung eines kulturellen Erbes usw.) seine vorherrschende Rolle eingebüßt hat, verkehren unbehindert die Launen mit den Gelegenheiten, die äußeren Reize, das Neue mit dem schnellen Wechsel der Behausung, und aus diesem breiten Verkehrsstrom, wo das Gewünschte mit dem Gegebenen sich immer kurzfristig einigen kann, wird sich keine noch so fest versprochene Verbindung heraustrennen können. Er zieht durch uns alle.«[5]

Nicht von ungefähr dominieren im Zentrum dieser literarischen Wahrnehmung des zeitgenössischen Liebes- und Beziehungsalltags Fremdheit und Ferne, narzißtische Bindungs- und Berührungsängste, Seelen-, Trennungs- und Trauerarbeit. »Versuchte Nähe« kontrastiert darin auffallend mit der verstörenden Kälte, Einsamkeit und Isolation einer teilnahmslosen Therapiekultur, für die der Beziehungstod weitaus typischer zu sein scheint als das Gelingen von Beziehungen im Alltag: »Gemessen an der tragischen Klarheit der tödlichen Liebesdramen des vorigen Jahrhunderts«, resümiert Dieter Wellershoff diese heillose Fremdheit der Geschlechter, »sind die unsrigen verworren und diffus. Damals liefen die Liebenden gegen die Wände der Institutionen, heute waten sie im Sumpf einer verschwommenen Glücksideologie. Damals stand der Feind außen, nun, sich selbst überlassen, werden sie sich selbst zum Feind. Überfordert von der Nötigung, ihre zufälligen individu-

[5] Ebd., 16ff.

ellen Eigenschaften und Bedürfnisse zur alleinigen Grundlage ihres Glücks zu machen, und beunruhigt von der unbeschwichtigten Angst vor Ablehnung und Einsamkeit, umkreisen sie einander in chronischer Aufmerksamkeit, und allmählich wird die Liebe überschattet von der bangen Frage, ob der andere diese Liebe auch brauche«.[6] »Die Größe des Du«, schreibt daher Ulrich Beck, »ist die umgedrehte Leere, die sonst herrscht. Das heißt auch: Weniger das materielle Fundament und die Liebe, sondern die Angst vor dem Alleinsein hält Partnerschaft, Ehe und Familie zusammen. Was jenseits von ihr droht oder befürchtet wird, ist bei allen Krisen und Konflikten vielleicht das stabilste Fundament der Ehe: *Einsamkeit*.«[7]

Dies führt uns zum Kern der Sache: Die Liebe in den achtziger und neunziger Jahren **S** erfahren wir **S** hat keinen revolutionären Elan mehr. Sie ist **S** wie Ulrich Beck einsichtig macht: »... nicht mehr das freiheits- und individualitätsverbürgende Gegenprinzip zu gesellschaftlichen Zwängen, sie trifft auf keinen Widerstand mehr, sie ist nicht mehr im Kern amoralisch. Dies führt dazu, daß sie sich auf sich selbst zurückwendet, sich selbst aufzehrt, sozusagen ›selbstreflexiv‹ wird.«[8] Sie macht sich selbst zum wichtigsten Thema, verliert sich im reinen »Gefühl«, das »kein soziales Geschick mehr zu tragen« braucht, sie ist nicht mehr Ausgriff auf gemeinsame Lebensgestaltung, sondern umgekehrt »letzter Zufluchtsort« und damit Ausdruck gemeinsamer »Angst vor dem Alleinsein«. Das Problem ist, daß die Liebe auf sich selbst zurückgebogen wird, sie soll mit anderen Worten alles gleichzeitig sein: Grund, Ausgangspunkt und Ziel der Partnerschaft und das, was diese zusammenhält. Letzten Endes geht es in solcher Liebe eigentlich nicht mehr um den geliebten Menschen um seiner selbst willen, nicht mehr um die Familie, das gemeinsame Leben, gemeinsame soziale Aufgaben, sondern um Beziehung als Vehikel

[6] *D. Wellershoff,* Der Treibsand der Gefühle und die Freiheit, glücklich zu sein, in: Akzente 34 (1987) 184–191, hier: 189f.
[7] *Beck, Beck-Gernsheim,* 49.
[8] Ebd., 251.

eigener *Selbstverwirklichung*. Solche Liebe ist im Ansatz egozentrisch **S** und deshalb »umgedrehte Leere«. Als Gefühl, das in erster Linie mich selbst tragen soll und meine individuellen Ansprüche auf Selbstverwirklichung erfüllen soll, kann so verstandene Liebe in der Tat weder eine dauerhafte Paarbeziehung noch eine Ehe tragen.

Aber selbst unter solchen Verzerrungen wird eine Art fundamentaler Heilssehnsucht sichtbar: Äußert sich denn nicht in der Sehnsucht nach Überwindung der sozialen Isolation, in der massenhaften Suche nach der ganzheitlichen, »großen« Liebe, die in unserer durchfunktionalisierten Welt allein noch menschliche Autorität zu verheißen scheint, bei aller Verhaltenheit ein intensives Verlangen nach *wahrem und heilem Leben*? Die evangelische Theologin Dorothee Sölle ortet in dieser vielfach verdrängten und in der Liebe versteckten Sehnsucht nach authentischem Leben die *Signatur einer neuen Religiosität*:

> »Es ist der Wunsch, ganz zu sein, das Bedürfnis nach einem unzerstückten Leben. Das alte Wort der religiösen Sprache ›Heil‹ drückt genau dieses Ganz-Sein, Unzerstückt-Sein, Nicht-kaputt-Sein aus. Es ist zugleich der Wunsch nach einem Leben ohne Berechnung und ohne Angst, ohne äußere oder bereits verinnerlichte Erfolgskontrolle, ohne Absicherung. Vertrauen können, hoffen können, glauben können **S** alle diese Erfahrungen sind mit einem intensiven Glücksgefühl verbunden, und eben um dieses Glück des Ganz-Seins geht es in der Religion.«[9]

Solche Sätze umreißen eindrucksvoll, was die Aufgabe christlicher Lebensorientierung sein müßte und welchen Dienst Theologie und Kirche zu leisten hätten. Zweifellos kann die christliche Botschaft auch heute einen kritisch-aufklärenden Beitrag leisten, vorausgesetzt, sie nimmt die ›postmoderne‹ Suche nach neuen Leitvorstellungen von Liebe, Sexualität, Partnerschaft und Ehe ernst. Dieser Beitrag würde darin bestehen, Menschen, die in die »Modernisie-

[9] *D. Sölle*, Die Hinreise. Zur religiösen Erfahrung **S** Texte und Überlegungen (Stuttgart 1975) 167.

rungsfalle« gegangen sind, ohne theologische Besserwisserei und kirchliche Rechthaberei zu helfen, ihre Lage selber zu durchschauen, kritisch zu hinterfragen und konstruktiv religiös zu bewältigen. Es gälte eben jener *›religiösen‹ Dimension*, von der Dorothee Sölle spricht und welche liebende Menschen jenseits ihrer Sehnsucht nach Leben und Liebe vielleicht umrißhaft erahnen, im Horizont des biblisch-christlichen Gottesglaubens einen Namen zu geben und ein erreichbares Ziel zu eröffnen: ein Hoffnungsziel, das sich sowohl im Alltag bewährt als auch der Partnerbeziehung eine bleibende Verheißung und beständigen Halt gibt. Kurzum: Aufgabe kritisch-solidarischen theologischen Nachdenkens über die Lebenswirklichkeit heutiger Partnerschaft und Liebe ist es, die befreienden Lebensmöglichkeiten, welche die gute Nachricht von Jesus Christus zur Sprache bringt, neu zu erschließen. Aber, wie soll dies geschehen? Haben sich nicht die meisten längst enttäuscht zurückgezogen? Sind sie nicht weithin religiös erfahrungslos geworden?

Religion ohne Erfahrung?

Liebe ist für Menschen von heute wichtiger denn je *und* schwieriger denn je, nötig *und* unmöglich zugleich. Und das gleiche gilt in gewisser Weise von der Religion. In der Tat: Selten waren Menschen so sehr auf religiöse Antworten angewiesen wie heute, und selten waren sie von den Antworten, die ihnen die überkommene Religion auf ihre existentiellen Fragen gab, derart enttäuscht. Die Folge: Vom Standpunkt eines kirchlichen Christentums und einer ehedem christlich geprägten Gesellschaft aus scheint es, daß wir uns heute auf eine vollständige Individualisierung auch des religiösen privaten Lebens hin bewegen. Das heißt, Liebe, Partnerschaft und Familie sind zu einem weithin *kirchenfreien Raum* geworden, der mit Religion nichts mehr oder doch möglichst wenig zu tun haben will. Religion ist für die Mehrheit der Christen auch in dem Sinne zur *»Privatsache«* geworden, daß sie der ihrer Kirche nicht

mehr gestatten, sich in ihr privates oder gar intimes Leben ›einzumischen‹.

Kirchen- und religionssoziologische Erhebungen S etwa die Repräsentativerhebungen des Instituts für Demoskopie Allensbach »Vertrauenskrise in der Kirche?« von 1989 S signalisieren denn auch einen kontinuierlichen *Rückgang der individuellen Kirchenbindung* und eine zunehmende religiöse Indifferenz, einen wachsenden Schwund der normierenden Kraft der christlichen Überlieferung und eine zunehmende Kluft zwischen lehramtlichen Normen und den praktisch gelebten Überzeugungen.[10] Anders gesagt: Die Identifikation mit der eigenen Kirche und die Teilnahme am kirchlichen Gemeindeleben, Gottesdienstbesuch, Taufbereitschaft und die Übereinstimmung mit der offiziellen kirchlichen Glaubens- und Sittenlehre sind in den vergangenen Jahrzehnten ständig zurückgegangen. Und das verbleibende ›Kirchenchristentum‹ entwickelt immer mehr die Merkmale einer einseitigen ›Alterskultur‹. Unter diesen Voraussetzungen ist es kaum verwunderlich, daß auch die Wertschätzung der kirchlichen Trauung kontinuierlich zurückgegangen ist. Bereits die EMNID-Studie »Ehe und Familie« von 1977 hatte einen Bedeutungsschwund der kirchlichen Eheschließung um 20 Prozentpunkte in nur einer Generation konstatiert![11] Gleiches gilt für den Rückgang der religiösen Praxis in der Familie, mit der Folge, daß die Familie als Institution der volkskirchlich-religiösen Sozialisation heute weitgehend ausfällt. Alle diese Faktoren verweisen auf einen *Bedeutungsverlust der institutionalisierten Religion* insgesamt.

Wir erleben am Ende des 20. Jahrhunderts so etwas wie eine *›Verselbständigung‹ des Religiösen* selbst: Die Religiosität des einzelnen scheint sich in einem letzten Akt der Emanzipation überhaupt aus der Zuständigkeit der religiösen Institutionen zu lösen.

[10] *Institut für Demoskopie Allensbach*, Vertrauenskrise der Kirche? Eine Repräsentativerhebung zur Kirchenbindung und -kritik S vertraulich! (Allensbach 1989).

[11] Vgl. dazu *N. Martin*, Familie und Religion. Ergebnisse einer EMNID-Spezialbefragung (Paderborn-München-Wien-Zürich 1981) 93ff.

Damit wandelt sich unter dem Einfluß der immer weiter voranschreitenden ›Modernisierung‹ der sozialen, ökonomischen, kulturellen und wissenschaftlichen Lebensbedingungen auch die gesellschaftliche Funktion und Bedeutung zumal der traditionellen Volkskirchen grundlegend: Sie verlieren ihre religiöse Monopolfunktion, das heißt ihre Unentbehrlichkeit für die religiösen Lebensvollzüge der Menschen. Mehr noch: Die ›Funktion‹ von Religion, der individuelle, psychische und kognitive Stellenwert, kurz, der gesamte Horizont des Religiösen im Alltag, im Denken, Fühlen und Handeln der Menschen scheint sich in einem beispiellosen Traditions- und Epochenumbruch grundlegend zu verändern.

Manches spricht gegenwärtig für die Vermutung des Konstanzer Religionssoziologen Thomas Luckmann, die er erstmals 1963 in seinem Essay »Die unsichtbare Religion« äußerte.[12] Danach würde nämlich neben die fortbestehende kirchlich institutionalisierte Religion **S** zumindest tendenziell **S** allmählich eine völlig entkirchlichte, traditionslose, diesseitige und ganz subjektive Religiosität treten: eine *»unsichtbare Religion«* eben, die sich vom überkommenen Deutungsrahmen (amts-)kirchlich definierter Christlichkeit weitgehend ablöst.[13] Luckmanns Deutung des neuzeitlichen Säkularisierungsprozesses läuft mithin keineswegs auf den totalen »Schwund der gelebten Religion« hinaus, sondern vielmehr auf deren *Verflüchtigung ins Private*, ja in den Intimbereich **S** und zwar im Gegenzug gegen eine mit der Reformation einsetzende und seit der Aufklärung immer weiter vorangeschrittene *»Verkirchlichung des Christentums«*. »Verkirchlichung« bedeutet nach Franz Xaver Kaufmann, daß christliche Religiosität im Laufe der Trennung von Kirche und Gesellschaft in den Bereich Kirche abgedrängt wird, während sie sich außerhalb verflüchtigt. Wer also mit der Kirche nicht mehr zurechtkommt, kann dieses Problem nur so lösen, daß er/sie sich als »religionslos« deklariert.[14]

[12] *T. Luckmann*, Die unsichtbare Religion (Frankfurt 1991).
[13] Vgl. dazu zusammenfassend ebd., 164–183.
[14] Zur kurzen Information vgl. u. a. *F. X. Kaufmann*, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums (Freiburg-Basel-Wien 1979) 100–104.

Die lebenspraktischen *Themen »letzter« Bedeutung* S so bezeichnet Luckmann die ›nachchristlichen‹ Entsprechungen traditioneller Religion S berühren demnach in erster Linie die persönlichen zwischenmenschlichen Beziehungen, die individuelle Selbstverwirklichung und Identitätsfindung des »vereinzelten Einzelnen« in Partnerschaft, Sexualität und Familie. Auf diese Weise wird die *persönliche Identität* gleichsam zur letzten institutionellen Instanz des Religiösen. Folgen wir dieser These, so verlieren sich die Spuren der Religion also keineswegs in einem glaubenslosen Säkularismus, sondern eher in der individuellen Privatsphäre als dem übriggebliebenen Raum persönlicher Freiheit und Selbstverwirklichung. Tatsächlich beobachten Religionssoziologen in den letzten Jahren sogar ein *wiedererwachendes Interesse* an unmittelbar erfahrbarer, ›ganzheitlicher‹ Religiosität. Allerdings handelt es sich dabei eher um einen diffusen Strom freivagabundierender Religiosität, der gegenwärtig weithin außerhalb der christlichen Großkirchen in fernöstlichen Religionen, in esoterisch-okkulten Kulten, in der Therapie- und Ökologiebewegung oder im neuen Synkretismus einer New-Age-Spiritualität eine neue Behausung sucht, aber letztlich auf eine »Sakralisierung« individueller Bedürfnisse verweist.[15]

Genau genommen folgt solche Privatisierung und gleichzeitige Pluralisierung des Religiösen (wie ja auch des Ethischen) nur konsequent der Entwicklung des neuzeitlichen Freiheits- und Subjektverständnisses, an dessen Aufkommen das Christentum selbst ursächlich mitbeteiligt war. Wie vor allem die sozialwissenschaftliche Biographieforschung herausstellt, wird der einzelne am Ende dieses Prozesses gewissermaßen selbst zur Institution, als die er/sie jetzt die Sinnorientierung des Lebens ganz auf sich allein gestellt finden muß. Die in jedem Menschenleben auftretenden unverrechenbaren Brüche, Widersprüche und Leerstellen zwingen deshalb stets aufs neue zum oft genug hilflosen und vergeblichen Suchen nach einem letzten Grund und Halt der Daseinsorientierung. So

[15] *Luckmann*, 181 u. ö.; siehe auch die Einführung von *H. Knoblauch*, Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse, siehe a. a. O., 7–41, hier 28–33.

scheint das menschliche Bedürfnis nach umfassenden Antworten auf das Woher und Wohin des Lebens im traditionellen Glauben nicht mehr ausreichend aufgehoben, aber gleichzeitig ist es außerstande, sich selbst andere, neue Horizonte des Religiösen zu erschließen.

Das, was sich hier im Bereich der religiösen und ethischen Überzeugungen nur besonders deutlich vollzieht, ist eine umfassende *»Krise«*, mit der ein Verlust an Geschichtsbewußtsein, überlieferter Erfahrung und Sprache S mit anderen Worten »des bisher gesellschaftlich abgesicherten Sinnzusammenhanges« einhergeht.[16] Der Glaubwürdigkeitsverlust der überkommenen Religion und ihrer Antworten auf die wichtigen Lebensfragen führt mit anderen Worten zu einer »Tradierungskrise des Glaubens« S so der Titel eines 1987 erschienenen Buches.[17] Die Folge dieses Traditionsverlustes: Viele haben zwar noch eine Ahnung von den Zusammenhängen. Aber weil ihnen mit der Kirchenbindung mehr oder weniger ersatzlos auch die Möglichkeiten traditioneller religiöser Sprache und Metaphorik, die kirchlichen Handlungssymbole und Zeichen der Glaubensgemeinschaft abhanden kommen, werden sie sozusagen *religiös sprachlos*. Als Folge des Autoritäts- und Funktionsverlusts der traditionellen Religion fehlt ihnen immer mehr die grundlegende und notwendige Erfahrung im Umgang mit der religiösen Dimension der Transzendenz und läßt sie in den existentiellen Sinnkrisen ihres Lebens und ihrer Partnerschaft oft ratlos zurück. Diese *»Krise der Kontingenzbewältigung«* S so sehen es Kurt Lüscher und Michael Wehrspaun S ist vielleicht die eigentliche theologische Herausforderung unserer Zeit[18]. Werden die Menschen also religiös erfahrungslos? Geht es zu Ende mit der Religion?

[16] *H. Jellouscheck*, Die Kunst als Paar zu leben (Stuttgart 1992) 137.
[17] *E. Feifel, W. Kasper* (Hg.), Tradierungskrise des Glaubens (München 1987).
[18] *K. Lüscher, M. Wehrspaun* (Hg.), Die ›postmoderne‹ Familie. Familiale Strategien und Familienpolitik in einer Übergangszeit (Konstanz ^{2}1990) 33ff.

Liebe als »Religion nach der Religion«?

Woran ›glauben‹ Menschen, wenn ihnen im Zuge der Auflösung bisheriger institutioneller Sicherheiten, des Traditionsverlustes und der zunehmenden Individualisierung ihrer Lebens- und Arbeitswelt am Ende auch ihre religiöse Bindungs- und Sprachfähigkeit abhanden kommt? Woran orientiert frau/man sich, wenn auch Partnerschaft, Ehe und Familie gewissermaßen *›freischwebend‹* werden: ein abgeschirmter Raum des ›Privatlebens‹, der sich vorrangig als »Gefühls- und Freizeitgemeinschaft« bestimmt? Was dann das Leben noch stabilisiert, ihm einen intensiven existentiellen Hoffnungsbezug erhält, ist **S** so lautet die These von Ulrich Beck **S** ein leidenschaftlicher *Glaube an die Liebe*, der in gewisser Hinsicht Konturen einer ›postchristlichen‹ *Nach-Religion* annimmt. »Viele reden von Liebe und Familie wie frühere Jahrhunderte von Gott«, stellt Beck fest:

> »Die Sehnsucht nach Erlösung und Zärtlichkeit, das Hick-Hack darum, die unwirkliche Schlagertext-Wirklichkeit in den versteckten Kammern des Begehrens **S** alles das hat einen Hauch von alltäglicher Religiosität, von Hoffnung auf Jenseits im Diesseits. Der irdische Glaube der religionslosen, scheinbar rationalen Gegenwartsmenschen ist das Du, die Suche nach der Liebe im anderen ... Die Hoffnung auf Zweisamkeit ist die überdimensionale Restgemeinschaft, die die Moderne den Privatmenschen in der enttraditionalisierten, ausgedünnten Sozietät gelassen hat ... Die Liebe ist die Religion nach der Religion, der Fundamentalismus nach der Überwindung desselben. Sie paßt zu unserer Zeit wie die Inquisition zum Atomkraftwerk, wie das Gänseblümchen in die Mondrakete. Und doch wachsen die Ikonen der Liebe in uns wie selbstverständlich aus unseren intimsten Wünschen empor.«[19]

Kurzum, »der Gott der Privatheit ist die Liebe«. Hat sich nicht tatsächlich **S** nur bisher unbeachtet **S** in den enttraditionalisierten, individualisierten Lebenswelten unserer ›postmodernen‹ Gegen-

[19] *Beck, Beck-Gernsheim,* 21.

wartsgesellschaft so etwas wie ein neuer *»Liebesglaube«* etabliert? Sind Liebe, Zweisamkeit und Selbstverwirklichung im anderen *die neuen Symbole*, an denen sich jetzt nach dem Verlust der überkommenen christlichen Glaubenstradition transzendentale Hoffnung und Sehnsucht festmacht und artikuliert? Wenn aber Liebe, Zweisamkeit und Selbstfindung im anderen wirklich die neuen Symbole sind, an denen sich gewissermaßen der lebensgeschichtliche Rest heutigen religiösen Fragens und Hoffens festmacht, müßten sie dann nicht auch als *neue Horizonte des Religiösen* theologisch ernst genommen werden? Wir müssen uns jedenfalls mit jener *»Nachreligion der Liebe«* deshalb eingehend auseinandersetzen, um ihre mögliche Bedeutung für ein vertieftes christliches Verständnis menschlicher Wirklichkeit zu begreifen. Damit ist das Thema umrissen, um das es jetzt gehen wird.

Folgen wir Ulrich Becks Analyse, so setzt der Zusammenbruch der modernen industriegesellschaftlichen Architektur der Geschlechts-, Familien- und Berufsrollen so etwas wie einen *»modernen Archaismus und Anarchismus der Liebe«*[20] frei. Je mehr nämlich im Bereich der Beziehungen die alten Basisselbstverständlichkeiten und Plausibilitäten, die bisher die geschlechtliche und biographische Identität bestimmten, an Geltung verlieren, um so mehr wird die Liebe zu einem Experiment, das unbedingt gelingen muß, ja von dem letztlich *»das Heil«* erwartet wird. Mit anderen Worten: »Wenn alles zusammenbricht, suchen die Menschen in individualisierten Lebenswelten weder Schutz bei Kirche und Gott noch in gelebten Klassenkulturen, sondern im Du, das die eigene Welt teilt und Geborgenheit, Verständnis, Gespräch verspricht ... mit dem Verblassen der industriellen Konstellation entsteht im Zentrum der Lebenswelten ein andersartiger, innermoderner Sinntypus der ›Gegenindividualisierung‹: die *irdische Religion der Liebe«*[21], eine *»kirchenlose und priesterlose ›Religion‹*, deren Bestand so

[20] Ebd., 224.
[21] Ebd., 237.

sicher ist wie die Schwerkraft enttraditionalisierter Sexualität.«[22] Diese »irdische Religion der Liebe«, wie sie der Bamberger Soziologe als Muster gegenwärtigen sozialen Verhaltens eindringlich beschwört, ist *eine Religion anscheinend ohne Transzendenz*:

> »Liebe ist Subjektivitätsreligion, ein Glaube, in dem alles: Bibel, Priester, Gott, Heilige und Teufel, in die Hände und Körper, die Phantasie und Ignoranz der sich liebenden und mit ihrer Liebe marternden Individuen gelegt ist. Enttraditionalisierte Liebe ist, zusammenfassend gesagt, radikalisierte Selbstzuständigkeit«.[23]

Insofern liegt dieses Schema menschlichen Hoffens und Handelns »... ganz in der Entwicklungslinie von Moderne und Aufklärung, in der alles Vorgegebene in Entscheidungen überführt und den Individuen überantwortet wird«.[24]

Doch bedeutet eine solche Überhöhung der Liebe nicht letztlich eine auf die betroffenen Menschen selbst zurückschlagende Apotheose, eine Vergöttlichung der menschlichen Liebe? Und muß ein solcher vergöttlichter ›Amor‹ nicht um so grausamer Spott mit den Menschen treiben, je höher man ihn in den Himmel hebt? Wäre es nicht von vornherein ein völlig illusionäres Vorhaben, wenn Mann und Frau sich etwa allen Ernstes zumuten wollten, ihre Liebe in den Rang einer religiösen Beziehung erheben? Beruht diese »nachchristliche Subjektivitätsreligion der Liebe« nicht letztlich auf einem tragischen Mißverständnis, das darin besteht, irgendwie das ›Heil‹ vom Partner beziehungsweise von der Partnerin zu erwarten und mit dieser Erwartung im Horizont einer rein welt- und beziehungsimmanenten, ›horizontalen‹ Transzendenz steckenzubleiben, in dem ein solcher *»Liebeserlösungsglaube«*[25] unmöglich sein Ziel erreichen kann? Muß eine solche »Religion der Liebe« nicht schon daran scheitern, daß sie Verheißungen macht, die sie nicht einlö-

[22] Ebd., 233.
[23] Ebd., 256.
[24] Ebd., 257.
[25] Ebd., 230.

sen kann? Jedenfalls steht für die Menschen zuviel auf dem Spiel, als daß wir es uns mit der Antwort leichtmachen dürften!

Keine Apotheose der Liebe!

Ist es denn so neu, daß die Liebe für die Menschen etwas ganz Besonderes, Heiliges, ja Religiöses darstellt? Hatte sie denn nicht seit eh' und je ihr ›mysterium fascinosum et tremendum‹: stärker als Tod und Teufel, Himmel und Hölle; göttlich und teuflisch zugleich, schöpferisch und zerstörerisch, höchstes Glück **S** tiefstes Leid, Ekstase und Horrortrip? Ohne das ewige Thema von Liebeslust und Liebesleid wären Geschichte, Kultur, Poesie und Literatur, Religion und Philosophie uninteressant und leer. So scheint die Liebe doch irgendwie eine ›höhere Macht‹ und dem Religiösen zumindest nahe verwandt, wie sie Mozarts »Zauberflöte« besingt: »Mann und Weib und Weib und Mann reichen an die Gottheit an«.

Aber, was sagt diese ›Verwandtschaft‹ aus? Es stellt sich hier die Frage nach dem vernünftigen Maß solcher liebesfrommer Begeisterung **S** und dabei geht es keineswegs bloß um christliche Apologetik. Nur: Wenn in der Liebeserfahrung tatsächlich etwas gleichsam Religiöses aufscheint, dann soll es richtig und angemessen, bewußt und verantwortet zur Sprache gebracht werden. Das ist der Sinn der kritischen Grenzziehung, mit der wir uns in diesem Kapitel beschäftigen.

Zwei Theologen von ganz unterschiedlichem Zuschnitt haben sich dieses Themas in jüngerer Zeit besonders angenommen: Karl Barth (1886–1968), der in seiner »Kirchlichen Dogmatik von einem mehr schöpfungstheologisch-dogmatischen Standpunkt ausgeht, und Eugen Drewermann (*1940), der sich in theologisch-exegetischer Auseinandersetzung vor allem mit den tiefenpsychologischen und religionspsychologischen Hintergründen der Liebesbeziehung auseinandersetzt.

Karl Barths Standpunkt erscheint auf den ersten Blick hart und auf geradezu groteske Weise verständnislos für die ›religiöse Erfahrung‹ der Menschen. Man versteht ihn nur, wenn man weiß, daß seine »dialektische Theologie« in aller Schärfe gegen eine Auflösung des Christentums in eine bloße Humanitäts- und Kulturreligion protestiert. Statt dessen fordert er die kompromißlose Rückkehr zur ursprünglichen Sache des Christentums: Jesus Christus selbst, seinem Gott und dessen Wort. Diese Rückkehr fordert klare Entscheidungen, hier vor allem die radikale Unterscheidung zwischen Gott und Kreatur, Geschöpf und Schöpfer. Deshalb steht für Barth ohne Wenn und Aber die Liebe im Zentrum, mit der man unter Gottes Gebot gestellt ist und zu der man auch in eine Ehe *berufen* wird.[26] Jeder metaphysischen oder religiösen Mystifizierung, Überhöhung und Übersteigerung muß deshalb der Kampf angesagt werden. So schreibt Barth im Ehetraktat seiner »Kirchlichen Dogmatik«:

> »*Begrenzung* **S** das ist das Erste, was der Begegnung von Mann und Frau widerfährt, daß sie in das Licht des göttlichen Gebotes gerückt wird. Ihre besondere Glorie, ihr Geheimnis, ihre Wichtigkeit wird ihr damit nicht genommen. Aber der wirkliche Mensch, die echte Mitmenschlichkeit, der Mann und die Frau, wie sie sind, werden sichtbar, das ganze Verhältnis in seiner Geschöpflichkeit, seine Glorie, sein Geheimnis, seine Wichtigkeit: in seiner *Schranke*. Man überrenne diese Grenze nicht, wenn man dieses Verhältnis recht leben und auch nur recht sehen will! Es tut ihm bestimmt nicht gut, und man hilft weder sich selbst noch Anderen, wenn man in irgend einer Form behaupten zu müssen meint, daß ›Mann und Weib und Weib und Mann reichen an die Gottheit an‹. Eben das gerade *nicht*! Man lasse sie auf der Erde unter dem Himmel... Das Gebot Gottes verlangt **S** und das zum Heil des Geschöpfes **S** daß diese Grenze *innegehalten* werde. Und ob man das tue oder nicht tue, ist ein erstes und grundlegendes Kriterium in der Frage, ob man in dieser Sache im Gehorsam oder im Ungehorsam steht.«[27]

[26] *K. Barth*, Die kirchliche Dogmatik III,4. Die Lehre von der Schöpfung (Zürich[2] 1957) (= KD III,4) 204–207.

[27] Ebd., 142f.

Karl Barth wendet sich hier in aller Schärfe gegen eine romantische Liebestheologie, wie sie übrigens schon im 19. Jahrhundert Friedrich Schleiermacher (1768–1834) vertrat. Schleiermacher, so urteilt er, habe sehr zum Schaden der betroffenen Menschen die reine Kreatürlichkeit der Ehe nicht ausreichend geachtet, sondern die Dialektik von Mann und Frau »ins Metaphysische, ins Absolute, den in dieser Dialektik existierenden Menschen zur Gottheit erheben wollen«. Dadurch würde die Liebe zwischen Mann und Frau zu einer mystisch-religiösen Erfahrung hochstilisiert und zu etwas Göttlichem gemacht. In diesem Überschwang verliert die Liebesbeziehung **S** das ist das Bedenkliche dabei **S** die zwar gewiß demütigende, aber eben gerade dadurch *befreiende Ernüchterung* »von außen, von oben« durch das Gebot Gottes. Das heißt, sie verliert ihre geschöpfliche Begrenzung, die gerade ihre Freiheit garantiert, denn: Nur wenn Mann und Frau sich gegenseitig als endlichbegrenzte Geschöpfe verstehen, können sie sich auch mit ihren unvermeidlichen Mängeln und Schwächen annehmen.

Es geht mit anderen Worten darum: Die christliche Auffassung, daß die Liebe ›unter Gottes Gebot‹ steht, befreit die Partner allererst aus einem verhängnisvollen Selbstzuständigkeitswahn, indem sie ihnen klarmacht, daß ihre Liebe sie auf dem Wege der gemeinsamen Menschwerdung am besten dann voranbringt, wenn sie transzendental, das heißt über die Grenzen der gemeinsamen Beziehung hinaus, auf Gott hin als von außen befreiende Wirklichkeit bezogen ist. Die Beziehung von Frau und Mann erfährt damit eine *»radikale Relativierung«*, nach der auch eine Ehe nichts anderes mehr sein muß und sein darf als etwas ›Weltliches‹, Kreatürliches. »Was übrig bleibt, ist der Mensch als Kreatur«, der auch im Erfahrungsfeld von Liebe, Sexualität und Ehe ganz »in die Freiheit gewiesen« wird, damit er nichts anderes sei, als eben nur Mensch, auf daß die Liebe zwischen Mann und Frau, daß auch eine Ehe nichts anderes sei, als eben etwas Menschliches. Nicht um eine Abwertung der menschlichen Möglichkeiten und Fähigkeiten war es also Barth bei seiner Kritik zu tun; vielmehr ging es ihm um die befreiende Entlastung menschlicher Liebe und Ehe aus den Zwän-

gen einer unbarmherzigen, letztlich nicht über-, sondern unmenschlichen Überhöhung.[28]

In ähnlicher Weise fürchtete Barth, könnte auch das katholische Verständnis der Ehe als Sakrament der Kirche auf eine solche, ebenfalls auf Kosten der Menschlichkeit gehende Apotheose der Ehe hinauslaufen. So wie er in den fünfziger Jahren die katholische Sakramentenlehre verstand, bestand durchaus die Gefahr, daß durch ein solches Ehesakrament das Verhältnis von Mann und Frau auf nicht weniger problematische Weise der Kreatursphäre entzogen wurde. Hüben und drüben, fand er, haben wir es »mit dem Versuch zu tun, das Verhältnis von Mann und Frau in seiner Vollendung in der Ehe seines Charakters als eines einfachen und echt kreatürlichen Verhältnisses zu entkleiden, es ins *Metaphysische*, ins Absolute zu erheben. Es sei menschlich und göttlich oder irdisch und himmlisch, lehrt Schleiermacher: es sei natürlich und übernatürlich, erfahren wir in der katholischen Dogmatik.«[29] Es mache da nur einen kleinen Unterschied, ob man mit Schleiermacher im Geliebten das Universum anbetet oder nach katholischer Auffassung die eheliche Verbundenheit zum sakralen »Gnadenmittel« erklärt.

Es gilt hier in erster Linie, Barths Anliegen zu verstehen: Die religiöse Sinndeutung menschlicher Liebespartnerschaft darf auf gar keinen Fall verdecken, daß *Ehe und Familie in erster Linie soziale Institutionen* sind, mit deren Hilfe ganz bestimmte gesellschaftliche Bezüge, Pflichten und Rechte geregelt werden sollen. So hat zwar die christliche Deutung der religiösen Sinndimension dieses Lebensbereichs ihre eigene Berechtigung, Glaube und Kirche dürfen allerdings die soziale Wirklichkeit von Partnerschaft, Ehe und Familie nicht absorbieren und unter keinen Umständen zu einem abstrakten Heils- und Gnadenmittel umfunktionieren.

Karl Barths theologische Deutung der Geschlechterbeziehung hat nun zweifellos auch ihre Schwächen: etwa wenn er von einem

[28] Ebd., 132–134.
[29] Ebd., 137.

selbst nicht mehr hinterfragten Offenbarungsverständnis her von einer schöpfungsgewollten Unterordnung der Frau unter den Mann überzeugt ist. Trotzdem ist Barths Ordnungsruf **S** und seine ganze »dialektische Theologie« ist ja ein einziger Ordnungsruf, Gott und Kreatur, Menschliches und Göttliches, *Offenbarung und Erfahrung nicht zu vermischen* **S** aktueller denn je, wenn es darum geht, Menschen die Sackgasse einer Sakralisierung, Mystifizierung und Divinisierung von Liebe, Eros und Sexualität zu ersparen. Seine Absage gilt zurecht jedweder Spielart einer »irdischen Religion der erotischen Liebe«, die unausweichlich daran scheitert, daß sie von Liebespartnerschaft und Ehe das ›Heil‹, die ›Erlösung‹, eine letzte, definitive Sinnerfüllung des Daseins erwartet und die Partner damit hoffnungslos überfordert. Der biblisch-christliche Gottesglaube erweist dagegen nach Barth seine befreiende Kraft vor allem dadurch, daß er den Mythos von der Göttlichkeit von Liebe, Eros und Sexualität schonungslos aufklärt und damit die Beziehung von Mann und Frau mit beiden Füßen auf den Boden der Wirklichkeit stellt, ihnen den Verlust ihrer verliebten Illusionen aber auch erträglich macht, indem er ihnen gleichzeitig die Augen öffnet, damit sie aneinander wahrnehmen und lieben können, was sie in Wirklichkeit verbindet und durch ihre gemeinsame Geschichte hindurch zu tragen vermag.

Die zentrale Problematik der radikalen theologischen Kritik Barths besteht darin, daß er im Bemühen seiner gewiß notwendigen Unterscheidung des Göttlichen und Menschlichen soweit geht, überhaupt jede ›Analogie‹ zwischen Gott und Mensch, jede ›anthropologische Erklärung‹ und alles ›Psychologisieren‹ in Fragen des Glaubens absolut abzulehnen. Aber es läßt sich nun einmal nach dem Stand heutiger Erkenntnis nicht einfach leugnen, daß die Beziehung von Frau und Mann, und auch ihr Glauben und Vertrauen im religiösen Sinn **S** zumindest soweit es dabei um die Beziehung von Seiten des Menschen zu Gott geht **S**, in eminenter Weise von tiefenpsychologischen Faktoren mitbestimmt ist. Freilich geht es dabei um Psychologie in einem wesentlich anderen Sinne als Karl Barths Kritik nicht zu Unrecht befürchtete.

Eugen Drewermanns Auslegung der religiösen Dimension von Partnerschaft[30] bedeutet demgegenüber eine durchaus notwendige Ergänzung und Korrektur, die sich keineswegs den Barthschen Apotheose-Vorwurf gefallen lassen muß. Drewermann geht aus von der biblischen Erzählung über die Erschaffung von Mann und Frau (Gen 2,4–24). Die Geschichte erzählt davon, wie Gott erkennt: »Es ist nicht gut, daß der Mensch allein bleibt«, und sich entschließt, »ihm eine Hilfe [zu] machen, die ihm entspricht« (V. 18). Aber alle Wesen, die Gott bildet, entsprechen dem Menschen nicht. Erst von der Frau, die Gott aus der Seite des Menschen **S** dem, was seinem Herzen am nächsten liegt **S** baut, von ihr heißt es: »Das ist endlich Gebein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleisch« (V. 23). »Darum verläßt der Mann Vater und Mutter« **S** so schließt der biblische Schriftsteller daraus **S** »und bindet sich an seine Frau und sie werden ein Fleisch« (V. 24). Drewermann findet an dieser Stelle sein Thema: »Viererlei ... scheint für die Bibel zusammenzugehören: Gott gefunden zu haben, von den Eltern losgekommen zu sein, zu sich selbst zu finden und den anderen zu lieben, indem man in ihm sucht, was einem selber fehlt«[31] **S** vier *Aufgaben*, keine leichter zu lösen als die andere, und im Grunde keine für sich allein zu lösen.

Das Problem menschlicher Liebe besteht für Drewermann von Anbeginn darin, daß Menschen aufgrund ihrer geistigen Reflexionsfähigkeit »förmlich dazu verurteilt« sind, ihr »*gesamtes* Dasein als letztlich gefährdet und unausweichlich bedroht wahr*zunehmen«. Drewermann versteht diese Gefährdung als »prinzipielle, ontologische* Verunsicherung der menschlichen Existenz«[32], die zu einer »Vertiefung und Radikalisierung des menschlichen Verlangens nach Geborgenheit, Halt, Akzeptation und Sicherheit insge-

[30] *E. Drewermann*, Psychoanalyse und Moraltheologie 2. Wege und Umwege der Liebe (Mainz [2]1984) 38–76; siehe auch: Ehe **S** tiefenpsychologische Erkenntnisse für Dogmatik und Moraltheologie, in: Renovatio 36 (1980) 53–68; 114–126; Liebe **S** so rätselhaft und unbezwingbar, in: Publik Forum Extra (Oberursel 1990) 3f.

[31] *E. Drewermann*, Psychoanalyse und Moraltheologie. Bd.2, 43.

[32] Ebd., 65.

samt« führe.[33] Nun ist bekannt, daß gerade die frühe Elternerfahrung des Kindes entscheidenden Einfluß darauf hat, wie sich im späteren Leben das Grundvertrauen in Leben und Wirklichkeit beziehungsweise die Liebesfähigkeit eines Menschen entwickeln. »Psychologisch gesehen« S schreibt Drewermann S »ist alle Liebe zunächst Elternliebe, und zwar eine Liebe der Abhängigkeit«.[34] Von hier aus versteht sich, daß alle unsere Liebesversuche zunächst entscheidend von dieser Erfahrung mitgeprägt, ja genau genommen »Übertragungen« oder Projektionen erster eigener Liebeserfahrung sind. Und damit beginnt auch schon das Problem solcher *»Übertragungsliebe«*: Ohne sie kommt personale Liebe nämlich nicht zustande, an ihr scheitert sie aber gleichzeitig, wenn sie sich nicht von jener zu lösen vermag.

Das heißt: Auf dem Hintergrund der Existenzverunsicherung, mit der wir auf dem Weg unserer Lebensgeschichte andauernd konfrontiert werden, gewinnen die »archetypischen Gestalten von Vater und Mutter ... die Funktion eines *absoluten* Versprechens, das nicht nur das Maß der eigenen Eltern, sondern das Maß jeden Menschen unendlich übersteigt«[35]. Wir stoßen auf einen entscheidenden Punkt, an dem Drewermanns Analyse uns hilft, das Phänomen jener »Nachreligion der Liebe«, das Ulrich Beck beobachtet, religionspsychologisch und theologisch besser zu verstehen. Drewermann gibt folgende Erklärung für die religiöse Dimension, die sich in der Problematik der Liebe verbirgt:

> »An sich ziehen gerade die Archetypen von Vater und Mutter das menschliche Sicherheitsbedürfnis auf sich; aber unter dem Druck der Angst, die das menschliche Bewußtsein angesichts der natürlichen Gefährdungen des Daseins ins Unendliche hinein verlängert und steigert, werden die Elternarchetypen im Menschen in eine Dimension hineingetrieben, die alles menschliche Vermögen bei weitem transzendiert und im strengen Sinne *religiös* verstanden werden muß, indem hier ein Abso-

[33] Ebd.
[34] Ebd., 44.
[35] Ebd., 65.

lutes an Halt und Geborgenheit auf dem Hintergrund einer ontologischen Ungesichertheit und Angst in dem Bild eines absoluten Vaters, einer absoluten Mutter angeschaut und erwartet wird.«[36]

Drewermann will damit keinen fragwürdigen ›psychologischen Gottesbeweis‹ aufstellen. Aber so viel ist ihm schon wichtig: Wir haben es hier **S** wie immer man dies näher erklären will **S** mit einer *religiösen Thematik* zu tun, genauer: mit *religiösen* Implikationen, die sich nicht leichthin als neurotischer Infantilismus oder (im Sinne Freuds) als Illusion oder Projektion vom Tisch wischen lassen. Die religiöse Dimension, die Drewermann anspricht, ist jedenfalls nicht die Folge einer neurotischen Erkrankung, sondern hat mit der Grundsituation menschlicher Existenz zu tun.[37] Wie aber hängt dies mit der Problematik der Übertragungsliebe zusammen? In aller Kürze gesagt: Das Problematische der Übertragung besteht darin, daß Liebende zunächst ineinander gar nicht den anderen, die andere suchen, sondern sich selbst, vielmehr die Einlösung jenes »absoluten Versprechens«, das sich an der Liebe der Eltern festmacht und jetzt von Partner oder Partnerin die Wiederkehr jenes ›ozeanischen‹ Gefühls der Geborgenheit und an keine eigene Verantwortung gebundenen Glücks erwartet.[38]

Es bedarf keiner weiteren Ausführung: Partnerliebe kann auf Dauer nur gelingen, wenn Mann und Frau sich von ihren Eltern lösen und »in der Liebe innerlich die Bedürfnisse, die sich bis dahin an Mutter und Vater wendeten, nun auf den Geliebten« *übertragen*. Ja **S** Drewermann legt großen Wert auf diese Feststellung **S**, gerade »um der Möglichkeit menschlicher Liebe willen« ist es nötig, »die Archetypen von Vater und Mutter, mithin das *unendliche* Bedürfnis nach Sicherheit und Halt, überhaupt von

[36] Ebd.

[37] Vgl. zu dieser Grundlagenfrage *U. Baumann*, Projektion und Symbolbildung. Thesen zur »Konstruktion« religiöser Wirklichkeit, in: Religionspädagogische Beiträge Nr. 32 (1993) 3–20.

[38] Vgl. die Darstellung der Problematik der Übertragungsliebe bei *Drewermann*, 43–52.

jedem Menschen zu lösen und selbst ins Unendliche zu richten«.[39] Die Lösung von der in den Eltern-Archetypen repräsentierten Gewißheit letzter Geborgenheit setzt mit anderen Worten einen doppelten ›Sprung des Vertrauens‹ voraus: Sie fordert zum einen, ›die Eltern‹ loszulassen und sich einem anderen Menschen zuzuwenden, um in einen »größeren Raum von Geborgenheit einzutreten«, ohne Garantie, dort auch das zu finden, was man/frau sich ersehnt, und zum anderen, Partner beziehungsweise Partnerin nicht mit der Erfüllung jenes (im immanenten Horizont des Menschen Möglichen unerfüllbaren) »*absoluten* Versprechens« letzten Geborgenseins und letzter Sinnhaftigkeit zu belasten, das ja bereits die Eltern nicht einzulösen vermochten. »Es gibt also« **S** schließt Drewermann **S** »für die Auflösung der Übertragungsliebe letztlich nur eine *religiöse* Antwort«[40]:

> »Nur wenn jemand den Archetyp des Vaters beziehungsweise der Mutter *im Unendlichen festmachen* kann, vermag er seine Erwartungen nach Schutz und Geborgenheit zu relativieren und den anderen in seiner realen Begrenztheit zu erkennen und anzuerkennen; klarer gesagt: nur im Glauben an Gott ist eine Auflösung der Übertragungsliebe und eine reelle Liebe zum anderen Menschen möglich. (...)
>
> Die Liebe zwischen Mann und Frau ist eigentlich nur möglich, wenn ein jeder der Ehepartner sich selbst soweit in Gott geborgen weiß, daß er davon lassen kann, jenen Halt im anderen wiederzusuchen, den er als Kind in Vater und Mutter besaß (oder jedenfalls zu besitzen suchte); und so wie die Geborgenheit bei den Eltern nur das erste Stadium, die erste Verheißung einer Geborgenheit bildet, die unendlich über das hinausweist, was Vater und Mutter einem Menschen sein können, so ist auch die *Liebe zwischen Mann und Frau nur insoweit wirklich, als sie über sich hinaus auf den Halt und die Geborgenheit hinweist, die jeder in Gott besitzt.*«[41]

Der Gebrauch des Wortes ›Gott‹ in diesen letzten Texten soll selbstverständlich niemandem aufgezwungen oder einfach als be-

[39] Ebd., 66.
[40] Ebd.
[41] Ebd.

kannt vorausgesetzt werden. Er will in unserem aktuellen Zusammenhang zunächst in aller inhaltlichen Offenheit nur den transzendentalen Fluchtpunkt oder Zielpunkt benennen, auf den uns die Phänomenologie der Partnerliebe hinweist. Es geht darum, festzuhalten und auf einsichtige Weise zugänglich zu machen, daß *menschliche Liebe nicht das Letzte* ist und auch *nicht das Absolute*.

Hier trifft sich Eugen Drewermanns Anliegen durchaus mit dem Karl Barths. Auch er wendet sich gegen jede mystifizierende Vergöttlichung der Liebe. Die Bibel weiß zwar durchaus »um die überragende Macht und Bedeutung der Liebe im menschlichen Herzen, aber sie wehrt sich dagegen, diese Macht mit Gott selbst zu identifizieren«[42]. In aphoristischer Verknappung gesagt: »Die Liebe ist zwar *von* Gott, aber sie *ist* nicht Gott«[43]. Auch Drewermann geht es hier um die Wahrung der ›Geschöpflichkeit‹ beziehungsweise der ›Kontingenz‹ menschlicher Liebe. Der Unterschied liegt in der Betrachtungsweise: Barth ist in erster Linie an der geschöpflichen *Begrenzung* gelegen, während Drewermann seine theologisch-therapeutische Aufgabe gerade in der *Befreiung* menschlicher Liebe zu echter Transzendenz sieht. Entscheidend ist, daß beide Theologen auf allerdings bemerkenswert verschiedenen Wegen zum selben Resultat kommen: Liebe braucht Transzendenz als unbedingte Alternative zu ihrer schwärmerischen Apotheose beziehungsweise zum selbstzerstörerischen Verharren in einer unreifen Übertragungsliebe. Insofern steht der recht verstandene *Gottesglaube im Dienste dieser gleichzeitig begrenzenden und befreienden Alternative*. Gottesglaube, Transzendenz, das alles mag sehr einleuchtend scheinen, wenn man von Kindheit an auf diese religiöse Weise, Welt und Wirklichkeit zu sehen, vertraut ist. Tatsächlich fehlt jedoch heute vielen gerade diese Vertrautheit. So müssen wir das, was wir bereits über die Bedeutung des Transzendenzbezugs und der Transzendenzerfahrung für das Gelingen

[42] Ebd., 55; zur Frage des Verhältnisses von Gott und Liebe vgl. 38–43.
[43] Ebd., 41.

menschlicher Liebe gehört haben, weiter vertiefen und es noch eingehender an der alltäglichen Beziehungserfahrung konkretisieren.

Krise der Erwartungen: Liebe braucht Transzendenz!

Diese Transzendenz, der Drewermann ganz ungeniert den Namen Gott gibt und auf diese Weise bewußt den Rahmen einer philosophischen oder psychologischen Betrachtung verläßt, ist nun keineswegs darauf beschränkt, als hilfreiches Argument zu dienen, auf das man nach Erreichen des Zieles auch verzichten könnte. Es geht im Zusammenhang, den Drewermann aufzeigt, letztlich um die Frage der persönlichen und gemeinschaftlichen Lebensausrichtung und -gestaltung, um die Frage des gelebten Vertrauens und Glaubens. Thema dieses Kapitels ist denn auch folgerichtig der Weg zu einer gemeinsamen Sprache und einem gemeinsamen Umgang mit jener ›religiösen Dimension‹ der Partnerschaft, die wir bisher überwiegend als soziologisches Phänomen und psychologisches Postulat kennengelernt haben. Die Frage ist: Wie können Paare jene *Transzendenzbeziehung*, die für das Wachsen und Gelingen ihrer Liebe so entscheidend wichtig scheint, miteinander gestalten und pflegen?

»Das ganz normale Chaos der Liebe« mit seinem Beziehungswirrwarr, seinem Kult um Erotik, Sexualität und Liebe, Selbstverwirklichung und ekstatische Vereinigung, die zunehmende Scheu vor einer Institutionalisierung der Beziehung in der Ehe, die einfache ›Normalität‹ der Scheidung, das alles darf uns nicht darüber hinwegtäuschen: Wer mit dem geliebten Menschen zusammenzieht **S** oder auch nur mit dem Gedanken spielt **S**, hofft zumindest insgeheim, eine Partnerin, einen Partner fürs Leben zu finden. Liebe sucht Dauer, sobald sie über das Stadium verspielter Verliebtheit hinaus ist. Das ist jedenfalls die Regel. Selbst nach einer gescheiterten Beziehung, nach Trennung oder Scheidung hört

die Sehnsucht nicht auf, in einer neuen Beziehung auf Dauer Liebe und Geborgenheit zu finden. Und so flüchtig man sich vielleicht erst kennt, irgendwie stellt man/frau sich vor, wenn nicht in dieser, so doch hoffentlich in einer künftigen Partnerschaft **S** wie es ganz prosaisch heißt **S** *gemeinsam in Liebe alt zu werden*, miteinander, aneinander, gewiß manchmal auch gegeneinander zu reifen. Dieses gemeinsame Lebensprojekt ist immer **S** auch im besten Fall **S** ein Lebensentwurf, der sich niemals völlig in der Hand hat.

Die Frage, wie das Lebensprojekt einer Liebesbeziehung auf Dauer verwirklicht werden kann, stellt uns damit vor das Problem der transzendentalen, das heißt über die verfügbaren Möglichkeiten des Paares hinausgreifenden Begründung einer Beziehung. Die Frage nach dem Transzendenzbezug der Liebespartnerschaft erhält eine noch grundsätzlichere Bedeutung. Dabei geht es nicht darum, daß Paare für ihre Beziehung das Blaue vom Himmel erwarten und an ihren zu hoch gesetzten Erwartungen dann eben früher oder später scheitern. Nein, es geht um ihre ganz realistischen, pragmatischen und alltäglichen Erwartungen: Dem »ganz normalen Chaos der Liebe« zum Trotz erwarten die meisten Paare ja auch heute vor allem eine stabile Beziehung, eine tragfähige, dauerhaft auf gegenseitiges Vertrauen, ›Understandment‹ und Freundschaft gegründete feste Lebensgemeinschaft; nichts Abenteuerliches, nichts Außergewöhnliches also, nur eben so viel, *daß ihre Partnerschaft trägt* und sich im Alltag bewährt? Auch das ist **S** wie man weiß **S** nicht wenig! Aber darf man/frau vom Leben nicht gerechterweise wenigstens so viel erwarten? Gerade die abgrundtiefe Verzweiflung, diese Wut im Bauch, wenn diese ›Veralltäglichung‹ von Liebe nicht gelingt, gibt uns den einleuchtenden Hinweis zum Verstehen: Nicht das Scheitern der sogenannten großen Liebe ist das Problem, sondern das *Scheitern der alltäglichen Beziehung*. Unfaßlich ist nicht, daß ein illusionistischer »Liebesglauben« enttäuscht wird, sondern daß Erwartungen enttäuscht werden, die für durchaus berechtigt und erreichbar gehalten werden konnten.

Unabweisbar drängt hier die Frage: Können Menschen sich überhaupt je versprechen, einander ein Leben lang zu lieben, sich

für immer treu zu bleiben, zusammenzubleiben, zusammen alt zu werden? Haben wir nicht unsere Gefühle so wenig in der Hand wie unsere Gesundheit? Alle scheinen im selben Boot zu sitzen, verheiratet oder nicht, verliebt oder geschieden: Alle lassen sie sich auf ein Experiment mit ungewissem Ausgang ein und leben von einem niemals voll gedeckten Vertrauensvorschuß, vom Vertrauen darauf, daß das Leben mit dem Partner trotz unvermeidlicher Irritationen und Enttäuschungen irgendwie doch glücken wird. Das Gelingen einer lebenslangen Liebesbeziehung hat **S** so gesehen **S** stets eine unverfügbare, das heißt transzendentale Seite, welche die Partner über die Grenzen aller mach- und planbaren Selbstverfügung und damit über sich selbst hinausverweist. Der Mut, sich für sein ganzes künftiges Leben allein aus Treu und Glauben auf das Jawort des Partners, der Partnerin zu verlassen **S** sei es öffentlich und feierlich oder nur von Du zu Du gesprochen **S**, hat in diesem *anthropologischen* Sinn etwas *›Religiöses‹* an sich. Etwas Religiöses? Ja: In dem Sinn, daß eigentlich kein Paar sich ohne eine letzte *Rückbindung* **S** das alte Wort für *re-ligio*, für Religion **S**, ohne ein zwar vernünftiges und begründetes, aber eben letztlich unverfügbares Vertrauen auf das unberechenbare Risiko einer lebenslangen Bindung einlassen kann.

Im Hintergrund aller Hoffnungen und Erwartungen an Partnerschaft, Liebe und Sexualität zeigt sich also ein elementares *›Mehr‹*, das weit über alles hinausgeht, was Menschen einander versprechen können. Hier wird die ›postmoderne‹ Metapher der »irdischen Religion der Liebe« in der Tat zum Verweis auf eine *religiös-transzendentale Tiefendimension von Liebe und Ehe*. Es versteht sich von selbst, daß der menschliche Mut, eine Lebenspartnerschaft zu wagen, noch lange nicht automatisch ein ›anonymes‹ Glaubenseinverständnis mit der kirchlichen Ehelehre bedeutet. Denn der schmerzhafte Widerspruch jenes eben doch eher »nach-christlichen« als christlichen Liebesglaubens soll und kann nicht wegdisputiert werden: Einerseits befinden sich Partnerschaft, Ehe und Familie, mehr als jemals in einer Situation, die Glauben und Vertrauen in hohem Maß erfordert, weil ohne jene Dimension

transzendentalen Vertrauens und ohne eine gewisse allgemein-›religiöse‹ Basis der Hoffnung die gegenseitigen Erwartungen zur unerträglichen Last und Mann und Frau leicht zu hilflosen Objekten ihrer eigenen unerfüllbaren Übertragungen werden. Doch: Wie sollen die Partner eigentlich mit so hohen Erwartungen zurechtkommen, wenn sie verlernt (oder nie gelernt) haben, als gläubige Menschen auch zwischen den Zeilen zu lesen, um immer wieder jenen Rest von Sinn und Hoffnung aufzuspüren, um dessentwillen es sich vielleicht dennoch lohnt, den gemeinsamen Weg fortzusetzen?

Wir stoßen mit dieser Frage auf das eigentliche *religiöse Problem der ›postmodernen‹ Lebenssituation*: Problematisch ist nicht in erster Linie eine mögliche Apotheose der erotischen Beziehung und auch nicht die Paradoxie einer »Nach-Religion der Liebe«, problematisch ist der Erfahrungsverlust im Umgang mit der religiösen Dimension der Transzendenz. Diese mangelnde religiöse Kompetenz macht eine große Zahl von Frauen und Männern, die keine nennenswerte Sozialisierung in irgendeiner Religion mehr erfahren haben, zunehmend hilflos in den Sinnkrisen ihres Lebens und ihrer Partnerschaft. Was ihnen mit ihrer religiösen Kompetenz abhanden kommt, ist die Fähigkeit zu jener Selbstdistanzierung, die Drewermann anmahnt. Das heißt: Gibt es für sie keinen Standpunkt mehr außerhalb ihrer unmittelbaren Beziehungserfahrung, bekommt das Gelingen oder Scheitern der persönlichen Beziehungsgeschichte den Anschein des Unbedingten. Die an sich bedingte Wirklichkeit der Partnererfahrung gerät damit unter einen absoluten Anspruch. Das Gelingen oder Scheitern der Beziehung wird zum distanzlosen Entweder-Oder, zur Entscheidung über Sinn oder Unsinn des Lebens überhaupt, gewissermaßen zum ›Gericht‹ über die eigene Existenz. Auf solche Weise kann die Beziehung tatsächlich auf den Platz rücken, der in der religiösen Erfahrung Gott zugehört, dies aber nicht im Sinn einer Apotheose, oder einer wirklichen »Ersatzreligion«, sondern im Sinn eines notvollen *Wirklichkeitsverlustes*.

Es geht hier wohlverstanden nicht um Apologetik, sondern um eine existentielle Problematik, auf die der Psychologe und Paar-

therapeut *Hans Jellouscheck* in seinem Buch »Von der Kunst als Paar zu leben« eindringlich hinweist[44]: Nach seinen Erfahrungen ist mangelnde Kompetenz im Umgang mit der religiös-transzendentalen Dimension der Partnerliebe heute einer der entscheidenden Gründe, warum so viele Beziehungen gerade an ihren Heilserwartungen zerbrechen. Das ist nicht erstaunlich, wenn man weiß, daß für immer mehr Menschen eine gelingende Paarbeziehung die wichtigste Quelle von Sinn darstellt und darum vielen Menschen »ihr Lebenssinn schlechthin zerbricht, wenn ihre Liebesbeziehung zerbricht«[45]. Dies bestätigt sich auf erschütternde Weise darin: Beziehungsprobleme spielen nach wissenschaftlichen Untersuchungen die entscheidende Rolle bei der überwiegenden Mehrzahl der Selbsttötungen und Selbsttötungsversuche. Wenn Menschen im Scheitern einer Partnerschaft ihren existentiellen Glauben an das Hoffnungsgut der Liebe verlieren, zerbricht nämlich nicht nur eine trivial-romantische Illusion, sondern sie geraten in eine *existentielle Sinnkrise*, die ihr Grundvertrauen in Leben und Wirklichkeit nachhaltig erschüttert und auch die metaphysischen und religiösen Grundlagen ihres Selbstverständnisses radikal in Frage stellt (unabhängig davon, ob sie sich selbst für religiös halten oder nicht).

Solche Erschütterungen können nur verarbeitet werden, wenn die Betroffenen sich darüber klar werden, was sie in ihrer Beziehung eigentlich suchen oder suchten. Worüber müssen Liebende sich klar werden? Hans Jellouscheck kommt zum Ergebnis, daß die Menschen heute oft religiöser sind, als sie selbst von sich behaupten. Sie versuchen ihre Grenzen zu sprengen, ekstatisch über sich selbst hinauszuwachsen, sie sehnen sich nach Verschmelzung und wissen gar nicht, daß in ihrem Suchen und in ihren Süchten *»eine im Kern religiöse Sehnsucht* aufbricht«[46]. Es sei nun, meint Jellouscheck, für das Gelingen einer Liebesbeziehung wichtig, daß die Partner zunächst den Verweischarakter ihrer Liebe richtig verste-

[44] *H. Jellouscheck*, 139.
[45] Ebd., 133.
[46] Ebd., 139.

hen: Ihre erotische Beziehung und ihre Partnerliebe *»berührt«* in der Tat eine gewissermaßen religiöse Dimension, insofern das »Sehnsuchtspotential« der Partnerschaft in »keiner erotischen Beziehung unterzubringen« ist, sei die Liebeserfahrung noch so intensiv, sie sprengt ihre eigene Begrenztheit nicht wirklich. Jenes ganz andere, das Mann und Frau suchen, leuchtet ihnen vielleicht wie eine Vision oder Intuition in der Erfahrung gegenseitiger Nähe auf, aber es ist nicht selbst jene transzendente Wirklichkeit, auf die sich die Sehnsucht der Liebenden richtet. So ist die Liebe zwischen den Geschlechtern vielleicht dazu da, unsere Sehnsucht nach der umfassenden Vereinigung mit jenem Transzendenten wachzuhalten, aber menschliche Liebe kann diese Sehnsucht selbst nicht stillen.

Das verlorene religiöse Wissen und mangelnde Erfahrung im Umgang mit dieser transzendentalen Sehnsucht erklärt nach Jellouscheck die »Übertragung der religiösen Sehnsucht auf die Partnerliebe«, und diese Übertragung ist S so schätzt er ihre Problematik ein S »wahrscheinlich eine der tiefsten Wurzeln heutiger Beziehungsinstabilität«[47]. Doch darf diese *›Glaubenskrise‹* nicht falsch verstanden werden:

Die gegenwärtige ethisch-religiöse »Tiefenverunsicherung« besteht nämlich S wie der Tübinger Moraltheologe Dietmar Mieth feststellt S weniger darin, »daß nicht mehr genügend Inhalte geglaubt werden«, sondern darin, »daß das *Gespür für den Halt von Glauben* überhaupt entschwindet«[48]. Es geht also entscheidend darum, solches »Gespür« neu zu vermitteln, damit die religiöse Dimension in der Partnerliebe bewußt bleibt. Diese »religiöse Dimension« hat nach Hans Jellouscheck gleichzeitig eine aufklärende Funktion, insofern sie die Partnerliebe »entmythologisiert« und »also von ihrem Charakter als Religionsersatz befreit«. Damit dies freilich geschieht, ist ein Zweifaches vonnöten:

[47] Ebd.

[48] *D. Mieth*, Tradierungsprobleme christlicher Ethik. Zur Motivationsanalyse der Distanz von Glaube und Kirche, in: E. Feifel, W. Kasper (Hg.), Tradierungskrise des Glaubens (München 1987) 101–138, hier: 137.

- »Zunächst müssen wir uns klar machen: Der heutige Mensch kann nur religiös sein, wenn Religion für ihn auf religiöser *Erfahrung* beruht.«
- »Und zweitens: daß es für die religiöse Erfahrung einen eigenen Raum braucht, in dem sie ›als solche‹, sozusagen unvermischt mit anderen menschlichen Vollzügen, gepflegt wird. Nur so wird eine Identifizierung und Vermischung mit anderen Erfahrungen vermieden.«[49]

Hier kann »die Krise der Erwartung« vielleicht zu einer neuen »Stunde der Erfahrung« werden. Geht es doch, wenn wir die Dinge sehen, wie sie sind, zunächst ganz unabhängig von einer spezifisch christlichen Theologie der Partnerschaft darum, »daß der Mensch sich diesem ›Darüber hinaus‹ öffnet, ihm einen Platz in seinem Bewußtsein einräumt, sonst gerät er immer wieder in Gefahr, die Vision mit der Wirklichkeit zu verwechseln«[50].

Es genügt freilich nicht, um diese Dimension nur zu wissen. Die Beziehung zu ihr muß gepflegt und eingeübt werden, nur so wird die Erfahrung der Partnerliebe »in ihren Grenzen« transparent hin auf eine Liebe, die sich in Gott gegründet und geborgen weiß. Gerade die Erfahrung dieser Grenze S so hatte Karl Barth auf seine Weise nahezubringen versucht S entgrenzt und befreit die menschliche Liebe, weil sie die Partner lehrt, »göttliche und menschliche Liebe nicht miteinander zu vermischen«[51], das Bedürfnis nach Liebe nicht zu sakralisieren und von ihrer Beziehung nicht ›das Heil‹ zu erwarten. Auf diesem Wege S das ist nach Hans Jellouscheck das Ergebnis solchen partnerschaftlichen Beziehungslernens S wird den Partnern, eben weil sie Göttliches und Menschliches, Religion und Religionsersatz zu unterscheiden wissen, »auch ... ihre innere Verbindung miteinander ... immer deutlicher«[52]:

> »Wenn Paare sich auf einen religiösen Erfahrungsweg einlassen, gibt das ihrer Paarbeziehung eine gemeinsame Richtung. Sie schauen nicht mehr so sehr einander an, ihre Blicke richten sich auf ein gemeinsames Drittes.

[49] Ebd., 141.
[50] *Jellouscheck*, 143.
[51] Ebd., 145.
[52] Ebd.

> Dies bedeutet eine heilsame Relativierung und Entmythologisierung ihrer Paarbeziehung. Heilsam ist sie deshalb, weil sie die Partnerliebe von unangemessenen Ansprüchen entlastet. Andererseits bekommt ihre Beziehung zueinander einen neuen Charakter, weil ihre religiöse Dimension nicht versteckt und ihrer selbst unbewußt bleibt, sondern als gemeinsame Ausrichtung klar ins Bewußtsein gehoben wird.«[53]

Aber damit stellt sich jetzt um so dringlicher die Frage: Was kann ein recht verstandener christlicher Glaube, eine recht gelebte christliche Praxis dazu beitragen, Paaren diesen für das Glücken ihrer Beziehungsgeschichte so notwendigen religiösen Erfahrungsraum neu zu erschließen?

Die christliche Alternative: Liebe kommt von Gott

Was heißt das: Die Liebe kommt von Gott? Was heißt hier Alternative, christliche Alternative? Ist jene religiöse Dimension, diese Transzendenzbeziehung, von der gerade so eindringlich die Rede war, tatsächlich mehr als ein ›Trostpflästerchen‹, das uns den Schmerz vergessen machen soll, daß der Ausgang menschlichen Lebens und erst recht der Liebe ewig *ungewiß* bleibt? Kommt es da nicht letztlich auf dasselbe heraus, ob man sich einer »irdischen Religion der Liebe« verschreibt oder dem Ideal einer christlich überhöhten Theologie der Partnerschaft folgt? In der Tat: Es hat nur einen Sinn, von einer *christlichen Alternative* zu sprechen, wenn das christliche Verständnis der menschlichen Liebessehnsucht im Lichte der biblischen Gotteserfahrung nicht seinerseits zur Flucht aus der Alltagswirklichkeit verleitet, sondern die ja stets gebrochene und ambivalente Erfahrung der Liebe in einem vernünftigen Vertrauen in die Wirklichkeit verankert. Insofern ist es keineswegs egal, was man glaubt. Gleichzeitig muß völlige Klar-

[53] Ebd.

heit darüber herrschen: Es ist und bleibt in jedem Fall eine Sache persönlicher Entscheidung, ob man sich überhaupt **S** und wenn **S** auf dieses oder jenes *Experiment des Glaubens* einläßt. Letzte Gewißheit kann auch die christliche Antwort nicht geben; diese Antwort versteht sich auch nicht so, sondern als Angebot zur Wegbegleitung. Seinen Weg muß freilich jedes Paar auch in dieser Frage selber gehen **S** und kann ihn nur selber gehen.

Solche Rücksicht erfordert vor allen Dingen, daß die Kirche, aber auch die Partner selbst, den *religiösen Verweischarakter* ihres Vertrauens in die Liebe als Raum konkreter Sinnerfahrung ernst nehmen. Vor aller gewiß auch notwendigen Kritik: Wer in diesen Zeiten des Umbruchs und tiefer existentieller Verunsicherung, da auch die traditionellen religiösen Antworten nicht mehr zu helfen scheinen, so mit aller Kraft daran glaubt, daß menschliche Liebe in einem letzten Sinn trägt und Leben ermöglicht, verdient – weiß Gott – Respekt. Denn: Wo findet man heute ein größeres Vertrauen? Ist es nicht ungerecht, ja vermessen, einen solchen »Glauben an die Liebe« einfach und pauschal als »Religionsersatz« zu ironisieren? Ist denn ein solches gläubiges Vertrauen, wenn man ernsthaft versucht, ihm auf die Spur zu kommen, nicht für viele Menschen geradezu *das* religiöse Symbol und Zeichen, ihre religiöse Chiffre, mit der sie **S** möglicherweise ohne zu ahnen, wie religiös sie im Grunde ihres Herzens geblieben sind **S** ein letztes Vertrauen, eine letzte verwegene Hoffnung auf einen transzendentalen Sinn ihres Daseins zum Ausdruck bringen? Ist das alles nur »immanente Transzendenz«, die sich mit dem flüchtigen Erlebnis sexueller Ekstase begnügt? Wenn wir den Verweischarakter der menschlichen Liebeserfahrung ernst nehmen, können wir zumindest die Erwartung, die diese »immanente Transzendenz« durchbricht, nicht übersehen: die Erwartung der Liebenden, daß ihr gemeinsames Leben sie auch ihrer Hoffnung auf ein letztlich trotz aller Enttäuschungen und Krisen *wahres, heiles, ganzheitliches Leben* näherbringe.

Die Bibel, das ist vielleicht heute ihr wichtigster Beitrag, nimmt den Verweischarakter der Liebesbeziehung sehr ernst. Aber gleich-

zeitig sieht sie das Wunder der menschlichen Liebe mit einem *illusionslosen Realismus*, der stets um beides weiß: um die beglückenden, ›paradiesischen‹ Erfahrungen menschlichen Liebens und um die brüchigen, durchkreuzten Erfahrungen menschlicher Selbstverfehlung und Entfremdung. Diese realistische Sicht der Dinge, wie sie zwischen Frau und Mann stehen, die weder die eine noch die andere Seite der menschlichen Wahrheit ausblendet, ist geradezu das *Grundanliegen biblischer Theologie*. Es gibt kaum einen erotischeren Text als das »Hohelied Salomos«, jene Sammlung von Liebesliedern des alten Israel, die uns das Alte Testament überliefert. Überschwenglich wird das Glück und die Freude der erotischen Liebe gepriesen. Doch nicht weniger kennt das Hohelied die überwältigende und verschlingende Urgewalt menschlicher Lust und Liebesleidenschaft, die ›tötet‹, schmerzt und leiden läßt. Liebe hat schon nach der Erfahrung Israels etwas Zwiespältiges, bleibend Beunruhigendes an sich:

> »Stark wie der Tod ist die Liebe, hart wie die Unterwelt die Leidenschaft. Ihre Brände sind Feuerbrände, eine mächtige Flamme. Große Wasser können die Liebe nicht löschen, Ströme schwemmen sie nicht fort.« (Hl 8,6f.)

Wenn die Bibel also von den Möglichkeiten geglückten Liebens erzählt, weiß sie immer auch von deren möglicher Gefährdung. Die mythisch-poetischen Urgeschichten der hebräischen Bibel (Gen 1–3) sind voll von dieser Erfahrung, und so spricht die dramatischste von ihnen, die Geschichte vom verlorenen Gottesgarten (Gen 3,1–24), in kraftvollen Bildern davon, was geschehen kann, wenn Mann und Frau in ihrer Liebe das menschliche Maß aus den Augen verlieren, und stellt nüchtern fest: Die Frucht vom Baum der Erkenntnis vergöttlicht nicht, sondern deckt nur die Blöße auf, die man sich dem Partner, der Partnerin gegenüber gibt. Mutterschaft ist nicht göttliche Schöpfungsmacht, sondern bedeutet bei allem Glück und allen ›Mutterfreuden‹ Ungemach, Schmerzen und vielfältige Abhängigkeit. Der Ackerboden Kanaans ist in Wahrheit

steinig und karg, und kein Fruchtbarkeitsritual verbessert ihn. Da mag die Arbeit noch so notwendig und sinnvoll sein, sie verursacht gleichwohl Mühsal und Schweiß.

Die Ernüchterung ist beispiellos für jene Zeit. Der Bibeltext entzaubert alles, profanisiert radikal Welt und Wirklichkeit: Gott bleibt Gott, Welt bleibt Welt, Mensch bleibt Mensch **S** keine Vermischung der Bereiche also! Auf diese Weise erhält alles die zu seiner ›Selbstverwirklichung‹ erforderliche *Selbständigkeit und Freiheit*.

Gott und Mensch sind Beziehungspartner, aber so, daß sie ganz und gar sie selbst und nur sie selbst bleiben **S** Mann und Frau sind auf dieselbe Weise Beziehungspartner unter Wahrung ihrer personalen Eigenständigkeit, ohne ihr Wesen miteinander zu vermischen. Sie verschmelzen nicht in einer ›göttlichen‹ Symbiose ihrer Liebe. Verirrt sich ihre Liebe aber doch in solche (infantile, narzißtische) Distanzlosigkeit, zerstören sie sich selbst, weil sie eben das aufgeben, was ihre Liebe ausmacht **S** die personale Freiheit und unverwechselbare Individualität als diese Frau und dieser Mann.

Die Liebe, das ist die Erkenntnis, welche die Bibel aus diesen Erfahrungen gewinnt, ist nicht Gott und kein Mythos, sie kommt *von Gott*. Das bedeutet nichts anderes als eben dies: So wie sich der Mensch als Mann und Frau nicht sich selbst verdankt, so verdankt er seine Liebe nicht sich selbst; sie ist ihm von Gott *geschenkt*.

Das Wesen menschlicher Liebe ist deshalb nicht göttlich, sondern menschlich, nicht absolut, sondern endlich und gerade in solcher Begrenztheit gut und angemessen. Eugen Drewermann faßt diese Einsicht in einen knappen Satz, der die ganze Tragweite eines solchen *›geschöpflichen‹ Verständnisses der Liebe* vermittelt:

> »Die Liebe beziehungsweise der Geliebte ... verdient in sich keine göttliche Anbetung; es ist nicht Gott selbst, der hier begegnet; man verliert seine Person in der Liebe nicht an den andern, man gewinnt sie vielmehr darin; die Liebe ist nicht das Letzte, im Hintergrund steht eine absolute

> Person [Gott], der man sich selbst, die ganze Welt und auch den anderen, den man liebt, verdankt.«[54]

Dieser Gott, auf den sich hier alles bezieht, ist keineswegs ein kleinlicher Erbsenzähler, der den Menschen die Freude an Liebe, Erotik und Sexualität mißgönnt. Er leistet vielmehr den Liebenden den Dienst, daß er sie in ihrer Beziehung eben davon befreit, einander Heilbringer oder Erlöser sein zu müssen, einander den Himmel zu Füßen legen zu müssen. Sie sollen so, wie sie sind, zwei Menschen und einander zugetan sein. Das Befreiende an der Gottesbeziehung ist mithin, daß Mann und Frau *füreinander nicht der einzige und letzte Maßstab* ihrer Lebenswirklichkeit bleiben, sondern eine Beziehung haben, die sie über sie selbst hinausweist, sie relativiert, aber ihnen gleichzeitig einen gemeinsamen Bezugspunkt, ein gemeinsames Woraufhin, Maßstäbe schenkt, so daß sie selber ihr Sein und Verhalten auch selbstkritisch ›von außen‹ betrachten und ihre Liebe im eigentlichsten Sinn des Wortes ›menschlich‹ gestalten können.

»Woher nimmt die Liebe ihr Vertrauen?« So lautete die Überschrift des zweiten Teiles (B.) Mit aller nötigen Vorsicht haben wir uns um ein tieferes Verständnis des Verhältnisses von Liebe und Religion bemüht und folgende Antwort gefunden: Die Liebe lebt und überlebt aus dem Vertrauen, daß sie jenseits der nur menschlichen Möglichkeiten und Grenzen, jenseits ihrer unerfüllten Hoffnungen auf Harmonie und Ganz-sein, jenseits ihrer Enttäuschungen und flüchtigen Ekstasen gegründet und gehalten ist und in einem tieferen (religiösen) Sinn zugänglich wird durch eine die alltägliche Erfahrung der Partnerschaft übersteigende *transzendentale Dimension*. In christlicher Sprache gesagt: Die Liebe nimmt ihr Vertrauen aus dem Glauben, daß sie *von* Gott kommt, sich ihm *verdankt* und damit befreit ist von der Last einer religiösen oder nach-religiösen Überhöhung. Was hat nun Glauben im Sinn der christlich-neutestamentlichen Auffassung des Wortes Glauben mit

[54] *Drewermann*, 42.

der Hoffnung auf das Glücken menschlicher Partnerliebe konkret zu tun?

Es geht hier um den Glauben an Gott, aber nicht an irgendeinen Gott, sondern an den Gott, an den Jesus von Nazaret glaubte und für den sein Name als Messias/Christus steht. In diesem Menschen ist nach christlicher Überzeugung allen kommenden Generationen Gott selber auf ganz unmittelbare Weise nahegekommen, obwohl er letztlich mit seiner Botschaft scheiterte und wie ein Verbrecher hingerichtet wurde. Wer also war Jesus, und was wollte er? Er war **S** schrieb Hans Küng in einer schon beinahe klassisch gewordenen Formulierung **S** »provokatorisch nach allen Seiten«: kein Mann des kirchlichen und gesellschaftlichen Establishments, weder Priester noch Theologe, kein sozialer oder politischer Eiferer, kein Aussteiger, Asket oder Ordensmann, und er war kein Moralist und Gesetzesfrommer, sondern kompromißlos gegen jede Selbstgerechtigkeit für *Gottes* Barmherzigkeit, Versöhnung, Vergebung und Liebe.[55] In einem Satz gesagt: »Jesus verkündigte keine theologische Theorie und kein neues Gesetz, auch nicht sich selbst, sondern das Reich Gottes: *die Sache Gottes*«.[56]

Diese ›Gottesherrschaft‹ bedeutet freilich keineswegs so etwas wie eine absolute Diktatur Gottes über die Menschen, einen ›Gottesstaat‹ oder eine ›Theokratie‹, die **S** wie die Geschichte lehrt **S** am Ende stets in die Hände religiöser Fanatiker gerät. Nein da, wo Menschen ›Menschlichkeit‹ widerfährt, wo Versöhnung geschieht, Frieden gestiftet, Liebe ermöglicht, Tränen getrocknet werden, bricht *Gottes Zukunft* an. Die eine oberste Norm, die Jesus für dieses Reich angibt, ist gerade nicht irgendein Gesetz oder Dogma, eben kein Kirchenrechtskanon und kein Strafrechtsparagraph, sondern schlicht: der *Wille Gottes*. »Der Wille Gottes ist nichts anderes als das umfassende Wohl des Menschen und zwar nicht nur das Seelen-Heil, sondern das Heil des ganzen Menschen in Gegenwart

[55] *H. Küng*, 20 Thesen zum Christ sein (München 1975) 24f.
[56] Ebd., 26.

und Zukunft.«[57] Damit trägt alles, was an und unter Menschen geschieht: Politik, Recht und Religion, seinen Maßstab nicht mehr in sich selbst, sondern muß von Gott her daran gemessen werden, ob es um des Menschen willen gut ist. Jener Maßstab ist die Provokation Jesu und des christlichen Glaubensverständnisses.

Darum ist Jesus Christus bis heute wichtig als *historischer Mensch*[58], als *dieser* Jesus, als *dieser* Jude aus Nazaret, weil nach Überzeugung seiner Jünger Gott selbst in der Geschichte dieses Menschen uns nahegekommen und offenbar geworden ist. Jesu Glauben, Leben, Handeln, sein besonderes Gottesverhältnis, er als der Gekreuzigte, Gottverlassene, von Gott Bestätigte und Auferweckte ist Anhaltspunkt und Ziel christlichen Glaubens und theologischen Nachdenkens. Er *als Person* wurde zur Hoffnung, an die man glaubt, zum Inhalt der Verkündigung: verkündigt als Christus, als Wort, Sohn, Sach-Walter Gottes, *Herr*.[59]

Wer diesem Jesus nachfolgt, wer »das Menschliche, das wahrhaft Menschliche, das Humane, ... den Menschen und seinen Gott, ... Humanität, Freiheit, Gerechtigkeit, Leben, Liebe, Frieden, Sinn von diesem Jesus her« sieht, für wen er »*der konkret Maßgebende* = der Christus ist«, der ist ein Christ/eine Christin.[60]

›*Glauben*‹ heißt also nicht, daß man das alles nur äußerlich für wahr und richtig hält, sondern daß man sein Leben in unbedingtem Vertrauen auf die Grundlage des christlichen Daseinsverständnisses stellt und ganz auf es ausrichtet: Das bedeutet ›Nachfolge‹. Paulus, dem wir einige der wichtigsten Schriften des Neuen Testaments verdanken, setzt sich in seinem Römerbrief ausführlich mit der theologischen Bedeutung und Verwurzelung des Glaubens auseinander. Die zentrale Figur, an der er diesen Glauben im dritten und vierten Kapitel exemplarisch festmacht, ist *Abraham*, den er dort als Stammvater aller glaubenden Menschen interpretiert. Pau-

[57] Ebd., 28; vgl. *H. Küng*, Christ sein (München 1974) Kapitel C.II.
[58] Zur Geschichtlichkeit Jesu vgl. einführend a. a. O., 137–157.
[59] Vgl. zusammenfassend 20 Thesen zum Christsein, 34–42.
[60] Ebd., 22.

lus beginnt mit einer These, die als ›Rechtfertigungslehre‹ Kirchengeschichte gemacht hat:

> »So ist nun ganz gewiß: Der Mensch wird durch den Glauben gerechtgesprochen, ohne Werke des Gesetzes.« (Röm 3,28)

Und wenig später:

> »Denn was sagt die Schrift? ›Abraham aber glaubte Gott, und das wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet.‹ Dem aber, der Werke verrichtet, wird der Lohn nicht als Gnade, sondern als Schuldigkeit angerechnet; dem dagegen, der keine Werke verrichtet, sondern *an den glaubt, der den Gottlosen gerechtspricht*, dem wird sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet.« (Röm 4,3–5)

Es erleichtert uns das Verständnis, daß wir es hier nicht bloß mit abstrakten Überlegungen über den Glauben zu tun haben, sondern mit einem praktischen Beispiel, das genau in unser Thema paßt. Abraham hatte keine Erben; ein hartes Los für einen Beduinenscheich, zumal Gott mit Abraham einen Bund geschlossen hatte, der ihm verhieß, Stammvater eines großen Volkes zu werden (vgl. Gen 15,1–20; 17,1–22). Das belastete sein Leben und seine Ehe mit Sara, und je älter er wurde, um so mehr wurde auch Gottes Verheißung zu einer Zumutung: Er sollte *glauben*, daß Gott ihm aus der alten Sara einen Nachkommen erwecken würde. Es geht der Bibel nicht um eine Wundergeschichte, sondern um Abrahams Vertrauen in Gott, daß der seine Verheißung, aus ihm ein großes Volk zu machen, erfüllen werde, auch wenn er, Abraham, keinerlei menschliche Möglichkeit mehr sah: denn Sara war unfruchtbar. So gab es nichts mehr, was er von sich aus hätte zur Erfüllung dieser Verheißung beitragen können. Nur allein von Gott war jetzt **S** wenn überhaupt **S** noch Hilfe zu erwarten. Allein auf Gottes Treue kam es hier noch an, die er Abraham beim Bundesschluß zugeschworen hatte. »Abraham glaubte Gott« **S** und die Verheißung? Ja, sie begann sich in einem einzigen Nachkommen zu erfüllen.

Was ist die Lehre daraus? Christen glauben an einen Gott, der den Menschen immer schon, bevor sie sich überhaupt zu ihm auf den Weg machen, aufgrund seiner eigenen Bundeszusage mit unverrückbarer Treue zugewandt ist, vor dem es infolgedessen nicht auf die Erfüllung letztlich immer unerfüllbarer Bedingungen ankommt, sondern darauf, daß man diesem Gott *seine Liebe glaubt*. Solches Vertrauen schenkt Freiheit auch zu persönlichen Mängeln, zu Schuld und Versagen stehen zu können.

Die Liebe zwischen Mann und Frau **S** das ist die Quintessenz für unser Thema **S** verliert ihren ›Gesetzescharakter‹. *Liebe ist nicht ›moralische Leistung‹* **S** oder, wie der Psychoanalytiker Erich Fromm[61] gesagt haben würde: ein Produkt, eine Ware **S**, die die Partner einander zum Erweis der ›Richtigkeit‹ ihrer Beziehung schuldig sind und einander zwangsläufig in dem Maße schuldig bleiben, als sie in ihrer Liebesfähigkeit begrenzt sind und sich überfordern. Die Lösung, ja, sagen wir ruhig *›Erlösung‹ der Partnerliebe aus der ›Zwanghaftigkeit‹ von Leistung, Gesetz und Schuld*, der gegenseitige *Freispruch der Liebe aus der Dimension des ›Habens‹, des ›Gesetzes‹* (im paulinischen Sinn des Wortes!) **S** sie sind das entscheidende Anliegen Fromms. Christlich gewendet: Liebe ist Geschenk, Liebe kommt von Gott, verdankt sich Gott, nicht meiner ›Leistung‹ oder meinem ›Werk‹. *Liebe ist geschenkt, nicht geschuldet!* Das macht ihre Freiheit aus **S** und in der Praxis dieser Freiheit besteht (bestünde!) die christliche Alternative.

Nur solche Freiheit kann die Partner endlich in Stand setzen, es sich gegenseitig zu verzeihen, daß sie nicht so sind wie das Bild, das sie sich voneinander gemacht haben. Erst die ›Versöhnung‹ mit ihrer eigenen ›Wirklichkeit‹ ermöglicht es ihnen, die *Bedürftigkeit* des anderen zu akzeptieren, zu den eigenen Mängeln zu stehen und sich selbst in dieser Beziehung personal zu verwirklichen. Liebe gewinnt so die *Dimension des Glaubens*: ›Ich glaube dir, daß du mich liebst.‹ Erst solches Vertrauen macht bereit und fähig, an

[61] Zu Fromms Thesen siehe unten., 182–184.

einer Beziehung ein Leben lang weiterzuarbeiten, es auf sich zu nehmen, einander stets aufs neue lieben zu lernen, um Liebe schenken zu können und Liebe sich schenken zu lassen. Die Konsequenz solchen im Glauben verankerten Verstehens von Liebe und Partnerschaft beziehungsweise das Handeln, das aus dem Sein in dieser neuen Freiheit folgt, äußert sich in einer niemals aufgekündigten *Bereitschaft zur Neuorientierung*, in einem ethischen Impuls, Störungen nicht auf sich beruhen zu lassen, sondern Reibungsflächen und Konfliktpunkte in Gesprächen gemeinsam aufzuarbeiten oder, wenn die eigenen Möglichkeiten erschöpft scheinen, Rat zu suchen und Hilfe anzunehmen.

Die Erfahrung solcher Befreiung vom Leistungsdruck vergesetzlichter Liebe ermöglicht es schließlich, den Partner, die Partnerin in Freundschaft so anzunehmen, wie er/sie ist und nicht anders sein kann. Damit ist freilich kein oberflächliches, alle Gegensätze einebnendes ›Ich bin o. k. **S** Du bist o. k.‹ gemeint und kein opfersüchtiges Hinnehmen unzumutbarer Verhältnisse. Gemeint ist das gegenseitige Sich-Geltenlassen, die *Annahme der anderen Lebensgeschichte*, soweit **S** diese Einschränkung muß auch im Kontext von Theologie und Glaube ernst genommen werden **S**, soweit die Unversehrtheit der Familie und des eigenen Person- und Menschseins ein solches Geltenlassen überhaupt erlaubt. Dies ist der theologische Vergleichspunkt: So wie Gott uns annimmt aufgrund unseres Vertrauens, nicht unserer Würdigkeit wegen, so sollen Mann und Frau sich annehmen, in ihrer Wirklichkeit. Annehmen der Wirklichkeit beginnt in einer Liebesbeziehung damit, daß die Partner aufhören, andere Menschen aus einander machen zu wollen, als sie sind und sein können.

Und schließlich bedeutet Glauben hier: Einsicht in die *Vorläufigkeit aller menschlichen Liebe*. Partnerliebe ist immer unterwegs und niemals definitiv angekommen. Alle menschliche Liebe ist und bleibt, soweit menschliche Erfahrung reicht, fragmentarisch: ein mehr oder weniger gelungener Versuch, ein auch nach lebenslangem, geduldigem gemeinsamem Miteinander-leben-Lernen unabgeschlossenes Projekt. Insofern kann man immer nur an die Lie-

be eines anderen Menschen *glauben* und muß es oft genug wider die augenblickliche Erfahrung tun. Lernen zu lieben heißt darum auch, lernen, das *Ganze im Fragment* zu erkennen, das heißt: mit Großmut und Humor sich jene Vorstellungskraft zu erhalten, die fähig ist, noch hinter allen Masken und Verstellungen, Marotten und Verfremdungen des Partners, der Partnerin den liebenden und geliebten Menschen zu finden. Nichts anderes meint nämlich das hohe Lied der Liebe im berühmten 13. Kapitel des Ersten Korintherbriefes, wenn wir es auf eine christliche Theologie der Beziehung anwenden:

> »Wir sehen jetzt nur wie in einem Spiegel, in rätselhafter Gestalt, dann aber von Angesicht zu Angesicht.
> Jetzt ist mein Erkennen Stückwerk, dann aber werde ich völlig erkennen, wie ich auch völlig erkannt worden bin.
> Nun aber bleibt Glaube, Hoffnung und Liebe, diese drei;
> am größten unter diesen aber ist die Liebe.« (1 Kor 13,12f.)

Es bleibt den Liebenden also die *Hoffnung*, daß jenseits von Enttäuschungen und Irrungen eines Tages der wahre Sinn ihrer Liebe offenbar wird. Nach wie vor geht es freilich darum, den religiösen Bogen nicht zu überspannen. Glaube allein kann eine wirkliche ›Mésalliance‹ nicht heilen, denn nur, wenn am Grunde einer Beziehung eine Basis, ein rudimentärer Gleichklang vorhanden ist, der Liebe als ganzheitliche Realität zwischen dieser Frau und diesem Mann wenigstens ansatzweise ermöglicht, kann sich aus diesem Ansatz die Liebe kreativ entfalten und ein Zusammenbleiben der Partner auf Dauer ermöglichen.

Diese »Glaubensdimension« der Partnerschaft mag auch jetzt noch theoretisch wirken. Sind das alles nicht doch nur nachträgliche Erklärungsversuche und Spekulationen? Welchen praktischen Lebenswert haben solche ›intellektuellen‹ Überlegungen? Der dritte Teil (C.) will diese Frage an einem ganz konkreten und kontroversen Punkt aufnehmen: der Frage nach dem Sinn einer Eheschließung und nach dem Lebenswert der kirchlichen Trauung. Es

wird auch in diesem Teil vorwiegend um ein (christliches) *Beispiel* gehen, wie Paare heute die »transzendentale Dimension« ihrer Beziehung, von der wir sprachen, in ihr Leben integrieren können.

C. HEIRATEN **S** KIRCHLICH HEIRATEN?

Man muß nicht heiraten! Es gibt **S** so sahen wir (vgl. A.) **S** heute andere Möglichkeiten, als Paar zusammenzuleben. Die Gesellschaft ist jedenfalls in diesem Punkt toleranter geworden. Auch aus den eben angestellten theologischen Überlegungen folgt nicht, daß nur ein verheiratetes Paar einen Zugang zu jener »religiösen Dimension der Partnerschaft« findet, und schon gar nicht, daß eine Eheschließung **S** auch nicht die kirchliche Trauung **S** diesen »größeren Raum von Geborgenheit« (Drewermann) automatisch erschließt oder gar garantiert. Die Titelfrage dieses dritten Teiles (C.) umschreibt also keine nur noch hypothetische Frage. Keineswegs! Die Frage **S** darüber dürfte die Analyse der sozialen Wirklichkeit von Partnerschaft, Ehe und Familie keinen Zweifel gelassen haben **S** ist offen; offener vielleicht, als vielen Paaren lieb ist: Hat es denn wirklich Sinn zu heiraten? Wozu soll man/frau heiraten? Und wenn man heiratet **S** wozu dies außerdem in der Kirche tun? Welchen ›Gewinn‹ hat man/frau davon, eine Ehe nicht nur vor dem Standesbeamten, sondern feierlich in der Kirche »vor Gott« zu schließen?[1]

Diese *offene Frage* wird unsere Suche nach Antwort weiterhin begleiten. Nein, auch im folgenden wird es nicht um eine bloße Apologie der traditionellen Ehe als Institution oder ›Sakrament‹ und nicht um eine traditionalistische Verteidigung der kirchlichen Trauung gehen. Es wäre ja in der Tat wirklichkeitsfern, die Augen

[1] Vgl. zu den Eingangsfragen einführend *K. J. Kuschel*, Wozu kirchlich heiraten? Das Sakrament der Ehe, in: J. Hoeren (Hg.), Wo Gott uns berührt. Der Lebensweg im Spiegel der Sakramente (Freiburg 1993) 94–110.

vor der Tatsache zu verschließen, daß die Plausibilität der Eheschließung, und dies gilt erst recht für die kirchliche Trauung, vielen abhanden gekommen ist. Unübersehbar bleibt: Auch unter den ›Ehewilligen‹ hat die Nachfrage nach der kirchlichen Trauung dramatisch abgenommen. Lediglich 62% der katholischen und 68,8% der evangelischen Brautpaare ließen sich etwa 1989 noch kirchlich trauen, wobei im Vergleich zu früheren Jahren sich das Verhalten der Katholiken und Protestanten immer mehr angleicht. Im Klartext: Wenn schon für viele Menschen die zivile Eheschließung fragwürdig geworden ist, so noch mehr die kirchliche Trauung. Offenbar akkumulieren sich hier abnehmende Heiratsneigung, der höhere Anteil der nur standesamtlich wieder verheirateten Geschiedenen und die wachsende Kirchendistanz vor allem der jüngeren Paare. Gerade junge Paare **S** und das ist durchaus nicht nur ihre ›Schuld‹ **S** bringen oft kaum noch eine tragende christliche Erinnerung oder Erfahrung mit. Wenn ihnen also der Sinn einer kirchlichen Trauung aufgehen soll, dann wird dies von vornherein nur soweit gelingen, als ihnen die *lebensförderliche* und *wirklichkeitsstiftende* Bedeutung einer solchen religiösen Handlung einleuchtet. Ein wichtiger Grund für den gegenwärtigen Bedeutungsverlust der kirchlichen Trauung besteht allerdings gerade darin, daß sie für die Gestaltung der gemeinsamen Lebensgeschichte scheinbar *belanglos, zumindest jedoch religiös funktionslos* geworden ist.

Daß es dahin kam, hat **S** wie wir wissen **S** vielfältige Gründe. Aber selbst, wenn wir alles in Rechnung stellen, was wir im ersten Teil (A.) über das Phänomen des sozialen Wandels in Erfahrung gebracht haben: Die verstärkte Individualisierung des Lebens; die neue Bedeutung des privaten Lebensraumes als Hoffnungsraum, in dem die Sehnsucht nach wahrem heilem Leben noch in Erfüllung gehen soll; die überhöhten Vorstellungen von der emotionalen und erotischen Qualität der Liebesbeziehung; die immer weiter aufspringende Schere zwischen Familie und Beruf; die noch lange nicht ausgestandene Emanzipation von den alten Geschlechterrollen; die gleichzeitige Skepsis gegen Institutionen jeder Art (und so

auch gegen die Kirchen); das religiöse Vakuum..., dann scheint die Ursachenfrage keineswegs erschöpfend beantwortet. Warum **S** so muß man sich doch fragen **S** fällt es vielen Frauen und Männern so schwer, sich definitiv zu binden? Warum tun sie sich so schwer mit dem Heiraten? Haben sie nicht bei der Partnerwahl Möglichkeiten und Freiheiten wie nie zuvor? Haben Paare nicht unvergleichlich mehr Zeit und sexuelle Freiheit, um sich ohne familiären Druck in aller Ruhe damit auseinanderzusetzen, ob sie zusammenbleiben wollen oder nicht? Und doch scheitern mehr Ehen als je **S** nicht gerechnet die gescheiterten nichtehelichen Beziehungen, die keine Statistik erfaßt.

Das Hauptproblem heutiger Beziehungen, so sieht es Hans Jellouscheck, sind nicht die schwierigen sozialen und beruflichen Rahmenbedingungen, die er keineswegs bagatellisieren will, sondern vielmehr die *Entscheidungsängste* der Menschen.[2] Die Tragik dieser Ängste besteht darin, daß letztlich eben nicht Gefühle, sondern nur eine reife, bewußte Entscheidung für diesen Partner, diese Partnerin eine Liebesbeziehung auf Dauer zusammenhalten. Hier zeigt sich das *Dilemma* eines Lebensgefühls, das eine individualistische, nur auf sich selbst bedachte ›Selbstverwirklichung‹ zum (egozentrischen) Maß des Lebens macht:

Verpasse ich nicht möglicherweise den Sinn und die Erfüllung meines Lebens, wenn ich mich definitiv **S** auf Gedeih und Verderben also **S** auf *diese* Beziehung festlege? Vielleicht gebe ich damit unwiederbringliche Chancen und Möglichkeiten der Selbstverwirklichung aus der Hand. Ist es da nicht besser, das Leben in der Schwebe zu lassen? Doch umgekehrt: Verpasse ich nicht das Leben erst recht, wenn ich mich nicht entscheide, meine Wahl nicht treffe?

Das anscheinend unlösbare existentielle Dilemma bildet den Horizont für unsere Frage nach dem *Sinn einer kirchlichen Trauung in diesem Entscheidungsprozeß*; denn darüber dürfte auch ohne lange Erklärung Übereinstimmung zu gewinnen sein: Wer wirklich

[2] Vgl. zum Folgenden *Jellouscheck*, 113–129.

liebt, läßt seinen Partner, seine Partnerin nicht ein Leben lang im Ungewissen.

Partnerschaft fordert Beziehungsentscheidung

Viele Beziehungen scheinen heute an einer ›geheimnisvollen‹, aber weit verbreiteten Krankheit zu leiden. Diese Krankheit ist nach Jellouscheck nichts anderes als die *Unentschiedenheit*, die aus jener *Entscheidungsangst* hervorgeht: die vielen, ach so guten Gründe, die frau/man haben kann, um nicht heiraten und auch nicht auf andere Weise nach innen und außen Klarheit schaffen zu müssen, die bewußten und unbewußten Strategien der Entscheidungsvermeidung, mit denen sich Paare um eine definitive Partnerwahl drücken. »Man zieht zusammen, weil es praktischer ist; man bekommt ein Kind, weil man die Pille vergessen hat; man heiratet nur deshalb, weil es für das Kind besser ist«[3] S auch damit wird Verbindlichkeit vermieden. Es spielt bei dieser Einstellung letztlich keine Rolle, ob ein Paar über das Stadium des unverbindlich informellen Zusammenlebens einfach nicht hinauskommt, oder ob es ohne rechte Entscheidung in eine Ehe hineinschlittert. Ihre Beziehung bleibt sozusagen *in der Schwebe*: Vielleicht ändert sich doch noch einmal alles, vielleicht kommt doch noch die große Liebe, vielleicht...? Aber dieses Verharren »in einer quasi-adoleszenten Lebensform, in der noch alles offen sein soll«, das krampfhafte Offenhalten aller Optionen ist letztlich Selbsttäuschung und trübt den Blick für die tatsächlich realisierbaren Möglichkeiten einer Beziehung. Unentschiedenheit läßt am Ende mit leeren Händen zurück.

Bedenklich S meint Jellouscheck S ist dann nicht, daß heute so viele Menschen unverheiratet zusammenleben, sondern »daß diese nicht-ehelichen Lebensformen in ihrer Mehrzahl auf das Vermei-

[3] Ebd., 118f.

den ausdrücklicher Entscheidungen und bewußter Festlegungen zurückzuführen sind«[4]. Im Hintergrund stehe eine romantisch-ökologische Wachstumsideologie, welche meine, Liebesbeziehungen wüchsen wie Pflanzen am besten, »ohne daß jemand mit Kopf und Willen eingreift«. So soll sich angeblich alles ganz natürlich, ganz spontan und »biologisch« ungestört zwischen den Partnern entwikkeln. Nach dieser »›Öko-Idee‹ menschlicher Beziehungen«, sei es der Liebe angeblich besonders abträglich, wenn sie »mit Hilfe bewußter Entscheidungen ›festgeschrieben‹ werden soll«[5] S eine sozusagen biologische Umschreibung des alten romantischen Vorurteils also, daß die Ehe der Tod der wahren Liebe ist? Aber steckt nicht ein Körnchen Wahrheit darin, vielleicht auch ein Stück eigene, leidvolle Erfahrung? Läßt sich denn Liebe tatsächlich institutionalisieren? Ist es nicht ein Zeichen mangelnden Vertrauens, wenn Mann und Frau ihre Liebe zum Gegenstand eines Rechtsgeschäfts, des ›Ehevertrags‹ nämlich machen?

Nun übersieht eine solche Wachstumsideologie freilich gerade den entscheidenden Sachverhalt: Menschliche Beziehungen entwickeln sich *nicht biologisch*, sondern durch *Freiheit und Wahl*. Beziehungen wachsen mit anderen Worten nicht von selbst, sondern bedürfen der bewußten Entscheidung, der willentlichen Festlegung und ausdrücklichen Formgebung. Von daher gesehen ist es nicht weniger bedenklich, wenn Paare den Zeitpunkt der bewußten Entscheidung füreinander verpassen, als wenn sie S wie früher ja an der Tagesordnung S vorzeitig in eine ›Muß-Ehe‹ gepreßt werden. Nicht entschiedene Liebe entwickelt ein typisches Verhaltensmuster: das *»Muster des ›verjährten Liebespaares‹«*[6]. Die nicht entschiedene Liebe bleibt schließlich im Stadium einer ›überlebten‹ Verliebtheit stecken, die Beziehung bleibt im Vorläufigen, unfähig, Klarheit über sich selbst zu gewinnen. Partnerschaft ohne Entscheidung und Eindeutigkeit verödet allmählich an ihrer eige-

[4] Ebd., 116.
[5] Ebd., 115.
[6] Ebd., 116.

nen Unsicherheit und Unentschlossenheit. Mit Jellouschecks Worten:

> »Was wir nicht in unser Bewußtsein hineingenommen haben, wird nicht voll zu unserer Wirklichkeit. Ein *›unbewußtes‹ Ja* zum anderen, wie es viele Paare leben, ist kein volles Ja. Genau dasselbe gilt natürlich auch umgekehrt: Ein *bewußtes Ja*, das nicht vom Unbewußten her gefüllt ist, sondern über dieses einfach hinweggeht, wird nicht lange tragen. Aber auch wenn wir bei aller ›unbewußten‹ Zuneigung das bewußte Ja vermeiden, wird sich der andere nicht voll gemeint fühlen. Erst wenn ich eine bewußte, willentliche, ausdrückliche Entscheidung für ihn gefällt habe, erst dann bin ich ganz bei ihm angekommen, erst dann wird meine Zuneigung auch Hingabe.«[7]

Gleichzeitig bedeutet aber die »definitive Beziehungsentscheidung« »auch einen schmerzlichen Abschied«[8]: Sich entscheiden heißt ja nicht nur, für immer mit dem Menschen zusammensein zu dürfen, den man liebt, sondern auch, die eigene *Selbstverwirklichung* von den gemeinsamen Interessen und Erfordernissen der Partnerschaft abhängig zu machen und um Ehe und Familie willen doch auf so manche, nun für immer ungelebte Möglichkeit und Alternative zu verzichten. Aber muß sich nicht ohne solche *Selbstbegrenzung* das Leben selbst im Unverbindlichen verlieren? Läuft nicht, wer sich sein Leben lang alle Möglichkeiten und Optionen offenhält, Gefahr, am Ende das Leben selbst verpaßt zu haben, nicht gelebt zu haben? Ermöglicht nicht erst die definitive Wahl des Lebenspartners den für das dauerhafte Gelingen der Beziehung notwendigen Übergang aus der *Traumwelt* der Dauerverliebtheit in die ›gestandene‹ *Wirklichkeit* eines zwar bewußt begrenzten, dafür aber nicht mehr bloß möglichen, sondern jetzt tatsächlich *gewählten, gestalteten, gelebten Lebens*?

In der Tat: Wer den *großen Sprung* wagt, erlebt oft ganz überrascht: Er hat mit seiner Wahl zwar von vielen Träumen Abschied

[7] Ebd., 120f.
[8] Ebd., 125.

genommen, aber jenseits dieser Entscheidungsschwelle öffnen sich der Partnerschaft unversehens neue Horizonte unverbrauchter Lebensperspektiven. Der »Abschied«, dessen Traurigkeit die Tage der Entscheidung überschattete, war der Anfang einer vorher nicht gekannten *Konzentration, Verdichtung* und *Vertiefung* des gemeinsamen Lebens. Natürlich macht die einmal getroffene Wahl eine Beziehung im Alltag nicht plötzlich einfach und problemlos, sie ist erst recht keine Risikoversicherung gegen Leid und Enttäuschungen. Jedoch gewinnt die gemeinsame Lebensgeschichte durch eine solche Wahl Entscheidendes: eine eindeutige Richtung, eine dauerhafte Sinnperspektive und damit Zukunft.

Je bewußter und gereifter also Mann und Frau sich ganz füreinander entscheiden können, um so mehr gewinnt ihre Beziehung an Verbindlichkeit und existentieller Unwiderruflichkeit. Sie schenkt ihnen innere Sicherheit und Klarheit. Sie gewinnen die Chance, freie, bewußte Subjekte einer gemeinsamen einmaligen Lebensgeschichte zu werden. Und in dem Maße, wie sie diese Chance zu ergreifen vermögen, wird die Beziehung zu einem gemeinsamen *Raum der Freiheit*, das heißt bewußt gewählten und verwirklichten Lebens. Die persönliche Hoffnung auf Selbstverwirklichung gewinnt auf diesem Weg einen konkreten »Sitz im Leben«, indem sie zwar eine biographische Begrenzung erfährt, gleichzeitig aber auch ihre reale Wirklichkeitsgestalt findet. Es versteht sich von selbst, daß die so verstandene *innere Unwiderruflichkeit* oder **S** wie die katholische Tradition sich ausdrückt **S** »Unauflöslichkeit« einer Beziehung nicht rein eine Frage guten Willens und nicht einfach ›herstellbar‹ ist. Sie ist nicht »gesetzlich vorgegeben und kann auch nicht unter Berufung auf den formellen Akt der Eheschließung eingeklagt werden«[9], weil es nämlich niemals ganz in die willentliche Verfügung der Partner gestellt ist, wieweit es ihnen einmal gelingt und vergönnt ist, ihr hoffnungsvoll gegebenes Versprechen zu erfüllen, einander in Liebe verbunden zu sein: »bis der Tod uns scheidet«.

[9] Ebd., 128.

Die eigene Beziehungsentscheidung **S** das zeigt die Erfahrung **S** kann Mann und Frau nur soweit tragen, als sie einander wirklich reif und bewußt als sie selbst gewählt und angenommen haben; ja, nur so weit (aber tatsächlich so weit!) reicht auch die *Dauerhaftigkeit*, die innere *Legitimation* und die gemeinsame *Zukunftsperspektive* einer Beziehung. Dieses Reifeproblem ist denn auch der Grund, weshalb Hans Jellouscheck als erfahrener Paartherapeut dezidiert dafür plädiert, daß Paare ihre definitive Beziehungsentscheidung nicht nur privat und sozusagen ›klandestin‹ **S** das heißt ›heimlich‹ **S** vollziehen, sondern sie in äußeren Formen und Symbolen auch *›öffentlich‹ sichtbar machen* **S** sei es durch ein Verlöbnis, die staatliche oder kirchliche Eheschließung oder in frei gewählten eigenen Ausdrucksformen. Das Plädoyer für Eindeutigkeit, Lebensentscheidung, eine ›Heirat‹ (in welcher Form auch immer) ist also keineswegs als Empfehlung für eine bestimmte »bürgerliche« oder kirchliche Eheschließungsform gemeint. Jellouscheck geht es vielmehr darum, Einsicht dafür zu wecken, »daß ein *symbolischer, ritueller und öffentlicher Akt* eine große Hilfe sein kann für die ›Verleiblichung‹ der Entscheidung des Paares«[10].

Die Herstellung solcher ›Öffentlichkeit‹ verlangt allerdings, soll sie kein Etikettenschwindel sein, ein hohes Maß an Ehrlichkeit und Transparenz in der Beziehung. Gleichzeitig macht gerade das *öffentliche Bekenntnis* zur eigenen Beziehung den Partnern unmittelbar bewußt, daß sie mit ihrer Entscheidung, mit ihrem feierlichen und öffentlichen Jawort immer noch einen »Sprung« ins Ungewisse wagen, einen »Rest von Dunkelheit« auf sich nehmen, ein *»Risiko«* eingehen, ohne das Liebe in einem vollen, humanen Sinn eben nicht zu gewinnen ist.

> »Die Entscheidung erstreckt sich ja auf die Zukunft, und ich habe nur Erfahrung mit der Vergangenheit und dem jetzigen Augenblick. Ich weiß nicht, was die Zukunft bringen wird. Trotzdem entscheide ich mich auch für die Zukunft. Das ist das Risiko, das mit unserer mensch-

[10] Ebd., 126.

> lichen Existenz gegeben ist. Wir können ihm nicht ausweichen, es macht zu einem wesentlichen Teil unser Leben und unser Zusammenleben aus. Erst wenn ich mit dem anderen die dunkle Zukunft wage, wird sich unsere gemeinsame Gegenwart mit Sinn erfüllen.«[11]

Jener »öffentliche Akt« der Selbstverpflichtung erschöpft sich nicht darin, nur eben die existentielle Tragweite der Partnerwahl erfahrbar zu machen und an die sozialen Verantwortlichkeiten und rechtlichen Konsequenzen zu erinnern, die sich aus dem gemeinsamen Leben ergeben. Vielmehr hat die symbolische, rituelle und öffentliche Feier dieses Knotenpunktes in der gemeinsamen Lebensgeschichte für das Paar gleichzeitig eine wichtige *Entlastungsfunktion*: Sinn dieser ›Hochzeit‹ ist es nämlich, daß die Menschen, die für beide Partner wichtig sind, wissen, woran sie sind, daß sie mit teilhaben und mittragen an dieser Entscheidung, die ja auch die Freunde, Verwandten, Bekannten verpflichtet. Gerade im Bewußtsein der Unwägbarkeiten einer Lebensentscheidung, welche den Horizont des Absehbaren, Kalkulierbaren, Planbaren überschreitet, wird es wichtig, die definitive Partnerentscheidung nicht lediglich als private Willensäußerung zu sehen, die man/frau jederzeit einseitig oder einvernehmlich wiederaufkündigen kann, wenn ›die Liebe‹ sich verflüchtigt oder doch noch der Traumpartner auf der Bildfläche erscheint.

In diesem Kontext stellt sich uns heute die Frage nach *Sinn und Zweck einer kirchlichen Trauung*. Was kann/soll denn eine kirchliche Trauung beitragen zur Bewältigung der unvermeidlichen Bindungsängste und Beziehungsrisiken? Ist sie nicht nur ein alter Zopf? Die kirchliche Trauung interessiert uns hier insofern, als sie den Menschen dient. Wie verhält es sich damit? Ohne Zweifel: Nur wenn die kirchliche Feier der Trauung über den vordergründigen ästhetischen Reiz außeralltäglicher Festlichkeit hinaus im Prozeß der Beziehungsgeschichte eine überzeugende Funktion gewinnt,

[11] Ebd., 121f.

vermag sie den Partnern jene ›religiöse Erfahrung‹ zu vermitteln und »im ›wahren‹ Gott festzumachen« (Paul M. Zulehner), die sie nötig haben, um mit der transzendentalen Dimension ihrer Beziehung sinnvoll umgehen zu können. Zulehner spricht in diesem Zusammenhang von der sakramentalen Feier als einem »Fahrzeug in Gottes Welt hinein«, das »die Einordnung in Gottes Welt *er-fahrbar* macht«[12]. Die kirchliche Trauung ist dann wirklich ein erwägenswertes Angebot, wenn sie dem Wagnis des gemeinsamen Lebens *im Lichte des Bundes Gottes mit den Menschen* einen glaubwürdigen und tragenden Grund des Vertrauenkönnens erschließt. Doch diese Aufgabe kann sie nur erfüllen, wenn sie den schwierigen Entscheidungsprozeß zur verbindlichen Lebenspartnerschaft, den Paare heute durchlaufen, aufzunehmen und zu begleiten vermag.

An diesem Punkt beginnen allerdings heute immer noch die Verständigungsschwierigkeiten mit der Kirche. Denn: Sie tut sich nach wie vor schwer mit der Tatsache, daß die Entscheidung für eine definitive Lebenspartnerschaft eben nicht von heute auf morgen fällt, sondern das Ergebnis eines eigentlichen *Reifungsprozesses* ist, in dessen Verlauf heute immer öfter die »informelle Lebensgemeinschaft« die wichtigste Durchgangsphase zur Ehe markiert. Freie Paargemeinschaften sind **S** wie wir sahen **S** zumindest im Vorfeld der Ehe die faktisch gelebte Normalität, welche Familie und Gesellschaft weithin als eigenständiges, wenn auch noch ›provisorisches‹ Partnerschaftsmuster akzeptieren. Dies, obwohl die Kirchenleitungen kein Hehl daraus machen, daß sie eine solche Entwicklung aus sexualethischen Gründen für bedenklich halten. Wir stoßen auf einen kaum zu übersehenden *Interessenkonflikt*: Hier das paartherapeutische Anliegen, informell zusammenlebende Paare auf dem Weg in eine beständige Beziehung ohne moralische Vorurteile zu begleiten, dort das kirchliche Anliegen, die Ehe als den einzigen gottgewollten Ort menschlicher Sexualität und Partnerliebe zu bewahren.

[12] *P. M. Zulehner*, Heirat **S** Geburt **S** Tod, 90.

Doch ist dieser Interessenkonflikt wirklich so unlösbar, wie es oft scheint? Hat denn nicht die Kirche dasselbe Ziel vor Augen, nämlich Paaren zu einer innerlich stabilen, möglichst dauerhaften und erfüllten Beziehung zu verhelfen? Ist es nicht gerade der Sinn einer christlichen Feier der Trauung, die Geschichte und Wirklichkeit einer Beziehung als ganze in Gottes Gegenwart zu stellen? Und gehört zu dieser Geschichte und Wirklichkeit nicht auch und gerade der gemeinsame Weg der Reifung? Würde denn die kirchliche Trauung nicht eine kaum zu verantwortende *›Häresie‹ am Leben* des Brautpaares begehen, wenn sie die Tatsache, daß sie bereits zusammenleben, schamhaft ausblendete? Welche Chance ergibt sich dagegen für die Partner und das kirchliche Anliegen, wenn der Reifungs- und Entscheidungsprozeß ganz bewußt in das Verständnis und in die Gestaltung der kirchlichen Trauung mit einbezogen wird: Gerade der unverstellte Blick auf die gemeinsam erworbene Lebenserfahrung kann das ›Neue‹ in Leben und Partnerschaft, das mit der Eheschließung und mit der Feier der Hochzeit sichtbar gemacht und besiegelt werden soll, ans Licht bringen und den Übergang zur definitiven Partnerschaft als Lebensentscheidung, als Knotenpunkt gemeinsamen Lebens religiös ›begehbar‹ machen. Dazu steht freilich immer noch die Antwort auf die entscheidende Frage aus: Ist es überhaupt möglich, die traditionelle kirchliche Eheauffassung mit dem veränderten Verlauf heutiger Paarbiographien zu versöhnen? Ist es möglich, Eheschließung als einen zeitlich offenen Reifungs- und Entscheidungsprozeß zu verstehen? Diese Fragen sind von so hoher Bedeutung für das Verhältnis junger Paare zu Kirche und Ehe, daß wir uns eingehender damit beschäftigen müssen.

Eheschließung als Reifungsprozeß?

Zunächst gilt es die Situation zu sehen, wie sie ist: Daß heute so viele Menschen unverheiratet zusammenleben, ist nicht in erster

Linie das Ergebnis größerer sexueller Freizügigkeit, sondern Folge der Umgestaltung des Lebenslaufprofils, durch jene neue *Lebensphase der »Postadoleszenz«* zwischen zwanzig und fünfunddreißig. Wir haben sie bisher als rein soziologisches Phänomen kennengelernt. Der Tübinger Religionspädagoge Karl Ernst Nipkow mahnt nun in diesem Zusammenhang dringend, auch auf die ja längst gesicherten Ergebnisse der entwicklungspsychologischen Lebenslaufforschung zu achten[13]. Denn: Ohne wirklich Einblick in die Entwicklungsbedingungen dieser problematischen Übergangs- und Umbruchszeit zu nehmen, könne man die konkrete Lebenssituation junger Erwachsener zwischen zwanzig und dreißig wohl schwerlich verstehen und ihr infolgedessen auch nicht konstruktiv begegnen. In Wirklichkeit haben wir es **S** meint Nipkow **S** mit einer insgesamt *schwierigen und krisenhaften Lebensphase* zu tun, die mehr als vom Wunsch, sich sexuell auszuleben, vom harten Widerstreit zwischen Selbständigkeitsstreben und noch unbewußt wirksamen Abhängigkeitsbedürfnissen beherrscht wird.

In diesem Widerstreit fühlen sich junge Erwachsene heute mehr als frühere Generationen andauernd hin- und hergerissen zwischen Ablösung, Protest, Experiment und neuer Gruppenabhängigkeit. So überrascht die brüske Abwehr kirchlicher Traditionsansprüche entwicklungspsychologisch jedenfalls kaum, werden sie doch zumeist nur als verlängerte Zumutung elterlicher Bevormundung erlebt, : »Für diese Jahre zwischen zwanzig und dreißig billigt die Gesellschaft den jungen Leuten [zwar] zu, daß sie das Leben noch relativ ungehindert erkunden dürfen, besonders was die Partnerwahl betrifft. Gleichzeitig erwarten [aber] nicht wenige Eltern und Verwandte, daß sie sich entscheiden und binden, außerdem erwartet der Staat eine klare Entscheidung für den Einsatz in der Gesellschaft. Im ganzen ein *widersprüchliches Erwartungsgeflecht*, fast eine Double-bind-Situation«[14] **S** gibt Nipkow zu bedenken.

[13] *K. E. Nipkow*, Christlicher Glaube als Lebensgestaltung. Probleme um Liebe, Ehe und Familie, in: Pastoraltheologie 76 (1987) 297–319, hier: 315.

[14] Ebd.

Folgt man etwa den beiden Entwicklungspsychologen Roger L. Gould[15] oder Sharon Parks[16], kommt tatsächlich erst im Übergang zum Erwachsensein der Zeitpunkt, da an die Stelle des für die Postadoleszenz so charakteristischen nur *»probeweisen Engagements«* ein »erprobtes« und schließlich ein *»überzeugtes Engagement«* treten kann. Erst jetzt wird im Kontext der neuen lebensgeschichtlichen Herausforderungen jene Haltung der Ambivalenz, Vorsicht und Erprobung mit Vorbehalt überwunden, die bis dahin vorherrschend war in der Paarbeziehung. Das heißt: Die für die Lebensstufe der Postadoleszenz typische »experimentelle Moral« als Zeichen bisheriger Ich-Schwäche wird überwunden. Erst die im Erwachsenenalter errungene Ich-Stärke als Voraussetzung zu selbstreflektierter Einsicht und Verantwortung ermöglicht nach den genannten Autoren überhaupt so etwas wie verbindliche und wechselseitige Treue auf Dauer. Erst jetzt sind also auch die entwicklungspsychologischen Voraussetzungen für eine Eheschließung gegeben.

Dies genügt, um sich klarzumachen: Eine kirchliche Begleitung von Paaren, die sich in dieser Lebenssituation auf dem schwierigen Weg zur Beziehungsentscheidung befinden, ist nur insoweit glaubwürdig und hilfreich, als sich die Betroffenen mit der ihnen ja hinlänglich bewußten Vorläufigkeit ihres Bemühens, Liebe zu leben und ihrer Gemeinschaft Gestalt zu geben, angenommen und verstanden wissen. Vor diesem Hintergrund wird zudem die (kirchliche) Zumutung an junge Erwachsene, sich womöglich über das dreißigste Lebensjahr hinaus jeder sexuellen Betätigung zu enthalten, zu einem lebensfremden Ansinnen. Entscheidend ist in diesem Zusammenhang, daß nichteheliche Lebensgemeinschaften als *ganzheitliche, menschliche Beziehungen* wahrgenommen und ethisch gewürdigt werden. Das verständnisvolle *Ja zu einer ent-*

[15] *R. L. Gould*, Lebensstufen. Entwicklung und Veränderung im Erwachsenenleben (Frankfurt 1979).

[16] *S. Park*, The Critical Years. The Young Adult Search for a Faith to Live By (New York 1986).

wicklungsbedingten Vorläufigkeit schließt dabei Kritik keineswegs aus, aber es befreit diese Kritik vom überflüssigen Verdacht moralinsaurer antisexueller Propaganda und vermag gerade so den Blick auf die gegenseitige Verantwortung in der Partnerschaft und die gemeinsame soziale Verantwortung gegenüber der Gesellschaft zu lenken.

Es zeigt sich dann: Die nichteheliche Paargemeinschaft ist in der Tat auch ein Ort sexueller Erfahrung. Dies ist aber nicht ihr einziger Inhalt, vielmehr umfaßt sie **S** so stellt Wolfgang Bartholomäus in seinem Buch »Unterwegs zum Lieben **S** Erfahrungsfelder der Sexualität« fest:

> »... alle Dimensionen des alltäglichen Miteinander. Es träfe darum weder die ›Sache, noch würde es den Betroffenen gerecht, die grundsätzliche Ablehnung ihrer Lebensform allein mit der Verwerfung ihres (nichtehelichen) Geschlechtsverkehrs zu begründen. Die nichteheliche Gemeinschaft gibt den Partnern mehr, auch anderes und für ihr lebenslanges Lieben Bedeutungsvolleres zu erfahren, als was diese genitalkoital fixierte Sicht entdecken kann. Es zeugt darum auch von der Ernsthaftigkeit der Partnerwahl und einer sensiblen Sorgfalt bei der Vorbereitung auf die Ehe, wenn junge Leute sich nicht mehr einfach faszinieren oder verführen lassen, sondern Erfahrungen sammeln und prüfen wollen.«[17]

Über dem sexualethischen Aspekt des ›Zusammenlebens ohne Trauschein‹ darf daher gerade im kirchlichen Raum der *Eigenwert der gelebten Beziehung* nicht vernachlässigt werden. Vielmehr gilt es, die vielschichtige Phänomenologie der Beziehungen differenzierter zu würdigen. Das heißt: Weder soll jede Beziehung am Maßstab der Ehe gemessen werden, noch soll der eigenständige Charakter einer definitiven Beziehungsentscheidung, wie ihn traditionsgemäß die zivile und kirchliche Trauung zum Ausdruck bringt, nivelliert werden. So fährt Bartholomäus fort:

[17] *W. Bartholomäus*, Unterwegs zum Lieben **S** Erfahrungsfelder der Sexualität (München 1988) 209f.

»Sicher enthält der Ernstfall der Ehe eigene Herausforderungen an das Lieben, die nirgendwo wirklich vorweggenommen werden können. Insofern ist richtig, daß man nicht auf Probe (ehelich) lieben könne. Gleichwohl läßt sich in der nichtehelichen Gemeinschaft doch manches erproben. Das ist nicht vor allem der Partner, sondern vor allem man selbst; es ist die eigene Liebes- und Leidensfähigkeit, das Einspielen und Austarieren von Bindung und Freiheit und die Bewältigung der vielen kleinen Alltäglichkeiten, die eine Gemeinschaft bereichern und belasten.«[18]

Die große Frage ist, wieweit sich die Kirchen überhaupt auf diese *experimentelle Lernsituation* einlassen können. Halten wir uns an Hans Jellouschecks Analyse der Partnerschaftsentwicklung, dann besteht die Aufgabe einer kirchlichen Ehepastoral jedenfalls darin, alles zu tun, um jungen Paaren zu einer bewußten, gereiften, geprüften Entscheidung füreinander zu verhelfen und sie sozial und religiös zu unterstützen, eine stabile, menschlich tragende und sinnvolle Lebensgemeinschaft aufzubauen.

Gerade im Interesse solcher Stabilität gilt es freilich, alles zu vermeiden, was eine definitive Beziehungsentscheidung vor der Zeit erzwingt. Gefragt ist mit anderen Worten eine Pastoral, die uneingeschränkt und ohne moralische Bevormundung Paare als selbstverantwortliche Subjekte ihrer Beziehung ernst nimmt, die sich selbst ein Leben lang immer ›nur‹ *auf dem Weg* befinden zu mehr Menschlichkeit, mehr Beziehungskompetenz und mehr ethischem Verantwortungsbewußtsein. Denn es kann ja heute kaum mehr ein begründeter Zweifel darüber aufkommen: Mit moralischen oder kirchenrechtlichen Zwangsmaßnahmen läßt sich das Partnerschafts- und Eheschließungsverhalten junger Paare kaum noch beeinflussen.

Weder das starre Festhalten an einer strengen Sexualmoral, die außerhalb der Ehe alle sexuellen Handlungen verbietet, noch die moralische Ächtung der nichtehelichen Lebensgemginschaften, ja nicht einmal der Ausschluß dieser »öffentlichen Sünder« vom Her-

[18] Ebd., 213.

renmahl (wie ihn die katholische Kirche zumindest offiziell bis heute praktiziert) kann den längst eingetretenen gesellschaftlichen Wandel rückgängig machen. Im Gegenteil: Je mehr die Kirche auf ihren Forderungen beharrt, um so mehr trägt sie dazu bei, daß die Liebenden ihre Werte außerhalb der Reichweite kirchlicher Moral suchen. Wieviel mehr wäre hier für das Anliegen christlicher Ehegemeinschaft zu gewinnen, wenn die situationsbedingten Veränderungen des Lebenslaufmusters zum Anlaß würden, *theologisch* über *Gottes Verheißung im Prozeß, im Werden, Sein und Vergehen menschlicher Partnerliebe* nachzudenken und die kirchliche Eheschließung von der Dynamik der heute gelebten Beziehungswirklichkeit her neu zu überdenken!

Betrachten wir die Stellungnahmen der letzten Jahre zum Thema informelle und nichteheliche Lebensgemeinschaften, scheint in den Kirchen durchaus ein gewisser Lernprozeß in Richtung auf ein dynamischeres Verständnis von Partnerschaft und Ehe in Gang zu kommen.

So signalisiert etwa die Stellungnahme der *Familienrechtskommission des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland* von 1985 grundsätzlich Verständnis für die entwicklungsbedingten Herausforderungen jener krisenhaften Übergangsphase der »Postadoleszenz« im Lebenszyklus. Eine situationsgerechtere und differenziertere sozialethische Argumentation nach dem »ökumenisch allgemein beachteten Grundsatz der Einheit von Liebe und Fürsorge« sei notwendig. Obwohl das EKD-Dokument das nichteheliche Zusammenleben nicht gutheißen will, wird doch alles vermieden, was freie Paargemeinschaften irgendwie herabsetzen oder aus der christlichen Gemeinde ausgrenzen könnte:

> »Das christliche Zeugnis von der Ehe bedeutet nicht, daß Liebe und wechselseitige Sorge nur in der Ehe realisiert werden könnten. Diese können auch in nichtehelichen Lebensgemeinschaften wirksam sein. Eine Heirat verbürgt nicht das Gelingen gemeinsamen Lebens. Aber in der öffentlich geschlossenen Ehe ist die Verläßlichkeit von Liebe und Sorge füreinander nicht nur private Absicht für bestimmte oder unbestimmte Zeit, sondern gründet auf verbindlich gegebenem Versprechen

für die Lebenszeit. Sie ist nicht nur individuell begründet, sondern ›vor Gott und den Menschen‹ zugesagt und aufgegeben.«[19]

Als erste christliche Kirche beschloß die *reformierte Landeskirche des Schweizer Kantons Zürich* im selben Jahr 1985, die ethische Anerkennung einer Lebensgemeinschaft als Ehe nicht mehr ausschließlich von einer öffentlich anerkannten Trauform abhängig zu machen.[20] Das entscheidende Argument ist, daß auf diese Weise die *moralische Verbindlichkeit auch der nichtehelichen Paargemeinschaften* deutlicher herausgestellt werde: eine Entscheidung, die **S** ebenso wie die Stellungnahme der EKD **S** das belastete Gesprächsklima zwischen Kirchen und nichtehelichen Lebensgemeinschaften verbessert.

Nichts ist in der Tat notwendiger als das *Bemühen um ein »positives Gesprächsklima«*, das zumindest auf moralische Vorverurteilungen verzichtet und damit das ja gerade in dieser Frage weithin gestörte Vertauensverhältnis zur Kirche zumindest ein Stück weit wiederherstellt. Auf katholischer Seite zeichnete als erster der Mainzer Bischof und heutige Präsident der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Lehmann, bereits im Jahre 1984 in einem später vielzitierten Fastenhirtenbrief diese ›neue pastorale Linie‹ vor. Er beschrieb die Lage mit bemerkenswerter Offenheit wie folgt:

»In vielen Gemeinschaften dieser Art lebt eine aufrichtige Gesinnung und ein ernsthafter Wille, den wirklich verläßlichen Partner zu finden. Viele sind über die geringe Tragfähigkeit vieler heutiger personaler Beziehungen enttäuscht. Manchmal kann man unschwer erkennen, daß die Liebe solcher Partner Zuwendung und Sorge, Verläßlichkeit und Tragfähigkeit umfaßt, jedoch zögernd, ängstlich und geschwächt ist im Blick auf eine durchgreifende Grundentscheidung zum Eingehen einer Ehe. In der Spannung zwischen dem mehr oder weniger offenbaren, aber doch vorhandenen Wunsch nach dauerhafter und verläßlicher Bindung und

[19] *EKD-Texte 12*, Ehe und nichteheliche Lebensgemeinschaften. Positionen und Überlegungen aus der evangelischen Kirche in Deutschland (Hannover 1985) 10.

[20] Vgl. *W. Schmidt, M. Seitz*, Kirchenrat zum Konkubinat, in: Evangelische Kommentare 18 (1985) 465–467.

dem Nochnichtfinden oder gar Verweigern einer ehelichen Dauerbeziehung liegt der *Ort des Einstiegs für das notwendige Gespräch*. An dieser Stelle muß man die Bindungsangst verstehen, weil das Führen einer geglückten Ehe zumal unter den modernen Lebensbedingungen gewiß schwierig ist. Man muß aber auch versuchen, diese Bindungsangst abzubauen und das Vertrauen in die Kraft treuer Liebe zu stärken.«[21]

Wo die Ehe jedenfalls nicht nur aus Gründen der Berufsausbildung oder ähnlichen Überlegungen einfach *noch aufgeschoben* wird oder in der Kontinuität einer Paarbeziehung (noch) nicht zwingend erscheint, mag man in der Tat auch Bindungsangst oder Bindungsunfähigkeit im Spiele sehen. Beide haben ihre Gründe, die S so gibt Wolfgang Bartholomäus zu Recht zu bedenken S nicht allein die Betroffenen zu verantworten haben: »Doch angesichts des offensichtlichen Scheiterns vieler Ehen und, was oft vergessen wird, des Scheiterns vieler Beziehungsbemühungen schon vorher, ist die nichteheliche Gemeinschaft eher ein Zeichen der Hoffnung als eines des allgemeinen moralischen Niedergangs. Die Tragik ist nicht, daß sie aufgenommen wird. Die Tragik ist, daß vielfach nicht einmal sie zustande kommt.«[22]

Will man jungen Paaren auf dem Weg zur Ehe tatsächlich *Mut zur Ehe* machen (ohne sie zu bedrängen), so wird man daher gut daran tun, »*Erfahrungs- und Lebensräume bereitzustellen*, in denen sich die Fähigkeit und Bereitschaft zu einem qualifizierten und lebenslang verbindlichen S eben ehelichen S Lieben auf Dauer gleichsam von selbst einstellt«[23]. Das heißt: In dem Maße, als die Kirche die Offenheit aufbringt, Paaren den Freiraum und die Zeit zuzugestehen, die sie brauchen, um sich gemeinsam in die Praxis einer echten christlich selbstverantworteten Freiheit einzuüben, wird ihnen auch die Hoffnung auf eine lebenswerte Zukunft aus der Kraft eines Glaubens wieder einleuchten, der ihre Liebesbezie-

[21] *K. Lehmann*, Nichteheliche Lebensgemeinschaften und christliche Ehe. Der Fastenhirtenbrief des Bischofs von Mainz, in: Herderkorrespondenz 38 (1984) 174.
[22] *Bartholomäus*, 211.
[23] Ebd.

hung wirklich zu tragen vermag. Einleuchten wird ihnen dann auch, daß es durchaus Sinn macht, die gemeinsame ehelichen Beziehungsgeschichte auch religiös zu begründen. Der Weg junger Erwachsener zur Ehe ist dann als ein *dynamisch-geschichtlicher Beziehungsprozeß* zu begreifen, der über *verschiedene Stufen* der Verbindlichkeit zur zivilen Eheschließung und **S** wenn sie auch ihr gemeinsaoes Verhältnis zur Glaubensdimension ihrer Beziehung geklärt haben **S** schließlich zur kirchlichen Trauung und damit zu einer christlich motivierten Ehegemeinschaft führen *kann*.

Schon die *zivile Heirat auf dem Standesamt* hätte dann den Sinn eines öffentlich verpflichtenden Zeichens freier Treue, mit dem Mann und Frau in aller Form bezeugen, daß sie ihrer Liebe über das heute menschlich Absehbare und Planbare hinaus **S** »in guten und bösen Tagen« **S** eine bleibende Lebensgestalt geben möchten. Aber: Welche Bedeutung bleibt dann ›übrig‹ für die kirchliche Trauung? Wenn schon die Trauung vor dem staatlichen Standesbeamten eine menschlich verpflichtende und rechtlich gültige Ehe begründet, wird dann die kirchliche Trauung nicht zu einer überflüssigen Doublette? Ist dies nicht gegenwärtig tatsächlich der Fall? Darauf läßt sich mit zwei Sätzen antworten: Es war nicht immer so! Und es muß keineswegs dabei bleiben! Jenseits des unseligen Kulturkampfes um die obligatorische Zivilehe, der die Beziehungen zwischen Kirche und Staat im 19. Jahrhundert vergiftete, stellen sich heute ganz andere Fragen. Nämlich: Wer hilft jungen Paaren, den Umgang mit jener transzendentalen, religiösen Dimension zu lernen, ohne den ihre Beziehung, wie Eugen Drewermann und Hans Jellouscheck eindrücklich zeigten, so unreif und gefährdet bleibt? Was trägt die kirchliche Feier der Hochzeit bei, um die Beziehung in dieser Dimension (der Gottesbeziehung) festzumachen und zu bergen? Wenn die kirchliche Trauung ihre *Glaubensfunktion* wirklich erfüllt, braucht sie gewiß die zivile ›Konkurrenz‹ nicht zu fürchten: Sie ist dann in der Tat etwas völlig anderes und neues für das Brautpaar als die standesamtliche Eheschließung.

Wir wollen uns schrittweise an eine solche christliche Interpretation von Trauung und Ehe annähern, wie sie dieser Aufgabe an-

gemessen sein könnte. Dazu ist es allerdings notwendig, einen kurzen Blick in die lange und wechselvolle Geschichte der kirchlichen Trauung und des christlichen Eheverständnisses zu werfen, um von da aus zu verstehen, wie heute theologisch von Eheschließung und ehelicher Partnerschaft gesprochen werden kann.

Kurze Geschichte eines schwierigen Verhältnisses: Kirche und Eheschließung

Ehe und Familie sind keine naturwüchsigen, biologisch-anthropologisch vorgegebenen ›Urinstitutionen‹. Der kulturanthropologische Vergleich zeigt uns vielmehr eine große Vielfalt unterschiedlichster Verwirklichungsformen von Verwandtschaft, Familiengemeinschaft und Ehe.[24] Das heißt: Partnerschaft, Ehe und Familie, ja der Bereich der Sexualität überhaupt, sind tatsächlich in hohem Maße Angelegenheit der *sozialen Gestaltungsfreiheit* und *sozialen Verantwortung*, welche der Gesellschaft aufgegeben ist, und sie können/müssen je nach den sozio-ökonomischen Rahmenbedingungen unterschiedlich konkretisiert und normiert werden. Diese Beobachtung veranlaßt den Religionssoziologen Franz Xaver Kaufmann dazu, die traditionelle christliche Vorstellung eines unveränderlichen (geschöpflichen) Wesens der Ehe grundsätzlich einzuschränken, denn:

[24] Vgl. dazu die Untersuchungen des amerikanischen Ethnologen *G. P. Murdock*, Social Structure (New York 1949); *R. König*, Die Familie der Gegenwart. Ein interkultureller Vergleich (München [3]1978). Eduard Westermark und Richard Thurnwald haben noch im ersten Drittel unseres Jahrhunderts schier unerschöpfliches Material zusammengetragen, das diese Vielfalt in bunten Farben illustriert. Vieles freilich, was diese beiden Völkerkundler über Ehe und Familie in unterschiedlichsten Kulturen aus eigener Anschauung berichten, ist inzwischen nur noch Geschichte. Vgl. *E. Westermark*, Histoire du mariage 1–3 (Paris 1934) = Neubearbeitung von: *Ders.*, Geschichte der menschlichen Ehe, übers. v. L. Kascher/R. Grazer (Jena 1893); *R. Thurnwald*, Werden, Wandel und Gestaltung von Familie, Verwandtschaft und Bünden im Lichte der Völkerforschung (Berlin-Leipzig 1932); vgl. *Ehe und Familie in verschiedenen Kulturen* (Vortragsreihe 1981/82), St. Augustin. Akademie Völker und Kulturen, Hg. v. B. Mensen (St. Augustin 1982).

»Was als ›natürlich‹ gilt, ist notwendigerweise stets das Produkt kultureller Normen... Was eine Kultur als ›natürlich‹ betrachtet, darf sie nicht als vom Naturgesetz hergeleitet beanspruchen. Es gibt nicht die ›natürliche Eheform‹«.[25]

Mit anderen Worten: Ehe und Familie begegnen uns niemals im ›Naturzustand‹, sondern als ›kultürliche‹ Institution in der Welt des Menschen. Phänomenologisch zeigen sie sich als vielfältig wandelbares Produkt sozio-kultureller Normierung, durch die die menschliche Gemeinschaft ihr Überleben und ihren Besitzstand sichert, indem sie die Geschlechterbeziehungen regelt und institutionalisiert. Das bedeutet zwar nicht, daß Ehe und Familie überhaupt kein (geschöpfliches) Wesen vorgegeben wäre, heißt aber, daß sich dafür *nur allgemeinste Fundamentalaussagen* gewinnen lassen. Theologisch: Was »von Anfang an so« war, was »von Anfang an nicht so« war (Mt 19,8), läßt sich **S** empirisch jedenfalls **S** nicht ausfindig machen und generalisieren.

Allerdings: In allen Epochen und Kulturräumen spielte die soziale Regelung der Geschlechts- und Verwandtschaftsbeziehungen stets eine lebenswichtige Rolle. Bei aller Unterschiedlichkeit der Formen ist uns tatsächlich keine Gesellschaft bekannt, die ohne irgendeine institutionelle und sozialrechtliche Ordnung dieser Belange ausgekommen wäre. So haben wir es bei aller Vielfalt keineswegs mit Beliebigkeiten zu tun. Vielmehr antworten alle diese Sozialmodelle, seien sie nun monogam oder polygam konzipiert, stärker an der Sippe und Abstammungseinheit oder an der Geschlechtsgemeinschaft interessiert, als Haushaltsgemeinschaft oder familiale Produktionsgemeinschaft organisiert, stets auf ganz bestimmte Lebensumstände und werden so lange als *plausibel und zweckmäßig* erfahren, als sie ihre Gemeinschaftsaufgabe erfüllen. Sozio-kulturell betrachtet finden sich in der Tat *»vier Strukturprin-*

[25] *F. X. Kaufmann*, Ehe in sozialanthropologischer Sicht, in: Das Naturrecht im Disput, hg. v. F. Böckle (Düsseldorf 1966) 15–60, hier 26.

zipien«[26], wie sie Kaufmann nennt, die sich in allen Familienverfassungen wiederfinden und diese vergleichbar machen: *Abstammung, Ehe, Wohnort* und *Besitz*. Sie können freilich auf ganz unterschiedliche und vielfältige Weise miteinander kombiniert werden.

Die große Variabilität und unterschiedliche Handhabbarkeit dieser »Strukturprinzipien« legt den Schluß nahe: Was sich über Generationen hinweg als lebenserhaltende Sitte bewährt hat, ist ethisch nicht indifferent (auch wenn es für Mitglieder anderer Gesellschaften von ›der Norm‹ abweicht), sondern begründet bei aller Verschiedenheit des konkreten Umgangs mit Sexualität und Partnerschaftsformen *Ethos*. Dieses Ethos hat seine Logik, seinen Grund, seine Kriterien im inneren *Entsprechungsverhältnis* zum Gesamtbild einer Gesellschaft; was freilich nicht bedeutet, daß diese Lebensordnung in irgendeiner Gesellschaft jemals und irgenwann ideal zur Verwirklichung gekommen wäre. Es ist S wie Kaufmann betont S auch gar »nicht möglich, eine eindeutige Kausalbeziehung festzustellen, also Familie als das ›Produkt der gesellschaftlichen Verhältnisse‹ oder aber als ›Keimzelle‹ aller anderen Sozialverhältnisse zu bezeichnen... Behauptungen über einen Urzustand bleiben [darum] notwendigerweise spekulativ.«[27]

Tatsächlich hat auch das Christentum sich im Laufe seiner Geschichte nicht außerhalb dieser ›Spielregeln‹ verhalten, sondern vielmehr versucht, seine christlich geprägten Normvorstellungen eben an den sozialen Gegebenheiten zu bewähren. Historisch betrachtet ist auch die Vorstellung von der Eheschließung als einem prozeßhaften Geschehen, die sich uns heute als Verständnishorizont der aktuellen sozialen Bedingungen von Partnerschaft, Ehe und Familie anbietet, nicht so neu, wie viglleicht auf den ersten Blick scheinen mag. Vielmehr ergeben die detaillierten Untersuchungen von Georges Duby, Michael Schröter und Philippe Ariès

[26] *F. X. Kaufmann*, Art. Ehe und Familie. II. Sozialwissenschaftlich, in: Staatslexikon 2 (Freiburg-Basel-Wien [7]1986) 96–118, hier 102.
[27] Ebd., 103.

»zur Geschichte der Sexualität im Abendland« dieses Bild: Im frühen Mittelalter hatte die Eheschließung

> »... noch nicht den punktuellen Charakter, den sie später annahm und heute noch hat, wo eine Zeremonie, ein Wort, eine Unterschrift begründen und bewirken, daß man vorher noch nicht, danach aber sogleich und im genauen Sinn des Begriffs verheiratet ist. Die Eheschließung erstreckte sich über eine gehörige Zeitspanne von unterschiedlicher und manchmal beträchtlicher Dauer... Die letzte Etappe der Eheschließung war erreicht, wenn man die Brautleute zu Bett geleitete, ein Ritual, das öffentlich, feierlich und unter dem Beifall der Anwesenden begangen wurde, die so die Gültigkeit des Ereignisses bekundeten. Tatsächlich feierte man den entscheidenden Augenblick, in dem Braut und Bräutigam im selben Bett zusammengeführt wurden, damit sie so bald und so oft wie möglich Nachkommen zeugten«.[28]

Insofern fügte das spätere kirchliche Heiratsritual »den vertrauten häuslichen Ritualen lediglich eine weitere Zeremonie hinzu und dehnte so das Heiratsgeschehen zeitlich noch weiter aus«[29].

Es ist eine oft verdrängte historische Tatsache[30], daß die Christen die Eheschließung selbst lange Zeit überhaupt nicht als Angelegenheit der Kirche verstanden haben. So ging zum Beispiel noch die Synode zu Elvira im 4. Jahrhundert selbstverständlich davon aus, daß Christen ihre Ehen genau so schließen wie die Heiden. Das heißt, die alte Kirche betrachtete die *Eheschließung als familiäre Angelegenheit*. Die Vermählung selbst wurde *nach den jeweiligen Landessitten* im Familienkreis vollzogen, die häusliche Trauung daher unwidersprochen als ›weltliche‹ Angelegenheit betrachtet. Man hielt sich beim Eheabschluß an das weltliche Recht, und obwohl sich schon sehr früh der Brauch eingebürgert hatte, die Kirche um ihren Segen für die Neuvermählten zu bitten, wurde die Eheschließung selbst *nicht* als spezifisch *kirchlicher Akt* verstan-

[28] *P. Ariès*, Die unauflösliche Ehe, in: ders., A. Béjin, M. Foucauld u. a. (Hg.), Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit. Zur Geschichte der Sexualität im Abendland (Frankfurt 1984) 176–196, hier 178.

[29] Ebd., 194.

[30] Vgl. dazu *Baumann*, Ehe, 168–179, 205–226.

den. Der segnende Priester war tatsächlich mehr Gast als Handelnder bei der Hochzeitsfeier.

Dies hing vor allem damit zusammen, daß sich die Kirche Roms, solange das römische Reich bestand, selbstverständlich an der Eheauffassung des römischen Zivilrechts orientierte: Allein der *Konsens*, der Ehewille des Brautpaares begründet rechtlich eine Ehe. Auch als im Laufe der Völkerwanderung das römische Rechtssystem seine übergreifende Bedeutung einbüßte, blieb es in der Stadt Rom und in manchen kulturellen Zentren weiterhin in Geltung. So schärfte noch Nikolaus I. (858–867), einer der bedeutendsten römischen Päpste im frühen Mittelalter, das Konsensprinzip in einem Schreiben an die Bulgaren nachdrücklich ein: Sowohl die familiären als auch die kirchlichen Zeremonien hätten nur begleitenden Charakter. Es ging Nikolaus in erster Linie darum, den kirchlichen Ritus entschieden und konsequent in den Dienst der Entfaltung der theologischen und spirituellen Bedeutung der Eheschließung zu stellen, um auf diese Weise das christliche Anliegen der freien Partnerwahl deutlicher gegen die handfesten familiären Interessen abzugrenzen, die gerade in den höheren Schichten der germanischen und slavischen Adelsgesellschaft das Heiratsverhalten dominierten.

Im Sinn dieses spirituellen Anliegens entwickelte sich aus der schlichten Ehesegnung ein immer reicheres kirchliches Trauungsritual, das schon seit dem 4. Jahrhundert auch mit einer häuslichen Eucharistiefeier verbunden werden konnte, der *Brautmesse*. Allerdings: Die Trauungszeremonie blieb eine freiwillige Angelegenheit. Ja, wegen ihres ›profanen‹ Gehalts durfte sie lange Zeit nur in der Vorhalle der Kirche vollzogen werden, und auch als sie später in den eigentlichen Kirchenraum verlegt und in die Brautmesse integriert wurde, behielt sie ihren fakultativen Charakter. Daran änderte sich auch nichts, als nach dem 10. Jahrhundert der Ritus der Ehesegnung zu einer rechtsverbindlichen, kirchenöffentlichen Eheschließungszeremonie umgestaltet wurde. Die kirchliche Gültigkeit der privatrechtlich, das heißt nach familiärem Brauch vom Brautvater selbst zusammengegebenen Ehen wurde davon

nicht berührt. Ja, die Kirche verweigerte Paaren, die keinen ›einwandfreien‹ christlichen Lebenswandel führten, schon zusammenlebten oder verwitwet waren **S** unbeschadet der rechtlichen Gültigkeit dieser Ehen! **S**, ausdrücklich die kirchliche Trauung. Dies ist um so erstaunlicher, als die mittelalterliche Theologie den Ritus der Ehesegnung seit der Wende zum 12. Jahrhundert zu den Sakramenten zählte. Tatsächlich gab es in der Kirche des frühen Mittelalters keine einheitliche Auffassung davon, wie eine rechtsverbindliche Ehe zustande kam und worin der Akt der Eheschließung eigentlich bestand.

Nach germanischem Volksrecht war nämlich die Ehe im Prinzip ein Vertrag des Bräutigams oder dessen Familie mit dem Vormund beziehungsweise dem Vater oder der Sippe der Braut über den Erwerb des ›mundiums‹ (der Vormundschafts-, Schutz- und Vertretungsgewalt) über die Frau. In christlicher Zeit zerfiel dieser Vorgang in zwei Rechtshandlungen, die zeitlich erheblich auseinanderliegen konnten: *Verlobung* (desponsatio) und *Trauung* (traditio puellae). Bei der Trauung wurde die bei der Verlobung vertraglich vereinbarte ›Handänderung‹ der Braut symbolisch vollzogen, indem der Brautvater die Hand seiner Tochter in die Hand seines Schwiegersohnes gab.

Nach römischem Brauch war die Einsegnung mit der Trauung verbunden **S** sie setzte mit anderen Worten die Eheschließung durch den formellen Austausch des Jawortes zwischen den Partnern voraus **S** und erfolgte am Tag der Heimführung, außerhalb Italiens, in Spanien und Gallien, wohl wegen der ausgelassenen Hochzeitsbräuche, am Vorabend. Entgegen dieser Gewohnheit wurde im germanischen Einflußgebiet die Benediktion vielfach schon angelegentlich der Verlobung vorgenommen; oder die nach der Landessitte oft im Kindesalter Verlobten ließen sich den kirchlichen Ehesegen vorsorglich geben, wenn sie das heiratsfähige Alter erreichten, obwohl die eheliche Lebensgemeinschaft erst später aufgenommen werden sollte. Hochzeitsfest und Heimführung konnten weitere Jahre auf sich warten lassen. *Verlobungen* besaßen nach germanischem Recht allerdings eine hohe Rechtsverbind-

lichkeit: Man hatte zu heiraten, wem man verlobt war. So konnte leicht der Eindruck entstehen, tatsächlich sei die Verlobung der eigentlich rechtsetzende Akt, die Heimführung dagegen nur Erfüllung der Vertragsbestimmungen. Infolgedessen sei es sinnvoll, die Einsegnung überhaupt an den Beginn des zeitlich ausgedehnten Eheschließungsprozesses zu legen.

Aus der faktischen *Dreiteilung der Eheschließung in Verlobung, Hochzeit und Benediktion* ergaben sich komplizierte rechtliche Fragen: Von welchem *Zeitpunkt* an war eine Ehe eigentlich als endgültig und rechtskräftig geschlossen zu betrachten? Wodurch kam eine Ehe zustande? Tatsächlich lag der Fall noch komplizierter: Neben dieser ›Hochform‹ der Ehe gab es sogenannte *»Friedel-Ehen«:* auf Dauer berechnete, aber nicht durch Familienverträge abgesicherte eheliche Verhältnisse. Sie waren ursprünglich die *Eheform der Besitzlosen*. Ohne Mitgift konnte kein Familienvertrag geschlossen werden, und ohne Besitz war auch der väterliche Vormundschaftsanspruch über die Töchter wertlos. Die mittelalterliche Feudalherrschaft mit ihrem System der Leibeigenschaft trug weiter zum Verfall der traditionellen (männlichen!) Geschlechtervormundschaft bei. Mit dem Verfall nahm die Zahl der Friedel-Ehen erheblich zu und zog eine weitere *Verunsicherung des öffentlichen Rechtssystems* nach sich.

Sozialgeschichtlich ist vor allem bedeutsam: Die mitgift-›freien‹ und damit vormundschaftsfreien Friedel-Ehen beruhten allein auf dem *persönlichen Ehewillen und dem Faktum einer nachweislich bestehenden Lebensgemeinschaft* von Frau und Mann. Die mittelalterliche Kirche begünstigte diese Eheform, die ihrem durch das römische Recht geprägten Eheverständnis näherstand, als das familienrechtliche System germanischer Provenienz, ja sie machte die *Konsensehe* faktisch zur Normalform **S** eine Entscheidung, die auf die gesellschaftliche und die sozialrechtliche Entwicklung des Abendlandes schließlich erheblichen Einfluß gewinnen sollte. Im damaligen historischen Kontext bedeutete die kirchliche Durchsetzung des Konsensprinzips unbestreitbar eine sozial fortschrittliche und menschenfreundliche Lösung, verschaffte sie doch dem Men-

schen- und Christenrecht auf Ehe und freie Partnerwahl gegenüber den Interessen der familiären ›Heiratsstrategie‹ und anderweitigen gesellschaftlichen Einschränkungen jedenfalls langfristig Geltung.

Diese Option für das Konsensprinzip ist nun gerade für die Beurteilung der heutigen Situation von Partnerschaft, Ehe und Familie keineswegs bloß von historischer Bedeutung. Vielmehr ergibt der historische Befund unzweifelhaft: Die Kirche hat lange Zeit neben dem offiziellen Ehemodell faktisch verschiedene Formen des informellen Zusammenlebens von Mann und Frau zumindest toleriert. Halboffizielle, freilich zum Teil durch Heiratsverbote und -einschränkungen erzwungene nichteheliche Verbindungen **S** etwa das ›contubernium‹ der Sklaven in der antiken römischen Gesellschaft oder die eben erwähnten ›Friedelehen‹ im feudalen Mittelalter **S** wurden von der Kirche oft sogar gegen das geltende Gesellschaftsrecht anerkannt, gebilligt, begleitet und gesegnet.

Seit dem fränkischen Nationalkonzil von Verneuil (755) hatte die Kirche sich nun wiederholt veranlaßt gesehen, auf eine *öffentliche, rechtlich greifbare Eheschließungsform* zu dringen. Anläßlich der Reichs- und Kirchenreform Pippins des Kleinen und nicht zuletzt auf Betreiben des aus England stammenden Reichsbischofs Bonifatius waren erstmals ernsthafte Bemühungen in Gang gesetzt worden, um das Heiratswesen rechtlich der *kirchlichen Aufsicht* zu unterstellen. Karl der Große versuchte die Priester zu verpflichten, als eine Art Zivilstandesbeamte vor der Heirat ein Eheexamen durchzuführen, um die Frage nach möglichen Ehehindernissen abzuklären. Der Erfolg dieser Maßnahmen war mäßig. Nach wie vor stand es nämlich im Ermessen der Brautleute, ihre Eheschließung dem Segen der Kirche zu unterstellen.

Es war mithin ein Schritt auf dem bereits eingeschlagenen Weg und diente der Konsolidierung der gemeinsamen staatlichen und kirchlichen Interessen, als um 845 die sogenannten *pseudoisidorischen Dekretalen* **S** eine Fälschung **S** geschaffen wurden, welche zum ersten Mal die öffentliche Eheschließung vor dem Priester, die *kirchliche Trauung* also, als für Christen strikt *verpflichtend* darstellten. Die Unauflöslichkeit der Ehe sollte auf diese Weise recht-

lich abgesichert werden **S** dies war die Hauptintention des Dokuments. »Struktur und Leben der mittelalterlichen Gesellschaft« werden, wie der französische Kirchenhistoriker Gustave Le Bras hervorhob, von da an »durch das Recht der Kirche geregelt, das die Theologie inspiriert«[31]. Recht und Theologie bilden fortan eine nicht unproblematische Symbiose. Die *theologischen Folgen dieses Verkirchlichungsprozesses* lassen sich in zwei Sätze zusammenfassen:

- Die kirchliche Trauung wird verpflichtend vorgeschrieben, und gleichzeitig wird die ursprünglich zivile beziehungsweise familienrechtliche Eheschließungsform in das Kirchenrecht übernommen.
- Eine Ehe ist nicht mehr einfach durch den schlichten Umstand christlich und kirchlich, daß zwei Getaufte sie eingehen, sondern insofern, als sie den kirchlichen Vorschriften gemäß kirchlich geschlossen ist und von der Kirche als kanonisch ›gültig‹ anerkannt wird.

Philippe Ariès macht in diesem Zusammenhang zu Recht auf den *tiefgreifenden Mentalitätswandel* aufmerksam, der in der allmählichen Verlagerung der häuslichen Eheschließung aus dem Bereich von Kammer und Bett vor die Kirchentüren und schließlich in das Innere des Kirchenraums zum Ausdruck kommt. Im Blick auf die Ehe der einfachen Leute stellt Ariès fest:

> »Im 9. und 10. Jahrhundert beschränkte sich der Priester auf die Segnung des Brautbetts und der Brautleute, die darin lagen. Vom 12. Jahrhundert an wird die vormals nebensächliche Rolle des Geistlichen immer wichtiger und zentraler. Die Zeremonie an den Kirchentüren besteht seit dem 13. oder 14. Jahrhundert aus zwei wohlunterschiedenen Teilen, deren einer **S** und zwar der in der zeitlichen Abfolge zweite **S** dem traditionellen, zentralen und ehedem einzigen Akt der Eheschließung entspricht: der *donatio puellae*. Zunächst übergeben die Eltern der Braut sie dem Priester, der sie seinerseits dann dem Bräutigam übergibt.

[31] *G. Le Bras*, Le mariage dans la théologie et le droit de l`Eglise du XIe au XIIIe siècle, in: CLM 11 (1968) 191–202, hier 191.

> In einer zweiten Phase übernimmt der Priester die einstige Aufgabe des Brautvaters und legt die Hände der Brautleute ineinander: die *dextrarum junctio*. Zwischen dem 14. und dem 16. Jahrhundert erfährt diese zentrale Geste der *dextrarum junctio* einen Bedeutungswandel, der auch die Rolle des Priesters verändert. Sie bedeutet nun nicht mehr die *traditio puellae*, sondern die wechselseitige Hingabe und Bindung der Brautleute.«[32]

Dieser letzte Entwicklungsschritt ist sozial- und kulturgeschichtlich betrachtet in der Tat ein bedeutsamer Beitrag der Kirche zur *Emanzipation* der mittelalterlichen Gesellschaft. Denn: Nach der vorherrschenden Meinung der scholastischen Theologen haben **S** anders als bei den anderen sakramentalen Riten **S** nämlich die Brautleute selbst als ›Spender‹ der Ehe zu gelten. Die kirchliche Trauliturgie sanktioniert damit gewissermaßen die fortschrittlichere römische Auffassung der *Konsensehe*, indem sie das Recht auf freie Partnerwahl gegenüber familiären und gesellschaftlichen Übergriffen religiös in Schutz nimmt. Dem Schutz dieses Rechtes dient auch die Anweisung an die zuständigen Pfarrer, durch ein kirchliches »Brautexamen« die Freiwilligkeit des Ehekonsenses sicherzustellen. Schließlich wird die Konsensabgabe, das feierliche Ja-Wort der Brautleute, zum eigentlichen »Mittel- und Angelpunkt der Zeremonie« und nimmt »deren gesamten Symbolgehalt in sich auf«[33].

Das Interesse der mittelalterlichen Theologie verschob sich in der Folge von der sakramentalen Zeremonie der Eheeinsegnung auf den *Rechtsakt der Eheschließung* beziehungsweise den Austausch des Ja-Wortes, der jetzt als das *siebente Sakrament* der Kirche verstanden wurde. Damit stand nicht mehr das pastorale Anliegen, wie Mann und Frau die spirituelle Dimension ihrer Ehe verkündigt und vermittelt werden sollte, im Zentrum des Geschehens, sondern das juristische Interesse an der kirchenrechtlichen Dokumentierbarkeit des Ehevertrags. Je mehr allerdings der rechtliche

[32] *Ariès*, 192f.
[33] Ebd., 193.

Akt der Eheschließung mit dem Vollzug des Sakramentes in eins gesetzt wurde, um so mehr drängten die *kanonistischen Aspekte* der Ehe in den Vordergrund. Das liturgisch-kirchliche Handeln, die Vermittlung des geistlichen Gehalts beim sakramentalen Feiern der Eheschließung verlor seine eigenständige Bedeutung. Die Funktion des Amtsträgers konzentrierte (und reduzierte) sich zunehmend auf die notarielle Entgegennahme des Ja-Worts der Brautleute für die Kirche: den gültigen *Ehevertrag*. Die ursprünglich zentrale liturgische Symbolhandlung (der Segen für die Ehe) verkümmerte zum begleitenden, notfalls sogar verzichtbaren Ritus.

Dies hatte auch praktische Gründe: Die Hochschätzung der Entscheidungsfreiheit des Paares bestimmte nämlich die Kirche, eine Ehewillenserklärung unter allen Umständen zu respektieren, selbst wenn eine Ehe vor Familie und Öffentlichkeit geheimgehalten wurde. Diese *heimlichen (klandestinen) Ehen* entwickelten sich jedoch in der mittelalterlichen Gesellschaft immer mehr zu einem großen sozialen Problem. Tatsächlich respektierten die Familien solche **S** häufig von Jugendlichen gegen den Willen ihrer Eltern eingegangenen **S** Beziehungen in der Regel nicht. Die Leidtragenden waren in diesem Falle meistens die mittellos und rechtlos zurückbleibenden Frauen und Kinder. Über vierhundert Jahre lang versuchte die Kirche das Elend dieser Klandestinehen mit immer neuen Vorschriften und Verboten zurückzudrängen: vergeblich.

Das soziale Übel der Klandestinehen gehörte denn auch zu den *»Gravamina«*, die seit dem 13. Jahrhundert den Ruf nach einer gründlichen Reform der Kirche immer lauter und ungeduldiger hatten erschallen lassen und die schließlich den Anlaß zur *Reformation* bildeten. Die kirchlichen Mißstände im Bereich von Ehe und Familie waren so eklatant, daß Martin Luther (1483–1546) nur eine Lösung für diese Problematik sah: Die Kirche mußte ihren absoluten religiösen Jurisdiktionsanspruch über die Ehen der Getauften, den sie sich seiner Meinung nach widerrechtlich angeeignet hatte, abgeben und sich gemäß ihres evangelischen Auftrags wieder auf den Gewissensbereich beschränken. Ehe sei nämlich in erster Linie ein *»weltlich Ding«*, kein »Sakrament«, und gehöre

deshalb (auch) unter zivile Verwaltung. Anstelle der Vermischung der rechtlichen, sozialen und religiösen Belange wollte Luther **S** das war sein eigentliches Anliegen **S** der Ehe ganz im Sinn ihrer schöpfungsgemäßen und menschengerechten Ordnungspragmatik wieder einen *autonomen Handlungsspielraum* verschaffen. Für Luther, der damit auf der endlichen Rückkehr zur »Weltlichkeit« der Ehe, auf ihrer Befreiung aus der »babylonischen Gefangenschaft« einseitiger kirchlich-kanonistischer Verzweckung bestand, war daher die kirchliche Trauung nicht für das (rechtliche) Zustandekommen der Ehe wichtig **S** für das nach Luther »fromme und fürsichtige Männer« zuständig sein sollten **S**, sondern deswegen, weil die Eheleute Gottes Wort und Segen nötig haben für ihr gemeinsames Leben. Für Luther war die Ehe also keineswegs ›nur‹ ein »weltliches Ding«, sondern *offen für Gottes Handeln*.

Das *Konzil von Trient* (1545–1563) wählte einen anderen Weg. Es schaffte den Übelstand der Klandestinehen zwar ab, indem es jetzt mit Berufung auf die Rechtsbefugnis der Kirche die schriftliche Registrierung der Heirat durch den kirchlich bevollmächtigten Amtsträger beziehungsweise die Einhaltung der *kirchlichen Form* für das Zustandekommen einer Ehe verlangte. Aber die katholische Kirche blieb prinzipiell bei ihrem Jurisdiktionsanspruch. Ja, im Streit mit Liberalismus und Säkularisierung versuchte sie im 19. Jahrhundert ihren Anspruch auf alleinige Rechtszuständigkeit für die Ehen der Getauften noch auszuweiten. Hauptkonfliktpunkt war die Einführung einer obligatorischen *Ziviltrauung* als alternative oder staatlich vorgeschriebene Eheschließungsform. Die römische Kurie versuchte diese Beschränkung des kirchlichen Einflusses damit zu unterlaufen, daß sie nur zivil geschlossene Ehen rundweg für null und nichtig erklärte; eine Zivilehe war danach nichts anderes als ein Konkubinat. Man begründete diese Auffassung damit, daß Katholiken aufgrund der Taufe keine gültige Ehe schließen könnten, die nicht gleichzeitig Sakrament und damit automatisch dem Kirchenrecht unterstellt sei. Die päpstlichen Lehr- und Rechtsentfaltungen des 19. und 20. Jahrhunderts setzen deshalb das *Ehesakrament* faktisch mit dem *Ehevertrag* gleich.

Mit dieser letzten Festlegung erreichte die Verkirchlichung und Verrechtlichung der Eheschließung gleichzeitig ihren Höhepunkt und ihren Endpunkt. Die religiös-spirituelle Dimension des christlichen Ritus der Trauung schien jetzt endgültig hinter die (zweitrangige) Frage nach der kirchenrechtlichen Gültigkeit zurückzutreten. Aber die Rechnung der Kirche, die sich von dieser Maßnahme eine Stärkung des katholischen Milieus und ihrer Gesellschaftsvorstellungen versprach, ging nicht auf. Die konfessionellen Milieus begannen sich aufzulösen, als mit der Industrialisierung die Wanderbewegung in die neuen industriellen Zentren einsetzte. Schließlich legte die Umsiedlung ganzer Landstriche nach Ende des Zweiten Weltkriegs den Grund für eine *multikonfessionelle Gesellschaft*. Das Eheschließungsverhalten zwischen den Konfessionen veränderte sich, viele der Normen und Rechtsvorstellungen im Bereich von Partnerschaft und Sexualität, nicht-ehelicher Lebensgemeinschaft, Zivilehe, Mischehe und Ehescheidung verloren ihre Plausibilität.

In dieser Situation beschloß das *Zweite Vatikanische Konzil* (1962–1965) eine auch in ökumenischer Hinsicht bedeutsame Wende, die wegführte von einem einseitig juristischen Verständnis der kirchlichen Trauung und damit in einem gewissen Sinn auch Luthers Reformanliegen aufnahm. Das Konzil faßt sein Verständnis christlicher Ehebegründung in einen bemerkenswerten Satz zusammen, der diese spirituelle und anthropologische Wende vorsichtig, aber unmißverständlich zum Ausdruck bringt:

> »Die innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe in der Ehe, vom Schöpfer begründet und mit eigenen Gesetzen geschützt, wird durch den Ehebund, das heißt durch ein unwiderrufliches personales Einverständnis gestiftet.« (Kirche in der Welt von heute 48)

Sinn einer christlichen Trauung ist mit anderen Worten, das in der personalen Beziehung der Ehepartner begründete definitive Einverständnis, ihre Lebensgemeinschaft als *in Gott und in seinem Heilswillen begründet und durch den gemeinsamen Bund mit ihm*

gestiftet anzunehmen. Die christliche Trauung hat für das Konzil wieder vorrangig spirituelle Bedeutung. Damit sollte nach Absicht der Konzilsväter die Überbetonung des kirchenrechtlichen Aspekts der Ehebegründung austariert werden. Eheschließung soll für gläubige Christen in erster Linie eine Sache des Glaubens und erst in zweiter Linie eine Sache des Rechts sein. Wie bedeutsam ein solcher *Kurswechsel* für die katholische Kirche ist, mag man daran ermessen, daß sich das revidierte kanonische Recht von 1983 letztlich außerstande sah, den personalistischen Ansatz des Konzils in eine adäquate Rechtssprache zu übersetzen. Diese Schwierigkeit hat ohne Zweifel damit zu tun, daß die Neuakzentuierung, welche das Konzil vornimmt, weit über eine bloße Reform von Praxis und Liturgie der kirchlichen Trauung hinausreicht und ein *anderes theologisches Verständnis* von Partnerschaft und Ehe signalisiert.

Hier wird deutlich, daß die liturgische Ausgestaltung der Eheschließung tatsächlich nie lediglich eine Frage der kirchlichen Praxis gewesen ist. Zwar folgt das Trauverständnis weiträumig stets dem Wandel der gesellschaftlichen Verhältnisse, paßt sich an sie an, reagiert zögernd auf sie und korrigiert sie langfristig wohl auch da und dort **S** allerdings ist diese wechselseitige Beeinflussung schwer zu gewichten. Aber gleichzeitig wirkt im Hintergrund dieser Dynamik die Geschichte eines über weite Strecken mühseligen Ringens um den rechten theologischen Sinn von Sexualität und Ehe im Leben der Christen. Nur langsam und zögernd läßt die christliche *Ehetheologie* das verheerende Erbe des antiken Sexualpessimismus hinter sich. Erst am Ende dieses Weges tritt uns heute wieder deutlicher vor Augen, was eigentlich das befreiende Anliegen eines christlichen Verständnisses von Partnerschaft und Ehe und die Aufgabe der kirchlichen Trauungsliturgie ursprünglich gewesen waren. Dies ist der Grund, weshalb wir uns in einem zweiten historischen Durchgang zunächst der wichtigsten Grunddaten jener wechselvollen Geschichte versichern sollten. Sie werden uns helfen, die volle Tragweite jener Kurskorrektur zu verstehen, welche das Zweite Vatikanum für die christliche Gestaltung der »Lebensform der Liebe« (Dietmar Mieth) konkret bedeutet.

Zwischen Kirche und Welt: christliche Ehe?

Von Anfang an bestand für das Christentum das Problem, die richtige Balance zu finden zwischen der sozialen Realität und der religiösen Dimension von Liebe, Ehe und Familie. Erinnert sei hier nur an die fatale Wirkungsgeschichte der sexualpessimistischen Erbsündenlehre Augustins, die untergründig eine »schwarze Erotik des Verbots« (Ulrich Beck) begünstigte und bis heute das Verhältnis zwischen Kirche, Sexualität und Ehe nachhaltig belastet.[34] Aurelius Augustinus (354–430) war der Meinung, daß die Geschlechtslust eine Folge der ersten Sünde, ja der ›Beweis‹ für die Sündenverfallenheit aller Nachgeborenen sei. Die Lustempfindung bei der Zeugung **S** meinte er **S** sei geradezu das Medium, durch das die Sünde seit dem Sündenfall weitergegeben werde von einer Generation zur anderen. Der Geschlechtsakt war für Augustin deshalb prinzipiell etwas Sündhaftes. Einzig in der Ehe würde **S** wie er sich ausdrückte **S** der Geschlechtsakt »ehrbar« gemacht wegen der die Ehe »entschuldigenden« Güter: Nachkommenschaft, Treue und Unauflöslichkeit (»sacramentum«). Dennoch bleibe auch das eheliche Leben faktisch ein *Zustand läßlicher Sünde*, solange die Ehegatten nicht enthaltsam leben. Für die traditionelle Theologie war die Ehe fortan vor allem ein *»Heilmittel wider die böse Lust«* (remedium concupiscentiae), schien doch Augustins Lehrmeinung durchaus das Neue Testament hinter sich zu haben. Hatte denn nicht bereits der Apostel Paulus im Blick auf das nahe Ende der Zeiten empfohlen, besser ledig zu bleiben, und die Ehe kurzerhand zum Zugeständnis für die Schwachen und Unenthaltsamen erklärt (1 Kor 7,1–9)? War nicht Jesus selbst ehelos geblieben? War es da nicht geradezu zwingend, die Ehe als Stand der Unvollkommenheit zu betrachten und den Zölibat als die für Christen eigentlich angemessenere Lebensform anzupreisen oder **S** wie später den Priestern **S** gar vorzuschreiben?

[34] Vgl. dazu *Baumann*, Die Ehe **S** ein Sakrament?, 180–184.

Bei diesem Stand der Dinge wäre es nicht zu verwundern gewesen, wenn es im Christentum, ähnlich wie im Manichäismus und später bei den Katharern, zu einer völligen Ablehnung von Sexualität und Ehe gekommen wäre. Daß es nicht soweit kam, verdanken wir nicht zuletzt dem Alten Testament und seiner realistischen und positiven Einstellung zur Geschlechtlichkeit des Menschen, aber auch dem positiven theologischen Eheverständnis, das der *Epheserbrief* (Eph 5,21–33) im Neuen Testament entwickelt.[35] Leider folgt diese Schrift gleichzeitig einem Rollenverständnis von Mann und Frau, das unverhohlen patriarchalisch für die Unterordnung der Frau eintritt (vgl. V. 23).

Dieser »Liebespatriarchalismus« erschwert uns noch heute den Zugang zur Kernaussage von Eph 5,21–33, vertritt er doch mit höchstem theologischem Einsatz, christliche Frauen hätten sich aus Glaubensgründen mit dem zweiten Platz in der Schöpfung zu begnügen. So ist unser Text zumindest für die gottesdienstliche Verwendung mehr als problematisch geworden. Trotzdem läßt es sich nicht übergehen, daß er wirkungsgeschichtlich die christliche Theologie der Ehe ganz entscheidend mitgeprägt hat. Er stellt zudem innerhalb des Neuen Testaments den einzigen ›systematischen‹ Versuch dar, die Ehe vom Christusgeschehen her theologisch zu deuten. Wenn wir nun Eph 5,21–33 in seinem zeitbedingten Rahmen sehen und ihn nach seiner aktuellen Bedeutung fragen: Was hat uns dann die neutestamentliche *»Haustafel« für die Eheleute* zu sagen? Zunächst einfach dies:

Für verheiratete Christen soll ihre Lebensgemeinschaft der nächste Erfahrungsraum und Handlungsort sein, wo das *Jawort ihres Glaubens an Christus*, auf den sie sich in der Taufe eingelassen haben, konkret Gestalt annimmt. In diesem Sinn, argumentiert der Briefautor, solle das Jawort, das ein Christ und eine Christin sich am Anfang ihrer Ehe gegeben haben, Zeichen sein für die befreiende Kraft der Liebe Christi, welche auf solche Weise verständlich

[35] Zur Auslegung dieser schwierigen Stelle vgl. ebd., 145–167, und die dort erwähnte Literatur.

gemacht wird als das alles entscheidende *Jawort Gottes* zu den Menschen. Ähnlich wie sich das alte Israel an die Abrahamsverheißung, den Exodus und die Landnahme oder an die Heimführung aus der babylonischen Gefangenschaft erinnert und aus diesen Heilsereignissen Hoffnung schöpft, sollen Mann und Frau ihr ursprüngliches Treueversprechen als Sinnbild der Hoffnung verstehen, daß Gott ihnen ihr Leben lang treu zur Seite steht. Auf diese Weise gewinnt dig Beziehung zwischen Christus und seiner Kirche einen *symbolischen Verweischarakter* für die Einheit von Mann und Frau: »Kirche ist so im großen und universellen Ausmaß, was die gläubig gelebte Ehe im Kleinen ist«, formuliert der katholische Ökumeniker Otto Hermann Pesch: »greifbares, sichtbares Zeichen der unverbrüchlichen Zuwendung Gottes zum Menschen«[36].

Umgekehrt wird die christlich gelebte Einheit der Ehe hier als *Symbol, Charisma und Gnadengabe der Einheit in Gemeinde und Kirche* in Anspruch genommen: Die Ehe unter Christen soll als lebendiges Zeugnis gelebt werden für das wahre Verhältnis Christi und seiner Gemeinde, vor allem für die ökumenische Einheit der Kirche aus Juden (Judenchristen) und Griechen (Heidenchristen). Diese bildet nämlich das eigentliche Thema des Epheserbriefes **S** ein Thema, das im Blick auf unser gegenwärtiges Bemühen um die Wiedervereinigung der Kirchen einen ganz aktuellen ökumenischen Bezug erhält. Gemeint ist: So wie Mann und Frau trotz der Verschiedenheit ihres Geschlechts eins sein können, soll heute auch Christi Kirche aus Katholiken und Protestanten, Orthodoxen, Anglikanern und Freikirchen wieder ein Leib werden. Eine konfessionsverschiedende Ehe, die aus dem Geist ökumenischer Glaubensgemeinschaft lebt, soll/sollte zum »konfessionsverbindenden« Hoffnungszeichen werden, daß die Einheit der Kirche Jesu Christi nicht Utopie bleiben muß.

[36] *O. H. Pesch*, Ehe im Blick des Glaubens, in: F. Böckle, F. X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte (Hg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 7. Ehe **S** Familie (Freiburg-Basel-Wien 1981) 8–43, hier: 22.

Für das kirchliche Eheverständnis wurde nun allerdings ein anderer Aspekt, der sich ebenfalls in der »Haustafel» des Epheserbriefes findet, wichtig. Wieder war es *Augustin*, der hier der Ehetheologie für Jahrhunderte die Richtung vorzeichnete. Er entdeckte im Ephesertext die in Vers 25, 26 tatsächlich anklingende Beziehung zwischen der Unwiderruflichkeit des Treueversprechens christlicher Ehegatten und ihrem Taufversprechen und legte das Eheversprechen in Analogie zur Taufe als *»heilige Verpflichtung«* (»sacramentum«) gegenüber Gott aus. Das Eheleben von Christen **S** so dachte Augustin **S** sollte sich aber nicht nur (passiv) als Prüfstein und Zeugnis des Glaubens an Jesus Christus verstehen, sondern darüber hinaus Hinweiszeichen auf das Mysterium der Erlösung selbst sein. Augustin betrachtete die Ehe deshalb in einem doppelten Sinn als »sacramentum«: »Sacramentum« war für ihn nach innen das unauflöslich-heilige Band (»vinculum«), das christliche Gatten vor Gott verpflichtete, nach außen aber, in die umfassende Glaubensgemeinschaft hinein, wirkte diese Unauflöslichkeit selbst als »sakramentales Heilszeichen« (»sacramentum signum«).

In ihrem Eheverständnis ging die *mittelalterliche Theologie* einen entscheidenden Schritt über Augustin hinaus. Sie verstand das *»große Geheimnis«* (Eph 5,32), das die lateinische Bibelübersetzung mit dem Wort »sacramentum« übertrug, als Argument dafür, daß die Ehe wie auch die Eheschließung an jener Stelle der Schrift zumindest als Sakrament im Sinn der scholastischen Sakramentsauffassung vorgezeichnet sei. Auf dieser Grundlage wurde jene *Sakramentalität* erstmals 1139 in einem offiziellen kirchlichen Dokument des Zweiten Laterankonzils ausdrücklich festgestellt. Tatsächlich will das griechische Original des Epheserbriefes aber nur sagen, die eheliche Beziehung von Mann und Frau sei seit Urbeginn ein verborgener Hinweis darauf, wie eng und unmittelbar man sich das Verhältnis zwischen Christus und der Kirche zu denken habe. Problematisch war nun nicht, daß die sakramentale Hindeutung der Schriftaussage **S** was schon manchem mittelalterlichen Theologen auffiel **S** exegetisch fragwürdig ist, sondern daß Augustins Analogie von Taufversprechen und Eheversprechen, die er

mit dem Begriff »sacramentum« (= heilige Verpflichtung) bezeichnen wollte, auf nie ganz geklärte Weise mit der sakramentalen Feier der Eheeinsegnung verquickt wurde.

Die mittelalterliche Theologie verknüpfte nämlich die *liturgische und die ehetheologische Gedankenlinie:* Ehesakrament ist in der Logik dieser Theologie gleichzeitig der Akt der (kirchlich gültigen) Eheschließung und dessen ›Wirkung‹: der Ehebund oder Ehevertrag. Eine Folge war, daß die Unauflöslichkeit der Ehe fortan nicht mehr wie noch bei Augustin ›nur‹ eine unbedingte christliche Forderung blieb, sondern jetzt das besondere *christliche Wesen der Ehe* konstituierte: Die (soziale) *Institution* der Ehe selbst wird damit für Christen zum Sakrament gemacht, die absolute (kirchenrechtliche!) Unauflöslichkeit der Ehe als das besondere gnadenwirksame Zeichen der christlichen Ehe geortet. Und dieses Zeichen wird allein schon durch den Rechtsakt der Eheschließung sakramental *wirksam*. Augustins Vorstellung des untrennbaren Ehebandes, das ›Sakrament‹ christlich gelebter Ehe, verbindet sich so mit der Idee des ›wirksamen sakramentalen Zeichens‹. Die *Worte*, die den Ehewillen zum Ausdruck bringen, stellte 800 Jahre später *Thomas von Aquin* (1225–1274), einer der bedeutendsten Theologen des Mittelalters, fest, seien die *Form* des sakramentalen Vollzugs der Ehe, während der gegenseitige *innere Konsens*, sich ehelich mit Leib und Leben zu verbinden, die Bedeutung eines greifbar-sinnenfälligen Zeichens, der sakramentalen *Materie* habe.

Hatte also die frühmittelalterliche Theologie zunächst die Feier der Trauung sakralisiert, so sakralisierte die Hochscholastik nun den Ehevertrag. Diese zweite Sakralisierung zeitigte einschneidende Konsequenzen für die Praxis. Denn: Eine Ehe war nun nicht mehr wie in früheren Jahrhunderten eine primär zivil-familiäre Angelegenheit, die in das Heilsgeschehen einbezogen wurde; nein, Ehe und Eheschließung waren jetzt in sich selbst heilige Sache der Kirche und erst in zweiter Linie gelebte soziale Wirklichkeit. Das Interesse konzentrierte sich infolgedessen auf die *religiöse Symbolik*. Die Theologie der Ehe wurde zum Vehikel einer üppigen ekklesiologischen Spekulation über Kirche und Erlösung. Das ganze

Heilsgeschehen wurde unter die Symbolik einer an den Epheser-text angelehnten kirchlichen *Brautmystik* subsummiert. Anstelle der pastoralen Pragmatik im Umgang der Kirche mit Ehe und Familie bestimmte die theologische Symbolik der *›Ehe‹ zwischen Christus und Kirche* das kanonische Recht und die kirchliche Ehemoral. Dies verkürzte den Blick auf die Realität gelebter Ehe.

Langfristig hatte die Verquickung von praktisch-liturgischen und kanonistisch-ehetheologischen Gesichtspunkten *einschneidende Konsequenzen*: Im Bann eines theologisch zu hoch aufgeladenen Verständnisses des Ehebandes verstand sich die Unauflöslichkeit der Ehe von da an nicht mehr **S** wie in der alten Kirche und bis heute in den orthodoxen Ostkirchen und den Kirchen der Reformation **S** als ethische Forderung, sondern als kirchenrechtliche Norm. Das heißt: Ehe unter Christen ist jetzt qua Institution ein seinshaftes (ontologisches) und deshalb menschlich unrevidierbares Zeichen der Christus-Kirche-Beziehung. Als ›Sakrament‹ ist die Ehe *absolut* unauflösbar und durch kein menschliches Recht mehr scheidbar: »Der symbolische Hinweis der Ehe auf das unlösbare Verhältnis Christi zur Kirche ist also nicht nur, wie im Epheserbrief und noch bei Augustin, ein motivierender, auf die ethischen Konsequenzen abzielender Vergleich, sondern eine ontologische Realität«[37].

Selbst wenn wir also den positiven Ertrag dieser theologiegeschichtlichen Entwicklungen des christlichen Eheverständnisses in Rechnung stellen: Die Überwindung der spätantiken Geringschätzung von Sexualität und Ehe, die Tatsache, daß die mittelalterliche Sakramentalisierung und Verkirchlichung der Ehe wesentlich zur Personalisierung der Gattenbeziehung und zur sozialen Befreiung dieses Lebensbereiches beitrug, läßt sich nicht übersehen: Die im Laufe der Zeit spekulativ immer höher aufgetürmte Theologie der Ehe hat sich schließlich immer weiter von der gelebten sozialen Wirklichkeit entfernt. Die Distanz zwischen jener hohen Spekulation, die sich mehr für die (jungfräuliche) Ehe zwischen Christus

[37] *Pesch*, 19.

und seiner (geistlichen) Braut der Kirche interessierte als für die Ehe von konkreten Frauen und Männern, wurde so groß, daß schon vor dem Konzil der sechziger Jahre auch für Katholiken das »Ehesakrament« zu einem unverständlichen Mysterium geworden war: ein Mysterium, mit dem sie bereits damals herzlich wenig anzufangen wußten und das ihnen auch wenig dienlich schien bei der Bewältigung ihrer alltäglichen Aufgaben. Am Ende blieb nur die bittere Erkenntnis, daß die immer weiter vorangetriebene kirchliche Monopolisierung von Recht, Moral und Sakrament nicht zu einer Vertiefung des christlichen Anliegens, sondern im Gegenteil zu einer wachsenden Entfremdung zwischen der Ehetheologie und dem kirchlichem Eherecht einerseits und den konkreten, ›irdischen‹ Erwartungen der betroffenen Menschen andererseits geführt hatte. Die kirchliche Ehelehre war zuletzt nicht mehr in der Lage, auf die sich wandelnden sozialen Gegebenheiten von Ehe und Familie vernünftig einzugehen.

So deprimierend stellte sich die Ausgangslage zu Beginn der sechziger Jahre dar, als das Zweite Vatikanum sich entschloß, jene schon angedeutete Rückbesinnung auf das ursprüngliche religiöse Anliegen eines christlichen Umgangs mit Partnerschaft und Ehe zu vollziehen. Das Konzil löste die Ehe aus der jahrhundertelangen kirchenrechtlichen und institutionalistischen Umklammerung und versetzte sie wieder vorrangig in den *Kontext der Verheißung*. Und **S** was nicht weniger wichtig ist **S**: Es setzte eine unmißverständliche Option für eine ganzheitliche, menschengerechtere *personale Sicht* der Liebesbeziehung von Frau und Mann. Zweifellos haben die Erkenntnisse der Humanwissenschaften hier ihren Teil zu einer differenzierteren Würdigung und Wertung ehelichen Lebens und Liebens beigetragen. Damit tritt jetzt endlich wieder und doch überraschend neu die menschlich-religiöse Verwirklichung von Liebe und Partnerschaft in den Vordergrund der theologischen Überlegungen. Mit großer Sprachkraft kann so die *»Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute«* die Ehe in den Horizont der Verheißung Gottes stellen:

»Christus der Herr hat diese Liebe, die letztlich aus der göttlichen Liebe hervorgeht und nach dem Vorbild seiner Einheit mit der Kirche gebildet ist, unter ihren vielen Hinsichten in reichem Maße gesegnet. Wie nämlich Gott einst durch den Bund der Liebe und Treue seinem Volk entgegenkam, so begegnet nun der Erlöser der Menschen und der Bräutigam der Kirche durch das Sakrament der Ehe den christlichen Gatten. Er bleibt fernerhin bei ihnen, damit die Gatten sich in gegenseitiger Hingabe und ständiger Treue lieben, so wie er selbst die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat. Echte eheliche Liebe wird in die göttliche Liebe aufgenommen und durch die erlösende Kraft Christi und die Heilsvermittlung der Kirche gelenkt und bereichert...« (Kirche in der Welt von heute 48)

Ganz selbstverständlich versteht das Konzilsdokument hier die Beziehung der christlichen Ehegatten als Möglichkeit und *alltäglichen Lebenshorizont, in dem Gottes und Christi Liebe ihnen konkret begegnet*. Als Hinweis, Vermittlungszeichen oder »Sakrament der Christusbegegnung«, das heißt *personale Konkretion des Neuen Bundes*, gewinnt die Ehe von Christen ihre besondere geistliche Dimension: Ehe in diesem Sinn geistlich verstehen, heißt den Glauben an Jesus Christus, seinen Gott, sein Evangelium als richtungweisende Sinn- und Hoffnungsperspektive christlich gelebter Ehegemeinschaft bewußt in die Gestaltung der Paarbiographie einbeziehen. Auf solche Weise erhält die eheliche Lebensform der Liebe zwar einen hohen spirituellen Stellenwert; dies aber nicht mehr im Sinn eines abstrakten theologischen Gedankenspiels mit der ekklesiologischen Metaphorik der Ehe, sondern eines dezidiert pastoralen und pragmatischen Ansatzes, welcher die religiösen Möglichkeiten christlicher Ehe, Zeichen des Heilsgeschehens zu werden, nicht gering, aber nüchterner einschätzt. Die eheliche Alltagswirklichkeit wird mit anderen Worten unverklärter gesehen, die autonome »Weltlichkeit« der Ehe vorsichtig in Rechnung gestellt: Eine Annäherung an das reformatorische Anliegen deutet sich an.

Das Zweite Vatikanische Konzil gab damit in der Frage des theologischen Eheverständnisses auch dem ökumenischen Ge-

spräch wichtige Impulse. So sahen sich bereits Mitte der siebziger Jahre die Verfasser des Schlußberichtes der Römisch-katholisch/Lutherisch/Reformierten Studienkommission »Theologie der Ehe und das Problem der Mischehe« in der Lage, weitreichende Übereinstimmungen feststellen.[38] Es blieb freilich nicht bei diesem insgesamt hochtheologischen Dokument. Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Baden-Württemberg etwa, um nur ein Beispiel zu nehmen, übersetzte viele der dort vorgetragenen Gedankengänge in die Sprache eines ökumenischen Bekenntnisses: »Auf dem Weg zur Ehe« (1984). In schlichten Worten umreißt es, worum bei einer christlichen Trauung geht:

> »Wir Christen sind überzeugt: *Die Ehe hat mit Gott zu tun.* Das Ja, das zwei Menschen in der Ehe zueinander sagen, hat in ihm seinen Ursprung. Er hat den Menschen als Mann und Frau geschaffen, in der Verschiedenheit, in der Fürsorge, Liebe und Freude, in der gegenseitigen Abhängigkeit und Bedürftigkeit, in der Mann und Frau miteinander leben. In unserem Ja, das wir als Mann und Frau ein Leben lang einander geben wollen, ist also sein Ja zu unserer Liebe schon wirksam. Die Ehe darf so als ein Ort der besonderen Nähe Gottes erlebt werden.
>
> Wir bedenken ein Zweites: *Die Ehe hat es mit Christus zu tun.* Die Liebe, die wir einander geben sollen, lebt im Grunde nicht von unserem guten Willen. Im Geist Jesu Christi und aus seiner Kraft dürfen wir einander lieben als Menschen, die er in der Taufe angenommen hat und die darum bereit sind, auch einander anzunehmen und gelten zu lassen.
>
> Und noch ein Drittes ist zu sagen: *Ehe hat es mit dem Geist Gottes zu tun.* Wo man nach Leib und Seele zusammengehört, und doch jedes seine eigene Persönlichkeit hat, da bedarf es der Leitung des Geistes. Die Verschiedenheiten der Tradition, der familiären, vielleicht beruflichen, vielleicht auch konfessionellen Herkunft müssen bewältigt werden. Gottes Geist will Selbstsucht und Eigenwille immer wieder zu Lie-

[38] Siehe *Die Theologie der Ehe und das Problem der Mischehe.* Schlußbericht der römisch-katholischen/lutherischen/reformierten Studienkommission, 1976, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931–1982, hg. v. H. Meyer, H. J. Urban, L. Vischer (Paderborn, Frankfurt 1983) 359–387; vgl. *Anglikanisch/Römisch-Katholische Ehe.* Bericht der anglikanisch/römisch-katholischen internationalen Kommission über die Theologie der Ehe und ihre Anwendung auf konfessionsverschiedene Ehen. 1975, in: a. a. O., 196–232.

be und Verständnis umwandeln. Ehe ist nicht einfach vorgegebene Einheit, sondern in Liebe gewirkte Einigung.«

Die gemeinsame ökumenische Botschaft an christliche Paare, die als gläubige Menschen das Wagnis ihrer Lebensentscheidung im Vertrauen auf Gott eingehen wollen, lautet: »Die Ehe [steht] in enger Beziehung *zur Verheißung Gottes*«[39]. Die Ehe selbst hat Verheißungscharakter, insofern sie selbst und ihr Gelingen *»geschenkt«* wird, sich mit anderen Worten Gott verdankt. Das Glükken der Liebe ist mithin nicht eine Leistung, die man sich gegenseitig erbringt, sondern für Mann und Frau letztlich das Geschenk jenes Vertrauens, mit dem sie sich gemeinsam in Gott bergen. Dieser Glaube ermöglicht ihnen jene notwendige *Distanz*, von der Jellouscheck und Drewermann sprachen und die sie auch brauchen, um sich und ihre Liebe von außen, mit anderen Augen sehen zu können, um zu verstehen, was ihre Beziehung letztlich bedeutet. Ist ihre Liebe **S** wie das Konzil sagt **S** »in die göttliche Liebe aufgenommen«[40], gewinnt sie einen Maßstab (»das Antlitz Christi«, das ihrem Leben zugewandt ist[41]), der ihre menschliche Liebe gleichzeitig begrenzt, ermöglicht und befreit.

Wenn wir die theologische Bedeutung menschlicher Ehe so verstehen, dann wird die Liebesbeziehung, für die diese Lebensform ja stehen soll, zum autonomen Lebensraum, der Gottes Zusage und Verheißung hat. Sie ist *christlich*, nicht weil sie der Disziplin der Kirche untersteht, sondern weil sie aus der gemeinsamen Vertrauensbeziehung in den Gott Jesu Christi und aus der befreienden Wirklichkeit seiner verheißenen Nähe lebt. Die Freiheit und Freiwilligkeit dieser Beziehung begründet und trägt auch die personale Lebensbeziehung des Paares. Deshalb wird im ökumenischen Gespräch beinahe polemisch darauf hingewiesen, daß die Ehe *nicht ein Vertrag, sondern ein Bund* sei.[42] »Das biblische Symbol des

[39] Theologie der Ehe und das Problem der Mischehe, Nr. 19.
[40] Kirche in der Welt von heute 48.
[41] Theologie der Ehe und das Problem der Mischehe, Nr. 19.
[42] Vgl. *W. Schöpsdau*, Konfessionsverschiedene Ehe (Göttingen 1984) 21ff.

Bundes« S so erklärte zum Beispiel die Synode 72 der Diözese Basel diesen Begriff S soll »zum Ausdruck bringen, daß die Ehe nicht als eine fertige Rechtsgestalt betrachtet werden kann. Sie ist vielmehr wie jener Bund, der sie umschließt, ein dynamisches Geschehen zwischen zwei Partnern, welche in bedingungsloser Liebe und vergebungsbereiter Treue miteinander auf dem Weg sind.[43] Der *»Ehebund«* S wie es in der Sprache des Konzils heißt S ist mit anderen Worten als *personaler Vermittlungsbegriff* gemeint, der gegenüber dem bisher statisch-kirchenrechtlichen Verständnis der Ehe als Vertrag die lebensgeschichtliche Dimension beziehungsweise die biographische Dynamik der Partnerschaft betont. Ehe ist von daher gesehen ein leiblich-geistiger *Lebensbund*, in dem Gott selber als Zeuge, Garant und Partner angerufen ist. Eheliche Gemeinschaft wird damit in gewisser Weise zu einer *Zielvorstellung*, zu einem *Lebensprojekt*, das nicht fertig vom Himmel fällt, wenn ein Paar seine definitive Beziehungsentscheidung vor dem Standesbeamten oder bei der kirchlichen Trauung öffentlich bekundet und beurkundet. Inhalt ist, wie das Konzil formulierte, »die innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe«[44]. Das *personale Bundesverhältnis*, das eine Ehe religiös begründet, bildet damit ein natürliches Gegengewicht gegen die Statik formaljuridischer Ordnungsversuche. Liebe selbst ist nämlich etwas in Bewegung, was sich entwickeln muß zwischen zwei Menschen, ein *Beziehungsprozeß*, der Zeit braucht; mit den Worten des Konzils:

> »Liebe geht in frei bejahender Neigung von Person zu Person, umgreift das Wohl der ganzen Person, vermag so den leib-seelischen Ausdrucksmöglichkeiten eine eigene Würde zu verleihen und sie als Elemente und besondere Zeichen der ehelichen Freundschaft zu adeln« (Kirche in der Welt von heute 49).

Wenn es sich aber mit der Liebe so verhält, wenn sie »das Wohl

[43] *Synode 72 Diözese Basel*, Dokument VI. Ehe und Familie im Wandel unserer Gesellschaft (Solothurn 1978) Nr. 7.1.2.

[44] Kirche in der Welt von heute 48.

der *ganzen* Person« umgreift, wenn sie »frei bejahende Neigung« voraussetzt, »eheliche Freundschaft« Inhalt und ›Gegenstand‹ des Ehebundes ist, steht fest, daß eine Ehe nichts Statisches ist, sondern in der Beziehung der Gatten immer unterwegs bleibt zu ihrer definitiven Lebensgestalt. Was bedeutet in einem solchen personalen prozeßhaft-lebensgeschichtlich geweiteten theologischen Wahrnehmungshorizont eine kirchliche Trauung? Welche ›Wirkung‹ kann man sich von ihr versprechen, in welchem Sinn bedeutet sie sogar ein sakramentales Geschehen?

Vor Gott zueinander ja sagen!

Es ist für die Klärung des Grundgedankens christlicher Trauung hilfreich, wenn wir zuerst überlegen, was eine solche Feier nicht ist und nicht kann, um von da aus darzustellen, was Sinn, Aufgabe und ›Wirkung‹ solchen kirchlichen Handelns ist:

- *Die kirchliche Trauung kann nicht aus einer unreifen Beziehung eine reife Ehe machen.* Das heißt: Sie kann nicht bestehende psychische Defizite und Beziehungsprobleme ›heilen‹. Auch wenn man die Eheschließung als sakramentales Geschehen versteht **S** wie dies die katholische Tradition tut **S**, verwandelt das Sakrament nicht eine Beziehung, welcher entscheidende Voraussetzungen zur inneren Dauerhaftigkeit fehlen, automatisch in eine ›unauflösliche‹ Ehe. Die Feier der kirchlichen Trauung hat mit anderen Worten keine magische Wirkkraft: Sie kann nur sichtbar machen, was vorhanden ist, und nur das Vertrauen religiös vertiefen und begründen, zu dem die Partner selbst bereit sind.
- *Die kirchliche Trauung ist nicht das feierliche Ende des sozialen und religiösen Prozesses der Partnerschaftsentscheidung,* so daß vorher nichts von einer Ehe und nachher Ehe in vollendeter Gestalt vorhanden wäre. Vielmehr: Ehe ist das Ergebnis eines gemeinsam zurückgelegten Weges, einer gemeinsamen Bezie-

hungsgeschichte die durch viele Entscheidungssituationen hindurch muß: eines Lebensprozesses mit anderen Worten, der gewiß feierliche Augenblicke wie die Verlobung, die zivile Eheschließung und die kirchliche Trauung braucht, wo Frau und Mann ihre gegenseitige Lebensverpflichtung öffentlich machen, der aber ständig weitergeht und weitergehen muß und fortdauernde Bereitschaft zu lebenslangem Lernen, auch religiösem Lernen, in Liebe und Partnerschaft voraussetzt.

M *Kirchliche Trauung bezweckt keine problematische religiöse Mystifikation oder gar Apotheose der Liebe oder des ehelichen Lebens*. Ihr Ziel ist weder eine religiöse Überhöhung noch eine übersteigerte kirchliche Zweckbindung der sozialen Institution der Ehe. Sie entrückt die Ehe nicht der ›natürlichen‹ und ›kultürlichen‹ Sozialordnung, sondern stellt Mann und Frau in aller Freiheit unter Gottes Wort. Die Trauung »verkirchlicht» die Beziehung nicht; sie versucht nicht, die Sehnsucht nach Ganzheit religiös zu verzwecken, profanisiert aber diese Sehnsucht auch nicht. Jedoch bei all dieser Freiheit:

M *Die kirchliche Trauung ist kein unverbindliches Angebot, sondern ein bewußtes und öffentliches Bekenntnis zu Jesus Christus und seinem Gott.* Sie kann diese religiöse Grundentscheidung nicht ersetzen, sondern setzt zumindest ehrliche Glaubensbereitschaft voraus. Mit anderen Worten: Die kirchliche Feier der Trauung ist ein »Sakrament des Glaubens«, dessen Verheißung in dem Maße lebensgestaltende Macht gewinnt, als ihm *geglaubt* wird, insofern es Zeichen und Ausdruck gemeinsam gewagten Vertrauens auf Gottes gegenwärtige Nähe im Alltag der Beziehung ist. Wer dies nicht will, sollte ehrlicherweise auf die Mitwirkung der Kirche verzichten.

Auf dem Hintergrund dieser Einschränkungen versuchen wir jetzt zu verstehen, was die christliche Feier der Trauung für Paare bedeuten kann, wenn sie sich vertrauensvoll auf sie einlassen. *Was will die kirchliche Feier der Trauung?* Sie will **S** und dies ist nicht nur eine Feststellung, sondern Programm **S** jedenfalls keine simple

Doublette oder kirchliche Wiederholung der zivilen Eheschließung sein. Nein, im Entscheidungsprozeß zur Ehe bedeutet bereits der *Akt der Eheschließung auf dem Standesamt* ein öffentlich verpflichtendes Zeichen, das eine rechtmäßige Ehe begründet. Schon mit diesem Akt bringen Mann und Frau zum Ausdruck, daß sie ihrer Liebe **S** »in guten und bösen Tagen« **S** über das heute menschlich Absehbare und Planbare hinaus eine bleibende Lebensgestalt geben möchten. Bereits im Symbol der Trauringe, die sich die beiden vor dem Standesbeamten gegenseitig anstecken, bringen sie ihren gemeinsamen Lebensentwurf sinnfällig zum Ausdruck. Tatsächlich hat dieses gemeinsame Lebensprojekt Ehe aber einen eigentümlich *prospektiven Verheißungsüberschuß*, den weder das Jawort vor dem Standesbeamten noch die Zukunft der konkreten Beziehungsgeschichte einzuholen vermag. Ehe erfordert den Mut, sich allein aus Treu und Glauben auf das Jawort des Partners, der Partnerin zu verlassen **S** *ohne Erfüllungsgarantie*.

Die *kirchliche Traufeier* will diesem Vertrauen Halt geben im Glauben an den Gott Jesu Christi und in der Gemeinschaft mit denen, die diesen Glauben selbst als Grundlage ihrer Existenz gewählt haben. Gegenüber der zivilen Eheschließung soll die kirchliche Trauungsliturgie also den besonderen *religiösen Entwurfs- und Projektcharakter christlich gelebter Ehe zeugnishaft sichtbar machen* als alternative Lebenspraxis aus der Perspektive des Glaubens. Die kirchliche Trauung soll mithin vom Evangelium her zur Geltung bringen, was verheirateten Christen »als gnädige Gabe eines geschichtlichen Lebensvollzugs« (Wenzel Lohff)[45] verheißen und daher nur im Glauben anzunehmen ist. Dies setzt freilich voraus, daß das Hochzeitspaar das gottesdienstliche Geschehen tatsächlich als »Feier des Glaubens« (Alois Müller)[46], als gottesdienstliches Bekenntnis und somit als Glaubensgeschehen mitvoll-

[45] *W. Lohff*, Das neue Bild der Ehe in der evangelischen Theologie, in: H. Harsch (Hg.), Das neue Bild der Ehe. Fünf Beiträge (München 1969) 36.

[46] So *A. Müller* programmatisch im Untertitel seines Essays: Die Sakramente der Kirche (Mödling ^{2}1978).

ziehen kann und will. Denn nicht mehr die zivilrechtliche Verpflichtung, nicht mehr der Ehevertrag steht im Zentrum, sondern das Bekenntnis, der Bund vor Gott, in dem Mann und Frau sich ›vor Gott‹ nicht mehr nur als einzelne, sondern bewußt als Dualität verstehen.

In theologische Sprache gefaßt: Kirchliche Trauung begründet also die Ehe ›vor Gott‹ als *Bund in Christus durch den heiligen Geist*: Ganz unabhängig von allen theologischen Kontroversen um die »Weltlichkeit« und/oder »Sakramentalität« von Eheschließung und Ehe ging es eigentlich in der so widersprüchlichen Geschichte christlicher Ehetheologie stets um ein und dieselbe Sache: Mann und Frau im verheißenden Wort und im Zeichen des Segens ihre eheliche Gemeinschaft ›vor Gott‹ als ihren persönlichen lebensgeschichtlichen Horizont möglicher Heilserfahrung (trotz aller Unheilserfahrung), als Ort konkreter Erfahrung der Nähe Gottes (trotz aller Ferne) zu erschließen und von da aus die Möglichkeit gemeinsamen Lebens aus der Liebe Christi exemplarisch vor Augen zu stellen. »Wenn man in diesem Sinne von der Initiative spricht, die der Verheißung im Blick auf die Ehegatten zukommt, und von der neuschaffenden Erfahrung, die die Ehegatten von der Kraft dieser Verheißung zu machen berufen sind, dann« S so das ökumenische Bekenntnis der römisch-katholischen/lutherisch/reformierten Studienkommission S kann man ökumenisch durchaus auch »von dem sakramentalen Charakter der Ehe sprechen und zugleich sagen, die Ehe sei Zeichen des Bundes«[47] (die Sache selbst hängt freilich nicht am Gebrauch einer bestimmten Begrifflichkeit).

Die kirchliche Feier der Eheschließung macht so den entscheidenden Knotenpunkt im Leben christlicher Ehepartner zugänglich, an dem ihre Ehe *vor Gott begründet*, Gottes Freundschaft zugesagt, das Beispiel Jesu Christi vor Augen gestellt und der Beistand des Heiligen Geistes erbeten wird. Folgen wir dem katholischen Theologen Franz Schupp, so besteht der Sinn solchen sakramentalen Vollzugs gerade darin, herausgehobener Ort und Augenblick

[47] Theologie der Ehe und das Problem der Mischehe Nr. 21.

vertrauensvoller Vorwegnahme wahren und heilen Lebens im Horizont der befreienden Lebenspraxis Jesu zu sein.[48] Die kirchliche Feier **S** und dadurch unterscheidet sie sich prononciert vom standesamtlichen Beginn einer Ehe **S** wird damit zur Feier der religiösen Entscheidung des Brautpaares, zur feierlichen *Sendung* durch die Gemeinde, zum Akt bewußter Übernahme des sich von der Taufe herleitenden *Auftrags*, Zeugen jener Hoffnung zu sein, die in ihnen ist, aufgrund ihres Vertrauens in Gott (vgl. 1 Petr 3,15). Der Zusammenhang ehelichen Lebens mit Christus, das Verhältnis zur Gemeinde, der theologische Sinn, den das kirchliche Feiern der Trauung für gläubige Christen hat, das alles gewinnt seine besondere Bedeutung freilich nur, wenn in der Liturgie tatsächlich das *Unterscheidend-Christliche* im Zentrum steht.

Viele Theologen versuchen deshalb heute, den Schwerpunkt des Sakramentalen von der (rechtlichen) Eheschließung auf das Eheleben zu verlagern. Die Personalisierung des Eheverständnisses führt also verstärkt dazu, nicht mehr die ehebegründenden Akte, sondern die *Lebensdimension* der Ehe in den Mittelpunkt zu stellen und diese als sakramentale Dauer-Situation zu verstehen. Für gläubige Christen verstünde sich dann das Leben in einer Ehe aufgrund des Christusgeschehens *prinzipiell* als Heilssituation. Sieht man Ehe als dynamischen biographischen Prozeß: »Ehe als Entwurf«, als »Lebensform der Liebe« (Dietmar Mieth)[49], scheint es möglich, die Vorstellung der Sakramentalität auf das Eheleben selbst zu übertragen. Dann würde sich das Sakrament im alltäglichen Leben ereignen, wenn die Partner ihre Ehegemeinschaft im Geiste Jesu verwirklichen. Ehe wäre damit *»ein Sakrament im Werden«*, das **S** wie Edward Schillebeeckx interpretiert **S** erst am Ende sein Geheimnis voll enthüllte oder, im Falle eines Scheiterns, sich verloren geben müßte.[50]

[48] *F. Schupp*, Glaube **S** Kultur **S** Symbol. Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis (Düsseldorf 1974) 7, eingehend 258–287.

[49] *D. Mieth*, Ehe als Entwurf. Zur Lebensform der Liebe (Mainz 1984).

[50] *E. Schillebeeckx*, Die christliche Ehe und die menschliche Realität völliger Ehezerrüttung, in: P. J. M. Huizing, Für eine neue kirchliche Eheordnung (Düsseldorf 1975) 41–73.

In der Tat hat eine solche ›biographische Umgestaltung‹ des sakramentalen Bezugs christlicher Ehe viel für sich. Sie überwindet ja die traditionelle Fixierung auf den ›Ehevertrag‹ beziehungsweise den Konsensaustausch als punktuellen Vollzug. Deshalb sehen vor allem praktische Theologen[51] in der kirchlichen Trauung heute eher eine zwar zweifellos wichtige initiatorische Handlung; die Eheschließung habe aber mehr die Bedeutung einer Projektbeschreibung. Dieses *›sakramentale Projekt‹* müsse allerdings erst existentiell realisiert werden durch ein zeichenhaft-christliches Eheleben, damit den Partnern selbst ihre Ehe nach und nach als sakramentales Zeichen oder Realsymbol vor Augen komme. Tendenziell wird der Trauung so eine **S** den früheren Juridismus bewußt vermeidende **S** *antizipatorische* beziehungsweise *projekthafte* Bedeutung zugewiesen. Die Übergangssituation des Brautpaares ist mit anderen Worten das eigentliche Thema der liturgischen Feier der Trauung.

Wenn man nun der Ehe selbst einen gewissen sakramentalen Charakter zusprechen darf, dann deshalb, weil sie zweifellos eine *»menschliche Ursituation«*, einen *»Knotenpunkt menschlicher Existenz«* darstellt, der als ihre »Situation« für gläubige Christen zum Kairos, zur Stunde der Gnade werden kann (Josef Ratzinger, Walter Kasper)[52]. Die eheliche Lebensgemeinschaft wird, so verstanden, *»transparent«*, durchsichtig, zum Zeichen und Hinweis dafür, daß die Liebe Gottes unter den Menschen gegenwärtig bleibt. So *kann* die Liebe zweier Menschen, die sie in ihrer gemeinsamen Geschichte biographisch verwirklichen, zur konkreten Epiphanie des Neuen Bundes werden. Und doch, bei aller Bejahung der ehelichen Lebensgeschichte als im weiteren Sinn *sakramentaler Lebenssituation* bleibt die Frage offen, ob damit nicht am Ende kontraproduktiv und ähnlich unrealistisch und euphorisch wie in einer

[51] *Baumann*, 328–330.

[52] *W. Kasper*, Wort und Symbol im sakramentalen Leben. Eine anthropologische Begründung, in: Bild **S** Wort **S** Symbol in der Theologie, hg. v. W. Heinen (Würzburg 1968) 157–175; vgl. *J. Ratzinger*, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (Meitingen [4]1973).

säkularen »Nachreligion der Liebe« der Ehealltag menschlicher Liebe überhöht, sakralisiert und schließlich ›sakramentalisiert‹ werden soll. Abgesehen von der Banalität dessen, was da möglicherweise als ›Sakrament‹ herauskommt, und dem moralischen Druck, diese Sakramentalität als gute Christen dann einander auch noch ›leisten‹ zu müssen, hätte ein solches Sakrament des Ehelebens letztlich weder mit dem klassisch katholischen noch mit dem reformatorischen Sakramentenbegriff viel zu tun. Was die sieben Sakramente wie eine Klammer zusammenhält, ist ja, daß sie je auf ihre Weise sinnbildlich-ritualisiertes liturgisches Verkündigungshandeln der Kirche, eben aus dem Alltag herausgehobene sakramentale Feiern sind.

Von der Theologiegeschichte her scheint es deshalb eher geboten, das religiös-sakramentale Verständnis der Ehe, wie dies Augustin schon im 5. Jahrhundert anregte, am Modell der *Taufe* zu orientieren und in die Gemeinschaft des *Herrenmahles* einzuordnen. Die kirchliche Feier der Trauung versteht sich dann als zeitlich in sich abgeschlossene *sakramentale Symbolhandlung*. Analog zur Taufe begründet sie im eigentlichen Sinn jene geistlich-spirituelle Dimension christlicher Ehe, die man in einem weiteren Sinn des Wortes auch als »sakramentale Wirklichkeit« bezeichnen kann, so wie man das ganze Leben des Christen von der Taufe her sakramental versteht. Ein solches religiös-symbolisches Verständnis der Ehe ist sinnvoll, wenn es dazu hilft, die *Lebenswirklichkeit* konkreter menschlicher Ehe mit der befreienden *Glaubenswirklichkeit* zu vermitteln, zu der das Evangelium Jesu Christi ermächtigt. Dies ist auch die eigentliche Intention des feierlichen gottesdienstlichen Vollzugs der Trauung. Das *›Sakrament der Trauung‹* stellt die Ehepartner schlicht und eindringlich in den Horizont des Glaubens, mit der Verheißung, daß im Bunde mit Gott und im Vertrauen auf ihn das menschlich-vorläufige Ja Kraft und Zukunft findet. Aufgrund ihres Glaubens wird Mann und Frau eine Dimension der Hoffnung und Versöhnung eröffnet, die ihnen jetzt und in Zukunft über die stets bleibenden Unwägbarkeiten, Zweifel und Irritationen hinauszuhelfen verspricht. Sie werden kraft der Guten Nachricht

Jesu freigemacht für eine »herrschaftsfreie Beziehung«, die im Geiste Jesu der alten Macht- und Unterdrückungsgeschichte von Mann und Frau ein Ende bereitet. Im Geiste jener Freiheit gelebt, von der das Evangelium kündet, soll die eheliche Lebensgemeinschaft zum Vorausbild und Kontrastbild eines neuen, menschlicheren Lebens werden.

Somit geht es bei der kirchlichen Feier der Trauung letztlich um nichts anderes als eben darum, Menschen von heute nahezubringen, was von Anfang an für ihre Partnerschaft und Ehe von grundlegender Bedeutung ist: Gottes Ja als Hoffnung für die Zukunft. Es geht deshalb beim gottesdienstlich-sakramentalen Handeln der Kirche nicht einfach um eine feierliche religiöse Umrahmung gesellschaftlicher Konventionen, nicht bloß um allgemeinmenschliche Werte oder eine vage religiöse Symbolik von Liebe und Ehe, sondern um das, was Christen glauben, nämlich: *daß die menschliche Liebe und Treue im Lichte der Liebe und Treue Gottes in Christus Jesus eine letzte Tiefe und Sinngestalt gewinnt*, die durch alle Mühe und Not des Alltags hindurch Mann und Frau ein Leben lang zu tragen verheißt.

Was ist also eine kirchliche Trauung? Kirchliche Trauung ist jenes besondere *kirchlich-liturgische Handeln in Wort und Zeichen*:

- in dem *Braut und Bräutigam* öffentlich durch ihr feierliches Wort den Willen zum Ausdruck bringen, einen Bund für eine dauerhafte Lebensgemeinschaft in christlichem Geist einzugehen;
- durch das die *Kirche* als die Gemeinschaft der Glaubenden durch ihren amtlichen Vertreter die Verheißungen des Evangeliums für diesen Lebensbund zusagt, an Jesu Christi Beispiel erinnert, den Ehebund in aller Form bestätigt und Gottes Gnade und Segen auf die neue Lebensgemeinschaft herabruft.

In *Wort und Zeichen*, so kann man sagen, treffen Jesu Christi Wirken und das Tun der Brautleute (im wechselseitigen Ja-Wort, in der Übergabe der Ringe und wenn sie sich symbolisch die Hand

reichen) zusammen. Die Bedingtheit der menschlichen Entscheidung wird so im Wirken Jesu Christi aufgehoben und geborgen. Insofern bedeutet die Eheschließung zweier Christen vor der Gemeinschaft der Glaubenden eben auch mehr als die Erfüllung einer religiösen Konvention. Sie wird zum sakramentalen Geschehen, in dem die Ehe als ein Bund »vor Gott«, »im Herrn«, »durch seinen Geist« geschlossen, gegründet, gesegnet und öffentlich anerkannt wird **S** und dies nicht nur für diese Stunde, sondern für das ganze Leben in seiner Alltäglichkeit.

- **M** *»Vor Gott«* als dem Schöpfer und Vater, durch die Möglichkeit der Selbstüberschreitung auf ihn hin erhält das menschliche Vertrauen auf das Bleiben der Liebe des Partners einen untrüglichen Grund, einen festen Halt und ein letztes Ziel.
- **M** *»In Christus«* und durch die »Torheit des Kreuzes« wird menschliche Liebe im tiefsten Sinn und Wesen erkannt und auch für die Bewältigung des Negativen im Eheleben freigemacht.
- **M** *»Durch den Geist«* Gottes und Jesu Christi, den Heiligen Geist, wird Gottes Kraft und Macht wirksam und erfahrbar als in der ehelichen Lebensgemeinschaft bleibende und immer wieder neu erfahrbare Gegenwart seiner Treue, seiner immerwährenden Versöhnung und bergenden Gemeinschaft.

Verstehen wir die christliche Trauung in solcher Tiefe und Weite, dann wird einsichtig: Es geht hier nicht um eine von einem bestimmten ›Einsetzungswort‹ Jesu oder einem ›Einsetzungsakt‹ abhängige, wohl aber von der Botschaft Jesu Christi als ganzer ermächtigte und so vom Evangelium legitimierte sinnbildliche liturgische Handlung. Sie läßt sich nicht punktuell auf bestimmte einzelne Symbole, Gesten oder Worte in jener Feier festlegen, auch nicht **S** wie in der Praxis des katholischen Eherechts bis heute **S** einseitig auf den Ehevertrag als kanonistischen Rechtsakt der Eheschließung. Nein, *das ganze liturgische Geschehen* ist die im beschriebenen Sinn sakramentale Handlung.

Ihre *Grundelemente* sind noch heute im wesentlichen dieselben wie im altchristlichen Ritus der Ehesegnung:

- Die in den Anwesenden versammelte Kirche vereint sich im *Gebet*, um Gottes Gnade und Geist über die junge Ehe herabzurufen.
- Der Amtsträger erinnert an Gottes Gnade und Gebot, *verkündigt* den Brautleuten Gottes Gnade und Treue, appelliert an ihren schon mit der Taufe grundgelegten christlichen Glauben und weist sie auf ihre gemeinsame Verantwortung vor Gott und der kirchlichen Gemeinschaft hin. Im Namen der Gemeinschaft der Glaubenden *bestätigt und segnet* er den schon durch das öffentliche Ja-Wort geschlossenen Bund und stellt ihn unter Gottes Verheißung;
- die Trauzeugen vertreten dabei die Öffentlichkeit der Kirche, in deren Angesicht das Brautpaar das Bekenntnis und Versprechen ablegt, seine Ehe im Geiste Jesu Christi zu leben.

Wo immer möglich, ist es sinnvoll, die Gemeinschaft zwischen zwei christlichen Ehepartnern, insofern diese sich ja als religiöse Bindung und Verpflichtung versteht, im Rahmen einer eucharistischen Dank-Feier in religiöser *Gemeinschaft* miteinander und mit Jesus Christus zu feiern. Denn auf unüberbietbare Weise wird die christliche Ehe gerade im Herrenmahl in die Mitte des Heilsgeschehens gerückt und in die Gemeinschaft der Glaubenden eingeführt.

Das Brautpaar, die Gemeinschaft der Mitfeiernden, Amtsträger und Zeugen werden so zu einer *Handlungseinheit*: Das ›Sakrament‹ wird zum gemeinsamen ›Vollzug‹ aller Versammelten. Dieser gemeinsame Vollzug ist der ursprünglichste Sinn sakramentalen Handelns überhaupt. Hier zeigt sich eine unverzichtbare *kirchlich-ekklesiologische Dimension* christlicher Ehe.

In diesem Geschehen kann der gegenseitige Austausch des Ja-Wortes durchaus eine herausgehobene Funktion haben, freilich nicht als simple Wiederholung und Verdopplung des zivilen Ehewillens nur eben in kirchlicher Umgebung. Denn hier, in der liturgischen Feier, ist das Ja der Partner Ausdruck des persönlichen Einverständnisses, in dieser entscheidenden Lebenssituation vor

Gott zu stehen, in seinem Namen in aller Form anfangen und in christlichem Vertrauen bis ans Ende gehen zu wollen. Von der sakramentalen Feier soll also eine Wirkung auf das ganze Leben ausgehen. Christliche Ehe soll sich als ein *Lebensprojekt*, als lebenslange geistig-leibliche Gemeinschaft aus dem Glauben an die zugesprochene Verheißung Gottes in Jesus Christus entwickeln. In diesem Sinn bezieht sich das sakramentale Handeln der Kirche nicht nur auf die ›Hoch-Zeit‹, sondern auch auf die ›Alltags-Zeit‹, in der sich die geistig-leibliche Gemeinschaft von Mann und Frau zu bewähren hat.

Auf solche Weise wird die *Nähe von Taufe und Ehe* deutlich: Ähnlich wie die Taufe als »Sakrament des Glaubens« zwar am Anfang des Christenlebens gespendet wird, aber nicht nur auf den Augenblick der Bekehrung und den Beginn des neuen Lebens zielt und auch nicht schon die volle Verwirklichung des Glaubens in der Nachfolge Jesu Christi darstellt, so wird auch das Sakrament der Ehe als *›Sakrament des Bundes‹* zwar am Anfang des Ehelebens gespendet, zielt aber nicht mehr auf den zivilen, gesetzlichen Anfang ehelicher Gemeinschaft. Es besiegelt statt dessen den gemeinsam begonnenen Weg und begründet das zu realisierende Lebensprojekt in einer noch einmal ganz neuen, theologischen Tiefe.

Wir kommen auf den Anfang des dritten Teiles (C.) zurück, auf den Satz, mit dem er begann. Nein, man *muß* nicht heiraten, schon gar nicht kirchlich. Aber vielleicht ist nach dem langen Nachdenken über diese Frage jetzt doch so viel klar geworden, daß das Angebot des Christentums, mit der transzendentalen Dimension von Partnerschaft umzugehen, ein hilfreiches Angebot sein kann, wenn es recht verstanden und richtig wahrgenommen wird. Es ist richtig: Dieses Angebot fordert zur religiösen Entscheidung heraus. Es setzt voraus, daß Partner sich auch ganz bewußt mit ihren eigenen religiösen Fragen auseinandersetzen und auch hier ihre Wahl gemeinsam treffen. Das heißt nicht, daß man jemals reif genug, klar genug, entschieden genug wäre, um eine Entscheidung von so großer existentieller Tragweite ein für allemal zu fällen. Das alles kann nur heißen, daß man sich *vertrauensvoll* auf den Weg des

Glaubens einläßt. Glauben kann man nicht abprüfen **S** und niemand hat jemals genug davon. Vielleicht kommt es einfach auf den Versuch an: den Versuch, sich Gottes Wirklichkeit zu öffnen **S** in aller Freiheit, mit Sinn und Verstand versteht sich. Richtig ist auch, daß eine Heirat, ob nur standesamtlich geschlossen oder auch kirchlich eingesegnet, nicht mehr ist als ein Anfang. Aber, wer Lebenserfahrung hat, weiß auch, daß es später eine große Hilfe sein kann, gut angefangen zu haben. Was es heißt, das gemeinsame Leben zu zweit *im Glauben angefangen* zu haben, das soll im vierten Teil (D.) an einigen lebensrelevanten Fragen konkretisiert werden.

D. KONKRETIONEN

Elinor Goulding Smith gibt in ihrem tiefgründigen Schmunzelbuch »Die absolut vollkommene Ehe« folgende Definition modernen ›Eheglücks‹:

> »Die Ehe ist etwas Unbestimmtes zwischen einer Liebesgeschichte und einer Gefängnisstrafe, und ihr Erfolg wird auf rein chronologische Weise gemessen. Niemand fragt: ›Wie glücklich sind sie?‹, sondern vielmehr: ›Wie lange sind sie verheiratet?‹ Kein seiner Sinne mächtiger Mensch würde die erste Frage stellen, da nach allgemeiner Annahme zwei, die *verheiratet* sind, auch *glücklich* sein müssen. Vielleicht stimmt das sogar, denn wer weiß schließlich schon, was Glück ist? Manche Leute sind nur glücklich, wenn sie unglücklich sind.«[1]

Aber **S** damit wird die Sache schon ernster **S**, was will man denn in einer Ehe? Hier die Antwort des Eheratgebers:

> »In einer Ehe versuchen zwei völlig verschiedene Menschen **S** nämlich ein Mann und eine Frau **S** unter allen Umständen, das eventuelle Auftauchen von Kindern und Haustieren inbegriffen, *für immer in Eintracht und Frieden unter einem Dach zu leben*.«[2]

Wir könnten diese Erfahrungsweisheiten ohne Mühe mit psychologischen Erkenntnissen schwergewichtigerer Zeitgenossen wissenschaftlich untermauern, doch reicht fürs erste die eigene Erfah-

[1] *E. Goulding Smith*, Die absolut vollkommene Ehe. Unbezahlbare Ratschläge für Ehefrauen und solche, die es bleiben wollen. Mit Zeichnungen von Roswita Lincke (Zürich [2]1971) 9.

[2] Ebd., 10.

rung: Es läßt sich gar nicht so leicht sagen, was das heißt: ›glücklich sein‹. Viele Menschen können das offensichtlich auch gar nicht: ›glücklich sein‹. Nicht leichter fällt die Antwort auf die Frage, was es denn konkret bedeutet und wie man das macht: in Eintracht und Frieden leben? Es gibt auf alle diese Fragen eine ebenso ätherische wie stereotype Antwort: *Hauptsache, wir lieben uns!* Man bekommt sie oft zu hören, wenn eine Beziehung schon angefangen hat schiefzugehen. Die Erfahrung sagt, daß alle Menschen sich danach sehnen, geliebt zu werden, angenommen zu werden um ihrer selbst willen. Sie sagt, daß es etwas Wunderbares ist, zu lieben und wiedergeliebt zu werden, und sie sagt gleichzeitig, daß viele Menschen in ihrer Fähigkeit zu lieben und Liebe anzunehmen gestört sind, ganz gleich welche Art von Liebe damit gemeint ist: die Bereitschaft, sich anderen Menschen zuzuwenden, das intensive Gefühl, gemocht zu werden, oder das erotische Feuerwerk junger Verliebtheit. Die Erfahrung sagt: Liebe ist eine Kunst, in der es wenige Meister und viele schwache Schüler gibt. Welch ein Glück, wenn zwei Menschen sich am Ende eines langen gemeinsam verbrachten Lebens noch zu sagen vermögen: Ich bin froh, daß es dich gibt **S** oder, daß es dich gab.

Eheschließung und kirchliche Trauung **S** so sind wir verblieben **S** sind nicht das Ende, sondern ›nur‹ ein wichtiger Meilenstein auf dem Weg zum gemeinsamen *Leben*. Und es muß auch keineswegs eintreffen, was manches Volkslied melancholisch andeutet, daß mit der Hochzeit die »Lieb' ein End'« habe. Denn das Volkslied weiß auch davon, daß mit der definitiven befreienden Entscheidung, für immer zusammenzubleiben und fortan eine gemeinsame Lebensgeschichte zu haben, die Liebe erst recht *anfängt*. Hinter dem Zauberspiegel der Verliebtheit **S** so jedenfalls analysierte Drewermann[3] **S** beginnt ja erst die »wahre Liebe«, die den rosaroten Schleier der Partnerprojektion zu lüften wagt und erst jetzt wirklich die Geliebte, den Geliebten meint und nicht sich selbst Der vierte Teil (D.) möchte nun die Bedeutung des

[3] Siehe oben, 87f.

christlichen Daseinsverständnisses auf dem Weg jener gemeinsamen Lebensgeschichte weiter erhellen. Dazu müssen wir uns zuerst mit der Frage auseinandersetzen, was eigentlich ›christlich‹ daran ist, wenn zwei Menschen versuchen, ihr Leben zu teilen. Von dort aus gilt es in einem zweiten Schritt näher zu klären, was Liebe in der Paargemeinschaft bedeutet, um anschließend eine Vorstellung davon zu gewinnen, wie Partnerschaft Weg– und Lerngemeinschaft auch in den ersten und letzten Fragen existentieller Bedeutung sein und in solcher ›Glaubensgemeinschaft‹ zu größerer menschlicher Reife und Tiefe finden kann.

Die Abschnitte, die sich daran anschließen, werden besonderen Beziehungssituationen gewidmet sein: der Situation der konfessionsverschiedenen beziehungsweise -verbindenden Ehe, der Liebe zwischen Gelingen und Scheitern, dem Problem der Scheidung und den unausweichlichen Grenzsituationen: Einsamkeit, Krankheit und Tod. Zur Verdeutlichung gesagt: Es geht bei diesen Themen wieder in erster Linie um die religiöse Sinnrelevanz, um die transzendentale Bedeutung dieser Situationen. Die folgenden Überlegungen wollen also keinesfalls von der Lektüre einschlägiger Partnerschafts– und Lebenshilfeliteratur abhalten, sondern vielmehr deren Anliegen unterstützen und in Richtung auf die transzendentale Dimension der Liebe motivierend vertiefen: Denn ohne solche Motivation dürfte der Traum schwerlich zu verwirklichen sein: »Für immer in Eintracht und Frieden unter einem Dach zu leben« (Elinor Goulding Smith).

Was ist ›christlich‹ an der Liebe?

Das Wort Liebe ist für das Christentum so zentral, daß es keinen Begriff kennt, der das Wesen Gottes treffender beschreiben könnte. Der Erste Johannesbrief findet im vierten Kapitel geradezu beschwörende Worte dafür:

»Geliebte, laßt uns einander lieben,
denn die Liebe ist aus Gott.
Und jeder, der liebt **S** aus Gott ist er gezeugt,
und Gott erkennt er.
Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt:
Denn Gott ist Liebe.
Darin ist die Liebe Gottes bei uns erschienen,
daß Gott seinen Sohn **S** den einzigen **S**
in die Welt gesandt hat,
damit wir durch ihn leben.
Darin besteht die Liebe:
Nicht wir haben Gott geliebt,
sondern er hat uns geliebt...« (1 Joh 4,7–10a)[4]

Das vierte Kapitel des Ersten Johannesbriefes ist Bekenntnis und theologische Summe des christlichen Kerygmas in einem. *Das Wesen Gottes ist Liebe*, »die Liebe, die Gott zu uns hat« (V. 16), ist Jesus. Wer diese Liebe nicht erkennt, weiß nichts von Gott. Liebe kennt keine Furcht. Gott hat uns zuerst geliebt, und deshalb soll »wer Gott liebt auch ihre/seine Schwester, seinen/ihren Bruder lieben« (vgl. VV. 9–21). Menschliche Liebe muß wissen, daß sie sich letztlich nicht sich selbst verdankt, sondern geschenkt und ermöglicht ist durch Gottes freiheitschaffende Liebe. Ja, so ist das: »Wenn jemand sagt: Ich liebe Gott!, aber seinen Bruder haßt, ist er ein Lügner. Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, kann Gott nicht lieben, den er nicht sieht.« (V. 20) In dichter Form legt uns der Johannes-Text das christliche Verständnis des »Liebesgebotes« aus: *Selbstliebe* **S** *Nächstenliebe* **S** *Gottesliebe* gehören untrennbar zusammen und ziehen den weiten Horizont, in dem menschliche Beziehungen überhaupt gelingen können und Liebe wahrhaft human wird.

Es scheint sich also geradezu aufzudrängen, diesen Zusammenhang in besonderer Weise auf die Beziehung von Frau und Mann

[4] Zitiert nach *Das Neue Testament*. Übersetzt von F. Stier, aus dem Nachlaß hg. v. E. Beck, G. Miller, E. Sitarz (München/Düsseldorf 1989).

anzuwenden. Tat dies nicht schon der Autor des Epheserbriefes? Die Innigkeit der Sprache, mit der Johannes, was er von Jesus und Jesu Gott begriffen hat, in Sprache des Herzens faßt, berührt. Die unauslotbare Tiefe dessen, was sich da im schlichten Wort Liebe ansagt, ist sie nicht genau das, was Liebende in ihrer Sehnsucht nach dem Ganz-Sein suchen? Wenn wir uns jetzt das Ergebnis unserer bisherigen Bemühungen vor Augen halten, dann könnte man sagen: Liebe ist die immer weiter und tiefer ausgreifende *Suchbewegung* nach der Person des/der anderen. Eine solche Unabgeschlossenheit ist entscheidend für die Liebesbeziehung. Doch jene Suchbewegung weist gleichzeitig stets über den Geliebten/die Geliebte hinaus ins Offene, auf das »Ganz-Andere«, Jenseitige, auf die transzendentale, transpersonale Dimension von Liebe **S** in religiöser Verdichtung: auf Gott als dem alles bergenden und umfassenden ›absoluten Du‹ des Menschen. Menschliche Liebe vollzieht sich mithin in einem dreipoligen Kraftfeld von Ich, Du und Transzendenz. Was ist damit gemeint? Gemeint ist, daß eine Liebesbeziehung ihr Maß daran nimmt und in dem Maße auch Gestalt gewinnt, als mein Verhältnis zu mir selbst und zum mitmenschlichen Du *›richtig‹* und gleichzeitig in der gemeinsamen transzendentalen Dimension der Beziehung aufgehoben ist. Das Maß der Nächstenliebe ist also die Selbstliebe, der Prüfstein der Gottesliebe aber ist die Nächstenliebe.

Ein ›richtiges‹ Verhältnis zu sich selbst haben, setzt freilich voraus, daß ich mich selbst *wahrheits- und wirklichkeitsgemäß* für wert und liebens-wert halte. Selbstliebe bedeutet also, sich selbst mit seinen Möglichkeiten und Grenzen anzunehmen oder **S** um es umgangssprachlich zu sagen **S** sich selbst zu mögen. Die Betonung liegt auf dem Wort ›richtig‹. Es gibt ja in der Tat Fehlformen der Selbstannahme nach beiden Seiten: durch ein zuviel und ein zuwenig an Selbsteinschätzung **S** und der zweite Fall ist nicht weniger häufig als der erste. Da gibt es narzißtische Egozentriker, die ihr schwaches Ich nur meinen behaupten zu können, wenn sie sich selbst ständig für den Mittelpunkt der Welt halten, während andere nicht weniger egozentrisch mit ihrer eigenen Nichtswürdigkeit ko-

kettieren, um so **S** mit Hilfe ihrer andauernden Selbstherabsetzung **S** die Menschen in ihrer Umgebung zu nötigen, ihnen ein Übermaß an Aufmerksamkeit und Bestätigung zuzuwenden. So versteht es sich, daß im Mittelpunkt unserer gegenwärtigen Reflexion über die christliche Deutung der Liebe das *gesunde ›christliche‹ Selbstbewußtsein und Selbstvertrauen* stehen muß.

Christlich geklärte Liebe, so lautet die These, zielt auf ein personales »Selbst«, auf eine psychische Identität, die ich nicht nur ›habe‹, sondern in aller Freiheit, mit allem Selbstvertrauen ›bin‹ und bewahre, und die mir erlaubt, mich anderen ohne Scheu und falsche Demut zuzuwenden, mich selbst im ›richtigen‹ Licht zu sehen und ins richtige Licht zu setzen. *Partner*liebe setzt von beiden Seiten solche Identität, Authentizität und Transparenz voraus. Liebe ist mit anderen Worten *partnerschaftlich*, insofern und insoweit als sie Beziehung *zweier* autonomer Menschen ist. Es ist leicht einzusehen, daß gerade eine Opfermentalität, wie sie oft mit der Rolle der »Ehefrau und Mutter« identifiziert wurde, jenes für das christliche Verständnis der Liebe wichtige Kräftegleichgewicht zwischen Selbstliebe, Nächstenliebe und Gottesliebe stört. Wie sollte auch Liebe als personale, ganzheitliche Beziehung gelingen, wenn einer der Partner sein eigenes Interesse an der Beziehung, seine eigene Persönlichkeit oder Identität völlig zurückstellt oder gar aufgibt?

Daraus wird ersichtlich: Das ›richtige‹ Verhältnis zu mir selbst ist die Grundvoraussetzung für das *›richtige‹ Verhältnis zu anderen Menschen*. Wenn man Liebe als doppelte Bewegung versteht, als tätige Beziehung von beiden Seiten, dann wird verständlich, daß sie nicht bestehen kann, wenn sie nicht für beide Partner gleichzeitig ein Empfangen *und* Geben bedeutet. Einseitige Hingabe zerstört die Partnerbeziehung ebenso wie der narzißtische Wunsch, sich nur passiv »lieben zu lassen«[5]. Liebe ist mit anderen Worten ein *dialogisches Geschehen*; eine personale Beziehung eben. Auch hier sind selbstverständlich Einschränkungen zu ma-

[5] Vgl. dazu das Buch von *W. Wiek*, Männer lassen lieben. Die Sucht nach der Frau (Stuttgart 1987), dessen Titel genau auf diese Problematik hindeutet.

chen: Ohne ein gerütteltes Maß an ›Altruismus‹ und Bereitschaft, für einander da zu sein, die das Wort ›christliche Nächstenliebe‹ zum Ausdruck bringt, wird auch eine Ehe nicht lange halten. Tatsächlich befindet sich nämlich der ›Dialog der Liebe‹ niemals im statischen Gleichgewicht, sondern oszilliert und schwingt ständig um das gemeinsame Zentrum der Beziehung. Liebe lebt von solcher Bewegung. »Der [gemeinsame] Weg ist das Ziel [der Liebe]«: Wenn diese östliche Weisheit irgendwo zutrifft, dann jedenfalls in Bezug auf die Liebesbeziehung.

Eine Beziehung nun, die auf einer stabilen Grundentscheidung ruht, kann es ertragen, daß einmal der Partner und ein andermal die Partnerin mehr gebend oder empfangend ist, vorausgesetzt, ihre Liebe ist offen für jene transzendentale Dimension, die es Mann und Frau ermöglicht, Abstand vom Alltagsgeschehen zu gewinnen. Aber bis zur letzten Konsequenz aneinander festhalten, auch wenn angesichts von psychischen Veränderungsprozessen, Krankheit und Tod das Gleichgewicht der Liebe definitiv gestört ist? **S** das scheint letztlich nur noch aus der Perspektive einer geklärten und im gemeinsamen Leben eingeübten Transzendenzbeziehung möglich und sinnvoll[6]. Das Geheimnis einer solchen im wahrsten Sinn des Wortes grenzenlosen Liebe, die sich selbst ins nicht mehr Verrechenbare hinein überschreitet und vielleicht einzig im Vertrauen auf Gottes Liebe noch eine Rechtfertigung findet, kann allerdings nicht mehr ›geboten‹ und menschlichem (oder kirchlichem) Urteil unterworfen werden. Es ist in alter religiöser Sprache auf den Begriff gebracht: *Gnade*, das heißt Geschenk der unverfügbaren Zuwendung Gottes selbst.

Liebe, welche in der Glaubensnachfolge Jesu diese Grenze überschreitet, benennt das Neue Testament mit dem griechischen Wort ›*agápe*‹ (lateinisch: ›caritas‹). Paulus hat ihr im 13. Kapitel des Ersten Korintherbriefes ein für alle Zeiten gültiges Denkmal gesetzt: Vorbild ist die Liebe Jesu Christi, die herzliche Zuneigung, mir der er **S** wie das Johannesevangelium seinen Bericht über das

[6] Zum christlichen Selbstverständnis der Transzendenzbeziehung siehe oben, 97–108.

letzte Abendmahl beginnt **S** »die Seinen lieben wollte bis zum Ende« (Joh 13,1):

»Wenn ich mit Zungen
der Menschen und der Engel rede,
die Liebe aber nicht habe
S dröhnender Gong bin ich oder lärmende Zimbel.
Und wenn ich Prophetenrede habe
und weiß die Geheimnisse alle
und alle Erkenntnis,
und wenn ich allen Glauben habe
S zum Berge versetzen **S**
die Liebe aber nicht habe
S so bin ich nichts.
Und wenn ich all mein Hab und Gut veralmose
und meinen Leib zum Verbrennen ausliefere,
die Liebe aber nicht habe
S so nützt es mir nichts.

Die Liebe ist langmütig.
Gütig waltet die Liebe,
nicht ehrneidig.
Die Liebe eifert nicht;
sie macht sich nicht wichtig.
Sie benimmt sich nicht mißfällig;
sie sucht nicht das Ihre.
Sie läßt sich nicht aufreizen;
sie rechnet das Übel nicht vor.
Sie freut sich nicht über das Unrecht;
doch sie freut sich mit an der Wahrheit.
Alles hält sie aus.
Alles glaubt sie;
alles hofft sie;
alles durchharrt sie.

Die Liebe geht nie zugrunde.
Prophetenreden aber **S** sie werden abgetan.
Oder verzückte Zungen **S** sie hören auf.
Oder Erkenntnis **S** sie wird abgetan.
Denn: Nur zu einem Teil erkennen wir;

nur zu einem Teil reden wir prophetisch.
Wenn aber das Vollkommene kommt,
wird das Teilstück abgetan.
Als ich unmündig war,
redete ich wie ein Unmündiger,
hatte den Sinn wie ein Unmündiger.
Als ich Mann geworden,
habe ich das Unmündig-Sein abgetan.
Noch blicken wir ja nur durch einen Spiegel
S in Rätselgestalt **S**,
dann aber von Angesicht zu Angesicht.
Noch erkenne ich nur zum Teil,
dann aber werde ich voll erkennen,
wie ich selbst voll erkannt ward.
Jetzt also bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe **S** diese drei:
Ihrer Größtes aber ist die Liebe.« (1 Kor 13,1–13)

Menschliche Liebe erweist hier ihre letzte Unverfügbarkeit. Aber zeichnet diese Darstellung der Liebe nicht ein Idealbild, das der kirchlichen und pastoralen Wirklichkeit eigentlich nicht entspricht, weil es unterschlägt, daß die Kirche ja gerade wegen ihrer Einstellung gegenüber Liebe, Partnerschaft, Ehe und Sexualität heute moralisch so sehr in Mißkredit gekommen ist? Ist es nicht so, wie Walter Neidhard zu denken gibt, daß (schon) Paulus hier eine Liebe beschreibt, die »ausschließlich aus Liebe zum andern, nicht auch aus dem Geliebtwerden, nur aus dem Geben, nicht auch aus dem Empfangen, nur aus dem Für-den-andern-Dasein, nicht auch darin, die Fürsorge des andern anzunehmen« besteht[7]? Ist dieses hinreißende Bild von der Liebe überhaupt im konkreten Verhältnis zwischen Frau und Mann zu realisieren?

Für die Partnerliebe hat das »*hohe* Lied der Liebe« in der Tat nur insoweit Bedeutung, als es die gegenseitige Liebe, die erotische und sexuelle Dimension nicht ausschließt; wenn mit anderen Worten erkannt und zugegeben wird, *daß die ›selbstlose Liebe‹ ihr*

[7] *W. Neidhard*, Das paulinische Verständnis der Liebe und die Sexualität. Pastoraltheologische Überlegungen, in: Theologische Zeitschrift 40 (1984) 245–256, hier: 253.

Korrektiv und ihre Berechtigung nur in der (richtig verstandenen!) ›Selbstliebe‹ findet.

Es läßt also nicht übersehen **S** und soll auch nicht verschwiegen werden: Das neutestamentliche Liebesverständnis **S** dazu trug die Einseitigkeit des paulinischen Liebesverständnisses nicht wenig bei! **S** hat die Kirchengeschichte nicht ohne manche Verzeichnungen und Irritationen überstanden. Sie müssen hier zur Sprache gebracht und im Dienste der Sache Jesu richtiggestellt werden. Wir stoßen einmal mehr auf die unerledigten historischen Fragen eines Menschenbildes, das von einem biologischen Mißverständnis der menschlichen Schuldsituation geprägt war und das christliche Verständnis der Liebe sowie den kirchlichen Umgang mit Ehe und Sexualität bis heute schwer belastet. Ist nämlich unser Dasein **S** wie Augustin lehrte **S** von Anfang an mit einem Schuldproblem behaftet, das sich außerdem biologisch über die Sexualität auswirkt, muß dann nicht alle Kraft darauf verwendet werden, Menschen vor dem Bösen zu bewahren, zumal vor dem, das ihnen durch den Gebrauch ihrer Geschlechtskraft allerorten droht? Sind dann nicht die Demut, Schuldbewußtsein und fraglose Unterwerfung dem Christen weitaus angemessener als jenes »gesunde christliche Selbstbewußtsein«, von dem wir eben sprachen? Wir können uns hier nicht auf eine Diskussion der Erbsündenproblematik einlassen. Die Problematik des Bösen in der Welt, um die es bei Augustins Versuch, die Situation des Menschen zu verstehen, ging, läßt sich ja nicht mit einigen kritischen Anmerkungen erledigen.[8]

In unserem Zusammenhang soll nur auf zwei *Konsequenzen* aufmerksam gemacht werden, die im Blick auf unsere eigene soziale Wahrnehmung einer eindeutigen Korrektur bedürfen:

[8] Vgl. *U. Baumann*, Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie (Freiburg 1970) und die dort verarbeitete Literatur; *ders.*, Art. Erbsünde, in: J. B. Bauer (Hg.), Die heißen Eisen von A-Z. Ein aktuelles Lexikon für den Christen (Graz 1972); *ders., K. J. Kuschel*, Wie kann denn ein Mensch schuldig werden? Literarische und theologische Perspektiven von Schuld (München/Zürich 1990); *H. Häring*, Das Problem des Bösen in der Theologie (Darmstadt 1985).

1. *Die Ausgrenzung der affektiv-sinnlichen beziehungsweise erotisch-sexuellen Dimension aus dem theologischen und ethischen Verständnis der christlichen Agape:* Seit dem 5. Jahrhundert entwickelte sich auf der Grundlage jenes von der Erbsündenvorstellung beherrschten Menschenbildes ein einseitig genitales und koitusfixiertes Sexualverständnis, das ebenso einseitig den Fortpflanzungszweck der Ehe in den Vordergrund stellte und so die Partnerliebe ihrer ganzheitlichen Selbsterfahrung entfremdete. Erst das Zweite Vatikanische Konzil hat **S** wie wir sahen **S** diese Verzeichnungen zu korrigieren vermocht.

Die Folge jenes Sexualverständnisses war eine verhängnisvolle Spaltung der Liebe: hier die ›rein geistige‹, die sich nur nach Gotteserkenntnis sehnt, dort die ›sinnliche‹ Liebe, die nur von Gott ablenkt und ›irdische‹, ›materielle‹ Güter Gott vorzieht. Grundsätzliche Bedenken gegen alles Gefühlsmäßige, Sinnliche, vor allem gegen alles, was mit Lust, Erotik und sexueller Ekstase zu tun hat, prägten seither die kirchliche Sexual- und Ehelehre. Emotionale Liebe mochte als Kindesliebe, Kameradschaft oder ›platonische‹ Freundschaft noch hingehen; aber zwischen Mann und Frau: mußte sie dort nicht selbst gegen ihren Willen förmlich zur *Epiphanie der Erbsünde* werden, deren erniedrigendste und auffälligste Folge ja **S** wir erinnern uns an Augustins Vorstellungen **S** eben die sexuelle Konkupiszenz war? Ist es verwunderlich, wenn sich unter solchen Umständen so etwas wie eine eigenständige christliche Kultur der Erotik und Zärtlichkeit nie zu entwickeln vermochte? Was sich dennoch gegen diese negativen Vorgaben an erotischer und sexueller Kultur behauptete, stand und steht deshalb bis heute als ›Subkultur‹ zumindest außerhalb der kirchlichen Heilssorge.

2. *Die Reduktion der christlichen Liebe zum ›Nächstendienst‹:* Hat man uns bei der Erklärung des Liebesgebots nicht von Kindheit an beigebracht, Liebe vornehmlich als Nächstenliebe zu verstehen, um uns damit jene Haltung der Hilfs- und Zuwendungsbereitschaft anzudienen, die das Gleichnis vom barmherzigen Samariter vor Augen führt (Mt 22,34–40; Mk 12,28–34; Lk 10,25–37). Die tätige Nächstenliebe wird damit zu einem

Grundgebot, zu einem Verhalten, das einen ›Christenmenschen‹ überhaupt ausmacht. Dies ist wiederum nur möglich, weil Liebe seit Augustin vorzugsweise ethisch-voluntaristisch verstanden, also überwiegend mit dem *Willen* in Verbindung gebracht wurde. Denn nicht emotionale Zuneigung, Sympathie und Antipathie sollen den menschlichen Willen bestimmen, den Nächsten, ja die Feindin, den Feind zu ›lieben‹, vielmehr geht es hier um Liebe um der Liebe Christi willen, um Liebes*dienst*, um Hingabe ohne Ansehen der Person.

Ohne Zweifel hat diese *›Objektivierung‹ des Liebesverhaltens* am richtigen Platz ihre wohl einmalige religionsgeschichtliche Bedeutung. Zwischen Mann und Frau jedoch kann und darf es nicht ›bloß‹ um Nächstenliebe oder Nächsten*dienst* gehen. Man heiratet nicht, um das Liebesgebot zu erfüllen; die Ehe ist keine karitative Veranstaltung. Um es mit allem Nachdruck zu sagen: ›reine‹ Nächstenliebe reicht so wenig aus, um eine tragfähige Ehe zu begründen, wie Mitleid. Partnerliebe, ›eheliche Liebe‹ muß mehr sein als lediglich Mitmenschlichkeit oder Solidarität. Christliche Nächstenliebe überwindet bewußt die Grenzen subjektiver Sympathie und Antipathie. Partnerliebe zwischen Mann und Frau gründet auf gegenseitiger Sympathie, emotionaler Nähe, erotischer Anziehung, Zärtlichkeit, Sinnlichkeit, Sich-Begehren, sexueller Attraktivität, Sehnsucht nacheinander, Lust aufeinander: Beziehungsliebe meint *»Vorzugsliebe«*. Die Partnerliebe ist nicht einseitig ›selbstlos‹, sondern auf die Antwort des/der Geliebten ausgerichtet und angewiesen. Ohne affektive Zuneigung, ohne Zärtlichkeit fehlt der sexuellen Beziehung die personhafte Würde; ohne ein Mindestmaß an erotischer Attraktivität fehlt den Partnern ein wesentliches, stabilisierendes Element körperlich-geistiger Vertrautheit. Ohne Zweifel: Für ein hinlänglich harmonisches Zusammenspiel in Partnerschaft und Familie ist jene *gefühlshaft-sinnliche Dimension der Liebe unverzichtbar*. Selbst die ›Nächstenliebe‹, von der oben die Rede war, und die, je näher sich Menschen kommen, auch um so intensiver mit gegenseitiger Barmherzigkeit, Versöhnlichkeit und Großzügigkeit zu tun bekommt, kann in einer Paargemeinschaft

ohne ein Mindestmaß an persönlicher Zuneigung, Liebesfähigkeit und Liebeswürdigkeit nicht gelingen.

»Vorzugsliebe« meint *diese* Frau, *diesen* Mann mit Fleisch und Blut, mit Herz und Verstand, sozusagen mit Haut und Haaren. Solche Liebe ist nicht übertragbar, ihr ›Objekt‹ **S** welch schreckliches Wort **S** ist nicht auswechselbar. Das heißt: *Affektive Liebe* kann man weder befehlen noch verbieten. Das wußten im übrigen schon die alten christlichen Theologen und Moralisten. Darum lesen wir in ihren Eheschriften vorzugsweise von ›ehelicher Pflicht‹, vom ›ehelichen Recht auf den Leib‹ und sexueller ›Hingabe‹ (zumeist der Frau an den Mann). Die maßgebliche Kategorie dieser traditionellen Ehepastoral war denn auch verständlicherweise *nicht die Liebe, sondern die Gerechtigkeit*. Aber Gerechtigkeit kann die »Vorzugsliebe« nicht ersetzen. Partnerliebe ist unersetzlich und unteilbar: Sie läßt sich nicht auf (pflichtgemäßen) Altruismus reduzieren: Eros, Sexus und Agape dürfen nicht wertend gegeneinander ausgespielt werden. Nur wenn man diese Zusammenhänge beachtet, kann man verstehen, warum Menschen, die sich einst zugetan waren, in Krisen und Konflikte geraten können, in denen sie sich *psychisch außerstande* befinden, auch nur die einfachsten Schritte noch aufeinander zuzugehen oder sich wenigstens so zu verhalten, wie sie es Dritten gegenüber für die selbstverständliche Pflicht der Nächstenliebe hielten.

Hier zeigt sich die besondere Problematik eines auf Nächstenliebe verkürzten Liebesverständnisses: Es überfordert nicht nur die betroffenen Paare, sondern erschwert auch der Kirche, mit Problemsituationen ›pastoral-therapeutisch‹ kreativ umzugehen. Es verführt dazu, Krisen und Störungen einseitig in *theologisch-moralische Schuldzusammenhänge* aufzulösen. Scheinbar geht es dann lediglich darum, die Einhaltung der Spielregeln christlicher Nächstenliebe einzufordern. Aber in Wirklichkeit wird Partnern in einer zerrütteten Beziehung damit oft Unmögliches zugemutet: Sie sollen aus dem Beziehungs-Nichts einer hoffnungslos zerrütteten Lebensgemeinschaft jenes Minimum an affektiver Zuneigung ›erschaffen‹, das ihnen doch als Voraussetzung gerade fehlt, um sich

in einer zerbrochenen Beziehung wenigstens als ›Nächste‹ zu begegnen. Ihnen hilft man nicht, wenn man sie in ihrer schwierigen Lage moralisch schuldig spricht dafür, daß sie diese Voraussetzung nicht oder nicht mehr haben **S** deshalb vielleicht nicht mehr haben, weil ihnen das Leben keine ausreichende Chance ließ, liebesfähige und liebenswürdige Menschen zu werden oder zu bleiben.

Die Spaltung der menschlichen Liebe führt also in letzter Konsequenz dazu: Auf die Partnerbeziehung wird eine Art ›Erb-Schuld-Vorstellung‹ übertragen, insofern, als Frauen und Männer jetzt für etwas zur Rechenschaft gezogen werden, wofür sie nichts können: ihre Unfähigkeit, auf wahrhaft menschliche Weise zu lieben, in Beziehungen zu leben und aufeinander zuzugehen. Damit wird ihnen ihr eigenes Leiden zum Vorwurf gemacht. Dies schließt das Vorhandensein persönlicher Schuld am Scheitern einer Beziehung zwar nicht aus. Aber soviel muß dagegen gesagt sein: Die Kategorie der moralischen Schuld reicht nicht aus, um das Scheitern menschlicher Liebe zu erklären.

Wir reden damit nicht der These das Wort, der Mensch sei von Natur aus gut und edel, wenn man es ihn nur sein lasse. Tatsache ist: Wir sind von Geburt an weder gut noch böse, sondern soziale Wesen, die auf ihre Umwelt reagieren. Deshalb gilt es auch den Irrtum auf der anderen Seite aufzuklären, der etwa mit Thomas Hobbes (1588–1679) daraus besteht: Auf dem Grunde unserer Seele liege stets nur der böse Wolf auf der Lauer **S** »homo homini lupus« **S**, und deshalb sei es wohl geraten, die Liebe an möglichst kurzer Leine zu führen. Es geht im Hintergrund unseres christlichen Verständnisses der Liebe statt dessen um eine *realistische Sicht der menschlichen Situation*: Es gibt eben Gutes *und* Böses unter der Sonne! Die entscheidende Wende, die wir damit vollziehen, bedeutet: Hinwendung zum eigenen Gut-Sein beziehungsweise Gut-Sein-Wollen anstelle einer bloßen Vermeidungs- und Domestizierungsstrategie gegenüber unseren negativen Kräften, verantwortungsvolle Bejahung der eigenen Liebesfähigkeit. Eine solche Hinführung zur Liebesfähigkeit erfordert freilich intensive Arbeit an sich selbst und eine hohe Bereitschaft zu geduldigem und

kontinuierlichem *Beziehungslernen*. Diese Lernbereitschaft ist der wichtigste ethische Impuls, der sich aus unserem christlichen Verständnis der Liebe ergibt.

Liebe zwischen »Haben« und »Sein«

›Liebe‹ läßt sich nicht auf eine einzige Definition festlegen. *Liebe als Dimension menschlicher Beziehung geht nicht in Worten auf*. Aber dieser Verzicht bedeutet nicht, daß nicht von Liebe, über Liebe gesprochen werden kann, ja, gesprochen werden muß. Was wären Literatur und Poesie ohne dieses Thema?

»Dū bist mīn. ih bin dīn:
des solt dū gewis sīn.
dū bist beslozzen
in mīnem herzen:
verlorn ist daz slüzzelīn:
dū muost immer drinne sīn.«

So dichtet ein unbekannter Dichter des 13. Jahrhunderts[9] und so Bertolt Brecht im 20. Jahrhundert[10]:

»Ich will mit dem gehen, den ich liebe.
Ich will nicht ausrechnen, was es kostet.
Ich will nicht nachdenken, ob es gut ist.
Ich will nicht wissen, ob er mich liebt.
Ich will mit dem gehen, den ich liebe.«

Siebenhundert Jahre liegen zwischen diesen beiden Liedern, und das Einzige, was ihr Alter verrät, ist die Verschiedenheit der Sprache. Was sie besingen, ist zeitlos, und zeitlos sind auch die zwei Seiten der Liebe, von denen sie sprechen: das Einander-Gehören,

[9] Zitiert nach: *Willst Du Dein Herz mir schenken.* Die schönsten deutschen Liebesgedichte, ausgewählt v. W. Bittermann (München 1961) 21.
[10] *B. Brecht*, Liebesgedichte, ausgewählt v. E. Hauptmann (Frankfurt/M 1967) 8.

der Platz im Herzen des Geliebten **S** das Miteinander-Gehen, was immer geschehen mag, die Hingabe, die nicht rechnet und berechnet. Wir könnten im Gegenzug nicht weniger bewegend fortfahren mit Gedichten von enttäuschter Liebe, betrogener Treue und gebrochenen Herzen, vom Nicht-Zusammenkommen, vom Auseinandergehen, vom frühen Verlust des Liebsten. Aber unsere beiden Gedichte, die eigentlich alle Liebenden auswendig *(par coeur)* wissen sollten, bilden so etwas wie die Waagschalen der Beziehung; sie im Gleichgewicht zu halten, ist das Geheimnis erfüllter Liebe. Liebe braucht das Gleichgewicht zwischen *Sich-Gehören* und *Sich-Verströmen*, zwischen Ich und Du, Haben und Sein, Geben und Nehmen.

Aber gerade um dieses Gleichgewicht **S** das beobachtet der Psychoanalytiker *Horst Eberhard Richter* **S** steht es in der westlichen Zivilisation nicht zum Besten. Richter sieht den tieferen Grund für die heutige Krise menschlicher Beziehungen in einer Art *»Gotteskomplex«* des modernen Menschen. Die abendländische Geschichte der Neuzeit, so lautet Richters These, wird bestimmt durch eine tiefgreifende psycho-soziale Störung des Verhältnisses von Intellekt und Gefühl. René Descartes Logik der Kopfes **S** »cogito, ergo sum« (»ich denke, also bin ich«) **S** triumphierte über Blaise Pascals Logik des Herzens **S** »credo, ergo sum« (»ich glaube, also bin ich«) **S**, und so rückte das intellektuelle »Ego« des Menschen in den Mittelpunkt des Interesses. Die langfristige Folge dieses Egozentrismus war der Verlust Gottes und davon ausgehend die *egozentrische Verwandlung aller Beziehungen in Oben-Unten-Beziehungen*. »Nicht die horizontale Eingliederung in eine Gruppe, sondern allein die Einordnung in ein Oben-Unten-Verhältnis prägte [fortan] das Selbstverständnis« und auch das Verhältnis der Geschlechter. Denn dieser Verlust zwang den Menschen, gewissermaßen, sich selbst an Gottes Stelle in den Mittelpunkt zu setzen und die ›absolute Herrschaft‹ über Natur, Menschen und Dinge zu übernehmen.[11] Aber diese Herrschaft entlarvt sich jetzt immer

[11] *H. E. Richter*, Der Gotteskomplex (Reinbek 1979) 37.

deutlicher als das, was sie von Anfang an war: Ausdruck der narzißtischen Allmachts- und Allwissenheitsfantasie, von Menschen, die sich tatsächlich erbärmlich vor ihrer eigenen Ohnmacht in dieser Welt ohne Gott fürchten. Die Folge des modernen Omnipotenzideals ist jene gewisse *Apathie* (Leidensunfähigkeit!) und scheinbare *Gefühllosigkeit*, die dazu führt, daß in der Gegenwartsgesellschaft Leiden und Tod weithin verdrängt werden und Sympathie und Mitleid verkümmern.[12]

Narzißtische Menschen **S** so umschreibt *Erich Fromm* den Begriff **S** sind nicht im Stande, die Andersartigkeit eines anderen Menschen oder Denkens zu ertragen. Auch der Ehepartner oder die Ehepartnerin wird deshalb nur als Echo des eigenen Selbst erfahren, Kritik ist unannehmbar, die Persönlichkeit dreht sich allein um ihre eigenen Gegebenheiten. Narzißtische Menschen sind unfähig zu einem echten Interesse für andere und für das, was außerhalb ihres beschränkten Horizontes liegt. Das Gefährliche am Narzißmus ist, daß er sich auf die eigene Familie, die Gruppe, die Sippe, die Nation, die Rasse oder die Religion übertragen kann und dann in allen Lebenszusammenhängen zum pathologischen Verlust der rationalen Urteilsfähigkeit, zu Selbstüberschätzung, Abqualifizierung des Andersartigen, zu einer gewissen fundamentalistischen Feindseligkeit gegenüber jedweder Kritik führt.[13] Hilfe ist nur möglich, wenn die Liebe entgrenzt wird aus solcher Ich-Gebundenheit für die Dimension der Freiheit und verantwortlichen Unabhängigkeit.

An diesem Punkt setzt denn auch Horst Eberhard Richter an: Nur eines kann helfen: *Solidarität*. Solidarität in der Partnerschaft von Mann und Frau meint sympathisierende Verbundenheit, welche die Chancen für eine *gemeinsame* Emanzipation ergreift.[14] Solidarität strebt eine *Symmetrie von Geben und Nehmen* an, sie fühlt

[12] Vgl. ebd., 169, 235, 247.

[13] Vgl. *E. Fromm*, Haben oder Sein, in: ders., Gesamtausgabe 2. Analytische Charaktertheorie, hg. v. R. Funk (Stuttgart 1980) 269–414, hier: 210 (zitiert als GA 2).

[14] Siehe *H. E. Richter*, Lernziel Solidarität (Reinbek ^{4}1975) 50–58.

und leidet mit im Streben, Ungerechtigkeiten, Unterdrückung und Diskriminierung aufzuheben und Stärke und Schwäche gemeinsam zu tragen oder zu teilen[15].

Das eigentliche Dilemma der Liebe aber, so analysierte schon Erich Fromm, ist das Dilemma von »Haben oder Sein«. Liebe hat eine ganz unterschiedliche Bedeutung, je nachdem, ob man sie vom Standpunkt des *Habens* oder des *Seins* aus betrachtet. »Kann man Liebe *haben*?« lautet seine Eingangsfrage. Fromms Antwort:

> »Wenn man das könnte, wäre Liebe ein Ding, eine Substanz, mithin etwas, das man besitzen kann. Die Wahrheit ist, daß es kein solches Ding wie ›Liebe‹ gibt. ›Liebe‹ ist eine Abstraktion; vielleicht eine Göttin oder ein fremdes Wesen, obwohl niemand je diese Göttin gesehen hat. In Wirklichkeit gibt es nur den *Akt des Liebens*. Lieben ist ein produktives Tätigsein, es impliziert, für jemanden (oder etwas) zu sorgen, ihn zu kennen, auf ihn einzugehen, ihn zu bestätigen, sich an ihm zu erfreuen S sei es ein Mensch, ein Baum, ein Bild, eine Idee. Es bedeutet, ihn (sie, es) zum Leben zu erwecken, seine (ihre) Lebendigkeit zu steigern. Es ist ein Prozeß, der einen erneuert und wachsen läßt.«[16]

Fromm kommt von daher zu einer grundsätzlichen Kritik eines Liebesverständnisses, das sich, sei es heimlich oder offen, als Besitzanspruch, mit anderen Worten als *›possessive Liebe‹* entpuppt: ›Du bist in meinem Herzen eingeschlossen, und ich gebe dich nie wieder frei, weil du mir mit allem gehörst S freilich ich auch dir, aber das steht auf einem anderen Blatt‹ S, so würde sich das Gedicht aus dem 13. Jahrhundert in der Mentalität des Habens anhören. Der Erfolg solcher ›besitzergreifender Liebe‹ ist, daß das/der/die Geliebte zum Gegenstand, zur »Ware« wird: ein Vorgang, den Fromm im Lebensprozeß der Industrie- und Konsumgesellschaft überall wiederfindet. Im Bereich der personalen Liebe wird der Partner zu ›*meinem* Mann‹, zu ›*meiner* Frau‹, Kinder zu meinem, unserem Eigentum; Besitz, den man mit Zähnen und

[15] *Richter*, Gotteskomplex, 263.
[16] *Fromm*, GA 2, 304.

Klauen verteidigt. Man kann dem Partner nicht zugestehen, er/sie selbst zu sein, man kann Kinder nicht in die selbständige Existenz als Erwachsene entlassen, sondern klammert sich verzweifelt, mit allen Mitteln und Intrigen an sie und verteidigt ihren Besitz bis ans Ende aller Liebe und Sympathie.

Der Preis ist hoch: Um die Partnerin, den Partner nicht zu verlieren, gibt man sich selbst preis, macht man sich selbst zur *»Ware«*, ›verkauft‹ sich an seine Kinder. Hier liegt der Grund für viele Ehekrisen und Lösungskonflikte der Heranwachsenden. »Wir sind« **S** faßt Fromm zusammen **S** »wofür wir uns hingeben und an was wir uns hingeben, das motiviert unser Verhalten.«[17] Unerbittlich stellt sich dann in jedem Menschenleben früher oder später die existentielle Frage: »Wer bin ich, wenn ich bin, was ich habe und dann verliere, was ich habe«[18]? Fromms Bilanz jener am Standard von Besitz und Konsum orientierten Haben-Liebe ist erschütternd:

> »Wird Liebe aber in der Weise des Habens erlebt, so bedeutet dies, das Objekt, das man liebt, einzuschränken, gefangenzunehmen oder zu kontrollieren. Eine solche Liebe ist erwürgend, lähmend, erstickend, tötend statt belebend. Was als Liebe *bezeichnet* wird, ist meist ein Mißbrauch des Wortes, um zu verschleiern, daß in Wirklichkeit nicht geliebt wird. Es ist eine immer noch offene Frage, wie viele Eltern ihre Kinder lieben. Die Berichte über Grausamkeiten gegenüber Kindern, von physischen bis zu psychischen Quälereien, von Vernachlässigung und purer Besitzgier bis hin zum Sadismus, die wir in bezug auf die letzten zwei Jahrtausende westlicher Geschichte besitzen, sind so schockierend, daß man geneigt ist zu glauben, liebevolle Eltern seien die Ausnahme, nicht die Regel.
>
> Für die Ehe gilt das gleiche: Ob sie auf Liebe beruht oder, wie traditionelle Ehen, auf gesellschaftlichen Konventionen und Sitte **S** Paare, die einander wirklich lieben, scheinen die Ausnahme zu sein. Gesellschaftliche Zweckdienlichkeit, Tradition, beiderseitiges ökonomisches Interesse, gemeinsame Fürsorge für Kinder, gegenseitige Abhängigkeit oder Furcht, gegenseitiger Haß werden bewußt als ›Liebe‹ erlebt **S** bis zu dem Augenblick, wenn einer oder beide erkennen, daß sie einander

[17] Ebd., 366.
[18] Ebd., 348.

nicht lieben und nie liebten. Heute kann man in dieser Hinsicht einen gewissen Fortschritt feststellen: Die Menschen sind nüchterner und realistischer geworden, und viele verwechseln sexuelle Anziehung nicht mehr mit Liebe, noch halten sie eine freundschaftliche, aber distanzierte Teambeziehung für ein Äquivalent von Liebe.«[19]

Vorläufig aber wirkt diese Ernüchterung vor allem *destabilisierend*: Man gesteht sich heute zwar ehrlicher als früher ein, wenn die Partnerschaft am Ende ist. Gleichzeitig herrscht aber immer noch die Vorstellung vor, daß Mann und Frau sich umwerben, um sich am Ende zu besitzen. Diese Haltung führt in der Beziehung zur *Passivität einer im Grunde langweiligen ›Habenliebe‹*. Der Irrtum, man könne Liebe *›haben‹*, bewirkt, daß die Partner aufhören, einander aktiv zu lieben. »Sie arrangieren sich nun auf dieser Ebene, und statt einander zu lieben, besitzen sie gemeinsam, was sie haben: Geld, gesellschaftliche Stellung, ein Zuhause, Kinder. Die mit Liebe beginnende Ehe verwandelt sich so in einigen Fällen in eine freundschaftliche Eigentümergemeinschaft, eine Körperschaft, in der zwei Egoismen sich vereinen: die ›Familie‹.«[20] Andere begeben sich mit immer denselben Illusionen erneut auf die Suche nach dem richtigen Partner, der endlich alle Sehnsucht erfüllen würde, und scheitern zwangsläufig, weil Liebe für sie eben immer noch nicht »ein Ausdruck ihres Seins«[21] geworden ist, als der allein sie überleben kann, weil Liebe stets nur als »ein Kind der Freiheit« überleben kann.

Aber ist nicht jene andere Seite der Liebe, von der Bertolt Brechts Gedicht spricht, genauso eine gesellschaftliche Realität? Ist die Hingabe, von der es handelt: »Ich will mit dem gehen, den ich liebe ... nicht wissen, was es kostet«, vielleicht das gesuchte Korrektiv, die Alternative, die Liebe im »Seinsmodus«? So ist es nicht! Denn tatsächlich ist auch eine Liebe im reinen ›Hingabemodus‹ **S** um hier jetzt Fromms Terminologie sinngemäß weiterzufüh-

[19] Ebd., 304f.
[20] Ebd., 305.
[21] Ebd.

ren S *defizient*. Liebe, die sich nur verströmen will, überfordert auf Dauer ebenfalls jede Beziehung. Sie überfordert, weil die Partner sich selbst überfordern! »Hingabe ist nicht Unterwerfung, Funktionalisierung, Selbstentfremdung«, sondern setzt nach Hans Jellouscheck »ein starkes Ich voraus«. »Denn nicht als Sklave, nur als Freier kann ich mich hingeben.«[22]

Hier setzt auch der Schweizer Ehepsychologe und Paartherapeut *Jürg Willi* mit seiner Analyse der *Zweierbeziehung* ein. Vor allem mit seinem seiner Buch »Die Zweierbeziehung. Spannungsursachen S Störungsmuster S Klärungsprozesse S Lösungsmodelle«[23] versucht er eine »Analyse des unbewußten Zusammenspiels in Partnerwahl und Paarkonflikt«. Konflikte sind für Außenstehende oft kaum zu begreifen: Zwei intelligente Menschen, die im Umgang mit anderen Bezugspersonen völlig vernünftig reagieren, traktieren sich S manchmal über Jahrzehnte hinweg S mit immer den gleichen Vorwürfen, reiten wieder und wieder auf denselben Empfindlichkeiten herum, ohne die Nutzlosigkeit ihres Tuns zu bemerken. Meist geht der Streit um so alltägliche Bagatellen, ja Lächerlichkeiten, daß kaum noch einzusehen ist, warum sich die Partner so erbittert und halsstarrig verhalten.

Frühere pastorale Praxis legte an solche *Konflikte* in erster Linie moralische Maßstäbe an. Konnte denn S so fragte man sich S solche penetrante Streitsucht und Unversöhnlichkeit etwas anderes sein *als schuldhaftes Verhalten*? Zeigte sich da nicht schlichter Mangel an gutem Willen, viel versteckte, doch unverhohlene Bosheit? In der Tat wurden und werden Ehekonflikte, vor allem die jahrelangen Unverträglichkeiten und gegenseitigen Verletzungen auch heute von den meisten der betroffenen Ehepaare mit *persönlicher Schuld* in Verbindung gebracht oder einander gegenseitig in die Schuhe geschoben. In einem sich ständig wiederholenden Ri-

[22] *Jellouscheck*, a. a. O., 68f.

[23] *J. Willi*, Die Zweierbeziehung. Spannungsursachen S Störungsmuster S Klärungsprozesse S Lösungsmodelle. Analyse des Unbewußten Zusammenspiels in Partnerwahl und Paarkonflikt: Das Kollusions-Konzept (Reinbek ^{2}1988).

tual wird die Schuldfrage zum eigentlichen Diskussionsthema gemacht, mit gegenseitiger Inquisition der ›Sündenbock‹ eruiert und bestraft, die Zerrüttung als Schuld der/des anderen erklärt. Da sich die Konfliktpartner sichtlich nicht zu ›bessern‹ vermögen, ist ihnen anscheinend auch nicht zu helfen.

Jürg Willi antwortet auf dieses naiv-hamartologische Verständnis (›hamartía‹ ist das neutestamentliche Wort für die Sünde) von Partnerschaftskonflikten mit einer bemerkenswerten Gegenthese: Die scheinbaren Kleinigkeiten, um die gekämpft wird, haben ihren Grund keineswegs pauschal in der Boshaftigkeit der Konfliktpartner, sondern sind *Ausdruck eines unbewußten Zusammenspiels tiefenpsychologischer Ursachen*. Die scheinbaren Bagatellen sind eben gar keine Bagatellen, sondern haben prinzipiellen Charakter. Diese Beobachtung bildet den Ausgangspunkt des von Willi vorgeschlagenen *»Kollusions-Konzepts«*. In der psychotherapeutischen Behandlung problembeladener Partnerbeziehungen stellt sich nämlich heraus:

> »daß diese Konflikte so quälend, so zählebig und so schwer zu lösen sind, weil sie auf einem ›unbewußten Zusammenspiel‹ (Kollusion) gründen. Gleichartige Schwierigkeiten und Konflikte üben in der Phase der Partnerwahl eine starke gegenseitige Anziehung auf zwei Menschen aus. Beide Partner hoffen miteinander die Verletzungen und Frustrationen der frühen Kindheit zu heilen, einander von vorbestehenden Ängsten zu erlösen und verbleibende Schuld aus vorangegangenen Beziehungen aneinander wiedergutzumachen. Die oft unausgesprochenen Phantasien und Vorstellungen, die beide Partner beunruhigen und verbinden, bilden eine Disposition zur Bildung eines ›gemeinsamen Unbewußten‹. Im längeren Zusammenleben erweist sich der wechselseitige Selbstheilungsversuch aber oft nicht als tragfähig. Die Partner werden wieder auf die früheren Schwierigkeiten und Konflikte zurückgeworfen, was sie mit Enttäuschung, Wut und Haß erfüllt und sie veranlaßt, einander zu beschuldigen und zu verletzen. Das Partnerverhalten wird dann zunehmend von unbewußten, gemeinsamen Grundannahmen determiniert und läßt oft kaum mehr Spielraum zu Alternativen.«[24]

[24] Ebd.

Bei diesem Zusammenspiel, bei dieser *»Kollusion«*, bei diesem die Partner verbindenden Unbewußten in Partnerwahl und Paarkonflikt muß deshalb die Hilfe bei der psychischen Konfliktlösung einsetzen. Bei solcher Hilfe handelt es sich um ein *›Versöhnungshandeln‹ ganz anderer Art*, als es sich ein auf die Suche nach Sündenböcken fixierter Moralismus vorstellt. Der Beziehung nutzt es ja nichts, wenn die Partner ›geklärt‹ haben, wer nun von Mal zu Mal der/die Schuldige ist. Vielmehr kann die Lösung nur in einem »vertieften Verständnis der Partner füreinander« liegen, »einem Verständnis, das die Ehekrise nicht nur als einen Defekt begreift, der auszuschalten ist [oder als Sünde!], sondern als ein mißglücktes und steckengebliebenes Bemühen der Partner um eine echte gemeinsame Reifung«[25]. Jürg Willi erläutert sein Therapiekonzept ausführlicher und in leicht verständlicher Form in einem zweiten Buch »Therapie der Zweierbeziehung«[26].

Es geht nun freilich in unserem doch praktisch-theologischen Zusammenhang nicht darum, in die unterschiedlichen Methoden der Paar- und Ehetherapie einzuführen. Der Grund, weshalb wir uns mit den Thesen Horst Eberhard Richters, Erich Fromms und Jürg Willis beschäftigen, ist deren Bedeutung für das theologische und ethische Denken: Liebe kann nur gelingen, wenn Frau und Mann den Bannkreis jenes ängstlichen Egozentrismus sprengen, der es ihnen verunmöglicht, »herrschaftsfrei« und solidarisch miteinander umzugehen. Das Problem der Liebe im Modus des »Habens« beziehungsweise des sich gegenseitig Besitzenwollens besteht darin, daß solche Liebende nicht ›Subjekt‹ ihrer eigenen Liebe sein können, wenn sie einander nur als ›Liebesobjekte‹ *besitzen*, statt ihre Liebe gemeinsam zu *sein* und als *freie Beziehung* zu leben. Diese Freiheit ist das **S** allerdings in der kirchlichen Praxis oft vermißte **S** Charakteristikum christlicher Liebe, einer Liebe, die

[25] Ebd.

[26] *J. Willi*, Therapie der Zweierbeziehung. Analytisch orientierte Paartherapie. Anwendung des Kollusions-Konzeptes. Handhabung der therapeutischen Dreiecksbeziehung (Reinbek [3]1986).

tatsächlich die/den anderen um seiner/ihrer selbst willen meint und in der gegenseitigen Bewegung aufeinander hin ihre Erfüllung und ihr Ziel findet. Aufgabe christlicher Paare wäre somit die Suche nach einer verantwortungsvoll und solidarisch gestalteten *»freien Liebe«* und *»freien Treue«*. Das Kollusionsprinzip legt uns die konsequente Abkehr von einem naiven, vorpsychologischen, ja überhaupt vorwissenschaftlichen Schuldbegriff nahe, der alles, was nicht ›normal‹ und ordnungsgemäß erscheint in der Beziehung von Mann und Frau, mangels anderer Beurteilungskategorien mit der Bosheit und Sündenverhaftetheit des menschlichen Wesens erklärt.

Wir gehen dagegen schlicht davon aus: Paare ziehen normalerweise zusammen und heiraten, weil sie glauben, sich zu lieben; sie möchten sich ein Leben lang gut sein, möchten jedenfalls miteinander glücklich werden. Beziehungskonflikte bedeuten infolgedessen vor allem, daß Menschen an sich selbst und an einander *leiden*. Nicht, daß persönliche Schuld nicht auch im Spiele sein kann und dann nicht unter den Teppich gekehrt werden soll, aber es geht nicht einfach **S** und es geht auch nach Trennung oder Scheidung nicht schlicht **S** um ›Sünden‹-Vergebung, sondern weit über die Fassungskraft eines einseitig moralisierenden Schuld- und Sündenverständnisses hinaus um *›Heilung‹*, um *›Heil‹* im ursprünglichen jesuanischen Sinn.

Im Mittelpunkt des Interesses soll mit anderen Worten die *Therapie der Beziehung* stehen. Das heißt: Wenn man im Zusammenhang mit Beziehungskrisen überhaupt von Moral reden will, dann in Bezug auf die *Selbstverpflichtung*, an sich selbst und an der Beziehung zu arbeiten oder **S** um es mit Judith und James Sellner zu sagen **S** das *Zusammenbleiben zu lernen*[27].

Kurzum: Es geht um die Verpflichtung, die eigene Beziehung nicht zu vernachlässigen, sondern sich liebevoll und aufmerksam in sie einzuüben, zur rechten Zeit und ohne falschen Stolz sachkundigen Rat einzuholen, um **S** wenn nötig **S** von den angebotenen

[27] Vgl. *J., J. Sellner*, Zusammenbleiben will gelernt sein. Ein Ehe- Überlebenstraining für eine liebevolle Partnerschaft in Vertrautheit und Wärme (Interlaken 1987).

Mitteln und Hilfen zur Beziehungstherapie Gebrauch zu machen. Davon soll im nächsten Kapitel noch ausführlicher gesprochen werden.

Partnerschaft als Weg- und Lerngemeinschaft S auch im Glauben?

Liebe wächst nicht von selbst, wie eine Pflanze am Wegrand S wir erinnern uns an Hans Jellouschecks heftige Kritik an einer solchen »›Öko-Idee‹ menschlicher Beziehungen«[28]. Liebe ist auch nicht voraussetzungslos, keine Schöpfung aus dem Nichts. In welchem Ausmaß Partner liebesfähig sind, das hängt mit ihrer Biographie zusammen, damit, wieweit sie selbst von Kindheit an Vertrautheit, Wärme und Zärtlichkeit erfahren haben und wieweit auch die Zuneigung, die sie anderen Menschen schenkten, angenommen und erwidert wurde.

Wieviel Nähe ein Mensch geben und ertragen kann, ist ebenfalls von Mensch zu Mensch höchst verschieden. Dennoch: Solche *Liebesfähigkeit ist nicht einfach ›Schicksal‹*. Natürlich kann man sich nicht einfach befehlen, Gefühle für einen Menschen zu haben, die man nicht spontan für ihn empfindet. Aber es gibt Möglichkeiten und Methoden, die Paaren helfen können, jedenfalls die Bedingungen ihrer ›real existierenden Partnerschaft‹ zu verbessern. Sie können lernen, ihre Liebesbeziehung, ihren täglichen Umgang, ihre Gespräche aktiver und bewußter zu gestalten. Partnerschaft, um es mit Jellouscheck zu sagen, ist eine »Kunst«, und es geht darum, diese Kunst gemeinsam zu erlernen und täglich zu üben: *»Die Kunst als Paar zu leben«*[29].

Doch *was* müssen Partner nun eigentlich lernen, worin soll denn Partnerschaft heute konkret Lerngemeinschaft sein? Partnerschaft,

[28] Siehe oben, 113.
[29] So der Titel seines Buches!

Ehe und Familie befinden sich ja **S** wie wir sahen **S** in einer schweren Identitätskrise, und: Diese Krise betrifft ungefähr alle Belange: das Selbstverständnis eigenen Mann- oder Frauseins und die traditionelle Rollenverteilung ebenso wie das sexuelle Verhalten, die Kindererziehung bis hin zum Verhältnis gegenüber Gesellschaft und Ehe, Religion und Kirche. Hinzu kommen die schwierigen Fragen der »Grenzziehung innerhalb und außerhalb eines Paares«: »Wie nahe kann man sich in einer Paarbeziehung kommen, ohne sich aufzugeben? Wie stark sollte sich ein Paar gegen außen abgrenzen?«[30] Wie hält man es mit der Treue nach außen, wieviel Freiheit gewährt die Liebe nach innen? Innerhalb dieses sozialen Problemhorizonts stehen so wichtige Fragen zur Klärung an wie das Verhältnis zu den eigenen Eltern, zu Verwandten und Freunden, die Eltern-Kind-Beziehung, das Verhältnis zur Kirche und zu anderen sozialen Einheiten.

Viele Dinge müssen folglich in einer Beziehung *zur Sprache gebracht werden*, wenn Partnerschaft gelingen soll. Mit diesem ›zur Sprache bringen‹ ist das Entscheidende gesagt. Die Beziehung lebt von der Bereitschaft und Fähigkeit, sich selbst und das, was die Partnerschaft angeht, zur Sprache zu bringen. Genau diese Sprachfähigkeit geht vielen Paaren ab. Mangelnde Sprachfähigkeit ist einer der wichtigsten Gründe für Mißverständnisse, Beziehungskrisen, Zerrüttung und Scheidung. Aber ein solcher Mangel ist nicht Schicksal:

Man kann *lernen, miteinander zu sprechen*! Es ist nicht Schicksal, wenn Gespräche häufig unbefriedigend verlaufen oder mit Unverständnis, Mißverständnissen, Schmollen, Vorwürfen, Schweigen oder gar mit Tätlichkeiten enden, sondern ein in vielen Fällen behebbarer Mangel an persönlicher Gesprächskompetenz. Vorausgesetzt ist freilich, daß Paare bereit sind, sich, wenn nötig unter kundiger Anleitung, in ein beziehungsförderndes Gesprächsverhalten einzuüben, indem sie lernen: sich klar und eindeutig auszudrücken, richtig hinzuhören und zu verstehen, eigene Gefühle und

[30] *Willi*, Die Zweierbeziehung, 16f.

Wünsche zu erkennen und zu äußern, Probleme und Meinungsverschiedenheiten konstruktiv anzugehen.[31]

Diese Form partnerschaftlichen Lernens darf allerdings nicht ›psychotechnisch‹ mißverstanden werden, als handle es sich bloß darum, durch entsprechende therapeutische Maßnahmen eine ›psychische Reparatur‹ an den Partnern und an ihrer Zweierbeziehung vorzunehmen, das heißt mit Hilfe des psychotechnischen Instrumentariums eine erfolgreichere ›Neuauflage‹ der beteiligten Menschen und Biographien herzustellen. Mit dieser Ideologie der psychischen ›Machbarkeit‹ befänden wir uns sofort wieder in der eben verlassenen moralischen Sackgasse. Wenn nämlich jener ›neue Mensch‹ psychologisch ›machbar‹ wäre, könnte es eigentlich wieder nur am mangelnden guten Willen eines oder beider Partner liegen, wenn die Behandlung nicht wunschgemäß anschlägt. Tatsache ist: In der frühen Kindheit nicht erlebte Zuwendung, frühe Schädigungen der Liebes- und Zuwendungsfähigkeit zu anderen Menschen können nicht einfach ergänzt, nachgeholt oder ungeschehen gemacht werden. Was mit einiger Mühe erreichbar ist, ist eben ›nur‹ **S** aber dies ist sehr viel **S** zu lernen, mit sich selbst in den Chancen und Belastungen der Gegenwart *besser umzugehen*, besser über das eigene Potential an Liebesfähigkeit und Liebenswürdigkeit Bescheid zu wissen, sich selber besser annehmen zu können und seine Gefühle in der Partnerbeziehung bewußter und differenzierter wahrzunehmen und zur Sprache zu bringen.

Es geht bei diesem Sich-Einüben in ein partnerschaftliches Gesprächsverhalten also um weit mehr als darum, das notwendige ›Know how‹ für ein harmonischeres und streßfreieres Zusammen-

[31] An Methoden und Übungsangeboten besteht heute in der Tat kein Mangel. Viele Diözesen und Landeskirchen bieten über ihre Zentralstelle für Ehe und Familie vorbereitende und begleitende Trainingskurse und Gruppen an: Beispielgebend ist hier das Gesprächstraining für Paare *EPL (Ehevorbereitung/Ehebegleitung* **S** *ein partnerschaftliches Lernprogramm),* das in einem Forschungsprojekt wissenschaftlich untersucht und begleitet wurde. Viele Paare können sich allerdings auch heute nur schwer zu solchen Maßnahmen entschließen. Hauptgrund dürfte nach wie vor die Hemmschwelle vor der persönlichen Inanspruchnahme psychologisch-therapeutischer Hilfe sein.

leben zu erwerben: Es geht um die Bedeutung von Sprache überhaupt. *Beziehung als Ganzes* S könnte man sagen S *ist ein Sprachgeschehen*. Wir haben kein anderes ›Fenster‹ zu unseren Mitmenschen als die Sprache der Worte, Gebärden und Symbole. Das Gespräch ist der ›Königsweg‹ der Partnerschaft. Sprechen wir von Partnerschaft als Weg- und Lerngemeinschaft, ist damit der Weg eines nie abreißenden, trotz aller Mühen immer wieder aufgenommenen und weitergeführten Zwiegesprächs gemeint. Im selben Maße, als es den Partnern gelingt, sich selbst einander mitzuteilen, erfahren sie ihre Liebesbeziehung auf Dauer als erfüllt und sinnvoll. Die personale Dichte und emotionale Tiefe der Kommunikation entscheidet letztlich über die Qualität einer Beziehung.

Zur Qualität der Beziehung S so hatte Hans Jellouscheck eindringlich ans Herz gelegt S gehört ihre spirituelle Verankerung in der transzendentalen und/oder religiösen Dimension.[32] Entscheidend ist der gemeinsame Blick über die Grenzen menschlicher Liebessehnsucht hinaus, das gemeinsame Wissen darum: Keine Liebesbeziehung kann jemals die im Grunde religiöse Sehnsucht der Partner einlösen und erfüllen. Sie übersteigt letztlich alle menschliche Sinnsuche. Darum ist es für das Gelingen einer Paarbeziehung so wichtig, auch eine *gemeinsame Sprache für diese Tiefendimension menschlicher Liebespartnerschaft* zu finden und zu erlernen. Zu leicht verlieren sich ohne eine solche Sprache Frau und Mann im Dickicht ihrer subjektiven religiösen Sehnsüchte und Projektionen S oder sie bleiben sich gerade im intimsten Bereich irgendwo fremd, wenn sie ihre ganz persönlichen Gedanken über den Sinn und das letzte Woraufhin des Lebens, ihre tiefsten existentiellen Hoffnungen und Nöte nicht auszusprechen vermögen. Die gemeinsame Suche nach echter religiöser Erfahrung würde dagegen die Partnerliebe sowohl vertiefen als auch entlasten können.

Doch ist es in der Regel nicht so, daß gerade solche elementaren Fragen in vielen Paarbeziehungen ängstlich tabuisiert und ver-

[32] Siehe oben, 94–97.

drängt werden? Selbst von Paaren, die sonst mit großer Offenheit über alles miteinander sprechen können, wird der religiöse Themenbereich oft peinlich gemieden. Die meisten jungen Paare stehen Glauben und Religion als der verborgenen Tiefendimension ihrer gemeinsamen Geschichte irgendwie hilflos und sprachlos gegenüber. Der gemeinsame »religiöse Erfahrungsweg« (Jellouscheck) ist ihnen verbaut. Vor und nach der kirchlichen Trauung haben sie meist keinen Kontakt mit einer Gottesdienst- und Kirchengemeinde. Oft sind Erwachsene erst im Zusammenhang mit Fragen der religiösen Erziehung im Kindergarten- und Schulalter oder auch im Vorfeld von Taufe, Erstkommunion und Konfirmation auf religiöse Themen überhaupt wieder ansprechbar und entdecken, angestoßen durch die religiösen Fragen der Kinder, daß sie eine eigene, vielleicht lange verschüttete Glaubensbiographie haben.

Sowohl für die Eltern als auch für die Kirche könnten solche Begegnungssituationen zur Stunde eines neuen religiösen Aufbruchs werden. Vorausgesetzt, es werden von beiden Seiten her die richtigen Zeichen gesetzt und die Chancen für eine echte Begegnung wahrgenommen. Dazu ist vor allen Dingen notwendig, daß Eltern sich selbst, ihre Ehe und ihre Familie sozusagen als *selbständige Subjekte ihrer Religiosität* wahrnehmen, daß sie sich vor allen Dingen bewußt werden: Es geht bei solchen Begegnungen mit ›der Kirche‹ letztlich nicht um ein kirchliches Interesse, sondern um ihr eigenes und das Interesse der Kinder. Und für die Kirche gilt, daß hier nicht kirchliche ›Glaubensansprüche‹, religiöse ›Belehrung‹ und ›Erziehung‹ den Vorrang haben, sondern das persönliche, erwachsene Glaubensleben von Frau und Mann, die als Partner auch im religiösen Bereich ihrer Beziehung selbständig sind. Der Religionspädagoge Wolfgang Bartholomäus fordert deshalb:

> »Soll die Familie ihren ihr möglichen Beitrag zum Lernen von Christsein leisten, muß ihre zentrale Achse das sorgsam gestaltete Mann-Frau-Verhältnis werden. Die religionspädagogisch bedeutsamste Aufgabe der Eltern ist dann nicht das religiöse Erziehungsgeschäft an ihren

Kindern, sondern der Versuch, miteinander und mit ihren Kindern als Christen so zu leben, daß das Leben für alle gelingt.«[33]

Diese Bemerkung ist durchaus nicht überflüssig, wenn das Verhältnis von Ehe/Familie und Kirche zur Diskussion steht. Denn tatsächlich hatte ja schon das Zweite Vatikanische Konzil **S** allerdings im Bestreben, die ekklesiologische Bedeutung der Familie aufzuwerten **S** die Familie zum *»häuslichen Heiligtum der Kirche«* erklärt (Laienapostolat 11): »In solch einer Art *Hauskirche* sollen die Eltern durch Wort und Beispiel für ihre Kinder die ersten Glaubensboten sein« (Kirche 11). Schon das apostolische Schreiben »Familiaris Consortio« macht die Eltern faktisch zu Beauftragten der Kirche gegenüber ihrem Kind, von denen vor allem »der Gehorsam des Glaubens gefordert« wird. Sie werden gleichsam *›dienstverpflichtet‹* »zum Dialog durch das sakramentale Leben, durch den Einsatz der eigenen Existenz und durch das Gebet«[34]. Halten wir uns die aktuelle Verkündigungs- und Tradierungskrise der Kirche vor Augen, ist leicht abzusehen, daß ein solches Leitbild die moderne Kleinfamilie schlicht überfordert und daß der Kommandoton, mit dem im Raum der römisch-katholischen Kirche religiöse Forderungen oft völlig an der Glaubenssituation von Mann und Frau vorbeigestellt werden, letztlich eher dazu beiträgt, die Familie spirituell weiter zu isolieren und das Christentum damit endgültig zu privatisieren.

Gegen diesen problematischen Trend, Ehe und Familie zur »Hauskirche« hochzustilisieren oder sie als »häusliches Heiligtum« für die kirchliche Institution zu reklamieren, gilt es darum mit allem Nachdruck festzuhalten: Zu keiner Zeit der Christentumsgeschichte war zuvor die Familie der eigentliche oder gar einzige und hervorragende Ort der Glaubensvermittlung. »Wer die christliche Familie als Hauskirche bezeichnet«, stellt der katholische Neutesta-

[33] *W. Bartholomäus*, Das Lernen von Christsein, in: Diakonia 14 (1983) 25-33, Zitat 30.

[34] Apostolisches Schreiben *»Familiaris Consortio«* von Papst Johannes Paul II. über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Bonn 1981) Nr. 51. 56.

mentler Gerhard Lohfink kritisch fest, »hat eine der Grundlinien neutestamentlicher Ekklesiologie noch gar nicht begriffen: daß nämlich ›Kirche dort entsteht, wo nicht Fleisch und Blut die Menschen zusammenführt, sondern der erwählende Wille Gottes‹, der sich *gegen alle Grenzen der Familie, der Sippe, der Nation* und der jeweils herrschenden Gesellschaftsform sein neues Volk schafft.«[35] Gott selbst beruft aus der Enge und Wärme familiärer Geborgenheit heraus zur Nachfolge in einem weiteren gesellschaftlichen Lebenskontext!

Was sich dabei von den frühchristlichen Hausgemeinden lernen ließe, ist S Joachim Gnilka zufolge S dies: »Es käme darauf an, lebendige, kleine Zellen an der Basis zu bilden, die fähig sind, die einzelnen und die Kleinfamilien aus ihrer Anonymität und Vereinsamung zu ziehen und zu übergreifenden Gruppierungen zu verbinden.«[36] Wie Mann und Frau ihren je eigenen Freundeskreis brauchen, so braucht Ehe und Familie daher auch Gemeinde, andere familienübergreifende, doch überschaubare *Beziehungs- und Erfahrungsfelder des Christlichen* außerhalb des Gottesdienstes, die tatsächlich die Chance religiöser Erfahrung vermitteln.

Doch muß man sich als Christ im Erwachsenenalter gewiß mit der Frage nach dem Erwachsenwerden im Glauben selbst auseinandergesetzt haben, um das Erwachsenwerden im Kindes- und Jugendalter angemessen begleiten und fördern zu können. Denn Religiosität als geformte Lebenshaltung, als christlich durchformte Alltagsspraxis ist etwas, das sich im Laufe des Lebens durchaus ändern und weiterentwickeln muß: Man erwirbt christliche Identität nicht ein für allemal und behält sie dann für den Rest des Lebens in der übernommenen Form. Vielmehr hat jeder Mensch S um mit dem evangelischen Religionspädagogen Karl Ernst Nipkow zu sprechen S auch seine ganz *persönliche »religiöse Lebenslinie«*,

[35] *G. Lohfink*, Die christliche Familie S eine Hauskirche?, in: Theologische Quartalschrift 163 (1983) 227–229; zur exegetischen Hinführung vgl. *H. J. Klauck*, Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum (Stuttgart 1981).

[36] *J. Gnilka*, Der Philemonbrief (Freiburg-Basel-Wien) 32f.

seine individuelle spirituelle Wachstums- und Entwicklungsgeschichte, die über lebensphasenbezogene Stufen führt und oft Brüche gegenüber der sonstigen Entwicklung der Persönlichkeit aufweist.[37] Die Glaubens- und Beziehungsgeschichten von Mann und Frau gehören in dieser lebensgeschichtlichen Perspektive somit aufs engste zusammen.

So betrachtet, ist die gemeinsame Auseinandersetzung mit der religiösen Dimension, das kontinuierliche ›Glauben*lernen*‹ miteinander keineswegs eine Nebenbeschäftigung, sondern Beschäftigung mit dem Selbstverständnis des Partners, der Partnerschaft selbst. Bringen doch Mann und Frau gerade auch in religiöser Hinsicht oft völlig unterschiedliche Vorerfahrungen in die Beziehung ein. In jeder Ehe kommen zwei ›Fremde‹ aus verschiedenen Erfahrungszusammenhängen mit ganz unterschiedlichen Herkunftsgeschichten zusammen. Verschieden sind nicht nur die lebensweltlichen Prägungen, Bildungsvoraussetzungen und Gewohnheiten, sondern eben auch der Grad der Kirchenbindung und der religiösen Sozialisierung, die Frömmigkeitsformen und religiösen Erfahrungen. Das Gelingen einer Liebespartnerschaft hängt also in der Tat davon ab, wie Frau und Mann miteinander aus ihren bisherigen Einzelbiographien ein gemeinsames, neues »Universum« aufbauen[38], das sich nicht nur aus ihren sozialen Alltagserfahrungen speist, sondern auch so etwas wie eine *›Sinnkonstruktion‹* für ihr gemeinsames Leben darstellt, einen religiösen Bezugspunkt, an dem sie ihr Leben und ihre Gefühle, ihr Denken und Verhalten gemeinsam auszurichten vermögen. Eine solche gemeinsam bewohnte Welt muß im »Zusammenspiel« jeder Partnerschaft, Ehe und Familie allererst heranreifen und wachsen; sie muß im Alltag der Beziehung immer erst geschaffen und erarbeitet werden. Religiös

[37] *K. E. Nipkow*, Erwachsenwerden ohne Gott? Gotteserfahrung im Lebenslauf (München 1987) 98.

[38] Vgl. *P. L. Berger, H. Kellner*, Die Ehe und die Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Abhandlung zur Mikrosoziologie des Wissens, in: Soziale Welt 16 (1965) 220–235; *U. Baumann*, Projektion und Symbolbildung. Thesen zur »Konstruktion« religiöser Wirklichkeit, in: Religionspädagogische Beiträge Nr. 32 (1993) 3–20.

betrachtet wird Partnerschaft so zu einer lebenslangen Weg- und Lerngemeinschaft auch im Glauben. Geht es doch im lebenslangen Dialog von Frau und Mann nicht zuletzt auch um ein *»Zusammenspiel»* von Glaubensüberzeugungen, sozialen Beziehungen und Bemühungen, um Wahrung oder Wandel von religiöser Identität: um eine gemeinsame Glaubens- und Heilsgeschichte, die jene Liebe »bis ans Ende« ermöglicht, die uns im Geiste Jesu Christi gegenwärtig ist. Nirgendwo wird dies vielleicht deutlicher als am Fall der konfessionsverschiedenen Ehe, die **S** so gesehen **S** gar keinen Sonderfall darstellt!

Ökumenische Ehe?

Problem gelöst?

Sind konfessionsverschiedene Ehen überhaupt noch ein Problem, der Glaube, die konfessionell geprägte Herkunft, Biographie oder Religiosität heute noch ein Beziehungsproblem? Das scheint eher unwahrscheinlich, nachdem in den vergangenen zwanzig Jahren die überkommenen konfessionellen Barrieren ja nicht nur in der jüngeren Generation weithin als überwunden gelten. Immerhin beantworteten schon 1989 62% der Schweizer Protestanten und 68% der Schweizer Katholiken die Frage, ob Protestanten und Katholiken *eine* Kirche bilden sollten, mit Ja. Nur 27% der Gesamtbevölkerung wandten sich gegen eine solche Kirchenvereinigung.[39] In der Tat spielen die alten dogmatischen Lehrunterschiede für den

[39] Quelle: *»Religion«*. Eine Erhebung, durchgeführt im Auftrag der SCHWEIZER ILLUSTRIERTEN, Zürich, von LINK Institut für Markt- und Sozialforschung, Luzern im Februar 1989; zur Situation des ›konfessionellen Bewußtseins‹ vgl. u. a. *Konfessionelle Religiosität*. Chancen und Grenzen, hg. v. Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut (Zürich 1989); *Jede(r) ein Sonderfall?* Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung, hg. v. A. Dubach, R. J. Campiche (Zürich/Basel 1993).

Großteil der Kirchenglieder kaum noch eine Rolle. Im gemeinsamen Umgang ›störten‹ seit jeher weniger die Glaubensunterschiede als vielmehr die unterschiedlichen konfessionellen Verhaltensweisen und Frömmigkeitsstile: das Kreuzzeichen, die Kniebeuge, die Marienverehrung und umgekehrt: die Bibelstunde, die Tageslosung, die ›Predigtlastigkeit‹ und Strenge des evangelischen Gottesdienstes. Die Unterschiede betreffen mit anderen Worten hauptsächlich die vorbewußten und unreflektierten konfessionellen Mentalitäten, die Lebens- und Erfahrungsstile also, die das Denken, Fühlen und Verhalten auch dann noch prägen, wenn ihre religiöse Bedeutung vielleicht schon längst entfallen ist.

Die eigentlichen theologischen Konfessionsunterschiede sind heute kaum noch im religiösen Bewußtsein und bei Umfragen gerade noch als dünne emotional-biographische Spur zu erkennen. Die konfessionellen Kirchlichkeiten haben dadurch in hohem Maße ihre identitätsstiftende und -stabilisierende Abgrenzungsfunktion eingebüßt. So erstaunt es nicht, daß auch die bis in die frühen sechziger Jahre hinein wirksame (gegenseitige!) *Abwehrstrategie* gegen sogenannte »Mischehen« faktisch unwirksam geworden ist. Die katholischen und reformatorischen Kirchen waren sich ja bis dahin in der Ablehnung konfessionsverschiedener Ehen durchaus einig gewesen; hier wie dort wurde die Trauung vom Versprechen abhängig gemacht, Kinder in der jeweiligen Konfession zu taufen und zu erziehen! Heute wird bereits jede dritte Ehe in Deutschland von einem katholischen und einem evangelischen Christen geschlossen; in den Großstädten liegt der Anteil bekenntnisverschiedener Ehen sogar bei 50%.

Die Konfessionszugehörigkeit spielt offenkundig bei der Partnerwahl nur noch eine sehr geringe Rolle. Diese Entwicklung spiegelt das ganze Ausmaß des sozialen Wandels wider, den die Konfessionen im 20. Jahrhundert erfahren: Vor allem die gewaltigen Bevölkerungsverschiebungen nach dem Zweiten Weltkrieg haben zu einer völligen Umschichtung der bis dahin noch weitgehend konfessionshomogenen Lebensmilieus in Deutschland geführt. Seither stimmen die territorialen Konfessionsgrenzen immer weni-

ger mit den früher auch fraglos gültigen Heiratsgrenzen überein. Die heute gelebte Normalität konfessionsverschiedener Ehen und Familien wäre trotzdem undenkbar, wenn nicht gleichzeitig *»von unten«* her auf der Ebene der Ortsgemeinden, Familien und Einzelpersonen ein umfassender *religiöser Bewußtseinswandel* eingetreten wäre. Erst die damit einhergehende *Relativierung der alten konfessionellen Plausibilitäten* entkrampfte die kirchliche und gesellschaftliche Situation der konfessionsverschiedenen Ehen und Familien. Die schon vorgegebene Einheit in Jesus Christus durch den *einen* Glauben und die *eine* Taufe **S** dies wurde durch die Ökumene nämlich immer mehr Christen bewußt **S** war ja tatsächlich unvergleichlich wichtiger als alles, was Christen verschiedener Konfession trennt.

Bei den Kirchenleitungen beider Konfessionen hält sich freilich noch immer das Vorurteil, in einer *»Mischehe«* lasse sich auf Grund der Gemeinsamkeit des ehelichen Zusammenlebens eine *Gefährdung des Glaubens* kaum ausschließen; und umgekehrt bestehe eine Gefährdung des ehelichen Zusammenlebens durch die Verschiedenheit im Glaubensbekenntnis. Gewiß, die konkrete Lebenssituation konfessionsverschiedener Paargemeinschaften, Ehen und Familien kann sich individuell und auch im Verlauf einer Paarbeziehung sehr unterschiedlich darstellen: Viele Paare, die der Kirche fernstehen, heiraten zum Beispiel nur standesamtlich. Andere heiraten bloß deshalb kirchlich, weil Eltern und Verwandte es sich so wünschen. In beiden Fällen spielen der Glaube und die Konfessionsverschiedenheit praktisch keine Rolle mehr. Andere Paare aber, die bei aller Distanz zur kirchlichen Institution doch ihre persönlichen Glaubensbemühungen nicht aufgeben wollen und sich vielleicht sogar in einer kirchlichen Gemeinde engagieren, finden sich bei der Vorbereitung der Trauung oder der Taufe ihrer Kinder plötzlich zwischen längst überwunden geglaubten konfessionskirchlichen Fronten, die sie selbst gar nicht mehr nachvollziehen können.

Dies provoziert zur kritischen Rückfrage: Was ist eigentlich der Grund der bis heute *unterstellten Gefahr der Entkirchlichung und*

Entfremdung? Woher rührt die immer wieder ins Feld geführte, statistisch allerdings kaum noch belegbare angeblich höhere Krisenanfälligkeit konfessionsverschiedener Ehen? Handelte es sich bei solchen »konfessionellen Problemen« nicht vielfach um eine Destabilisierung durch Einmischung von außen: durch Verwandte, Eltern, Großeltern und Pfarrer beispielsweise? Wurden da nicht vielfach Probleme und Überfremdungsängste aus ideologischen Gründen *von außen* in eine Ehe hineingetragen und erschwerten dann in der Tat das Gelingen einer konfessionsverschiedenen Partnerschaft, wenn die Partner nicht rechtzeitig auf Distanz zu ihren Herkunftskirchen gingen? Nach Beobachtung des Familiensoziologen René König steht empirisch jedenfalls fest: Ehescheidungen sind bei konfessionsverschiedenen Ehen sozialstatistisch dort am häufigsten, wo noch einseitige Einflußmöglichkeiten der sozialen und kirchlichen Mitwelt auf einen oder beide Partner eine signifikante Rolle spielen.[40] In den vergangenen Jahren ist die Scheidungsanfälligkeit konfessionshomogener Ehen indes sogar stärker gestiegen als die der konfessionsverschiedenen. Tatsächlich ist die Scheidungsquote der konfessionshomogenen Ehen gegenwärtig fast genau so hoch wie die bei konfessionsverschiedenen. Offenbar wirkt sich also der Abbau der sozialen und kirchlichen Diskriminierung positiv auf die Stabilität konfessionverschiedener Paarbeziehungen aus.

Nun wäre es freilich zuviel behauptet, daß die Kirchen selbst ihre Reserven gegen die »Mischehe« völlig aufgegeben hätten, doch zeichnet sich seit den sechziger Jahren immerhin ein zwar ›vorsichtiger‹, aber doch unübersehbarer Gesinnungswandel ab: So wollen etwa die »Gemeinsamen Empfehlungen für die Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen und Familien« von 1981 nicht mehr ausschließen, »daß sich die Treue zur eigenen Kirche und ihrer Glaubensüberlieferung mit einer verständnisvollen Einfühlung in die Glaubenswelt und die kirchliche Bindung des Lebensgefährten verbinden läßt, und daß auch bei Verschiedenheit der

[40] *R. König*, Die Familie der Gegenwart. Ein interkultureller Vergleich (München [3]1978).

Konfession die vorhandene Gemeinsamkeit tragfähig sein kann für eine aus christlichem Glauben gestaltete Lebensgemeinschaft«[41]. Nüchtern stellt die Diözesansynode Rottenburg-Stuttgart 1986 fest: »Die konfessionsverschiedenen Ehen bieten für den Glauben *Chancen und Gefahren*.«[42] Angesichts der Krise der Volkskirchen wirkt es in der Tat wirklichkeitsfremd, diesen Ehen heute pauschal eine *Glaubensgefährdung* zu unterstellen, nachdem doch bei konfessionsgleichen Paaren die religiös-kirchlichen Voraussetzungen meist kaum weniger verschieden sind. »Daß das Zusammenleben in Gegensätzen schwierig ist« S so der evangelische Ökumeniker Joachim Lell S »Das wissen alle Eheleute. Aber wie sie vermeiden können, ihre Alltagsnöte mit Religion aufzuladen, darüber muß geredet werden.«[43]

In der Tat: Was muß eigentlich überwunden werden: die konfessionsverschiedene Ehe oder der Skandal der Kirchenspaltung und damit das Problem der Konfessionsverschiedenheit? Folgt man der Argumentation Peter Neuners[44], so liegt die wahre Ursache für die Entfremdung vieler konfessionsverschiedener Eheleute von ihren Herkunftskirchen höchst selten in ihrer konfessionsverschiedenen Lebensgemeinschaft. Viel eher sei der Grund darin zu sehen, daß die Konfessionen immer noch außerstande sind, das entscheidend Christliche endlich gemeinsam zu artikulieren und so konfessions-

[41] Siehe: *Gemeinsame kirchliche Empfehlungen für die Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen und Familien (1981)*, in: W. Schöpsdau, Konfessionsverschiedene Ehe. Ein Handbuch (Göttingen 1984) 111–146, hier 112 .

[42] *Beschlüsse der Diözesansynode Rottenburg-Stuttgart 1985/86*: Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation, hg. v. Bischöflichen Ordinariat Rottenburg (1986) V 30.

[43] *J. Lell*, Wie können konfessionsverschiedene Eheleute gemeinsam glauben, ohne sich ihrer Kirche zu entfremden? Eine Herausforderung an die Seelsorge, in: F. Böckle u. a., Die konfessionsverschiedene Ehe: Problem für Millionen S Herausforderung für die Ökumene (Regensburg 1988) 103–111, hier 109.

[44] *P. Neuner*, Geeint im Leben S getrennt im Bekenntnis? Die konfessionsverschiedene Ehe: Lehre S Probleme S Chancen (Düsseldorf 1989) 103; vgl. dazu die trotz ihres Alters immer noch programmatische Publikation: *R. Beaupère, F. Böckle, J. Dupont, P. A. Leeuwen, L. M. Orsy*, Die Mischehe in ökumenischer Sicht. Beiträge zu einem Gespräch mit dem Weltkirchenrat (Freiburg-Basel-Wien 1968); als neuesten systematischen Beitrag: *M. Lawler*, Ecumenical Marriage and Remarriage. Gifts and Challenges to the churches (Mystic, CT 1990).

verschiedenen Paaren, Ehen und Familien zu ermöglichen, ihren Glauben gemeinsam auszudrücken und so ›normal‹ zu leben wie andere Christen auch.

Außerdem: Was die einst kirchentrennenden Streitfragen und gegenseitigen Lehrverurteilungen anlangt, so stimmen führende katholische und evangelische Theologen weithin darin überein: Sie sind alle im Prinzip theologisch lösbar, und die noch nicht gelösten sind zumindest nicht mehr kirchentrennend.[45] Wenn die noch verbleibenden Unterschiede aber keine schwerwiegende Belastung im Verhältnis zwischen den Konfessionskirchen mehr zu sein brauchen, dann dürfen sie erst recht die Gemeinschaft von konfessionsverschiedenen Ehepartnern und ihren Familien nicht beeinträchtigen. Müßte nicht statt dessen die »konfessions*verschiedene* Ehe« als »konfessions*verbindende* Ehe« verstanden werden, sozusagen als Keimzelle kirchlicher Einheit, die bereits prophetisch den Einigungsprozeß der Kirche im kleinen vorwegnimmt und Einheit lebt? »Durch das gemeinsame öffentliche Bekenntnis ihres Glaubens« S so formulierte bereits die Synode 72 der Diözese Basel S »bekunden die konfessionverschiedenen Ehepaare ihre tiefe Einheit und erinnern die ganze Kirche an ihre Berufung zur Einheit.«[46] Doch hat Peter Lengsfeld gewiß recht, wenn er zu bedenken gibt, daß eine solche *ökumenische Vorreiterrolle* von den allermeisten konfessionsverschiedenen Ehen wohl kaum erwartet werden könne. Denn faktisch dürften die meisten von ihnen schon damit vollauf beschäftigt sein, ihr konkretes Alltags- und Familienleben und die ihnen geschichtlich aus der Kirchentrennung überkommenen Probleme, Störungen und Konflikte irgendwie zu bewältigen.[47]

Was aber S so fragt Peter Neuner im Blick auf die bekenntnis-

[45] Vgl. dazu *H. Fries, K. Rahner*, Einigung der Kirchen S reale Möglichkeit (Freiburg-Basel-Wien 1983); *U. Baumann*, Ökumene, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe 4, hg. v. P. Eicher (München ^{2}1991) 78–97.

[46] *Synode 72 Diözese Basel.* Gesamtband V. Ökumenischer Auftrag in unseren Verhältnissen, hg. v. Pastoralstelle des Bistums Basel (Solothurn 1978) Nr. 11.5.

[47] *P. Lengsfeld* (Hg.), Ökumenische Praxis. Erfahrungen und Probleme konfessionsverschiedener Ehepartner (Stuttgart 1984) 17.

verschiedenen Ehen und Familien zu Recht S gibt eigentlich den Kirchen das Recht, die praktischen Folgen der Kirchenspaltung heute noch einseitig von denen tragen zu lassen, die sie ganz gewiß nicht verursacht haben, ohne daß die verantwortlichen Kirchenleitungen bereit wären, diese Lasten wesentlich zu erleichtern?[48] Muten die Kirchen damit den konfessionsgemischten Ehen und Familien nicht etwas zu, was sie selber auch nicht zu leisten im Stande sind: *Gegensätze in Gemeinsamkeit auszutragen*? Denn was das Verhältnis gerade der kirchlich eingestellten Ehepaare und Familien zu ihrer Kirche und untereinander belastet, ist letztlich die bürokratisch-juristische Orientierung an einer theoretischen konfessionellen Gewissensbindung und rein institutionellen Kirchenzugehörigkeit, welche letztlich die Kirche höher als die Ehe stellt.

Nicht zu vergessen, daß die »Mischehenproblematik« in ihrer jetzigen Form ja erst durch den Kulturkampf des 19. Jahrhunderts geschaffen wurde, als ultramontanistische Bischöfe im Gefolge des sogenannten »Kölner Kirchenstreites« (seit 1837) die konfessionsverschiedene Ehe für ihren Machtkampf mit dem modernen Gesellschaftsstaat mißbrauchten[49]

Der Theologe und Sozialwissenschaftler Helmut Geller hat in einer von Peter Lengsfeld 1984 herausgegebenen eingehenden empirischen Untersuchung[50] überzeugend nachgewiesen, daß die restriktiven *»Mischehenbestimmungen«* der römisch-katholischen Kirche häufig gerade herbeiführen, was sie eigentlich verhindern wollen. Sie hätten S so Gellers These S gewissermaßen die Wir-

[48] *P. Neuner*, Die Lebenssituation konfessionsverschiedener Ehen. Eine kritische Analyse, in: Die konfessionsverschiedene Ehe. Problem für Millionen S Herausforderung für die Ökumene, hg. v. F. Böckle u. a. (Regensburg 1988) 9–25, hier: 24.

[49] Zu den Fakten: *K. Nietzschke*, Römisch-katholische Kirche und Mischehe, in: W. Sucker, J. Lell, K. Nietzschke, Die Mischehe. Handbuch für evangelische Seelsorge (Göttingen 1959) 214–319; *F. von der Heid*, Die Mischehe. Praktisches Handbuch für evangelische Mischehenarbeit (Berlin 1926); *F. H. Reinerding*, Die Principien des kirchlichen Rechtes in Ansehung der Mischehen. Eine Begründung der jüngsten kirchlichen Erlasse. Mit besonderer Rücksicht auf die Praxis (Paderborn 1853).

[50] *H. Geller*, Anmerkungen zur Mischehenpastoral, in: P. Lengsfeld (Hg.), Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch (Stuttgart 1980) 394–399; hier: 395.

kung einer *»self-fullfilling prophecy«*, das heißt einer sich selbst erfüllenden Vorhersage: Sie erschweren beispielsweise dem katholischen Partner den gemeinsamen sonntäglichen Gottesdienstbesuch und erreichen damit, daß er/sie auch dem Gottesdienst seiner Herkunftskirche fernbleibt. Ursprünglich aus Sorge um die Kirchentreue der Ehepartner erlassen, geben die »Mischehenbestimmungen« tatsächlich selbst Anlaß, die Kirchenmitgliedschaft und die Beheimatung in der angestammten Konfession in Frage zu stellen. Über diese ›Wirkung‹ bestätigt sich dann wiederum rückwirkend scheinbar die kirchliche Sorge. Räumte man statt dessen die rechtlichen Hindernisse weg, welche die Kirchen **S** trotz aller offiziellen Lippenbekenntnisse zur Ökumene **S** den konfessionsverschiedenen Ehen immer noch in den Weg legen, entfielen zum großen Teil eben jene Anlässe, die es schwermachen, sich am kirchlichen Gemeindeleben zu beteiligen, und die letztlich dazu führen, sich von der Kirche zurückzuziehen.

Zwei Fallbeispiele aus den von Helmut Geller ausgewerteten biographischen Interviews illustrieren diesen fatalen Zirkel deutlich genug: »Nach katholischem Eherecht ist die Konfessionsverschiedenenheit ein Ehehindernis. Dispens davon wird in aller Regel nur dann erteilt, wenn direkt oder indirekt die *katholische Erziehung* der Kinder versprochen wird. Diese Zusage«, so berichten Elfriede und Klaus D., »konnten und wollten wir nicht geben, da wir einmal so weit noch nicht entschieden waren und sie zum anderen als erpresserisch, den Nichtkatholiken diskriminierend und ökumenefeindlich empfanden.«[51] Die Folge dieser sogenannten Kautelen sind jährlich etwa 70.000 nach römisch-katholischem Kirchenrecht »ungültige« Eheschließungen von Katholiken! Die Protestantin Doris A. traf dagegen nicht nur auf die Ablehnung seitens der katholischen Eltern ihres Mannes; sie mußte darüber hinaus erfahren, daß ihre eigenen Verwandten sie als Abtrünnige behandelten und daß die Repräsentanten ihrer evangelischen Kir-

[51] *Ders.*, Wandel der Mischehenproblematik, in: P. Lengsfeld (Hg.), Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch (Stuttgart 1980) 166–189, hier: 173.

che sie aufgrund ihrer katholischen Trauung und der katholischen Taufe des gemeinsamen Kindes nicht mehr als vollwertiges Mitglied der Gemeinde akzeptierten: »Die haben gedacht S is wieder das alte Lied S ich gehör nicht mehr dazu, eben weil ich katholisch geheiratet hab.«[52] Nur Einzelfälle aus der konkreten Lebens- und Leidensgeschichte jener Millionen Christen, die sich in ihrem Alltagsleben mit der Kirchentrennung auseinandersetzen müssen?

Gewiß, die *kirchenrechtlichen Neuregelungen* der römisch-katholischen Kirche hinsichtlich der kirchlichen Eheschließung und den Möglichkeiten einer ökumenischen Trauung[53] haben zumindest auf regionalkirchlicher Ebene manche ›hausgemachten‹ Probleme entschärft. Solange jedoch die Konfessionsverschiedenheit weiterhin als *verbietendes Ehehindernis* gilt S auch das neue Kirchliche Gesetzbuch von 1983 hat mit seiner Dispensregelung daran *faktisch* festgehalten[54] S, bleiben die konfessionsverschiedenen Ehen *diskriminiert*! Insbesondere die einseitige Versprechensabgabe des katholischen Partners bezüglich der religiösen Kindererziehung wird von vielen Betroffenen nach wie vor als diskriminierend empfunden. Die teilkirchlichen Ausführungsbestimmungen der Schweiz, in den Niederlanden und Belgien versuchten allerdings Formen zu finden, die ein solches förmliches Versprechen ersetzen, indem sie Katholiken im Rahmen des Traugesprächs lediglich an ihre Gewissensverpflichtung erinnern, sich (wenn möglich) um eine katholische Erziehung der Kinder zu *bemühen*.[55] Im Unterschied zu den eher bürokratisch anmutenden Ausführungs-

[52] *Ders.*, Mischehe als Leidensweg und Lernprozeß S Auswertungen, in: P. Lengsfeld (Hg.), Ökumenische Praxis. Erfahrungen und Probleme konfessionsverschiedener Ehepartner (Stuttgart 1984) 105–214, hier: 120.

[53] Vgl. *Motuproprio über die rechtliche Ordnung der Mischehen* (Matrimonia Mixta). Lateinisch-deutsch. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung (Trier 1970); vgl. CIC/1983, Can. 1124–1129.

[54] Siehe CIC/1983, Can. 1124; Can. 1125.

[55] Vgl. *U. Beykirch*, Von der konfessionsverschiedenen zur konfessionsverbindenden Ehe? Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Entwicklung der gesetzlichen Bestimmungen (Würzburg 1987) 379; 383.

bestimmungen der Deutschen Bischofskonferenz[56] wird dort der Gewissensfreiheit und dem Elternrecht deutlicher Rechnung getragen und wird die (auch!) dem nichtkatholischen Partner zustehende Mitentscheidung in der religiösen Kindererziehung besser respektiert.

Allerdings erschüttern die Sonderregelungen für kirchlich bedienstete pastorale Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter beider Konfessionen wiederum die Glaubwürdigkeit der in den gemeinsamen Richtlinien ausgedrückten Sorge um die konfessionsverschiedene Ehe. Handelt es sich dabei doch um eine Art konfessionelle Doppelmoral, welche den kirchlich Bediensteten praktisch die Inanspruchnahme der geltenden ökumenischen »Mischehenbestimmungen« in der Praxis verweigert! Daran, daß im kirchlichen Dienstrecht der Konfessionen[57] unverändert an der traditionellen Strategie der Abgrenzung festgehalten wird, zeigt sich deutlich: Die Kirchen tun sich immer noch schwer, konfessionsverschiedene Ehen als ganz normale Ehen zu betrachten. Daß konfessionsverschiedene Ehen also, wie es in den »Gemeinsamen kirchlichen Empfehlungen« (1982) heißt, »auch zur wachsenden Einheit der Kirche beitragen können«, wird sich konkret nur einlösen lassen, wenn die kirchliche Gesetzgebung die Kirchenspaltung im Interesse der konfessionellen Besitzstandswahrung auch im eigenen Dienstrecht nicht länger zementiert! Statt also lediglich ›besorgt‹ die konfessionelle Kirchenbindung einzufordern, gälte es *im Geist des Zweiten Vatikanums* vor allem zum *Gelingen* konfessionsverschiedener Ehen beizutragen:

- befreiende Spiel- und Gestaltungsräume, konkrete *Handlungsmöglichkeiten* im ökumenischen Geist des Zweiten Vatikanums und damit Freiräume für die religiöse Gewissensentscheidung

[56] Vgl. die *Ausführungsbestimmungen der katholischen Deutschen Bischofskonferenz über die rechtliche Ordnung konfessionsverschiedener Ehen* (23. September 1970), in: W. Schöpsdau, Konfessionsverschiedene Ehe. Ein Handbuch, 166–179.

[57] *Geller*, Anmerkungen zur Mischehenpastoral, 399.

der konfessionsverschiedenen Paare (etwa hinsichtlich der religiösen Kindererziehung) zu eröffnen;

- die ökumenischen *Erfahrungschancen* gelingender konfessionsverschiedener Partnerschaft auszuloten und die
- praktische *Lebbarkeit* konfessionsverschiedener Ehen herauszustellen und zu unterstützen.

Im konfessionellen Niemandsland?

Nach wie vor gibt es allerdings *zahlreiche neuralgische Punkte*, welche das religiöse Alltags- und Familienleben konfessionsverschiedener Paare erschweren.[58] Beim gemeinsamen Gottesdienstbesuch (Stichwort: Eucharistische Gastfreundschaft, Sonntagspflicht), bei der Kindertaufe und -erziehung fangen die Probleme oftmals erst an! Klar ist: Das nervenaufreibende Tauziehen um die religiöse Kindererziehung ist der religiösen Identitätsfindung der Kinder in keinem Fall förderlich. Allein schon in ihrem Interesse müssen die Eltern deshalb rechtzeitig und eigenverantwortlich auch über die *konfessionelle Zugehörigkeit* der Kinder entscheiden. Sie können dies im Bewußtsein tun, daß es **S** theologisch und ekklesiologisch betrachtet **S** für alle Christen ja nur *eine einzige* Taufe gibt. Man wird durch die Taufe nicht in eine Konfession eingegliedert, sondern in die *eine und ungeteilte Kirche Jesu Christi*, ökumenisch gesehen: in den *einen* Leib Christi. Real jedoch existiert Kirche nur in den geschichtlich gewordenen Konfessionskirchen. Wollte man neben diesen überkommenen Ausprägungen eine neue »ökumenische Kirche« schaffen, schüfe man nur eine weitere Konfession zu den anderen hinzu!

Unter den gegebenen Verhältnissen der Kirchentrennung kommen bekenntnisverschiedene Eltern **S** so schwer es fällt, dies zu sagen **S** also um die Entscheidung nicht herum, ihr Kind einer der

[58] Zu den praktischen Fragen vgl. *B., J. Beyer*, Konfessionsverbindende Ehe. Impulse für Paare und Seelsorger (Mainz 1991).

Konfessionen anzuvertrauen. Entscheidungskriterium sollte dabei aber in erster Linie das Wohl des Kindes sein. In der Praxis entscheiden sich zahlreiche Eltern deshalb heute für die Konfession desjenigen Partners, der die Kinder hauptsächlich erzieht und möglicherweise eine lebendigere Beziehung zu seiner eigenen Glaubensgemeinschaft hat. Dies setzt jedoch voraus, daß beide Elternteile im ökumenischen Geist versuchen, das Beste ihres eigenen Glaubens dem Kind mit auf den Weg zu geben und es so gemeinsam zum christlichen Glauben hinzuführen.

Andere Paare überlegen sich, ob sie die Taufe nicht aufschieben sollen, um den Kindern die Entscheidung, welcher Konfession sie einmal angehören wollen, selbst zu überlassen, statt sie in ein bestimmtes Bekenntnis zu ›drängen‹. Doch ist zu überlegen, ob dieser elterliche Entscheidungsaufschub nicht letztlich darauf hinausläuft, daß Kinder in einem konfessionellen Niemandsland aufwachsen. Diese Gefahr verringert sich allerdings im selben Maße, in dem Kirchengliedschaft in einer ökumenisch offenen Atmosphäre gelebt werden kann.

Je mehr nämlich die Gemeinden vor Ort in ökumenischem Geist zusammenarbeiten, um so mehr verlieren die überkommenen »Mischeheprobleme« an Gewicht, umso weniger geraten konfessionsverschiedene Paare und Familien ins konfessionelle Niemandsland. Gerade die Frage der religiösen Erziehung ist heute ein Bereich, in dem es ökumenisch aktiven Gemeinden durchaus gelingt, über gemeinsame Angebote von Elternarbeit und Beratung konfessionsverschiedene Ehepaare und deren Kinder zu integrieren. Eine solche familienoffene ökumenische Gemeindekultur kann sich allerdings nur in dem Maße auch bewähren, in dem es ihr tatsächlich gelingt, *einladend* auf konfessionsverschiedene Ehen und Familien zuzugehen.

Wir können hier nicht weiter auf die vielfältigen Möglichkeiten und Elemente eingehen, durch die sich eine solche Gemeindekultur artikulieren kann: etwa in ökumenischen Arbeits-, Haus- und Gebetskreisen, Familien-, Friedens- und Ökogruppen..., die ja zum Teil schon längst aus eigener Initiative Formen gefunden haben,

um ihre Einheit im Glauben zu leben S auch im gottesdienstlichen Feiern.

Getrennt durch das Herrenmahl?

Der Punkt, an dem die noch bestehende Trennung zwischen den christlichen Konfessionskirchen in einer ökumenischen Ehe allerdings immer noch am empfindlichsten erfahren wird, ist die Frage der *gemeinsamen Gottesdienstpraxis* und der *Herrenmahlgemeinschaft*. Tatsache ist: Die evangelische Kirche lädt auch Christen anderer Konfessionen, besonders konfessionsverschiedene Ehepartner zur Abendmahlsfeier ein, weil S wie es in dem Gemeinsamen Wort »Den Sonntag feiern« (1984) heißt S »die Kirchen auf dem Weg zueinander sind und die gemeinsame Feier der Sakramente die Einheit der Christen fördert«[59]. Für evangelisches Denken ist gerade in konfessionsverschiedenen Ehen ein gemeinsamer Empfang des Abendmahls in beiden Kirchen möglich und angeraten. Die Beheimatung in der eigenen Konfession wird durch eine derartige gastweise Teilnahme nicht in Frage gestellt. Die römisch-katholische Kirche hält allerdings S trotz der großen Annäherung der theologischen Standpunkte im Abendmahlsgespräch S eine Eucharistiegemeinschaft offiziell auch im Einzelfall noch nicht für möglich, weil die Glaubens- und Kirchengemeinschaft weiterhin nicht im notwendigen Maße gegeben sei. Evangelische Christen werden daher »lediglich in Notsituationen unter bestimmten Voraussetzungen zur heiligen Kommunion zugelassen«[60], katholischen Christen ist es umgekehrt nicht gestattet, das evangelische Abendmahl zu empfangen. Die restriktive Regelung des Gemeinsamen Wortes von 1984 stellt diesbezüglich sogar einen Rückschritt hin-

[59] *Den Sonntag feiern*. Gemeinsame Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz und vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Bonn/Hannover 1984) 4.

[60] Ebd.

ter die an sich bereits konservative Position der »Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland« (1971–1975) dar. Die Synode hatte zumindest der Gewissensentscheidung konfessionsverschiedener Eheleute einen gewissen Spielraum zugestanden.

Hier hatte die Synode 72 des Bistums Basel den Stand der Dinge wohl besser erfaßt, als sie 1973 lapidar erklärte:

> »Die Synode... betrachtet es als seelsorglich dringend, daß den bekenntnisverschiedenen Ehepaaren angesichts ihrer Glaubens- und Lebensgemeinschaft von den Kirchen gegenseitige Aufnahme in die eucharistische Mahlgemeinschaft gewährt wird.« (Ökumenischer Auftrag in unseren Verhältnissen 11.5)

Die Schweizer Synode stützte sich bei dieser Aufforderung zur gegenseitigen *»eucharistischen Gastfreundschaft«* auf eine Empfehlung der sogenannten Gruppe von Dombes, einer theologischen Arbeitsgemeinschaft, der hochrangige katholische und evangelische Ökumeniker angehörten.[61] Zahlreiche katholische Seelsorger, Pastoraltheologen und Ökumeniker haben sich seither zu Wort gemeldet, die angesichts der besonderen Situation konfessionsverschiedener Ehepaare keine Schwierigkeit mehr darin sehen, wenn der protestantische Partner gemeinsam mit dem katholischen Partner im katholischen Gottesdienst zur Kommunion geht und umgekehrt. Die Praxis hat in der Zwischenzeit vor Ort längst ihren pastoralen Weg gefunden.

In der gelebten Realität **S** darauf haben Erika Feighofen, Helmut Geller und Bernd Overhage aufmerksam gemacht[62] **S** haben Abendmahl und Kommunion für konfessionsverschiedene Partner ohnehin eine andere Bedeutung, als die in der Reformationszeit

[61] Siehe *Ökumenischer Konsens über Eucharistie und Amt.* Zu den Studienergebnissen der Gruppe von Dombes, in: Herder Korrespondenz 27 (1973) 33–36.

[62] *B. Overhage*, Abendmahl und Kommunion, in: P. Lengsfeld (Hg.), Ökumenische Praxis. Erfahrungen und Probleme konfessionsverschiedener Ehepartner (Stuttgart 1984) 321–356, hier: 349, 355f.

ausgeprägten konfessionellen Lehrsysteme eigentlich voraussetzen. Für sie sind sowohl die klassischen Kontroversen im Eucharistieverständnis als auch die ökumenischen Verständigungsversuche von heute, wie sie etwa im Konsensdokument »Das Herrenmahl« vorbildlich entfaltet werden[63], letztlich Zeugnisse einer versunkenen volkskirchlichen Kultur. Erfahrungsberichte und Tiefeninterviews mit konfessionsverschiedenen Ehepaaren zeigen auf eindrückliche Weise: Die betroffenen Ehepaare setzen Abendmahl und Kommunion in Beziehung zu ihrer *konkreten Lebenssituation*. Die Äußerungen der Befragten resultieren meist aus dem Alltagserleben und greifen selten auf Katechismuswissen oder »die kirchliche Lehre« zurück. Konfessionsverschiedene Paare **S** und gewiß nicht nur sie! **S** erleben vielmehr den Unterschied zwischen Abendmahl und Eucharistie in erster Linie von der unterschiedlichen liturgischen Gestaltung her. Die Gestaltungsformen bestimmen mithin, welche Bedeutungsgehalte in den Vordergrund treten. Anders gesagt: Das religiöse Gemeinschaftserlebnis, das konfessionsverschiedene Paare beim Herrenmahl in der einen oder anderen Kirche haben, ist für sie wichtiger als die darin verborgenen theologischen Lehrauffassungen. Die Erfahrung von Partnerschaft, Ehe und Familie als einer auch im Glauben solidarischen Lebensgemeinschaft spielt dabei wohl die wichtigste Rolle im Erleben und auch im persönlichen ›theologischen‹ Verstehen des Herrenmahles.

Doch wie kann sich eine konfessionsverschiedene Familie als *christliche Familie* erleben? Die entscheidende ökumenische Aufgabe der Gemeinden **S** das ist unsere Antwort **S** besteht heute darin: im Erfahrungsaustausch mit den Betroffenen *Formen selbstverständlicher gemeinsamer Glaubenspraxis* zu entwickeln, welche die in der Familie erfahrene und gelebte Gemeinsamkeit ausdrükken und stärken.

Und im Prinzip? Alles, was gemeinsam getan werden kann, soll

[63] Vgl. *J. Rehm*, Das Abendmahl. Römisch-Katholische und Evangelisch-Lutherische Kirche im Dialog (Gütersloh 1993).

man auch gemeinsam tun! Die Gestaltung kirchlicher Gottesdienste und Feiern (besonders von Taufe, Erstkommunion und Firmung beziehungsweise Konfirmation) für konfessionsverschiedene Familien setzt voraus, daß sich der anderskonfessionelle Partner auch nicht partiell ausgeschlossen oder fehl am Platze fühlt. Und dazu gehört von Fall zu Fall, daß er sich zur vollen Teilnahme am Herrenmahl eingeladen weiß.

Wer noch **S** oder wieder **S** unbarmherzig auf der strikten Einhaltung des Interkommunionverbotes besteht, muß sich also fragen lassen: Wie kann er/sie es heute überhaupt noch verantworten, konfessionsverschiedenen Partnern aus ideologischen Gründen die Möglichkeit zu nehmen, daß sie ihre Beziehung vor Gott in diesem für beide bedeutungsvollen religiösen Vollzug gemeinsam zum Ausdruck bringen und bewußt als Glaubensgemeinschaft erleben? Vor Gott ein Fleisch, aber am Tisch des Herrn getrennt? Ist das nicht eine absurde Alternative? An der Frage der eucharistischen Gastfreundschaft entscheidet sich jedenfalls hier und heute mit, ob es den Kirchen ernst ist mit der Ökumene, ob sie wirklich ernst machen wollen mit der Behauptung, daß wir uns ökumenisch im Grundsätzlichen einig seien. Oder soll mit der Ökumene nur folgenlos auf Kosten der betroffenen Menschen gespielt werden?

Wie sehr Laien, Theologen und Pfarrer die ökumenische Situation vor Ort immer noch als schwierig erleben, bringt eine 1981 veröffentlichte Stellungnahme der »Aktionsgemeinschaft Rottenburg« zum Ausdruck. Das Anliegen dieser Priestergruppe besteht bis heute unvermindert fort. Die Seelsorger erklärten:

> »Auch wir wollen keine Eintopf-Ökumene, aber es fällt uns schwer einzusehen, warum Christen immer noch keine eucharistische Mahlgemeinschaft praktizieren dürfen. Deshalb unterstützen wir alle, die nach reiflicher Überlegung von Fall zu Fall zu offener Kommunion einladen. Besonders bei Trauungen, Erstkommunionfeiern, Firmgottesdiensten und Trauerfeiern begrüßen wir solche Fortschritte, helfen sie doch mit, den Wert des Brotbrechens als Zeichen der Verbundenheit zu erkennen, um so neu zu erfahren, was das Mahl des Herrn bedeutet ... Es erscheint uns seltsam, daß ökumenische Mahlfeiern verboten sind,

priesterlose Gottesdienste dagegen empfohlen werden. Wir empfinden **S** theologisch betrachtet **S** Wortgottesdienste mit Kommunionfeiern als Abwertung der Eucharistie. Wir sehen auch nicht ein, daß ökumenische Wortgottesdienste der Sonntagspflicht für Katholiken nicht genügen sollen, so sehr wir selbst die Bedeutung der Eucharistie betonen.«[64]

Ökumenisches Lernen?

Wie bei einem Vergrößerungsglas wird an der »Mischehenfrage« die Herausforderung konkurrierender religiöser Wissenssysteme für Partnerschaft, Ehe und Familie überdeutlich: die Aufgabe einer gemeinsamen »Konstruktion« nicht nur der sozialen, sondern auch der religiösen Wirklichkeit, eines gemeinsamen »Universums« und einer »gemeinsamen Sinnstiftung«, wie sie in jeder, in der konfessionsverschiedenen Ehe allerdings unter künstlich erschwerten Bedingungen, heranreifen und wachsen muß. Hier geht es in herausragendem Sinn um partnerschaftliche Lernprozesse, nämlich um eine Form von Weggemeinschaft, die einen emanzipierten Glauben, religiöse Toleranz, beidseitige Kritikfähigkeit und Offenheit für das ›andere‹ fast als lebensnotwendig voraussetzt. Mit anderen Worten: Konfessionsverschiedene Partnerschaft setzt Bereitschaft zu »ökumenischem Lernen« voraus. Was heißt *»ökumenisches Lernen«*?

Der Sachverhalt, der sich hinter diesem Begriff verbirgt, ist in den letzten Jahren immer mehr zum pädagogischen, ja strategischen Programm der gesamten ökumenischen Bewegung geworden. Allerdings geht es beim ökumenischen Lernen längst nicht mehr lediglich um religiöse Kindererziehung in konfessionsverschiedenen Familien. Gemeint ist damit vielmehr das gemeinsame ökumenisch-interkulturelle Lernen von Erwachsenen, die sich mit der zunehmend multireligiösen und kulturpluralistischen Situation

[64] Veröffentlicht als Dokumentation in: *N. Greinacher* (Hg.), Christsein als Beruf. Von Berufs wegen im Dienst der Kirche (Zürich-Einsiedeln-Köln 1981) 125–128.

in der Gesellschaft auseinandersetzen müssen. »Ökumenisches Lernen« meint schließlich ein neues ganzheitliches, ›ökologisches‹ Lernen in großen, globalen Zusammenhängen.[65]

Viele konfessionsverschiedene Paare erleben die fatalen Folgen der Kirchenspaltung hautnah und können sie deshalb nicht so leicht verdrängen wie andere Christen. Es bleibt ihnen gar nichts anderes übrig, als sich solcher Verschiedenheit auf die eine oder andere Weise zu stellen. Diese Notwendigkeit ist aber auch die Chance für ein partnerschaftliches »ökumenisches Lernen« im Glauben, das auf eine neue Form *positiv gefüllter religiöser Toleranz* zielt. Tatsächlich wird der grundsätzliche *gesellschaftliche Bedarf* ökumenischen Lernens am Fall der konfessionsverschiedenen Ehe nur besonders bewußt. Schon heute leben in der Bundesrepublik Deutschland 1,65 Millionen Muslime und etwa 50.000 religionsverschiedene Ehepaare. Reifer personaler Glaube setzt in der gegenwärtigen soziokulturellen Modernisierungsphase so etwas wie *kultur- und religionsübergreifende Mehrsprachigkeit* voraus, die sich in der Auseinandersetzung und im Verstehen des ›Andersartigen‹ bewährt und nicht in einer fundamentalistisch-ideologischen Selbstverteidigungsmentalität geistig stehen bleibt. Daß die Gesellschaft es sich heute gar nicht mehr leisten kann, in jenem Zustand narzißtischer Unreife zu verharren, machen gegenwärtig die Phänomene eines neuen Nationalismus oder Konfessionalismus, einer neuen fundamentalistischen Intoleranz und aggressiver Fremdenfeindlichkeit auf besonders dringende Weise sichtbar.

[65] In besonderer Weise hat sich in den letzten Jahren der evangelische Tübinger Religionspädagoge K. E. Nipkow mit der Frage des ökumenischen Lernens auseinandergesetzt. Vgl. dazu vor allem *K. E. Nipkow*, Sich selbst mit den Augen der anderen sehen. Ökumenische Lernprozesse im pädagogischen Feld, in: Ökumenische Rundschau 28 (1979) 202–211; *Ders.*, Ökumene **S** ein Thema von Jugendlichen? Empirische Annäherungen, in: Lernen für eine bewohnbare Erde. Bildung und Erneuerung im ökumenischen Horizont, Festschrift Ulrich Becker, hg. v. F. Johannsen, H. Noormann (Gütersloh 1990) 137–147; *Ders.*, Ökumenisches Lernen **S** interreligiöses Lernen **S** Glaubensdialog zwischen den Weltreligionen. Zum Wandel von Herausforderungen und Voraussetzungen, in: Dem bewohnten Erdkreis Schalom. Beiträge zu einer Zwischenbilanz ökumenischen Lernens, hg. v. G. Orth (Münster 1991) 301–320.

- Ökumenisches Lernen in diesem Sinn bedeutet als erstes: sich im *gegenseitigen Anderssein* akzeptieren; darauf verzichten, religiöse Identität durch konfessionalistische Abgrenzung oder ängstlich-aggressive Abschottung zu gewinnen; lernen, daß Gegensätze kein Gegeneinander bedingen, daß Unterschiede nicht nur verunsichern, sondern bereichern können, indem sie die eigene Identität nicht bedrohen, sondern erweitern.
- Ökumenisches Lernen heißt zweitens: davon *Abstand nehmen*, den anderen auf seine Seite ziehen, abwerben, sich gegenseitig übertrumpfen und letztlich »rechthaben« zu wollen.

Wenn dies möglich ist, kann die Bereitschaft wachsen, über den eigenen Kirchturm zu schauen und *mit den Augen des anderen sehen zu lernen*, Bereitschaft, die eigene Position gewissermaßen »von außen« zu betrachten, sich auf die Wahrnehmungsmuster und Werthorizonte anderer Menschen bereitwillig einzulassen und aus dieser Selbstdistanz das Positive der eigenen Konfession neu für sich zu entdecken und zu erwerben. Ein bewußterer, kritikfähiger und zur Relativierung bereiter Blick auf die eigenen Vorprägungen wäre also erstes Lernziel ökumenischen Lernens. Die Relativierung der eigenen Position macht die *Entdeckung des Gemeinsamen und des Positiven beim ›anderen‹* möglich, aber auch die bewußte Entscheidung, an eigenen, als unverzichtbar erkannten ›Wahrheiten‹ festzuhalten. Eine solche erweiterte Wahrnehmung entwickelt sich freilich nur schrittweise, wie etwa im Spiegel der Theorie der Stufenentwicklung des moralischen Urteils (Lawrence Kohlberg[66]) und insbesondere der menschlichen Sinnsuche (James Fowler[67], Fritz Oser[68]) deutlich wird.

Wichtig ist, daß es nicht bei der Relativierung bleibt. Bloße Relativierung des eigenen Standpunktes würde am Ende nur in einem

[66] *L. Kohlberg*, Essays in moral development. 2 Bde. (San Francisco 1981/84).

[67] *J. W. Fowler*, Glaubensentwicklung. Perspektiven für Seelsorge und kirchliche Bildungsarbeit, hg. v. F. Schweitzer u. a. (München 1989).

[68] *F. Oser*, Der Mensch **S** Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturgenetischer Ansatz (Gütersloh ^{2}1988).

religiösen und kulturellen Indifferentismus enden. Vielmehr geht es darum zu lernen, in einer Art »zweiter Naivität« neu und bewußter Position zu beziehen **S** auch im freundlichen Widerspruch zum Partner.[69] Die *eigene konfessionelle Prägung* soll und kann ja nicht einfach abgeschüttelt werden, der Reichtum der eigenen konfessionskirchlichen Herkunftsgeschichte kann und soll vielmehr *im Spiegel der religiösen Herkunftsgeschichte des Partners kritisch neu entdeckt* und bewußt als die eigene bejaht und erfahren werden. Auf diese Weise können sich Partner gegenseitig zur Selbstdistanzierung und neuen Identifizierung mit der je eigenen Konfession verhelfen und so gemeinsam als lebenslange Lerngemeinschaft im Glauben zu neuer, reiferer Religiosität gelangen, zu einem ›erwachsenen‹ Glauben, der zu unterscheiden weiß zwischen dem, was wichtig und unverzichtbar ist, und dem, was weniger wichtig oder fragwürdig ist, zwischen Gemeinsamem und bleibend Unterschiedenem. Ziel ökumenischen Lernens ist es also gerade nicht, Widersprüche einfach zu ignorieren: Nein, wie jede Partnerschaft vom lebenslangen Austarieren zwischen Abgrenzung und Annäherung, zwischen Vereinigung und Trennung, Verschmelzung und Distanzierung lebt, so geht es auch im Glauben darum, den anderen in seinem Anderssein anzunehmen und die lebensgeschichtlich verankerten Gegensätze bewußt auszuhalten. Das Aushalten der Spannung hindert keineswegs daran, das Gemeinsame zu suchen und sich an der Bereicherung durch das Andersartige zu freuen.

Zu überwinden ist in jedem Fall jener *»konfessionsspezifische Ethnozentrismus«* (Helmut Geller), der die Fremdgruppe ausschließlich vom eigenen Bezugssystem her wahrnimmt und vom Selbstverständnis dieser Gruppe mangels Einfühlungsvermögen und Fähigkeit zur Selbstdistanzierung absieht. *»Konfessionelle Zweisprachigkeit«* könnte man vielleicht diese Fähigkeit nennen, die eigene und die Konfession des anderen gewissermaßen von

[69] Zu den Kriterien eines solchen ökumenischen Lernens vgl. besonders *H. Küng*, Projekt Weltethos (München/Zürich 1990) 123–135.

innen heraus zu kennen und zu beurteilen und im Glauben des anderen Möglichkeiten auch für das eigene Glauben zu entdecken. Konfessionelle Zweisprachigkeit müßte gerade bei der ökumenischen Kindererziehung in konfessionsverschiedenen Familien als Leitbild dienen.

Um keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen: Konfessionelle Zweisprachigkeit läuft nicht auf irgendeine konfessionelle Doppelbürgerschaft und damit auf konfessionelle Neutralität hinaus, die ihrerseits auf der falschen Annahme beruhen, konfessionelle Beheimatung und Verwurzelung in einer Kirche bedeute schon an sich ein »Gegen« oder eine Voreingenommenheit gegenüber der je anderen Konfession! Es ist ja bis heute die Regel: Man wird als Christ in eine der Konfessionskirchen hineingeboren; nur die wenigsten haben sich selbst für ›ihre‹ Konfession entschieden. Gefordert ist allerdings Offenheit zur anderen Konfession. Der eigene Standort, heißt es dazu folgerichtig in einer Handreichung der Interkonfessionellen Arbeitsgemeinschaft für Mischehen-Seelsorge der deutschsprachigen Schweiz, dürfe nicht daran hindern, den Standpunkt und die Eigenart des anderen zu verstehen zu suchen und sich selber zu fragen, was jeder vom anderen lernen kann in der Verwirklichung des Evangeliums.[70]

Da nun ein solches Lernziel eigentlich für alle Christen notwendig wäre, läßt sich die konfessionsverschiedene Ehe als hervorragender Lernort ökumenischer Praxis und *Testfall gelebter Ökumene* begreifen. Hier *muß* sich das religiöse Alltagsbewußtsein unserer Kirchengemeinden ändern; und umgekehrt *müssen* hier die Gemeinden **S** sofern ihnen überhaupt daran liegt, daß konfessionsverschiedene Ehepaare und Familien in der Gemeinde bleiben **S** einen weiten Raum bieten, der ökumenisches Lernen tatsächlich möglich macht. Wenn erst einmal klar geworden ist, daß in bekenntnis- und zunehmend auch religionsverschiedenen Ehen und Familien sich

[70] Vgl. *Religiöse Kindererziehung in der Mischehe*. Situation **S** Probleme **S** Lösungen, hg. v. der Interkonfessionellen Arbeitsgemeinschaft Mischehenseelsorge der deutschsprachigen Schweiz (Zürich 1979).

nur exemplarisch voraus-darstellt, was in einer religiös-pluralistischen Gesellschaft als ›normale‹ Herausforderung auf jede Paarbeziehung zukommt, erübrigt sich endlich eine spezielle »Mischehenpastoral«: Ökumenisch-interkulturelles Lernen wird als religiöser Erfahrungsprozeß einer zeitgemäßen Aneignung christlichen Glaubens für alle Gemeinden unverzichtbar sein. Damit erhält die Ökumene vor Ort einen sehr hohen Stellenwert. Von ihrer ›Eigendynamik‹ wird schließlich auch die konkret Zukunft und Einigung der Kirchen entscheidend abhängen. Je mehr nämlich die einzelnen Christen in ihren Lebensbezügen christliche Gemeinschaft im Alltag verwirklichen, um so mehr wachsen auch die Kirchen zusammen. Die ökumenische Verständigung, die in den Ortsgemeinden ja längst begonnen hat, zielt dabei jedoch nicht auf eine Einebnung der Konfessionen, sondern auf die bereichernde Glaubenseinheit verschiedenartiger Kirchengemeinschaften.

Gezeiten der Liebe: zwischen Gelingen und Scheitern

Ehe

Wir haben Kinder, das zählt bis zwei.
Meistens gehen wir in verschiedene Filme.
Vom Auseinanderleben sprechen die Freunde.

Doch meine und Deine Interessen
berühren sich immer noch
an immer den gleichen Stellen.
Nicht nur die Frage nach den Manschettenknöpfen.
Auch Dienstleistungen:
Halt mal den Spiegel.
Glühbirnen auswechseln.
Etwas abholen.
Oder Gespräche, bis alles besprochen ist.

Zwei Sender, die manchmal gleichzeitig
auf Empfang gestellt sind.
Soll ich abschalten?

Erschöpfung lügt Harmonie.
Was sind wir uns schuldig? Das.
Ich mag das nicht: Deine Haare im Klo.

Aber nach elf Jahren noch Spaß an der Sache.
Ein Fleisch sein bei schwankenden Preisen.
Wir denken sparsam in Kleingeld.
Im Dunkeln glaubst Du mir alles.
Aufribbeln und Neustricken.
Gedehnte Vorsicht.
Dankeschönsagen.

Nimm Dich zusammen.
Dein Rasen vor unserem Haus.
Jetzt bist Du wieder ironisch.
Lach doch darüber.
Hau doch ab, wenn Du kannst.
Unser Haß ist witterungsbeständig.

Doch manchmal, zerstreut, sind wir zärtlich.
Die Zeugnisse der Kinder
müssen unterschrieben werden.

Wir setzen uns von der Steuer ab.
Erst übermorgen ist Schluß.
Du. Ja. Du. Rauch nicht so viel.«[71]

Lyrische Spiegelungen einer im Ehealltag gereiften und krisenerprobten Beziehung, geglückte Augenblicke einer in die ›mittleren Jahre‹ gekommenen Ehe: So oder so ähnlich wie in diesem Prosagedicht von Günter Grass mag es sich in den meisten Fällen zutragen, wenn Partnerschaft allen Enttäuschungen, Krisen und Streitereien zum Trotz schließlich doch gelingt. Das Ergebnis ernüchtert **S** aber befreit es nicht auch? Muß Glück immer das Blaue vom

[71] *G. Grass*, Gesammelte Gedichte (Neuwied und Berlin 1971) 177f.

Himmel sein: das Unerreichbare? Was taugen die schönsten Ideale, wenn sie den Blick für die Wirklichkeit einer Beziehung verdunkeln, das »kleine Glück« madig machen, statt nur eben bei der Suche nach der eigenen individuellen Lebensform meiner/unserer Liebe zu helfen **S** denn das wäre doch eigentlich die Aufgabe von Idealen? Schon das Sprichwort sagt: das Bessere sei der Feind des Guten **S** für die Partnerschaft eine ›Weisheit‹ von sehr zweifelhaftem Sinn. Denn: Wer stets nur auf den besseren Partner, die bessere Partnerin wartet, statt geduldig und realistisch am Alltag der Beziehung zu arbeiten, in der er lebt, riskiert **S** Hans Jellouscheck hatte dies eingehend zu bedenken gegeben[72] **S**, daß ihm am Ende gar nichts bleibt. Was ist denn eigentlich gegen das ganz normale, alltägliche, ›banale‹ (was ist daran so schrecklich?) ›häusliche Glück‹ einzuwenden?

Die Wirklichkeit des Alltäglichen, so hatten wir ganz am Anfang hervorgehoben, ist das Prinzip, der Grund-Satz, dem wir folgen. Daß dieser Grundsatz nicht bedeutet, eine Beziehung einfach sich selbst zu überlassen und auf die Gunst des Augenblicks zu setzen, dürfte nach unserer Auseinandersetzung mit der sozialen, psychischen und religiösen Situation von Partnerschaft keines besonderen Nachweises mehr bedürfen. Ging es doch nie um ein Diktat des Faktischen, vor dem man/frau letztlich nur resigniert in Schweigen versinken kann. Es ging auch nicht darum, irgendeine ›klassische‹ oder ›postmoderne‹ Rollenkonstellation ideologisch zu verteidigen oder gar aufzunötigen. Vielmehr geht es um bewußt verantwortete, ›gläubige‹ Gestaltung der *eigenen* Lebens- und Beziehungsgeschichte. Jede Partnerschaft soll den Mut zu ihrer eigenen Authentizität und Originalität haben und über das den persönlichen Lebensumständen *angemessene* ›Rollenarrangement‹ selbständig und ohne ideologischen Druck entscheiden. Um diese *autonome Gestaltungsfreiheit* geht es auch im Horizont eines christlichen Selbstverständnisses, das die Beziehung von Mann und Frau als Raum »herrschaftsfreier Kommunikation« (Jürgen Habermas),

[72] Siehe oben, 112–117.

als Praxis christlicher Freiheit versteht. Solcher ›Realismus‹ veranlaßt uns freilich, auch der bitteren Tatsache ins Auge zu sehen: *Beziehungen können scheitern!*

›Können‹ bedeutet, daß Beziehungen, Ehen scheitern, obwohl sich die Partner ehrlich umeinander bemüht haben. Das ›Scheitern‹ kann damit zusammenhängen, daß Mann und Frau sich von einem gewissen Zeitpunkt an nicht mehr gemeinsam und aufeinander hin, sondern unter dem Einfluß ihrer spezifischen Lebensanforderungen nur noch jeweils für sich selbst weiterentwickelt haben. Wenn nun einer von ihnen **S** heute sind dies sehr oft die Frauen **S** sich zu neuer Selbständigkeit emanzipiert und der andere dies lediglich mit Groll und Kränkung quittiert, ist das *»Zusammenspiel« von Mann und Frau* bald gründlich gestört. Aus dem Gleichklang der Seelen wird dann das Gefängnis einer »Beziehungskiste«, aus ursprünglicher Nähe wird erstickende Abhängigkeit. Zu spät werden die Partner gewahr, daß der für ihre gemeinsame Entwicklung nötige Dialog, den sie am Anfang der Ehe noch gesucht hatten, versandet ist.[73]

Geldsorgen, der unbewältigte ›Karriereknick‹, den immer noch zumeist die Frauen hinzunehmen haben, wenn Kinder geboren werden, die kaum zu lösende Konkurrenz von Familie und Beruf sind typische Probleme, welche in der familiären Aufbauphase dieses Gespräch schwierig gestalten. Im letzten Lebensdrittel, wenn die Kinder sich selbständig machen, sind es dagegen oft der berufliche Wiedereinstieg der Frau, der ›Pensionierungsschock‹ und die neue Konzentration auf die Paarbeziehung, die beginnenden Altersbeschwerden, welche die Beziehung belasten. Die »gewonnenen Lebensjahre« **S** so zeigt es sich **S** bedeuten keineswegs nur Erfüllung, sondern gleichzeitig eine Phase altersbedingten, unvermeidlichen Niedergangs. Es ist nicht leicht in einer Gesellschaft, die alle Signale auf Fortschritt, Leistung und Erfolg gestellt hat, Ehe und Familie wichtiger zu nehmen als Beruf und Karriere und

[73] Vgl. *Beck/Beck-Gernsheim*, 73.

den Alterungsprozeß ohne Bitterkeit zu verkraften.[74] Gelingt es den Partnern nicht, im gemeinsamen Gespräch als Paar mit diesen Schwierigkeiten fertigzuwerden, entfremden sie sich immer weiter voneinander, bis sie eines Tages ernüchtert feststellen müssen: Wir haben uns eigentlich nichts mehr zu sagen! Ist dabei auch noch die gemeinsame Vertrauensbasis zerbrochen, läßt sich eine Ehe schließlich kaum noch fortführen. Das weitere Zusammenbleiben wird unerträglich und in vielen Fällen tatsächlich *unzumutbar*, denn mit dem Wegfall der ursprünglichen »Vorzugsliebe« geht der Partnerschaft ihre emotionale Grundlage verloren. Liebe freilich, die nicht mehr aus dem Herzen kommt, sondern lediglich noch aus Pflichtgefühl oder schlechtem Gewissen die äußere Fassade aufrechterhält, wird unaufrichtig und leer.

Daran schließt sich eine sehr ernste Frage: Wird Partnerliebe, die sich selbst am Ende nur noch vortäuscht und dem anderen in die Tasche lügt S aus Bequemlichkeit vielleicht, aus Gewohnheit oder ›der Leute wegen‹ S nicht letztlich *unmoralisch*, zur Lebenslüge, die um der existentiellen Wahrhaftigkeit willen zumindest eine Trennung notwendig macht? Es gibt S Hans Jellouscheck macht darauf aufmerksam S in diesem Fall ja nicht nur ein Ethos der Nächstenliebe, sondern auch so etwas wie eine *Moral der Übereinstimmung mit sich selbst*: Es ist unmoralisch, zu geben, was man nicht geben kann, auch wenn es der Lebenspartner oder die Partnerin noch so dringlich verlangt.[75] Unmögliches darf von niemandem verlangt werden S so räumt schon ein mittelalterliches Axiom ein. Weder selbstverleugnende Aufopferung noch moralische oder legalistische Durchhalteparolen bringen eine zerrüttete Beziehung wieder in Ordnung. Das christliche Verständnis der Liebe setzt vielmehr voraus, daß Selbstliebe, Partnerliebe und Nächstenliebe ein Gleichgewicht bilden. Die Treue zum Partner, zur Ehe und die Treue zu sich selbst dürfen deshalb nicht gegen-

[74] Zu den Lebensphasen des Zusammenlebens vgl. besonders *J. Willi*, Was hält Paare zusammen? (Reinbek 1991) 25–145.

[75] Vgl. *Jellouscheck*, 65f.

einander ausgespielt werden.[76] Verlangt die Liebe also nicht bisweilen tatsächlich »den Bruch mit ihrer falschen Form«[77]? Zugespitzt formuliert: Kann eine *Trennung oder Scheidung nicht im Extremfall* sogar *vom Gewissen geboten* sein: als ein letzter Akt der Treue zu sich selbst und dem anderen gegenüber, weil ein längeres Zusammenbleiben die Betroffenen psychisch und physisch zugrundezurichten droht? Ist es in diesem (gar nicht so seltenen) Fall nicht in der Tat ›gewissenhafter‹, sich scheiden zu lassen, als nach außen hin die Farce einer zum Todesort gewordenen Ehe weiterzuspielen **S** womöglich mit tragischen Folgen?

Nun wird natürlich niemand im Ernst bestreiten, daß persönliche Nachlässigkeit und Schuld oft eine Rolle spielen, wenn eine Ehe zerbricht; und wirkliche, persönlich zurechenbare Schuld soll hier weder ignoriert noch psychologisch wegdisputiert werden. Wer aber nicht blind ist, weiß noch mehr: Ebenso oft spielen menschliche Schwäche, Ohnmacht oder Unzulänglichkeit, aber auch schiere Dummheit die Hauptrolle. Man hält *»das gläserne Glück der Liebe«* (Dietmar Mieth) nie ganz in seinen Händen, denn: »Wo das Glück am tiefsten wirkt, sind auch Verletzlichkeit und Zerbrechlichkeit am größten.«[78] Ob eine Lebensgemeinschaft gelingt oder nicht, ist mithin nicht ›bloß‹ eine Sache ›guten Willens‹, sondern abhängig auch von den psychischen und lebensgeschichtlichen Grundvoraussetzungen, die das »Zusammenspiel« von Frau und Mann begünstigen oder behindern können. Tatsache ist: Ganz anders als noch im »bürgerlichen«, auf männliche Dominanz und weibliche Unterordnung begründeten Ehekonzept ist für das Gelingen einer Ehe heute die Bereitschaft und Befähigung zu gleichrangiger *Partnerschaft* und intensiver *Gefährtenschaft* gefordert. Die persönliche Reife und Entwicklungsfähigkeit von Frau und Mann, die emotionale Kontinuität der Beziehung, die gemeinsame *«Koevolution«* (Jürg Willi) werden damit zu entscheidenden Faktoren ei-

[76] Siehe oben, 168–171.
[77] *Beck/Beck-Gernsheim*, 229.
[78] Vgl. *D. Mieth*, Das gläserne Glück der Liebe (Freiburg-Basel-Wien 1992), das Zitat auf dem rückseitigen Klappentext.

ner Zweierbeziehung. *Entwicklungspsychologische Momente* haben mit anderen Worten in einem viel größeren Maß als oft angenommen, Einfluß auf die biographische Dynamik und den Verlauf einer Partnerschaft.

Nimmt man freilich die psychologische Persönlichkeitsentwicklung ernst, muß zwangsläufig das Problem der Beziehungszerrüttung und Scheidung und dann selbstverständlich auch die Frage der nach-ehelichen Beziehungen beziehungsweise der Wiederverheiratung *neu bewertet* werden. Wenn nämlich die Entwicklung der personalen Identität nicht mit der Adoleszenz abgeschlossen ist, wie man früher voraussetzte, dann haben wir davon auszugehen: Das Gelingen einer Ehe kann nicht mehr einfach als ›normal‹ vorausgesetzt werden. Eine Ehe ist kein statisches Gebilde, sondern »ein fortlaufender Prozeß wechselseitiger Anpassung«[79]. Gelingt diese Anpassung von *beiden* Seiten, wächst im Laufe der Ehe eine neue Form von Verbundenheit, Vertrautheit und gemeinsamer Geschichte. Aber die Partner können sich in einer Beziehung auch so weit auseinanderentwickeln, daß die ursprünglichen Bedingungen ihrer Ehe eines Tages nicht mehr zutreffen **S** und diese Tatsache kann nur schwerlich pauschal als moralisches Versagen abqualifiziert werden.

Zusammen mit der so viel längeren Lebenserwartung und der Verlängerung der postgenerativen Ehephase erhöht sich außerdem das allgemeine *›Bindungsrisiko‹* inzwischen ganz beträchtlich. Aber dieses entwicklungspsychologisch bedingte Risiko betrifft, das sei verallgemeinernd dazugesagt, nicht nur die Entscheidung zur Ehe, sondern jede in frühen Jahren getroffene Lebensentscheidung. Was nun aber, wenn die Ehepartner zur schmerzhaften Erkenntnis kommen müssen, daß sie nicht mehr miteinander leben *können*, daß ihre Ehe gescheitert und nicht mehr zu ›retten‹ ist? Für fast ein Drittel aller Ehepaare bedeutet die Antwort auf diese Frage heute: *Scheidung*. Waren Geschiedene und Wiederverheiratete noch bis in die siebziger Jahre hinein sozial abgestempelt, so

[79] *Kaufmann*, Zukunft der Familie, 98.

bildet sich gegenwärtig so etwas wie ein stillschweigender Konsens heraus, daß viele Paare einfach psychisch überfordert sind, unter heutigen Bedingungen eine Ehe womöglich bis ins hohe Alter sinnvoll zu leben.

Es genügt freilich nicht, nur von der psycho-sozialen Notlage her zu denken. Franz Xaver Kaufmann macht darauf aufmerksam: Wir haben tatsächlich auch von einer tiefgreifenden *»kulturellen Umdeutung der Ehescheidung«* auszugehen. »Mehr und mehr« **S** schreibt er **S** »wird die Ehescheidung als legitime Form ehelicher Konfliktlösung akzeptiert und nicht mehr als moralisches Versagen der Ehepartner interpretiert.« Daraus **S** so fährt Kaufmann fort **S** »könnte eine *Entdramatisierung der Scheidung* resultieren, welche die in der Scheidungsfolgenforschung immer wieder hervorgehobenen negativen Folgen für Scheidungskinder abmildern könnte.«[80] Frank Furstenberg kommt in seiner Analyse von Scheidungsstatistiken der europäischen und vor allem der nordamerikanischen Gesellschaften zum Schluß, daß wir von einem neuen, sozial anerkannten und nicht länger moralisch diskriminierten Lebens- und Verhaltensmuster auszugehen haben: dem der *»Fortsetzungsehe«*.

Auf Scheidung folgt ›normalerweise‹ eine Wiederverheiratung, an die Stelle der lebenslangen Monogamie tritt also de facto ein neues Modell von Ehe und Familie, das der »sukzessiven Ehe« einschließlich einer Art »Familienrecycling«: Eine Alternative zu Liebespartnerschaft, Ehe und Familie bietet ja scheinbar nur erneute Liebespartnerschaft, eine zweite oder dritte Ehe und ein abermaliges Familienleben![81] Allerdings erweisen sich die Zweit-Ehen **S** statistisch betrachtet **S** gegenwärtig als noch weniger stabil als die Erst-Ehen, und dies dürfte wohl dazu beitragen, daß in der Zwischenzeit auch die Quote der Wiederverheiratungen deutlich sinkt.

[80] Ebd., 99.

[81] Vgl. *F. Furstenberg*, Die Entstehung des Verhaltensmusters »sukzessive Ehe«, in: K. Lüscher u. a. (Hg.), Die postmoderne Familie. Familiale Strategien und Familienpolitik in einer Übergangszeit (Konstanz ^{2}1990) 73-83.

Es ist nun wichtig, sich bei der Interpretation dieser Fakten nicht von einseitigen Mutmaßungen leiten zu lassen. So wenig nämlich die seit dem sogenannten ›Pillenknick‹ gesunkene Kinderzahl einfach als Indiz für einen zügellosen Hedonismus und Konsumismus gedeutet werden darf, sondern durchaus (auch) ein Stück mehr Verantwortungsbewußtsein für Kinder bedeutet, so wenig lassen sich die gestiegenen Scheidungsziffern gemeinhin als Anzeichen moralischer Dekadenz werten. Nur eine sehr subtile und *differenzierte Analyse der zugrundeliegenden Motivationen* würde uns letztlich erlauben, das, was wir sehen, moralisch zu werten und, etwa im Sinn einer christlichen Gegenwartskritik, Gut und Böse in hilfreicher, solidarischer Kritik zu unterscheiden. Vieles an der gegenwärtigen Situation bleibt jedoch ambivalent und läßt sich nur schwer von außen beurteilen. In den seltensten Fällen bedeutet Scheidung nämlich das leichtfertige Aufgeben einer Ehe, sondern ist nur noch das äußere Zeichen dafür, daß aus einem Gemenge von Tragik und Schuld die Beziehung unwiderruflich zerbrochen ist. Und genau so wird Scheidung im gesellschaftlichen Empfinden heute auch wahrgenommen: nicht als willkürliche Auflösung einer bestehenden Ehe, sondern als Anerkennung der Tatsache, daß eine *beziehungstote Ehe* nicht mehr zum Leben erweckt werden kann. Oft war die Ehe schon seit Jahren nur noch tote Attrappe, bis eine Kleinigkeit das Faß zum Überlaufen brachte und die längst fällige Scheidung eingereicht wurde. Sanktionen gegenüber diesem letzten Schritt sind deshalb denkbar schlecht geeignet, das Scheidungsproblem zu lösen.

René König ist der Frage nachgegangen: »Bedeutet die Zunahme der gerichtlichen Scheidungen, daß auch die Ehezusammenbrüche zugenommen haben? Oder bedeutet sie vielmehr nur, daß heute viel mehr Menschen als früher *zugeben, daß ihre Ehe gescheitert ist*, weil sie kein soziales Stigma mehr zu befürchten haben, wenn sie dieses Scheitern legalisieren?«[82] Das Faktum, daß Paare mit kleinen Kindern sich seltener scheiden lassen als kinderlose Paare

[82] *R. König*, Die Familie der Gegenwart (siehe erste Auflage, München 1974) 119.

und der steigende Anteil der Spätscheidungen deuten Herrad Schenk zufolge darauf hin, daß »in dieser Familienphase die Entscheidung zur legalen Trennung oft nur aufgeschoben wird«[83]. Sind die Kinder erwachsen, hat die überwiegend kindorientierte ›postmoderne‹ Ehe sozusagen ihren Zweck erfüllt.[84] Partnerschaft bis ins hohe Alter ist aufgrund dieser Wandlungen nicht mehr unbedingt verbindliche Norm, sondern ein »Leitbild ... bei dessen Realisierung Verzichte und Kompromisse in Kauf genommen werden«[85].

Damit ist Scheidung im gesellschaftlichen Bewußtsein nicht mehr Verstoß gegen eine Norm. Im Gegenteil: Das Aufrechterhalten einer zerrütteten Ehe oder auch nur einer Ehe, in der die Liebe ›erkaltet‹ ist, wird von der Gesellschaft eher als fragwürdig angesehen.[86] Ist die Liebe das eigentliche beziehungs- und ehebegründende Prinzip, wird unverständlich, warum das »rechtliche Eheband« weiterbestehen soll, wenn das »Band der Liebe« zerbrochen ist.[87] Scheidung wird damit mehr und mehr zu einem individuellen Konfliktregelungsmechanismus, der die Institution der Ehe an sich nicht in Frage stellt[88] und deshalb im gesellschaftlichen Bewußtsein auch durchaus akzeptabel scheint.

Nun mag es zwar zutreffen, daß im gesamtgesellschaftlichen Rahmen die Ehe als Institution nach wie vor nur von einer Minderheit ernsthaft in Frage gestellt wird. Aber bedeuten Scheidungen in so beträchtlicher Zahl nicht tatsächlich eine unerträgliche Belastung für das Gemeinwesen? Wird nicht die innere Stabilität der Gesellschaft als ganze nachhaltig in Mitleidenschaft gezogen, wenn eine immer größere Zahl von Kindern als Scheidungswaisen aufwächst oder sich bei der Unstetigkeit ›nachmoderner‹ Partner-

[83] *Schenk*, 183.
[84] Siehe oben, 33–35.
[85] *Kaufmann*, Zukunft der Familie, 101.
[86] Vgl. *E. Schillebeeckx*, Die christliche Ehe und die menschliche Realität völliger Ehezerrüttung, in: P. J. M. Huizing, Für eine neue kirchliche Eheordnung (Düsseldorf 1975) 41–73, hier 50f.
[87] *Kaufmann*, Zukunft der Familie, 54.
[88] So *C. Mühlfeld*, Familiensoziologie. Eine systematische Einführung (Hamburg 1976) 162.

schaft auf ständig wechselnde Beziehungspersonen einstellen muß?

Dazu ist zunächst Folgendes zu bemerken: In Wirklichkeit dauern Ehen trotz der hohen Scheidungsziffern heute durchschnittlich nicht weniger lang, sondern mehr als doppelt so lang wie um die Zeit der Jahrhundertwende, als der frühe Tod des Partners, der Partnerin einer möglichen Scheidung meist zuvorkam. Und tatsächlich ist die Zahl der Kinder, die mit beiden Elternteilen aufwachsen, gegenwärtig nicht geringer, sondern sogar höher, obwohl Scheidungen damals so selten waren.[89] Feststehen dürfte schließlich auch, daß Ehepaare sich heute nicht weniger, sondern eher bewußter um ihre Beziehung kümmern, als es frühere Generationen taten. Dies alles ändert freilich nichts an den enormen und ja auch kaum zu übersehenden sozialen und menschlichen ›Folgekosten‹ der gegenwärtigen gesellschaftlichen Scheidungspraxis,[90] denn:

Die Kehrseite der Scheidungsnormalität ist die *›Normalität‹ der unvollständigen und neukonstellierten Familien*. Elternschaft entwickelt sich durch Scheidung und »nacheheliche Trennungsehen« zu einer Art *»Baukastensystem«*, wodurch »die uralte Einheit von biologischer und sozialer Elternschaft zerfällt«, und **S** wie Ulrich Beck sich ausdrückt **S** in einer Art sozialem »Lego-System« neue, erweiterte Verwandtschaftsbeziehungen, -koalitionen und -allianzen entstehen.[91] Gehen die Mütter und Väter neue Partnerschaften ein, bilden sie mit ihren Teilfamilien neue familiale Gemeinschaften, entstehen neuartige, scheidungsbedingte Groß- und Fortsetzungsfamilien. Die Kinder müssen sich auf neue Geschwister und auf neue Arrangements der geteilten und parallelen Elternschaft,

[89] Vgl. *Kaufmann*, Zukunft der Familie, 28.

[90] Vgl. zu den Scheidungsfragen die, bis in die neueste Zeit weitergeführten, sozial-psychologischen Untersuchungen von *W. E. Fthenakis*, Ehescheidung: Konsequenzen für Eltern und Kinder (München/Wien/Baltimore 1982).

[91] *Beck, Beck-Gernsheim*, 210; zum folgenden vgl. 209-213; vgl. *Kaufmann*, Zukunft der Familie, 81-85. Kaufmann spricht von vier Entkoppelungsphänomenen: Entkoppelung von Sexualität und Fortpflanzung, von Liebe und Ehe, Ehe und Elternschaft, biologischer und sozialer Elternschaft.

auf ein doppeltes Zuhause, vor allem aber auf Einelternfamilien mit alleinerziehenden Müttern und Vätern einstellen. Andererseits kompliziert die Anwesenheit von Kindern aus früheren Ehen das Zusammenleben und bringt für neugeschlossene Ehen zusätzliche Belastungen mit sich. Dazu kommen langfristige psychische Folgewirkungen eines möglichen Scheidungstraumas bei den betroffenen Erwachsenen und Kindern. Allerdings deuten Untersuchungen darauf hin: Diese Wunden müssen nicht unheilbar sein. Wenn nämlich die neuen Beziehungen glücken, können die ›angeheirateten‹ Mütter und Väter, Geschwister, Großeltern, Onkel und Tanten durchaus zu hilfreichen neuen Bezugspersonen werden. Auf solche Weise bildet sich ein neues, nicht mehr auf biologischen Vorstellungen, sondern auf persönlichen Entscheidungen beruhendes *»Wahlverwandtschaftssystem«* heraus. Dieses hat für die westliche Gesellschaft durchaus experimentellen Charakter. Denn in bisher nicht gekannter Weise werden Familien und Verwandtschaften individuell zusammengestellt. Kinder *wählen* ›neue Eltern‹, Eltern *wählen* ›neue Kinder‹: eine Chance **S** neben zu vielen bitteren Erfahrungen vielleicht! **S**, Elternschaft mehr als bisher auf herrschaftsfreie Sympathie und freie Zuwendung zu gründen und so dem Persönlichkeitsrecht der Kinder mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Für Kinder selbst könnte es jedenfalls nur von Vorteil sein, wenn der atavistische Mythos der Blutsverwandtschaft zugunsten eines intensiveren Bewußtseins frei übernommener *sozialer Elternschaft* entmachtet würde.

Aber das alles soll nicht davon ablenken: Auch wenn die Scheidung in der Gegenwartsgesellschaft eine gewisse »Normalität« erreicht hat und Geschiedene zumindest nicht mehr im selben Maß wie noch vor 30 Jahren sozial abgestempelt sind, auch wenn die Scheidungsfolgen ohne zusätzlichen moralischen Druck von außen sicherlich leichter zu verkraften sind: *Scheidung ist bitter!* Wer das langsame Sterben einer Liebe, den Zusammenbruch einer Ehe oder Lebensgemeinschaft erfahren hat, der ist *durch eine der tiefsten Krisen, durch einen Tod hindurchgegangen*. Wir brauchen uns nur wieder zu vergegenwärtigen, daß Liebesbeziehungen für sehr viele

Menschen ja heute der eigentliche und letzte Ort existentieller Sinnerfahrung sind, wo sie vor der Entfremdung durch eine erbarmungslose Leistungswelt Zuflucht suchen, um zu verstehen: Das Zerbrechen einer Beziehung bedeutet in jedem Fall eine persönliche Katastrophe, die das Leben radikal in Frage stellt. Es scheidet sich, weiß Gott, nicht fröhlich! Zurück bleiben der unerträgliche Schmerz der Trennung, das Erleiden des Verlassenseins, die plötzliche Einsamkeit der Seele und der Wohnung, Selbstvorwürfe und Schuldgefühle: die Verzweiflung darüber, unwiederbringlich etwas falsch gemacht und für immer verloren zu haben. Das Scheitern einer für das ganze Leben geplanten Beziehung und Lebenspartnerschaft bedeutet den *Zusammenbruch der bisherigen Lebensausrichtung*, das Ende der gemeinsam erhofften Zukunft. Die Verstörung über die erlittene Enttäuschung hinterläßt seelische Verletzungen; sie macht depressiv und äußert sich nicht selten in intensiven Todeswünschen bis hin zur vollzogenen Selbsttötung. Scheidung, so beschreibt der Pastoraltheologe Paul M. Zulehner, bedeutet »das Aufkommen der begründeten und nicht behebbaren Enttäuschung, daß diese kleine Lebenswelt von Ehe und Familie doch kein Ort des ersehnten Lebens (mehr) ist«[92]. *Verlassenwerden*, sei es durch Tod oder Scheidung, hinterläßt Leere. Es führt zu Zweifeln am Selbstwert. Scheidung S oder auch das Zerbrechen einer nichtehelichen Lebensgemeinschaft S heißt: »Du bist nicht genug!« Ganz besonders gilt dies, wenn die Trennung durch den Partner oder die Partnerin veranlaßt wurde.[93]

Signifikant zeigen sich die Folgen einer Scheidung in einem gesellschaftlichen Kontext, wo der Liebe immer mehr eine sinnvermittelnde Rolle, ähnlich jener der Religion zugeschrieben wird.[94] *Der Tod der Liebe* »bleibt für die nachreligiöse Religion der Liebe sinnleer, sinnlos«[95]. Scheidung heißt nicht in erster Linie, nicht

[92] *P. M. Zulehner*, Pastoraltheologie 3. Übergänge (Düsseldorf 1990) 142.
[93] Vgl. *ders.*, Kleine Lebenswelten. Zur Kultur der Beziehungen zwischen Mann und Frau (Paderborn [2]1989) 44.
[94] Siehe oben, 77–79.
[95] *Beck/Beck-Gernsheim*, 237.

mehr mit dem Partner, der Partnerin zusammenleben zu wollen, sondern »daß die Beziehung ihre Grenze am Nicht-mehr-Können der Partner und nicht an ihrem Nicht-mehr-Wollen findet«[96]. Geschiedene brauchen deshalb **S** nicht anders als Verwitwete **S** die Möglichkeit zur Trauer und zur inneren Aufarbeitung ihrer Situation. Denn auf die Scheidung folgt eine lange Zeit, »in der der Partner mit der Größe des Mangels und des Schmerzes präsent ist, den sein oder ihr Verlust hinterläßt«[97]. Die gemeinsame Vergangenheit bleibt! Die mit dem Partner gemeinsam erlebte Lebensgeschichte kann nicht zurückgenommen werden; nichts kann zurückgenommen werden. Nicht einmal die Ehe selbst ist durch die Scheidung völlig aufgelöst, geschweige denn die Familie. So gilt gerade auch für Geschiedene: »bis daß der Tod euch scheidet«.

Wenn wir uns diese Not vor Augen halten und uns zudem an die im ersten Teil (A.) beschriebenen überaus komplizierten sozioökonomischen und psychologischen Rahmenbedingungen erinnern, unter denen Partnerschaft, Ehe und Familie heute gelingen sollen, dann ist zumindest soviel klar: *Eine rein moralische Betrachtungsweise wird dem Phänomen der Beziehungszerrüttung und Scheidung nicht gerecht*. Trennung und Scheidung können mit anderen Worten nicht lediglich als eine Frage von Schuld und Sünde betrachtet werden. Selbst wenn ein christlich motiviertes Liebesverständnis zwar durchaus an der Hoffnung festhält, daß auch eine ›Problembeziehung‹, wenn sie sich nicht von vornherein selbst aufgibt, sich positiv entwickeln kann, und an die oftmals unterschätzten Selbstheilungskräfte partnerschaftlicher Liebe appelliert, so darf es doch die Realität des Scheiterns nicht ausblenden. *Christlich denken und handeln* kann angesichts des hohen Scheidungsrisikos heutiger Ehen nur bedeuten: Es geht hier vor allem Recht und aller Moral zuerst und unbedingt um die Menschen: die Lebenspartner, deren Lebensgemeinschaft zerbrochen ist, um die Kinder, die an der Auflösung ihrer Familie leiden. Da

[96] *Mieth*, Ehe als Entwurf, 46.
[97] *Beck/Beck-Gernsheim*, 194.

geht es eben gerade nicht in erster Linie um »das ewige Gesetz« und »die heilige Ehe«, sondern konkret und schlicht um Menschen, die leiden und Hilfe brauchen, um neu anfangen, neu leben zu können.

Staat und Gesellschaft haben in den letzten beiden Jahrzehnten begriffen, daß die Feststellung und Bestrafung des oder der ›Schuldigen‹ an einer Trennung oder Scheidung nicht weiterhilft, daß vielmehr die Lösung der durch die Scheidung entstandenen sozialen Probleme den absoluten Vorrang haben muß: Die sorgerechtlichen Folgelasten müssen so verteilt werden, daß allen Betroffenen eine reelle Zukunftschance verbleibt: Kindern muß ihre Situation erleichtert werden; verbleibende Spannungen sollen im Sinn des Gemeinwohls gemildert werden. Der Sozialgemeinschaft liegt mit anderen Worten nicht am *›Ideal‹* der unauflöslichen Ehe, sondern am *›Funktionieren‹* der Gesellschaft: an der ausreichenden Sicherung des Nachwuchses und des sozialen Zusammenlebens. Wenn es also darum geht, wäre es dann nicht um so mehr die ureigene Aufgabe der *Kirche*, Verletzungen zu heilen, Schuld zu versöhnen, Zukunft zu eröffnen? Konkret:

- Glaube und Kirche könnten mithelfen, erlittene Verletzungen zu *heilen*, Schuld zu *versöhnen*, durch die Bereitschaft zum Vergeben und Sich-vergeben-Lassen neue Lebensmöglichkeiten zu *eröffnen*.
- Glaube und Kirche könnten gescheiterten Eheleuten und ihren (alten und neuen) Familien gerade auch religiös-spirituell helfen, die Trennung und Scheidung ihrer Beziehung als Teil der eigenen gebrochenen Lebensgeschichte anzunehmen und zu bewältigen.
- Eine verständnisvolle pastorale Begleitung und kirchliche Selbsthilfegruppen von Geschiedenen könnten oft helfen, die wirklichen Gründe des Scheiterns besser zu verstehen, zurechenbare Schuld und eigenes Versagens nicht zu verdrängen, sondern im Vertrauen auf Gott *aufzuarbeiten* und schließlich zu einem *»neuen Leben«* zu finden.

Nun haben die christlichen Kirchen freilich im Lauf der Jahrhunderte unterschiedliche Lösungen für den praktischen Umgang mit dem Problem der Scheidung und Wiederverheiratung entwickelt.[98] Gemeinsam ist ihnen dabei, daß sie nach jesuanischer Tradition Scheidung als Widerspruch zu Gottes ursprünglichem Plan mit Mann und Frau betrachten. Die Unauflöslichkeit der Ehe gehört zu den für das Christentum maßgeblichen ›Zielgeboten‹. Dieses »Scheidungsverbot« hat freilich schon die neutestamentlichen Gemeinden nicht daran gehindert, mit der Tatsache, daß Ehen auseinanderbrechen und dann eine Scheidung in vielen Fällen aus humanitären Gründen unvermeidlich ist, pragmatisch umgehen. »Um des Heiles willen» erlauben deshalb heute alle Kirchen **S** mit Ausnahme der römisch-katholischen **S** Geschiedenen, unter bestimmten einschränkenden Bedingungen sich wiederzuverheiraten. Dieses *»heilsökonomische« Entgegenkommen* soll ihnen nach dem vielleicht schuldhaften Scheitern eines ersten Lebensentwurfs eine neue Lebenschance eröffnen **S** gerade im Wissen darum, daß »es nicht gut ist, daß der Mensch allein sei« (Gen 2,18), und daß ein lebenslanger ›Zwangszölibat‹ den meisten Geschiedenen »um ihres Heiles willen« nicht zugemutet werden darf.

Demgegenüber vertritt die *römisch-katholische Kirche* eine harte Linie: Nach lehramtlicher Auffassung ist das Eheband *›absolut‹* unauflöslich, so daß nach der Formulierung des Codex Iuris Canonici die Ehe »durch keine menschliche Gewalt und aus keinem Grunde, außer durch den Tod, aufgelöst werden kann« (CIC/1983 Can. 1141). Die einzige Hoffnung für Katholiken, aus einer zerbrochenen Ehe ›legal‹ herauszukommen, besteht darin, mit formaljuristischen Argumenten die Gültigkeit ihrer Ehe anzufechten. Viele katholische Christen können die starre Haltung ihrer Kirche in der Scheidungsfrage nicht mehr akzeptieren. Das praktizierte kirchliche Ehenichtigkeitsverfahren empfinden sie als zutiefst un-

[98] Vgl. zur ausführlichen Information *G. Lachner*, Die Kirchen und die Wiederheirat Geschiedener (Paderborn-München-Wien-Zürich 1991).

ehrlich und entwürdigend. Geschiedene Katholiken fühlen sich denn auch gerade *von ihrer Kirche unverstanden und allein gelassen*. Eine neue Partnerschaft ist für ihre Kirche aus theologischen Gründen undiskutabel; wer sich trotzdem wiederverheiratet, wird automatisch von der Kommuniongemeinschaft ausgeschlossen: Scheidung und Wiederverheiratung für Katholiken also ein auswegloser Fall?

Wenn man sich vorstellt, daß bei den heutigen Scheidungsziffern annähernd ein Drittel aller verheirateten Katholiken in einer »irregulären Situation« lebt und pauschal unter die Kategorie »öffentliche Sünder« fällt, wird die Frage nach der kirchlichen Scheidungspraxis durchaus zu einem erstrangigen theologischen Problem. Denn sich eine Kirche vorzustellen, in der sich **S** die Familienangehörigen mit eingerechnet **S** eine so große Zahl von Gemeindegliedern aufgrund ihrer äußeren Lebensverhältnisse ständig im Ausstand befindet, ist einfach ein unerträglicher Gedanke. Es geht hier, wenn wir darüber hinaus an die Generation der Achtzehn- bis Dreißigjährigen denken, die sich wegen ihrer nichtehelichen Beziehungen in ähnlicher Lage befindet, letzten Endes darum: Ist die katholische Kirche tatsächlich dogmatisch dazu ›verdammt‹, in diesem Punkt eine Kirche der »Reinen«, der »Vollkommenen«, der *»perfecti«* zu sein? Bevor wir uns also im letzten Kapitel abschließend mit den Möglichkeiten einer christlichen Bewältigung der existentiellen Grenzerfahrungen der Liebe beschäftigen können, muß die theologische Frage nach dem *Sinn des biblischen Scheidungsverbots* gestellt werden.

Problem Ehescheidung

Scheidung und Wiederverheiratung: ein hoffnungsloser Fall?

Zunächst gilt es zu sehen, daß innerhalb der katholischen Kirche selbst die rigorose Handhabung des Scheidungsverbots keineswegs unumstritten ist und in der Praxis unter der Hand ja meist flexibler gehandhabt wird, als die rigoristische Gesetzgebung vermuten läßt: Viele Pfarrer sprechen wiederverheirateten Geschiedenen, die sie nach dem geltenden Kirchenrecht nicht trauen dürfen, trotzdem (nach ostkirchlichem Vorbild!) in einer familiären Feier den Segen Gottes zu; für die meisten Gemeinden ist die Zulassung zur Eucharistie (obwohl offiziell nicht erlaubt!) durchaus kein Problem: Wiederverheiratete als freiwillige Mitarbeiter in der Gemeinde sind bestenfalls für eine kleine Minderheit noch ein ›Ärgernis‹.

Es ist an dieser Stelle nicht möglich, auf die vielen *Voten und Vorstöße* näher einzugehen, mit denen sich regionale Synoden und Bischofskonferenzen in dieser Sache zu Wort gemeldet und für eine Reform der Geschiedenenpastoral eingesetzt haben: Wiederverheiratete Geschiedene sollten wenigstens bedingungsweise zu den Sakramenten zugelassen, das kirchliche Eherecht einer gründlichen Revision unterzogen werden. Wir können uns auch nicht mit den nachkonziliaren Versuchen zum Beispiel in den Niederlanden und in den Vereinigten Staaten beschäftigen, die entwicklungspsychologische Beziehungsdynamik in der kirchlichen Ehegerichtsbarkeit stärker zu berücksichtigen. Soviel ist nur zu bemerken, daß mit dem Inkrafttreten des neuen Codex Iuris Canonici im Jahr 1983 alle diese Reformbemühungen (offiziell) ins Stocken geraten sind. Bereits im apostolischen Schreiben *»Familiaris Consortio«* »über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute« hatte sich Papst Johannes Paul II. 1981 außerstande gesehen, die bereits eingeleiteten Reformen zu bestätigen. Statt dessen zementiert das Dokument die allgemein kritisierte Praxis, indem es feststellt:

»Die Kirche bekräftigt ... ihre auf die Heilige Schrift gestützte Praxis, wiederverheiratete Geschiedene nicht zum eucharistischen Mahl zuzulassen. Sie können nicht zugelassen werden; denn ihr Lebensstand und ihre Lebensverhältnisse stehen in *objektivem Widerspruch* zu jenem Bund der Liebe zwischen Christus und der Kirche, den die Eucharistie sichtbar und gegenwärtig macht. Darüber hinaus gibt es noch einen besonderen Grund pastoraler Natur: Ließe man solche Menschen zur Eucharistie zu, bewirkte dies bei den Gläubigen hinsichtlich der Lehre der Kirche über die Unauflöslichkeit der Ehe *Irrtum und Verwirrung*.«[99]

Wenn diese Aussage tatsächlich als ›letztes Wort‹ der katholischen Kirche zur gegenwärtigen Situation der Geschiedenenpastoral interpretiert werden müßte, wäre in der Tat Scheidung und Wiederverheiratung für katholische Christen ein auswegloser Fall. Für jene, welche »in objektivem Widerspruch [stehen] zu jenem Bund der Liebe zwischen Christus und Kirche, den die Eucharistie sichtbar macht«, scheint es dann **S** jedenfalls von Seiten der Kirche **S** keine Gnade zu geben! Da mag das Lehrschreiben zwar darauf bestehen: es dürften nicht alle über denselben Leisten geschlagen werden, weil es in der Praxis *»verschiedene Situationen«* gebe, die man gut unterscheiden müsse[100]. Es hilft damit aber den Betroffenen gar nichts, weil die ›Therapie‹, die ihnen verordnet wird, unpraktikabel und letztlich entwürdigend ist. Wiederversöhnung mit der Kirche ist nämlich **S** so lautet die offizielle pastorale Anweisung **S** nur unter der folgenden Bedingung möglich:

»Wenn die beiden Partner aus ernsthaften Gründen **S** zum Beispiel wegen der Erziehung der Kinder **S** der Verpflichtung zur Trennung nicht nachkommen können, müssen ›sie sich verpflichten, *völlig enthaltsam zu leben*, das heißt, sich der Akte enthalten, welche Eheleuten vorbehalten sind‹.«[101]

[99] Apostolisches Schreiben »Familiaris Consortio«, von Papst Johannes Paul II. über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute, Nr. 84 (88).
[100] Vgl. ebd., Nr. 84 (87).
[101] Ebd., Nr. 84 (88).

Wir begnügen uns im Anschluß an diesen ›pastoralen‹ Lösungsvorschlag mit *drei Beobachtungen*, obwohl die zitierten Sätze einer ausführlichen Kritik unterzogen werden müßten.

Erste Beobachtung: Es ist zwar von ›mildernden Umständen‹ die Rede, die man bei der moralischen Beurteilung irregulärer Ehesituationen zu beachten habe, letztlich zählen aber kein Ansehen der Person und kein Umstand, sondern nur der objektive, strafgesetzliche Tatbestand der Scheidung. Jesu Verweis auf die ursprüngliche, ›schöpfungsgemäße‹ *Unauflöslichkeit* der Ehe wird damit fundamentalistisch absolut gesetzt, zum *(Kirchen-)›Gesetz‹* gemacht, das prinzipiell keine Ausnahme duldet. Die Ehe wird auf diese Weise zu einer Art *Überbau*, der sozusagen unabhängig von den Partnern und ihrer Beziehung existiert und selbst vom Beziehungstod bei völliger Zerrüttung nicht berührt wird. Dadurch kann der Eindruck entstehen, das kirchliche Scheidungsrecht sei völlig unempfindlich für die Tragödie gebrochener Treue und verlorenen Vertrauens. Es ziehe sich, statt sich der pastoralen Herausforderung zu stellen, vor der beunruhigenden Wirklichkeit der Scheidung ideologisch und rechtsformalistisch auf eine irrationale »objektive« »Verletzung des *Zeichens* des Bundes mit Christus und der Treue zu ihm«[102] zurück. Die menschliche Problematik der Scheidung gerät durch solche ›Objektivierung‹ am Ende zu Lasten der Betroffenen und auf Kosten einer glaubwürdigen Ehepastoral ins Hintertreffen.

Zweite Beobachtung: »Familiaris consortio« spricht geradezu beschwörend vom »Bund der Liebe zwischen Christus und der Kirche«, so daß die Tatsache beinahe in Vergessenheit gerät, wonach es sich bei der Ehe ja ursprünglich und noch vor aller religiösen Symbolik um den doch sehr ›irdischen‹ *Liebesbund zwischen Mann und Frau* handelt, welcher eben menschlichen Bedingungen und sozialen Erfordernissen unterworfen ist und keinesfalls nur einen religiösen Zweck hat. Wir stoßen hier auf ein ernstes Problem, nämlich die theologische Frage nach dem richtigen Verhält-

[102] Ebd.

nis zwischen der menschlichen Wirklichkeit und dem religiös-symbolischen Verweischarakter, der sich für die Bibel aus der Besonderheit gelebter ehelicher Treuebindung ergibt.[103] Im angeführten Textbeispiel aus »Familiaris Consortio« scheint eben dieses Verhältnis gestört: Statt daß sich das Symbol **S** wie es sich sonst bei Symbolen verhält **S** aus der gelebten und vorgegeben Wirklichkeit erschließt, wird die Wirklichkeit des Lebens **S** das ist jedenfalls der Eindruck **S** aus dem absolut gesetzten religiösen Symbol abgeleitet.

Eine solche Umkehrung des Verhältnisses von Symbol und Wirklichkeit wäre in der Tat theologisch kaum zu halten. Denn: Einzig als ganz und gar *menschliches* Phänomen kommt eine Ehe ja überhaupt als Symbol für jene *andere* Liebe (zwischen Christus und der Kirche) in Frage, von der beispielsweise der Epheserbrief (5,31–32) spricht. In der Tat: Eine Dogmatik, die über ihrem (berechtigten) Interesse an der biblischen Metapher von der *unzerstörbaren ›Ehe‹ (der Kirche!) mit Christus* vergäße, daß sie es im Alltag mit der menschlich-brüchigen Eheverpflichtung konkreter Männer und Frauen zu tun hat, die an ihrer Aufgabe eben auch scheitern, könnte sich nicht mit gutem Gewissen auf das Neue Testament berufen. Würde nämlich das Verhältnis zwischen der anthropologischen und der religiösen Bedeutung der ehelichen Beziehung umgedreht, verlöre das Liebesverhältnis zwischen Christus und der Kirche sein menschliches Antlitz und seine (eben!) menschlichen Proportionen. Würde durch die religiöse Umkehrung von (sozialem) Zweck und (sakramentaler) Symbolik nicht letztendlich die Liebe zwischen Mann und Frau entmenschlicht, weil ins Göttliche verzerrt? Bekommt so betrachtet nicht in der Tat Karl Barth mit seiner Apotheosekritik nachträglich Recht?[104]

Dritte Beobachtung: Der empfohlene Weg zur Versöhnung mit der Kirche, die völlige sexuelle Enthaltsamkeit, entlarvt **S** nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil eigentlich undenkbar! **S** ein

[103] Zur Auslegung der hier involvierten Bibelstelle Eph 5,21–32 siehe oben, 143–147.
[104] Siehe oben, 81–84.

wieder peinlich auf Geschlechtsverkehr und Zeugung verkürztes Eheverständnis. Es kann keineswegs als ursprünglich christlich gelten. Im Hintergrund spielt immer noch ein gesetzliches und verabsolutiertes Verständnis von Unauflöslichkeit mit, welches die *eheliche Liebe faktisch auf den körperlichen Vollzug des Geschlechtsverkehrs reduziert.* Dagegen kommt die für das Überleben einer Ehe **S** wie wir wissen **S** unabdingbare soziale, personale und emotionale Dimension der Beziehung zwischen Mann und Frau auf unbegreifliche Weise zu kurz **S** als ob eine Ehe allein durch sexuelle Untreue gebrochen würde! Es ist ebenso schwer zu verstehen, daß lediglich der Geschlechtsverkehr mit dem neuen Partner, nicht aber die Tatsache einer neuen Liebespartnerschaft und Familie »in objektivem Widerspruch« zum Liebesbund der ersten Ehe stehen soll.

Damit dürfte ein tiefliegendes Problem der katholischen Kirche mit der Ehescheidung umrissen sein. Offensichtlich tut sich die offizielle Lehre und Pastoral der Kirche immer noch schwer, Mann und Frau als konkrete Menschen mit ihrer unverwechselbaren Biographie, die konkrete Ehe mit ihrer einmaligen Beziehungsdynamik, die sozialen Bedingungen und Hintergründe einer Ehe als *konstituierende Elemente* ehelicher Wirklichkeit wahrzunehmen. Deshalb schützt das kanonische Recht zwar eisern die *Institution*, das *Sakrament*, eine abstrakte ›Ehefessel‹ (das vinculum!), aber nicht wirklich die konkrete Ehe beziehungsweise die betroffenen Menschen und ihre Lebensgemeinschaft. Der angesehene katholische Moraltheologe Bernhard Häring sprach angesichts solcher Betriebsblindheit wohl nicht ganz zu Unrecht von sündhaften Strukturen.[105]

Die Situation ist **S** wer wollte das beschönigen **S** verfahren, eine *menschlich gangbare Lösung* scheint gegenwärtig innerhalb der katholischen Kirche *nicht in Sicht*. Gerade da, wo die Lebenstauglichkeit des Evangeliums mehr als sonstwo gefragt ist, scheint es

[105] Vgl. *B. Häring*, Ausweglos? Zur Pastoral bei Scheidung und Wiederverheiratung. Ein Plädoyer (Freiburg-Basel-Wien 1989) 21.

keine Lösung zu wissen. Nicht allein, daß von der befreienden Dimension des christlichen Glaubens in der Lebenskrise um Scheidung und eine eventuelle Wiederverheiratung kaum etwas zu spüren ist, die Praxis der Kirche macht eine menschlich-pragmatische **S** oder wie die Ostkirche sagt: *»heilsökonomische«* **S** Therapie faktisch unmöglich. Es bleibt als einziger Ausweg, vor einem kirchlichen Ehegericht auf *Ungültigkeit* der ersten Ehe zu klagen, ein Ausweg, der nicht selten als Ermunterung verstanden wird, sich **S** oft nach langjähriger Ehe **S** mit kirchlichem Segen billig aus der Verantwortung zu stehlen.

Doch *woran soll man sich einstweilen halten*? Ist alles ausweglos? Soll man sich über alles hinwegsetzen? Darf man sich an den Rat jener Pfarrer und pastoralen Mitarbeiter/innen halten, die zwar ohne offizielle Legitimation, aber aus einem verantwortungsbewußten christlichen Gewissen heraus dazu ermutigen, eine neue Lebensgemeinschaft oder eine Zivilehe als ein zweites Zeichen für Gottes Barmherzigkeit anzunehmen? Oder muß man sich eben mit lebenslangen Skrupeln herumschlagen oder gar damit abfinden, unfreiwillig zölibatär »wie Bruder und Schwester« zu leben, wie es ein auf die Erlaubtheit sexueller Praxis verkürztes, dogmatisches Eheverständnis will? Der unbefangene Blick ins Neue Testament und in die keineswegs eindeutige Geschichte der kirchlichen Praxis um Scheidung und Wiederverheiratung zeigt indes, daß mit dieser Problematik in der Welt des Christentums durchaus auch anders umgegangen werden konnte und biblisch daher auch heute *andere Lösungen denkbar* sind!

Gerechtigkeit statt Gesetzlichkeit: biblische Perspektiven

In diesem Zusammenhang stellen sich bereits im Vorfeld Fragen in zwei Richtungen: Einerseits: Ist eine Änderung der Praxis, ist eine menschengerechtere, ›realistischere‹ Lösung wirklich dogmatisch unmöglich? Ist eine größere Offenheit des katholischen Kirchen-

rechts tatsächlich undenkbar? Anderseits: Werden die Möglichkeiten einer kirchenrechtlichen Durchsetzung der jesuanischen Weisung, die ursprüngliche Unauflöslichkeit der Ehe unversehrt zu bewahren, im Raum der römisch-katholischen Kirche nicht chronisch überschätzt und gerade dadurch die pastoralen Möglichkeiten einer wegbegleitenden, ›therapeutischen‹ Eheseelsorge notorisch unterschätzt? Tatsächlich vermag ja keine Rechtsordnung der Welt **S** und sei es durch noch so rigorose gesetzliche Sanktionen **S** das Gelingen einer lebenslangen ehelichen Paarbeziehung zu garantieren. Mehr noch: Schon aus *theologischen* Gründen müßte das Kirchenrecht sich auf die Funktionen beschränken, die es wirklich erfüllen *kann*, um sich nicht dem Vorwurf eines christlich verbrämten *»Gesetzesglaubens«* auszusetzen, der am Evangelium vorbei einseitig in den Kategorien von Sünde, Schuld und Strafe denkt und so Gefahr läuft, die psychisch und sozial vielschichtige menschliche Problematik von Scheidung und Wiederverheiratung legalistisch auf einen ›Straftatbestand‹ zu reduzieren. Ist das wirklich die Lehre Jesu **S** wie die römisch-katholische Rechtspraxis voraussetzt **S**, daß Wiederverheiratung nach Scheidung eine Sünde ist, die Gott niemals vergibt?

Hermeneutisch ist zunächst Folgendes zu beachten: Auch die Aussagen der Schrift sind nur vor dem Hintergrund eines ganz bestimmten kulturgeschichtlichen Verständnisses von Partnerschaft, Ehe und Familie richtig zu verstehen, und dieser Verstehenshorizont ist nicht unveränderlich, sondern historisch und interkulturell wandelbar. Vergegenwärtigen wir uns die tiefgreifenden Veränderungen, denen Partnerschaft, Ehe und Familie heute ausgesetzt sind, so wird deutlich, daß die Botschaft der Schrift heute in einen gegenüber der frühen Christentumsgeschichte wesentlich veränderten ethisch-normativen Lebenskontext hinein vermittelt werden muß. Die Schriftzeugnisse selbst sind im sozio-kulturellen Kontext ihrer Zeit zu lesen, der mit dem unsrigen nur bedingt vergleichbar ist. Das heißt: Biblische Texte können nicht Fragen beantworten, die sich damals (noch) gar nicht stellten. So lag beispielsweise die heute bedrängende Problematik der ›Spätscheidungen‹ überhaupt

nicht im Erfahrungsbereich Jesu oder des Neuen Testaments. Gleichwohl sind die biblischen Zeugnisse zur Frage der Ehe, der Ehescheidung und der Wiederverheiratung für christliche Paare von normativer Bedeutung. Wir betreten allerdings mit unseren Überlegungen *ein ökumenisch überaus sensitives Feld*, werden doch unter den christlichen Konfessionen dieselben Bibelworte im Blick auf die jeweilige Ehescheidungspraxis oft unterschiedlich interpretiert!

Zwei neutestamentliche Stellen verdienen besonderes Interesse: Jesu richtungweisendes Wort über die zeitgenössisch-jüdische Ehescheidungspraxis (Mt 19,3–9 par.) und das Wort des Apostels Paulus über Ehescheidung und Wiederverheiratung im Fall einer christlich-heidnischen »Mischehe« (1 Kor 7,10–16). Dabei setzen sowohl das Alte wie das Neue Testament die für sie in der Schöpfungsordnung grundgelegte lebenslange Ehe voraus: Mann und Frau gehören nach Gottes Willen zusammen, weil es nicht gut ist, daß der Mensch allein bleibt (Gen 2,18). Es geht also darum, daß Mann und Frau aneinander einen Beistand haben: ein Gegenüber, das ihnen entspricht. »Das gottgewollte Mittel gegen Alleinsein und Einsamkeit des Menschen«, so schreibt Wolfgang Bartholomäus, »sollte die Liebe sein: die Liebe aber zwischen Mann und Frau. Gott selbst wollte die Sehnsucht des Menschen mit seiner Liebe nicht stillen. Er wollte ihm nicht ein und alles sein. Er verwies den Menschen darum nicht auf sich selbst und auf das Glück, das er in Gottes Nähe finden könne. Nein: Gott schenkte dem Menschen ein ihm gleiches leibhaftiges Wesen. In der Begegnung mit diesem sollte seine Sehnsucht zur Ruhe kommen. ›Darum verläßt der Mann Vater und Mutter und bindet sich an seine Frau, und sie werden ein Fleisch Gen 2,24).«[106]

Gleichwohl kannte *Israel* von alters her auch die Realität der Scheidung. Israels älteste Gesetzessammlung, das sogenannte Bun-

[106] Zum biblischen Verständnis der Sexualität vgl. *W. Bartholomäus*, Glut der Begierde. Sprache der Liebe. Unterwegs zur ganzen Sexualität (München [2]1988), »Sexualpositive Elemente biblischer Tradition«.

desbuch, bestimmt beispielsweise, daß die eheliche Zugehörigkeit der Frau zum Mann beendet ist, wenn der Mann seine Frau »vernachlässigt« (Ex 21,7–11). Umgekehrt sucht Dtn 24,1–4 die männlich-patriarchale Willkür zugunsten der rechtlichen Sicherheit der Frau im Fall einer Scheidung einzuschränken: Der Mann darf seine Frau nicht einfach verstoßen, heißt es da; er soll sie vielmehr rechtsgültig freigeben, nämlich ihr einen Scheidebrief ausstellen, damit sie die Möglichkeit hat, eine neue Ehe einzugehen. Die Scheidung blieb nach jüdischem Recht allerdings insgesamt ein Vorrecht des Mannes: Die Frau stand in seiner beinahe sachrechtlichen Verfügung; sie konnte sich der Scheidung nicht widersetzen; umgekehrt drohten ihr aber im Fall einer Ehebruchsaffäre drakonische Strafen (Dtn 22,22). Was freilich die konkrete Alltagspraxis angeht, so sah sich bereits der Prophet Maleachi im 5. vorchristlichen Jahrhundert zu der **S** allerdings folgenlosen **S** Mahnung vor dem selbstherrlichen Mißbrauch des *›patriarchalischen‹ Scheidungsrechts* veranlaßt; seinen männlichen Volksgenossen schärfte er den Willen Gottes mit diesen Worten ein:

> »Die Frau deiner Jugend verrate nicht. Wenn jemand die Entlassung aus Abneigung gibt, spricht der Herr, der Gott Israels, bedeckt er sein Gewand mit Gewalttat, spricht der Herr der Heerscharen.« (Mal 2,16)

Solche Ermahnungen verweisen auf tatsächliche Mißstände: Scheidung war ein soziales Übel, weil sie die verstoßenen Frauen und oft auch die Kinder meist bedenkenlos ins Elend stürzte.

Die pharisäischen Gesetzeslehrer versuchten darum im ersten vorchristlichen Jahrhundert eine Reform des jüdischen Ehescheidungsrechts zu erreichen, um die Festigkeit der Ehen zu stärken und die soziale Ungerechtigkeit der überkommenen Scheidungspraxis wenigstens abzumildern. *Zur Zeit Jesu* war es freilich unter den pharisäischen Schulrichtungen immer noch höchst strittig, aus welchem Grund der Mann seiner Frau den Scheidebrief ausstellen und sie entlassen dürfe. Die strengere Schule Rabbi Schammais ließ nur schwere sittliche Verfehlungen wie Ehebruch als Schei-

dungsgrund gelten; die Schule Rabbi Hillels urteilte hingegen »zum Teil lax bis zur Frivolität«, so daß eine Scheidung schon möglich war, wenn die Frau eine Speise anbrennen ließ oder der Mann eine andere gefunden hatte, die schöner war als sie...[107]

Jesu Wort über die Ehescheidung: Ethische Radikalforderung, doch kein Gesetz! Die in dem Streitgespräch Mt 19,3–9 par. versucherisch an Jesus gerichtete Frage der gesetzeskundigen Pharisäer **S** »Darf man seine Frau *aus jedem beliebigen Grund* aus der Ehe entlassen?« (Mt 19,3) **S** spiegelt also den damaligen Diskussionsstand wider. Man wollte die Meinung des Rabbi Jesus hören, welche Scheidungsgründe er für moralisch legitim halte und welche nicht. Mehr noch: Man wollte Jesus herausfordern, sich offen gegen eine klare Regelung des mosaischen Gesetzes zu stellen!

Es ist für Jesus allerdings typisch, daß er diese Diskussion auf eine völlig andere Ebene hebt: Er läßt sich nicht darauf ein, die Scheidungsproblematik lediglich als eine Frage rechtlicher Erlaubtheit zu diskutieren. Ihm geht es vielmehr um den ursprünglichen Sinn der Lebensgemeinschaft von Mann und Frau, um den *ursprünglichen lebensermöglichenden Gotteswillen*! So erwidert er seinen schriftkundigen Gesprächspartnern:

> »Habt ihr nicht gelesen, daß der Schöpfer die Menschen am Anfang als Mann und Frau geschaffen hat, und daß er gesagt hat: Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden, und die zwei werden ein Fleisch sein? So sind sie also nicht mehr zwei, sondern eins. Was aber Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen.« (Mt 19,4–6)

Mann und Frau, die Gott selbst »verbunden hat«, sollen also nicht ihre eigensüchtige Selbstverwirklichung suchen, sondern sich und ihr ungeteiltes ganzes Leben in ihre (eheliche) Liebesgemeinschaft einbringen: In dieser Beziehung sollen sie gemeinsam Mensch

[107] Siehe *H. Strack, P. Billerbeck*, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch 1 (Frankfurt 1926) 312.

werden, *ein Leib*. Und zwar keiner auf Kosten des anderen, sondern so, daß beide, Mann und Frau, durch diese Beziehung zu persönlicher, reifer Menschlichkeit heranwachsen. Auf dieses *»ein Fleisch«* kommt alles an: Mann und Frau scheitern **S** so gesehen **S** an ihrer eigenen Menschwerdung, wenn sie ihre in Gottes Schöpfungsordnung verankerte Lebensgemeinschaft auflösen. Nichts **S** auch das beste und sozialste Eherecht **S** macht dann aus einer Scheidung etwas Gutes!

Und was die Erlaubnis des Mose angeht, seiner Ehefrau einen Scheidebrief auszustellen, so stellt auch diese Urkunde niemandem einen Freibrief aus, als ob ›man(n)‹ sich mit einer solchen billigen Selbstentschuldigung moralisch salvieren und sozial aus der Affäre ziehen könnte! Wer sich in dieser Angelegenheit allein auf den Buchstaben des Gesetzes berufen will, zudem auf ein der ursprünglichen Schöpfungsidee widersprechendes Zugeständnis, dem gibt Jesus zu verstehen: Schon die legalistische Frage nach einem gesetzlich verbrieften Männerrecht auf Scheidung ist falsch gestellt:

> »Nur weil ihr so hartherzig seid, hat Mose euch erlaubt, eure Frauen aus der Ehe zu entlassen. Am Anfang war das nicht so. Ich aber sage euch: Wer immer seine Frau entläßt ... und eine andere heiratet, begeht Ehebruch« (Mt 19,8–9).

Damit stellt Jesus richtig: Die willkürliche patriarchale Scheidungspraxis seiner Zeit verstößt gegen die ursprüngliche Absicht Gottes! Wir müssen Jesu radikalen ethischen *Appell zu unbedingter, freier Treue* als prophetisch-provozierende Antithese verstehen, die sich gegen jedweden Versuch richtet, Unrechtszustände mit Hilfe gesetzlicher Konzessionen moralisch zu rechtfertigen. Wie in den provozierend zugespitzten Antithesen der Bergpredigt, in denen Jesus an verschiedenen Beispielen ein falsches Verständnis des mosaischen Gesetzes korrigiert (vgl. Mt 5,21–48), zerschlägt er auch an dieser Stelle jeden Ansatz einer religiösen Gesetzesmoral.

Doch ist damit *jede* Ehescheidung unmöglich gemacht? Sind nicht auch Situationen denkbar, in denen die Scheidung eine letzte Chance zu einer Neuorientierung, zu einem neuen Anfang darstellt? So gewiß es dem Willen Gottes widerspricht, seine Frau aus jedem beliebigen Grunde zu entlassen, so gewiß widerspricht es Gottes Lebensordnung, wollte man eine gebrochene und gescheiterte Ehe um jeden Preis zusammenketten! Wer daher aus Jesu *provozierend-prophetischem Wort* über das patriarchale Scheidungsrecht seiner Zeit ein rigoroses (Kirchen-)Gesetz machen wollte, den träfe vermutlich kaum weniger der Vorwurf der »Herzenshärte«, wie ihn Jesus gegen seine gesetzeskundigen männlichen Zeitgenossen erhob! Auch im Raum der katholischen Bibelexegese besteht daher heute ein weitreichender Konsens darüber, daß Jesus die patriarchalische Scheidungspraxis seiner Zeit jedenfalls nicht durch ein neues Gesetz ersetzen wollte.[108] Norbert Baumert hat exegetisch überzeugend herausgearbeitet: Es gibt im Neuen Testament keinerlei Aussage darüber, daß Jesus selbst »das Eheband für ›unauflöslich‹ und jede nach geltendem jüdischem Recht vorgenommene Scheidung für null und nichtig erklärt [und] beiden Seiten jede neue Ehe untersagt [hätte] ... Es gibt kein Wort Jesu, wo er wiederverheiratete Geschiedene ... auffordert, ihre Ehe aufzulösen.«[109] Jesus geht es mit anderen Worten um die sittliche Verantwortung der Partner füreinander, die mit der rechtlichen Scheidung ja keineswegs endet und mit der ›alten‹ Ehe nicht einfach ad acta gelegt werden kann. Jesus »argumentiert [also] nicht mit einem ›bestehenden Eheband, sondern mit der Gewissenshaltung des Menschen und zwar *im Blick auf das neue Verhältnis*«.[110]

Die sogenannte Ehebruchsklausel des Matthäus: Es hätte somit auch in dem bereits zitierten Text des Matthäusevangeliums jener

[108] Zur Übersicht über den aktuellen Stand der Exegetischen Forschung vgl. *N. Baumert*, Die Freiheit der/des unschuldig Geschiedenen: 1 Kor 7,10f, in: ders., Antifeminismus bei Paulus? Einzelstudien (Würzburg 1992) 207–260.
[109] Ebd., 252.
[110] Ebd., 250.

berühmten **S** nach Ansicht der meisten Exegeten aus der konkreten *judenchristlichen Gemeindepraxis* hier eingefügten **S** sogenannten Ehebruchsklausel gar nicht bedurft, die eine Scheidung (und Wiederverheiratung) im Fall eines Ehebruchs für rechtens, ja für gottgewollt erklärt: »Wer immer seine Frau entläßt, außer bei Unzucht, und eine andere heiratet, bricht die Ehe« (Mt 19,9). Matthäus kennt offenbar Fälle, in denen die Einheit der Ehe durch die Untreue des Partners (oder einen anderen schwerwiegenden Fehler?) so gestört sein kann, daß sie de facto nicht mehr besteht, weil ein weiteres Zusammenleben unzumutbar geworden ist, und darum eine Wiederheirat gar keinen Ehebruch mehr bedeuten kann.

Der katholische Neutestamentler Paul Hoffmann kommentiert: »Die unaufhebbare Einheit als theologisches Postulat steht ihm (Matthäus) also in Spannung zu jener Einheit, die Menschen in ihrer Geschichte zu realisieren haben und oft nicht realisieren können.«[111]

Übrigens liefert Matthäus selbst ein Beispiel, wie er diese Ausnahme versteht: »Maria, Jesu Mutter«, so erfährt man gleich zu Beginn des Matthäus-Evangeliums, »war mit Josef verlobt; noch bevor sie zusammengekommen waren, zeigte sich, daß sie ein Kind erwartete **S** durch das Wirken des Heiligen Geistes. Josef, ihr Mann, der gerecht war und sie nicht bloßstellen wollte, beschloß, sich in aller Stille von ihr zu trennen« (Mt 1,18f). Weil nun Josef die Schwangerschaft Marias nur auf Unzucht, das heißt auf einen Ehebruch zurückführen kann (da bereits die Verlobung rechtlich bindend war!), ist es für ihn selbstverständlich, Maria (aus der ›Ehe‹) zu entlassen. Seine Gerechtigkeit **S** erläutert Meinrad Limbeck diese Stelle **S** besteht also nicht darin, daß er seine Ehe trotz des (vermeintlichen) Ehebruchs »durchhält«, sondern daß er das Recht, das ihn verpflichtet, sie zu entlassen (vgl. Dtn 22,22–24), barmherzig anwendet. Er liefert sie nicht der Steinigung aus **S** wozu er nach jüdischem Recht berechtigt wäre **S**, sondern er will sie in aller Stille von ihrer Familie zurückholen lassen. Daß an eine

[111] *P. Hoffmann, V. Eid*, Jesus von Nazareth und eine christliche Moral (Freiburg 1975) 130.

Ratifizierung der beschlossenen Ehe in diesem Fall nicht mehr zu denken ist, daran gibt es für ihn wie für Matthäus keinen Zweifel![112]

Die Praxis der judenchristlichen mätthäischen Gemeinde, welche die Möglichkeit einer Scheidung im Fall eines ›Ehebruchs‹ vorsah, zeigt unübersehbar, wie schon die urchristlichen Gemeinden Jesu prophetisches Wort zur Scheidung verstanden: in Erinnerung an Jesus eben nicht als absolut geltendes »Gesetz«, nicht als ein erzwingbares *Rechts*-, sondern ›nur‹ als ein ethisches *Zielgebot*. Als eine Christen voll und ganz in Pflicht nehmende letzte Forderung Gottes, die zwar das Innerste des Menschen beansprucht, die aber nicht mit rigoristischer Erbarmungslosigkeit gegenüber Menschen, die mit ihrer Ehe gescheitert sind, legalistisch durchgesetzt werden will. Dabei ist in diesem Zusammenhang weniger die in der Bibelwissenschaft kontrovers diskutierte nähere inhaltliche Bestimmung der matthäischen »Unzuchtsklausel« entscheidend als vielmehr die Tatsache dieser *Ausnahmefallregelung* überhaupt. Schließlich hat das Auseinanderbrechen einer Ehe meist eine komplexe Vorgeschichte! Mit anderen Worten: Wir finden bereits innerhalb des Neuen Testaments keine eindeutigen, sondern höchst *unterschiedliche kirchenrechtlich-disziplinäre Lösungen*, welche die prophetisch-provozierende Weisung Jesu pragmatisch auf die jeweilige sozio-kulturelle Lebenssituation anwenden.

Ebenso ist auch das Zeugnis der Kirchenväter und der altkirchlichen Synoden hinsichtlich Scheidung und Wiederheirat keineswegs eindeutig, weshalb sich heute sowohl die orthodoxe wie auch die römisch-katholische Kirche auf diese *spannungsreiche frühkirchliche Tradition* berufen können.[113] Während sich in der

[112] *M. Limbeck*, Matthäus-Evangelium (Stuttgart 1986) 235f.

[113] Zu den historischen Entwicklungen in der Scheidungsfrage vgl. *P. Stockmeier*, Scheidung und Wiederverheiratung in der alten Kirche, in: Theologische Quartalschrift 51 (1971) 39–51.

westlich-lateinischen Praxis seit dem 12. Jahrhundert jedoch fast ausnahmslos die Vertreter einer strengen Interpretation der Weisung Jesu und damit **S** auch in diesem Punkt **S** Augustinus von Hippo durchsetzte, stützt sich die ostkirchliche Tradition bis in die Gegenwart vor allem auf die pastorale Milde eines Basilios, Gregor von Nazianz, Johannes Chrysostomos und anderer. Erst in jüngster Zeit ist auch innerhalb der katholischen Theologie wieder ins Bewußtsein gerückt, daß die alte Kirche durchaus ›Härtefälle‹ kannte, in denen mit kirchlichem Segen eine neue Ehe eingegangen werden konnte **S** eine pastorale Praxis, die zweifellos wegweisende Bedeutung auch für die Gegenwart hat. Noch entscheidender ist freilich, daß bereits die ersten christlichen Gemeinden sich aufgrund der Erfordernisse ihres jeweiligen Lebenskontextes dazu berechtigt sahen, das Herrenwort über die Scheidung in schöpferischem Gehorsam und in freier Treue zu konkretisieren und weiterzuführen.

Die Ausnahmefallregelung des Paulus **S** *ein pastoral verantwortetes Modell:* Ein solcher pastoral verantworteter Pragmatismus bestimmt nicht zuletzt auch die Entscheidung des Apostels Paulus in einem für das frühchristliche Gemeindeleben dringlichen Fall: dem der religionsverschiedenen Ehe eines Christen mit einem Heiden. Wie sollte die Gemeinde verfahren, wenn **S** was nicht selten vorkam **S** der heidnische Partner nicht bereit war, dem christlichen die freie Religionsausübung zu gestatten? Paulus erinnert im Rahmen seiner ehe- und sexualethischen Ermahnungen an Jesu Scheidungsverbot (1 Kor 7,10f), schränkt es aber im Hinblick auf diesen besonderen Fall kraft eigener Vollmacht sofort ein:

> »Wenn ein Christ eine nichtgläubige Frau hat, die weiterhin bei ihm bleiben will, soll er sich nicht von ihr trennen. Dasselbe gilt für eine Christin, die einen nichtgläubigen Mann hat... Wenn aber der Nichtgläubige auf einer Trennung besteht, so gebt ihn frei. In solchen Fällen ist der christliche Teil, Mann oder Frau, nicht knechtisch gebunden. Gott hat euch ja zu einem Leben im Frieden berufen.« (1 Kor 7,12–13.15)

Paulus bringt damit zum Ausdruck, daß er die Weisung Jesu nicht als starres Gesetz versteht, sondern als einen ethischen Appell zu unbedingter, freier Treue, der mit den Forderungen des Lebens in Einklang zu bringen ist. Der Glaube, das dürfte der springende Punkt in der paulinischen Argumentation sein, begründet also *keine Ausnahmeregelung*, sondern bestätigt **S** in heutiger Sprache gesagt **S** das Zerrüttungsprinzip. Beachten wir die generelle Seite dieser pastoralen »Ermessensentscheidung« (Ulrich Lutz): Wenn ein Partner dem anderen verunmöglicht, nach seiner persönlichen Glaubensüberzeugung zu leben und sich damit seinem ›Heil‹ in den Weg stellt, ist für Paulus die Basis der ehelichen Lebensgemeinschaft so tiefgreifend gestört, daß die Ehe als Gottes gute Ordnung faktisch aufhört zu existieren. Der durch den Nichtchristen geschiedene Christ wird nicht legalistisch »versklavt«, sondern freigegeben: Er kann wieder heiraten! Die Freiheit, zu der Christus befreit (Gal 5,1), ist für Paulus damit die Richtschnur allen Rechts in der Kirche! Der katholische Neutestamentler Rudolf Pesch sieht in diesem Fall ein *Modell christlicher Freiheit* und zieht daraus den Schluß: »Kirchenrecht muß befreiendes Recht sein, es muß zur freien Praxis christlicher Freiheit der Liebe befreien«.[114]

Es ist deshalb unbiblisch, von einem »Privilegium Paulinum« zu sprechen, wie dies die römische Kanonistik auf Grund der ja erst später aufgekommenen Vorstellung einer rechtlich-ontologischen Unauflöslichkeit des Ehebandes bis heute tut! »So wenig wie bei Matthäus geht es auch bei dieser Ausnahmeklausel um ein ›Privileg‹«, urteilen die Bibelwissenschafter Herbert Haag und Katharina Elliger, »sondern ganz schlicht um die elementare Forderung, daß eine Ehe aufzulösen ist, wenn der eheliche Friede nicht mehr gewährleistet ist. Dieses ist für Paulus das entscheidende Kriterium: ›Zum Frieden hat euch Gott berufen‹ (1 Kor 7,15)«.[115]

[114] *R. Pesch*, Freie Treue. Die Christen und die Ehescheidung (Freiburg 1971) 66.
[115] *H. Haag, K. Elliger*, Stört nicht die Liebe. Die Diskriminierung der Sexualität **S** ein Verrat an der Bibel (Olten 1986) 221f.

Die Frage, die sich im Anschluß daran für heute stellt, lautet: Gibt es nicht auch andere Situationen und schwerwiegende Tatbestände, die auf vergleichbare Weise die personale Integrität und Menschenwürde der Partner, ihr ›Heil‹ und damit den Ehefrieden so schwerwiegend gefährden, daß sich die Fortsetzung einer Ehe aus ethischen Gründen faktisch verbietet? Muß es deshalb nicht auch in solchen Fällen *pastoral verantwortbare Lösungen* geben, die den Frieden, das ›Heil‹ der Partner höherstellen als die nur noch formaljuridisch verstandene Treue zu einem abstrakten Eheband? Die kirchliche Ehescheidungspraxis wird in solchen Fällen zumindest nicht hinter das paulinische Modell christlicher Freiheit zurückfallen dürfen. Wie sonst sollten Menschen, die mit ihrer Ehe gescheitert sind, *Kirche als Lebensraum christlicher Befreiung* erfahren können? Ja, wie anders sollten Menschen, die **S** ob schuldhaft oder auch nur gezwungenermaßen geschieden **S** eine neue Ehe eingegangen sind, glaubhaft erfahren, daß Gott uns »außerhalb des Gesetzes« (Röm 3,28) und unabhängig von unseren moralischen Leistungen rechtfertigt?

Grenzerfahrungen: neues Leben nach dem Tod einer Beziehung?

Das Ende einer Beziehung, gar einer Ehe, die vielleicht Jahrzehnte gedauert hat, ist eine leidvolle Erfahrung. Alles scheint in hoffnungsloser Trauer zu enden. Ehen sterben heute viele Tode:
den *physischen Tod*, unverhofft, mitten aus dem Leben, oder den lange erahnten, lange verdrängten: den Tod nach Krankheit, den unbegreiflichen Tod durch Selbsttötung;
den *psychischen Tod*, wenn einer der Partner seelisch krank wird und sich bis zur Unkenntlichkeit in seinem Wesen verfremdet;
den *Alterstod* **S** wieviele Ehen von alten Menschen haben heute längst vor dem Dahinscheiden eines Partners faktisch aufgehört zu existieren, weil Altersstarrsinn, Arteriosklerose oder die Alz-

heimer-Krankheit die Beziehungs- und Sprachfähigkeit unwiderruflich zerstört haben;
den *Tod durch Zerrüttung*, wenn es den Partnern nicht gelingt, eine dauerhafte Beziehung aufzubauen. Dieser Tod ist vielleicht am schwersten zu verkraften, weil er am meisten Enttäuschungen zurückläßt.

Die evangelische Theologin Dorothee Sölle beschreibt in ihrem autobiographischen Buch über ihre eigene Scheidung »Die Hinreise« diesen *Vorgeschmack des Todes inmitten des Lebens*:

> »Dieser Tod war für mich die vollständige Zerstörung eines ersten Lebensentwurfs. Alles, worauf ich gebaut hatte, was ich gehofft, geglaubt und gewollt hatte, war vernichtet. Es ist wahrscheinlich eine ähnliche Erfahrung wie beim Tod eines sehr geliebten Menschen, nur daß in der Geschichte einer Ehe und ihrer Trennung das Moment der Schuld notwendig eine größere Rolle spielt, und das Bewußtsein, etwas vergessen, versäumt und unwiderruflich falsch gemacht zu haben, nicht durch irgendeine Form von Schicksalsglauben beschwichtigt werden kann. Ich habe über drei Jahre gebraucht, nicht um damit ›fertigzuwerden‹, sondern nur, um die mich ständig begleitenden Wunschphantasien des Selbstmords zu überwinden. Sterbenwollen war die einzige Hoffnung, der einzige Gedanke. In dieser Situation ging ich einmal auf einer Reise durch Belgien in eine dieser spätgotischen Kirchen. Der Ausdruck ›beten‹ kommt mir jetzt falsch vor; ich war ein einziger Schrei. Ich schrie um Hilfe, und darunter konnte ich mir zweierlei vorstellen: daß mein Mann zu mir zurückkehrte oder daß ich stürbe und diese Dauerhinrichtung endlich aufhörte. In dieser Kirche fiel mir, in mein Schreien versunken, ein Wort aus der Bibel ein: ›Laß dir an meiner Gnade genügen.‹«[116]

Wer wie Dorothee Sölle den *Beziehungstod* einer Trennung und Scheidung so tief erlitten hat, dem erwächst vielleicht **S** wenn er/sie nach allen furchtbaren Enttäuschungen überhaupt noch glauben kann **S** aus der religiösen Erfahrung eines letzten, unbedingten Angenommenseins so etwas wie ein *Neubeginn*:

[116] *D. Sölle*, Die Hinreise, 42f.

»Ich muß damals in der Mitte des Tunnels angekommen sein. Ich wußte wirklich nicht, was das theologische Wort ›Gnade‹ bedeuten könnte, wenn alle Realität meines Lebens nichts damit zu tun hätte. Aber ›Gott‹ hatte mir gerade diesen Satz ›gesagt‹. Ich kam aus der Kirche und betete von nun an nicht mehr darum, daß mein Mann zu mir zurückkäme. (Sterben zu können, darum habe ich noch lange gebetet.) 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 getröstet 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. Später habe ich gemerkt, daß alle, die glauben, ein wenig hinken, wie Jakob, nachdem er mit dem Engel gekämpft hat. Sie sind schon einmal gestorben. Man kann es niemandem wünschen, aber auch nicht versuchen, es ihm durch Belehrung zu ersparen.«[117]

Gewiß, die biographischen Ausgangssituationen für ein Überleben, Weiterleben und so etwas wie einen Neubeginn nach dem Tod einer Beziehung sind individuell zu verschieden, als daß allgemeine Ratschläge hilfreich sein könnten. Eines steht freilich außer Zweifel: Mit den schadensbegrenzenden Maßnahmen eines zivilen Scheidungsrechts, das ja lediglich den Zweck hat, die materiellen und sozialen Folgeprobleme einer Scheidung zu regeln, ist den betroffenen Partnern, Eltern und Kindern seelisch noch lange nicht geholfen. Die psychischen Verletzungen und Identitätskrisen bleiben, auch wenn es gelungen ist, die Fragen des Unterhalts oder der elterlichen Sorge für die gemeinsamen Kinder einigermaßen ›vernünftig‹ zu regeln.

Woher sollen Eltern und Kinder das *Vertrauen* nehmen, das sie brauchen, um erlittene Kränkungen zu heilen, woher neuen *Lebensmut*? Wie soll das Erlebte konstruktiv aufgearbeitet werden, nach der großen Krise ein neues Selbstwertgefühl wachsen? Woher kommt die Bereitschaft und Fähigkeit zu einer *Neuorientierung*

[117] Ebd., 43.

und *Selbstveränderung*, ohne die es kaum möglich ist, mit sich selbst ins Reine zu kommen, an sich zu arbeiten und **S** vielleicht im Blick auf eine neue (dauerhaftere) Paarbeziehung **S** besser mit den Grenzen der eigenen Liebes- und Beziehungsfähigkeit umzugehen? Wie kann nach der bitteren Erfahrung des Ungeliebtseins die *Hoffnung* wieder auferstehen, daß es jenseits meiner menschlichen Dürftigkeit und meines Versagens wieder so etwas wie Liebe und Erfüllung geben wird? Wie kann nach dem Tod des Partners, der Partnerin das Leben ein neues Ziel, wieder eine Aufgabe finden, die jenseits der Trauer über den erlittenen Verlust neue Sinnerfahrungen ermöglicht?

Von diesen Leitfragen her müßte heute eine *›Pastoral‹ mit getrennten, Verwitweten und Geschiedenen* konzipiert werden; eine ›Pastoral‹, die nicht disziplinierenden, sondern helfenden, heilenden Charakter hat. Eine solche Pastoral ist Aufgabe und Bestimmung der ganzen christlichen Gemeinde. Es geht um eine Gemeinde, Glaubensgemeinschaft, die *aus dem Geist der Seligpreisungen* lebt und handelt und heilt:

> »Selig die (aus dem Geiste) Armen,
> denn ihrer ist die Herrschaft Gottes.
> Selig die Trauernden,
> denn die werden ermutigt werden.
> Selig die Sanften,
> denn die werden das Land erben.
> Selig die nach der Gerechtigkeit
> Hungernden und Dürstenden,
> denn die werden satt gemacht.
> Selig die sich Erbarmenden,
> denn die werden Erbarmen finden.
> Selig die im Herzen Reinen,
> denn die werden Gott sehen.
> Selig die Friedenstifter,
> denn die werden Söhne Gottes heißen.
> Selig die um der Gerechtigkeit willen Gejagten,
> denn ihrer ist das Königtum der Himmel.« (Mt 5,3–10)

Christliche Gemeinde trägt ihren Christennamen dort zurecht, wo sie aus dem Geist der Seligpreisungen wahrhaft und wirklich für alle, die auf neues Leben hoffen zu einem Raum erfahrbarer spiritueller und existentieller *Weg- und Lebensbegleitung* wird:
ein Ort für die ›Armen‹: auch für die, welche bedürftig sind nach Liebe, Verständnis und Versöhnung;
ein Ort der Tröstung und der Ermutigung;
ein Ort der Sanftmut und Verständigung;
ein Ort, an dem die Sehnsucht nach Rechtsein und nach Ganzheit im Leben gestillt wird;
ein Ort des Erbarmens für alle;
ein Ort nicht für die überheblich Selbstgerechten und moralisch ›Vollkommenen‹, sondern für alle Menschen ehrlichen Herzens;
ein Ort der Friedensstiftung auch zwischen Mann und Frau;
ein Ort der Ruhe für Gejagte, die sich um Gerechtigkeit mühen.

Aufgabe der Gemeinde ist also in der umfassendsten Bedeutung dieses Wortes die *Heilung*, eine religiöse *›Therapie‹* der Menschen und der menschlichen Beziehungen. Christliche *Heilssorge* ist so betrachtet Dienst an der Gemeinschafts- und Liebesfähigkeit. Und deshalb müßte es heute in erster Linie darum gehen, nicht erst nachträglich passive ›Schadensbegrenzung‹ zu betreiben, sondern eine Heilssorge zu betreiben, die sich vor allem darum bemüht, die Beziehungskompetenz der Menschen zu fördern und zu unterstützen, Lebensräume anzubieten und offenzuhalten, in denen lebenslanges Beziehungslernen ermöglicht und kompetent begleitet wird.[118] Denn: Wer Scheidungen wirklich verhindern will, wer möchte, daß Menschen an ihren Trennungserfahrungen nicht körperlich und seelisch zerbrechen, der muß sich vor allem rechtzeitig dafür einsetzen, die inneren und äußeren Voraussetzungen der Partnerschaft zu verbessern. Wer sich für die Unauflöslichkeit der Ehe einsetzen will, der muß sich um die Ursachen heutiger Beziehungsinstabilität kümmern. Denn mit Gesetzen gegen Schei-

[118] Siehe oben, 190–197.

dung und Wiederverheiratung läßt sich weder Heil schaffen noch Unheil verhindern.

Gemeinde müßte *Lebensraum* sein, wo Getrennte, Verwitwete, Geschiedene Hilfe finden, um das Ende ihrer Beziehung als Teil der eigenen Lebensgeschichte annehmen zu können und die Trauer über durchkreuzte Lebenspläne und verlorene Vergangenheit *aus der Kraft des Glaubens* zu bewältigen. Sie brauchen die Hilfe der Gemeinschaft bei der Neugestaltung ihres Lebens und ihrer Beziehungen. Aufgabe der Kirche wäre es in einer solchen Gemeinde also nicht, neue Beziehungen oder eine zweite Ehe unter allen Umständen zu verhindern oder durch kirchliche Strafsanktionen zu kriminalisieren, sondern sich entschieden dafür einzusetzen, daß ein Neuanfang gelingt, neue Lebenschancen nicht vertan werden, daß vor allen Dingen den Betroffenen eine zweite Enttäuschung und weiteres Scheitern erspart bleiben.

Das erste Ziel eines solchen Dienstes der Gemeinde an Partnerschaft, Ehe und Familie sollte es also sein, daß Kirche wirklich als Lebensraum der Befreiung erfahren wird. Gottes Menschenfreundlichkeit bricht dann den tödlichen Kreislauf von Scheitern, Schuld und Versagen auf und erweckt so aus Tod und Schuldverstrickung zu neuen Lebensmöglichkeiten. So wird es möglich: Soweit tatsächlich persönlich zurechenbare *Schuld* und eigenes *Versagen* mit im Spiel sind, diese nicht zu verdrängen, sondern *besprechbar* zu machen. Aus verarbeiteter Schuld kann eine gereiftere Persönlichkeit hervorgehen, neues Leben, wie es die gute Nachricht des Neuen Testaments verheißt. Neben die *Trauerarbeit* tritt dann nach Tod oder Scheidung die *Versöhnungsarbeit*: die Arbeit an der Versöhnung mit dem früheren Lebenspartner: im eigenen Herzen; die Bereitschaft, Barmherzigkeit zu üben auch gegen sich selbst, die Bereitschaft, sich mit sich selbst und dem eigenen Leben auszusöhnen. Um eine Barmherzigkeit geht es, die letztlich darauf verzichtet, immer weiter Schuld um Schuld widereinander aufzurechnen. Aufgebrochen wird schließlich die unmenschliche Zwangsvorstellung, Liebe sei irgendwie zu ›erleisten‹ oder irgendwo ›einzuklagen‹.

Glaube mündet so im Geiste Jesu Christi in die befreiende Erfahrung, die eigene Lebensgeschichte gelten lassen zu dürfen **S** wie die des anderen **S**, die eigenen Schwächen und Stärken annehmen zu können **S** wie die des anderen **S**, sie anzunehmen, so wie Gott uns annimmt aufgrund unseres Vertrauens, nicht aufgrund unserer Würdigkeit. Am Ende bleibt *die Hoffnung*, daß eines Tages die erlittenen Verluste, der Schmerz der letzten Trennung, daß das, was jetzt sinnlos erscheint, in Gottes Wirklichkeit dennoch eine Deutung findet. Zurück bleibt für jetzt ein letztes *›Vielleicht-Doch?‹*, Hoffnung auf ein Auferstehen in Gottes Wirklichkeit.

Was das bedeutet, beschreibt Dietmar Mieth in schlichten Worten: »In der Auferstehung ist ... auch mein Scheitern und alles Gute, was ich dennoch erfahren habe in der Beziehung, die zu Ende ging, so geborgen, daß alles Gute wieder aufersteht: für mich, für die Beteiligten andern, für alle«.[119] Gewiß: Auferstehung ist Verheißung, mehr nicht, aber, was gibt es mit den Augen menschlicher Vergänglichkeit und Einsamkeit betrachtet Größeres als das Festhalten an der Verheißung?

Marie Luise Kaschnitz hat der Kühnheit dieses Festhaltens an der Hoffnung auf ein Auferstehen der Liebe in einem verwegenen Gedicht Ausdruck verliehen. Es hält unsere Frage offen:

Glauben Sie fragte man mich
An ein Leben nach dem Tode
Und ich antwortete: ja
Aber dann wußte ich
keine Auskunft zu geben
Wie das aussehen sollte
Wie ich selber
Aussehen sollte
Dort

Ich wußte nur eines
Keine Hierarchie

[119] *D. Mieth*, Das gläserne Glück der Liebe, 152.

Von Heiligen auf goldnen Stühlen sitzend
Kein Niedersturz
Verdammter Seelen
Nur

Nur Liebe frei gewordne
Niemals aufgezehrte
Mich überflutend

Kein Schutzmantel starr aus Gold
Mit Edelsteinen besetzt
Ein spinnwebenleichtes Gewand
Ein Hauch
Mir um die Schultern
Liebkosung schöne Bewegung
Wie einst von tyrrhenischen Wellen
Wie von Worten die hin und her
Wortfetzen
Komm du komm

Schmerzweb mit Tränen besetzt
Berg-und-Tal-Fahrt
Und deine Hand
Wieder in meiner

So lagen wir
lasest du vor
Schlief ich ein
Wachte auf
Schlief ein
Wache auf
Deine Stimme empfängt mich
Entläßt mich und immer
So fort

Mehr also, fragen die Frager
Erwarten Sie nicht nach dem Tode?
Und ich antworte
Weniger nicht.[120]

[120] *M. L. Kaschnitz*, Kein Zauberspruch. Gedichte (Frankfurt 1972) 119f.

EPILOG

Wie soll am Ende des zurückgelegten Weges das Anliegen dieses Buches **S** wie es sich gehört **S** zusammengefaßt werden? Es ging bei allen oft in wissenschaftlicher Sprache vorgetragenen Analysen, Wegleitungen, theologischen Kommentaren und Perspektiven letztlich nicht um eine Theologie um der Theologie willen, sondern um zentrale Fragen christlicher Existenz und christlicher Lebenspraxis. Deshalb wählen wir für unseren Epilog nicht die sachliche Sprache der Wissenschaft, sondern die Sprache der Verkündigung. Das Anliegen dieses Buches findet sich wieder in der nachfolgend, nur geringfügig für den Druck bearbeiteten *Trauansprache*. Man könnte sagen, das ganze Buch sei Kommentar zu dieser Predigt, und von der Entstehungsgeschichte her hätte man damit durchaus nicht unrecht.

Liebe Katha, lieber Bernhard,

Ihr habt uns, Eure Verwandten und Freunde, eingeladen, mit Euch *Hochzeit* zu feiern. Ihr wollt dieses Fest, Euer Fest, mit den Menschen feiern, die Ihr liebt und die Euch lieben. Wir alle stehen mit Eurem Leben und Eurer Liebe in irgend einer Beziehung, sind so oder so ein Teil Eurer Welt, auf die eine oder andere Weise für Euch wichtig geworden. Ihr habt uns eingeladen, dieses Fest *mit einem Gottesdienst zu beginnen*, und wir sind dieser Einladung gefolgt, wie immer wir es sonst mit Kirche und Religion halten mögen, weil wir ahnen, daß dieser Tag für Euch und für uns mehr bedeutet, als sich in menschlichen Worten und Gesten ausdrücken läßt, daß dieser Tag wie ein zerbrechliches Gefäß die Liebe Eures ganzen Lebens bergen und für alle Zukunft aufbewahren soll.

Für Euch, die Ihr beide gläubige Christen seid, ist es ein besonderes Bedürfnis, dieses zerbrechliche Gebilde an diesem Tag gemeinsam mit uns allen *vor Gottes Angesicht* zu bringen, mit dem tiefen *Dank*, wie ihn nur Liebende empfinden können, dafür: daß er Euch hat werden lassen, daß Ihr Euch habt finden dürfen und heute wißt, daß Eure Liebe ein großes Geschenk ist, das Ihr jetzt und das ganze Leben lang immer nur zum Teil Euch selbst verdankt. Darum ist dieser Gottesdienst gleichzeitig Ausdruck eines vertrauensvollen *Gebetes*, das Eure ganze Zukunft einschließt: Gott, bitten wir für Euch und mit Euch, möge zu allen Zeiten, in Glück und Leid, an gesunden und kranken Tagen, in hellen und dunklen Stunden der tragende Grund Eurer Liebe sein und ihr über Euer Menschenmögliches hinaus eine Verheißung, eine Vision geben, die Euch Mut und Kraft gibt.

Worum wir beten, ist, daß Euch im Vertrauen auf Gottes Liebe Eure Gemeinschaft immer neu vor Gott aufgehe als gemeinsame Mitte, wo Heilserfahrung möglich ist, trotz aller ebenfalls nicht ausbleibender Unheilserfahrungen, als Ort gemeinsamer Erfahrung der Nähe Gottes trotz aller immer wieder schmerzlichen Erfahrungen von Ferne, Getrenntsein und Einsamkeit in Eurer Beziehung. Wir beten also, daß Eure Ehe für Euch zu einem Lebenshorizont werde, in dem *Gottes und Christi Liebe* Euch begegnet, Euch trägt und umfängt.

Liebe Katha, lieber Bernhard, Ihr habt Euch mehr Gedanken über diesen Tag gemacht, als das junge Paare vielleicht heute in der Regel tun: nicht nur weil Euch beide in der Jugendarbeit die gemeinsame Verantwortung für andere junge Menschen verbindet und weil ihr durch die Tatsache, in verschiedenen Konfessionen aufgewachsen zu sein, besonders sensibel dafür geworden seid, daß Lebens- und Liebesgemeinschaft, wie Ihr sie versteht, mehr ist, mehr sein sollte als der soziale und institutionelle Schutzraum, den die Ehe zur Verfügung stellt, mehr als sich im Emotionalen und Sexuellen gut verstehen und in der familiären Ökonomie und bei der Erziehung der Kinder gemeinsam an einem Strang ziehen. Euch ist klar geworden **S** und ich darf das heute als Anregung an

alle weitergeben **S**: Dies alles sind zwar wesentliche Elemente einer tragenden Beziehung, aber Frau und Mann müssen sich letztlich fremd bleiben, wenn sie sich über Ihre ganz persönlichen Fragen nach dem Sinn und letzten Woraufhin ihres Lebens, über ihre *religiösen Hoffnungen und Erwartungen* nicht auszusprechen vermögen.

Ihr seid auf diesem Weg längst über das konfessionell Kleingedruckte oder Kleinkarierte hinausgekommen, habt Euch einen gemeinsamen Lebenshorizont erarbeitet, eine gemeinsame religiöse Wirklichkeit, die nicht mehr eine von außen konfessionell fremdbestimmte, sondern Eure gemeinsame Sicht von Gott und Welt beheimatet. Wie viele Gespräche haben wir darüber in Eurer kleinen Wohnung in den letzten Jahren geführt? **S** Ihr erinnert Euch.

Deshalb war es für Euch eine wichtige und richtige Entscheidung, nachdem Ihr Euch gewiß geworden wart, miteinander alt werden zu wollen und Kinder zu haben, daß die rechtliche und die religiöse Dimension Eurer Ehe nicht vermischt werden. Deshalb geht es Euch heute nicht darum, daß Ihr etwa Eure Beziehung vor Gott jetzt nachträglich ›ehelich zu legitimieren‹ hättet, sondern Ihr tretet als Mann und Frau, als Mutter und Vater Eurer kleinen Anja kraft Eurer nun auch im Glauben gefundenen und erprobten Gemeinschaft *vor Gott*, um ihn um seinen Segen, seine treue Zuwendung, seine stete Gegenwart in Eurer Mitte zu bitten.

Denn Ihr wollt nicht nur, wie es dem natürlichen Gang der Welt entspricht, *»›ein‹ Leib«* sein, wie es das alttestamentliche Schöpfungsgedicht verheißt, sondern *»›ein‹ Geist«* (Eph 4,4). Ihr habt deshalb die neutestamentliche ›Magna Charta‹ der Einheit im Geiste Jesu Christi als Losung über diese Traufeier, diesen Tag und Euer ganzes Leben gestellt: »bereitwillig, die Einheit aus dem Geiste durch das Band des Friedens zu wahren« (Eph 4,3). Dies ist eine klare Absage an jede Selbstüberhöhung Eurer Liebe, durch die Ihr Euch etwa zumuten würdet, füreinander ›das Heil‹ zu sein, alle Hoffnungen allein auf Euch zu setzen und Euch damit hoffnungslos zu überfordern.

Wenn Ihr glaubt, daß Eure Liebe ein Hinweis, ein sichtbares *Zeichen* ist dafür, daß es wirklich *›die Liebe‹* gibt, mit der Ihr selbst von Gott geliebt seid, wie im Menschensohn Jesus offenbar wird für den Glauben, dürft Ihr Euch ganz gelassen in »aller Niedrigkeit und Sanftmut; in Langmut« annehmen und einander in Liebe *»ertragen«* (Eph 4,2). Es geht bei solchem »Ertragen« nicht darum, sich mit allen Zumutungen des Partners, der Partnerin abzufinden, ja daraus eine resignative Leidensmystik für sich abzuleiten. Liebe muß miteinander streiten, darf sich nicht einfachhin abfinden mit dem angeblich ›Unabänderlichen‹, sondern sucht immer neue Wege zueinander, kann auch einmal den ersten Schritt zur Versöhnung tun, um eines wirklichen Friedens willen. Das ist keine letzte Garantie für das Gelingen Eurer Ehe, weil auch der Glaube nicht aus der Welt schaffen kann, daß Liebe sich irren, scheitern, aufs Spiel gesetzt und letztlich auch unwiderruflich verraten werden kann.

Aber Ihr dürft darauf vertrauen **S** und das ist die *Verheißung*, die wir Euch an diesem Tage von Gott erbitten, daß die Gemeinschaft im Glauben an Gottes Nähe, daß die Gemeinschaft, die Ihr durch Christus gefunden, die Euch befähigt, Eure tiefsten Gedanken auszutauschen, Euch Hilfe sein wird, ›Gnade‹, die Euch nicht verläßt, auch wenn die Zeichen auf Sturm stehen: Denn ihr seid gemeinsam berufen »zu *einer* Hoffnung durch den Ruf an Euch **S** ein Herr, ein Glaube, eine Taufe; ein Gott und Vater aller, der da ist über allen und durch alle und in allen« (Eph 4,4–6).

Dies bedeutet für uns alle hier: Wir sind nicht einfach stumme, unbeteiligte Zeugen Eurer *Glaubensverpflichtung* vor Gott, sondern sind selbst *in die Pflicht genommen*. Wir als Eure Eltern, Brüder, Schwestern, Verwandte, Freunde allesamt, legen gemeinsam unser Zeugnis ab, daß uns Euer und unser Leben lang nicht gleichgültig werden darf, was aus Euch wird, daß wir zur rechten Stunde für Euch dasein wollen, wenn Ihr unser Vertrauen, unsere Freundschaft, unsere Hilfe, unser Verständnis braucht.

Wir breiten das unzerreißbare Band unserer Freundschaft über Euch, den Mantel unseres gemeinsamen und stummen Gebetes für

Euch, auf daß Ihr lange und glücklich zusammenlebt. In dieser Bereitschaft feiern wir heute Euer Fest mit Euch, sind fröhlich mit Euch und glücklich, diesen Tag der Freude und der Vorfreude auf viele gesegnete Jahre mit Euch zu erleben. »Und ob Euer Leben kurz oder lang, Gott möge Euer unvollendetes Leben zur Vollendung führen« (aus dem Brautsegen).

LITERATURVERZEICHNIS

Soziologische, statistische, rechts- und sozialgeschichtliche Literatur

Ariès, P., Die unauflösliche Ehe, in: P. Ariès, A. Béjin, M. Foucauld u. a. (Hg.), Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit. Zur Geschichte der Sexualität im Abendland (Frankfurt 1984) 176–196.

S Geschichte der Kindheit (München 1978).

S Liebe in der Ehe, in: P. Ariès, A. Béjin, M. Foucault, Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit. Zur Geschichte der Sexualität im Abendland (Frankfurt 1984) 165–175.

S *Duby, G.* (Hg.), Geschichte des privaten Lebens, 4 Bde. (Frankfurt/M. 1989–1992).

Beauvoir, S. de , Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau (Ham burg [5]1980).

Beck, U., E. Beck-Gernsheim, Das ganz normale Chaos der Liebe (Frank furt/M. 1990).

Beck-Gernsheim, E., Das halbierte Leben: Männerwelt Beruf **S** Frauenwelt Familie (Frankfurt 1980).

Béjin, A., Ehe ohne Trauschein und Postadoleszenz: Anmerkungen zu eini gen Mythen des »Nicht-Übergangs«, in: K. Lüscher u. a. (Hg.), Die post-moderne Familie. Familiale Strategien und Familienpolitik in einer Übergangszeit (Konstanz [2]1980) 185ff.

Berger, P. L., H. Kellner, Die Ehe und die Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Abhandlung zur Mikrosoziologie des Wissens, in: Soziale Welt 16 (1965) 220–235.

Ehe und Familie in verschiedenen Kulturen (Vortragsreihe 1981/82), St. Augustin. Akademie Völker und Kulturen, hg. v. B. Mensen (St. Augustin 1982).

Flandrin, J.-L., Das Geschlechtsleben der Eheleute in der alten Gesell schaft: Von der kirchlichen Lehre zum realen Verhalten, in: Ph. Ariès, A. Béjin, M. Foucault u. a. (Hg.), Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit. Zur Geschichte der Sexualität im Abendland (Frankfurt 1984) 147–164.

Habermas, J., Die neue Unübersichtlichkeit (Frankfurt/M. 1985).

Imhof, A. E., Unsere Lebensuhr, in: P. Borscheid, H. Tenteberg (Hg.), Ehe, Liebe, Tod (Münster 1983).

Institut für Demoskopie Allensbach, Vertrauenskrise in der Kirche? Eine Repräsentativerhebung zur Kirchenbindung und -kritik **S** vertraulich! (Allensbach 1989).
Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung, hg. v. A. Dubach, R. J. Campiche (Zürich-Basel 1993).
Kaufmann, F. X., Art. Ehe und Familie. II. Sozialwissenschaftlich, in: Staatslexikon 2 (Freiburg-Basel-Wien [7]1986) 96–118.
S Die gesellschaftliche Situation der heutigen Familie, in: Ehe im Umbruch, hg. v. A. Beckel (Münster 1969) 107–140.
S Ehe in sozialanthropologischer Sicht, in: Das Naturrecht im Disput, hg. v. F. Böckle (Düsseldorf 1966).
S Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums (Freiburg-Basel-Wien 1979).
S Zukunft der Familie. Stabilität, Stabilitätsrisiken und Wandel der familialen Lebensformen sowie ihre gesellschaftlichen und politischen Bedingungen (München 1990).
Konfessionelle Religiosität. Chancen und Grenzen, hg. v. Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut (Zürich 1989).
König, R., Die Familie der Gegenwart. Ein interkultureller Vergleich (München 1974/[3]1978).
Kramer, H., Ehe war und wird anders (Düsseldorf 1982).
Leibholz, G., H. J. Rinck (Hg.), Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland. Kommentar an Hand der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts (Loseblattsammlung Juni 1993) 40/1.
Lüscher, K., M. Wehrspaun (Hg.), Die ›postmoderne‹ Familie. Familiale Strategien und Familienpolitik in einer Übergangszeit (Konstanz [2]1990).
Martin, N., Familie und Religion. Ergebnisse einer EMNID-Spezialbefragung (Paderborn-München-Wien-Zürich 1981).
Mikat, P., Ethische Strukturen in unserer Zeit. Zur Normierungsfrage im Kontext des abendländischen Eheverständnisses, in: Familien verändern sich. Anfragen an Politik und Ethik, Schriftenreihe des Bundesministers für Jugend, Familie, Frauen und Gesundheit, Bd. 234 (Stuttgart 1986).
Mreschar, R. I., Wie aus Ehen Familien werden, in: Bild der Wissenschaft Nr. 7 (1993) 108–109.
Mühlfeld, C., Familiensoziologie. Eine systematische Einführung (Hamburg 1976).
Murdock, G. P., Social Structure (New York 1949).
Nave Herz, R., Kontinuität und Wandel in der Bedeutung, in der Struktur und Stabilität von Ehe und Familie in der Bundesrepublik Deutschland, in: dies. (Hg.), Wandel und Kontinuität der Familie in der Bundesrepublik Deutschland (Stuttgart 1988) 61–94.
Rerrich, M. S., Balanceakt Familie. Zwischen alten Leitbildern und neuen Lebensformen (Freiburg 1988).
Rosenmayr, L., E. Köckeis, Umwelt und Familienbeziehungen alter Menschen (Neuwied 1965).

Schenk, H., Freie Liebe **S** wilde Ehe. Über die allmähliche Auflösung der Ehe durch die Liebe (München 1987).
Schmidt, W., M. Seitz, Kirchenrat zum Konkubinat, in: Evangelische Kommentare 18 (1985) 465–467.
Strohmeier, K., A. Herlth, Lebenslauf und Familienentwicklung (Opladen 1989).
Thurnwald, R., Werden, Wandel und Gestaltung von Familie, Verwandt schaft und Bünden im Lichte der Völkerforschung (Berlin-Leipzig 1932).
Wahl, K., Studien über Gewalt in Familien: Gesellschaftliche Erfahrung, Selbstbewußtsein, Gewalttätigkeit (Weinheim 1990).
Westermark, E., Histoire du mariage 1–3 (Paris 1934) = Neubearbeitung von: *Ders.*, Geschichte der menschlichen Ehe, übers. v. L. Kascher/ R. Grazer (Jena 1893).
»Religion«. Eine Erhebung, durchgeführt im Auftrag der SCHWEIZER ILLUSTRIERTEN, Zürich, von LINK Institut für Markt- und Sozialforschung (Luzern 1989).

Partnerschaftsliteratur. Psychologie und Therapie der Paarbeziehung

Bartholomäus, W., Das Lernen von Christsein, in: Diakonia 14 (1983) 25–33.
S Glut der Begierde. Sprache der Liebe. Unterwegs zur ganzen Sexualität (München [2]1988).
S Unterwegs zum Lieben **S** Erfahrungsfelder der Sexualität (München 1988).
Baumann, U., Projektion und Symbolbildung. Thesen zur »Konstruktion« religiöser Wirklichkeit, in: Religionspädagogische Beiträge Nr. 32 (1993) 3–20.
Brückner, M., Die Liebe der Frauen. Über Weiblichkeit und Mißhandlung (Frankfurt 1982).
Chodorow, N., Das Erbe der Mütter. Psychoanalyse und Soziologie der Geschlechter (München [3]1990).
Dinnerstein, D., Das Arrangement der Geschlechter (Stuttgart 1979).
Fthenakis, W. E., Ehescheidung: Konsequenzen für Eltern und Kinder (München/Wien/Baltimore 1982).
Oser, F., Der Mensch **S** Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein struktur genetischer Ansatz (Gütersloh [2]1988).
Fowler, J. W., Glaubensentwicklung. Perspektiven für Seelsorge und kirch liche Bildungsarbeit, hg. v. F. Schweitzer u. a. (München 1989).
Fromm, E., Die Kunst des Liebens (Frankfurt 1980).
S Haben oder Sein, in: ders., Gesamtausgabe 2. Analytische Charaktertheorie, hg. v. R. Funk (Stuttgart 1980) 269–414.
Gilligan, C., Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau (München 1984).

Gould, R. L., Lebensstufen. Entwicklung und Veränderung im Erwachsenenleben (Frankfurt 1979).
Goulding Smith, E., Die absolut vollkommene Ehe. Unbezahlbare Ratschläge für Ehefrauen und solche, die es bleiben wollen. Mit Zeichnungen von Roswita Lincke (Zürich [2]1971).
Jellouscheck, H., Die Kunst als Paar zu leben (Stuttgart 1992).
Keen, S., Feuer im Bauch. Über das Mann-Sein (Hamburg 1992).
Kohlberg, L., Essays in moral development. 2 Bde. (San Francisco 1981/1984).
Metz-Göckel, S., U. Müller, Der Mann (Hamburg 1985).
Mitscherlich, A., Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie (München 1963).
Nipkow, K. E., Christlicher Glaube als Lebensgestaltung. Probleme um Liebe, Ehe und Familie, in: Pastoraltheologie 76 (1987) 297–319.
S Erwachsenwerden ohne Gott? Gotteserfahrung im Lebenslauf (München 1987).
Olivier, C., Jokastes Kinder. Die Psyche der Frau im Schatten der Mutter (München 1989).
Park, S., The Critical Years. The Young Adult Search for a Faith to Live By (New York 1986).
Richter, H. E., Der Gotteskomplex (Reinbek 1979).
S Lernziel Solidarität (Reinbek [4]1975).
Sellner, J., J., Zusammenbleiben will gelernt sein. Ein Ehe-Überlebenstraining für eine liebevolle Partnerschaft, Vertrautheit und Wärme (Interlaken 1987).
Wellershoff, D., Der Treibsand der Gefühle und die Freiheit, glücklich zu sein, in: Akzente 34 (1987) 184–191.
Wieck, W., Männer lassen lieben. Die Sucht nach der Frau (Stuttgart 1987).
Willi, J., Die Zweierbeziehung. Spannungsursachen **S** Störungsmuster **S** Klärungsprozesse **S** Lösungsmodelle. Analyse des Unbewußten Zusammenspiels in Partnerwahl und Paarkonflikt: Das Kollusions-Konzept (Reinbek [2]1988).
S Therapie der Zweierbeziehung. Analytisch orientierte Paartherapie. Anwendung des Kollusions-Konzeptes. Handhabung der therapeutischen Dreiecksbeziehung (Reinbek [3]1986).
S Was hält Paare zusammen? (Reinbek 1991).

Theologie und Theologiegeschichte der Ehe

Apostolisches Schreiben »Familiaris Consortio« von Papst Johannes Paul II. über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Bonn 1981).
Barth, K., Die kirchliche Dogmatik III,4. Die Lehre von der Schöpfung (Zürich[2] 1957).

Baumann, U., Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heuti ger Theologie (Freiburg 1970).
S Art. Erbsünde, in: J. B. Bauer (Hg.), Die heissen Eisen von A–Z. Ein aktuelles Lexikon für den Christen (Graz 1972).
S Die Ehe **S** ein Sakrament? (Zürich 1988).
S *Kuschel, K. J.*, Wie kann denn ein Mensch schuldig werden? Literarische und theologische Perspektiven von Schuld (München-Zürich 1990).
Drewermann, E., Liebe **S** so rätselhaft und unbezwingbar, in: Publik Forum Extra (Oberursel 1990) 3f.
S Psychoanalyse und Moraltheologie 2. Wege und Umwege der Liebe (Mainz [2]1984) 38–76; siehe auch: Ehe **S** tiefenpsychologische Erkenntnisse für Dogmatik und Moraltheologie, in: Renovatio 36 (1980) 53–68; 114–126.
Feifel, E., W. Kasper (Hg.), Tradierungskrise des Glaubens (München 1987).
Gnilka, J., Der Philemonbrief (Freiburg-Basel-Wien 1982).
Häring, H., Das Problem des Bösen in der Theologie (Darmstadt 1985).
Kasper, W., Wort und Symbol im sakramentalen Leben. Eine anthropolo gische Begründung, in: Bild **S** Wort **S** Symbol in der Theologie, hg. v. W. Heinen (Würzburg 1968).
Klauck, H. J., Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum (Stuttgart 1981).
Küng, H., Christ sein (München 1974/1976).
S 20 Thesen zum Christ sein (München 1975).
Kuschel, K.-J., Wozu kirchlich heiraten? Das Sakrament der Ehe, in: J. Hoeren (Hg.), Wo Gott uns berührt. Der Lebensweg im Spiegel der Sakramente (Freiburg 1993) 94–110.
Le Bras, G., Le mariage dans la théologie et le droit de l`Eglise du XIe au XIIIe siècle, in CLM 11 (1968) 191–202.
Lohfink, G., Die christliche Familie **S** eine Hauskirche?, in: Theologische Quartalschrift 163 (1983) 227–229.
Luckmann, Th., Die unsichtbare Religion (Frankfurt 1991).
Mieth, D., Ehe als Entwurf. Zur Lebensform der Liebe (Mainz 1984).
S Das gläserne Glück der Liebe (Freiburg-Basel-Wien 1992).
S Christliche Anthropologie und Ethik der Geschlechter angesichts der Herausforderung gegenwärtiger Erfahrung und zeitgenössischen Denkens, in: Th. Schneider (Hg.), Mann und Frau **S** Grundproblem theologischer Anthropologie (Freiburg 1989) 167–199.
S Tradierungsprobleme christlicher Ethik. Zur Motivationsanalyse der Distanz von Glaube und Kirche, in: E. Feifel, W. Kasper (Hg.), Tradierungskrise des Glaubens (München 1987) 101–138.
Molinski, W., Theologie der Ehe in der Geschichte (Aschaffenburg 1976).
Müller, A., Die Sakramente der Kirche (Mödling [2]1978).
Neidhard, W., Das paulinische Verständnis der Liebe und die Sexualität. Pastoraltheologische Überlegungen, in: Theologische Zeitschrift 40 (1984) 245–256.

Pesch, O. H., Ehe im Blick des Glaubens, in: F. Böckle, F. X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte (Hg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 7. Ehe **S** Familie (Freiburg-Basel-Wien 1981) 8–43.
Ratzinger, J., Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (Meitin gen 1966/[4]1973).
Schillebeeckx, E., Die christliche Ehe und die menschliche Realität völliger Ehezerrüttung, in: P. J. M. Huizing, Für eine neue kirchliche Eheordnung (Düsseldorf 1975).
Schupp, F., Glaube **S** Kultur **S** Symbol. Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis (Düsseldorf 1974).
Sölle, D., Die Hinreise. Zur religiösen Erfahrung **S** Texte und Überlegun gen (Stuttgart 1975).
Synode 72 Diözese Basel, Dokument VI. Ehe und Familie im Wandel unserer Gesellschaft (Solothurn 1978).
Zulehner, P. M., Heirat **S** Geburt **S** Tod. Eine Pastoral zu den Lebenswen den (Wien-Freiburg-Basel [5]1987).

Ökumenische Ehe und Familie

Anglikanisch/Römisch-Katholische Ehe. Bericht der anglikanisch/römisch-katholischen internationalen Kommission über die Theologie der Ehe und ihre Anwendung auf konfessionsverschiedene Ehen. 1975, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931–1982, hg. v. H. Meyer, H. J. Urban, L. Vischer (Paderborn/Frankfurt 1983) 196–232.
Ausführungsbestimmungen der katholischen Deutschen Bischofskonferenz über die rechtliche Ordnung konfessionsverschiedener Ehen (23. September 1970), in: W. Schöpsdau, Konfessionsverschiedene Ehe. Ein Handbuch. Kommentar und Dokumente zu Seelsorge, Theologie und Recht der Kirchen (Göttingen [2]1987) 166–179.
Baumann, U., Ökumene, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe 4, hg. v. P. Eicher (München [2]1991) 78–97.
Beaupère, R., F. Böckle, J. Dupont, P. A. Leeuwen, L. M. Orsy, Die Mischehe in ökumenischer Sicht. Beiträge zu einem Gespräch mit dem Weltkirchenrat (Freiburg-Basel-Wien 1968).
Beschlüsse der Diözesansynode Rottenburg-Stuttgart 1985/86: Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation, hg. v. Bischöflichen Ordinariat Rottenburg (1986).
Beyer, B., J., Konfessionsverbindende Ehe. Impulse für Paare und Seel sorger (Mainz 1991).
Beykirch, U., Von der konfessionsverschiedenen zur konfessionsverbinden den Ehe? Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Entwicklung der gesetzlichen Bestimmungen (Würzburg 1987).
Brief der Aktionsgemeinschaft Rottenburg an die Pfarrer in der evangeli schen Landeskirche Württemberg (1977), in: N. Greinacher (Hg.), Christ-

sein als Beruf. Von Berufs wegen im Dienst der Kirche (Zürich-Einsiedeln - Köln 1981) 125–128.
Den Sonntag feiern. Gemeinsame Erklärung der Deutschen Bischofskon ferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz und vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Bonn/Hannover 1984).
Die Theologie der Ehe und das Problem der Mischehe. Schlußbericht der römisch-katholischen/lutherischen/reformierten Studienkommission, 1976, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931–1982, hg. v. H. Meyer, H. J. Urban, L. Vischer (Paderborn/Frankfurt 1983) 359–387.
Fries, H., K. Rahner, Einigung der Kirchen **S** reale Möglichkeit (Freiburg-Basel-Wien 1983).
Geller, H., Anmerkungen zur Mischehenpastoral, in: P. Lengsfeld (Hg.), Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch (Stuttgart 1980) 394–399.
S Mischehe als Leidensweg und Lernprozeß **S** Auswertungen, in: P. Lengsfeld (Hg.), Ökumenische Praxis. Erfahrungen und Probleme konfessionsverschiedener Ehepartner (Stuttgart 1984) 105–214.
S Wandel der Mischehenproblematik, in: P. Lengsfeld (Hg.), Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch (Stuttgart 1980) 166–189.
Gemeinsame kirchliche Empfehlungen für die Seelsorge an konfessionsver schiedenen Ehen und Familien (1981), in: W. Schöpsdau, Konfessionsverschiedene Ehe. Ein Handbuch (Göttingen 1984) 111–146.
Heid, F. von der, Die Mischehe. Praktisches Handbuch für evangelische Mischehenarbeit (Berlin 1926).
Küng, H., Projekt Weltethos (München/Zürich 1990) 123–135.
Lawler, M., Ecumenical Marriage and Remarriage. Gifts and Challenges to the churches (Mystic, CT 1990).
Lell, J., Wie können konfessionsverschiedene Eheleute gemeinsam glauben, ohne sich ihrer Kirche zu entfremden? Eine Herausforderung an die Seelsorge, in: F. Böckle u. a., Die konfessionsverschiedene Ehe: Problem für Millionen **S** Herausforderung für die Ökumene (Regensburg 1988) 103–111.
Lengsfeld, P. (Hg.), Ökumenische Praxis. Erfahrungen und Probleme konfessionsverschiedener Ehepartner (Stuttgart 1984).
Lohff, W., Das neue Bild der Ehe in der evangelischen Theologie, in: H. Harsch (Hg.), Das neue Bild der Ehe. Fünf Beiträge (München 1969).
Motuproprio über die rechtliche Ordnung der Mischehen (Matrimonia Mixta). Lateinisch-deutsch. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung (Trier 1970).
Neuner, P., Die Lebenssituation konfessionsverschiedener Ehen. Eine kritische Analyse, in: Die konfessionsverschiedene Ehe. Problem für Millionen **S** Herausforderung für die Ökumene, hg. v. F. Böckle u. a. (Regensburg 1988) 9–25.
Neuner, P., Geeint im Leben **S** getrennt im Bekenntnis? Die konfes sionsverschiedene Ehe: Lehre **S** Probleme **S** Chancen (Düsseldorf 1989).

Nietzschke, K., Römisch-katholische Kirche und Mischehe, in: W. Sucker, J. Lell, K. Nietzschke, Die Mischehe. Handbuch für evangelische Seelsorge (Göttingen 1959) 214–319.
Nipkow, K. E., Ökumene **S** ein Thema von Jugendlichen? Empirische An näherungen, in: Lernen für eine bewohnbare Erde. Bildung und Erneuerung im ökumenischen Horizont, Festschrift Ulrich Becker, hg. v. F. Johannsen, H. Noormann (Gütersloh 1990) 137–147.
S Ökumenisches Lernen **S** interreligiöses Lernen **S** Glaubensdialog zwischen den Weltreligionen. Zum Wandel von Herausforderungen und Voraussetzungen, in: Dem bewohnten Erdkreis Schalom. Beiträge zu einer Zwischenbilanz ökumenischen Lernens, hg. v. G. Orth (Münster 1991) 301–320.
S Sich selbst mit den Augen der anderen sehen. Ökumenische Lernprozesse im pädagogischen Feld, in: Ökumenische Rundschau 28 (1979) 202–211.
Ökumenischer Konsens über Eucharistie und Amt. Zu den Studienergeb nissen der Gruppe von Dombes, in: Herder Korrespondenz 27 (1973) 33–36.
Overhage, B., Abendmahl und Kommunion, in: P. Lengsfeld (Hg.), Öku menische Praxis. Erfahrungen und Probleme konfessionsverschiedener Ehepartner (Stuttgart 1984) 321–356.
Rehm, J., Das Abendmahl. Römisch-Katholische und Evangelisch-Lutheri sche Kirche im Dialog (Gütersloh 1993).
Reinerding, F. H., Die Principien des kirchlichen Rechtes in Ansehung der Mischehen. Eine Begründung der jüngsten kirchlichen Erlasse. Mit besonderer Rücksicht auf die Praxis (Paderborn 1853).
Religiöse Kindererziehung in der Mischehe. Situation **S** Probleme **S** Lösun gen, hg. v. der Interkonfessionellen Arbeitsgemeinschaft Mischehenseelsorge der deutschsprachigen Schweiz (Zürich 1979).
Schöpsdau, W., Konfessionsverschiedene Ehe (Göttingen 1984).
Synode 72 Diözese Basel. Gesamtband V. Ökumenischer Auftrag in unse ren Verhältnissen, hg. v. Pastoralstelle des Bistums Basel (Solothurn 1978).

Scheidung und Wiederverheiratung

Baumert, N., Die Freiheit der/des unschuldig Geschiedenen: 1 Kor 7,10f, in: ders., Antifeminismus bei Paulus? Einzelstudien (Würzburg 1992) 207–260.
Fthenakis, W. E., Väter. Bd. 1: Zur Psychologie der Vater-Kind-Bezie hung; Bd. 2: Zur Vater-Kind-Beziehung in verschiedenen Familienstrukturen (München/Wien/Baltimore 1985)
Furstenberg, F., Die Entstehung des Verhaltensmusters »sukzessive Ehe«, in: K. Lüscher u. a. (Hg.), Die postmoderne Familie. Familiale Strategien und Familienpolitik in einer Übergangszeit (Konstanz ^{2}1990) 73–83.
Haag, H., K. Elliger, Stört nicht die Liebe. Die Diskriminierung der Sexualität **S** ein Verrat an der Bibel (Olten 1986).

Häring, B., Ausweglos? Zur Pastoral bei Scheidung und Wiederverheira tung. Ein Plädoyer (Freiburg-Basel-Wien 1989).
Hoffmann, P., V. Eid, Jesus von Nazareth und eine christliche Moral (Frei burg 1975).
Lachner, G., Die Kirchen und die Wiederheirat Geschiedener (Paderborn-München-Wien-Zürich 1991).
Limbeck, M., Matthäus-Evangelium (Stuttgart 1986).
Pesch, R., Freie Treue. Die Christen und die Ehescheidung (Freiburg 1971).
Schillebeeckx, E., Die christliche Ehe und die menschliche Realität völliger Ehezerrüttung, in: P. J. M. Huizing, Für eine neue kirchliche Eheordnung (Düsseldorf 1975).
Schmidt, W., M. Seitz, Kirchenrat zum Konkubinat, in: Evangelische Kom mentare 18 (1985) 465–467.
Stockmeier, P., Scheidung und Wiederverheiratung in der alten Kirche, in: Theologische Quartalschrift 51 (1971) 39–51.
Strack, H., P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch 1 (Frankfurt 1926).
Zulehner, P. M., Kleine Lebenswelten. Zur Kultur der Beziehungen zwi schen Mann und Frau (Paderborn [2]1989).
S Pastoraltheologie 3. Übergänge (Düsseldorf 1990).

Eine neue Kultur der Gleichberechtigung auf der Grundlage einer neuen Partnerschaft von Mann und Frau schwebt uns heute vor und verpflichtet uns. Gleichzeitig besteht in der gegenwärtigen Gesellschaft tiefe Unsicherheit darüber, wie das soziale Miteinander von Mann und Frau gestaltet werden soll, wie wir uns Partnerschaft und Familie in Zukunft überhaupt vorstellen sollen. Die alten Modelle und Rezepte greifen nicht mehr. Viele Beziehungen halten die größer gewordenen Belastungen nicht aus und zerbrechen. Zudem scheint es unter den herrschenden gesellschaftlichen Verhältnissen immer schwieriger zu werden, eine stabile Partnerschaft aufzubauen. So machen sich Paare mitten in allen Umbrüchen heute auf die ungewisse Suche nach neuen Formen gelingender, dauerhafter, erfüllender Partnerschaft. Vom Gelingen der gemeinsamen Lebensgeschichte erwarten sie ganz konkret Antwort auf Ihre Frage nach einem erfüllten, letztlich sinnvollen Leben. Oft genug aber scheitert solche Partnerschaft gerade an ihren zu hoch gesetzten Erwartungen.
Urs Baumann nimmt diese Glaubensversuche ernst. Sachkundig und einfühlsam steckt er die Problematik heutigen Liebens auf und macht ihren religiösen Hintergrund transparent. Auf solche Weise ist ein Buch entstanden, das gleichzeitig Lebenshilfe und ohne jede apologetische Absicht religiöse Orientierung gibt. Ein Buch, das freimütig und kompetent aus einem weit offenen christlichen Horizont heraus kreative Antworten und Lösungen anbietet und ermuntert, die gute Nachricht Jesu als Möglichkeit anzunehmen, über die Grenzen der eigenen Liebesfähigkeit hinauszudenken.

Urs Baumann, geboren 1941, ist Professor für ökumenische Theologie an der Katholischen-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen und Mitarbeiter am dortigen Institut für ökumenische Forschung.