

Trauung

Transformation der Lebensformen / Eheverständnis /
Biographische Konstellationen / Pastorale Vermittlungsaufgaben

1. Einführung

Die praktisch-theologischen Fragen, die sich mit der kirchlichen Trauung verbinden, sind einerseits nur verständlich im Bezug auf das christliche *Verständnis der Ehe* im Allgemeinen (3.1.); andererseits konkretisieren sie sich in einer Fülle von *Gestaltungsproblemen und Konflikten* (3.3.); nicht zuletzt angesichts einer zunehmenden Zahl besonderer sozialer oder kirchlicher Konstellationen (3.4.). Vermittelt werden diese beiden Ebenen durch ein Verständnis des Trauungsgottesdienstes als symbolisch-religiöser Darstellung der christlich-kirchlichen Sicht des ehelichen Lebens mittels eines komplexen, im Segen kulminierenden Rituals (3.2.). Daraus ergeben sich auch Maßgaben für das Traugespräch, die Traupredigt und das pastorale Selbstverständnis (3.5.).

2. Problemskizze: Praktische Konflikte als Verweis auf zwei Grundfragen

Jede konkrete Trauungshandlung stellt die verantwortliche Pfarrerin vor das (für Kasualien typische) Problem, die Lebenssituation sowie die Erwartungen der Betroffenen zu vermitteln mit dem kirchlichen Recht, der liturgischen Ordnung und den eigenen theologischen Einsichten. Diese pastorale Vermittlungsaufgabe betrifft im Falle der Trauung auch die angemessene Gestalt der Kernstücke: der Traufragen, der verbindenden Gesten und der Segnung. Den Brautleuten ist zunehmend der (besondere) Raum des Gottesdienstes wichtig, dazu die musikalische Gestaltung und die Beteiligung weiterer Personen (etwa des Brautvaters beim Einzug!).

Hinter diesen und anderen möglichen Konflikten stehen offenbar unterschiedliche Auffassungen über den *Sinn des kirchlichen Traugottesdienstes*. Die Differenzen lassen sich z. T. historisch erklären, spiegeln aber auch sozialstrukturelle Veränderungen und verweisen auf kontroverse theologische Optionen.

Vor weitere Gestaltungsaufgaben wird die Pfarrerin bei den Trauungen gestellt, deren Beteiligte nicht dem Normalbild zweier kinderloser, erstmals verheirateter Partner entsprechen. Immer häufiger bringen die Traupaare eigene Kinder mit, die u. U. auch im Gottesdienst getauft werden sollen; nicht selten ist mindestens ein Partner geschieden (1996: 12 %). Bei mehr als einem Viertel der evangelischen Trauungen ist ein römisch-katholisches Kirchenmitglied beteiligt, bei etwa

einem Fünftel gehört ein Partner einer anderen Religionsgemeinschaft an oder ist konfessionslos.

Alle diese Besonderheiten implizieren liturgische, auch seelsorgliche und mitunter kirchenrechtliche Fragen. Besonders heftig wird auf allen diesen Ebenen gegenwärtig diskutiert, ob auch gleichgeschlechtliche Paare in einem Gottesdienst gesegnet, ja ›getraut‹ werden können.

Diese Debatten, aber auch konkrete Gestaltungsfragen bei einer Trauung mit ›besonderen‹ Beteiligten lassen nicht allein nach dem Sinn eines (evangelischen) Traugottesdienstes fragen, sondern verweisen auch auf die grundsätzlichere Frage nach dem jeweiligen *Verständnis von Ehe*. Zu den allgemein verbreiteten Auffassungen von Ehe steht deren christliche Deutung in komplexen Verhältnissen von Entsprechung, Differenzierung und Widerspruch. Die Praxis der Trauung ist durch diese ehethologische Gemengelage in mitunter schwer durchschaubarer Weise geprägt. Daher ist zunächst diese Grundfrage zu erörtern.

3. Thematische Entfaltung: Die kirchliche Trauung im Kontext gewandelter kultureller und theologischer Deutungen von Partnerschaft und Ehe

3.1. Zum Verständnis der Ehe

3.1.1. Rechtliche und empirische Perspektiven auf die Ehe

Das *rechtliche* Institut der Ehe, das – ebenso wie das der Familie – »unter dem besonderen Schutz der staatlichen Ordnung steht« (Art. 6 [1] GG), betrifft die freiwillig eingegangene, gleichberechtigte, ausschließliche, umfassende und lebenslange Verbindung einer Frau und eines Mannes durch eine öffentliche, standesamtliche Handlung. *Statistisch* wird diese Rechtsform des Zusammenlebens immer seltener und biographisch immer später in Anspruch genommen; neben die Ehe sind zahlreiche weitere, z. T. sehr stabile partnerschaftliche Lebensformen getreten (Peuckert 2005, 44 ff.; 110 ff.). *Empirische* Untersuchungen zeigen: Auf Grund der gewandelten ökonomischen, kulturellen und rechtlichen Verhältnisse, die etwa nichteheliche Kinder stärker schützen, ist die Eheschließung nicht selten zum Gegenstand eines zunehmend ambivalenten Entscheidungsprozesses geworden. In den subjektiven Kriterien dieser Entscheidung spiegeln sich gesellschaftliche Veränderungen: zunehmende Mobilität, Pluralisierung von Lebensentwürfen, strukturelle Individualisierung.

Ambivalent ist das allgemeine Bild der Ehe auch insofern, als einerseits das Scheidungsrisiko inzwischen bei ca. einem Drittel liegt und andererseits die Zahl von Zweit- und Drittheiraten zunimmt: Die Rechtsform der Ehe wird gewählt, obwohl man selbstverständlich um ihre Gefährdung weiß.

Als *Grund einer Eheschließung* wird von nahezu allen Befragten »aus Liebe« angegeben. Darüber hinaus zeigen sich vor allem zwei Motivkomplexe: Das Paar »will ein richtiges Familienleben führen«, es plant oder erwartet Kinder und will

ihnen einen verlässlichen Rahmen garantieren (Peuckert 2005, 55). Zu diesen häufig genannten, kindorientierten Motiven kommt bei über einem Drittel der ausdrückliche Wunsch nach »Sicherheit und Geborgenheit« – die Eheschließung soll von Unklarheit in der Partnerschaft entlasten. Die Ehe wird gegenwärtig also aus familien- und/oder partnerschaftsorientierten Gründen gewählt; jedenfalls im zweiten Fall hat sie auch den Charakter einer bewussten, öffentlichen Ausdruckshandlung.

3.1.2. Christliche Deutungen der Ehe

Innerhalb wie außerhalb der verfassten Kirche ist das christliche Verständnis der Ehe seit Jahrzehnten umstritten, dies zeigen theologische Veröffentlichungen (Härle/Preul 1995) wie kirchliche Stellungnahmen (Kirchenamt 1998). Für die Deutung der Trauung bedeutsam ist die von J. Fischer (2004, 349 ff.) getroffene Unterscheidung zwischen dem Rechtsinstitut der Ehe und dem »ehelichen Leben«, auf das sich ethisch-theologische Ausführungen zunächst beziehen. In der Perspektive des christlichen Glaubens vollzieht sich das *eheliche Leben* »im Wissen, dass dies der Mensch ist, den Gott mir an die Seite gestellt hat« (a. a. O., 352), also im *Geist* einer Liebe, die sich durch Gott gegründet weiß und insofern relativ unabhängig ist von Schwankungen im *Gefühl* der Liebe. Das eheliche Leben in diesem Sinne ist vorbehaltlos, umfassend verbindlich und auf Dauer angelegt; es lebt von der göttlichen Verheißung, nicht zuletzt der Verheißung der Sündenvergebung, und es begreift sich als beauftragt zu wechselseitiger Loyalität. – Die traditionelle Verbindung von Ehe und Familie wird in der aktuellen theologischen Reflexion wieder häufiger betont.

In den kirchlichen Debatten um das Verhältnis »der Ehe« zu nichtehelichen und – seit Neuerem – zu gleichgeschlechtlichen Lebensgemeinschaften wird die skizzierte christliche Sicht häufig als »Leitbild« des Zusammenlebens zweier Menschen bezeichnet, oder – noch anspruchsvoller – als eine »dem Willen der Ehepartner vorgegebene Institution« (Kirchenamt 1998, 27). Mit dieser Begrifflichkeit wird allerdings verdeckt, dass das christliche Verständnis des seinerseits »vorgegebenen« *Rechtsinstituts* der Ehe durchaus strittig ist. Die Auffassung, dieses staatliche Institut sei die gebotene, weil ausdrückliche und öffentliche Form des ehelichen Lebens, wird mit dem Hinweis relativiert, aus christlicher Sicht *müsse* diese Rechtsform nicht gewählt werden (J. Fischer 2004, 356). Sie lege sich – auf freiwilliger Basis – aus zwei Gründen nahe: um dem schwächeren Partner, vor allem aber der Elternbeziehung größtmöglichen *rechtlichen Schutz* zu gewähren oder um die eheliche Bindung ausdrücklich zu machen, sie – auch gegenüber Dritten – *darzustellen*.

3.2. Zum Verständnis der kirchlichen Trauung

3.2.1. Empirische Perspektiven auf die kirchliche Trauung

Seit der Einführung der Ziviltrauung (im Deutschen Reich 1875) ist der kirchliche Traugottesdienst ein Gegenstand individueller Wahl. Entschieden sich dafür 1965

über 80 % der evangelischen Paare in Westdeutschland, so waren es 1999 noch 62 %. Bei evangelisch-katholischen Mischehen wurden 27 % evangelisch und eine ähnlich hohe Quote katholisch getraut (1999); von den Ehen eines evangelischen mit einem nichtchristlichen Partner waren es 16 %. Insgesamt ist die Zahl der evangelischen Trauungen in den letzten Jahren stärker gesunken (1999: 66.800; 2003: 56.000) als die der Eheschließungen insgesamt. In jeder Hinsicht sind große regionale Unterschiede festzustellen. Nicht nur in Ostdeutschland erscheint die kirchliche Trauung inzwischen faktisch als ein religiöser Bekenntnisakt.

In einer qualitativen Befragung von 50 evangelischen, seit kurzem verheirateten Personen aus Niedersachsen wurden Mitte der 1990er Jahre vier Motivkomplexe für eine kirchliche Trauung ermittelt (Nave-Herz 1997, 69–88): Diese Entscheidung kann ausdrücklich mit einem *religiösen Bezug* auf Gott oder auf den eigenen Glauben begründet werden; die kirchliche Trauung kann als relativ selbstverständliche *Tradition* erscheinen, diese will man auch den eigenen Kindern weitergeben, die getauft und später wiederum getraut werden sollen; man kann *konformistisch* dem Wunsch des Partners oder der Familie nachgeben, dabei aber durchaus religiöse oder kirchliche Bindungen betonen; schließlich kann das Bedürfnis nach öffentlicher »Demonstration« und *Selbstdarstellung* im Vordergrund stehen – auch hier lassen die Interviews eine Vielzahl religiöser Nebenmotive erkennen.

Die Studie zeigt, dass die kirchliche Trauung ihre Bedeutung in vielfältigen sozialen Horizonten erhält, sie zeigt aber auch, dass die meisten Paare ihr implizit und oft auch explizit einen christlich-religiösen Sinn zuschreiben. Insofern wird hier die zuerst von Daiber (1973) entfaltete These eines *rituellen Charakters* der Trauung bestätigt, der vor allem drei Funktionen erfüllt: Im Kontext des gesamten Eheschließungsrituals fungiert der Gottesdienst als symbolische Integration der beteiligten Familienverbände, aber auch von Nachbarschaft und Freundeskreisen. Der Traugottesdienst stabilisiert und entlastet sodann die Beteiligten angesichts des Wissens »um die Zerbrechlichkeit der gegenseitigen Zuwendung [...] in der Liebe« (Daiber 1973, 590) – schon für Luther zeigt der Wunsch nach einer kirchlichen Trauung die Ahnung von den Gefahren und Nöten, die mit dem »Ehestand« verbunden sind (Luther 1529, 530). Schließlich stellt die Trauung nach Daiber symbolische, religiöse Sprache zur Verfügung, die den nicht-alltäglichen, unverfügbaren Sinn des Geschehens artikulieren kann.

Diese expressive Funktion kommt dem Gottesdienst offenbar auch und gerade dann zu, wenn er – wie die Eheschließung überhaupt – die Funktion eines Schwellenrituals im klassisch ethnologischen Sinn verloren hat: Gegenwärtig hat ein Paar, das zur Trauung kommt, die Aufnahme einer räumlichen, ökonomischen und sexuellen Gemeinschaft, mitunter auch die rechtliche Eheschließung längst hinter sich. Der Sinn der Trauung scheint dann eher in der reflexiven Vergewisserung längst bestehender Verhältnisse zu liegen.

M. Nüchtern (2005, 171) hat allerdings darauf hingewiesen, dass es gerade »die Schwellenlosigkeit des Anfangs einer verbindlichen Partnerschaft« ist, die nach feierlicher Darstellung, nach symbolischer Inszenierung dieses Anfangs su-

chen lässt. Der Trauungsgottesdienst soll den Sinn artikulieren, der der jeweiligen Partnerschaft im Ganzen zukommt; er kann insofern als ein verschiedene Dimensionen *symbolisch verdichtendes Schwellenritual* begriffen werden. In diesem Sinne spricht der Entwurf einer Trauende der UEK von einer »anamnetischen Funktion« des Gottesdienstes (Trauende 2003, 23 f.).

In dieser Perspektive gewinnt auch der zunehmende *Wunsch nach der Übergabe der Braut* durch den Vater einen nachvollziehbaren Sinn. Dieser Vollzug inszeniert, so vermutet K. Fischer (2004, 350), den im Übergangsritual der Trauung sonst fehlenden Aspekt »eines individuell akzeptierten und gesellschaftlich vermittelten Trennungsrituals nach Seiten der Braut«; betont also neben der integrierenden die desintegrierende, ablösende Dimension der Eheschließung.

Besteht die empirisch rekonstruierbare Aufgabe der Trauung für die Betroffenen in der Artikulation des biographischen Sinns ihrer verbindlichen Partnerschaft, dann wird die Frage dringend, wie sich der im kirchlichen Gottesdienst artikulierte *spezifisch christliche Sinn* profilieren lässt gegenüber alternativen Ritualen, die heute von Standesämtern, Hotels oder anderen »Locations« sowie von spezialisierten »Ritendesignern« unterschiedlicher Provenienz offeriert werden (dazu Nüchtern 2005, 163 f.).

3.2.2. Kirchliche und theologische Deutungen der Trauung

Wie die Institution der Ehe wird auch die Trauung kirchlicherseits nicht einheitlich verstanden. Dem Traugottesdienst sind auf Grund seiner komplexen Geschichte, in der familiäre, weltlich-rechtliche und kirchlich-religiöse Elemente mehrfach verbunden und wieder getrennt wurden (dazu etwa Prößdorf 1999, 15 ff.), konkurrierende Bedeutungen zugewachsen. Diese zeigen sich markant und praxiswirksam in den Akzentuierungen, die die einschlägigen Agenden hinsichtlich des »rituellen Kerns« der Trauung vornehmen (vgl. Trauende 2003, 31 f.).

(a) Werden die *verbindenden Gesten* des Ringwechsels und der verbundenen Hände, über denen die Pfarrerin Mt 19,6 spricht, besonders akzentuiert, etwa durch die direkte Verbindung mit einem Segenswort, so erscheint die kirchliche Trauung als eine geistlich qualifizierte Wiederholung des standesamtlichen Aktes, ja als »eigentliche« Eheschließung. Diese Betonung des *kopulativen* Elements entspricht der verbreiteten Erwartung religiöser Vergewisserung; sie zeigt eine große Nähe zum römisch-katholischen Verständnis, demzufolge erst die formgerechte Bestätigung des Ehebundes durch den Priester diesen Bund sakramental *und* rechtlich verbindlich macht.

(b) In den Agenden der 1950er Jahre sind besonders die *Traufragen* entfaltet und als »ein Bekenntnis zum christlichen Glauben [...], der in der Ehe verwirklicht werden soll, oder ein Bekenntnis zur spezifisch christlichen Eheführung« verstanden worden (Schäfer 1991, 140). Die traditionelle Erklärung des Konsenses der Eheleute wird damit *konfessorisch* (um-) gedeutet als bewusste Zustimmung zu einem bestimmten Inhalt dieses Konsenses, wie er in den vorangehenden Lesungen sowie in der Traupredigt formuliert worden ist.

(c) Im Zuge der allgemeinen Debatte über die Kasualien wird seit den 1990er

Jahren das Element des *Segens* auch hinsichtlich der Trauung besonders betont und liturgisch entfaltet. Schon Luthers Trauagende gipfelt in einem Segensgebet, das seine Ehetheologie in nuce formuliert und dabei ausdrücklich die »Frucht des Leibes« einschließt (Luther 1529, 534).

In der Gegenwart wird nicht immer hinreichend unterschieden zwischen dem Segen Gottes und dem Handeln der Kirche, das den göttlichen Segen nur erbitten kann. Eine *Wirklichkeit* setzende Kraft kann im strengen Sinne nur vom göttlichen Segen behauptet werden; die Setzung von *Recht* kann dagegen nur durch menschlich-institutionelle Segensakte geschehen. Zum biblischen Segensverständnis gehört wesentlich die Dialektik von vital-leiblicher Dimension und einer geistlichen Wirkung, die sich gerade angesichts leiblicher Not, Schwäche und Sterblichkeit bewährt. Bedeutsam für das Verständnis der Trauung erscheint weiterhin, dass der Segen die Zusage Gottes stets mit einem bestimmten Auftrag für die Gesegneten verbindet.

Als »*Segensraum*« (Wagner-Rau 2000) integriert der kirchliche Segen öffentliche und private, allgemein-institutionelle und individuell-biographische Dimensionen der Vergewisserung. Viele der in der Debatte über die Segnung gleichgeschlechtlicher Paare (vgl. 3.4.5.) vorgeschlagenen Differenzierungen gehen darum an einem theologisch verantworteten Segensverständnis vorbei.

In der liturgischen Konkretion bezieht sich der kirchliche Segen auf deutende Lesungen und Gebete zurück; er vollzieht sich in einer leiblich-verbalen Spannung von Zuspruch und Bitte. Vor allem der Segen bei Kasualien kann als situationsbezogene Entfaltung des Taufsegens verstanden werden; in der römisch-katholischen Trauliturgie wird der Taufbezug eingangs durch Besprengung mit Weihwasser ausdrücklich gemacht (Trauagende 2003, 140).

(d) Im Ganzen kann der Sinn des kirchlichen Traugottesdienstes als eine »christlich-religiöse Deutung der Eheschließung« verstanden werden (Ziebritzki 2000, 18 ff.). Auf diese Weise rückt vor allem die *Traupredigt* in den Vordergrund, die jene Deutung auf die Situation der Betroffenen zuspitzt (vgl. 3.5.2.). Mit einem solchen praktisch-theologischen Verständnis wird das Moment der notwendigen (bewussten) *Aneignung* des kirchlich gemeinten Sinns durch die jeweils Beteiligten akzentuiert.

Die eigentümliche Wirkung, die dem Traugottesdienst seitens der Beteiligten zugeschrieben wird, ist allerdings durch das Paradigma der »Deutung« wohl noch zu wenig akzentuiert. Angemessener könnte es sein, hier im Anschluss an Schleiermacher von religiöser »Darstellung« zu reden: Wie jeder Gottesdienst bringt auch die kirchliche Trauung, mittels verschiedener Medien und im Hinblick auf unterschiedliche Foren, bestimmte christliche Überzeugungen – zweckfrei und *zugleich* wirkungsträchtig – zur öffentlichen Darstellung. Dabei ist zu beachten: Die Trauung artikuliert – wie jede Kasualie – nicht nur den christlich-religiösen Sinn einer bestimmten biographischen Situation, sondern auch den Sinn einer bestimmten sozialen *Institution*: Jede Trauung stellt eine öffentliche, durchaus wirksame Sinngebung der Eheschließung im Allgemeinen dar.

3.3. Die Praxis der kirchlichen Trauung

Der *theologische* Sinn des Traugottesdienstes liegt darin, das christliche Verständnis des ehelichen Lebens (vgl. 3.1.2.) in seiner entlastenden, orientierenden und vergewissernden Kraft darzustellen, und zwar im Blick auf das allgemeine Verständnis der Ehe (vgl. 3.1.1.) und im Blick auf die besondere lebensgeschichtliche Situation des Paares. Auch von Seiten der *Betroffenen selbst* bilden allgemein verbreitete Bilder von Trauung sowie die je eigenen Verhältnisse die Grundlage für immer selbstbewusster vorgetragene Gestaltungswünsche.

So gaben von den Mitte der 1990er Jahre befragten Ehepartnern in Niedersachsen 42 % an, sie hätten für ihre Trauung nicht den parochial zuständigen, sondern einen anderen Pfarrer ausgewählt; 16 % haben eine Kirche außerhalb ihrer Gemeinde aufgesucht (Nave-Herz 1997, 65 f.). Bei dem Wunsch nach einem besonderen *Ort der Trauung* spielen neben biographischen auch gleichsam atmosphärische Gründe eine Rolle: Der Raum soll den festlich-hervorgehobenen Charakter des Geschehens unterstreichen und damit seinen Erlebniswert erhöhen. Der konkrete pastorale Umgang mit solchen Wünschen sollte sich an zwei Kriterien orientieren: Der Ort des Gottesdienstes muss öffentlich ohne Weiteres zugänglich sein und eine verständliche und konzentrierte Feier ermöglichen (vgl. Trauagende 2003, 39).

Weitaus häufiger ergeben sich Konflikte in der Traupraxis anlässlich von besonderen *musikalischen* Wünschen der Beteiligten, die auf milieuspezifische Prägen sowie auf das Bestreben zurückgehen, die eigene Trauung (evtl. nach massenmedialen Vorbildern) möglichst eindrücklich zu gestalten. Hier wie bei anderen Gestaltungswünschen legen sich zwei kasualtheologische Maximen nahe. Zum einen ist der Wunsch nach einer Mitgestaltung des Gottesdienstes als Form individuellen Engagements zu *ermutigen*. Zum anderen sollte an die Stelle einer (nur bei ausdrücklich antichristlichen Gehalten angezeigten) Konfrontation eine *Interpretation* der jeweiligen Musik, der ›weltlichen‹ Texte und Bräuche im Horizont des christlichen Verständnisses von Trauung und ehelichem Leben treten.

Insgesamt ist auffällig, dass praktische Konflikte sich weniger an Inhalten als an bestimmten Vollzügen entzünden – die Frage des Einzuges der Braut ist ein prominentes Beispiel. Darin spiegelt sich die (implizite) Einsicht, dass die religiöse Darstellungskraft der Trauung – namentlich in der ›Erlebnisgesellschaft‹ – nicht zuletzt auf die Produktion nachhaltig erinnerbarer *Bilder* zielt.

Nicht zufällig wird darum die Frage nach fotografischer Dokumentation des Gottesdienstes zum Gegenstand zahlreicher Kontroversen (zum Folgenden vgl. Fechtner 2003, 135 ff.; Grevel/Kretzschmar 2004). Gegen diesen Wunsch kann zunächst eingewandt werden: Auch wenn das Fotografieren bzw. Filmen den liturgischen Vollzug nicht stört, so werden doch die Filmenden wie die Gefilmten, die um ihr künftiges Bild wissen, auf Distanz zum Geschehen gebracht; dazu wird die vielschichtige ›Atmosphäre‹ des Geschehens stark reduziert. Diese Argumente zeigen, dass liturgische und filmische Darstellung im Grunde *konkurrieren*, weil sie auf unterschiedliche Weise ›Erinnerungsbilder‹ erzeugen wollen. – Auf der ande-

ren Seite hat die mediale Dokumentation für die Beteiligten aber einen positiven Sinn, der durchaus auf der Linie der liturgischen Intention selbst liegt: »Fotos verbürgen, dass etwas tatsächlich stattgefunden hat und somit Wirklichkeit geworden ist« (Fechtner 2003, 137), und sie stehen für den Bezug dieser Wirklichkeit auf die eigene Person. Sodann dienen Foto und Film regelmäßig dazu, die eigene Lebensgeschichte erinnerbar und auch erzählbar zu machen. In diesem Sinn können jene Medien durchaus als *Unterstützung* der religiösen Darstellung im Traugottesdienst verstanden und genutzt werden.

3.4. Besondere biographische Konstellationen als Herausforderung an die Traupraxis

3.4.1. Konfessionsverschiedene Trauung

Vor besondere seelsorgliche, aber auch liturgische Aufgaben wird die Pfarrerin angesichts des häufigen Falls (2003: 26 %, regional bis 40 % der evangelischen Trauungen) einer konfessionsverschiedenen Ehe gestellt. Auch wenn der katholische Partner seit dem II. Vatikanum nicht mehr exkommuniziert wird, wenn er sich evangelisch trauen lässt, ist er nach wie vor gehalten, sich um eine katholische Erziehung der Kinder zu bemühen – rechtliche und religiöse Bindungen sind hier oft schwer zu entwirren.

Will sich die katholische Partnerin ganz auf die evangelische Trauung einlassen, so muss sie einen Dispens von der Formpflicht priesterlicher Beteiligung einholen. Häufig wird die seit 1971 geltende, 1995 überarbeitete Form einer »Gemeinsamen kirchlichen Trauung« gewählt, die faktisch entweder als evangelische Trauung unter Beteiligung eines katholischen Priesters – oder umgekehrt – gefeiert wird. Dabei sollen sich die beiden Geistlichen in der Liturgie abwechseln; die Predigt hält jeweils der- oder diejenige, die zu Gast in der anderen Kirche ist. Nur in einigen Regionen ist eine »ökumenische« Trauung möglich, bei der dann die (für das katholische Eheverständnis zentrale) Frage nach dem Konsens der Partner sowie die »Bestätigung des Ehebundes« durch den Priester erfolgen muss.

3.4.2. Trauung mit Ungetauften oder Ausgetretenen

2003 wurden bereits 20 % aller evangelischen Trauungen (unter Einschluss der »gottesdienstlichen Feiern anlässlich einer Eheschließung«) mit einem anders- oder nichtchristlichen, meist konfessionslosen Partner gefeiert; in Ostdeutschland betrug der Anteil solcher Traugottesdienste 36 %. Sie bedürfen besonders sorgfältiger gemeinsamer Vorbereitung mit dem Ziel, auch den nichtchristlichen Partner – auf dem Hintergrund seiner je eigenen religiösen Biographie – zum Mitvollzug, ja zur Mitgestaltung des Gottesdienstes zu ermutigen. Das erfordert im Einzelfall auch zusätzliche Informationen über das jüdische oder ein muslimisches Trauungs- und Eheverständnis.

In eigenen Formularen oder durch Variation eines einheitlichen Formulars (Trauagende 2003, 47 f.) wird einerseits versucht, auch in diesen Fällen im Gottes-

dienst das evangelische Verständnis vom ehelichen Leben darzustellen; andererseits soll der nichtchristliche Partner jedoch in Texten und Gebeten nicht verletzt und auch nicht vereinnahmt werden. Dem kann eine Anrede anstelle der Traufragen dienen; auch kann überlegt werden, den Partnern verschiedene Fragen zu stellen.

3.4.3. Trauung und Taufe

Zunehmend wird die evangelische Trauung mit der Taufe von Kindern des Paares, mitunter auch eines Ehepartners selbst verbunden. Diese Situation gibt Gelegenheit, den inneren Bezug von Taufsegen und Trauhandlung herauszustellen. Dabei sollte der grundlegende Charakter der Taufe ebenso wenig verdunkelt werden wie die festliche Darstellung der Eheschließung. Der Agendenentwurf der UEK enthält für diese Fälle ein eigenes Formular (Trauagende 2003, 89 ff.; vgl. 45 f.), das die Taufe eines Ehepartners der Trauhandlung voran- und die Taufe von Kindern nachstellt. Auch wird empfohlen, die Zusammengehörigkeit der Familie beim Einzug und auch an anderen Stellen rituell augenfällig zu machen.

3.4.4. Trauung von Geschiedenen / Zur Frage von Scheidungs-Gottesdiensten

Während die Wiedertrauung von Geschiedenen in der römisch-katholischen Kirche nicht möglich ist und Zuwiderhandelnde von der Kommunion ausgeschlossen sind, findet diese Frage in den neueren evangelischen Agenden nicht einmal mehr Erwähnung. Gleichwohl werden die lebensgeschichtlichen Spuren, die eine frühere Ehe hinterlassen hat, nicht nur ein bedeutsames Thema in den Traugesprächen sein, sondern sie können – am deutlichsten in der Gestalt von Kindern – auch im Gottesdienst selbst präsent sein. In der Eröffnung, in Gebeten und nicht zuletzt in der Predigt sollten diese Spuren auch markiert werden.

Seit einiger Zeit wird in Deutschland, früher noch in der Schweiz, die Möglichkeit einer *liturgischen Begleitung der Ehetrennung* erörtert und erprobt. Soll es nicht nur um eine rituelle Feier im kleinen Kreis, sondern um einen öffentlichen Gottesdienst gehen, so überwiegen die kritischen Fragen (vgl. Fechtner 2003, 150 ff.). Sie betreffen nicht nur die seelsorglichen Voraussetzungen, den Ort und die Adressaten eines solchen Ritus' (das Paar oder auch Einzelne?), sondern Grundsätzliches: Ein Trauversprechen kann zwar gebrochen, nicht aber zurückgenommen werden, zumal es ja lebensgeschichtliche Folgen gehabt hat. Zudem würde der Sinnhorizont des Trausegens durch eine Art ›Gegen-Segen‹ begrenzt oder doch tiefgreifend transformiert. – Bedenkenswert erscheint dagegen K. Fechtners Vorschlag, analog zum Totensonntag dem Kasus »Trennung« einen öffentlich-liturgischen Ort *im Jahreskreis* zu geben, etwa »durch je einen Gottesdienst in der Passions- und in der Osterzeit, der durch eine symbolische Handlung [...] bestimmt und liturgisch darauf ausgelegt ist, durch erlittene und errungene Trennungen hindurch und über sie hinaus zu führen« (2003, 153).

3.4.5. Trauung von gleichgeschlechtlichen Paaren?

Zu Recht stellt J. Winter (2002, 704) fest, dass »die ›gottesdienstliche Begleitung‹ eines gleichgeschlechtlichen Paares [...] nur möglich [ist], wenn dahinter die Überzeugung steht, dass auch dessen Partnerschaft Gottes Verheißung für sich in Anspruch nehmen und dies dem Paar [...] mit dem Segen öffentlich zugesprochen werden kann«. Bei dieser höchst kontroversen Frage, in der verschiedene Landeskirchen unterschiedlich, und immer mit starken Gegenstimmen entschieden haben (ein Überblick in Gemeinsame Arbeitsstelle 2003, 17 ff.), hängt eine Klärung also von der theologisch-ethischen Beurteilung solcher Partnerschaften ab. Hier spielen bekanntlich gewichtige Fragen biblischer Hermeneutik sowie der Schöpfungstheologie hinein. Die *theologische* Fachdebatte ist inzwischen recht einhellig der Auffassung, dass auch zwei Menschen gleichen Geschlechts ein eheliches Leben im oben skizzierten Sinn führen können (vgl. etwa Keil/Haspel 2000). Allerdings ist ein *kirchlicher* Konsens hier noch nicht in Sicht.

Phänomenologisch ist festzuhalten, dass Segnungen einer gleichgeschlechtlichen Lebensgemeinschaft »sich, gewollt oder ungewollt, im Plausibilitätshorizont der kirchlichen Trauung« bewegen (Fechtner 2003, 146) – Fürbittandachten u. ä. werden angesichts dieses Horizontes immer als ›Trauungen zweiter Klasse‹ erscheinen. Insofern sind solche öffentlichen Segnungen, wenn eine Gemeinde oder eine Kirche sie für legitim halten, besser beherzt als Trauung im vollen Sinne zu gestalten – segentheologisch erscheint dies ohne Weiteres möglich (vgl. 3.2.2. [d]).

In der Praxis ist zu beachten, dass solche besonderen Trauungen immer auch als generelle Stellungnahme zu jener (noch) umstrittenen Form des ehelichen Lebens verstanden werden. Im Übrigen sind die jeweils wirksamen biographischen, familiären und gesellschaftlichen Felder von Konflikt *und* Konsens aufmerksam, aber nicht prinzipiell anders als bei heterosexuellen Trauungen zu bedenken.

3.4.6. Jubiläen

In den Horizont der kirchlichen Trauung gehört auch die liturgische Feier von Ehejubiläen, die sich – als Goldene oder gar Eiserne, aber auch als Silberne Hochzeit – zunehmender Beliebtheit erfreuen. Hier wird der Segen, unter dem die Ehe ausdrücklich oder implizit stand, im Blick auf die aktuelle Situation erneuert und modifiziert. Für die Angehörigen wie für das Paar selbst kommen damit Sinn und Erfahrung eines langen ehelichen Lebens ausdrücklich zur Darstellung. Nicht selten wird auch das Abendmahl gefeiert – eine Möglichkeit, die bei der kirchlichen Trauung selbst vergleichsweise selten genutzt wird.

3.5. Spezifisch pastorale Aufgaben bei der Trauung

3.5.1. Traugespräch

Die pastorale Verantwortung für eine gelingende, d.h. liturgisch eindrückliche *und* inhaltlich profilierte kirchliche Trauung beginnt mit einem, besser mehreren Gesprächen, die – wie alle Kasualgespräche – vor allem zwei Zwecken dienen.

Zum einen sind alle Fragen zu klären, die die *Gestaltung* des Gottesdienstes selbst betreffen, und zwar mit dem Ziel, dass alle Beteiligten inhaltlich darüber verständigt sind, was sie in diesem Gottesdienst zu erwarten und auch zu tun haben werden. Zum anderen zielen die vorbereitenden Gespräche darauf, dass die Pfarrerin die *lebensgeschichtliche Situation* des Paares so weit wahrnimmt, dass sie Gottesdienst und Predigt als eine christliche Deutung dieser spezifischen Situation gestalten kann. Diese Wahrnehmung wird immer auch *seelsorgliche* Dimensionen haben, insofern das Paar hier Gelegenheit hat, seine Lebensgeschichte(n) in einem mindestens implizit religiösen Horizont zu rekonstruieren. Nur in Ausnahmefällen wird dieser seelsorgliche Aspekt des Gespräches aber in den Vordergrund treten und etwa zum Ausgangspunkt längerer Begleitung werden können.

Bedeutsam für die pastorale Reflexion erscheint es, dass diese Situation von den Betroffenen immer auch als (u. U. sehr seltene) persönliche *Erfahrung mit der Kirche* wahrgenommen wird (vgl. Nave-Herz 1997, 65, auch 61 ff.). Das betrifft die von der Pfarrerin angesprochenen Inhalte, aber auch die Form ihrer Gesprächsführung und deren äußeren Rahmen.

3.5.2. Traupredigt

In der Predigt wird der christliche Deutungshorizont, den der Gottesdienst insgesamt zur Darstellung bringen soll, in besonderer Weise auf die spezifischen Verhältnisse der beiden Eheleute zugespitzt. Ihr je eigener wie ihr gemeinsamer Weg, ihre Einbettung in familiäre und weitere soziale Netze wie ihre Selbständigkeit, und in diesen Kontexten auch ihre religiösen Erfahrungen und Fragen werden hier zum Thema – im Lichte der spezifisch christlichen Auffassung des ehelichen, und darin des je eigenen Lebens. Dieser Vermittlung von allgemeinen und individuellen Aspekten dient auch der Bezug auf einen bestimmten, meist kurzen *biblichen Text*; dessen Auslegung hat hier also – stärker noch als in der sonntäglichen Predigt – einen instrumentellen Charakter.

Auswahl und Auslegung des biblischen Textes sollten darauf zielen, die Deutung in einem *spezifischen Bild* zu verdichten. Die Predigt wird dann – gerade angesichts der Aufmerksamkeit begrenzenden Atmosphäre des Rituals – ein profiliertes, *einprägsames Symbol* entfalten, in dem sich göttliche Zuwendung und menschliche Lebensgeschichten verbinden und das sich in die liturgische Darstellung als Leitmotiv oder als Kontrapunkt einfügt.

3.5.3. Die pastorale Rolle

Die seit mehr als einem Jh. geführte Debatte zur Kasualpraxis hat ihre Dynamik nicht zuletzt dadurch erhalten, dass die pastorale Rolle hier besonders schwer zu bestimmen ist. Bei der Trauung ist der Pfarrer zwar – gerade in der Perspektive der Beteiligten – mehr als ein ›Zeremonienmeister‹. Die zeitweise gängigen Selbstdeutungen als ›Prediger‹ oder als ›Seelsorger‹ gehen am Spezifikum der Aufgabe jedoch ebenfalls vorbei. Angemessener erscheint es auch hier, vom *darstellenden* Charakter des Kasualgottesdienstes auszugehen.

Die pastorale Rolle ist dann einerseits als die eines ›Moderators‹ zu beschrei-

ben, der die heterogenen Gestaltungselemente einer Trauung ausdrücklich in einen christlich-religiösen Deutungshorizont stellt (Ziebritzki 2000, 36). Dabei wird der Pfarrer auch selbst zum *personalen Symbol* des göttlichen Zuspruchs und Anspruchs. Er wird seine Rolle daher in einer selbst- und situationsbewussten Präsenz auszuüben haben, die zugleich *erkennbar gebrochen* ist durch den Verweis auf die alles menschliche Darstellende relativierende, unverfügbare Wirklichkeit Gottes.

Andererseits, gleichsam hinter der Bühne, wird sich die Pfarrerin als ›Regisseurin‹ der liturgischen Inszenierung verstehen können, genauer: als ›Co-Regisseurin‹, die ihre Verantwortung mit anderen Beteiligten zu teilen hat (vgl. Fechtner 2003, 135) und gerade darum auf gründliche praktisch-theologische Reflexion angewiesen ist.

4. Literatur

- Daiber, Karl-Fritz 1973, Die Trauung als Ritual, in: Evangelische Theologie 33, 578–597.
- Fechtner, Kristian 2003, Kirche von Fall zu Fall. Kasualpraxis in der Gegenwart – eine Orientierung, Gütersloh.
- Fischer, Johannes 2004, Hat die Ehe einen Primat gegenüber der nichtehelichen Lebensgemeinschaft?, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 101, 346–357.
- Fischer, Konrad 2004, Brautübergabe. Ein Deutungsversuch, in: Pastoraltheologie 93, 334–351.
- Gemeinsame Arbeitsstelle für gottesdienstliche Fragen (Hg.) 2003, Partnerschaften (Arbeitsstelle Gottesdienst 17, Heft 1), Hannover.
- Grevel, Jan Peter/Kretzschmar, Gerald 2004, Die Kasualfotografie. Praktisch-theologische Erkundungen eines konfliktreichen Phänomens, in: Pastoraltheologie 93, 280–298.
- Härle, Wilfried/Preul, Reiner (Hg.) 1995, Sexualität, Lebensformen, Liebe (MJTh 7), Marburg.
- Keil, Siegfried/Haspel, Michael (Hg.) 2000, Gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften in sozialetischer Perspektive, Neukirchen-Vluyn.
- Kirchenamt der EKD (Hg.) 1998, Gottes Gabe und persönliche Verantwortung. Zur ethischen Orientierung für das Zusammenleben in Ehe und Familie. Eine Stellungnahme der Kammer der EKD für Ehe und Familie, Gütersloh.
- Luther, Martin 1529, Traubüchlein für die einfältigen Pfarrherrn, in: Bekenntnisschriften der evang.-luth. Kirche, 528–534.
- Nave-Herz, Rosemarie 1997, Die Hochzeit. Ihre heutige Sinnzuschreibung seitens der Eheschließenden – eine empirisch-soziologische Studie, Würzburg.
- Nüchtern, Michael 2005, Vom Schwellen- zum Vergewisserungsritual. Eine Standortbestimmung zum Traugottesdienst anlässlich des neuen Trauagendenentwurfs der UEK, in: Pastoraltheologie 94, 160–174.
- Peuckert, Rüdiger 2005, Familienformen im sozialen Wandel, 5. Auflage Wiesbaden.
- Prößdorf, Detlev 1999, Die gottesdienstliche Trauansprache. Inhalte und Entwicklung in Theorie und Praxis (Arbeiten zur Pastoraltheologie 36), Göttingen.
- Schäfer, Rolf 1991, Zur kirchlichen Trauung (zuerst 1973), in: Ders., Gotteslehre und kirchliche Praxis, Tübingen, 132–146.

- Trauagende. Entwurf 2003, hg. im Auftrag des Präsidiums der UEK von der Kirchenkanzlei der UEK, Berlin (Internet: www.uek-online.de).
- Wagner-Rau, Ulrike 2000, Segensraum. Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft, Stuttgart.
- Winter, Jörg 2002, Die Trauung als kirchliche Amtshandlung. Zur Frage »gottesdienstlicher Begleitung« gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 47, 697–706.
- Ziebritzki, Henning (Hg.) 2000, Traugottesdienste gestalten, Göttingen.

Jan Hermelink