

Familie einfach anders leben. Von biblischen Herausforderungen und einer neuen Offenheit für Modelle dauerhaften Zusammenlebens – Gemeinsam unterwegs zu einem Leben in Fülle

von Klaus Vellguth

Die Auseinandersetzung mit dem Thema Familie erfolgt stets in einem spezifischen Kontext beziehungsweise vor einem kontextuellen Hintergrund. Dies zeigte sich sowohl auf der Außerordentlichen Generalversammlung zur Bischofssynode im Oktober 2014 als auch auf der XIV. Ordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode im Oktober 2015, zu der 270 gewählte Bischöfe aus allen Teilen der Weltkirche zusammenkamen. „Mir ist – mitten in der Weltkirche – sehr deutlich geworden, dass ich mit ganz speziellen Ohren höre. Den Ohren einer Frau aus einer offenen Gesellschaft mit einer freiheitlichen Rechtsordnung, mit den Ohren aus dem Land der Reformation, einem Land mit einer hochprofessionellen Caritas, mit einem sozialen Absicherungssystem, in dem hauptamtliche Laienmitarbeiterinnen und -arbeiter ihren Dienst tun“¹, schrieb Ute Eberl, Auditrix der Außerordentlichen Familiensynode 2014 zu ihrer spezifischen Synodenerfahrung. Und Michael Sievernich, Auditor der Ordentlichen Bischofssynode im Jahr 2015, schrieb nach seiner Teilnahme an der Synode rückblickend, dass „Fragen sich im interkulturellen Zusammenhang neu stellen“, was „beispielsweise der Kontext afrikanischer² Traditionen von Ehe und

¹ Vgl. Ute Eberl, „Schaut in die Wohnzimmer der Familien, nicht in ihre Schlafzimmer“, in: *Lebendige Seelsorge* 66 (2015) 5, S. 333–340, hier: S. 333f.

² Auch wenn uns aus westeuropäischer Perspektive manche im Vorfeld oder Verlauf der Synoden formulierten Wortmeldungen zum Ehe- und Familienverständnis aus afrikanischer Sicht sperrig erscheinen, dürften diese unter

Familie oder interreligiöse Ehen im Kontext asiatischer Traditionen“³ zeige, wobei die katholische Kirche versuche, Einheit und Vielfalt zusammenzudenken und zusammenzubringen.

Wie unterschiedlich über (Ehe und) Familie gedacht wird und wie stark die eigene Reflexion etwa von einem monogamen oder polygamen kulturellen Hintergrund, von einem matrilinearen beziehungsweise patrilinearen Kontext, von der eigenen Lebenssituation als lediger beziehungsweise verheirateter Christ oder auch von der spezifischen Perspektive einer Frau beziehungsweise eines Mannes abhängt, wurde bereits in den zahlreichen Wortmeldungen im Vorfeld der beiden Synoden deutlich und zeigt auf, vor welchen Herausforderungen die Weltkirche im Zeitalter der Globalisierung steht.⁴ Exemplarisch soll dies an einem Vorbereitungstreffen der SECAM (Symposium of Episcopal Conferences of Africa and Madagascar) auf die Außerordentliche Bischofssynode aufgezeigt werden.

Umständen sogar dem biblischen Verständnis von Ehe näher kommen, da auch in der Bibel das Ziel der Ehe die Geburt von Kindern, insbesondere von Söhnen, war, denen in biblischer Zeit eine wesentliche soziale Funktion zukam. Vgl. Bettina Eltrop, „Zahlreich wie die Sterne. Gedanken zu Ehe/Familie/Beziehungen in der Bibel“, in: *Das Magazin* 14 (2015) 3, S. 5–7, hier: S. 6.

³ Michael Sievernich, „Die Bischofssynode zur Familie“, in: *Stimmen der Zeit* 234 (2016) 2, S. 87–98, hier: S. 88.

⁴ Vgl. Klaus Vellguth, „Durch Veränderungen herausgefordert. Ein afrikanisches Vorbereitungstreffen zur Familiensynode“, in: *Herder Korrespondenz* 68 (2014) 8, S. 427–431; Preetha Varayilan, „Das Konzept der ‚Joint Family‘“, in: *Lebendige Seelsorge* 66 (2015) 5, S. 371–376; Dies., „Das Konzept der ‚Joint Family‘. Das Familienverständnis im indisch-hinduistischen Kulturkreis“, in: George Augustin/ Rainer Kirchdörfer (Hrsg.), *Familie. Auslaufmodell oder Garant unserer Zukunft?*, Freiburg 2014, S. 364–380.

Stimmen zu Ehe und Familie aus Afrika

Über 80 Teilnehmer aus 18 afrikanischen Staaten kamen im Juni 2014 in Cotonou (Benin) zusammen, um auf Einladung der Vereinigung der afrikanischen Bischofskonferenzen SECAM über Fragen der Familie in Afrika zu diskutieren.⁵ Es sollte eine ehrliche Bestandsaufnahme werden, von welchen gesellschaftlichen Realitäten sich die Familie in Afrika herausgefordert sieht und wie diese gesellschaftlichen Realitäten die Familie in ihren tatsächlich gelebten Formen zu Beginn des dritten Jahrtausends prägen. Nicht ausgespart werden sollten dabei gerade auch auf dem afrikanischen Kontinent brisante Fragen wie die der Promiskuität, des vorehelichen Geschlechtsverkehrs, der Polygamie oder Homosexualität. Gerade hinsichtlich der letztgenannten Frage hatten Stellungnahmen afrikanischer Bischöfe zuletzt für Irritationen nicht nur in Europa gesorgt, da sie sich anlässlich einer (in einigen afrikanischen Staaten wie Uganda zu beobachtenden) Verschärfung der Strafgesetzgebung bei homosexuellen Handlungen positiv über diese Verschärfung der Gesetzgebung äußerten und Homosexualität als „widernatürlich“ und „unafrikanisch“ einordneten. Die Wahl von Cotonou als Tagungsort konnte symbolisch interpretiert werden: In Benin unterzeichnete Benedikt XVI. das nachsynodale Schreiben der zweiten Afrikasynode „Africae Munus“, in dem (anknüpfend an „Ecclesia in Africa“) das Modell der Familie als das ekklesiologische Modell der Kirche auf dem afrikanischen Kontinent dargestellt wird. Die große Wertschätzung, die diesem nachsynodalen Schreiben in Afrika beigemessen wird, kam nicht zuletzt zum Ausdruck, als der Apostolische Nuntius in Benin, Brian Udaigwe, die Bedeutung der Familie als Keimzelle der Gesellschaft hervorhob und dabei auf „Africae Munus“ verwies, das die Familie als „das ‚Heiligtum des Lebens‘ und eine lebenswichtige Zelle der Gesellschaft und der Kirche“ bezeichnet: „Hier wird nämlich das Antlitz eines Volkes geformt, hier eignen sich seine Glieder die grundlegen-

⁵ Vgl. zum Folgenden Klaus Vellguth, „Durch Veränderungen herausgefordert. Ein afrikanisches Vorbereitungstreffen zur Familiensynode“, a. a. O.

den Kenntnisse an. Sie lernen lieben, weil sie selber umsonst geliebt werden; sie lernen jede andere Person achten, weil sie selber geachtet werden; sie lernen das Antlitz Gottes kennen, weil sie dessen erste Offenbarung von einem Vater und einer Mutter erhalten, die ihnen ihre ganze Zuwendung schenken.“⁶

Als „Workshop“ bezeichnete die SECAM ihre Tagung zum Thema „Africa at the Extraordinary Synod on the Family: Organic Pastoral Solidarity and Contribution“, um auszudrücken, dass ein möglichst offener Austausch gewünscht ist, der sich aus anthropologischer, kulturwissenschaftlicher und pastoraler Perspektive den Herausforderungen der Familie in Afrika stellt. Dabei ging es nicht darum, allzu voreilig schnelle Antworten zu formulieren. Ausdrücklich verwies Gabriel Mbilingi, Erzbischof von Lubango (Angola) und Präsident der SECAM, auf Papst Franziskus, der zuletzt in *Evangelii gaudium* einen hilfreichen Keil zwischen einer zu engen Verzahnung von kirchlichem Lehramt einerseits und der Formulierung von endgültigen Wahrheiten andererseits getrieben hatte.⁷

Schon in seiner Begrüßungsansprache thematisierte Antoine Ganyé, Erzbischof von Cotonou und zugleich Vorsitzender der Bischofskonferenz von Benin, die Herausforderungen des traditionellen Bildes der Familie in Afrika durch Scheidung, Promiskuität, Polygamie, gleichgeschlechtliche Partnerschaften etc. und verwies angesichts der Transformationsprozesse der Familie in Afrika auf die zweifache Notwendigkeit, das Evangelium in eine konkrete gesellschaftliche Situation hinein zu inkulturieren, was dem Evangelium eine Anpassungsfähigkeit abverlangt, und zugleich die Gesellschaft

⁶ Papst Benedikt XVI., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Africae Munus* über die Kirche in Afrika im Dienst der Versöhnung, der Gerechtigkeit und des Friedens, 19. November 2011, Nr. 42, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20111119_africae-munus.html (16.06.2016).

⁷ Vgl. Papst Franziskus, *Apostolisches Schreiben Evangelii gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 194), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2013.

durch die Kraft des Evangeliums zu verändern. Dies stellt nicht nur eine hermeneutische Herausforderung dar, sondern impliziert letztlich das Aushalten eines Paradoxons, das stets dann besteht, wenn sich theologisches Denken nicht in konzentrischen Kreisen um einen einzigen Mittelpunkt legt, sondern ellipsenförmig um zwei Brennpunkte angeordnet ist, die eben nicht deckungsgleich, doch für die Form der Ellipse geradezu existenznotwendig sind.

Vielfalt der Familien in Afrika

Auch wenn im Rahmen des Workshops der afrikanischen Bischöfe immer wieder (homogenisierend) von *der* Situation der Familie in Afrika gesprochen wurde, stellen sich schon die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen der Familien in Afrika tatsächlich völlig unterschiedlich dar – und die Realität der Familie hat auch in Afrika zu Beginn des dritten Jahrtausends wenig mit dem von vielen Kreisen in der Kirche immer noch monopolistisch vertretenen Familienbild zu tun, das einem zunächst im 19. Jahrhundert in Europa geprägten Familienbild entspricht, welches sich angesichts des Wachstums der Städte und der Entwicklung des Bürgertums in Europa als normatives Ideal von Familie durchgesetzt hat. Eine statistische Erhebung belegt beispielsweise, dass in Südafrika heute nur noch jedes dritte Kind in einer Familie gemeinsam mit seinen beiden biologischen Eltern aufwächst. Darüber hinaus stellt sich das Bild der Familie in Afrika ausgesprochen heterogen dar: In Kenia ist erst in diesem Jahr eine neue Familiengesetzgebung in Kraft getreten, die neben die Ehe eines Mannes mit einer Frau die traditionelle afrikanische, polygame Eheform eines Mannes mit mehreren Frauen stellt (nicht aber eine polyandrische Ehe einer Frau mit mehreren Männern zulässt) und darüber hinaus eigene Regeln für die Ehe von Muslimen und Hindus enthält. Zahlreiche Länder (wie unter anderem auch Benin) verfolgen Homosexualität als Straftat, während in Südafrika die Regenbogenehe zwischen gleichgeschlechtlichen Partnern inzwischen gesetzlich verankert ist und

selbst in den Arbeitshilfen der südafrikanischen Bischofskonferenz (SACBC) die Familiendefinition der US-amerikanischen Bischöfe aufgenommen worden ist: „A family is an intimate community of life and love, bounded together for life by blood, marriage or adoption.“

Von einer Homogenität des Eheverständnisses auf dem afrikanischen Kontinent kann also kaum gesprochen werden. So benannte Bony Guiblehon, Ethnologe aus der Côte d'Ivoire, insgesamt 40 verschiedene Familienformen, die ihm im Verlauf seiner Forschungen zur Familie in Afrika begegnet seien und in denen er unterschiedliche wirtschaftliche, gesellschaftliche und personale Bezüge identifizieren konnte. Guiblehon plädierte dafür, nicht (im Singular) von der Familie, sondern (im Plural) von Familien zu sprechen. Gerade angesichts dieser Heterogenität der familiären Realitäten in Afrika stellt sich die Frage, auf welche Familienkonstruktion sich das Bild der Kirche als Familie Gottes (vergleiche *Ecclesia in Africa* und *Africae Munus*) tatsächlich bezieht und ob es im vergangenen Vierteljahrhundert eventuell aufgrund verschiedener Familienbilder beziehungsweise Familienerfahrungen in verschiedenen Kontexten völlig unterschiedlich rezipiert worden ist.

Der nigerianische Kardinal John Onaiyekan wies darauf hin, dass die Zahl der Ehescheidungen auch auf dem afrikanischen Kontinent zunimmt, während parallel dazu die Dauer einer geschlossenen Ehe abnimmt. Im Gegensatz zu Walter Kasper, der mit Blick auf die Bedeutung eines kirchlichen Überdenkens bisheriger Positionen im Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen für die Katholiken in Europa sowie den USA zuletzt (wiederum) für eine pastorale Lösung in dieser Frage warb und dabei das Argument der Epikie beziehungsweise Oikonomia einbrachte, trat John Onaiyekan im Rahmen der SECAM-Tagung im Blick auf die Ehe und Familie in Afrika für ein Festhalten an den bekannten kirchlichen Positionen – gerade auch mit Blick auf eine (Nicht-)Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zur Kommunion – ein. Die vorschnelle Übernahme theologischer Positionen, die in den Ortskirchen Europas formuliert wurden, ordnete er als ein für Afrika problematisches Phänomen der

Globalisierung ein, in deren Rahmen eine dominante Kultur versucht, eigene Werte anderen Kulturen überzustülpen.

Tatsächlich liegt der afrikanischen Auffassung von Ehe und Familie ein tief in der eigenen Kultur verwurzelter Ansatz zugrunde, ohne dessen Verständnis so manch eine in Cotonou geäußerte Position zu Ehe und Familie kaum nachvollziehbar ist. Im Gegensatz zum bürgerlichen europäischen Eheverständnis, das den Charakter eines Rechtspaktes zwischen zwei Individuen besitzt, sowie dem sakramentalen Eheverständnis der Kirche, das metaphorisch-analog beziehungsweise unmittelbar sakral geprägt ist, ist das afrikanische Eheverständnis in ein ontologisches sowie kosmologisches Verständnis eingebettet, das weit über das die Ehe schließende Brautpaar hinausreicht und (mit Blick auf die Vergangenheit) die Ahnen des Brautpaares ebenso einbezieht wie auch (mit Blick auf die Zukunft) die künftigen Nachkommen des Paares. Diese Einbettung in eine generationenübergreifende Kosmologie ist unter anderem damit verbunden, dass der Ehe und Familie in Afrika primär die Funktion zukommt, Leben weiterzugeben. Einerseits wies Mathieu Ndomba (Kongo-Brazzaville) darauf hin, dass in diesem Aspekt ein wichtiger kulturverbindender Ansatzpunkt zwischen einem traditionellen afrikanischen und einem christlichen Eheverständnis vorliegt. Andererseits entsprechen – dies kam in Benin deutlich zur Sprache – gerade auch polygame Lebensformen diesem traditionellen afrikanischen Konzept, und so ist die Polygamie in vielen Regionen Afrikas auch heute noch die übliche Lebensform eines Mannes (beziehungsweise in matrilinearen Kulturen: der Frau). Die Polygamie erfüllt neben sozialen und wirtschaftlichen Dimensionen nicht zuletzt die Funktion, dass ein Mann (in patrilinearen Kulturen) beziehungsweise eine Frau (in matrilinearen Gesellschaften) das Leben weitergeben.

Das kosmologische Konzept Afrikas akzentuiert tatsächlich anders als das westlich geprägte, primär das Individuum betrachtende Konzept und kann dieses westliche, den Menschen aus einer generationenübergreifenden Verantwortung fatalerweise herauslösende Konzept (zum Beispiel angesichts ökologischer Fragen) hilfreich ergänzen. Für die Kirche dürfte mit Blick auf ein afrikanisch geprägtes

Eheverständnis die Herausforderung darin liegen, den sakralen Charakter, das gemeinschaftsbezogene kosmologische Konzept sowie den dynamischen Charakter des traditionellen afrikanischen Eheverständnisses in ihr sakramentales Eheverständnis zu integrieren. Die metaphorischen Bezüge, die im traditionellen katholischen Verständnis einer Eheschließung mitschwingen, bieten dazu zahlreiche Anknüpfungspunkte. Welche Bedeutung dabei einer (immer noch anstehenden) Inkulturation des christlichen Ehekonzeptes zukommt, wurde in Cotonou deutlich, als ein Vertreter aus Nigeria die Aneinanderreihung verschiedenster Eheschließungs-Zeremonien in seiner Heimat darstellte: Zunächst einmal wird in der Dorfgemeinschaft die traditionelle Ehezeremonie vollzogen. Dieser kommt nach wie vor gerade in ländlichen Regionen die größte Bedeutung zu. Im Anschluss daran wird die Ehe zivilrechtlich vollzogen, und abschließend wird die Eheschließung kirchlich gefeiert. Wenn der Gestaltung der kirchlichen Hochzeit kein kulturverbindendes Verständnis zugrunde liegt, kann diese schnell zum Appendix einer tief in der afrikanischen Tradition verwurzelten Festkultur degenerieren.

Matriachale oder bilineare Strukturen statt Genderkonzeption

In gleich mehreren Vorträgen gingen Teilnehmerinnen aus Kenia, Ruanda, Uganda und Burkina Faso auf die Situation der Frauen in der afrikanischen Familie und Gesellschaft ein, denn sie sind es, die das Rückgrat der Familie bilden. Mit Blick auf das Engagement der Frauen in Afrika hält *Africae Munus* fest: „Frauen in Afrika leisten mit ihren zahlreichen Talenten und ihren unersetzlichen Gaben einen großen Beitrag zur Familie, zur Gesellschaft und zur Kirche.“⁸ Dennoch werden Frauen in Afrika auch heute noch wie Menschen zweiter Klasse behandelt, beklagte Veneranda Mbabazi (Uganda). Sie zeigte auf, dass Frauen einen Großteil der familiären Last zu tragen haben, während ihr Engagement bei der Kindererziehung, im Haus-

⁸ *Africae Munus* 55.

halt und als Erwerbstätige kaum gewürdigt werde: Meist sind es die Männer, die wesentliche Entscheidungen für ihre Familien treffen, Frauen müssen sich fügen. Rigide Rollenaufteilungen sind immer noch dominant. Männer, die sich im Bereich der Kindererziehung engagieren, gelten in vielen Regionen Afrikas als suspekt. Exemplarisch wurde auf die Situation in einigen ländlichen Gegenden Ugandas verwiesen. Wenn Männer sich dort im Bereich der Kindererziehung engagieren, geht bald das Gerücht um, diese Männer seien „irgendwie verhext“. Noch existieren in Afrika die klassischen Frauen- und Männerdomänen, wobei Frauen nach wie vor von den Machtpositionen ausgeschlossen sind. In der Politik sind Frauen kaum vertreten – nur in zwei Ländern Afrikas (Liberia und Zentralafrikanische Republik) steht der Regierung gegenwärtig eine Frau vor. Umso wichtiger sei es, die Rolle der Frauen in der afrikanischen Familie und Gesellschaft neu zu überdenken.

Genderansätze, wie sie beispielsweise in Europa diskutiert werden, wurden von den in Cotonou versammelten Bischöfen und Theologen eher kritisch bewertet, wobei auffällig oft auf die einschlägigen Arbeiten von Marguerite Peeters verwiesen wurde. Während die einen Referentinnen in westlichen Genderansätzen einen Verrat an afrikanischen Werten erkannten, Frauen in ihrer Weiblichkeit missachtet und die traditionelle Rolle der Frau als Gebärerin und Mutter einer Familie bedroht sahen, kritisierten andere mit Blick auf die Herkunft dieses Ansatzes, dass das Genderkonzept ein westliches Konzept sei, das Afrika nicht im Rahmen eines „westlichen Kulturimperialismus“ aufoktroziert werden dürfe. Beatrice Fayé, Ordensschwester und Philosophin aus dem Senegal, knüpfte an diese Thesen an und schlug vor, anstelle der Rezeption des westlichen Genderansatzes den Ansatz einer matriarchalen Gesellschaftsstruktur als spezifisch afrikanisches Konzept zur Sprache zu bringen. Sie zeigte am Beispiel ethnischer Gruppen in Äthiopien, Ghana, der Côte d'Ivoire, Togo, Benin, Kongo, der Zentralafrikanischen Republik sowie dem Sudan auf, dass matriarchiale beziehungsweise matrilineare Gesellschaftsstrukturen in allen Teile Afrikas anzutreffen seien und dass die positiven Erfahrungen mit diesen Strukturen ein originärer

Beitrag Afrikas für die Diskussion der Bischofssynode zur Familie sein könnte. Sie würden auf einem Familienbild basieren, in dem die Frau der Familie vorsteht, die Beziehung zwischen einer Mutter und ihrem Kind als das Fundament einer Gesellschaft angesehen wird und der Frau als Mutter eine wesentliche Rolle beim Aufbau der Gesellschaft und der Weitergabe gesellschaftlicher Werte zukommt. Anknüpfend an diese Ausführungen von Beatrice Fayé erinnerte eine Vertreterin aus der Demokratischen Republik Kongo an das Pastoral Schreiben der SECAM „Die Kirche in Afrika: Kirche als Familie Gottes“ (*L'Eglise en Afrique: Une Eglise-Famille de Dieu*) aus dem Jahr 1998, in dem neben matrilinearen und patrilinearen Traditionen auf die Existenz bilinearer Traditionen in Afrika verwiesen wird. Gerade die Erfahrung mit der Bilinearität könnte – besser noch als Erfahrungen mit der Matrilinearität – ein Beitrag Afrikas zur Erneuerung der Familie sein.

Homosexualität im afrikanischen Kontext

Nun ist es ein Verdienst, wenn die afrikanische Kirche sich in Cotonou darum bemüht hat, nicht einfach außerafrikanische Konzepte zu rezipieren, um sie später in die synodale Diskussion in Rom als afrikanische Beiträge einzubringen, sondern die Situation der Familie in Afrika aus einer eigenen Perspektive zu betrachten und darüber hinaus eigene, afrikanische Ansätze einzubringen – wie beispielsweise mit Blick auf das Verhältnis von Frauen und Männern in der Familie. Doch wie ist dieses Bestreben zu bewerten, wenn bei einem solchen bewusst als „spezifisch afrikanisch“ verstandenen Diskurs Konzepte zur Sprache kommen, die aus europäischer Perspektive nur äußerst schwer zu verdauen sind – und dabei heftige Magenschmerzen hinterlassen? Richard Rwiza, Ordinarius für Moraltheologie an der Katholischen Universität von Ostafrika in Nairobi, ging im Rahmen der SECAM-Tagung in Benin auf die Frage ein, wie eine Regenbogenehe aus afrikanischer Perspektive zu bewerten sei. Damit griff er ausdrücklich eine der Fragen auf, zu denen Papst Franziskus die Orts-

kirchen im Vorfeld der Außerordentlichen Bischofssynode um ihre Meinung gebeten hat. In seinen Ausführungen zur Homosexualität bewegte Rwiza sich „sicher“ auf einem vom kirchlichen Lehramt genau abgesteckten Terrain: Er erwähnte Theorien, nach denen homosexuelle Neigungen entweder angeboren oder erworben seien, unterschied zwischen sexueller Orientierung einerseits und sexuellen Handlungen andererseits und verwies auf die kirchliche Lehre, die sich an einem göttlichen Willen orientiert, der in der Natur abzulesen sei. Pastorale Aufgabe der Kirche sei es demnach, so Rizwa, die Menschen in Afrika auf die Widernatürlichkeit von Homosexualität hinzuweisen. Auffällig war an den Äußerungen des Moraltheologen aus Kenia, dass sie im Rahmen der SECAM-Tagung (beinahe) widerspruchslos hingenommen wurden.

Was zunächst aus europäischer Perspektive erstaunt, ist mit Blick auf das traditionelle afrikanische Eheverständnis jedoch nachvollziehbar. Denn tatsächlich besteht ja eine fundamentale Spannung zwischen afrikanischen Konzepten einer Ehe, in deren Zentrum primär die Weitergabe des Lebens steht, sowie dem Konzept einer nicht auf Fortpflanzung ausgerichteten gleichgeschlechtlichen Ehe. Hier zeigte die SECAM-Tagung in Cotonou, dass mit Blick auf die kontrovers diskutierte Frage gleichgeschlechtlicher Partnerschaften nicht einfach Affirmationen vorgetragen und Positionen bezogen werden können, um der Frage interkulturell angemessen gerecht zu werden. Dass Rwiza seinem Vortrag die Bemerkung vorausschickte, eigentlich sei mit Blick auf die Frage der Bewertung von Homosexualität ja bereits alles gesagt, das Lehramt habe sich dazu schließlich deutlich geäußert, zeugte aus europäischer Perspektive betrachtet zwar zunächst einmal für ein mangelndes Problembewusstsein. Doch es erfordert aus europäischer Perspektive mit Blick auf den interkulturellen Dialog vermutlich die Bereitschaft, Fragen der Homosexualität (nicht für Europa, aber für Afrika) noch einmal neu zu reflektieren und dabei zu verstehen, welche kulturellen Konzepte manch einer schwer verdaulichen Aussage zugrunde liegen, da erst eine Weitung traditioneller kultureller Konzepte dazu führen könnte, bestimmte Formen von Partnerschaft und Ehe aus afrikanischer Perspektive neu zu be-

werten. Dies ist allerdings viel verlangt gerade von all den Diskussionssteilnehmern, bei denen durch die Diskriminierung von Homosexualität in Europa oder den USA Wunden entstanden sind, die erst allmählich verheilen.

Das Fremde im weltkirchlichen Diskurs aushalten

Mit Blick auf die in Cotonou geäußerte Position zur Homosexualität soll eine zugegebenermaßen aporetische Anmerkung zum Verhältnis von materialer Aussage und formaler Dialogkultur im weltkirchlichen Diskurs hinzugefügt werden. Muss nicht gerade akzeptiert beziehungsweise toleriert werden, dass eine in Europa längst als überwunden geglaubte Position zur Homosexualität nun von Vertretern afrikanischer Ortskirchen vertreten wird und auf allgemeinen Zuspruch stößt? Kann die von Kardinal John Onaiyekan vorgebrachte Affirmation, Homosexualität sei (ebenso wie der Feminismus) nicht in der afrikanischen Kultur verwurzelt, sondern ein westliches Konzept, aus europäischer Sicht (fast schon ein wenig peinlich berührt) als deplatziert bewertet werden? Dies würde die Frage provozieren, ob kontextuelle Ansätze nur dann akzeptiert würden, wenn sie in das eigene theologische Referenzsystem passen beziehungsweise dieses sogar argumentativ stützen. Wie weit muss man als Vertreter einer kontextuellen Theologie (im Bestreben, einen Eurozentrismus in der Theologie zu überwinden) gehen, wenn es darum geht, den Ortskirchen eigene – gerade auch fremd anmutende – theologische Positionen zuzugestehen? Geht kontextuelle Theologie gerade einmal so weit, wie das eigene westlich geprägte theologische Denken sowie der darum gelegte eigene Toleranzrahmen reichen? Was bedeutet die Wertschätzung der Ortskirchen mit ihren kontextuellen Perspektiven und Theologien für einen gleichberechtigten Dialog auf der Bischofsynode und in einer Weltkirche, deren Mehrheit längst auf der südlichen Hemisphäre lebt? Fragen, die Rwiza mit seinem in Europa „kaum mehr salonfähigen Ansatz“ indirekt aufgeworfen hat und die nicht so schnell zu beantworten sein dürften.

Die Stimme Afrikas stärken

Es ist ein Verdienst der neuen SECAM-Leitung unter Erzbischof Gabriel Mbilingi, dass die Vereinigung der afrikanischen Bischofskonferenzen im Vorfeld der Bischofssynode in Rom zu einem panafrikanischen theologischen Workshop eingeladen hat, um Perspektiven für eine afrikanische Theologie der Familie zu entwickeln. Die Kirche in Afrika dürfte hier von der Vereinigung der asiatischen Bischofskonferenzen (FABC) sowie insbesondere von der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen (CELAM) gelernt haben, deren Vertreter in der Vergangenheit dadurch auffielen, dass sie im Rahmen von Bischofssynoden pointiert Stellung beziehen und dabei auf Aussagen der von ihnen zuletzt auf kontinentaler Ebene erarbeiteten Dokumente verweisen konnten. Explizit erinnerte der Jesuit Paul Béré (Elfenbeinküste) in Cotonou an die Erfahrung afrikanischer Theologen, dass Bischöfe aus Lateinamerika während der Synode zur Neuevangelisierung im Jahr 2013 auf „Aparecida“ verweisen und ihrem Votum damit ein eigenes Gewicht verleihen konnten. Wünschenswert gewesen wäre angesichts dieser Perspektive und angesichts der Herausforderung, als afrikanische Kirche mit einer gemeinsamen Stimme zu sprechen, sicherlich eine noch stärkere Beteiligung der Bischöfe Afrikas an dem von der SECAM organisierten Workshop. Doch hier zeigt sich, dass die SECAM (noch) nicht den kontinentalen Stellenwert und Rückhalt einer CELAM oder FABC unter den Bischöfen besitzt. Darüber hinaus trägt auch die Sprachtrennung Afrikas in eine anglophone, eine frankophone und eine lusophone Fraktion ihren Teil zur kirchlichen Zersplitterung des Kontinents bei – selbst wenn bei der Wahl des SECAM-Präsidiums penibel genau darauf geachtet wird, dass alle drei Sprachgruppen gleichermaßen im Leitungsgremium der SECAM vertreten sind. Dennoch war Cotonou ein wichtiger Schritt: Im Anschluss an die Tagung wurde ausgehend von den Vorträgen und Diskussionen in Benin ein Abschlussdokument formuliert, das die afrikanischen Bischöfe im Reisegepäck hatten, als sie sich auf den Weg zur Bischofssynode in Rom machten, um dort die Frage zu beantworten

wie die Realität der Familie in Afrika aussieht, vor welchen Herausforderungen sie steht und welche Impulse Afrika für zukunftsfähige familiäre Strukturen und Familienbilder geben kann. Dieses Dokument, so betonte der nigerianische Kardinal Onaiyekan, der selbst bereits an mehreren Synoden teilgenommen hat und um die Bedeutung einer panafrikanischen Vernetzung im synodalen Diskurs weiß, liefert einen wesentlichen Beitrag dazu, dass die afrikanische Kirche in Rom wichtige in der afrikanischen Kultur verwurzelte Impulse zu Fragen der Familie beisteuern kann.

Weltweiter Dialog steht an

Dadurch, dass die afrikanischen Bischöfe die Situation der Familien in Afrika thematisierten, weiteten sie die Diskussion der Synode um die Themen Alltagsrealität von Polygamie, Androgamie, traditionelle religiöse Ehezeremonien etc. und brachten spezifisch afrikanische Aspekte der Familie zur Sprache, die bislang höchstens als (eigentlich schon überwunden geglaubtes) „exotisches Randphänomen“ im Blickfeld europäischer Theologen und Bischöfe zu hören waren. Auch tauchten aus Afrika eher kritische Töne des Unverständnisses beziehungsweise der Ablehnung auf, wenn Bischöfe und Theologen aus Europa und den USA versuchten, eine Öffnung der kirchlichen Haltung und Pastoral zu Fragen der Homosexualität zu erreichen. Die von Louis Portella Mbuyu, Bischof von Kinkala (Kongo-Brazzaville) und Vizepräsident der SECAM, sorgfältig konzipierte Tagung in Cotonou ließ schon erahnen, dass tatsächlich Welten aufeinandertrafen, als im Oktober 2015 in Rom die Bischöfe aus aller Welt zur Außerordentlichen Bischofssynode zusammenkamen, um Fragen der Familie zu diskutieren. Die Kunst bei diesen Aufeinandertreffen verschiedener kultureller Welten besteht darin, als Synodenteilnehmer nicht einfach die besseren Argumente gegenüber dem unverständlichen Anderen formulieren zu wollen beziehungsweise diesem mit einer möglichst großen affirmativen Kraft (hinter der sich tatsächlich eine „getarnte kulturelle Überheblichkeit“ verbergen könn-

te) zu begegnen, sondern mit der notwendigen interkulturellen Empathie hermeneutisch zu vermitteln – und dabei in Kauf zu nehmen, dass die eigene Position durch das – zunächst vielleicht sogar schockierende – Andere (gerade in den sensiblen Bereichen von Ehe und Familie) in Frage gestellt wird.

Die Kirche hat sich auf einen langen Weg gemacht, ihre eigene (nicht zuletzt europäisch geprägte) Provinzialität zu überwinden und Weltkirche zu werden. Karl Rahner stellte nach dem Zweiten Vatikanum noch vorsichtig formulierend fest, das Konzil sei „in einem ersten Ansatz, der sich erst tastend selbst zu finden sucht, der erste amtliche Selbstvollzug der Kirche als Weltkirche“ gewesen. Einen großen Schritt vorwärts in Richtung Weltkirche machte die Kirche, als sie 2013 erstmals in ihrer zweitausendjährigen Geschichte einen Nichteuropäer zum Papst gewählt hat. Doch nun muss die Kirche lernen, sich auf den oft verschlungenen, nicht immer komfortabel asphaltierten Wegen der Weltkirche zu bewegen. Die Kirche versteht sich ja – wiederholt haben die afrikanischen Bischöfe und Theologen in Cotonou auf die afrikanische Ekklesiologie verwiesen – als Familie Gottes. Damit eine Familie tatsächlich „funktioniert“, muss sie Dissens aushalten, eine Diskussionskultur entwickeln und Rollen immer wieder neu aushandeln, um den Bedürfnissen und dem jeweiligen Entwicklungsstand ihrer Mitglieder zu entsprechen. Als die Kirche als Familie Gottes im Oktober 2015 in Rom zusammenkam, wurde ihr nicht nur von ihren afrikanischen Familienmitgliedern genau diese Fähigkeit und Dynamik abverlangt, die eine Voraussetzung dafür ist, dass die Kirche als Familie an der Verschiedenartigkeit ihrer Mitglieder nicht zerbricht, sondern letztlich wachsen wird.

Wichtig ist – dies haben die Ausführungen über die Vorbereitung der afrikanischen Bischöfe auf die Außerordentliche Bischofssynode im Jahr 2014 gemacht – dabei, dass bei einzelnen Wortmeldungen jeweils deutlich wird, vor welchem kulturellen Hintergrund und in welcher spezifischen Lebenssituation die jeweilige Reflexion erfolgt. Die folgenden Überlegungen sind nun aus der spezifischen Perspektive eines verheirateten Katholiken in Westeuropa formuliert.

Für das westeuropäische Deutschland zeigt sich, dass die Familie eine große Wertschätzung besitzt. Drei Viertel der Bevölkerung sieht in der Familie den wichtigsten Lebensinhalt.⁹ Der Anteil der Erwachsenen, für die eine Familie zum Glückhsein gehört, ist im letzten Vierteljahrhundert stetig (von unter 50 Prozent) auf fast 80 Prozent gestiegen.¹⁰ Über 50 Millionen Deutsche finden es laut Allensbach „ganz besonders wichtig, sich für die Familie einzusetzen“¹¹. Und gegen die Stimmen derjenigen, die mit dem Anbruch der Postmoderne ein Ende des Zeitalters der Familie verbunden sehen, betonen Soziologen wie Franz-Xaver Kaufmann, Robert Hettlage, Rosemarie Nave-Herz oder Laszlo A. Vascovcics die bleibende Wertschätzung und Relevanz der Familie in der deutschen beziehungsweise den westeuropäischen Gesellschaft(en).¹²

Die gesellschaftliche Wertschätzung für die Familie in Westeuropa zu Beginn des dritten Jahrtausends scheint demnach zunächst einmal größer als die Wertschätzung, die der Familie im Alten und Neuen Testament entgegengebracht wird. Insbesondere das Familienbild, das als Familienidyll in bürgerlichen Kreisen westeuropäischer Gesellschaften kultiviert wird, findet sich in der Bibel nicht.¹³

⁹ Vgl. Renate Köcher, „Veränderte Einstellungen zur Familie“, in: Dies., Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie 2003–2009 (Bd. 12), Berlin/New York 2009, S. 659–663, hier: S. 659.

¹⁰ Vgl. Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (Hrsg.), Familienreport 2012, Leistungen, Wirkungen, Trends, Berlin 2012, S. 12.

¹¹ Zitiert nach: Andreas Püttmann, „Wertschätzung und Wandel von Familie – Empirische Erkenntnisse in christlicher Perspektive“, in: George Augustin/Rainer Kirchdörfer (Hrsg.), a. a. O., S. 99–113, hier: S. 99.

¹² Vgl. Eberhard Schockenhoff, „Die Zukunft der Familie. Anthropologische Grundlagen und ethische Herausforderungen“, in: George Augustin/Rainer Kirchdörfer (Hrsg.), a. a. O., S. 69–82, hier: S. 71.

¹³ Vgl. Bettina Eltrop, a. a. O., S. 5.

Zwischen Herausforderung und Zumutung: Familie in der Bibel

Auffällig heterogen äußern sich die biblischen Schriften zum Thema „Familie“. Im Alten Testament dominiert oft der ätiologische Charakter von Familienerzählungen und umfasst Überlieferungen aus polygynen Beziehungen, hierarchisch strukturierten Lebensgemeinschaften, endogame Traditionen (in denen nur innerhalb der eigenen sozialen Gruppe die Ehe geschlossen wird) etc.¹⁴ Darüber hinaus formuliert das Alte Testament fundamentale Werte des Familienlebens wie Ehrfurcht vor den Eltern, die Sorge für die alten Eltern¹⁵, die Unverletzlichkeit der Ehe, die Sorge um den aus der Ehe hervorgegangenen Nachwuchs sowie die Offenheit und Ehrlichkeit der Ehepartner untereinander.¹⁶ Auch eine Fokussierung auf die Aussagen des Neuen Testaments führt zu einem vielschichtigen Befund.¹⁷ Zunächst einmal hat die Geschichtsforschung nachgewiesen, dass in der Antike viele Menschen nicht in Großfamilien, sondern im Verbund der Kleinfamilie miteinander lebten und dass dabei die Personenkonstellation in diesen Kernfamilien aufgrund von (mit einer geringen Lebenserwartung verbundenem) Tod und Scheidung sowie Wiederverheiratung von Ehepartnern häufig wechselte.¹⁸

¹⁴ Vgl. Irmtraud Fischer, „Menschheitsfamilie – Erzelternfamilie – Königsfamilie. Familien als Protagonisten von Welt erzeugenden Erzählungen“, in: *Bibel und Kirche* 70 (2015) 4, S. 190–197.

¹⁵ Vgl. Thomas R. Elßner, „Das dekalogische Elterngesetz. Eine Hinführung“, in: George Augustin/Rainer Kirchdörfer (Hrsg.), a. a. O., S. 237–252.

¹⁶ Vgl. Walter Kasper, „Die Zukunft der Familie aus christlicher Sicht“, in: George Augustin/Rainer Kirchdörfer (Hrsg.), a. a. O., S. 181–198, hier: S. 184.

¹⁷ Vgl. zum Folgenden Klaus Vellguth, „(Jede) Familie ist einmalig. Familie in der multioptionalen Gesellschaft“, in: George Augustin/Ingo Proft (Hrsg.), *Ehe und Familie. Wege zum Gelingen aus christlicher Perspektive*, Freiburg 2014, S. 71–88; Ders., „Gelingende Ehe stärken oder gescheiterte Ehe anprangern? Anmerkungen im Vorfeld der außerordentlichen Bischofssynode“, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 123 (2014) 10, S. 5–8.

¹⁸ Vgl. Christine Gerber, „Nicht nur ‚Vater-Mutter-Kind‘. Familien in der Welt des Neuen Testaments“, in: *Bibel und Kirche* 70 (2015) 4, S. 198–203.

Vor diesem gesellschaftlichen Hintergrund fällt zunächst einmal auf, dass das Interesse der Evangelisten an der Familie Jesu selbst äußerst gering ist.¹⁹ Darüber hinaus finden sich im Neuen Testament, in dem Familie entweder als patrilineare Herkunft (Lk 2,4) oder als Hausgemeinschaft (Lk 10,5; 19,9; Apg 10,2 et. al.) verstanden wird, auffallend kritische Töne zur Institution der Familie, so dass sogar die These vertreten wird, Jesus habe ein „afamiliäres Ethos“ vertreten.²⁰ Auf seine eigene Familie (seine Mutter und seine Geschwister) angesprochen, die zu ihm gekommen waren, entgegnete Jesus den Synoptikern zufolge fast schon brüskierend „Wer ist meine Mutter, und wer sind meine Brüder?“ (Mk 3,33; vergleiche Mt 12,46–50; Lk 8,19–21), um auszudrücken, dass in seinen Augen nicht die verwandtschaftliche Familie, sondern die spirituell-geistliche Familie, wesentlich ist. In dieser *familia dei*, in der sich eine *koinonia* realisiert, und nicht in seiner biologischen Familie fühlte Jesus sich behemtet. Ähnlich ist die Logik, wenn die Synoptiker vom Ernst der Nachfolge Christi sprechen. Auch hier wird die biologische familiäre Beziehung der spirituell-geistigen Nachfolge subordiniert, wenn Jesus verkündet: „Wenn jemand zu mir kommt und nicht Vater und Mutter, Frau und Kinder, Brüder und Schwestern [...] gering achtet, dann kann er nicht mein Jünger sein.“ (Lk 14,26; vergleiche Mt 10,37–39). Analog dazu betonen die Berufungserzählungen, dass die Nachfolge Jesu wichtiger ist als die Rücksicht auf familiäre Bande. So verließ beispielsweise Zebedäus seinen Vater (Mt 4,22; vergleiche Mk 1,16–20; Lk 5,1–11; Joh 1,35–51). An anderer Stelle wird berichtet, wie eine Person zunächst seinen familiären Pflichten nachkommen und den verstorbenen Vater begraben wollte, bevor er Jesus folgt.

¹⁹ Vgl. Gerd Häfner, „Zwischen Vorbehalt und Wertschätzung. Ehe und Familie im Neuen Testament“, in: Lebendige Seelsorge 66 (2015) 5, S. 321–325, hier: S. 321.

²⁰ Vgl. Thomas Söding, „Gottes Kinder in Gottes Familie. Neutestamentliche Modelle und Impulse“, in: George Augustin/Rainer Kirchdörfer (Hrsg.), a. a. O., S. 264–279, hier: S. 265; Reinhold Bohlen, Stichwort „Familie“, in: LThK Bd. 3, Freiburg/Basel/Rom/Wien 1995, Sp. 1169.

Ihm erwiderte Jesus scheinbar ohne allzu großes Verständnis für die Bewahrung familiärer Strukturen: „Folge mir nach, lass die Toten ihre Toten begraben.“ (Mt 8,22; vergleiche Lk 9,57–60). Weitere Perikopen können sogar als Aufruf Jesu zum Bruch mit der eigenen Familie gedeutet werden. So tradiert das Matthäusevangelium die Worte Jesu: „Und jeder, der um meines Namens willen Häuser oder Brüder, Schwestern, Vater, Mutter, Kinder oder Äcker verlassen hat, wird dafür das Hundertfache erhalten und das ewige Leben gewinnen.“ (Mt 19,29; vergleiche Mk 10,17–31; Lk 18,18–30). Auch überliefert der Evangelist das Logion, das nicht gerade den Verdacht erhärtet, dass der Evangelist den Wert der Familie für Jesus allzu hoch einschätzen würde: „Ich bin gekommen, um den Sohn mit seinem Vater zu entzweien und die Tochter mit ihrer Mutter und die Schwiegertochter mit ihrer Schwiegermutter.“ (Mt 10,35; vergleiche Lk 12,53).²¹ Angesichts dieses neutestamentlichen Befundes und der fast schon trivialen Feststellung, dass nicht dem Wert der Familie, sondern der biblischen Überlieferung beziehungsweise der Nachfolge Jesu der Rang einer *norma normans non normata* zukommt – und gerade auch angesichts der Tatsache, dass Papst Franziskus zuletzt wiederholt auf die Bedeutung der Hierarchie der Wahrheiten hingewiesen hat –, kann die Bewahrung der Familie in einer wie auch immer definierten kulturellen Form zumindest nicht vorschnell als primäres biblisches Prinzip verstanden werden.²² Im Konfliktfall sind nicht die Familienbande sakrosankt, sondern der Anruf des Glaubens.²³ Und erst recht

²¹ Nicht unerwähnt bleiben soll, dass das neue Testament auch Beispiele gelingenden Ehe- und Familienlebens zeichnet: Elisabeth und Zacharias, Maria und Joseph, die Apostel und ihre Frauen, Timotheus und seine Familie etc. Vgl. Thomas Söding, „Gottes Kinder in Gottes Familie. Neutestamentliche Modelle und Impulse“, in: George Augustin/Rainer Kirchdörfer (Hrsg.), a. a. O., S. 264–279.

²² Vgl. dazu auch die Feststellung, dass die Ehe „nicht zur Heilsordnung, sondern zu Gottes gnädiger Schöpfungs- und Erhaltungsordnung“ gehört (zitiert nach Karl Lehmann/Wolfhart Pannenberg, Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, Bd. 1, Freiburg/Göttingen 1986, S. 145).

²³ Vgl. Thomas Söding, a. a. O., S. 266.

stellt nicht die bürgerliche Kleinfamilie ein biblisches Ideal dar. So erwähnt bereits die Bibel zahlreiche unterschiedliche Formen, wie sich menschliches Zusammenleben gestaltet. Sie berichtet von Patchwork-Konstellationen, zusammenlebenden Geschwistern, unehelichen Kindern, tragfähigen Beziehungen zwischen übrig gebliebenen Familienmitgliedern sowie Streit, Eifersucht und der Möglichkeit des Scheiterns in Familien.²⁴ Angesichts dieses biblischen Befundes, dass die Evangelien kein Familienidyll zeichnen, sondern mit ihrer Beschreibung von Konflikten, Brüchen und Abgrenzung „fast schon postmodern anmuten“²⁵, schreibt Andreas Püttmann spitz mit Blick auf den in der Kirche heute gepflegten Familiarismus: „Es sollte selbstverständlich sein, muss aber immer wieder gesagt werden: das Christentum ist weder eine Familienreligion noch ein Fruchtbarkeitskult. Es wurde gestiftet von einem kinderlosen Single und wird in der katholischen Konfession auch geleitet von kinderlosen Singles.“²⁶

Zwischen Anforderung und Anpassung: Familie in kirchlichen Dokumenten

Obwohl der biblische Befund zeigt, dass die Institution Familie im Neuen Testament durchaus einige kräftige Seitenhiebe einstecken muss, wird ihr später in kirchlichen Dokumenten ein wesentlich höherer Wert zugebilligt.²⁷ Dies schlägt sich insbesondere auch in den

²⁴ Vgl. Susanne Breit-Kessler, „Familie heute“, in: *Lebendige Seelsorge* 65 (2014) 2, S. 74–78, hier: S. 75; Dorothea Sattler, „Ein ‚Geschenk des Himmels‘ aber keine ‚Göttliche Stiftung‘? Die Replik von Dorothea Sattler auf Susanne Breit-Kessler“, in: *Lebendige Seelsorge* 65 (2014) 2, S. 88–89.

²⁵ Vgl. Joachim Kügler, „Wie heilig war die Heilige Familie? Von einem Asylantenkind, das seinen Stiefvater früh verliert und von seiner Mutter nicht verstanden wird ...“, in: *Bibel und Kirche* 70 (2015) 4, S. 211–214, hier: S. 214.

²⁶ Andreas Püttmann, „Wider das Familienhurra in der Kirche“, in: *Lebendige Seelsorge* 66 (2015) 5, S. 311–316, hier: S. 314.

²⁷ Zur traditionsgeschichtlichen Entwicklung des Eheverständnisses in der Kirche und die Äußerungen des Zweiten Laterankonzils, des Konzils von Flo-

Dokumenten des 20. und 21. Jahrhunderts deutlich nieder. So widmet die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ ein eigenes Kapitel der „Förderung der Würde der Ehe und der Familie“²⁸, das auf eine äußerst kontroverse Entstehungsgeschichte in der Konzilsaula zurückblicken kann.²⁹ Dabei geht das Dokument zunächst auf Ehe und Familie in der heutigen Welt ein³⁰, betont die Heiligkeit von Ehe und Familie³¹, verweist auf die sakramentale Bedeutung der ehelichen Liebe³², verweist auf die Bedeutung der Fruchtbarkeit der Ehe³³ sowie die Verantwortung für den Fortbestand des menschlichen Lebens³⁴ und schließt mit Überlegungen zur Sorge aller um die Förderung von Ehe und Familie³⁵. Doch nicht nur an dieser prominenten Stelle – auch an anderen Orten widmen sich Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils den Fragen von Ehe und Familie.³⁶ Es soll an dieser Stelle nicht detailliert auf die einzelnen hier getroffenen Aussagen des Konzils eingegangen werden, die in den zeit-

renz, des Trienter Konzils sowie der Enzyklika „Casti connubii“ aus dem Jahr 1930 vgl. Dorothea Sattler, „Die Ehe. Theologische Anliegen in römisch-katholischer Perspektive“, in: ThPQ 163 (2015) 4, S. 347–351, hier: S. 349.

²⁸ GS 47–52.

²⁹ Vgl. Hans-Joachim Sander, „Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes“, in: Peter Hünemann/Bernd Jochen Hilberath, Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil Bd. 4, Freiburg/Basel/Wien 2005, S. 581–886, hier: S. 770.

³⁰ GS 47.

³¹ GS 48.

³² GS 49.

³³ GS 50.

³⁴ GS 51.

³⁵ GS 52.

³⁶ LG 1, LG 11, LG 35 und LG 41; GS 12, GS 61, GS 67 und GS 87; AA 10, AA 29; GE 3, GE 6, GE 8. Vgl. Herbert Vorgrimler, „Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute ‚Gaudium et spes‘“, in: Karl Rahner/Herbert Vorgrimler (Hrsg.), Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg/Basel/Wien ³⁵2008, S. 423–448, hier: S. 434.

lichen Kontext einzuordnen wären.³⁷ Statt einer detaillierten Analyse sollen zwei wesentliche Aspekte zu den Aussagen in der Pastoralkonstitution sowie in anderen Konzilsdokumenten festgehalten werden: Bezeichnend ist zum einen, dass das Konzil in seinen Dokumenten Ehe und Familie stets in einem Atemzug nennt (was zu problematisieren ist), und dass es zum anderen die eheliche Zuneigung in das Zentrum seines Eheverständnisses stellt (was ein wichtiger Schritt zu einem heute angemessenen Verständnis von ehelicher Partnerschaft darstellte).

Damit wird deutlich: Ehe und Familie wurden zur Zeit des Konzils Mitte der 1960er Jahre in fast noch selbstverständlicher Weise in ihrer Ausprägungsform als bürgerliche Kleinfamilie verstanden³⁸, die sich tatsächlich seit der Biedermeierzeit in der Mitte des 19. Jahrhunderts mit dem Wachstum der Städte und der Entwicklung des Bürgertums in Europa als normatives Ideal von Familie durchgesetzt hatte.³⁹ Damals entwickelte sich gesellschaftlich ein spezifisches Familienmodell, das mit einer kirchenamtlichen Rezeption eines Fami-

³⁷ Vgl. ebenda, S. 436. Kritischer äußert sich mit zeitlichem Abstand Hans-Joachim Sander, der mit Blick auf die verwendete Wortwahl rückblickend kritisiert, diese „gehöre nicht in eine Sprache für die pastorale Ortsbestimmung im Problemkreis Ehe“ (Hans-Joachim Sander, a. a. O., S. 771).

³⁸ Unerheblich war dabei, dass sich das Modell Ehe und Familie unter spezifischen Bedingungen entwickelt hatte. So betrug die Zeit, die Ehegatten ohne Kinder miteinander verbrachten, im 19. Jahrhundert meist nur wenige Jahre, während die Zeit einer gemeinsamen, von Kindererziehung entlasteten Partnerschaft heute oft zwischen 20 und 30 Jahren beträgt. Auch gingen viele Männer eine Zweitehe ein, da Frauen bei der Geburt ihrer Kinder verstarben. „Wenn wir [...] heute von der lebenslangen Ehe sprechen, so haben wir es mit einer Institution zu tun, die es in dieser Form bislang in der Geschichte noch nie gegeben hat.“ (Ingrid Jost, „Ehe als Lebensentscheidung im Kontext gesellschaftlicher Veränderungen und persönlicher Entwicklung“, in: Theodor Schneider (Hrsg.), *Geschieden – wiederverheiratet – abgewiesen? Antwortende Theologie*, Freiburg 1995, S. 143–153, hier: S. 144.

³⁹ Vgl. Ines Weber, „Geht Vaters Karriere immer vor?“. Eheliche Beziehungsweisen in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts“, in: *ThPQ* 163 (2015) 4, S. 379–389.

liarismus einherging, was unter anderem darin zum Ausdruck kam, dass das (bereits im 17. Jahrhundert in einzelnen Regionen gefeierte) Fest der Heiligen Familie im Jahr 1921 in den liturgischen Kalender der Kirche aufgenommen worden ist.⁴⁰

Dieses historisch im 19. Jahrhundert entstandene Familienideal prägte die Diskussion in der Konzilsaula. Doch kann man aus dem Konzilsdokument auch herauslesen, dass dieses Ideal bereits zur Zeit des Konzils unter einem gewissen Legitimations- beziehungsweise Plausibilitätsdruck stand, wenn dort in abschätziger Weise von „Polygamie, um sich greifende Ehescheidung, sogenannte freie Liebe und andere Entartungen“⁴¹ gesprochen wird. Diese Erscheinungen werden jedoch nicht als qualifizierte Anfragen an das traditionelle, als normativ betrachtete kirchlicherseits vertretene Ehe- und Familienmodell angesehen, sondern apologetisch kontrastierend abgewertet. Entgegengesetzt wurde das Ideal einer „christlichen Ehe und Familie“, in deren Zentrum – an dieser Stelle kann man allerdings schon ein wesentliches Aggiornamento des kirchlichen Eheverständnisses herauslesen, das explizit nicht zunächst auf die Zeugung von Nachkommen ausgerichtet ist – die Zuneigung und Liebe der Ehepartner steht.

Eine ähnliche Diagnose wie die Analyse des kirchlichen Familienverständnisses zur Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils ergibt ein Blick in das 16 Jahre nach dem Konzil von Papst Johannes Paul II. veröffentlichte Nachsynodale Apostolische Schreiben *Familiaris consortio*. In diesem Dokument aus dem Jahr 1981 werden – wiederum in einem Atemzug – „Ehe und Familie zu den kostbarsten Gütern der Menschheit“ gezählt, ein ganzes Kapitel wird der „Ehe und Familie im Plane Gottes“ gewidmet. Doch zuvor wird mit Blick auf die ge-

⁴⁰ Vgl. Kurt Koch, „Heilige Familie: Urbild und Kraftquelle der christlichen Familie als Hauskirche“, in: George Augustin/Rainer Kirchdörfer (Hrsg.), a. a. O., S. 215–236, hier: S. 215. Das Fest der Heiligen Familie ist nach dem Zweiten Vatikanum auf den „liturgisch prominenten“ Sonntag zwischen Weihnachten und Neujahr gelegt worden.

⁴¹ GS.47.

lebte Praxis von Ehe und Familie Licht und Schatten festgestellt: „Einerseits ist man sich der persönlichen Freiheit mehr bewusst, schenkt der Qualität der zwischenmenschlichen Beziehungen in der Ehe, der Förderung der Würde der Frau, der verantworteten Elternschaft, der Erziehung der Kinder größere Aufmerksamkeit; man weiß darüber hinaus um die Notwendigkeit der Entwicklung von Beziehungen zwischen den einzelnen Familien zu gegenseitiger spiritueller und materieller Hilfe; man entdeckt wieder neu die der Familie eigene ekklesiale Sendung und ihre Verantwortung für den Aufbau einer gerechteren Gesellschaft.“⁴² Hier werden also gesellschaftliche Entwicklungen mit Blick auf Ehe und Familie in positiver Weise gewürdigt. Zum anderen werden aber auch Fehlentwicklungen beklagt, wobei – und hier liest man den eigenen Schriftzug von Johannes Paul II. heraus – als Ursache benannt wird: „An der Wurzel dieser negativen Erscheinungen findet sich oft eine Zersetzung von Begriff und Erfahrung der Freiheit, die nicht als die Fähigkeit aufgefasst wird, den Plan Gottes für Ehe und Familie zu verwirklichen, sondern vielmehr als autonome Kraft der Selbstbehauptung – für das eigene, egoistisch verstandene Wohlergehen und nicht selten gegen die Mitmenschen.“⁴³ Mit dieser Formulierung wird wie selbstverständlich eine Gegenüberstellung vorgenommen von Gottes Plan einerseits und dem eigenen, als egoistisch diffamierten menschlichen Wohlergehen andererseits. Anzufragen wäre, ob solch eine Kontrastierung tatsächlich haltbar ist oder ob es theologisch nicht hilfreicher wäre, statt eine Dichotomie zwischen menschlichem Wohlergehen und göttlichem Plan zu konstruieren, vielmehr von einer Symphonie zwischen menschlichem Wohlergehen als Leben in Fülle (Joh 10,10) und göttlichem Plan auszugehen.

⁴² Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Familiaris consortio* über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 33), Bonn 1981, Nr. 6.

⁴³ Ebenda.

Benedikt XVI. übernimmt das die kirchlichen Dokumente des 20. und 21. Jahrhunderts durchziehende Junktum von Ehe und Familie in seinem Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Sacramentum caritatis*, wenn er von den Früchten schreibt, die „von der Ehe und der auf sie gegründeten Familie“ zu erwarten sind und dafür wirbt, dass Ehe und Familie Institutionen sind, die gefördert und verteidigt werden müssten.⁴⁴ Auch Papst Franziskus verweist zunächst einmal auf den Zusammenhang von Ehe und Familie.⁴⁵ In diese gedankliche Tradition stellte sich wiederum Walter Kasper, als er im Februar 2014 vor dem Außerordentlichen Konsistorium der Kardinäle in Rom über die Familie sagte: „Das Evangelium von der Familie reicht bis in die Uranfänge der Menschheit zurück. Es ist der Menschheit vom Schöpfer mit auf den Weg gegeben. So findet sich in allen Kulturen der Menschheit eine Wertschätzung der Institution Ehe und Familie. Sie wird verstanden als Lebensgemeinschaft von Mann und Frau mit ihren Kindern.“⁴⁶

Herausforderung des gesellschaftlichen Wandels

Tatsächlich ist die Lebenssituation von Familien in Deutschland heute aber vielfältig, und es kann nicht mehr von der Selbstverständlichkeit eines Junktums zwischen Ehe und Familie ausgegangen werden. Fast 59 Prozent der erwachsenen Deutschen geben zwar „verheiratet, zusammenlebend“ als Familienstand an, 23 Prozent „ledig“,

⁴⁴ Benedikt XVI., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Sacramentum caritatis* über die Eucharistie Quelle und Höhepunkt von Leben und Sendung der Kirche, 22. Februar 2007, Nr. 27–29, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html (03.05.2016).

⁴⁵ Papst Franziskus, Enzyklika *Lumen Fidei* über den Glauben, 29. Juni 2013, Nr. 52f., http://w2.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html (03.05.2016).

⁴⁶ Walter Kasper, *Das Evangelium von der Familie. Die Rede vor dem Konsistorium*, Freiburg/Basel/Wien 2014, S. 17.

jeweils acht Prozent „verwitwet“ oder „geschieden“ und zwei Prozent „verheiratet, getrenntlebend“.⁴⁷ Doch obwohl das Modell der Ehe als Lebensgemeinschaft und Basis einer Familie demnach also noch mehrheitlich praktiziert wird, wird dieses Lebensmodell längst nicht mehr als einzig mögliche familiäre Lebensform betrachtet – es hat seine Monopolstellung im Zeitalter der Postmoderne verloren. Die Ursachen sind vielfältig. Sie reichen von Flucht und Migration über Industrialisierung (mit ihrer Trennung von Wohnort und Arbeitsplatz), Zerfall der Hausgemeinschaft, Freiheits-, Personalisierungs- und Individualisierungsprozesse, Öffnung der Genderfragen bis hin zu mannigfachen anderen ökonomischen, soziologischen und kulturellen Faktoren.⁴⁸ Es zeigt sich: Heute wird die kirchliche Vorstellung von Ehe und Familie (als Junktum, bei dem zunächst eine Eheschließung erfolgt, damit aus der Ehe anschließend eine Familie hervorgehen kann) nur noch von einer Minderheit der Katholiken in Deutschland mitgetragen. Aufschlussreich ist das Ergebnis der Befragung, die von der Deutschen Bischofskonferenz im Vorfeld der Außerordentlichen Bischofssynode im Oktober 2014 zu Fragen der Familienpastoral und Sexualmoral durchgeführt worden ist. Große Wertschätzung, so das Ergebnis der Studie, wird dem gelingenden Leben in einer stabilen Partnerschaft, die monogam, dauerhaft und verbindlich geprägt ist, beigemessen.⁴⁹ Allerdings werden die Aussagen der Kirche zur Sexualmoral von einem Großteil der Gläubigen nicht geteilt: „Bei gleich einer Reihe sexualmoralischer Überzeugungen, die lange Zeit als unterscheidend katholisch angesehen wurden, denkt die Mehrzahl der Gläubigen inzwischen anders als

⁴⁷ Vgl. TNS Infratest Sozialforschung 2011, zitiert nach: Andreas Püttmann, „Wertschätzung und Wandel von Familie – Empirische Erkenntnisse in christlicher Perspektive“, in: George Augustin/Rainer Kirchdörfer (Hrsg.), a. a. O., Freiburg 2014, S. 99–113, hier: S. 101.

⁴⁸ Vgl. Walter Kasper, Die Zukunft der Familie aus christlicher Sicht, in: George Augustin/Rainer Kirchdörfer (Hrsg.), a. a. O., S. 181–198, hier: S. 182f.

⁴⁹ Vgl. Susanne Breit-Keßler, a. a. O., S. 78.

die offizielle kirchliche Lehre.⁵⁰ Und auch mit Blick auf die Ehe ist das Verständnis der Katholiken heute deutlich pluralistischer, als es ein erster Blick in kirchliche Dokumente zeigt. So stellt auch die Deutsche Bischofskonferenz fest: „Die kirchlichen Aussagen zu vorhelichem Geschlechtsverkehr, zur Homosexualität, zu wiederverheirateten Geschiedenen und zur Geburtenregelung finden [...] kaum Akzeptanz oder werden überwiegend explizit abgelehnt.“⁵¹ Insgesamt zeigt das Ergebnis der Befragung: Vielen Christen, „auch praktizierenden Christen erscheint die Lehre der Kirche inzwischen jedoch als welt- und lebensfremd“⁵².

Die gesellschaftliche Veränderung des Familienbildes (sowie die Abkopplung möglicher Formen von Familie von einer dazu notwendigen Eheschließung) geht einher mit einer Entwicklung des Eheverständnisses, bei dem Paul Michael Zulehner drei grundsätzlich unterschiedliche Trends wahrnimmt. Während Menschen mit einem personal-säkularen Ehebild in der Ehe eine Institution sehen, die primär dem Wohl der Partner dient und an die Existenz einer personalen Liebe gebunden wird⁵³, vertreten andere ein institutionell-religiö-

⁵⁰ Stefan Orth, „Bischofssynode: Ergebnisse der Umfrage veröffentlicht“, in: Herder Korrespondenz 68 (2014) 3, S. 115–117, hier: S. 115.

⁵¹ Die Deutschen Bischöfe, Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung. Zusammenfassung der Antworten aus den deutschen (Erz-)Diözesen auf die Fragen im Vorbereitungsdokument für die III. Außerordentliche Vollversammlung der Bischofssynode 2014, Bonn 2014, S. 2.

⁵² Walter Kasper, a. a. O., S. 183.

⁵³ Helmut Schelsky bezeichnete es als ein naives Missverständnis der spätbürgerlichen europäischen Gesellschaft, „ihre sozial weitgehend funktionslos gewordene, auf die Intimität der reinen Personenbeziehung reduzierte Ehe, bei der sexuell-erotische Bedürfnisse das Primat als Heirats- und Partnerwahlmotiv erlangten, für das Urmodell der Ehe zu halten“. Er verweist in diesem Kontext darauf, dass Ehe und Familie ursprünglich darauf ausgerichtet sind, die Fürsorge für die Nachkommenschaft zu gewährleisten und kommt zu dem Schluss: „Alle Stabilität der Geschlechterbeziehungen scheint also wesentlich aus nichtsexuellen Tatbeständen zu stammen und abgeleitet zu sein.“ (Helmut Schelsky, zitiert nach Jörg Splett, „Ehe als Sakrament“, in: George Augustin/Rainer Kirchdörfer (Hrsg.), a. a. O., S. 280–297, hier: S. 281.)

ses Ehebild, das religiös verankert ist und mit dem Anspruch der Unauflöslichkeit der Ehe vertreten wird. Wieder andere sind – als Mischform der beiden genannten Ehebilder – von einem personalreligiösen Ehebild geprägt, das zwar die Liebe der Ehepartner in den Mittelpunkt stellt und ein Scheitern der Ehe prinzipiell als möglich erachtet, die Ehe aber zugleich im religiösen Bereich verortet. Symptomatisch für Vertreter dieses Ehebildes ist die Ansicht, dass Gott Menschen nicht an ein einmal gegebenes Eheversprechen bindet, wenn deren Liebe gescheitert ist.⁵⁴ Damit wird eine grundsätzliche Anfrage an das kirchliche Verständnis der Ehe formuliert, und mit der Weitung des Eheverständnisses ergeben sich nicht zuletzt Anfragen dazu, wie das Scheitern beziehungsweise Ende einer Ehe zu bewerten und wie mit den betroffenen Personen umzugehen ist.

Herausforderung eines jesuanischen Umgangs mit wiederverheirateten Geschiedenen

Bereits die Würzburger Synode hatte die kirchliche Position gegenüber wiederverheirateten Geschiedenen in Frage gestellt und ange mahnt: „Angesichts der Not der Betroffenen finden Seelsorger in den geltenden kirchlichen Bestimmungen oft kein befriedigendes Instrumentarium für pastorale Hilfen. [...] Sie bittet die Deutsche Bischofskonferenz, die dringend notwendige Klärung weiterzutreiben und baldmöglichst ein Votum in dieser Frage an den Papst weiterzuleiten. Unabhängig davon bittet die Synode den Papst, eine pastoral befriedigende Lösung herbeizuführen. Dabei sollen die Anliegen der Anträge aufgegriffen werden, in denen pastorale Hilfen für die Gewissensentscheidung der wiederverheirateten geschiedenen Katholiken wie der sie beratenden Priester enthalten sind.“⁵⁵

⁵⁴ Vgl. Paul Michael Zulehner, „Differenzierung ist nötig. Was Katholiken über die Ehe denken“, in: Herder Korrespondenz 68 (2014) 3, S. 129–134, hier: S. 131.

⁵⁵ Vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutsch-

Das Petikum der Würzburger Synode blieb in Rom zunächst einmal unerhört. So hält das im Jahr 1983 in Kraft getretene Kirchenrecht bis heute abweichend von der Einschätzung der Mehrheit der Katholiken in Deutschland fest, dass Geschiedene aufgrund des *iure divino* des Ehebandes (c. 1085) nicht ein zweites Mal heiraten können. Wiederverheiratete Geschiedene sind nicht zum Kommunionempfang berechtigt (c. 916) und dürfen nicht zum Kommunionempfang zugelassen werden (c. 915).⁵⁶ Auch der Katechismus der Katholischen Kirche formuliert in diesem Sinn: „Die Ehescheidung ist ein schwerer Verstoß gegen das natürliche Sittengesetz. Sie gibt vor, den zwischen den Gatten freiwillig eingegangenen Vertrag, bis zum Tod zusammenzuleben, brechen zu können. Die Ehescheidung missachtet den Bund des Heiles, dessen Zeichen die sakramentale Ehe ist. Das Eingehen einer, wenn auch vom Zivilrecht anerkannten, neuen Verbindung verstärkt den Bruch noch zusätzlich. Der Ehepartner, der sich wieder verheiratet hat, befindet sich dann in einem dauernden öffentlichen Ehebruch.“ (2384)

Mit Blick auf das kirchliche Eheverständnis⁵⁷ sowie den pastoralen Umgang mit Katholiken, die nach einer gescheiterten Ehe zivil-

land, Beschlüsse der Vollversammlung, Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg im Breisgau 1976, Beschluss Ehe und Familie 3.5.3.1., S.452f., http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Synoden/gemeinsame_Synode/band1/synode.pdf (01.07.2016).

⁵⁶ Nachdem das Zweite Vatikanum den Charakter der Ehe weniger als Vertragsverhältnis, sondern eher als Gemeinschaft des Lebens und der Liebe betrachtete (wobei auch das Verständnis des Ehe-Bundes aufgegriffen wurde, vgl. GS 49), sind im CIC aus dem Jahr 1983 wieder Elemente eines Vertragsverständnisses aufgetaucht: Die Ehe ist ein Bund, durch den Mann und Frau ihre Lebensgemeinschaft begründen, geschlossen für Dauer des Lebens, zu Lebzeiten der Partner unauflösbar, ausgerichtet auf das Wohl der Gatten und der personalen Gemeinschaft, auch im Fall einer Kinderlosigkeit gültig und im christlichen Verständnis ein Sakrament.

⁵⁷ Dieses Eheverständnis ist stark vom Scheidungsverbot Jesu (Mt 5,32; 19,19; Mk 10,11f.; Lk 16,18) geprägt, von dem Paulus bestätigt, dass es auf Jesus selbst zurückgeführt werden kann (1 Kor 7,10f.). Beachtet werden muss bei der Bewertung des jesuanischen Scheidungsverbotes, dass es im Kontext der Verkündigung vom Anbruch der eschatologischen Gottesherr-

rechtlich eine zweite Ehe eingehen, ist das Engagement zahlreicher deutscher Bischöfe, allen voran Walter Kasper, zu begrüßen, die seit vielen Jahren an einer theologischen und kirchlichen Neuorientierung zu dieser Frage arbeiten.⁵⁸ Bereits im Jahr 1993 veröffentlichten Karl Lehmann, Walter Kasper und Oskar Saier, die drei Bischöfe der oberrheinischen Kirchenprovinz, einen aufsehenerregenden gemeinsamen Hirtenbrief, in dem sie ausgehend von der in *Familiaris consortio* formulierten Position, dass die Lebenssituation von wiederverheirateten Geschiedenen in einem objektiven inneren Widerspruch zur Lehre der Kirche stehe und diese deshalb generell (amtlicherseits) nicht zu den Sakramenten zugelassen seien, als Aufgabe der Kirche formulierten, wiederverheiratete geschiedene Katholiken zu begleiten und zu prüfen, ob eine Schuld am Zerbrecchen der ersten Ehe vorliegt, ob eine Rückkehr zum ersten Ehepartner ausgeschlossen ist, ob begangenes Unrecht wieder gutzumachen ist, ob Verpflichtungen gegenüber dem ersten Ehepartner und etwaigen Kindern aus der ersten Ehe erfüllt werden, ob das Zerbrecchen der ersten Ehe zu öffentlichem Ärgernis geführt hat, ob darüber hinaus die zweite Ehe eine neue sittliche Realität geworden ist und aus christlichem Glauben gelebt wird und ob die Sakramentenfeier gewünscht wird. Die oberrheinischen Bischöfe hängten die Messlatte also sehr hoch und folgerten dann für die pastorale Praxis: Wenn wiederverheiratete Geschiedene nach dieser Prüfung überzeugt sind, dass sie die Eucharistie mitfeiern dürfen, muss der

schaft interpretiert werden muss. Vgl. Markus Knapp, *Glaube – Liebe – Ehe. Ein theologischer Versuch in schwieriger Zeit*, Würzburg 1999, S. 45f.

⁵⁸ Vgl. Alexander Foitzik, „Wiederverheiratete. Vorstoß von Kardinal Kasper“, in: *Herder Korrespondenz* 68 (2014) 4, S. 169–171. Dieser Vorstoß ist umso notwendiger, als das Lehramt in früheren Schriften einseitig, aber unmissverständlich darauf verwiesen hat, dass sich wiederverheiratete Geschiedene in einem objektiven Widerspruch zur Kirche befänden und nicht zur Kommunion zugelassen werden könnten. Vgl. beispielsweise die Aussagen von Johannes Paul II., *Apostolisches Schreiben Familiaris consortio* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 33), hrsg. Vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1981, Nr. 84.

Priester dies respektieren. Damit verbunden war keine kirchenrechtliche Zulassung, sondern eher eine „Duldung“.⁵⁹ Auch wenn diese Praxis nicht deckungsgleich mit Vorschriften des Kirchenrechtes sei, könne sie aber mit Verweis auf den Grundsatz der Epikie gerechtfertigt werden. Seinerzeit reagierte die von Joseph Ratzinger geleitete Glaubenskongregation in Rom auf das Hirtenwort der drei deutschen Bischöfe und verwies in ihrer Antwort einerseits auf die Enzyklika *Familiaris consortio* sowie andererseits auf das jesuanische Logion (Mt 19,6 par), um zu der Schlussfolgerung zu gelangen, dass die wiederverheirateten Geschiedenen nicht – ihrer subjektiven Gewissensüberzeugung folgend – zum Kommunionempfang zugelassen werden dürfen. Im Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe der katholischen Kirche über den Kommunionempfang von wiederverheirateten Geschiedenen vom 15. Oktober 1994 verwies die Glaubenskommission auf die „objektive kirchliche Lehre“ als entscheidendes Kriterium, anstatt der aufrichtigen Gewissensentscheidung der Gläubigen kirchenamtlich mehr Anerkennung und Vertrauen entgegenzubringen.⁶⁰ Als einzigen Weg einer Zulassung zu den Sakramenten benannte sie die Möglichkeit eines Ehenichtigkeitsverfahrens, was der von Kardi-

⁵⁹ Anknüpfend an diese Logik hat Bertram Stubenrauch eine Argumentationslinie mit Blick auf den Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen formuliert, die prozessorientiert auf Buße (*poenitentia*), Heilung (*remedium*) und Glauben (*fides*) basiert: „Durch einen Akt der Reue und des Bekenntnisses muss die objektive Schuld im Blick auf die missachtete Ehe eingestanden werden. Die Konsequenz ist eine angemessene Bußzeit, dann die sakramentale Absolution. Damit ist dokumentiert: Geschiedene, wiederverheiratete Christinnen und Christen, die sich ihrer Schuld bewusst sind und dafür um Vergebung bitten, leben nicht von Gott getrennt, keineswegs in Todsünde.“ (Bertram Stubenrauch, „Wiederverheiratete Geschiedene und die Sakramente. Ein Denkspruch zur dogmatischen Diskussion“, in: *Stimmen der Zeit* 232 (2014) 5, S. 346f.)

⁶⁰ Vgl. Michael Böhnke, „Signale der Barmherzigkeit“, in: *Lebendige Seelsorge* 66 (2015) 5, S. 382–383.

nal Ratzinger und Johannes Paul II. verfolgten kirchlichen Linie entsprach, das Prinzip der Unauflöslichkeit der Ehe zu betonen.⁶¹

An den 21 Jahre zuvor (mit-)verfassten Hirtenbrief knüpfte Walter Kasper im Februar 2014 in seiner Rede „Das Evangelium von der Familie“ vor dem Konsistorium in Rom an und warb für einen pastoralen Umgang zwischen kirchlichem Laxismus und Rigorismus, der es Christen, die nach einer Scheidung eine zweite zivile Ehe eingegangen sind, ermöglicht, nach einer Zeit der Neuorientierung das Sakrament der Buße und der Kommunion (mit-)zufeiern.⁶² Dabei griff Kasper in Anlehnung an Joseph Ratzinger die frühchristliche Tradition auf, mit „Gefallenen“ so umzugehen, dass ihnen – nachdem sie bereits einmal in ihrem Leben „Schiffbruch erlitten“ haben – weder die Gemeinschaft der Kirche noch die „rettende Planke“ der

⁶¹ Vgl. Klaus Lüdicke, „Evolution oder Revolution? Der neue kirchliche Eheprozess“, in: Herder Korrespondenz 69 (2015) 10, S. 509–512, hier: S. 511f; Ludwig Schick, „Die wiederverheirateten Geschiedenen und das Unbehagen ...“ in: Fides et ius (Festschrift G. May), Regensburg 1991, S. 178f. Wiederholt hatten die Päpste jedoch mit Blick auf Ehenichtigkeitsverfahren in ihren Ansprachen an die Römische Rota betont, dass gerade das Scheitern eines Versuchs einer Nichtigkeitserklärung die „Wahrheit der Ehe“ heraussstelle. Eine Hypothek für Kanoniker: „Zentrale Aufgabe der kirchlichen Gerichte war in dieser Perspektive die Ermittlung des objektiven Sachverhalts in Bezug auf die kanonischen Nichtigkeitsgründe – eine kaum zu lösende Aufgabe angesichts der Tatsache, dass nach kirchlichem Verständnis die Ehe durch den Willensakt der Partner zustande kommt und auch wegen innerer Vorbehalte ungültig sein kann.“ (Klaus Lüdicke, a. a. O., S. 510). Zumindest kirchenrechtlich hat Papst Franziskus mit der Vereinfachung des Ehenichtigkeitsverfahrens durch das *Motu Proprio* „*Mitis Iudex Dominus Iesus*“ für die lateinische Kirche sowie das *Motu Proprio* „*Mitis et misericors Iesus*“ für die orientalischen Kirchen einen wichtigen Schritt zu einem angemesseneren kirchenrechtlich-pastoralen Umgang mit Ehenichtigkeitsverfahren geleistet. Im Vorfeld der Familiensynode 2015 wurde das Prinzip einer „*duplex sententia conformis*“ (zweifache kirchengerichtliche Entscheidung) aufgehoben, was zu einer Beschleunigung von Ehenichtigkeitsverfahren beiträgt.

⁶² Vgl. Walter Kasper, *Das Evangelium von der Familie*. Die Rede vor dem Konsistorium, Freiburg/Basel/Wien 2014, S. 54–67.

Kommunion verwehrt wird,⁶³ und fordert im Anschluss an seinen Vortrag vor dem Konsistorium sowie dessen Diskussion: „Um zu einer möglichst einmütigen Lösung zu kommen, sind viele Schritte notwendig. Der erste Schritt besteht darin, in den Fragen von Sexualität, Ehe und Familie überhaupt wieder sprachfähig zu werden und aus der Starre einer resignativen Verstummung angesichts der gegebenen Situation herauszufinden. Die bloße Frage, was erlaubt und was verboten ist, hilft da nicht weiter. Die Fragen von Ehe und Familie, unter denen die Frage der wiederverheirateten Geschiedenen ja nur eine, wenngleich eine drängende Frage ist, gehören in den großen Zusammenhang der Frage, wie Menschen das Glück und die Erfüllung ihres Lebens finden können.“⁶⁴ Damit ordnet Kasper die Frage des Umgangs mit wiederverheirateten Geschiedenen in eine „Hierarchie der Werte“ ein, die sich eng an der Hierarchie der Werte orientiert, die das Kirchenrecht zeichnet, wenn es vom „suprema lex salus animarum“ spricht.⁶⁵

Walter Kasper orientiert sich am Prinzip der Oikonomia als geistlicher pastoraler Grundeinstellung, die es als Herausforderung für die Gemeinschaft der Kirche betrachtet, im Bewusstsein der eigenen Schwäche diejenigen durch das Leben zu begleiten, die selbst Schwäche gezeigt haben. Dabei stellt die Oikonomia⁶⁶ einen Gegenpol zur

⁶³ Vgl. Joseph Ratzinger, „Zur Frage der Unauflöslichkeit der Ehe. Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und seiner gegenwärtigen Bedeutung“, in: Heinrich Fries/Volker Eid, *Ehe und Ehescheidung*, München 1972, S. 35–56; Franz Dünzl, „Ein Impuls aus der Kirchengeschichte des Altertums zur Umfrage zur Bischofssynode 2014“, in: *Lebendige Seelsorge* 65 (2014) 2, S. 126–127.

⁶⁴ Walter Kasper, *Das Evangelium von der Familie. Die Rede vor dem Konsistorium*, Freiburg/Basel/Wien 2014, S. 86f.

⁶⁵ C. 1752.

⁶⁶ Das Oikonomia-Prinzip der Orthodoxen Kirchen sieht vor, dass einerseits kirchenrechtliche Vorschriften genau zu beachten sind, dass aber im Sinn der Barmherzigkeit Gottes von kirchlichen Vorschriften abgewichen werden kann, wenn dies für das Heil des Einzelnen förderlich ist. Eine zweite oder gar dritte Eheschließung erfolgt in den Orthodoxen Kirchen stets nach

Akribia (strenge Evangeliumstreue) dar und zeigt auf, wie ein kirchlich angemessener Umgang mit Christen aussehen kann, die in ihrer Ehe ein schmerzliches Scheitern erleben mussten, die aber dennoch das grundsätzliche Vertrauen in den Wert einer Ehe bewahrt haben. Denn gerade das Eingehen einer zweiten zivilrechtlich geschlossenen Ehe zeigt ja, dass diese Christen trotz der eigenen Verwundung, die sie durch das Scheitern der ersten Ehe erlitten haben, dennoch hoffen, gerade in einer Ehe das Glück zu finden, nach dem sie sich sehnen.⁶⁷

Wenn gegen dieses Plädoyer für die Öffnung dieser nicht nur kontrovers, sondern oft auch kämpferisch reflektierten theologischen Frage von den Vertretern einer rigiden kirchlichen Praxis mit Blick auf die Zulassung von wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten der Kirche auf die biblische Überlieferung verwiesen wird, so ist die biblische Position weniger eindeutig, als es auf den ersten Blick scheint. Das Gebot der Unauflöslichkeit der Ehe wird auf die neutestamentliche Überlieferung des Jesuswortes zurückgeführt, der sich – wie die Synoptiker übereinstimmend tradieren – gegen die im Buch Deuteronomium (Deut 24,1–4) erwähnte alttestamentliche Scheidungspraxis aussprach. Diese sah eine Scheidung in den Fällen vor, in denen „ein Mann eine Frau geheiratet hat und ihr Ehemann geworden ist, sie ihm dann aber nicht gefällt, weil er an ihr etwas Anstößiges entdeckt“ (Deut 24,19). Die alttestamentliche Scheidungsvorschrift basierte auf einem privatrechtlichen Eheverständnis (Tob 7,14)⁶⁸ und konnte so ausgelegt werden, dass die Ehe

dem Prinzip der Oikonomia. Vgl. Florian Schuppe, *Die pastorale Herausforderung. Orthodoxes Leben zwischen Akribieia und Oikonomia. Theologische Grundlagen, Praxis und ökumenische Perspektiven*, Würzburg 2006, S. 391–406.

⁶⁷ Vgl. zur Frage, inwiefern eine zweite zivilrechtlich geschlossene Ehe darüber hinaus sakramentalen Charakter besitzen könnte: Thomas Ruster, „Ehe und Öffentlichkeit. Was bedeutet die Entscheidung zum Sakrament?“, in: *Lebendige Seelsorge* 65 (2014) 2, S. 110–115, hier: S. 115.

⁶⁸ Die Eheschließung hatte keine religiöse Komponente, sondern stellte einen privatrechtlich in mündlicher oder schriftlicher Form geschlossenen Pakt dar, durch den die Gewalt über eine Frau von ihrem Vater auf den Ehemann

einer Frau vom Willen und von der Willkür des Ehemannes abhing und von diesem jederzeit aufgelöst werden konnte. Hintergrund der Situation zur Zeit Jesu war, dass es damals zwei jüdische Rechtsauffassungen bezüglich einer Scheidungspraxis gab. Die restriktivere Position der Schammai sah vor, dass ein Mann seine Frau gemäß der alttestamentlichen Vorschrift nur bei Vorliegen einer ansteckenden Krankheit, Geisteskrankheit, bei Ehebruch oder Kinderlosigkeit aus der Ehe entlassen darf. Die liberalere Position der Hillel erlaubte unter Berufung auf das Buch Deuteronomium die Entlassung der Frau aus der Ehe auch jenseits dieser Fälle.⁶⁹ Damit wurde die Ehe zu einer jederzeit aufkündbaren Beziehung, was für die Frau mit einer fundamentalen existentiellen Unsicherheit verbunden war und vielfach dazu geführt haben wird, dass sich die Frau dem Willen des Mannes tatsächlich „willenlos unterordnete“, um von diesem nicht „verstoßen“ zu werden. Dieser nicht zuletzt Frauen schutzlos machenden Rechtsauffassung, die auf einem in der Antike weit verbreiteten asymmetrischen Eheverständnis basierte, widersprach Jesus (Mt 5,31f; Mt 19,3–11; Mk 10,2–12; Lk 16,18) und setzte ihm mit Blick auf eine gegenüber der männlichen Willkür schutzlosen Frau eine sozial-solidarische Position entgegen. Ihm ging es dabei um eine gerechte Beziehung zwischen Mann und Frau.⁷⁰ Die Jünger Jesu, so wird überliefert, erschrakten seinerzeit über diese in ihren Ohren radikal formulierte Aussage Jesu.

Jesus wird trotzdem – ähnlich wie Johannes der Täufer, von dem die Heilige Schrift überliefert, dass ihm seine Kritik an der Ehepraxis des Herodes den Kopf gekostet habe – eine striktere Ehepraxis einge-

übergang und diese aus der elterlichen Wohnung in die Wohnung des Mannes übersiedelte, wobei die Frau aber nicht zum Eigentum des Mannes wurde (und somit nicht verkauft, verpfändet, vererbt oder zur Prostitution genötigt werden konnte). Vgl. Eberhard Bons, Stichwort „Ehe“ (im Alten Testament), in: LThK Bd. 3, Freiburg 1995, S. 469–470.

⁶⁹ Vgl. François Reckinger, „Die Gnade der unauflöselichen Ehe“, in: Forum Katholische Theologie 31 (2015) 3, S. 161–177, hier: S. 162.

⁷⁰ Dorothea Sattler, „Die Ehe. Theologische Anliegen in römisch-katholischer Perspektive“, in: ThPQ 163 (2015) 4, S. 347–351, hier: S. 348.

fordert haben, als sie zu seiner Zeit üblich war.⁷¹ Markus erweitert die Überlieferung des Jesuswortes um eine bedeutende Passage wenn er explizit auch die Möglichkeit der Scheidung einer Ehe durch die Frau erwähnt: „Auch eine Frau begeht Ehebruch, wenn sie ihren Mann aus der Ehe entlässt und einen anderen heiratet.“ Paulus übernimmt das in den synoptischen Evangelien überlieferte Gebot gegen die Scheidung, wobei er aber die faktische Möglichkeit der Trennung berücksichtigt und anmerkt, dass Mann und Frau nach einer Trennung unverheiratet bleiben sollen: „Den Verheirateten gebiete nicht ich, sondern der Herr: Die Frau soll sich vom Mann nicht trennen – wenn sie sich aber trennt, so bleibe sie unverheiratet oder versöhne sich wieder mit ihrem Mann – und der Mann darf die Frau nicht verstoßen.“ Dadurch, dass die Ehepartner sich nicht in einer neuen Beziehung binden, halten sie die Möglichkeit offen, ihre als Ehe geschlossene Beziehung zu einem späteren Zeitpunkt möglicherweise wieder zu versöhnen.

Neben der Betrachtung der Ehe auf Beziehungsebene kommt bei der Beurteilung, ob die Scheidung einer als Ehe geschlossenen Beziehung sinnvoll und möglich ist, in der christlichen Sakramententheologie ein weiterer Aspekt hinzu.⁷² Bereits zu Zeiten des Propheten Hosea kam die Vorstellung auf, dass die Beziehung Gottes zu seinem Volk bildlich gesprochen eine Ehe darstelle (Hos 11,1–11).⁷³ Diese

⁷¹ Rupert Klieber, „Zweitausend Jahre ‚christliche Ehe‘. (Kirchen-)Historische Befunde und theologische Folgerungen“, in: *Stimmen der Zeit* 233 (2015) 10, S. 670–682, hier: S. 670.

⁷² Vgl. Eberhard Schockenhoff, „Die Unauflöslichkeit der Ehe und die zivilen Zweitehen von Getauften“, in: *Stimmen der Zeit* 234 (2016) 2, S. 99–114, hier: S. 101. Andere Theologen differenzieren mit Blick auf die Unauflöslichkeit der Ehe zwischen einem personalen Grund, dass die Ehe Ganzhingabe ist (c1057 § 2 CIC), einem schöpferischen- und bündnistheologischen Grund (vgl. Mt 19,6), einem christologisch-ekklesiologischen Grund (vgl. Eph 5,21) sowie einem sozialen beziehungsweise pastoraltheologischen Grund, dass die Ehe einen fundamentalen Wert für die Gesellschaft besitzt und dass Menschen in der Ehe Verantwortung für Partner und Kinder übernehmen.

⁷³ Vgl. Dorothea Sattler, *Die Ehe. Theologische Anliegen in römisch-katholischer Perspektive*, in: *ThPQ* 163 (2015) 4, S. 347–351, hier: S. 348.

analoge Vorstellung wurde insbesondere von Jeremias und Ezechiel übernommen und entfaltet – was dazu beigetragen haben dürfte, dass die Zahl der Scheidungen unter strenggläubigen Juden zurückgegangen sein dürfte.⁷⁴ Im Neuen Testament wird diese analoge, metaphorische Betrachtung der Ehe auf die Beziehung Christi zur Kirche übertragen. So beschreibt der Epheserbrief die christliche Ehe als Liebesgemeinschaft und als Verweis auf die Verbindung zwischen Christus und der Kirche, an der sie zugleich Teilhabe gibt.⁷⁵ Daran anknüpfend formuliert *Familiaris consortio*, dass die Lebenssituation von wiederverheirateten Geschiedenen jedoch „in objektivem Widerspruch zu jenem Bund der Liebe zwischen Christus und der Kirche, den die Eucharistie sichtbar und gegenwärtig macht“⁷⁶, stehe, weshalb eine Zulassung zu Eucharistie nicht möglich sei.

Auf zwei Probleme soll mit Blick auf diese Grundlegung des christlichen Eheverständnisses im Epheserbrief hingewiesen werden. Zum einen wird diese metaphorische Verbindung im Epheserbrief in einem Atemzug mit der Forderung erhoben, dass die Frau sich dem Mann unterzuordnen habe. So lautet die Eingangspassage: „Ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter wie dem Herrn (Christus); denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch Christus das Haupt der Kirche ist; er hat sie gerettet, denn sie ist sein Leib. Wie aber die Kirche sich Christus unterordnet, sollen sich die Frauen in allem den Männern unterordnen.“ (Eph 5,22–24) Niemand wird diese Forderung aus dem Epheserbrief heute als adäquate Beschreibung für ein zeitgemäßes Verständnis der Beziehung zwischen Mann und Frau zu Beginn des 21. Jahrhunderts betrachten. Erst jüngst hat die Päpstliche Bibelkommission in ihrem Dokument „Inspiration und Wahrheit in der Schrift“ – gerade auch unter Verweis auf dieses fünfte Ka-

⁷⁴ Vgl. François Reckinger, a. a. O., S. 163.

⁷⁵ Vgl. Ingo Broer, Stichwort „Ehe“ (im Neuen Testament), in: LThK Bd. 3, Freiburg 1995, S. 470–471; Kurt Koch, Heilige Familie: Urbild und Kraftquelle der christlichen Familie als Hauskirche, in: George Augustin/Rainer Kirchdörfer (Hrsg.), a. a. O., S. 215–236, hier: S. 221.

⁷⁶ *Familiaris consortio* 83.

pitel des Epheserbriefes – festgehalten, dass zeitbedingte Vorstellungen in die Schrift eingeflossen sind. „Einige biblische Abschnitte laden dazu ein, darüber nachzudenken, [...] was ewig gültig ist und was, weil es an eine Kultur, eine Zivilisation oder die Kategorien einer bestimmten Zeit gebunden ist, zu relativieren wäre.“⁷⁷ Verwiesen wird von der Päpstlichen Bibelkommission dabei explizit auf die soziale Stellung der Frau und darauf, dass die Unterordnung der Frau unter deren Mann, wie sie gerade an dieser Stelle des Epheserbriefs formuliert wird, biblisch nicht begründbar ist.⁷⁸ Es liegt auf der Hand, dass zeitbedingte, kontext- und kulturabhängige Vorstellungen in den neutestamentlichen Text eingeflossen sind, die gerade nicht als christliches Spezifikum gewertet werden können. Eine ebensolche prinzipielle Offenheit für die Möglichkeit, dass zeitbedingte Vorstellungen in den Text eingeflossen sind, sollte auch für die folgenden neun Verse des Epheserbriefes gelten, in denen nun eine Analogie zwischen einer christlichen Ehe als Liebesbeziehung zweier Menschen und der Beziehung zwischen Christus und der Kirche aufgezeigt wird und auf die sich die vom Trienter Konzil benannte Sakramentalität der Ehe⁷⁹ bezieht: „Ihr Männer, liebt eure Frauen, wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat, um sie im Wasser und durch das Wort rein und heilig zu machen. So will er die Kirche herrlich vor sich erscheinen lassen, ohne Flecken, Falten oder andere Fehler; heilig soll sie sein und makellos. Darum sind die Männer verpflichtet, ihre Frauen so zu lieben wie ihren eigenen Leib. Wer seine Frau liebt, liebt sich selbst. Keiner hat je seinen eigenen Leib gehasst, sondern er nährt und pflegt ihn, wie auch Christus die Kir-

⁷⁷ Päpstliche Bibelkommission, *Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift. Das Wort, das von Gott kommt und von Gott spricht, um die Welt zu retten*, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2014, S. 132.

⁷⁸ Vgl. Katrin Brockmöller, „Die Schrift wächst mit den Lesenden‘. Einblicke in den großen Garten der Bibelpastoral“, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 125 (2016) 3, S. 6–9, hier: S. 7.

⁷⁹ Vgl. Walter Kasper, *Die Zukunft der Familie aus christlicher Sicht*, in: *George Augustin/Rainer Kirchdörfer (Hrsg.), a. a. O.*, S. 181–198, hier: S. 191.

che. Denn wir sind Glieder seines Leibes. Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden und die zwei werden ein Fleisch sein. Dies ist ein tiefes Geheimnis; ich beziehe es auf Christus und die Kirche. Was euch angeht, so liebe jeder von euch seine Frau wie sich selbst, die Frau aber ehre den Mann.“ (Eph 5,25–33)

Die Liebe zwischen Mann und Frau – so die Passage aus dem Epheserbrief – kann also einen „Vorgeschmack“ beziehungsweise eine „Ahnung“ von der liebevollen Beziehung Gottes, der selbst Liebe ist⁸⁰, zu den Menschen beziehungsweise Christi zu seiner Kirche geben.⁸¹ Da es sich hier um analoge Sprache handelt, muss aber, um exegetisch und nicht eisegetisch vorzugehen und dadurch in eine sachliche Schiefelage zu geraten, zwischen dem analogatum primum, dem analogatum secundum und dem eigentlichen tertium comparationis differenziert werden. Denn die analoge Sprache bezieht sich einzig auf den tertium comparationis. Im Epheserbrief wäre die Beziehung zwischen Mann und Frau das analogatum primum, die Beziehung zwischen Christus und der Kirche wäre das analogatum secundum. Sprachlich verbunden werden diese durch den tertium comparationis, der in Vers 25 als Emotionalität der Liebe beschrieben wird: „Ihr Männer, liebt eure Frauen, wie Christus die Kirche geliebt [...] hat.“ Wenn auf diese Analogie die Sakramentalität der Ehe zurückgeführt wird, dann müsste sich die sakramentale Dimension auf den tertium comparationis beziehen. Wenn aber keine Liebe (mehr) zwischen den Ehepartnern gegeben ist, wäre die analoge Aussage (die sich stets auf den tertium comparationis bezieht) ihres eigenen Sinnes beraubt beziehungsweise im besten Sinn des Wortes sinnlos.

Auch Thomas von Aquin beschreibt als Charakteristikum der Ehe neben der Weitergabe des Lebens an Kinder und die eheliche Freund-

⁸⁰ Vgl. 1 Joh 4,12.

⁸¹ Vgl. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, *Liebe und Ehe im Horizont des Göttlichen. Ein Blick auf Weltreligionen*, in: Helmut Schelsky, zitiert nach Jörg Splett, „Ehe als Sakrament“, in: George Augustin/Rainer Kirchdörfer (Hrsg.), a. a. O., S. 329–346, hier: S. 344.

schaft eben auch (in Analogie) die Sichtbarmachung der Liebe Gottes.⁸² Wie kann aber die Liebe Gottes (als analogatum secundum) sichtbar gemacht werden, wenn die Liebe beziehungsweise eheliche Freundschaft (als analogatum primum) nicht (mehr) existiert? Wenn die Ehe vielleicht längst zu einer Anhäufung von Unverständnis, Schuldzuweisungen, Verletzungen, Verhärtungen und Anfeindungen geworden ist. Hier müsste sakramententheologisch nicht von der real existierenden Ehe, sondern von deren Idealvorstellung ausgegangen werden – die eben nicht deckungsgleich mit der gelebten und vielleicht am Ideal zerbrechenden beziehungsweise gescheiterten Eheerfahrung konkreter Menschen ist.

Angemessener ist mit Blick auf das Verständnis der Ehe als Sakrament, die Ehe nicht als monolythisches, unzerbrechliches Ideal zu betrachten, sondern den prozessualen Charakter einer realen Ehe anzuerkennen, die ja von einer Frau und einem Mann tatsächlich als Kraftquelle und Geschenk erfahren werden kann, wobei es für das Gelingen und den Bestand einer Ehe spricht, dass die Erfahrung der Ehe als Kraftquelle und Geschenk mit jedem Tag gelingender Zweisamkeit stärker wird. Somit kann auch die Zeichenfunktion im Verlauf einer Ehe stärker werden. Rupert Klieber verwendet in diesem sigmatischen, prozessorientierten Kontext den Begriff eines „sacrament in progress“⁸³. Er zeigt auf, dass dem kirchlichen Eheideal im ersten Jahrhundert mit einer eigenen Ehepraxis begegnet wurde. Augustinus betrachtete die Wiederheirat beispielsweise als „venialiter“ (entschuldigbar), und das gelebte Beispiel des insgesamt fünfmal formal verheirateten Kaisers Karl dem Großen (747–814) zeigt, dass die Kirche im ersten Jahrhundert an mehrfacher Heirat nicht unbedingt Anstoß nahm. Die Kirchen im Osten entwickelten pragmatische Formen der Praxis im Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen, indem sie zwischen dem christlichen Ideal und der

⁸² Josef Römelt, „Danke für Freundschaft, für Freundschaft in der Familie und für die (christliche!) Familie“, in: Lebendige Seelsorge 66 (2015) 5, S. 317–318, S. 317.

⁸³ Rupert Klieber, a. a. O., S. 670.

gelebten Realität differenzierten und der „akribeia“ eine „sympatheia“ entgegenseetzten. Klieber folgert aus dieser ostkirchlichen Praxis, die über knapp 1900 Jahre hinweg in voller Kirchengemeinschaft mit Rom möglich war, zweierlei: „Zum einen, dass das exklusiv lateinische Theologumenon vom Eheband, das allein der Tod trennen kann, nicht die einzige legitime Folgerung aus dem biblischen Befund ist. Zum andern, dass der menschlichen Schwäche geschuldete Konzessionen der Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe keinen Abbruch tun.“⁸⁴

Gerade die Differenzierung zwischen dem Wissen um einen idealen Anspruch einerseits und dem Umgang mit einer konkreten Realität beziehungsweise Praxis andererseits ist durchaus auch biblisch gedeckt. Während die Synoptiker einerseits das jesuanische Logion von der Unauflösbarkeit der Ehe überliefert haben, findet sich im Johannesevangelium die Überlieferung einer von Jesus selbst realisierten, nicht verurteilenden und menschenfreundlichen Praxis. Als die Ehebrecherin getreu dem Gesetz gesteinigt werden sollte, intervenierte Jesus, wies die Pharisäer und Schriftgelehrten in die Schranken und erinnerte daran, dass das Scheitern an einem Ideal zur *conditio humana* gehört. So lässt sich schon an den unterschiedlichen Tönen der biblischen Überlieferung ablesen, „wie in diesen Gründungs-urkunden der Kirche das Spannungsverhältnis zwischen dem geltenden Recht und der fragilen, schuldbeladenen menschlichen Existenz ausgehalten wird“⁸⁵.

Wenn es der Kirche tatsächlich um Fragen der Sakramentalität geht, verdunkelt sie gerade durch eine unjesuanische, nicht an der Realität der fragilen, (auch) schuldbeladenen menschlichen Existenz orientierten Praxis ihre eigene Sakramentalität. Sie lässt dann in ihrem eigenen Tun nicht den über jede menschenfeindliche Kasuistik und verurteilende Gesetzestreue erhabenen Jesus Christus als das wahre Licht der Welt durchscheinen, sondern scheitert am eigenen An-

⁸⁴ Ebenda, S. 675.

⁸⁵ Udo Schmäzle, „Es geht um Heilung. Für eine alternative Pastoral zum Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen“, in: Herder Korrespondenz 68 (2014) 7, S. 348–353, hier: S. 352.

spruch, „in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“⁸⁶ zu sein, weil sie sich an ideale Vorstellungen klammert und diese im Sinn eines fundamentalistischen „Alles oder Nichts“ zum Prinzip erhebt, anstatt von Menschen in ihrer tatsächlichen Disposition und der von ihnen gelebten Realität auszugehen, wie Papst Franziskus beispielsweise in seiner Exhortatio „Evangeliū gaudium“ rät.⁸⁷

Es geht aber auch anders. Beispielhaft für ein Bewusstsein einerseits für kirchliche Ideale, andererseits für die menschliche Realität (auch) des Scheiterns und eines verantwortlichen Umgangs der Kirche angesichts dieser Spannung kann die Sozialdoktrin der russisch-orthodoxen Kirche angeführt werden. Die orthodoxe Kirche orientiert sich in ihrem Eheverständnis an den Aussagen der Alten Kirche, versteht die Seelsorge aber zugleich als wesentliche Instanz.⁸⁸ Die russisch-orthodoxe Kirche spricht sich deshalb für das Ideal einer lebenslangen Ehe aus und betont hinsichtlich der pastoralen Prioritäten der Kirche: „In den Fällen der verschiedenen Konflikte zwischen den Eheleuten sieht die Kirche ihre pastorale Aufgabe darin, unter Einsatz aller in ihrer Macht stehenden Mittel (Belehrung, Gebet, Teilnahme an den Sakramenten) die Einheit der Ehe zu bewahren und eine Scheidung zu verhindern.“⁸⁹ Und erst nachdem das Ideal benannt und die Aufgabe einer ehestärkenden beziehungsweise ehebewahrenden Pastoral unterstrichen wurde, wird (aber auch) die faktische Möglichkeit einer Scheidung sowie einer Wiederverheiratung erwähnt.⁹⁰

⁸⁶ LG 1.

⁸⁷ EG 233.

⁸⁸ Vgl. Joan Moga, „Verbinde sie in Eintracht, kröne sie zu einem Fleische ...“. Aspekte orthodoxen Eheverständnisses“, in: ThPQ 163 (2015) 4, S. 356–360, hier: S. 357; Florian Schuppe, a. a. O., S. 391–406.

⁸⁹ Zitiert nach: Rupert Klieber, a. a. O., S. 675.

⁹⁰ Vgl. Josef Thesing/Rudolf Uertz (Hrsg.), Die Grundlagen der Sozialdoktrin der russisch-orthodoxen Kirche, St. Augustin 2001.

Eine pastoral ausgerichtete kirchenrechtliche Perspektive zum Umgang mit Menschen, deren Ehe gescheitert ist und die eine zweite Ehe eingehen möchten, zeigt Sabine Demel auf.⁹¹ Ausgehend von der Feststellung, dass am Prinzip der Unauflöslichkeit der Ehe im Kirchenrecht festgehalten wird (c. 1056), während zugleich bestimmte Ehen doch von der Kirche aufgelöst werden (c. 1141 und 1142–1150) weist sie darauf hin, dass künftig nicht eine (unauflösbare) Ehe, sondern nur die Rechtswirkungen der Eheschließung aufgehoben werden sollte. Somit würde die erste Ehe (die ja als wichtiger Teil der Lebensgeschichte von mindestens zwei Menschen weiterhin existiert) bestehen bleiben, wobei zugleich der Weg zu einer zweiten Eheschließung offen stünde. Voraussetzung dazu wäre einerseits das Eingeständnis beider Ehepartner, dass ihre Ehe unwiederbringlich gescheitert ist, und zum anderen eine glaubhafte Versicherung des eine Zweitehe eingehenden Partners, dass er das Scheitern der Ehe aufgearbeitet hat. Solch ein Vorgehen scheint mit Blick auf die Beziehungsfähigkeit sinnvoll, denn „wenn die eigene Verantwortung und eine mögliche Schuld angenommen werden, wächst die Chance, eine neue Perspektive zu finden und ggf. in einer neuen Partnerschaft nicht wieder aus den alten Gründen zu scheitern. Viele Paare beziehungsweise Frauen und Männer haben eine hohe Bereitschaft, sich diesen Fragen zu stellen, weil sie sich nichts mehr wünschen, als dass ihr weiteres Leben und eine mögliche zweite Partnerschaft gelingen.“⁹²

Mit solch einer theologischen Öffnung soll die Sakramentalität der Ehe nicht in Frage gestellt werden. Ganz im Gegenteil, sowohl die sakramental geschlossene Ehe als auch das Leben in der Familie sollen dadurch eine Stärkung erfahren, dass nicht von Idealen ver-

⁹¹ Vgl. Sabine Demel, „Gott und die Liebe – die Kirche regelt’s“, in: ThPQ 163 (2015) 4, S. 361–367.

⁹² Handreichung für die Seelsorge zur Begleitung von Menschen in Trennung, Scheidung und nach ziviler Wiederverheiratung in der Erzdiözese Freiburg, <http://www.familienseelsorge-freiburg.de/html/wiederheirat452.html> (30.04.2016).

gangener Epochen, sondern vom Heil der Menschen ausgegangen wird.

Herausforderung des familiären Pluralismus

Wenn eingangs beschrieben wurde, dass Familie in der pluralen Gesellschaft (angesichts der Tatsache, dass sie nicht mehr die einzige Möglichkeit einer „der biologisch erforderlichen langdauernden Fürsorge für die Nachkommenschaft gewidmete[n], vorwiegend ökonomische[n] Gemeinschaft“⁹³ darstellt) vielfältige Formen angenommen hat, so ist dies nicht verwunderlich. Vielmehr erstaunt die Engführung des Familienbegriffs auf eine Lebensgemeinschaft von Mann und Frau mit ihren Kindern in kirchlichen Dokumenten. Ausgegrenzt werden, so scheint es auf den ersten Blick, durch solch eine Engführung all diejenigen, die Familie heute in anderen Variationen (er-)leben: Als Patchworkfamilie⁹⁴, als Familie mit nur einem Elternteil, als (gewollt oder ungewollt) kinderlose Familie, als Regenbogenfamilie, als nichteheliche Lebensgemeinschaft usw. Doch letztlich ist es eine Frage der Perspektive, wer durch eine solche Engführung tatsächlich ausgegrenzt wird. In einem Zeitalter, in dem eine kirchlich orientierte Religiosität die Gesellschaft prägt, würden durch solch eine Engführung des Familienbegriffs all jene gesellschaftlich ausgegrenzt, die mit ihrer Lebensform diesem Begriff von Ehe und Familie nicht entsprechen. Im säkularen Zeitalter, in dem eine Engführung des Familienbegriffs von weiten Teilen der Gesellschaft nicht mehr mitgetragen wird, grenzt sich die Kirche hingegen mit einem solchen Verständnis aus der Gesellschaft aus. Schon allein um eine Selbst-Exkommunikation der Kirche aus der Gesellschaft zu vermeiden, ist eine Weiterentwicklung im theologischen Verständnis von Familie notwendig, die den Pluralismus der Gegenwart als Reichtum

⁹³ Helmut Schelsky, a. a. O., S. 281.

⁹⁴ Vgl. Klaus Schmalzl, „Paare in Patchworkfamilien – Herausforderungen und Chancen“, in: *Lebendige Seelsorge* 66 (2015) 5, S. 350–354.

wertet: „Wo immer Werte wie Freundschaft, Verlässlichkeit, Treue, Füreinander-Einstehen und Verantwortung gelebt werden, verdient dies moralische Anerkennung“⁹⁵.

Man mag einwenden, dass die Kirche sich selbst durch eine profilierte, aber nicht mehrheitsfähige gesellschaftliche Position nicht direkt ausgrenzt, sondern abgrenzt. Und natürlich trifft zu, dass das Evangelium zwar kulturkompatibel, deshalb aber noch lange nicht kulturkonform ist. Doch zeigt gerade der neutestamentliche Befund, dass der Sicherung der Institution Familie (in ihrer damaligen Ausprägung) im Neuen Testament keine zentrale Bedeutung zukommt. Demnach besteht für die Kirche nicht die Notwendigkeit, ängstlich an einem Familienmodell festzuhalten, das sich insbesondere seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Europa herausgebildet hat und dem nun auch seitens der Kirche ein quasinormativer Status verliehen wird. Denn gerade seit 1945 haben sich die sozialen Verhältnisse (in Westeuropa) so radikal geändert, dass vielleicht erstmals in der Menschheitsgeschichte für alle Menschen eine freie Wahl des Ehegatten unabhängig von sozialen Restriktionen möglich wurde, die Ehe als soziale oder wirtschaftliche Zweckgemeinschaft an Bedeutung verlor und zugleich die Dauer einer ehelichen Verbindung durch den medizinischen Fortschritt und die damit gestiegene Lebenserwartung deutlich zugenommen hat.⁹⁶

Wichtig wäre es, dass bei einem Nachdenken über den Stand und Zustand der Familie in einer multioptionalen Gesellschaft zunächst einmal geklärt wird, was unter dem Begriff der Familie verstanden wird. Zielführend dürfte für eine hilfreiche Reflexion über die vielfältige Situation von Familie eine soziologische Begriffsannäherung sein, dass Familie eine Lebensgemeinschaft bezeichnet, die auf Partnerschaft, Heirat, Lebenspartnerschaft, Abstammung oder Adoption

⁹⁵ Eberhard Schockenhoff, „Liebe auf Abwegen? Zum Verhältnis von Sexualität und Liebe in intimen Beziehungen“, in: ThPQ 163 (2015) 4, S. 339–346, hier: S. 346; vgl. Ders., „Der Auftrag der Versöhnung“, in: SKZ 13 (2012), S. 230–237, hier: S. 237.

⁹⁶ Vgl. Rupert Klieber, a. a. O., S. 672; Christine Gerber, a. a. O.

basiert. Dieser soziologische Annäherungsversuch offenbart aber schon, dass die semantische Bezeichnung Familie im Zeitalter der Postmoderne gravierende Unschärfen aufweist. Der eine denkt beim Begriff „Familie“ zunächst an die traditionelle Großfamilie, also ein Beziehungsgeflecht von Personen, die zwar verwandtschaftlich miteinander verbunden sind, ihren konkreten Alltag aber kaum miteinander teilen. Eine andere denkt an die bürgerliche Kleinfamilie, zu der neben Vater und Mutter eben die (im Haushalt lebenden) Kinder gehören – und schon die dabei verwendeten Begriffe „Vater“ und „Mutter“ entlarven die kindzentrierte Form dieser Familienvorstellung. Ein Dritter versteht unter Familiengründung, dass er sich zusammen mit seinem Partner/seiner Partnerin für eine verbindliche Form der Zweierbeziehung entscheidet. Wieder andere Familienbilder sind angesichts der Tatsache, dass heute die Hälfte aller geschlossenen Ehen später geschieden werden, von Patchworkfamilien aller Art sowie von der Lebensform Alleinerziehender mit ihren Kindern geprägt. Auch Regenbogenfamilien sind Orte, an denen Menschen familiäre Geborgenheit erfahren. Der Pluralismus, der vielleicht das prägende Merkmal des säkularen beziehungsweise multioptionalen Zeitalters ist⁹⁷, hat längst seinen Niederschlag in der familiären Wirklichkeit zu Beginn des 21. Jahrhunderts gefunden. Ebenso bunt stellt sich das Bild dar, wenn die unterschiedlichen Funktionen von Familie in heutiger Gesellschaft beleuchtet werden. Diese reichen von der Sozialisationsfunktion über die wirtschaftliche Funktion⁹⁸ hin zur politischen Funktion. Darüber hinaus verweisen Soziologen auf eine rechtliche, eine religiöse sowie auf eine „Freizeit- und Erholungsfunktion“ von Familie.

Vor allem seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts haben gesellschaftliche Individualisierungstendenzen, Wertewandel, wirtschaftli-

⁹⁷ Vgl. Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a. M. 2012; Eberhardt Tiefensee, „Auf dem Weg in eine universale Diaspora“, in: *Lebendiges Zeugnis* 57 (2002) 1, S. 44–58, hier: S. 56.

⁹⁸ Vgl. Michael Rosenberger, „Ehe als Freundschaft“, in: *Lebendige Seelsorge* 65 (2014) 2, S. 116–120.

che Emanzipation (vor allem der Frauen), Neubewertung von Sexualität und Ehe sowie eine funktionale Neuausrichtung der Familie hin zu einem Hedonismusprojekt (beziehungsweise zu einem wesentlichen Bestandteil des individuellen Hedonismusprojektes, von dem Paul Michael Zulehner schreibt: „Die Wahrscheinlichkeit des Scheiterns ist groß. Und das nicht aus moralischer Bosheit, sondern aus unbarmherziger Jagd nach dem optimalen Liebesglück in knapper Zeit.“⁹⁹) zu diesem unübersichtlich gewordenen familiären Pluralismus geführt. Und auch wenn manche in den vergangenen fünfzig Jahren entstandene familiäre Form für diejenigen, deren Familienbild eher „traditionell“ geprägt ist, zunächst gewöhnungsbedürftig sein dürfte, sollte man vorsichtig damit sein, diese neu entstandene Form vorschnell abzuqualifizieren (oder die traditionellen Formen von Familie zu glorifizieren): Familie war früher in ihrer traditionellen Form und ist heute in ihren pluralistischen Ausprägungen ein Ort, an dem Menschen großes Glück ebenso wie unermessliches Leid erfahren können – von dem sie sich selbst nur schwer distanzieren können: Dem von Karl Kraus geprägten Aphorismus „Familienbande hat einen Beigeschmack von Wahrheit“ kommt in diesem Kontext eine eigene Dramatik zu.

Wenn nun davon gesprochen wird, dass die Familie in die Krise geraten ist, so stellt sich zum einen die Frage, ob dies nicht eine Chance beziehungsweise theologisch gesprochen einen Kairos darstellt, da gerade einer Krise im Gegensatz zur Latenzzeit eine kulturproduktive Kraft innewohnt. Und zum anderen müsste mit Blick auf die scheinbar in die Krise geratene Familie zunächst einmal geklärt werden, ob die Familie an sich oder eventuell nur eine bestimmte Sozialform der Familie in die Krise geraten ist – die gegebenenfalls an eine spezifische Kultur gebunden war.¹⁰⁰ Die Kirche kann sich dem Reichtum familiärer Wirklichkeit zu Beginn des 21. Jahrhunderts

⁹⁹ Paul Michael Zulehner, a. a. O., S. 132.

¹⁰⁰ Vgl. George Augustin, „Religion im säkularen Zeitalter. Das Phänomen der Säkularisierung und der Dialog mit den Kulturen“, in: Ders./Sonja Sailer-Pfister/Klaus Vellguth (Hrsg.), *Christentum im Dialog. Perspektiven christli-*

stellen, diesen würdigen und dann auch (mit-)prägen. Ein erster wichtiger Schritt ist dabei die Überwindung von Tabus und der offene Dialog über bislang nicht transparent diskutierte Fragen. Diese Tabuisierung hatte zu einem mit Verunsicherungen, Vertuschungen, emotionalen Kontroversen, unausgegorenen und verletzenden Positionierungen verbundenen Reflexionsstau geführt.¹⁰¹

Die Überwindung dieses Reflexionsstaus sowie die Abkehr von überholten Familienbildern stellt für die Kirche eine Entlastung dar, denn sie verlässt mit einem erweiterten Familienverständnis eine Position, die in einer pluralen Gesellschaft künftig immer weniger Plausibilität besitzen wird. Würde die Kirche hingegen daran festhalten, gesellschaftliche Institutionen wie die Familie (in einer spezifischen Sozialgestalt) in ihrer formalen Gestalt nicht als kultur- und zeitbedingte, sondern als gottgewollte beziehungsweise gottgeprägte Manifestation zu betrachten, so liefe sie in Gefahr, dass die Öffentlichkeit sie irgendwann nur noch „mit Nachsicht [behandelt], gleichmütig, aber freundlich, wie den senilen Alten, dessen Gebrabbel am Tisch niemanden erschreckt, aber auch nur selten amüsiert“¹⁰². Die Kirche würde, um einen Vergleich aus der Welt des Sports zu bemühen, durch ein krampfhaftes Festhalten an einem zeitbedingten, sich gegenwärtig auflösenden Familienbegriff sich selbst ins Abseits stellen. Oder um einen theologischen Begriff zu verwenden: Die Kirche würde sich selbst bei einem Festhalten an überkommenen Familienbildern gesellschaftlich exkommunizieren.

cher Identität in einer pluralen Gesellschaft (FS Risse), Freiburg 2014, S. 145–168, hier: S. 166.

¹⁰¹ Eva-Maria Faber, „Ein ernsthafter Prozess“, in: *Lebendige Seelsorge* 66 (2015) 5, S. 341–343, hier: S. 343.

¹⁰² Hermann-Josef Große-Kracht, „Selbstbewusste öffentliche Koexistenz. Überlegungen um Verhältnis von Religionen und Republik im Kontext moderner Gesellschaften“, in: *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften. Religionen im öffentlichen Raum: Perspektiven in Europa*, Münster 2003, S. 225–272, hier: S. 228.

Herausforderung einer Ehepastoral sowie einer Familienpastoral

Bei aller Offenheit für unterschiedliche Modelle von Familie kann die Kirche das Ideal einer auf Dauer angelegten, auf affektiven Beziehungen gegründeten menschlichen Gemeinschaft als Ideal kommunizieren. Gehört wird die Kirche in der Gesellschaft, wenn es ihr gelingt, als Kirche stärker die positiven Vorstellungen und Realitäten von Familie zu benennen und damit zu integrieren, anstatt überwiegend mit kritischen Äußerungen abzugrenzen und zu polarisieren. Tatsächlich gibt es viel Positives in den derzeit zu beobachtenden Auflösungsprozessen überkommener Familienbilder. Familienmodelle sind heute vielfältig und bunt – sie ermöglichen neue Freiheiten. Das Junktim von Ehe und Familie befindet sich in einem unumkehrbaren Auflösungsprozess. Dies hat unter anderem damit zu tun, dass gelebte Sexualität zu Beginn des 21. Jahrhunderts nicht mehr auf den institutionellen Schutzraum der Ehe beschränkt werden muss, um dadurch die wirtschaftliche und soziale Situation der Frau und der Kinder abzusichern.¹⁰³ Umso wichtiger ist es, dass die Kirche sich dem Facettenreichtum der heutigen Familiensituation(en) als gelebter Realität positiv öffnet und Menschen stärkt, die sich für das Leben in einer auf Liebe gegründeten, auf Dauer angelegten familiären Gemeinschaft entscheiden. Dabei sollten Tendenzen einer einseitigen Fixierung kirchlicher Aussagen zu Ehe und Familie auf Fragen der Sexualität überwunden werden.¹⁰⁴ Mindestens ebenso wichtig wie die Entwicklung theologischer Leitlinien zur Familie ist die wertschätzende Begleitung jener Frauen und Männer, die im Vertrauen auf die Möglichkeit des Gelingens eine Familie gegründet haben. Herausgefordert ist die Kirche dabei nicht zuletzt, eine „Spiritualität der

¹⁰³ Vgl. Thomas Hieke, „Vom Gesetz zurück zum Kern des Ideals. Für einen menschlichen Umgang mit Ehe, Familie und Sexualität“, in: *Bibel und Kirche* 70 (2015) 4, S. 225–228.

¹⁰⁴ Vgl. Franz-Josef Bode, „Die Fixierung auf das Sexuelle überwinden“. Interview mit Franz-Josef Bode über die Familiensynode“, in: *Herder Korrespondenz* 69 (2015) 8, S. 402–405.

Ehe“ und eine „Spiritualität der Familie“ (und nicht eine „Spiritualität der Ehe und Familie“) zu entwickeln.¹⁰⁵ Diese Spiritualität darf nicht „weltentrückt fromm“ sein, sondern muss die ganze menschliche Existenz, den ganzen Menschen mit all seinen Sehnsüchten, Bedürfnissen, seinem Wunsch nach Angenommen-Sein, Geborgenheit und Gemeinschaft, seinen Idealen, seinen Schwächen und seinem Scheitern umfassen.

Die von Walter Kasper erwähnte Oikonomia impliziert, dass die Kirche sich nicht primär und exklusiv (defizitorientiert) mit der Frage beschäftigt, wie mit Christen nach dem Scheitern ihrer Ehe umzugehen ist, sondern dass die Kirche zunächst einmal die Energien darauf konzentriert, wie sie Menschen im Rahmen einer Ehe- und Familienpastoral so begleiten kann, dass sowohl die Ehe als auch die Familie in guten wie in schlechten Zeiten trägt und als Ort des Glücks erfahren werden kann.¹⁰⁶ Dies würde der Tatsache gerecht werden, dass eine Ehe nicht – im Sinn einer verkürzten Konsens-theorie¹⁰⁷ – auf den Moment der Eheschließung reduziert und als et-

¹⁰⁵ Vgl. Markus Knapp, „Die Ehe als christliche Lebensform. Überlegungen zur Ehespiritualität“, in: Geist und Leben 83 (2010), S. 433–444.

¹⁰⁶ Vgl. Hubertus Brantzen, „Schlüssel an der tiefsten Stelle im Rhein. Zwölf Schwerpunkte gegenwärtiger Ehe- und Familienpastoral“, in: Anzeiger für die Seelsorge 123 (2014) 2, S. 27–31; Robert Benkert, „Einen heiligen Raum betreten. Paarkommunikationstraining als Beitrag zur Ehepastoral“, in: Anzeiger für die Seelsorge 123 (2014) 2, S. 11–14; Eberhard Schockenhoff, „Die Zukunft der Familie. Anthropologische Grundlagen und ethische Herausforderungen“, in: George Augustin/Rainer Kirchdörfer, a. a. O., S. 71–81; Martin Bartsch, „Auf dem Weg zur kirchlichen Trauung. Die Chancen einer Ehevorbereitung in der Pastoral“, in: Anzeiger für die Seelsorge 123 (2014) 2, S. 15–18; Bernd Jochen Hilberath, „Konfessionsverschieden oder konfessionsverbindend? Ökumenische Ehepastoral zwischen Zuspruch und Vorbehalt“, in: Anzeiger für die Seelsorge 123 (2014) 10, S. 19–23; Norbert Wilbertz, „Traumpaar, Märchenhochzeit und was dann? Bedingungen gelingender Paarbeziehung aus Sicht eines Eheberaters“, in: Lebendige Seelsorge 65 (2014) 2, S. 96–101.

¹⁰⁷ Vgl. Dorothea Sattler, Die Ehe. Theologische Anliegen in römisch-katholischer Perspektive, in: ThPQ 163 (2015) 4, S. 347–351, hier: S. 350.

was Statisches betrachtet werden kann.¹⁰⁸ Entwickelt werden müssten Angebote in der Ehevorbereitung ebenso wie in der Ehebegleitung, die Christen dazu befähigen, eine gelingende Partnerschaft zu führen. Geschaffen werden müssen in der Kirche Räume der Kommunikation, in denen Christen sich mit ihren ganz unterschiedlichen Eheerfahrungen öffnen können. Wo sind in der Kirche die von der Öffentlichkeit wahrgenommenen Angebote für Paare, in denen Partner lernen, miteinander darüber ins Gespräch zu kommen, was in ihrer Partnerschaft (noch) ungesagt verschwiegen bleibt. Erst wenn die Kirche (nicht mit Verurteilung von Lebensformen, Lebenserfahrungen und Lebensschicksalen, sondern) mit zeitgemäßen und hilfreichen Angeboten für Ehepaare von sich reden macht, wird sie selbst ihrer sakramentalen Dimension gerecht: Als Zeichen und Werkzeug, das auf die unbedingte Menschenfreundlichkeit Gottes verweist.

Der konkrete Einsatz der Kirche für die (verschiedenen Formen von) Familie ist der Lackmустest für das affirmativ vorgetragene Bekenntnis zur Familie. Es wäre verkürzt, wenn Familienpastoral erst dann ansetzt, wenn eine Ehe oder Familie in eine Krise gerät und dem kirchlichen Ideal zu widersprechen droht – eine Tendenz, die beispielsweise auch im Abschlussbericht der Bischofssynode „Die Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute“¹⁰⁹ aus dem Jahr 2015 anklingt. Dort fokussiert das dritte Kapitel „Familie und pastorale Begleitung“ Familien in schwierigen Situationen. Dies ist unbestritten wichtig – doch müssten solche Überlegungen ergänzt werden, indem Wege aufgezeigt werden, wie (auch) die Kirche Familien über normativ formulierte Ansprüche hinaus frühzeitig stärkt, um sie gerade auf mögliche schwierige Situationen vorzube-

¹⁰⁸ Vgl. Reinhard Marx, „Entziehe dich nicht deinen Verwandten!“, in: George Augustin/Rainer Kirchdörfer (Hrsg.), a. a. O., S. 199–214, hier: S. 203.

¹⁰⁹ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Die Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute. Texte zur Bischofssynode 2015 und Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2015, S. 69–86.

reiten beziehungsweise ihnen dadurch manch schwierige Situation zu ersparen. Dabei geht es um pastorale Angebote zur Stärkung einzelner Familien, zum anderen aber auch um den öffentlichen gesellschaftlichen Einsatz der Kirche für verschiedene Formen von Familien, in denen wichtige gesellschaftliche Leistungen erfüllt werden – was mit Blick auf eine gesellschaftliche Lastengerechtigkeit nicht zuletzt damit verbunden werden müsste, dass Familien in ihren pluralen Ausprägungen, die generationsübergreifende Leistungen wie Kindererziehung oder Altenpflege erbringen, nicht mit einem Armutsrisiko und Opportunitätskosten alleingelassen werden, sondern gesellschaftliche Solidarität beziehungsweise einen gesellschaftlichen Lastenausgleich erfahren.¹¹⁰

Gerade weil die Familie seit Beginn der Kirche ein bevorzugter Ort der Glaubensweitergabe war und dazu berufen ist, „eine Schule des Glaubens und damit Hauskirche im eigentlichen Sinn zu sein“¹¹¹, muss die Kirche sich aber vor allem entscheiden, ob ihr primäres Interesse das Festhalten an einem in einer spezifischen Epoche entstandenen Familienmodell ist oder ob es ihr primär um die Weitergabe des Glaubens und um die Evangelisierung geht. Wenn Familie der Ort ist, an dem Kinder ihr Urvertrauen entwickeln, eine erste religiöse Prägung erhalten, erste Sinnfragen stellen und einen Ort der unbedingten personalen Annahme erleben, so kann es angesichts veränderter familiärer Realitäten nicht darum gehen, ein bestimmtes Familienmodell krampfhaft zu monopolisieren (und sich selbst aus anderen familiären Kontexten zu exkommunizieren).¹¹²

¹¹⁰ Vgl. Ursula Nothelle-Wildfeuer, „Familien gerecht werden im 21. Jahrhundert. Christlich-sozialethische Perspektiven“, in: George Augustin/Rainer Kirchdörfer (Hrsg.), a. a. O., S. 114–129; Eberhard Schockenhoff, a. a. O., S. 79f.

¹¹¹ Kurt Koch, a. a. O., hier: S. 234.

¹¹² Vgl. Reinhard Marx, a. a. O., S. 211.

Herausforderung eines weltkirchlichen Diskurses über Fragen der Familie

Die in diesem Artikel formulierten Herausforderungen des gesellschaftlichen Wandels, Herausforderung eines jesuanischen Umgangs mit wiederverheirateten Geschiedenen, Herausforderungen des familiären Pluralismus und Herausforderungen einer Ehepastoral sowie einer Familienpastoral wurden aus der spezifischen westeuropäischen Perspektive formuliert. Mit Blick auf einen weltkirchlichen Diskurs gerade zu einer so zentralen Frage wie der Frage nach gelingenden Modellen dauerhaften Zusammenlebens – gemeinsam unterwegs zu einem Leben in Fülle – ist das Bewusstsein wichtig, dass die Reflexion zum einen vom Subjekt der Betrachtung abhängt. Wenn über den Zustand sowie die Perspektiven und Herausforderungen für Familien von Christen nachgedacht wird, so muss die eigene biographische Erfahrung sowie insbesondere das, was im Prozess der Enkulturation in die eigene Persönlichkeit integriert worden ist, prägenden Einfluss auf die Reflexion haben. Sprich: Aussagen zum Thema Familie unterliegen stets einer subjektiven Perspektive, sie sind vom eigenen kulturellen Kontext ebenso geprägt wie von persönlichen Erfahrungen, die Menschen im Laufe ihres Lebens mit einer Familie machen. „Familie ist nie abstrakt, sie ist immer konkret. Jede und jeder bringt ihre und seine ganz eigenen konkreten Erfahrungen als Verstehenshintergrund mit, wenn von Familie die Rede ist“¹¹³, betonte diesbezüglich Reinhard Marx. Wer beispielsweise in einer Kleinfamilie aufgewachsen ist, in der Menschen liebevoll miteinander umgegangen sind und in der es gelungen ist, Lebensbeziehungen auf Dauer über alle Krisen hinweg zu gestalten, wird einen völlig anderen Zugang zum Thema Familie besitzen, als eine Person, die in ihrer eigenen Herkunftsfamilie wenig Geborgenheit, vielleicht sogar Streit, Neid, Hass etc. erlebt hat.

Zum anderen sind Aussagen über die Familie auch jeweils vom Objekt abhängig – also davon, was in einem spezifischen kulturellen

¹¹³ Ebenda, S. 200.

Kontext tatsächlich als Familie verstanden wird. Dabei ist das jeweilige Verständnis von Familie von kulturellen, anthropologischen, religiösen und soziologischen Komponenten bestimmt. Aussagen über die Familie werden in einem matrilinearen Kontext anders als in einer patrilinearen Kultur, in einem gemeinschaftsorientierten Kontext anders als in einer hoch individualisierten Gesellschaft ausfallen müssen, da mit dem semantischen Begriff der Familie in unterschiedlichen Kontexten ein jeweils anderes Faktum bezeichnet wird, dem sowohl mit Blick auf das bezeichnete Objekt als auch mit Blick auf den identitätsstiftenden Charakter als auch mit Blick auf dessen vergemeinschaftende Funktion unterschiedliche Konnotationen anhaften.

Dies zeigt, wie schwierig ein weltkirchlicher Diskurs über Fragen einer Familie als Modell dauerhaften Zusammenlebens sich gestaltet.¹¹⁴ Dies entpflichtet aber nicht von der Notwendigkeit, sich diesem polyphonen Diskurs zu stellen, eigene Positionen einzubringen, Alterität wahrzunehmen und sich vom Fremden bereichern zu lassen. Eine besondere Herausforderung besteht darin, das Fremde gelten zu lassen, ihm Räume zu öffnen, ohne das Eigene zu verleugnen. Entwickelt werden müssen dazu Prozesse des weltkirchlichen Diskurses, in denen unter anderem auch geklärt wird, inwiefern die Vielfalt an familiären Modellen dauerhaften Zusammenlebens nebeneinander existieren können und wie die Kirche in unterschiedlichen Kontexten unterschiedliche Modelle praktizieren und kultivieren kann. Sowohl die Außerordentliche Bischofssynode im Jahr 2014 als auch die Ordentliche Bischofssynode im Folgejahr zu Fragen der Familie haben gezeigt, dass keine kirchliche Uniformität, sondern eine ekklesiale Polyphonie in wesentlichen Fragen des christlichen Glaubens und menschlichen Zusammenlebens in einer Kirche zu Beginn des dritten Jahrtausends zum Klingen gebracht werden muss. Vermutlich müssen regionale Lösungsansätze entwickelt werden, die in einer ge-

¹¹⁴ Vgl. Alois Buch/Petra Buch, „Weltkirche im synodalen Prozess. Beobachtungen und Notizen zur Familiensynode“, in: Forum Weltkirche 135 (2016) 2, S. 13–17.

wissen Heterogenität nebeneinander existieren dürfen. Vermutlich ist es auch an der Zeit, im Zeitalter der Globalisierung kirchenrechtliche Regelungen zu Ehe und Familie nicht so schnell mit Blick auf die Gesamtkirche zu formulieren, sondern auch mit Blick auf kirchenrechtliche Vorgaben den regionalen Bischofskonferenzen den Gestaltungsraum zu lassen, angemessene Lösungen zu entwickeln. Diesbezüglich ist ermutigend, dass Papst Franziskus bereits in der Einleitung zu seiner Exhortatio Evangelii gaudium betont hat, dass er die „Notwendigkeit, in einer heilsamen ‚Dezentralisierung‘ voranzuschreiten“¹¹⁵ spürt.¹¹⁶

Es ist eine Herausforderung, die Polyphonie familialer Wirklichkeiten in einem Konzert erklingen zu lassen, wenn unterschiedliche Instrumente zum Klangerlebnis beitragen – und es erfordert nicht zuletzt zahlreiche Proben (bei denen auch manch schiefer Ton erlaubt sein muss), bis eine solche Polyphonie tatsächlich gelingt. Insbesondere erfordert es viel Taktgefühl, um die verschiedenen Mitwirkenden an einem solchen Konzert zu orchestrieren. Die beiden Familiensynoden bildeten einen verheißungsvollen Auftakt. Die Kirche hat sich dabei selbst als eine – mitunter auch heterogene – Familie erfahren, die im Zeitalter der Globalisierung gemeinsam unterwegs ist und gerade eine neue Art, Kirche zu sein, einübt: Um auch als Kirche, die sich selbst als Familie Gottes versteht: einfach anders zu leben.

¹¹⁵ EG 16.

¹¹⁶ Vgl. Bernd Jochen Hilberath, „Das Konzil verwirklichen! Papst Franziskus' ekklesiologische Agenda“, in: *Diakonia* 47 (2016) 2, S. 87–93.