

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 91 (2001)
Heft: 4

Artikel: Paradigmenwechsel? : Überlegungen zum theologischen Umgang mit neuen Partnerschaftsformen
Autor: Baumann, Urs
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-404939>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 06.10.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Paradigmenwechsel? Überlegungen zum theologischen Umgang mit neuen Partnerschaftsformen

Urs Baumann

«Obwohl von den Kirchen die besondere Bedeutung der Ehe für das menschliche Zusammenleben immer wieder hervorgehoben wird», so beginnt der Text, mit dem das Programm zur Internationalen Alt-Katholischen Theologenkonferenz die diesjährige Thematik vorstellt, «sieht die Realität anders aus. Andere Formen der Lebensgestaltung wie Patchwork-Familien, alleinerziehende Mütter und Väter, Singles, Living-apart-together-Beziehungen und gleichgeschlechtliche Beziehungen sind in der heutigen Gesellschaft selbstverständlicher geworden und verändern den Alltag der Menschen. Diese Realität wird von den Kirchen zwar mehr oder weniger zur Kenntnis genommen, aber oft geschieht dies ausschliesslich in klagender Weise, wenn vom Zerfall traditioneller Werte und Normen die Regel ist. Dies mag bis zu einem gewissen Grad gerechtfertigt sein, entfernt aber die Menschen zunehmend von der Kirche, wenn diese nicht gleichzeitig auch versucht, konstruktiv über die verschiedenen Beziehungsformen nachzudenken, eine Beziehungstheologie zur Lebenswirklichkeit der heutigen Gesellschaft zu entwerfen.»

Nun kommt hinzu, dass zum Beispiel in Deutschland – und andere Länder werden folgen – am 1. August 2001 trotz erbitterten Widerstandes der Kirchen und Wertkonservativen ein Gesetz in Kraft getreten ist, das schwulen und lesbischen Paaren erlaubt, eine so genannte «eingetragene Partnerschaft» vor dem Standesamt einzugehen. Sie räumt ihnen Rechte und Pflichten analog einer Ehe ein. Die Gegner befürchten, dass die traditionelle Institution von Ehe und Familie dadurch ausgehöhlt und schwer beschädigt und damit die ohnehin augenfällige Krise dieser Lebensform sehr zum Schaden der ganzen Gesellschaft noch verschärft werde. Das fahrlässige und dumme, nicht selten aber ganz bewusst hinterhältige und diffamierende Gerede von der «Homoeh» hat zusätzlich zur Polarisierung der Gesellschaft über dieser sozialpolitischen Frage geführt und die ohnehin noch schwach ausgebildete Toleranz gegenüber Homosexuellen in Mitleidenschaft gezogen. So haben wir es hier auf dieser Tagung mit höchst brisanten Themen zu tun, von denen die einen das Paradies und die anderen die Hölle erwarten. Sicher ist nur: Weder das eine noch das

andere wird eintreten. Aber die Lage ist ernst genug, dass sich Kirche und Theologie jetzt endlich ernsthaft und nachhaltig offen mit diesen Fragen auseinander setzen müssen.

Meine Aufgabe ist es, Ihnen dazu die nötigen Impulse und Anstöße zu geben. Ich möchte das in zwei grossen Schritten tun, indem ich in meinem ersten Referat (I.) zunächst auf die historischen und soziologischen Hintergründe und Bedingungen eingehe. Sie bilden den Ausgangspunkt und Rahmen, aber auch das kritische Potential. An ihm muss sich unsere theologische Rede abarbeiten. Im zweiten Referat (II.) wird es vor allem darum gehen, eine theologische und ethische Linie zu finden, die den christlichen Kirchen ermöglicht, das Anliegen Jesu ohne Abstriche und falsche Kompromisse zu vertreten, doch gleichzeitig in einer Weise, die hilfreich nach vorne weist und damit Menschen bei der Wahl der für sie (moralisch) richtigen und geeigneten Lebensform eine echte Orientierungshilfe gibt.

I. Menschliche Lebensformen im Wandel der Zeit

Wer heute davon überzeugt ist, dass Ehe und Familie als Institutionen *keine Auslaufmodelle* sind und es um des Überlebens von Gesellschaft, Kultur und Staat willen besser auch nicht werden sollen, steht vor einem vielschichtigen Begründungsproblem. Erst recht, wenn er/sie ausserdem als Christ/Christin der Überzeugung ist, dass die lebenslange Bindung zweier Menschen aneinander, dass die Gestaltung einer familialen Lebensgemeinschaft nicht nur sozial relativ zweckmässig ist, sondern darüber hinaus eine religiöse Dimension hat, die für das Gelingen von Partnerschaft und Familie durchaus hilfreich sein kann. Tatsache ist ja: Viele – und nicht nur junge Paare – sehen nicht mehr ein, warum sie ihre Beziehung in die öffentlich-rechtliche Form einer Ehe pressen sollen. Ehe, meinen sie etwa, sei doch eher ein Zeichen dafür, dass man sich nicht ganz traut; wahre Liebe brauche solche äusseren Absicherungen nicht.

So betrachtet scheint es ein völliger Widerspruch zu diesem Trend zu sein, wenn heute nach einem jahrzehntelangen Ringen um Toleranz und Anerkennung schwule oder lesbische Paare es als grossen Erfolg werten, dass ihnen jetzt von Staates wegen die Möglichkeit einer eingetragenen Partnerschaft eingeräumt wird, die ihnen in Analogie zum zivilen Eherecht wichtige Gemeinschaftsrechte und -pflichten einräumt. Nicht weniger interessant sind die Bemühungen des Staates, einen juristischen Schlüssel zu entwickeln, der es möglich macht, nicht verheiratete

Lebenspartner und nichteheliche Familien zumindest in das institutionelle Pflichtenheft einzubinden. Die Entwicklung des Kindschaftsrechtes und die Regelung der Erziehungsverantwortung ist mittlerweile in vielen Staaten soweit vorangeschritten, dass es für ein Kind jedenfalls rechtlich kaum mehr von Belang ist, ob es formal ehelich oder nichtehelich geboren wird. Stellen wir uns die lebenslange Diskriminierung und Benachteiligung vor Augen, die unehelich Geborene – und ihre Mütter – noch vor kaum mehr als einer Generation in Familie, Gesellschaft und Kirche zu erleiden hatten, dann haben wir es hier mit nichts weniger als einer eigentlichen sozialen Revolution zu tun. Damit scheint eine Ordnung zu zerfallen, die scheinbar seit unvordenklichen Zeiten gilt und die ausserdem zum Urgestein christlicher, biblischer Lebensauffassung *ab initio* zu gehören scheint. *Scheint* sage ich hier ganz bewusst, weil dies genau der Punkt ist, der uns heute zu schaffen macht, bis hin zur Frage, ob der Staat überhaupt befugt ist, das Unabänderliche abzuändern.

Tatsache ist: *Ehe und Familie sind keine unabänderlichen Wirklichkeiten, sondern waren und sind seit jeher in einem permanenten Wandel begriffen.* Doch das muss jetzt näher erklärt werden.

1. Partnerschaft, Ehe und Familie sind nicht unwandelbar!

Heute verändern sich Lebenszusammenhänge und -strukturen, mit denen gerade unsere abendländische und christlich geprägte Kultur fast selbstverständlich den Charakter des Unabänderlichen, ja «Ewigen» verband. Mehr als von irgendeiner anderen Institution haben die Menschen von Ehe und Familie zu allen Zeiten soziale Kontinuität und ökonomische Stabilität erwartet. Dies zeigt schon die *Herkunft des Wortes «Ehe» aus dem Rechtsbereich.* Dudens Herkunftswörterbuch erklärt:

«Aus dem umfassenden Sinn <Recht, Gesetz> des westgermanischen Wortes, mittelhochdeutsch, ewe, althochdeutsch, altfriesisch ewa, altenglisch ae(w) hat sich im Althochdeutschen und Altenglischen die Bedeutung <Ehe(vertrag)> abgesondert, die eine der wichtigsten Institutionen des rechtlichen und sozialen Lebens heraushebt.»¹

¹ Stichwort «Ehe», in: Duden Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache, bearbeitet von Günther Drosdowski (Der grosse Duden 7), Mannheim (Bibliografisches Institut) 1963, 127.

Vermutlich steht der Rechtsbegriff seinerseits in Beziehung zum Wort «ewa» (ewig, Ewigkeit), so dass die Vorstellung von etwas seit unvordenklichen Zeiten Geltendem, Rechtmässigem, Gewohntem in das spätere Wort «Ehe» einmündet, während die allgemeinere Bedeutung verloren geht. «Ehe», so muss man diesen sprachgeschichtlichen Vorgang wohl verstehen, erschien als der Inbegriff von Recht und Gesetz überhaupt: «*ehelichen*» bedeutet im Ursprung also nichts anderes als «gesetzmässig» (verbinden).

Beschäftigen wir uns freilich näher mit dem Phänomen des sozialen Wandels und blicken wir ausserdem über den Rand unserer eigenen Kultur hinaus, ergibt sich ein ganz anderes Bild. Der interkulturelle Vergleich zeigt: Es gibt signifikant unterschiedliche Verwirklichungsformen von Verwandtschaft, Familiengemeinschaft und Ehe nicht nur in den vergangenen Kulturepochen, sondern ebenso in der heutigen Weltgesellschaft. Auch im Blick auf die Bibel und die Theologie haben wir mit einer *doppelten Geschichtlichkeit* beziehungsweise Abhängigkeit – der Autoren einerseits und der jeweiligen Interpreten andererseits – zu rechnen.

Die Ausgangsthese lautet deshalb: Sozialanthropologisch betrachtet gibt es kein unveränderliches «Wesen» von Ehe und Familie: «Was als <natürlich> gilt, ist notwendigerweise stets das Produkt kultureller Normen... Was eine Kultur als <natürlich> betrachtet, darf sie nicht als vom Naturgesetz hergeleitet beanspruchen. Es gibt nicht die <natürliche Eheform>».² Den empirischen Beweis, so der katholische Religionssoziologe Franz Xaver Kaufmann, liefern wir selbst.³

Als Glieder der euro-amerikanischen Kulturgemeinschaft wirken auf uns ausserdem die Folgen eines dreifachen Vorverständnisses nach:

1. Wir verstehen unter «Familie» spontan die *Kernfamilie*. Das heisst: Die durchschnittliche Familie lebt nach unserer Vorstellung in einem selbständigen gemeinsamen Haushalt ohne Dritte; sie ist eine *Zwei-Generationen-Familie* mit den «geschlechts- und generationentypisch definierten Rollen: Vater/Mann, Mutter/Frau, Tochter/Schwester und Sohn/Bruder»⁴; sie ist eine Eltern-Geschwister-Familie.

² Franz Xaver Kaufmann, Ehe in sozialanthropologischer Sicht, in: Franz Böckle/Ernst-Wolfgang Böckenförde (Hg.), Das Naturrecht im Disput, Düsseldorf (Patmos) 1966, 15–60, hier 26.

³ Franz Xaver Kaufmann, Art. «Ehe und Familie. II. Sozialwissenschaftlich», in: Staatslexikon 2, Freiburg (Herder) ⁷1986, 96–118.

⁴ F. X. Kaufmann, Ehe und Familie [wie Fn. 3], 102.

2. Immer noch geistert durch kirchliche Verlautbarungen die stillschweigende Annahme, das europäisch-bürgerliche Modell von Ehe, Familie und verwandtschaftlichen Beziehungen, das die Vorstellungen etwa von 1850–1960 beherrschte, sei das *naturrechtliche*, das heisst im Wesen menschlicher Geschlechtlichkeit und Sozialität angelegte. Es habe nicht nur für unsere eigene Sozialgeschichte universelle Bedeutung, sondern *sei über unseren Kultur- und Geschichtskreis hinaus normierend*.
3. Theologisch halten nach wie vor viele das Modell der monogamen Kleinfamilie für das der *christlich-biblischen* Vorstellung adäquateste (obwohl es sich dort ja kaum nachweisen lässt). Das christliche Plus wird traditionell in der neutestamentlichen Betonung der *Unauflöslichkeit* gesehen, die man gemäss Mt 19,8 – der berühmten Ehescheidungsstelle – als Rückkehr zur ursprünglichen göttlich-natürlichen Schöpfungsordnung verstehen soll. Nichtmonogame Sozialisationsformen von Ehe und Familie könnten nach dieser Vorstellung jedenfalls nicht verchristlicht werden.

Tatsächlich treffen die drei Annahmen aber lediglich für unseren eigenen begrenzten Kulturraum zu; sie beschreiben nur unsere eigene gegenwärtige Situation und auch diese nur ungenau. Der *interkulturelle Vergleich* führt uns nämlich folgenden Tatbestand vor Augen: Die sozialen Erfordernisse und Sachzwänge, die in allen menschlichen Kulturgemeinschaften zur Entwicklung familialer Strukturen und Normen führten (zum Beispiel: Sicherung und Pflege des Nachwuchses, Regulierung der Sexualbeziehungen und Geschlechterrollen, Regelung der Familienzugehörigkeit) können durchaus *auf verschiedene Weise* erfüllt werden. Tatsächlich kann das Gewicht, das der sozialen Einheit von Eltern und Kindern zukommt, und auch der Grad der Selbständigkeit dieser sozialen Zelle unterschiedlich eingeschätzt werden. Die *«vier Strukturprinzipien»*, die sich in allen Familienverfassungen wiederfinden und diese überhaupt vergleichbar machen: *Abstammung, Ehe, Wohnort* und *Besitz*, können auf vielfältige Weise sinnvoll miteinander kombiniert werden.⁵ «Vorherrschend ist dabei», nach Franz Xaver Kaufmann,

«das Interesse an der Aufrechterhaltung einer sozialen Ordnung, die die Konkurrenz um Geschlechtspartner ausschliesst und dem Nachwuchs eindeutige Positionen zuweist. In diesem Sinne sind in fast allen Kulturen geschlechtliche Dauerpartnerschaften ausgezeichnet, wie wir sie mit dem Namen ‹Ehe›

⁵ Ebd.

kennzeichnen. Dagegen bestehen *hinsichtlich der weiteren Regulierung erlaubter und verbotener Geschlechtsbeziehungen grosse Unterschiede*. Die nach der christlichen Sittenlehre geforderte strenge *Monogamie* bei völliger Diskriminierung vor- oder nebenehelicher Geschlechtsbeziehungen stellt im interkulturellen Vergleich die *Ausnahme* dar (G. P. Murdock). ... Im statistischen Durchschnitt herrscht die Monogamie fast überall vor, ... es scheint jedoch fragwürdig, der Monogamie eine besondere Ursprünglichkeit oder <Natürlichkeit> zuzumessen.»⁶

Was folgt daraus? Zunächst dies: *Ehe und Familie begegnen uns in der Welt des Menschen niemals als «natürliche», sondern stets als «kultürliche» Institution*. Phänomenologisch zeigt sich die Familie als vielfältig wandelbares Instrument soziokultureller Normierung, das in erster Linie das Überleben und den Besitzstand der Sozialgemeinschaft sichern soll, indem es die Geschlechterbeziehungen regelt und institutionalisiert. Das entscheidende Kriterium für das Verständnis und die Ausgestaltung dieses Lebensbereichs ist mit anderen Worten *nicht der ethische oder religiös-spirituelle Sinngehalt, sondern die soziale Zweckmässigkeit*. Welches Familienleitbild schliesslich von einer bestimmten Kultur als richtig und dem gemeinen Wohl förderlich gewertet wird, steht tatsächlich in einem inneren *Entsprechungsverhältnis* zum Gesamtbild einer Gesellschaft. Deshalb ist es «nicht möglich, eine eindeutige Kausalbeziehung festzustellen, also Familie als das <Produkt der gesellschaftlichen Verhältnisse> oder aber als <Keimzelle> aller anderen Sozialverhältnisse zu bezeichnen. ... Behauptungen über einen Urzustand bleiben (deshalb) notwendigerweise spekulativ.»⁷

Das bedeutet zwar nicht, dass Ehe und Familie überhaupt kein (geschöpfliches) Wesen vorgegeben wäre, wohl aber, dass sich dafür *nur allgemeinste Fundamentalaussagen* gewinnen lassen. Allerdings: Bei aller Vielfalt haben wir es niemals mit Beliebigkeiten zu tun. Vielmehr antworten die unterschiedlichen Sozialmodelle von Partnerschaft, Ehe und Familie, denen wir in Geschichte und Gegenwart begegnen, stets auf ganz bestimmte Lebensumstände und werden genau so lange – aber auch nicht länger! – als *verbindlich und zweckmässig* erfahren, als sie ihre Gemeinschaftsaufgabe erfüllen. Partnerschaft, Ehe und Familie, ja der Bereich der Sexualität überhaupt, sind *de facto* in hohem Masse Angelegenheit der *sozialen Gestaltungsfreiheit* und *sozialen Verantwortung*, welche der Ge-

⁶ A.a.O., 101, vgl. *George Peter Murdock*, *Social Structure*, New York (Free Press) 1949.

⁷ A.a.O., 103.

sellschaft aufgegeben sind, und sie können/müssen je nach den sozio-ökonomischen Rahmenbedingungen offensichtlich unterschiedlich konkretisiert und normiert werden. Ehe und Familie sind mit anderen Worten, zunächst jedenfalls, schlicht eine *soziale Zweckerfindung*. Ihre religiöse Ausdeutung und Sinnfüllung hat in jedem Fall eine zwar nicht unwichtige, aber eindeutig sekundäre Bedeutung und Funktion.

2. Christliche Ehe in der Geschichte

Von keinen anderen Zusammenhängen haben wir auszugehen, wenn wir uns mit der Wirklichkeit und Theologie von Ehe und Familie im Umkreis christlicher Weltanschauung und Lebenspraxis beschäftigen. In dieser Situation ist es hilfreich zu wissen, dass auch das christliche beziehungsweise kirchliche Verständnis von Ehe und Familie nicht auf eindeutige, unverrückbare und unveränderliche dogmatische oder biblische Vorgaben zurückgreift. Denn: Von Anfang an stand das Christentum unterschiedlichen Sozialkonzepten gegenüber:

- dem *jüdischen* zunächst, das im Prinzip immer noch dem Modell der Kaufehe nahe kam, Polygamie grundsätzlich nicht ausschloss und jedenfalls ungebrochen patriarchalisch dominiert war;
- dem *römischen* dann, das im Wesentlichen den Ehewillen des Paares als massgeblichen Rechtsgrund betrachtete und bei dem die Frau weiterhin Mitglied ihres Klans blieb (Konsensehe). Daneben gab es die öffentliche Rechtsform des dauernden Konkubinats beziehungsweise Kontuberniums für «Ehen» zwischen und mit Unfreien, die kein unumschränktes Heiratsrecht besaßen;
- schliesslich kam im Zuge der Völkerwanderung das *germanische* hinzu, das die Ehe überwiegend als Sippenvertrag betrachtete, mit dem eine «Handänderung» der Braut verbunden war, durch die das Vormundschaftsrecht (*mundium*) über sie vom Brautvater auf den Ehemann übertragen wurde.

Faktum ist: Die alte Kirche entwickelte bis zum Mittelalter keine eigenständigen Konzepte, sondern beschränkte sich darauf, ihre Anhänger zu motivieren, sich innerhalb der jeweiligen sozialen Gegebenheiten als Christen zu bewähren. Von Anfang an aber spielten drei Anliegen eine zentrale Rolle:

- *die Freiheit des Eheentscheides*: Die Ehe ist das Ergebnis der freien und personalen Entscheidung der Partner; darum muss die Freiheit des Ehekonsenses unbedingt geschützt werden;

- die unbedingte Treue der Gatten, die ihre Liebe auch als Verpflichtung vor Gott sehen sollen;
- der Ehebund als Hinweiszeichen und Verpflichtung auf Gottes Bund mit den Menschen.

Die letzten beiden Desiderate hatte als erster Augustinus von Hippo (354–430) in Blick auf die berühmte Haustafel für die Eheleute im Epheserbrief (Eph 5,21–33) herausgearbeitet. Er entdeckte in Vers 25f. einen Zusammenhang zwischen dem ehelichen Treueversprechen und dem Taufversprechen der Partner. So verstand Augustin das Eheversprechen in Analogie zur Taufe als eine unwiderrufliche «*heilige Verpflichtung*» (*sacramentum*) gegenüber Gott. Das Eheleben von Christen, so dachte Augustin, sollte sich aber nicht nur (passiv) als Prüfstein und Zeugnis des Glaubens an Jesus Christus verstehen, sondern darüber hinaus Hinweiszeichen auf das Mysterium der Erlösung selbst sein. Augustin betrachtete die Ehe deshalb in einem doppelten Sinn als *sacramentum*: *Sacramentum* war für ihn nach innen das unauflöslich-heilige Band (*vinculum*), das christliche Gatten vor Gott verpflichtete; nach aussen aber, in die umfassende Glaubensgemeinschaft hinein, wirkte die gelebte Unauflöslichkeit selbst als «sakramentales Heilszeichen» (*sacramentum signum*).

Aber es waren nicht Augustins hehre Gedanken über die *Glaubensdimension*, die heilige Verpflichtung christlicher Ehe, welche der Ehe zur Anerkennung als Sakrament der Kirche verhalfen; vielmehr wurde die *Trauung* im Bewusstsein der Gläubigen allmählich zu einem Ereignis, für das man sich den Segen der Kirche wünschte. Erst viel später, konkret vom 12. Jahrhundert an, rückt die Eheschliessung selbst in die Nähe amtlich-sakramentalen Handelns.

Es ist eine oft verdrängte historische Tatsache⁸, dass die Christen die Eheschliessung selbst lange Zeit überhaupt nicht als Angelegenheit der Kirche empfanden. So ging zum Beispiel noch die Synode zu Elvira im 4. Jahrhundert selbstverständlich davon aus, dass Christen ihre Ehen genau so schliessen wie die Heiden. Das heisst, die alte Kirche betrachtete die *Eheschliessung als familiäre Angelegenheit*. Die Hochzeit selbst wurde *nach den jeweiligen Landessitten* im Familienkreis vollzogen, die häusliche Trauung daher unwidersprochen als «weltliche» Angelegenheit betrachtet. Man hielt sich beim Eheabschluss an das weltliche Recht. Obwohl sich schon sehr früh der Brauch eingebürgert hatte, die Kirche um ih-

⁸ Vgl. Urs Baumann, *Die Ehe – ein Sakrament?*, Zürich (Benziger) 1988, 168–179, 205–226.

ren Segen für die Neuvermählten zu bitten, wurde die Eheschliessung selbst *nicht* als spezifisch *kirchlicher Akt* verstanden. Der segnende Priester war tatsächlich mehr Gast als Handelnder bei der Hochzeitsfeier.

Allein der *Konsens*, der Ehewille des Brautpaares, begründete nach Auffassung des geltenden römischen Zivilrechts rechtlich eine Ehe. So schärfte Nikolaus I. (858–867), einer der bedeutendsten römischen Päpste im frühen Mittelalter, in einem Schreiben an die Bulgaren das *Konsensprinzip* nachdrücklich ein: Sowohl die familiären als auch die kirchlichen Zeremonien hätten nur begleitenden Charakter. Es ging Nikolaus in erster Linie darum, den kirchlichen Ritus entschieden und konsequent in den Dienst der Entfaltung der theologischen und spirituellen Bedeutung der Eheschliessung zu stellen, um auf diese Weise das christliche Anliegen der freien Partnerwahl deutlicher gegen die handfesten familiären Interessen abzugrenzen, die gerade in den höheren Schichten der germanischen und slawischen Adelsgesellschaft das Heiratsverhalten dominierten.

Im Sinn dieses spirituellen Anliegens entwickelte sich aus der schlichten Ehesegnung ein immer reicheres kirchliches Trauungsritual, das zumindest in der Stadt Rom seit dem 4. Jahrhundert mit einer häuslichen Eucharistiefeier verbunden werden konnte, der *Brautmesse*. Allerdings: Die Trauungszeremonie blieb immer eine freiwillige Angelegenheit. Ja, wegen ihres «profanen» Gehalts durfte sie lange Zeit nur in der Vorhalle der Kirche vollzogen werden, und auch als sie später in den Kirchenraum verlegt und in die Brautmesse integriert wurde, behielt sie ihren freiwilligen Charakter. Daran änderte sich auch nichts, als nach dem 10. Jahrhundert der Ritus der Ehesegnung zu einer rechtsverbindlichen, kirchenöffentlichen Eheschliessungszeremonie umgestaltet wurde. Die kirchliche Gültigkeit der privatrechtlich, das heisst nach familiärem Brauch vom Brautvater selbst zusammengegebenen Ehen wurde davon nicht berührt. Ja, die Kirche verweigerte Paaren, die keinen «einwandfreien» christlichen Lebenswandel führten, schon zusammenlebten oder verwitwet waren – unbeschadet der rechtlichen Gültigkeit dieser Ehen! –, ausdrücklich die kirchliche Trauung. Dies ist umso erstaunlicher, als die mittelalterliche Theologie den Ritus der Ehesegnung ja seit der Wende zum 12. Jahrhundert zu den Sakramenten zählte.

Hinzu kommt nun noch, dass es in der mittelalterlichen Kirche nach dem Zusammenbruch des römischen Rechtssystems keine einheitliche Auffassung mehr davon gab, wie eine rechtsverbindliche Ehe überhaupt zustande kam und worin der Akt der Eheschliessung bestand. Aus der faktischen *Dreiteilung der Eheschliessung in Verlobung, Hochzeit und Benediktion* ergaben sich komplizierte rechtliche Fragen: Von welchem Zeit-

punkt an war eine Ehe als endgültig und rechtskräftig geschlossen zu betrachten? Wodurch kam eine Ehe zustande?

Tatsächlich lag der Fall noch komplizierter: Neben der «Hochform» der Ehe gab es so genannte «*Friedel-Ehen*». Sie waren ursprünglich die *Eheform der Besitzlosen*. Ohne Mitgift konnte kein Familienvertrag geschlossen werden, und ohne Besitz war auch der väterliche Vormundschaftsanspruch über die Töchter wertlos. Sozialgeschichtlich ist vor allem bedeutsam: Die mitgift-«freien» und damit vormundschaftsfreien Friedel-Ehen beruhten allein auf dem *persönlichen Ehwillen und dem Faktum einer nachweislich bestehenden Lebensgemeinschaft* von Frau und Mann. Die mittelalterliche Kirche begünstigte diese Eheform, die ihrem durch das römische Recht geprägten Eheverständnis näher stand, als das familienrechtliche System germanischer Provenienz, ja, sie machte die *Konsensehe* faktisch zur Normalform, eine Entscheidung, die auf die gesellschaftliche und die sozialrechtliche Entwicklung des Abendlandes schliesslich erheblichen Einfluss gewinnen sollte.

Die *Option für das Konsensprinzip* ist nun gerade für die Beurteilung der heutigen Situation von Partnerschaft, Ehe und Familie keineswegs lediglich von historischer Bedeutung. Vielmehr ergibt der historische Befund unzweifelhaft: *Die Kirche hat lange Zeit neben dem offiziellen Ehemodell faktisch verschiedene Formen des informellen Zusammenlebens von Mann und Frau zumindest toleriert.*

Allerdings entwickelte sich aus dieser Toleranz ein soziales Problem, das Krebsübel der *heimlichen (klandestinen) Ehen*, das faktisch erst das Konzil von Trient 1563 durch die Einführung der kirchlichen Formpflicht in den Griff bekam. Luther verfügte aus demselben Grund, Paare sollten nicht ohne elterliche Erlaubnis eine rechtsgültige Ehe eingehen können.

Seit dem fränkischen Nationalkonzil von Verneuil (755) hatte die Kirche sich wiederholt veranlasst gesehen, auf eine *öffentliche, rechtlich greifbare Eheschliessungsform* zu dringen. Karl der Grosse etwa versuchte, die Priester zu verpflichten, als eine Art Zivilstandsbeamte vor der Heirat ein Eheexamen durchzuführen, um die Frage nach möglichen Ehehindernissen abzuklären. Der Erfolg war mässig. Nach wie vor stand es nämlich im Ermessen der Brautleute, ihre Eheschliessung dem Segen der Kirche zu unterstellen.

Man behalf sich kirchlicherseits mit einem Kunstgriff. Um 845 erklärte Rom mit Verweis auf die so genannten *pseudo-isidorischen Dekretalien* – eine lange nicht erkannte Fälschung – erstmals die öffentliche Eheschliessung vor dem Priester als für Christen strikt *verpflichtend*. Die

kirchliche Trauung wird damit zum *Eheschliessungsritus*. «Struktur und Leben der mittelalterlichen Gesellschaft» werden von da an «durch das Recht der Kirche geregelt, das die Theologie inspiriert»⁹. Recht und Theologie bilden nun immer mehr eine nicht unproblematische Symbiose.

Die *theologischen Folgen des Verkirchlichungsprozesses* lassen sich in zwei Sätze zusammenfassen: Die kirchliche Trauung wird verpflichtend vorgeschrieben, und gleichzeitig wird die ursprünglich zivile beziehungsweise familienrechtliche Eheschliessungsform in das Kirchenrecht übernommen. Eine Ehe ist nicht mehr durch den schlichten Umstand christlich und kirchlich, dass zwei Getaufte sie eingehen, sondern insofern, als sie den kirchlichen Vorschriften gemäss kirchlich geschlossen ist und von der Kirche als kanonisch «gültig» anerkannt wird.

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

«Im 9. und 10. Jahrhundert beschränkte sich der Priester auf die Segnung des Brautbetts und der Brautleute, die darin lagen. Vom 12. Jahrhundert an wird die vormals nebensächliche Rolle des Geistlichen immer wichtiger und zentraler. Die Zeremonie an den Kirchtüren besteht seit dem 13. oder 14. Jahrhundert aus zwei wohlunterschiedenen Teilen, deren einer, und zwar der in der zeitlichen Abfolge zweite, dem traditionellen, zentralen und ehemals einzigen Akt der Eheschliessung entspricht: der *donatio puellae*. Zunächst übergeben die Eltern der Braut sie dem Priester, der sie seinerseits dann dem Bräutigam übergibt. In einer zweiten Phase übernimmt der Priester die einstige Aufgabe des Brautvaters und legt die Hände der Brautleute ineinander: die *dextrarum junctio*. Zwischen dem 14. und dem 16. Jahrhundert erfährt diese zentrale Geste der *dextrarum junctio* einen Bedeutungswandel, der auch die Rolle des Priesters verändert. Sie bedeutet nun nicht mehr die *traditio puellae*, sondern die wechselseitige Hingabe und Bindung der Brautleute.»¹⁰

Dieser letzte Entwicklungsschritt ist sozial und kulturgeschichtlich betrachtet in der Tat ein bedeutsamer Beitrag der Kirche zur *Emanzipation*

⁹ Gabriel Le Bras, *Le mariage dans la théologie et le droit de l'Eglise du XI^e au XIII^e siècle*, in: CLM 11 (1968) 191–202, hier 191.

¹⁰ Philippe Ariès, *Die unauflösliche Ehe*, in: ders. (Hg.), *Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit. Zur Geschichte der Sexualität im Abendland*, Frankfurt a.M. (Fischer) 1984, 176–196, hier 192f.

der mittelalterlichen Gesellschaft. Denn nach der vorherrschenden Meinung der scholastischen Theologen haben – anders als bei den anderen sakramentalen Riten – die Brautleute selbst als «Spender» der Ehe zu gelten. Die kirchliche Trauliturgie sanktioniert damit gewissermassen die fortschrittlichere römische Auffassung der *Konsensehe*, indem sie das Recht auf freie Partnerwahl gegenüber familiären und gesellschaftlichen Übergriffen religiös in Schutz nimmt. Dem Schutz dieses Rechtes dient auch die Anweisung an die zuständigen Pfarrer, durch ein kirchliches «*Brautexamen*» die Freiwilligkeit des Ehekonsenses sicherzustellen. Schliesslich wird die Konsensabgabe, das feierliche Ja-Wort der Brautleute, zum eigentlichen «Mittel und Angelpunkt der Zeremonie» und nimmt «deren gesamten Symbolgehalt in sich auf»¹¹.

Das Interesse der mittelalterlichen Theologie verschob sich in der Folge von der Zeremonie der Eheeinsegnung auf den *Rechtsakt der Eheschliessung* beziehungsweise den Austausch des Ja-Wortes, der jetzt als das *siebente Sakrament* der Kirche verstanden wurde. Damit stand nicht mehr das pastorale Anliegen, wie Mann und Frau die spirituelle Dimension ihrer Ehe verkündigt und vermittelt werden sollte, im Zentrum des Geschehens, sondern das juristische Interesse an der kirchenrechtlichen Dokumentierbarkeit des Ehevertrags. Je mehr allerdings der rechtliche Akt der Eheschliessung mit dem Vollzug des Sakramentes in eins gesetzt wurde, um so mehr drängten die *kanonistischen Aspekte* der Ehe in den Vordergrund. Die Funktion des Amtsträgers konzentrierte (und reduzierte) sich zunehmend auf die notarielle Entgegennahme des Ja-Worts der Brautleute für die Kirche: den gültigen *Ehevertrag*. Die ursprünglich zentrale sakramentale Symbol- und Segenshandlung verkümmerte zum begleitenden, notfalls sogar verzichtbaren Ritus.

Die vom *Konzil von Trient* beschlossene kirchliche Formpflicht verstärkte noch den Trend zur Verrechtlichung des Eheverständnisses. Im Kampf gegen die Einführung der obligatorischen *Ziviltrauung* als alternative oder staatlich vorgeschriebene Eheschliessungsform wurde schliesslich der Jurisdiktionsanspruch der Kirche im 19. Jahrhundert polemisch zum Anspruch auf alleinige Rechtszuständigkeit für die Ehen der Getauften ausgeweitet. Die römische Kurie versuchte, die Beschränkung des kirchlichen Einflusses durch den säkularen Staat damit zu unterlaufen, dass sie zivil geschlossene Ehen rundweg für null und nichtig erklärte; eine Zivilehe war danach nichts anderes als ein Konkubinat. Man begründete die-

¹¹ Ebd., 193.

se Auffassung kirchenrechtlich damit, dass Katholiken aufgrund der Taufe keine gültige Ehe schliessen könnten, die nicht automatisch Sakrament (*eo ipso sacramentum*) und damit gleichzeitig dem Kirchenrecht unterstellt sei¹². Die päpstlichen Lehr- und Rechtsentfaltungen des 19. und 20. Jahrhunderts setzen in der Folge das *Ehesakrament* faktisch mit dem *Ehevertrag* gleich.

Erst das Zweite Vatikanische Konzil hat diese einseitig rechtliche Sicht wieder ein Stück weit zurückgenommen. Die «Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute» stellt die Ehe und das Ehesakrament vorrangig in den Horizont der Bundes- und Freundschaftszusage Gottes und gibt dieser Lebensform damit ihre spirituelle Bedeutung zurück. Allerdings bleibt der Blick des Konzils eingeschränkt auf die traditionelle, bürgerliche Eheform, die stillschweigend als die schöpfungsgemässe Eheform vorausgesetzt wird. Alternative Formen der Geschlechtsgemeinschaft oder gar gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften stehen weit ausserhalb des Interesses und der Denkmöglichkeiten des Konzils der Sechzigerjahre. Auch das apostolische Schreiben «*Familiaris Consortio*» Papst Johannes Paul II. von 1981¹³, das insgesamt die bisher umfangreichste Äusserung der römisch-katholischen Kirche zum Thema darstellt, zeigt zwar einiges pastorales Verständnis für «irreguläre» Partnerschaftssituationen, aber keine gangbaren Lösungsansätze.

Das Problem besteht darin, dass Ehe und Familie faktisch synonym als Doppelbegriff gebraucht werden. Ehe wurde und wird fast ausschliesslich von der Familie her definiert. An diesem Umstand hängt tatsächlich die ganze Moral, das ganze Recht von Partnerschaft und Sexualität und damit selbstverständlich umso mehr die Frage nach alternativen Lebensgemeinschaften. An diesem Punkt möchte ich in meinem zweiten Referat ansetzen.

II. Kirche und Sexualität

Mit drei Feststellungen oder Thesen hatten wir uns im ersten Referat auseinander zu setzen:

1. Ehe und Familie sind keine unabänderlichen Wirklichkeiten, sondern soziale Zweckerfindungen. Seit jeher sind sie in einem permanenten institutionellen und rechtlichen Prozess der Anpassung an die Notwendigkeiten und Erfordernisse des kulturellen Überlebens begriffen.

¹² Can. 1012 § 2 CIC/1917; Can. 1055 § 2 CIC/1983.

¹³ Apostolisches Schreiben *Familiaris Consortio* von Papst Johannes Paul II. über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1981.

2. Von Anfang an stand auch das Christentum unterschiedlichen Sozialkonzepten gegenüber. Es gibt nicht *die* natürliche oder christliche Eheform.
3. Die Kirche hat lange Zeit neben dem offiziellen Ehemodell faktisch verschiedene Formen des informellen Zusammenlebens von Mann und Frau (*contubernium*, Friedelehe) zumindest toleriert.

Heute aber haben wir es ausserdem mit einem eigentlichen *Paradigmenwechsel im Eheverständnis* zu tun. Die gesellschaftlichen Einstellungen gegenüber Liebe, Partnerschaft und Ehe haben sich tief greifend gewandelt und wirken sich jetzt zunehmend auch auf die Gesetzgebung aus. Trotzdem: wenn sich heute – mit mehr oder weniger Erfolg – alternative Lebensformen herausbilden, so ist diese Entwicklung weder im interkulturellen Vergleich noch sozialgeschichtlich betrachtet etwas Einmaliges. Allerdings: In allen Epochen und Kulturräumen spielte die soziale Regelung der Geschlechts- und Verwandtschaftsbeziehungen stets eine lebenswichtige Rolle. Trotz aller Unterschiedlichkeit der Formen ist uns keine Gesellschaft bekannt, die ohne irgendeine institutionelle und sozialrechtliche Ordnung dieser Belange ausgekommen wäre. Niemals handelt es sich dabei – bei aller Vielfalt – um Beliebigkeiten. So ist auch heute zu vermuten, dass der gegenwärtige Wandel zumindest einen zweckmässigen Versuch darstellt, auf die veränderten Lebensumstände in der «post-modernen» Gesellschaft zu reagieren. Auf die Problematik, die sich daraus ergibt, möchte ich in meinem zweiten Beitrag eingehen.

1. Die Frage nach dem Interesse der Kirche

Der soziale Wandel und die tief gehenden Veränderungen in der ethischen und praktischen Beurteilung des vor- beziehungsweise nichtehelichen oder gar nichtheterosexuellen Zusammenlebens drückt eine gewaltige soziale und religiös-politische Spannung aus. Ist die Ehe am Ende, oder steht am Ende doch wieder die Ehe? In der gesellschaftlichen und politischen Diskussion pro und contra Gleichstellung nichtehelicher Gemeinschaften mit Ehen beziehungsweise die Übertragung ehelicher Rechte und Pflichten auf eingetragene schwule oder lesbische Lebensgemeinschaften scheinen die Kirchen nicht eben die besten Karten zu haben. Was ist, wenn man nach dem genuin christlichen Anliegen fragt, eigentlich die Aufgabe einer nicht nur beziehungspädagogisch, sondern auch religiös und spirituell «richtigen» und «passenden» pastoralen Begleitung? Es geht hier in der Tat auch für die Kirche um entscheidende soziale Weichenstellungen, deren Tragweite für die soziale Zukunft des gesellschaftlichen Zusammenlebens kaum abzusehen ist.

In Frage steht erstens, ob das Christentum *überhaupt* Alternativen anbieten kann, die einer ja *nur noch* zum Teil christlich geprägten Gesellschaft helfen können, «das ganz normale Chaos der Liebe» – wie Ulrich Beck und Elisabeth Beck-Gernsheim die gegenwärtige Situation auf der sozialen Beziehungsebene bedeutungsvoll charakterisieren – sinnvoll und sozialverträglich neu zu ordnen. Die zweite Frage lautet: Ist in unserer *immer noch* christlich geprägten Gesellschaft die «christliche Ehe» tatsächlich das notwendige, ja einzige wirkliche Gegenmodell? Ist es ausgemacht, dass für das Christentum aus zwingenden theologischen Gründen *allein* die rechtlich geschlossene Ehe als legitime Form der Geschlechts-gemeinschaft in Frage kommen kann?

Wir stehen mit diesen Fragen in der Tat vor einem alten *Dilemma* des gesamten westlichen Christentums: Wie verhalten sich Welt und Glaube, Gesellschaft und Religion, Staat und Kirche zueinander? Ist Ehe (in kontroverstheologischer Überspitzung gesagt) «*nur*» ein *weltlich Ding* und geht als Institution des sozialen Zusammenlebens die Kirche nichts an, oder ist sie «*nur*» ein *Sakrament* und geht deshalb, weil sie eine religiöse Sache ist, den Staat nichts an? Ich gehe hier von der Überzeugung aus, dass das Evangelium und umso mehr die Kirche um der Menschen willen da ist und deshalb *im Dienste der menschlichen Lebensgemeinschaft* steht und nicht umgekehrt.

Von hier aus stellt sich die *Frage nach dem vordringlichen Interesse*, welches das Verhalten von Gesellschaft und Kirche gegenüber Partnerschaft, Ehe und Familie leiten soll. Historisch betrachtet bestimmten zumindest vordergründig Interessen der öffentlichen Moral und Wohlanständigkeit sowohl das kirchliche als auch das zivilrechtliche Handeln gegenüber diesem Lebensbereich. Ja, bis heute dreht es sich – auch wenn sich die gesellschaftlichen Verhältnisse grundlegend geändert haben – am Ende insgeheim doch darum, wem es «*moralisch erlaubt*» ist oder sein soll zusammenzuleben und wem nicht. Dieses «moralische» Interesse scheint auch heute die öffentliche Debatte mehr zu bestimmen als sozial-praktische Überlegungen.

Ist es nicht schon provozierend zu behaupten, dass genau diese *Moralisierung* – in deren Hintergrund eine seit der Antike mit dem Christentum theologisch weiterkolportierte und erst spät reflektierte Lustfeindlichkeit und Verdächtigung des Sexuellen – heute das eigentliche Problem für die Hilflosigkeit der Kirchen gegenüber dem gewandelten Verständnis von Liebe, Partnerschaft und Sexualität ist? Worin genau besteht aber das Problem?

2. Differenzierungen

a. Funktionswandel von Ehe und Familie

Als Folge der Veränderung der sozio-ökonomischen Rahmenbedingungen – ökonomische Unabhängigkeit von der Herkunftsfamilie, soziale Selbstständigkeit, Emanzipation von Eltern und Sippe, Zunahme der emotionalen Intensität und Intimität der Beziehung, Möglichkeit der Liebesheirat – hat sich nicht nur der private Lebensstil in Partnerschaft, Ehe und Familie gewandelt, sondern auch die Funktion, welche dieses Lebenssystem im Ganzen der Gesellschaft zu erfüllen hat. In knappen Stichworten notiert: Gewandelt hat sich

- die soziale *Funktion des privaten Lebensraumes*: Sexualität, Ehe und Familie werden zunehmend als private Angelegenheit erfahren, welche primär nur die Partner und die Kinder selbst etwas angehen. Aus der «Keimzelle der Gesellschaft» wird damit zunehmend die «institutionalisierte Privatsphäre»¹⁴.
- die *soziale Funktion der Sexualität*: Wirksame Methoden der Empfängnisverhütung machen erstmals in der Geschichte eine konsequente Trennung von Fortpflanzung und Sexualität möglich. Ja, «verantwortete Elternschaft» wird zum ethischen Imperativ. Damit verliert der Fortpflanzungszweck der Sexualität seine dominierende Stellung und die Ehe die Bedeutung als einzig legitimer Ort und – wegen der zu erwartenden Kinder – unverzichtbarer Schutzraum sexueller Betätigung. Der Akzent verschiebt sich «von der Zweckgemeinschaft zur *Partnerschaft*; von der Familie zur *Liebesehe*; damit aber auch von der Zweckfrage zur *Sinnfrage* von Ehe und Sexualität»¹⁵.

Die Konsequenz: Es ist für die Mehrheit der Bevölkerung zu einer sozial tolerierten Alternative geworden, Partnerschaft auf Dauer als nicht-eheliche Paarbeziehung zu leben. Sexuelle Erfüllung und die Verantwortung für das Kind lassen sich jetzt trennen. Damit wird es allerdings zunehmend schwierig zu begründen, warum man überhaupt heiraten soll, wenn man keine oder noch keine Kinder haben will, oder warum andere Gemeinschaftsformen – die Alleinerziehenden-Familie, die Familie mit

¹⁴ Franz Xaver Kaufmann, Die gesellschaftliche Situation der heutigen Familie, in: Albrecht Beckel (Hg.), Ehe im Umbruch, Münster (Regensburg) 1969, 107–140, hier 116.

¹⁵ Paul M. Zulehner, Heirat, Geburt, Tod. Eine Pastoral zu den Lebenswenden, Wien (Herder) ⁵1987, 65.

zwei Papis oder Mamis zum Beispiel – nicht ebenso geeignet sein sollten, Kindern Schutz und Geborgenheit zu geben. Familie wird dann einfach da gelebt, wo Kinder in der Obhut eines Erwachsenen oder mehrerer Erwachsener heranwachsen (dürfen oder müssen). In der Tat kann es Staat und Gesellschaft ja gleichgültig sein, wie die Menschen zusammenleben, solange nur der Schutz und die Aufzucht der Nachkommenschaft sichergestellt sind. Auf diese Weise entsteht eine völlig neue Interessenlage:

- Unverheiratete Paare möchten das Ehepaket aufschnüren, um zumindest in den Genuss der erweiterten Persönlichkeitsrechte zu gelangen. Es ist gar nicht so selten, dass Paare, die in nichtehelicher Lebensgemeinschaft leben, den Notar aufsuchen, wenn sie gemeinsame Kinder haben wollen, um alle wichtigen versorgungs- und sorgerechtlichen Belange auf dem Wege eines privaten familialen Zusammenarbeitsvertrages zu regeln. In einem gewissen Sinne könnte man hier sogar von einer Individualisierung des Instituts der Ehe sprechen.
- Homosexuelle und lesbische Paare erheben Anspruch auf öffentlich-rechtliche Anerkennung ihrer Beziehung.
- Umgekehrt sucht der Staat nach rechtlichen Möglichkeiten, nichteheliche Lebensgemeinschaften besser in die Pflicht nehmen zu können.

Die beschriebene Entwicklung führt fast zwangsläufig zu einer Differenzierung der institutionalisierten Lebensformen. Neben die «klassische» Ehe treten *andere zivilrechtliche Formen «eingetragener Partnerschaft»*. Es ist freilich weder politisch klug noch sachlich richtig, den eindeutig besetzten Begriff Ehe auf alles und jedes anzuwenden. Allerdings entstehen hier nicht nur im Blick auf lesbische und schwule Paare Probleme. Es ist ja auch durchaus die Frage, ob kinderlose Ehepaare ohne jede Einschränkung dieselben Privilegien und Vergünstigungen genießen sollen wie Paare, die Verantwortung für eine Familie tragen. Zumindest im Blick auf die Höhe der Rentenbeiträge drängt sich diese Frage auf. Die gegenwärtigen Entwicklungen haben aber auch das Verdienst, auf die Engführungen des «klassischen» Modells aufmerksam gemacht zu haben.

b. Partnerschaft ist mehr als Ehe + Familie

Tatsache ist nämlich: Sowohl im staatlichen als auch im kirchlichen Bereich wird der Begriff «Ehe» bis heute faktisch auf die Familie festgelegt. *Ehe und Familie* bilden ein Tandem, in dem sie sich ständig gegenseitig auslegen und legitimieren. Dies ist verständlich, weil ohne eine wirksame Empfängnisverhütung ja jeder heterosexuelle Geschlechtsverkehr zu ei-

ner Schwangerschaft führen konnte. Verständlich ist von daher auch, dass die Ehe als der einzig legitime und ethisch zulässige Ort für sexuelle Beziehungen galt. Historisch betrachtet gibt es bis heute im strengen Sinne des Wortes weder ein *Eherecht* noch eine *Ehethologie*, sondern lediglich ein *Familienrecht* und eine *Familientheologie*. Typischerweise trägt – um nur ein Beispiel zu nennen – auch die bereits erwähnte letzte grosse Enzyklika der römisch-katholischen Kirche zum Ehe- und Familienbereich den Titel «*Familiaris Consortio*», obwohl sie sich bewusst in die Tradition der römischen *Eheenzykliken* einordnet. Ehe wird in diesem Lehrschreiben ausschliesslich auf Familie hingeeordnet.

Das Faktum, dass die familiäre, beziehungsweise elterliche Phase innerhalb der Paarbiographie statistisch gerade noch die Hälfte der Zeit belegt, wird überhaupt nicht wahrgenommen. Die Wahrheit ist:

«Noch nie in der Geschichte lebten derart viele Menschen eine so lange Zeit ihres Lebens mit demselben Ehepartner zusammen wie heute, trotz der sinkenden Eheschliessungsneigung und des erhöhten Scheidungsrisikos»¹⁶.

In den letzten Jahrzehnten stieg auf Grund einer immer besseren medizinischen Versorgung die durchschnittliche *Lebenserwartung* kontinuierlich an. Auf diese Weise wurde die *nachelterliche Lebensphase* des so genannten «leeren Nests» immer länger. Betrug die durchschnittliche Ehedauer um die Jahrhundertwende 17–18 Jahre, so lag sie 1980 bei 40 Jahren. Die *Paarbeziehung* erhielt dadurch über Familie und Nachkommenschaft hinaus eine Bedeutung, wie sie sie noch niemals in der Sozialgeschichte hatte. Fazit: Der Familienzyklus hat sich tief greifend verändert. Tatsächlich müssen wir aber heute von *drei lebensgeschichtlich durch deutliche Zäsuren voneinander abgegrenzten Beziehungsphasen* ausgehen:

- Die erste Phase mündet über eine kürzere oder längere *informelle Lebensgemeinschaft* in eine stabilere und schliesslich auf Dauer ausgelegte Partnerschaft oder Ehe. Dabei werden die inneren und äusseren Voraussetzungen für die Gründung einer *Familie* erst allmählich geschaffen. Hier gilt es mit zu beachten – doch darauf kann ich jetzt nicht näher eingehen –: Dass heute so viele junge Menschen in nichtinstitu-

¹⁶ Rosemarie Nave-Herz, Kontinuität und Wandel in der Bedeutung, in der Struktur und Stabilität von Ehe und Familie in der Bundesrepublik Deutschland, in: dies. (Hg.), Wandel und Kontinuität der Familie in der Bundesrepublik Deutschland (Der Mensch als soziales und personales Wesen 8), Stuttgart (Enke) 1988, 61–94, hier 75.

tionalisierten Lebensgemeinschaften zusammenleben, ist genau gesehen nicht das Produkt grösserer sexueller Freizügigkeit, sondern tatsächlich Folge der immer länger werdenden Ausbildungs- und Berufseinstiegszeiten. Sie fügen eine bisher unbekannte neue Lebensphase, die so genannte «*Postadoleszenz*» zwischen dem zwanzigsten und dreissigsten Lebensjahr, in die Biographie ein. Diese Phase ist charakterisiert durch Vorläufigkeit und die Unmöglichkeit, definitive Entscheidungen treffen zu können.

- Die zweite, *familiäre Phase* markiert die Lebenssituation, die von der Gesetzgebung und dem eben genannten Lehrschreiben bisher *pars pro toto* als «Ehe und Familie» betrachtet wurde. Auch die bisherige Ehe-theologie und Sexualmoral beschäftigte sich ausschliesslich mit diesem Lebensabschnitt.
- Die Zäsur nach dem Selbständigwerden der Kinder ist nicht weniger einschneidend: Sie fordert von den Partnern, ihre *Zweierbeziehung* neu zu definieren und auszurichten.

Nun wird gewiss niemand, der sich der ungeheuren Bedeutung der Familie für das Überleben von Gesellschaft und Kultur bewusst ist, bestreiten, dass dieser Lebensraum eines besonderen rechtlichen Schutzes und besonderer sozialer Privilegierung bedarf. Die Frage ist allerdings, ob solche – durchaus berechtigte – Sorge einzig der Ehe und Familie gelten soll. Sind nicht *andere Formen des Zusammenlebens* ebenfalls auf ihre Weise *schutzwürdig*?

c. Zum Umgang der Kirchen mit nicht standardgemässen Geschlechts-gemeinschaften

Wie sollen, sollten die Kirchen nun mit den festgestellten Veränderungen umgehen? Zunächst scheint eines sicher zu sein: Die Gesellschaft und erst recht die Kirche müssten ganz allgemein ein Interesse daran haben, *dass möglichst viele Menschen in stabilen und geordneten Beziehungen leben*, weil dies am besten für das Gemeinwohl ist. Darüber hinaus gilt es, die Tatsache wahrzunehmen: Es gibt in der Gegenwartsgesellschaft neben der Ehe *de facto* schon längst *alternative Formen und Stufen sozial gestalteter und verantworteter Lebenspartnerschaft*, denen man zweifellos nicht pauschal jede gesellschaftliche Zweckmässigkeit absprechen kann: «nichteheliche» Partnerschaften, «uneheliche» Familien, «nach-eheliche» Beziehungen, homosexuelle Lebengemeinschaften. Damit ist durchaus nicht gemeint, dass unterschiedslos und wahllos alle Partnerschafts-

formen mit der traditionellen Institution der Ehe über einen Leisten geschlagen werden sollten. Aber setzt eine differenziertere Gesellschaft nicht auch *differenziertere Normen* voraus? Weder Kirche noch Staat kommen heute daran vorbei: Partnerschaft hat in der Gegenwartsgesellschaft eine personale und soziale Bedeutung gewonnen, welche das alte Ehe- und Familienkonzept weder kannte noch berücksichtigte. Dies allein schon genügt, um sich klarzumachen: Eine kirchliche Begleitung von Paaren, die sich auf dem schwierigen Weg zu einer definitiven Beziehungsentscheidung befinden, macht nur Sinn, wenn sich die Betroffenen mit der ihnen ja hinlänglich bewussten Vorläufigkeit ihres Bemühens, Liebe zu leben und ihrer Gemeinschaft Gestalt zu geben, angenommen und verstanden wissen. Vor diesem Hintergrund wird zudem die (kirchliche) Zumutung an junge Erwachsene, sich womöglich über das dreissigste Lebensjahr hinaus oder, wenn sie homosexuell sind, ein Leben lang jeder sexuellen Betätigung zu enthalten, zu einem lebensfremden Ansinnen. Entscheidend ist in diesem Zusammenhang, dass nichteheliche heterosexuelle oder homosexuelle Lebensgemeinschaften als *ganzheitliche, menschliche Beziehungen* wahrgenommen und ethisch gewürdigt werden. Das verständnisvolle *Ja zu einer entwicklungsbedingten Vorläufigkeit* schliesst dabei Kritik keineswegs aus, aber es befreit diese Kritik vom überflüssigen Verdacht moralinsaurer antisexueller Propaganda und vermag gerade so, den Blick auf die gegenseitige Verantwortung in der Partnerschaft und die gemeinsame soziale Verantwortung gegenüber der Gesellschaft zu lenken.

Über dem sexualethischen Aspekt des «Zusammenlebens ohne Trauschein» darf daher gerade im kirchlichen Raum der *Eigenwert der gelebten Beziehung* nicht vernachlässigt werden. Vielmehr gilt es, die vielschichtige Phänomenologie der Beziehungen differenzierter zu würdigen. Das heisst: Weder soll jede Beziehung am Massstab der Ehe gemessen werden, noch soll der eigenständige Charakter einer definitiven Beziehungsentscheidung, wie ihn traditionsgemäss die zivile und kirchliche Trauung zum Ausdruck bringt, nivelliert werden. Die Frage bleibt vorerst, ob und wie weit sich die Kirchen auf solche *experimentellen Lernsituationen* einlassen können, die auch sexuelle Praxis einschliessen. In jedem Fall besteht die Aufgabe einer kirchlichen Ehepastoral darin, alles zu tun, um jungen Paaren zu einer bewussten, gereiften, geprüften Entscheidung füreinander zu verhelfen und sie sozial und religiös zu unterstützen, eine stabile, menschlich tragende und sinnvolle Lebensgemeinschaft aufzubauen.

Weder das starre Festhalten an einer strengen Sexualmoral, die ausserhalb der Ehe alle sexuellen Handlungen verbietet, noch die moralische

Ächtung der nichtehelichen Lebensgemeinschaften, ja nicht einmal der Ausschluss dieser «öffentlichen Sünder» vom Herrenmahl kann den längst eingetretenen gesellschaftlichen Wandel rückgängig machen. Im Gegenteil: Je mehr die Kirche auf ihren Forderungen beharrt, um so mehr trägt sie dazu bei, dass die Liebenden ihre Werte ausserhalb der Reichweite kirchlicher Moral suchen. Wie viel mehr wäre hier für das Anliegen einer christlich orientierten Ehe- und Lebensgemeinschaft zu gewinnen, wenn die situationsbedingten Veränderungen des Lebenslaufmusters zum Anlass würden, *theologisch über Gottes Verheissung im Prozess, im Werden, über Sein und Vergehen menschlicher Partnerliebe* nachzudenken und das kirchliche Verständnis von Liebe, Partnerschaft und Sexualität von der Dynamik der heute gelebten Beziehungswirklichkeit her neu zu überdenken!

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

So stellte, um nur ein Beispiel zu geben, der nachmalige Präsident der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Lehmann, bereits 1984 in einem auch ausserhalb der römisch-katholischen Kirche vielzitierten Fastenhirtenbrief fest:

«In vielen Gemeinschaften dieser Art lebt eine aufrichtige Gesinnung und ein ernsthafter Wille, den wirklich verlässlichen Partner zu finden. Viele sind über die geringe Tragfähigkeit vieler heutiger personaler Beziehungen enttäuscht. Manchmal kann man unschwer erkennen, dass die Liebe solcher Partner Zuwendung und Sorge, Verlässlichkeit und Tragfähigkeit umfasst, jedoch zögernd, ängstlich und geschwächt ist im Blick auf eine durchgreifende Grundentscheidung zum Eingehen einer Ehe. In der Spannung zwischen dem mehr oder weniger offenbaren, aber doch vorhandenen Wunsch nach dauerhafter und verlässlicher Bindung und dem Nochnichtfinden oder gar Verweigern einer ehelichen Dauerbeziehung liegt der *Ort des Einstiegs für das notwendige Gespräch*. An dieser Stelle muss man die Bindungsangst verstehen, weil das Führen einer geglückten Ehe zumal unter den modernen Lebensbedingungen gewiss schwierig ist. Man muss aber auch versuchen, diese Bindungsangst abzubauen und das Vertrauen in die Kraft treuer Liebe zu stärken.»¹⁷

Auch diese Feststellung muss heute selbstverständlich neben dem Ziel, junge Menschen zur Ehe zu führen, auch die Tatsache alternativer

¹⁷ Karl Lehmann, Nichteheleiche Lebensgemeinschaften und christliche Ehe. Der Fastenhirtenbrief des Bischofs von Mainz, in: Herderkorrespondenz 38 (1984) 174.

Lebensformen bis hin zur eingetragenen homosexuellen Partnerschaft in den Blick nehmen und diese Lebensformen theologisch, spirituell und pastoral neu bedenken. Denn nur in dem Masse, als die Kirchen die Offenheit aufbringen, Paaren den Freiraum und die Zeit zuzugestehen, die sie brauchen, um sich gemeinsam in die Praxis einer echten christlich selbst verantworteten Freiheit einzuüben, wird ihnen auch die Hoffnung auf eine lebenswerte Zukunft aus der Kraft eines Glaubens wieder einleuchten, der ihre Liebesbeziehung wirklich zu tragen vermag. Einleuchten wird ihnen dann auch, dass es durchaus Sinn macht, die gemeinsame Beziehungsgeschichte auch religiös zu begründen.

Es ist hier nicht meine Aufgabe, diesen Faden weiterzuspinnen. Mein wichtigstes Anliegen war es, nach dem «*richtigen*» beziehungsweise *angemessenen Interesse* zu fragen, das unsere Vorstellungen leiten sollte. Gleichzeitig wollte ich die Zielrichtung meines eigenen theologischen Interesses in dieser Sache aufdecken. Wenn wir uns klar machen, wie sehr die Stabilität der Gesellschaft von der Stabilität der Beziehungen abhängt, wird uns erst das Ausmass der gegenwärtigen *sozialen Krise der Gesellschaft* bewusst. Die hohen Scheidungsziffern, die zunehmende Aggressivität und Gewalt in Beziehungen sind ja nur die Spitze des Eisbergs.

Klar wird im Blick darauf auch: Das ganze Interesse muss sich darauf richten, die gesellschaftlichen/kirchlichen Rahmenbedingungen zu *verbessern* und alles zu tun, was Beziehungspartner dabei unterstützt, dauerhafte Beziehungen aufzubauen und ihrer Liebe Bestand zu geben. In welchem Sinne eine «Gleichstellung» oder analoge Behandlung «ehelicher» und «nichtehelicher» Gemeinschaften oder gar schwuler oder lesbischer Paargemeinschaften auf Dauer letztlich lebensförderlich sein wird, vermag ich selbst nicht abzusehen. Ich beschränke mich deshalb darauf, abschliessend noch einmal die mir wesentlich erscheinenden Perspektiven und Thesen zusammenzufassen, welche wenigstens die Richtung angeben sollen, in die wir weiter denken könnten.

3. Perspektiven und Thesen

a. Thesen zur Situationsbeschreibung

1. Die sozialen, kulturellen und ökonomischen Rahmenbedingungen verändern sich: Die Auflösungstendenzen, welche das bürgerlich-christliche Ehe- und Familienmodell zeigt, werden missverstanden, wenn man sie lediglich als Konsequenz moralischer beziehungsweise sexueller Dekadenz versteht. Die Krise des «traditionellen» Familienmodells ist vielmehr das Ergebnis

einerseits der höheren Wertschätzung der personalen Liebesbeziehung, welche die Fähigkeit zu *freier* Treue und *emanzipierter* Partnerschaftlichkeit voraussetzt. Andererseits hat sich der biographische Verlauf der Partnerschaftsbiographien durch die erheblich verlängerten Ausbildungs- und Berufseinstiegszeiten («Postadoleszenz») sowie die gestiegene Lebenserwartung («nachelterliche Phase») objektiv verändert. Nichteheliche Partnerschaften sollten deshalb nicht (einseitig) moralisiert, sondern eher als zweckmässige Versuche verstanden werden, in einer insgesamt partnerschafts- und familienfeindlichen Umwelt Beziehung zu verwirklichen.

Dies gilt analog auch von lesbischen und schwulen Partnerschaften. Auch sie sind nicht in erster Linie vom Standpunkt einer (heterosexuellen) Sexualmoral aus zu beurteilen, sondern von ihrer Fähigkeit und ihrem Willen her, sich eine stabile und dem Gemeinwohl förderliche Lebensordnung zu geben und Verantwortung für sich und die Sozialgemeinschaft zu übernehmen.

2. Die bisher einseitig familienbezogene Sicht der Ehe muss korrigiert werden: Gehen wir von der Dreigliederung heutiger Partnerschaftsbiographien aus – informelle Lebensgemeinschaft, Ehe und Familie, nachelterliche Partnerschaft – fällt uns auf, dass sich das bisherige Eherecht und auch das kirchliche Eheverständnis immer noch fast ausschliesslich mit der familiären Phase beschäftigt. Was davor liegt, ist verpönt, was danach kommt, wird vernachlässigt, obwohl die Zweierbeziehung über die Hälfte der gemeinsamen Lebensgeschichte prägt. Diese einseitige Fixierung muss aufgegeben werden. Was Not tut, ist eine ganzheitliche, biographische Sicht der Lebenspartnerschaft, denn: Wer möchte, dass Kinder in der Geborgenheit einer harmonischen Familie heranwachsen, darf sich nicht erst um die Partner kümmern, wenn sie heiraten.

Wer begriffen hat, wie wichtig stabile Beziehungen für die Stabilität der sozialen Lebensgemeinschaft sind, dem muss auch daran gelegen sein, dass alternde Paare bei der Neuorientierung ihrer Beziehung oder beim Eingehen neuer Beziehungen die nötige Hilfe finden. Dieselbe pastorale Sorge muss auch lesbischen und schwulen Paaren gelten. Dies im Bewusstsein, dass jede Lebensgemeinschaft, die Menschen in ein stabiles Lebensnetz von Beziehungen einbindet, einen hohen humanen Wert darstellt und deshalb schutzwürdig und förderungswürdig ist.

3. Die eigenständige Bedeutung der Partnerschaft muss anerkannt werden: Wenn heute die familiäre Lebensform zu einer Episode in einem (sta-

tistisch) mindestens doppelt so langen Beziehungsleben geworden ist, haben wir davon auszugehen: Sexuelle Partnerschaft kann nicht länger auf Familie und Fortpflanzung reduziert werden, sondern stellt in sich einen eigenständigen sittlichen Wert dar. Es ist die Aufgabe von Kirche und Staat, auf ihre Weise darauf hinzuwirken, dass Diskriminierungen abgebaut und gesellschaftliche sowie rechtliche Bedingungen hergestellt werden, welche für die innere Stabilität von Beziehungen insgesamt förderlich sind.

4. Der Begriff «Ehe» muss folglich differenziert werden: Es kann sich nicht darum handeln, alle Lebensformen der Liebe pauschal dem traditionellen Ehebegriff unterzuordnen. Vielmehr geht es um eine differenzierte Sicht der einzelnen Beziehungsmodelle und um eine flexible Gesetzgebung, die den unterschiedlichen Voraussetzungen beziehungsweise Bedürfnissen und dem unterschiedlichen sozialen Verpflichtungsgrad solcher Partnerschaften Rechnung trägt. Beziehung soll geschützt, aber gleichzeitig auch ihre faktische soziale Verantwortung eingefordert werden.

b. Christliche Perspektiven

5. Nichteheleiche, und das heisst auch homosexuelle Gemeinschaften müssen als Orte christlich verantworteten Lebens neu entdeckt werden: Wer das nichteheliche Zusammenleben einseitig nur als «Leben in Sünde» versteht, hat die Situation nicht begriffen. Zwar geht es auch in diesen Beziehungen durchaus um Ethos, und die ethische Frage soll auch durchaus nicht verboten werden. Mehr aber als um das Problem, was sexuell erlaubt und nicht erlaubt ist, geht es darum, gerade jungen Paaren zu helfen, gemeinsam zu einer reifen Entscheidung füreinander zu gelangen. Nur so werden die christlichen Kirchen bei jungen Erwachsenen begründete Hoffnung auf eine lebenswerte Zukunft aus der Kraft des Glaubens wecken können, der auch ihre Liebesbeziehung zu tragen vermag, so dass sie die Verbindlichkeit ihrer Beziehungsgeschichte womöglich auch religiös begründen wollen. Der Weg junger Erwachsener zur Ehe ist dann als *dynamisch-geschichtlicher Beziehungsprozess* zu verstehen, der über *verschiedene Stufen* der Verbindlichkeit zur zivilen Eheschliessung und – wenn sie auch ihr gemeinsames Verhältnis zur Glaubensdimension ihrer Beziehung geklärt haben – schliesslich zur kirchlichen Trauung und damit zu einer christlich motivierten Ehegemeinschaft führen *kann*.

Wiederum gilt auch hier analog dasselbe von schwulen oder lesbischen

Paaren, die auf ihrem Weg zu einer stabilen, schliesslich «eingetragenen Lebensgemeinschaft» nicht weniger Begleitung und Hilfe brauchen. Auch ihnen müssen von einem recht verstandenen Christentum Möglichkeiten eines spirituellen Verständnisses ihrer Gemeinschaft und damit die Möglichkeit, ihre Gemeinschaft als gläubige Christen zu leben, erschlossen werden.

6. *Die christliche Dimension des Glaubens bietet den Paaren eine Möglichkeit an, die transzendente Dimension ihrer Beziehung gemeinsam zu leben:* Damit ist freilich nicht eine kirchliche Vereinnahmung der Beziehung gemeint. Sondern es gilt umgekehrt: Partnerschaft soll von falschen, «pseudoreligiösen» Übertragungen und falschen gegenseitigen «Heilserwartungen» befreit werden, um sich so auf die wirklichen ersten und letzten Fragen des Lebens hin zu öffnen. Es geht hier nicht um die Verklärung allgemeinmenschlicher Werte oder um eine vage religiöse Symbolik menschlicher Liebe, sondern in aller Schlichtheit um das, was Christen zuinnerst glauben, nämlich: *Dass menschliche Liebe und Treue im Lichte der Liebe und Treue Gottes in Christus Jesus eine letzte Tiefe und Sinngestalt gewinnt*, die durch alle Mühe und Not des Alltags hindurch Mann und Frau ein Leben lang zu tragen verheisst. Nichts anderes ist auch der Sinn einer kirchlichen Traufeier.

7. «Ehe», im ursprünglichsten Sinne des Wortes gemeint als das, «was ewig gelten soll», versteht sich mithin christlich als Synonym für das lebenslange religiöse Bemühen und den lebenslangen Glaubens- und Vertrauensprozess einer Partnerschaft: Der Begriff «Ehe» bekommt von daher eine sehr dynamische Note. «Ehe» bedeutet dann nicht lediglich, dass man geheiratet hat, sondern dass zwei Menschen sich auf Treu und Glauben hin miteinander verbunden haben, um aus einem radikalen Vertrauen heraus, das nicht mehr berechenbar und einholbar ist, ihr beider Leben in eine einzige, gemeinsame Lebensgeschichte einzubringen, und dies «vor Gott» und im «Bunde» mit ihm. So betrachtet ist die so genannte «christliche Ehe» in der Tat als Alternative gemeint. Dies freilich nicht in einem ausschliesslichen Sinne, sondern als ein Angebot zu leben, als sinnvoller «Lebensstil».

Baumann Urs (geb. 1941 in Zürich), Prof. Dr. theol., lehrt Ökumenische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen und ist Mitarbeiter am dortigen Institut für Ökumenische Forschung.

Adresse: Institut für Ökumenische Forschung der Universität Tübingen, Liebermeisterstrasse 18, D-72076 Tübingen, Deutschland.