

Biblische Bezüge zur Ehe- und Familienthematik auf der Bischofssynode

Hermeneutische Bruchstellen

Marie-Theres Wacker

Hinführung

Wer die Texte der *Relatio Synodi* vom 18. Oktober 2014¹, des *instrumentum laboris* 2015² und schließlich des „Abschlussberichts“, der *Relatio finalis* vom 24. Oktober 2015 (RF)³, miteinander vergleicht, kann feststellen, dass auf der XIV. Ordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode zur „Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute“ (4.–25. Oktober 2015) auch der angemessene Gebrauch der Bibel als Heiliger Schrift ein Thema war. Symptom dafür sind noch nicht die punktuellen Verweise auf biblische Texte, die bestimmten aktuellen Themen Nachdruck verleihen, wie etwa der Hinweis auf die Endgerichtsrede Mt 25 im neu aufgenommenen Abschnitt über „Migranten, Flüchtlinge, Verfolgte“ (RF 23; vgl. auch RF 15). Solche Angaben von Schriftstellen erscheinen nicht als Resultat gezielter bibeltheologischer Reflexion, sondern wirken insgesamt eher zufällig.

¹ Relatio Synodi (Schlussrelatio) der Dritten Außerordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode, in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung. Texte zur Bischofssynode 2014 und Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 273), Bonn 2014, 141–175. [*Relatio Synodi* 2014]

² Instrumentum laboris für die XIV. Ordentliche Generalversammlung der Bischofssynode: Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute, 2015 (http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20150623_instrumentum-xiv-assembly_ge.html).

³ Relatio Synodi (Schlussrelatio) 2015 der XIV. Ordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode, in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Die Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute. Texte zur Bischofssynode 2015 und Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 276), Bonn 2015, 136–231. [*Relatio finalis* 2015]

Ähnliches gilt für den Verweis auf den Jubelruf Evas nach der Geburt ihres ersten Sohnes Kain (Gen 4,1), der als Beleg für die Feststellung „Kinder sind ein Segen Gottes“ angeführt wird (RF 26), im Kontext von Gen 2–4 aber wohl eher die Beteiligung der ersten Frau an der Menschenschöpfung durch Gott zum Ausdruck bringt. Dagegen mag die in der *Relatio finalis* 2015 zu konstatierende Vermehrung von Zitaten aus Predigten von Papst Franziskus und dessen biblisch getränkter Sprache bereits explizit einem Bemühen entsprechen, das die deutschsprachige Gruppe der Bischöfe formuliert hat:

„Es sollte jeder Eindruck vermieden werden, dass die Heilige Schrift nur als Zitationsquelle für dogmatische, juristische oder ethische Überzeugungen gebraucht wird. ... Das geschriebene Wort ist zu integrieren in das lebendige Wort, das im Heiligen Geist in den Herzen der Menschen wohnt.“⁴

Insgesamt kommt schon über diese Beispiele eine Tendenz zum Ausdruck, die in der *Relatio finalis* als ganzer beobachtet werden kann: Über eine quantitative Steigerung biblischer Verweise ist ihr ein gegenüber den Vorgängerdokumenten stärkerer Bibelbezug eingeschrieben, wodurch der Heiligen Schrift als Autorität ein größeres Gewicht gegeben wird. Dies gilt gerade auch für den zweiten Teil des „Abschlussberichts“, der die biblische und lehramtliche Entfaltung des Themas bietet und gegenüber dem entsprechenden Teil im *instrumentum laboris* von 2015 deutlich umgestaltet wurde. Dabei hat man sich mit der Voranstellung eines ersten, eher deskriptiv-wahrnehmenden Teils über die Situation der Institution Familie und die konkreten Lebensbedingungen von Familien weltweit den Rekurs auf die Heilige Schrift, der im älteren *instrumentum laboris* von 2014 noch in klassischer Manier das Dokument eröffnete⁵, nicht leichter gemacht. Offensichtlich aber soll diese Struktur des „Abschlussdokuments“ eine Linie des II. Vatikanischen Konzils aufnehmen, das in seiner Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* ja auch die „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute“ zum Ausgangspunkt der Darlegungen gemacht hatte.

Im Folgenden werden hermeneutische Muster, die über die themenbezogenen biblischen Bezüge in den Dokumenten der Bischofssynode

⁴ Relatio der deutschsprachigen Gruppe zum zweiten Teil des *instrumentum laboris*, in: *Relatio finalis* 2015 (s. Anm. 3), 126.

⁵ Vgl. *instrumentum laboris* für die III. Außerordentliche Generalversammlung der Bischofssynode: Die pastoralen Herausforderungen im Hinblick auf die Familie im Kontext der Evangelisierung, 2014 (http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20140626_instrumentum-laboris-familia_ge.html).

rekonstruierbar sind, aufgezeigt und kritisch-exegetisch beleuchtet. Dabei wird ein Schwerpunkt auf den alttestamentlichen Verweisen liegen. In Form eines Nachtrags gehe ich sodann kurz auf das am 8. April 2016 veröffentlichte Schreiben *Amoris laetitia* ein.⁶

1. Eine Irritation vorweg: Der „Kompass“ – Wort Gottes; Lehre der Kirche?

Nach einer ausführlichen Vergewisserung zu den anthropologisch-kulturellen, ökonomischen, sozialen, inklusionsbezogenen und affektiven Rahmenbedingungen, unter denen Familien heute leben bzw. mit denen sie zu kämpfen haben (vgl. RF 4–34), folgt im zweiten Teil des Dokuments die Darlegung der Grundlagen, von denen her und mit denen Ehe und Familie ihre Normierung erfahren sollen (RF 35–55). Dieser Teil wird mit folgenden Sätzen eingeleitet (RF 35):

„Die Unterscheidung der Geister im Hinblick auf die Berufung der Familie in den vielfältigen Situationen, denen wir im ersten Teil begegnet sind, bedarf einer sicheren Orientierung für den Weg und die Begleitung. Dieser Kompass ist das Wort Gottes in der Geschichte, das in Jesus Christus gipfelt, der für jeden Mann und jede Frau, die eine Familie bilden, ‚der Weg, die Wahrheit und das Leben‘ ist. Wir hören also auf das, was die Kirche im Licht der Heiligen Schrift und der Tradition über die Familie lehrt. Wir sind überzeugt, dass dieses Wort den tiefsten menschlichen Erwartungen von Liebe, Wahrheit und Barmherzigkeit entspricht und auch in gebrochenen und gedemütigten Herzen eine Fähigkeit des Schenkens und Annehmens weckt.“

Als Richtschnur in der Vielfalt des Wahrgenommenen soll demnach das in Christus kulminierende „Wort Gottes in der Geschichte“ gelten. Diesem Wort wird weitreichende anthropologische Relevanz zugetraut, insofern es „tiefsten menschlichen Erwartungen ... entspricht“. Zwischen diesen beiden offensichtlich zusammengehörigen Aussagen aber steht ein Satz – er wirkt wie nachträglich eingefügt –, der die Sinnspitze vom „Wort Gottes“ weg und auf die Lehre der Kirche hin verschiebt. Dadurch wird die Dif-

⁶ Der dem Nachtrag vorausgehende Großteil des Beitrags wurde vor Erscheinen von *Amoris laetitia* abgeschlossen.

ferenz zwischen der Kirche mit ihrer aus Schrift und Tradition gespeisten Lehre und dem auch ihr bleibend vorgegebenen „Wort Gottes in der Geschichte“ eingegeben, statt aus dieser Differenz kritisch-selbstkritisches Potential zu schöpfen. Zudem bezieht sich der Satz über das „Wort“, das „den tiefsten menschlichen Erwartungen“ entspricht, nun auf die Lehre der Kirche, und es wird nun von ihr auch behauptet, sie wecke „in gebrochenen und gedemütigten Herzen eine Fähigkeit des Schenkens und Annehmens“. Ist eine solche Aussage aber angemessen? Hätte sie nicht zumindest begleitet sein müssen von dem Eingeständnis, dass die Kirche sich mit der rigiden Durchsetzung ihrer Ehe-Lehren vielfach an gläubigen Eheleuten versündigt hat? Nicht umsonst widmet der emeritierte Münsteraner katholische Kirchenhistoriker Arnold Angenendt sein im Jahr der Synode 2015 erschienenes Buch über „Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum“ seiner Mutter und zitiert ihre Aussage noch auf dem Sterbett: „Was die Pastöre früher den Frauen im Beichtstuhl gesagt haben, das war verkehrt.“⁷ Das Bekenntnis der deutschsprachigen Bischöfe in ihrer Relatio zum dritten Teil des Dokuments setzt hier einen Anfang, hat aber keinen Eingang in das „Abschlussdokument“ selbst gefunden:

„Im falsch verstandenen Bemühen, die kirchliche Lehre hochzuhalten, kam es in der Pastoral immer wieder zu harten und unbarmherzigen Haltungen, die Leid über Menschen gebracht haben, insbesondere über ledige Mütter und außerehelich geborene Kinder, über Menschen in vorehelichen und nichtehelichen Lebensgemeinschaften, über homosexuell orientierte Menschen und über Geschiedene und Wiederverheiratete. Als Bischöfe unserer Kirche bitten wir diese Menschen um Verzeihung.“⁸

2. Ein „Plan Gottes“ für die Familie?

Der gesamte zweite Teil des „Abschlussdokuments“ trägt die Überschrift „Die Familie im Plan Gottes“. Dieser „Plan“ wird in Abschnitt 40 genauerhin aus dem Streitgespräch Jesu mit den Pharisäern abgeleitet, das um das Thema Ehescheidung kreist und die Erlaubnis einer Ehescheidung

⁷ Arnold Angenendt, *Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum. Von den Anfängen bis heute*, Münster 2015, 209.

⁸ Relatio der deutschsprachigen Gruppe zum dritten Teil des *instrumentum laboris*, in: *Relatio finalis 2015* (s. Anm. 3), 128.

durch Mose (vgl. Dtn 24,1ff) mit Rückgriff auf Gen 1,27 und Gen 2,24 ablehnt (vgl. Mk 10,1–12; Mt 19,3–12). Die *Relatio finalis* hat hier nicht unerheblich in den Wortlaut des *instrumentum laboris* eingegriffen, weswegen beide Dokumente im Vergleich kommentiert werden sollen (zitiert ist jeweils der vollständige Text des Abschnitts).

Instrumentum laboris 44

„Die Worte des ewigen Lebens, die Jesus seinen Jüngern hinterlassen hat, schließen die Lehre über Ehe und Familie ein. Diese Lehre Jesu lässt uns den Plan Gottes im Hinblick auf Ehe und Familie in drei grundlegenden Abschnitten erkennen.

An seinem Beginn steht die Familie des Anfangs, als der Schöpfergott die ursprüngliche Ehe zwischen Adam und Eva als feste Grundlage der Familie stiftete. Gott hat den Menschen nicht nur als Mann und Frau geschaffen (vgl. Gen 1,27), sondern er hat sie auch gesegnet, damit sie fruchtbar seien und sich vermehren (vgl. Gen 1,28). Deshalb ‚verlässt der Mann Vater und Mutter und bindet sich an seine Frau und sie werden ein Fleisch‘ (Gen 2,24).

Diese Einheit wurde durch die Sünde beschädigt und wurde zur historischen Form der Ehe im Volk Gottes, dem Mose die Möglichkeit gab, einen Scheidungsbrief auszustellen (vgl. Dtn 24,1ff). Dies war in der Zeit Jesu die übliche Praxis.

Mit seiner Ankunft und mit der durch seinen Erlösertod bewirkten Versöhnung der gefallenen Welt ging die von Mose eingeleitete Ära zu Ende.“

Relatio finalis 40

„In den Worten des ewigen Lebens, die Jesus seinen Jüngern hinterlassen hat und in denen die Lehre über Ehe und Familie eingeschlossen ist, können wir den Plan Gottes in drei grundlegenden Schritten erkennen.

Am Beginn steht die Familie des Anfangs, als der Schöpfergott die ursprüngliche Ehe zwischen Adam und Eva als feste Grundlage der Familie stiftete. Gott hat den Menschen nicht nur als Mann und Frau geschaffen (vgl. Gen 1,27), sondern er hat sie auch gesegnet, damit sie fruchtbar seien und sich vermehren (vgl. Gen 1,28). Deshalb ‚verlässt der Mann Vater und Mutter und bindet sich an seine Frau und sie werden ein Fleisch‘ (Gen 2,24).

Diese Vereinigung, die dann durch die Sünde verletzt wurde, hat in der historischen Gestalt der Ehe innerhalb der Tradition Israels verschiedene Veränderungen erfahren: zwischen Monogamie und Polygamie, zwischen Stabilität und Ehescheidung, zwischen gegenseitiger Ergänzung und Unterordnung der Frau unter den Mann. Das Zugeständnis des Mose im Hinblick auf die Möglichkeit der Verstoßung (vgl. Dtn 24,1ff.), die zur Zeit Jesu weiter bestand, ist in diesem Zusammenhang zu verstehen.

Die Versöhnung der gefallenen Welt setzt mit der Ankunft des Erlösers schließlich nicht nur den ursprünglichen göttlichen Plan wieder ein, sondern führt die Geschichte des Volkes Gottes zu einer neuen Erfüllung. Die Unauflöslichkeit der Ehe (vgl. Mk 10,2–9) ist nicht vor allem als Joch zu empfinden, das dem Menschen auferlegt wird, sondern als ein Geschenk an die Menschen, die in der Ehe vereint sind.“

Im Einleitungsabschnitt der *Relatio finalis* wurde gegenüber dem *instrumentum laboris* die Vorstellung Jesu als des Lehrers seiner Kirche und damit ein massiv instruktionsorientiertes Offenbarungsverständnis abgeschwächt. Es bleibt aber dabei, dass aus den Worten Jesu Gottes Plan für Ehe und Familie ableitbar ist. Dieser Plan besteht aus drei Etappen: der gottgewollten Ursprungsfamilie, der Situation nach dem Sündenfall und der Wiederherstellung des Ursprungs durch Christus.

Ein erstes Problem dieser Argumentation liegt darin, dass es im Streitgespräch zwischen Jesus und einigen Pharisäern nicht um die Familie geht, sondern um das begrenzte Thema der Ehescheidung. Deshalb nimmt Jesus nach der Darstellung des Matthäus- wie des Markusevangeliums auch nur Bezug auf Gen 1,27, die Erschaffung des männlichen und weiblichen Menschen, und nicht auf den folgenden Vers 1,28, der die Erschaffung von zwei Geschlechtern mit der Fortpflanzung motiviert. Die Dokumente der Bischofssynode ergänzen den Aspekt der Fruchtbarkeit und beziehen das „Ein-Fleisch-Werden“ zwischen Mann und Frau (Gen 2,24) auf Familiengründung. Damit verschieben sie aber die „Lehre Jesu“, die von Jesus hier vorgetragene Auslegung der Tora, eine Auslegung, der es um die Untrennbarkeit von zweien geht, die zur Einheit bestimmt sind. Dass Jesus nicht sonderlich auf eine Erziehung der Kinder durch ihre leiblichen Eltern pochte, sondern in einer Umwelt lebte, in der offenbar (auch) andere Netze der Verantwortung für die Kinder griffen⁹, dürfte schon sein Ruf in die Nachfolge zeigen, der zumindest im Fall des Petrus an einen verheirateten Mann erging (vgl. Mk 1,30 par.) und im Fall der Johanna um eine verheiratete Frau weiß, die Jesus begleitete (vgl. Lk 8,3) – in beiden Fällen, ohne dass über den Verbleib des Ehepartners/der Ehepartnerin oder gemeinsamer Kinder ein Wort verloren wird.¹⁰ Die die *Relatio finalis* durchziehende Beschwörung der vorbildlichen Familie, aus der Jesus stammt, ist nicht zuletzt gespeist aus Bildern des 19. und frühen 20. Jahrhunderts und ihrer ausgeprägten Verehrung der Heiligen Familie. Dass Josef, der

⁹ Vgl. Bettina Eltrop, Denn solchen gehört das Himmelreich. Kinder im Matthäusevangelium: Eine feministisch-sozialgeschichtliche Untersuchung, Stuttgart 1996; Peter Müller, In der Mitte der Gemeinde. Kinder im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn 1992.

¹⁰ Zu stark apologetisch klingt die Bemerkung von Thomas Söding, der das „afamiliale Ethos“ Jesu kurzerhand als „Gerücht“ wegerklären möchte; vgl. Thomas Söding, Ehebund in Gottes Hand. Ein exegetisches Statement zur Familiensynode, in: Hans Langendörfer u. a. (Hg.), Theologie der Liebe. Zur aktuellen Debatte um Ehe und Familie, Freiburg 2015, 23–32, hier 25.

Gerechte, bei seiner Verlobten bleibt, die ein uneheliches Kind erwartet, wird dagegen nicht erwähnt.

Es ist Paulus, der die Fragen um Ehe und Familie in eher zusammenhängender Form behandelt, und Spätere haben ihn weitergeschrieben. Die in den biblischen Traditionen sichtbaren Differenzen könnten produktiv für das Bedenken einer größeren Vielfalt auch heutiger Wege genutzt werden, statt harmonisierend ein Einheitsbild zu konstruieren.

Ein weiteres, weitreichendes Problem der Gedankenführung in RF 40 liegt in der Rekonstruktion einer offenbar historisch verstandenen Abfallsgeschichte der Menschheit vom reinen und ursprünglichen Plan Gottes.

In solcher Rekonstruktion muss, dies eine erste problematische Implikation, das Judentum mit seiner mosaisch erlaubten Scheidung als defizitär, weil hinter dem Plan Gottes zurückbleibend erscheinen. Das *instrumentum laboris* hatte diese Konsequenz ohne Umschweife ausgesprochen, wenn es die „Ära des Mose“ mit dem Kommen Christi als zu Ende gehend beschreibt. Die *Relatio finalis* steuert dieser traditionelle antijüdisch-christliche Klischees unreflektiert fortschreibenden Sichtweise gegen, indem sie von historisch vielfältigen Formen der Ehe im Alten Israel spricht und damit die Position Jesu in ihren jüdischen Kontext einbetten kann. Aber auch diese Darstellung vermag sich dem Problem einer subtilen Abwertung anderer jüdischer Wege nicht zu entziehen, spricht sie doch von „neuer Erfüllung“ und weist zudem das Verständnis des jesuanischen Weges als eines neuen „Jochs“ ab, womit nicht zuletzt wieder das bereits neutestamentliche Zerrbild der Pharisäer, die dem Volk ein schweres Joch aufbinden, abgerufen wird. Dabei dürfte Jesus in seinem historischen Kontext in der Tat als ein Toraausleger zu beurteilen sein, der mit seinem Scheidungsverbot eine eher rigorose, nicht leicht zu lebende Position vertrat.¹¹

Eine weitere problematische Implikation oder besser: Voraussetzung, die mit der Rekonstruktion einer historisch zu verstehenden Abfallsgeschichte vom Plan Gottes verbunden ist, ist der unausgesprochene Mono-

¹¹ Vgl. dazu neuere Kommentare zur Stelle, etwa aus der Reihe „Theologischer Kommentar zum Neuen Testament“ den Band von Peter Fiedler, *Das Matthäusevangelium*, Stuttgart 2006, 308–312 und den Band von Peter Dschulnigg, *Das Markusevangelium*, Stuttgart 2007, 265–270, auch Hubert Frankemölle, *Matthäuskommentar 2*, Düsseldorf 1997, 272–275. Zur aktuellen Debatte vgl. Dominik Markl, *Jesu Argumentation gegen die Institution der Ehescheidung nach Mk 10,2–12; Mt 19,3–9 als angewandte Rechtshermeneutik der Tora*, in: Markus Graulich/Martin Weidnauer (Hg.), *Zwischen Jesu Wort und Norm. Kirchliches Handeln angesichts von Scheidung und Wiederheirat* (QD 264), Freiburg 2014, 26–47.

genismus, also die Annahme eines einzigen Menschenpaares am Anfang der Menschheitsgeschichte, der mit der Behauptung einer „ursprünglichen Ehe von Adam und Eva“ gegeben ist. Vielleicht hat Jesus selbst so gedacht. Aber selbst wenn er bei seiner Kombination von Gen 1,27 und Gen 2,24 diese Vorstellung vorausgesetzt hat, verliert seine Argumentation ja nicht an Stringenz, wenn man ihr die Basis des Monogenismus entzieht. Gegen Dtn 24,1ff und die dort vorausgesetzte Scheidungserlaubnis stellt Jesus seine ebenfalls mit der Tora begründete Position, die nach den Regeln rabbinischer Auslegung auch rein auf der Textebene Überzeugungskraft besitzt. Allerdings wäre dann der Streitgegenstand heute genauer zu fassen: Es geht nicht mehr um einen Schöpfungsakt am Anfang einer historisierend verstandenen Menschheitsgeschichte, in dem sich der Wille Gottes manifestiert, sondern es geht um eine angemessene Auslegung des in der Heiligen Schrift bezeugten Wortes Gottes.

Im Fall von Gen 1–3 liegt die literarische Gattung von mythischen Geschichten vor, die Lebensbedingungen zur Zeit ihres jeweiligen Verfasserkreises im Licht eines imaginierten Anfangsgeschehens deuten. Auch die Auslegung Jesu, deren Resultat als herausfordernde Norm ernst zu nehmen ist, kann nicht gleichsam monophysitisch als überzeitliche Lehre des Gottessohnes aufgefasst werden, der man sich zu unterwerfen hat, sondern bedarf der Über-Setzung in neue Lebens- und Begründungskontexte. Noch einmal anders: Schwierig ist die Behauptung einer mit der Autorität des Gottessohnes ausgekleideten Partialexegese als der einzig relevanten, statt sie nüchtern als eine damals radikale Position zu beschreiben, die aber auch in den Kontext der Reich-Gottes-Predigt Jesu einzustellen ist und in Fragen ihrer Realisierung nicht zweitausend Jahre Kirchengeschichte vorwegnehmen wollte.

3. Die Paradiesgeschichte (Gen 2–3) und das Hohelied

Gegenüber dem *instrumentum laboris* wurde dem Abschnitt über die „Familie im Heilsplan Gottes“ ein ganzer Passus neu vorangestellt (RF 39), der über die „Familie in der Heiligen Schrift“ spricht, hier aber de facto ausschließlich alttestamentliche Belege heranzieht. In seinem ersten längeren Teil bezieht er sich auf das Buch Genesis und das Hohelied, in einem zweiten Abschnitt auf prophetische Texte. Im Folgenden wird zunächst auf den ersten Teil eingegangen.

Der Text lautet:

„Mann und Frau setzen mit ihrer fruchtbaren, das Leben weitergebenden Liebe das Schöpfungswerk fort und wirken durch die Aufeinanderfolge der Generationen mit dem Schöpfer an der Heilsgeschichte mit (vgl. *Gen* 1,28; 2,4¹²; 9,1.7; 10; 17,2.16; 25,11; 28,3; 35,9.11; 47,27; 48,3–4). In ihrer vorbildlichen Gestalt wird die Ehe im Buch Genesis behandelt, auf das Jesus bei seiner Betrachtung der ehelichen Liebe verweist. Der Mann fühlt sich unvollständig, weil er keine ‚Hilfe‘ hat, die ihm ‚entspricht‘ (vgl. *Gen* 2,18.20), die ihm in einem gleichberechtigten Dialog gegenübersteht. Die Frau hat daher an derselben Wirklichkeit des Mannes Anteil, die durch die Rippe symbolisiert wird, beziehungsweise am selben Fleisch, wie im Liebeslied des Mannes verkündet wird: ‚Das endlich ist Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch‘ (*Gen* 2,23). Auf diese Weise werden die beiden ‚ein Fleisch‘ (*Gen* 2,24). Diese Grundlage der ehelichen Erfahrung wird in der Ausdrucksform gegenseitiger Zugehörigkeit hervorgehoben, die sich im Liebesbekenntnis findet, das die Frau im Hohelied der Liebe spricht. Die dort gebrauchte formelartige Formulierung zeichnet die Bundesformel zwischen Gott und seinem Volk nach (vgl. *Lev* 26,12): ‚Der Geliebte ist mein und ich bin sein ... Meinem Geliebten gehöre ich und mir gehört der Geliebte‘ (*Hld* 2,16; 6,3). Von Bedeutung ist im Hohelied die ständige Verknüpfung von Sexualität, Eros und Liebe, sowie die Begegnung der Leibhaftigkeit mit der Zärtlichkeit, dem Gefühl, der Leidenschaft, der Spiritualität und der vollkommenen Hingabe. Im Bewusstsein, dass es die Nacht der Abwesenheit geben und das Gespräch unterbrochen werden kann (vgl. *Hld* 3 und 5), bleibt doch die Gewissheit der Macht der Liebe gegen jedes Hindernis: ‚Stark wie der Tod ist die Liebe‘ (*Hld* 8,6).“

Bemerkenswert an diesem Abschnitt ist sein relativ ausführlicher Rückgriff auf das Hohelied, das erotischste aller biblischen Bücher, das ohne Nennung Gottes auskommt, und die für römisch-lehramtliche Dokumente selten klare Sprache, die „Sexualität, Eros und Liebe“ als das beschreibt, was sie sind. Bemerkenswert ist auch die Verknüpfung des Hoheliedes mit der Paradiesgeschichte *Gen* 2 und die Gegenüberstellung des „Liebesbekenntnisses“ der weiblichen Stimme (*Hld* 2,16; 6,3) mit dem „Liebeslied“ Adams in *Gen* 2,23. In der Tat bestehen vielfältige intertextuelle Verbin-

¹² Vermutlich ist hier *Gen* 2,24 gemeint.

dungen zwischen der Paradiesgeschichte Gen 2–3 und dem Hohelied.¹³ Gerade dann aber, wenn man nicht nur, wie in RF 39 geschehen, die Bezüge auf Gen 2 und damit den Abschnitt über die Erschaffung des zweiten Menschenwesens aus dem ersten beschränkt, sondern auch den sogenannten Sündenfall (Gen 3) mit einbezieht, wird deutlich, dass nicht erst im Christentum von der Wiederherstellung der paradiesischen Harmonie des Paares vor dem Griff nach der verbotenen Frucht gesprochen wird, sondern schon das Hohelied von dieser Harmonie singt. Dem Urteilsspruch Gottes über die Frau – „Nach deinem Mann wirst du begehren, er aber wird über dich herrschen“ (Gen 3,16) –, einem Spruch, der das gestörte Verhältnis von Frau und Mann drastisch festschreibt, steht im Hohelied die Stimme der Frau gegenüber, die ihren Liebsten zu einer Nacht im Freien einlädt und weiß: „Meinem Geliebten gehöre ich; er ist's, der nach mir begehrt“ (Hld 7,11).¹⁴ Im Übrigen ist im Hohelied nicht nur nicht von Gott die Rede, sondern auch nicht von Kindern ...

4. Prophetische Hochzeits- und Familienmetaphorik

Der unmittelbar an die Ausführungen zum Hohelied anschließende Papyrus lautet:

„Um den Bund der Liebe zwischen Gott und seinem Volk zu preisen, greift die biblische Weissagung nicht nur auf die Hochzeitssymbolik (vgl. *Jes 54; Jer 2,2; Ez 16*), sondern auf die gesamte familiäre Erfahrung zurück, wie der Prophet Hosea auf besonders eindringliche Weise bezeugt. Seine dramatische Erfahrung hinsichtlich Ehe und Familie (vgl.

¹³ Vgl. die dafür nach wie vor grundlegende Studie von *Phyllis Trible*, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia 1978, die mehr als ein Jahrzehnt später auch ins Deutsche übersetzt wurde: *Gott und Sexualität im Alten Testament*, Gütersloh 1992. Unter dem Titel „Eine Liebesgeschichte, die ein unglückliches Ende genommen hat“ behandelt Trible Gen 2–3, während das Hohelied die Perspektive erhält „Die Lyrik der Liebe wird zurückgewonnen“.

¹⁴ In beiden Versen steht das hebräische Nomen *teschuqah*, „Begehren“, das nur noch ein weiteres Mal in der hebräischen Bibel erscheint, dort, wo vom „Begehren“ der Sünde gegenüber Kain die Rede ist (Gen 4,7). Für die Exploration dieser Intertextualität vgl. Marie-Theres Wacker, *Kain und die Macht der Sünde. Eine feministisch-gendersensible Lektüre von Gen 4,1–17*, in: *Nadine Weibel* (Hg.), *Weiblicher Blick – Männerglaube / Religions d'hommes – regards de femmes. Beiträge zur Gender-Perspektive in den Religionen*, Münster 2008, 45–54.

Hos 1–3) wird Zeichen der Beziehung zwischen dem Herrn und Israel. Die wiederholte Untreue des Volkes löscht die unbesiegbare Liebe Gottes nicht aus, den der Prophet wie einen Vater darstellt, der seinen Sohn führt und ‚mit den Ketten der Liebe‘ an sich zieht (vgl. *Hos 11,1–4*).“

Schon mit dem Verweis auf Lev 26,12 und die „Bundesformel“, der das Liebesbekenntnis im Hohelied nachgezeichnet sei, hatte RF 39 eine Beziehung zwischen der individuellen Liebessprache und den Formeln, in denen die Zusammengehörigkeit zwischen Gott und Israel ausgedrückt wird, hergestellt. Unter dem Stichwort „biblische Weissagung“¹⁵ kommen nun prophetische Texte zur Sprache. Hier ist das Bemühen erkennbar, über die bloße Ehemetaphorik der biblischen Prophetie hinaus auch Familienmetaphorik einzubeziehen. Für die „Hochzeitssymbolik“ bezieht sich die *Relatio finalis* auf einen Vers des Jeremiabuches und zwei Kapitel aus Jesaja bzw. Ezechiel, für das Thema „Familie“ greift sie auf das Buch Hosea zurück.

Was die genannten ehemetaphorischen Texte betrifft, so handelt Jer 2,2 von einer Liebesbeziehung zwischen der jungen Frau Jerusalem und ihrem Gott, eine Liebesbeziehung, die allerdings nur kurze Zeit währte und schnell in die Brüche ging. Jes 54 bietet eine ganze Fülle von Bildern wiederum für die Stadt Jerusalem auf, die Verwitwete, die Kinderlose, die Frau, die von ihrem Ehemann verlassen wurde – hier tritt der Gott Israels in der Rolle des Mannes auf, der sich von seiner Frau trennt! – und wieder zurückkehren darf zu ihm, so dass er sich zu ihr erneut als Gemahl bekennt. Ez 16 schließlich erzählt in der Ich-Rede Gottes die Geschichte seiner Liebe zu einem fremdstämmigen Findelkind, Jerusalem, das er großzieht und zur Frau nimmt, die sich dann aber Liebhabern zuwendet, so dass er sie in seinem Zorn der Demütigung, der Schändung durch sexuelle Gewalt, ja der Hinrichtung übergibt. In allen drei Texten ist deutlich, dass ein Abschnitt aus der Geschichte Jerusalems, der in der Eroberung und Zerstörung durch die Neubabylonier sowie der Deportation von großen Teilen der Bevölkerung der Stadt und des Umlandes gipfelte, aus einer bestimmten theologischen Perspektive verarbeitet wird. Jerusalem musste untergehen, weil in der Stadt Götzendienst betrieben wurde, statt den

¹⁵ Die Wendung „profezia biblica“ in der italienischen Originalfassung der *Relatio* hätte auch einfach mit „biblischer Prophetie“ übersetzt werden können, womit ein bibeltheologisch inzwischen überholtes Verständnis der Propheten als „Weissagende“ vermieden worden wäre.

einen und einzigen Gott allein zu verehren. Dabei wird das Verhältnis Gottes zur Stadt Jerusalem und zu ihrer Bewohnerschaft in der Tat als eine Liebesbeziehung ins Bild gefasst, als eine Liebesbeziehung aber, in der sich der weibliche Partner als allein schuldig erweist und der männliche Part in seinem als berechtigt dargestellten Zorn auch vor brutaler sexualisierter Gewalt nicht zurückschreckt. Die prophetischen Texte stammen aus gesellschaftlichen Kontexten, in denen der Respekt von Männern gegenüber Frauen als gleichberechtigten, eigenständigen Menschen im modernen Sinn nicht gegeben und in denen körperliche Gewalt als Strafmittel an der Tagesordnung ist, wenn sie sicher auch real praktiziertes Verhalten noch einmal metaphorisch überzeichnen. Solange in unserer Gegenwart körperliche, insbesondere sexualisierte Gewalt von Männern gegenüber Frauen (und Kindern) nicht weltweit tabuisiert ist – und davon sind wir weit entfernt –, sollten diese Texte nicht bemüht werden als biblische Beispiele für den „Bund der Liebe zwischen Gott und seinem Volk“. Feministische Exegetinnen der 1990er-Jahre haben in Bezug auf solche Texte unumwunden von „prophetischer Pornographie“ gesprochen;¹⁶ jüngere, gendersensible Untersuchungen lesen die Texte als Reflex erlittener Gewalt¹⁷ oder suchen sich ihnen etwa über Theoreme der Traumatheorie zu nähern¹⁸. Von daher dürften sich die genannten prophetischen Texte eher dazu eignen, die verbreitete und alltägliche Gewalt in Beziehungen zu thematisieren und an deren Überwindung zu arbeiten.

Das Buch Hosea zeichnet in seinen Eingangskapiteln in der Tat eine „dramatische Erfahrung hinsichtlich Ehe und Familie“ (RF 39) einmal aus der Erzählerperspektive, einmal aus der Ich-Perspektive. Hosea wird von der Stimme Gottes aufgefordert, sich mit einer Frau einzulassen, die außereheliche sexuelle Beziehungen hat, so dass die Kinder, die sie gebiert, nicht zweifelsfrei einem bestimmten Vater zugewiesen werden können. Diese „unheilige Familie“ wird als Zeichen der Beziehung zwischen Gott und Israel ausgelegt: Gott, der sich an Israel bindet, Israel, das ihm untreu

¹⁶ Vgl. etwa *Athalya Brenner/Fokkelen van Dijk-Hemmes*, *On Gendering Texts. Female & Male Voices in the Hebrew Bible* (Biblical Interpretations Series 1), Leiden 1993, bes. Kap. IV: Divine Love and Prophetic Pornography (zu Ez 23 und Jeremia).

¹⁷ Vgl. *Gerlinde Baumann*, *Liebe und Gewalt. Die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH – Israel in den Prophetenbüchern* (Stuttgarter Biblische Beiträge 185), Stuttgart 2000; *dies.*, *Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen*, Darmstadt 2006, bes. Kap. 3.

¹⁸ Vgl. etwa *Ruth Poser*, *Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur* (Supplements to Vetus Testamentum 154), Leiden 2012.

ist, wobei im Hoseabuch die Kinder der Frau für die Menschen in Israel stehen dürften, während die Frau selbst auf das Land weist, das in diesem Prophetenbuch einen eigenen, fast mythisch zu nennenden Status erhält.¹⁹ Auch hier spart der zürnende göttliche Eheherr nicht mit Gewalt auch in sexualisierter Form (vgl. Hos 2,4–15), und hier trennt er sich nicht nur von der Frau, sondern explizit auch von ihren Kindern. Den abrupten Wechsel der Stimmung, den die göttliche Ich-Rede ab Hos 2,16 einleitet, könnte man deuten als „Kapitulation“ des Zürnenden und Abkehr von seinen Gewaltmaßnahmen hin zu anderen Tönen. Allerdings lassen diese werbenden, versöhnenden Worte gegenüber der „Frau“ und auch den „Kindern“ (2,16–25) die vorangehenden Drohungen ja nicht vergessen. So mag es geradezu weise erscheinen, dass die Relatio nicht an diesem Text des Hoseabuches das Motiv der „unbesiegbare[n] Liebe Gottes“ (RF 39) festmacht, sondern dazu das 11. Kapitel heranzieht, das in der Tat Israel als kleinen Sohn einführt, den Gott lieb gewonnen hat. Gleichwohl erinnert man aber auch in diesem Text der gewaltbereiten Seite Gottes nicht, insofern die kriegerischen Bedrängnisse, unter denen Israel zu leiden hat, als Ausdruck des Zorns Gottes gedeutet werden. Hos 11 ist andererseits ein Text, der seinerseits vom letztlichen Verzicht Gottes auf Reaktionen des Zorns spricht und dabei nicht einfach ein Vaterbild entwirft, sondern väterliche und mütterliche Züge verbindet und abschließend zu einem kraftvollen Bild aus der Tierwelt greift, wenn er JHWH im Einsatz für sein Volk wie einen Löwen brüllen lässt.²⁰ Eine solche Wendung des Textes verhindert ein glattes Zurückkehren auf die Ebene menschlicher Familienverhältnisse. Vielleicht sollte sie als Signal der Zurückhaltung ernst genommen werden, Bilder des Verhältnisses zwischen Gott und seinem Volk, zwischen Christus und der Kirche zu übertragen auf Beziehungen zwischen Menschen, Frauen, Männern und Kindern. So kann die Heilige Schrift des Ersten, nie von Gott her gekündigten Bundes als eigenständige kritische Stimme im Gespräch mit dem Neuen Testament auch und gerade im Christentum gehört werden.

¹⁹ Ausführliche Überlegungen zu Hos 1–3 finden sich in *Marie-Theres Wacker, Figurationen des Weiblichen im Hosea-Buch* (Herders Biblische Studien 8), Freiburg 1996.

²⁰ Vgl. zu den unterschiedlichen Ansätzen und Akzentuierungsmöglichkeiten einer Exegese von Hosea 11 *Marie-Theres Wacker, Gott Vater, Gott Mutter – und weiter? Exegese und Genderforschung im Disput über biblische Gottes-Bilder am Beispiel von Hosea 11*, in: *Andrea Qualbrink u. a. (Hg.), Geschlechter bilden. Perspektiven für einen genderbewussten Religionsunterricht*, Gütersloh 2011, 136–157; wiederabgedruckt in: *Gottfried Adam u. a. (Hg.), GOTT. Ein religionspädagogischer Reader* (Veröffentlichungen des Comenius-Instituts), Münster 2014, 33–44.

Amoris laetitia²¹ – eine eigen-willige Adaption der Bischofssynode

In seinem nachsynodalen Schreiben hat Papst Franziskus die Thematik von Ehe und Familie nachdrücklich in die Perspektive einer „Freude (an) der Liebe“ (AL) gestellt und unter dieser Hinsicht das ihm von der Bischofssynode angebotene Material neu konturiert. Auch hinsichtlich des Rückgriffs auf die Heilige Schrift erfolgen manche Verschiebungen. So etwa wird auf die problematischen Texte Jes 54 und Jer 2,2 sowie Hos 1–3 verzichtet, um Ehe und Familie in biblisches Licht zu tauchen, und gerät der Verweis auf Ez 16, zudem gekürzt auf zwei Verse, in die Anmerkungen²². Am auffälligsten aber sind sicherlich zwei neue längere Passagen, die sich als Entfaltung eines biblischen Grundtextes darstellen. Dabei handelt es sich zum einen um 1 Kor 13,4–7, einen Abschnitt aus dem „Hymnus“, wie der Papst ihn nennt, der dem Thema Liebe gewidmet ist (AL 90–119), zum anderen um Ps 128 (AL 8–30). 1 Kor 13,4–7 bildet den Auftakt des ersten von zwei Kapiteln des Schreibens, die um die eheliche Liebe, die fruchtbar werden soll, kreisen. Die Epitheta, die der Hymnus der Liebe beilegt, werden in homiletischer Weise auf das konkrete Leben in der christlichen Familie hin ausgezogen und damit auf der Linie einer geläufigen Rezeption, die 1 Kor 13 in christlichen Trauungsgottesdiensten ansiedelt, aufgegriffen.

Der Rekurs auf Ps 128 dagegen ist in mehrerlei Hinsicht überraschend. Er erscheint in signifikanter Position, im Eröffnungsteil des Schreibens, unmittelbar nach den einleitenden, Absicht und Gliederung vorstellenden Abschnitten (1–7), und er will durchaus die Lektüre des Schreibens orientieren, bevor der Duktus der *Relatio finalis* mit ihrem Blick auf die Realitäten der Familie aufgenommen wird. Bei Ps 128 handelt es sich zudem um einen im katholischen Ehe- und Familiendiskurs unverbrauchten biblischen Text, so dass sein Einspielen die Erwartung neuer Akzentsetzungen weckt. Der Psalm spricht von den glückbringenden Folgen eines Lebens in Gottesfurcht und zeichnet sie im Bild eines harmonischen Zusammenklangs von Mann, Frau und Kindern. Der Papst schreitet den Psalm ab, indem er ihn thematisch aufgliedert. Unter dem Titel „Du und deine Frau“ geht es um das Paar von Ehemann und Ehefrau (9–13); es folgt der Blick auf die Kinder („Deine Kinder wie junge Ölbäume“; 14–18) und

²¹ Deutscher Text unter https://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html.

²² AL 318, Anm. 378.

das Motiv der Arbeit („Deiner Hände Arbeit“; 23–26). Ergänzend und über den Psalm hinausführend kommen zum einen die Gefährdungen der Familie zur Sprache, die in einer weiten *tour d'horizon* durch die ganze Bibel narrativ eingespielt werden und auf diese Weise „im Licht des Wortes“ (so die Überschrift über das erste Kapitel des Schreibens) die Situationsanalysen des zweiten Kapitels (AL 31–57) antizipieren, aber eingebettet bleiben in den optimistischen Duktus des Psalms. Zum anderen wird ein Motiv aufgenommen, das Papst Franziskus auch in seiner Umwelt-Enzyklika *Laudato si'* schon intensiv entwickelt hatte, die „Zärtlichkeit“²³. Sie ist nicht nur der Beziehung von Mutter und Kleinkind eigen (und darin transparent auf die mütterliche Liebe Gottes), wie mit einem Blick auf den benachbarten Ps 131 gezeigt wird, sondern auch ein Moment der Vaterliebe, spricht ja Hos 11,1–4 in einem ähnlichen Bild von zarten Gesten zwischen einem Vater und seinem kleinen Sohn, um Gottes Liebe zu Israel auszudrücken (AL 28).

Hier bündelt sich wie in einem Brennglas die Geschlechterontologie des Papstes. Insgesamt wird der Psalm genutzt, um gewissermaßen interlinear Grundstrukturen der kirchlichen Ehe- und Familienlehre bereits anklingen zu lassen und eine biblisch-theologische Begründung anzubahnen, die auf die „fruchtbare Liebe“ (AL 11; vgl. 162; 181) von Mann und Frau als Abbild des Schöpfergottes abhebt und später in christologische (AL 73; 161) bzw. trinitarische (AL 161; 314) Analogien überführt werden kann. Konzepte bzw. Lebensformen, die dem nicht entsprechen, werden als defizitär angesehen²⁴ oder erfahren Kritik, wenn auch zum Teil in weniger harschen Worten als in der *Relatio finalis*²⁵.

²³ Nr. 11; 73; 76; 84; 91; 92; 96; 220; 242 (zweimal) und im Schlussgebet. Im spanischsprachigen Ausgangstext von *Laudato si'* ist die Rede von *ternura*, einem Begriff, der eher die „Empfindlichkeit“ und in diesem Sinne die „Zartheit“ konnotiert. Deutscher Text unter http://w2.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_encyclica-laudato-si.html.

²⁴ In diesem Sinne sind die Bemerkungen zum Thema Adoption (AL 179f.) zum einen zwar helllichtig, insofern sie das brisante Problem des internationalen Kinderhandels im Blick haben, andererseits aber auch wieder naturalistisch fixiert, insofern sie davon ausgehen, dass Adoption nur Paare betrifft, die keine leiblichen Kinder bekommen können und dies auf „schmerzhaft Weise“ erfahren. Stehen zudem in dieser Perspektive Adoptivkinder nicht in der Gefahr, Kinder „zweiter Wahl“ zu werden?

²⁵ Vgl. die abschätzige Bemerkung zu einer „bestimmten Spielart des Feminismus“ in RF 8 mit den Abschnitten AL 74 und 153, in denen zum Thema Feminismus kritische Gesichtspunkte neben wertschätzenden Worten stehen. Vgl. auch die um Differenzierung bemühten Ausführungen zur Genderperspektive in AL 56, die sich m. E. allerdings in einer Aporie verfangen, insofern sie mahnen: „Zugleich sind wir berufen, unser Menschsein zu behüten, und das bedeutet vor allem, es so zu akzeptieren und zu

Die durchgehende Androzentrizität der Bilder in Ps 128 wird nicht problematisiert, eher noch verstärkt, wenn zu V. 3 im Rückgriff auf Gen 2ff formuliert ist: „Adam, der gewissermaßen der Mann aller Zeiten und aller Regionen unseres Planeten ist, gründet gemeinsam mit seiner Frau eine neue Familie“ (AL 13). Das sehr traditionelle Bild des patriarchalen Mannes, der vorangeht und „seine“ Familie schützt, bleibt unberührt (vgl. bes. auch AL 55). Ob der Appell des Papstes an eine neue Zärtlichkeit der Männer dieses Bild insgesamt in Bewegung bringt oder nur neue Formen des bevormundenden Liebespatriarchats zur Folge hat, ob sich überhaupt katholische Männer auf einen solchen, im Rahmen der traditionellen katholischen Geschlechterontologie sofort unter Feminisierungsverdacht geratenden Weg einlassen werden, wird sich zeigen.

respektieren, wie es erschaffen worden ist.“ Worauf genau soll sich dieser Satz beziehen, wenn er nicht als fundamentalistisch gegen jede medizinische Hilfe gerichtet verstanden werden soll? Und nach welchen Kriterien sollte hier eine Unterscheidung getroffen werden? Man steht erneut vor Grundfragen, wie sie etwa in dem Sammelband von *Stephan Goertz/Magnus Striet* (Hg.), *Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip*, Freiburg 2014, angesprochen werden.