

dieser Dialektik das Denken neu beginnt, sieht es anders aus. In der theologischen Ethik hat Dietmar Mieth in diesem Zusammenhang von der „konduktiven“ Methode gesprochen, in der sich ethische Grundeinsichten mit Zeit- und Situationsdiagnose verbinden, sich darin ausschmelzen und damit selbst für einen bestimmten Zusammenhang neue Konturen gewinnen.⁶⁵ Diese konduktive Methode verbindet Theorie und Praxis, ethische Prinzipien und reale Vorgänge des Lebens, um in dieser gegenseitigen Verquickung ethische Prioritäten für einen ganz bestimmten Praxisbereich formulieren zu können.

Simone Lindorfer bringt dies in die dringliche Form:

Die burundischen Jugendlichen hätten wohl kaum mit einem burundischen Priester über ihre Themen reden können, sicher aus ganz verschiedenen Gründen, aber eben auch aufgrund der Erwartung, dass sie mit den krummen Zeilen der Pubertät in einem Bürgerkriegsland nicht in die geraden Schemata kirchlicher Verkündigung hineinpassen. Doch es gibt keinen theologischen Bypass für die konkreten und nicht immer angenehmen Fragen zur Sexualität, und die Spiritualisierung menschlicher Sexualität mit schöpfungstheologisch verziertem kognitiven Überbau erreicht eben oft nicht die Abgründe, die tiefen Schichten von Lust und Leidenschaft, von Sehnsucht nach Befriedigung, aber eben auch nach Heimat, nach Zugehörigkeit, nach Liebe und Geborgenheit... Man muss, um neue Antworten geben zu können, so lange zuhören können, bis im Gegenüber die neuen Fragen entstehen können. Das ist ein pastoraler Ansatz, der bewusst auf Macht verzichtet.⁶⁶

In der Tat: Fragt man nach der Theologie der Pastoral, dann geht es immer auch um die Macht und wofür sie eingesetzt wird: zur Ermächtigung der Menschen in ihren konkreten Schicksalen oder zu ihrer Stigmatisierung und Ausgrenzung.

⁶⁵ Vgl. Dietmar Mieth, *Was wollen wir können?* Freiburg i. Br., 2002, S. 65-67.

⁶⁶ Simone Lindorfer, „Skizzen zur Prävention von HIV aus der Perspektive afrikanisch-feministischer Befreiungstheologie“, in: D'Sa / Lohmayer (Hg.), *Heil und Befreiung*, a.a.O., S. 115-122, 121-122.

KIRCHE, MACHT UND KÖRPER. EINE PASTORALTHEOLOGISCHE PERSPEKTIVE HUMANITÄTSDEFIZITE

RAINER BUCHER

1. LET'S TALK ABOUT SEX

Es ist noch gar nicht lange her, da hatte man in der Kirche wenig Probleme, reichlich explizit über Sex zu reden. Zugegeben: Man tat es bisweilen auf Latein und unter Priestern, zu Laien und auf Deutsch nur im Beichtstuhl. Aber man hat es eifrig getan und das konnte auch ins Detail gehen. So wusste man kirchlicherseits etwa, dass die „normale Haltung“ jene „facie ad faciem“ sei, „wobei der Mann sich über die Frau beugt“¹. Der „schreckliche sittliche Niedergang im Ehe- und Familienleben“ mahnte „den Seelsorger“ auch in diesen Dingen „zu erhöhter Aufmerksamkeit“² – so die „Leitsätze und Hinweise für Beichtväter“ „De usu et abusu matrimonii“ der Österreichischen Bischofskonferenz aus dem Jahre 1954. Das alles natürlich nur, um Laien von der schweren Sünde des Ehemissbrauchs abzuhalten.

Der Bruch könnte nicht größer sein. „Wir spüren ja“, so der Trierer Bischof Ackermann im Februar 2011, „dass die Kirche hier auf breiter Fläche nicht mehr gefragt ist, dass Menschen da keine Orientierung mehr von ihr erwarten.“³ Ackermann resümiert in erfreulicher Ehrlichkeit, worauf die wissenschaftlichen Daten seit längerem hinweisen:⁴ In kaum

¹ Österreichische Bischofskonferenz (Hrsg.), *De usu et abusu matrimonii. Leitsätze und Hinweise für Beichtväter*. Als Manuskript gedruckt, Innsbruck, 1954, S. 27. „Ehemissbrauch“ war ein wichtiges Thema der vorvatikanischen Bußpastoral.

² Österreichische Bischofskonferenz, *De usu et abusu matrimonii*, S. 9.

³ <http://www.kath.net/detail.php?id=30170> (17.2.2011).

⁴ Vgl. etwa Medien-Dienstleistung GmbH (Hrsg.), *Trendmonitor „Religiöse Kommunikation 2010“*, Bd. 1, München, 2010, S. 65; aber auch schon Sekretariat der DBK (Hrsg.), *Frauen und Kirche. Eine Repräsentativbefragung von Katholikinnen* (Reihe Arbeitshilfen 108), Bonn, 1993. Aber auch die „offizielle Theologie“, so die Grazer Theologin, Germanistin und Religionswissenschaftlerin Theresia Heimerl, „bewegt sich in Sachen Körper und Sexualität in einem Paralleluniversum.“ „Wer *Humane vitae* ... und den 2008 veröffentlichten Bestseller *Feuchtgebiete* andererseits liest, bekommt eine Ahnung von der Entfernung der beiden Universen. Hier der bis ins Irreale spiritualisierte Leib und eine ebensolche Sexualität, dort Blut, Sperma und andere Körperflüssigkeiten eimerweise.“ (Theresia Heimerl, „Himmliche Körper – irdisches Begehren. Aktuelle Herausforderungen zu einem christlichen Sprechen über Körper und

einem Bereich hat sich die katholische Kirche diskursiv tiefer ins Abseits der Irrelevanz manövriert, denn in jenem prekären Feld menschlicher Existenz, das im kirchlichen Jargon mit den Stichworten „Ehe und Familie“ umschrieben wird, lehramtlich eine spezifische und durchaus nicht widerspruchsfreie Kopplung von Sexual-, Pastoral-, Gesellschafts-, Politik- und Moraldiskurs meint und ja tatsächlich in so ziemlich jedes Menschen Leben eine prekäre Realität anvisiert: Wie zusammenleben, frei und doch auf Dauer, intim und respektvoll, kooperativ und solidarisch, Kinder gebärend und Eltern ehrend.

Der kirchliche Erlaubnis-, Herrschafts- und Autoritätsdiskurs, wie er über lange Jahrhunderte das private wie öffentliche Leben und eben auch das Sexualleben der Christen beherrschen wollte und wohl auch sehr weitgehend beherrscht hat, er läuft heute ins Leere.⁵ „Seit *Humanae vitae* erweist sich die kirchliche Lehre über Ehe und Sexualität auch innerkirchlich als unvermittelbar“, so Maria Widl, und in die Kultur hinein wirke „sie nur insofern, als Menschen sich selbst als automatisch aus der Kirche ausgeschlossen betrachten, wenn sie sich scheiden lassen.“⁶ Kommt dann noch ein innerkirchlicher Missbrauchsskandal hinzu, ist es schon verständlich, wenn man kirchlicherseits nicht gerne über Sex spricht.

2. MACHTKÖRPER UND KÖRPERMACHT

Nun hat sich, wie Foucault analysierte, das Christentum wie nur wenige Religionen als spezifisches Machtgebilde aufgefasst und die Relevanz der eigenen Botschaft in eine machtdichte Sozialformen seiner selbst umgesetzt. Es hat eben nicht nur eine neue Konzeption von Moral in die Weltgeschichte eingebracht, sondern auch eine völlig neue Form religiöser Organisation und mit ihr eine ganz neue Machtform. Als „einzige Religion, die sich als Kirche organisiert hat“, so Foucault, „vertritt das Christentum prinzipiell, dass einige Individuen kraft ihrer religiösen Eigenart befähigt seien, anderen zu dienen, und zwar nicht als Prinzen, Richter, Propheten, Wahrsager, Wohltäter oder Erzieher usw., sondern als Pastoren. Dieses

Wort bezeichnet jedenfalls eine ganz eigentümliche Form der Macht“⁷ – die Pastoralmacht.⁸

Diese christliche Pastoralmacht hat einige Eigenschaften, die sie von den bis dahin bekannten Machtformen unterscheidet. Sie ist dem Anspruch nach *selbstlos* im Unterschied zur Königsmacht, die andere für sich sterben lässt. Sie ist individualisierend im Kontrast zur juristischen Macht, die an Fällen, nicht am Einzelnen interessiert ist, und sie ist totalisierend im Unterschied zur antiken Machtausübung, die sich nur für spezifischen, nicht für umfassenden Gehorsam bis in Intimstes interessiert. Die neue kirchliche Pastoralmacht bezieht sich mithin auf *alles* im Leben und auf das *ganze* Leben. Ihr zentrales Bild ist tatsächlich der Hirte, der bereit sein muss, sein Leben einzusetzen für die Schafe, ein Hirte, der jedes einzelne Schaf im Auge haben muss und daher den Verirrten nachgeht und den alles an jedem Schaf interessiert. Der Beichtstuhl ist daher für die Pastoralmacht mindestens so wichtig wie der Altar.

Foucault weist darauf hin, dass das Christentum damit eine Machttechnik entwickelte und begründete, die sich nicht nur von vorausgehenden antiken Machttechniken fundamental unterschied, sondern die auch im modernen Staat bis heute wirkt, der die Kirchen als Trägerinnen der Pastoralmacht nach und nach beerbte. Seit dem 18. Jahrhundert, so Foucault, wanderte die Pastoralmacht hinüber zum entstehenden modernen Staat und übrigens auch seinen für ihn typischen „Human-Wissenschaften“, und sie wirkt hier in eben jener ihr eigenen Doppelfunktion von „Individualisierung“ und „Totalisierung“.

Für die *kirchliche* Pastoralmacht aber bedeutet die Neuzeit damit einen einzigen Verlustweg. Er führte vom Kosmos zur Kommunität und schließlich zum Körper, er führte übrigens umgekehrt kirchenintern und kirchenkonstitutiv zum Projekt, sich entweder selbst staatsanalog, so der katholische Weg, oder staatsnah, so der protestantische Ansatz, zu begreifen.

Die kosmisch codierte Interpretationsmacht des Christentums wurde in Frage gestellt von Männern wie Galilei, Kopernikus und Kepler, der kirchliche Zugriff auf die (nicht-kirchliche) Kommunität ging mit dem bürgerlichen Gesellschaftsprojekt(en) und somit im 19. Jahrhundert verloren, nachdem schon der Absolutismus des 18. Jahrhunderts sich

Sexualität – (nicht nur) für Frauen“, in: Lebendige Seelsorge 60 (2009), S. 74–78, 75.) Siehe auch: Maria Elisabeth Aigner / Johann Pock (Hg.), *Geschlecht quer gedacht. Widerstandspotentiale und Gestaltungsmöglichkeiten in kirchlicher Praxis*, Wien/Berlin, 2009.

⁵ Dieser Machtverlust hat natürlich auch über den Bereich der Sexualmoral hinausgehende Konsequenzen, etwa für die überhaupt noch mögliche Konstitution von Kirche. Siehe dazu: Rainer Bucher, *Wenn nichts bleibt, wie es war. Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche*, Würzburg, 2012.

⁶ Maria Widl, „Die Ehe – eine prophetische Lebensform? Zur Zukunft der christlichen Ehekonzeption unter postmodernen Bedingungen“, in: *Lebendiges Zeugnis* 63 (2008), S. 188–196, 192.

⁷ Michel Foucault, „Warum ich Macht untersuche. Die Frage des Subjekts“, in: Hubert L. Dreyfus / Paul Rabinov, *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt/M., 1987, S. 243–250, 248.

⁸ Vgl. neben Foucault, *Warum ich Macht untersuche*. Siehe auch: ders., „Omnes et singulati. Zu einer Kritik der politischen Vernunft“, in: Josef Vogl (Hrsg.), *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt, 1994, S. 65–93. Foucaults Machtanalysen erhellen, dass die typisch moderne Gegenüberstellung – hier das freie, souveräne Subjekt, dort die repressive und subjektzerstörende Macht – selbst eine spezifische Machtformation verkörpert.

zunehmend von kirchlichen Bestimmungshorizonten frei gemacht hatte. Zuletzt aber versuchte gerade die katholische Kirche, etwa über ihre Moralverkündigung, noch Einfluss auf den Körper zu nehmen, auf seine Praktiken und Techniken – bis in die Ehebetten des mittleren 20. Jahrhunderts hinein.

Dem eigenen Reichweitenverlust entspricht ekklesiologisch, also diskursiv, und wo möglich auch real, also institutionell und pädagogisch, katholischerseits eine kompensatorische Selbstaufwertungstendenz. Seit Robert Bellarmin und also seit der reformatorischen Kränkung hatte sich die katholische Kirche als „societas perfecta“ verstanden. Intern bedeutete dies eine Verdichtung kirchlicher Macht. Die große Zeit dieser Konzeption schlug schließlich, als sich die jungen europäischen Nationalstaaten im 19. Jahrhundert nach den bürgerlichen Revolutionen endgültig religionsunabhängig etablierten und sich die Verbindung von Kirche und Absolutismus, wie sie noch in der „katholischen Aufklärung“ galt, löste.

Die katholische Kirche wurde als „societas perfecta“ selbst zu einem mehr und mehr staatsanalogen Gebilde, das sich selbst genügte und den Staat entweder beherrschen („katholischer Staat“) oder von ihm, als „liberalem Staat“, nicht viel wissen, wohl aber manches haben wollte. Als ihm überlegen und zu interner Machtverdichtung berechtigt, ja genötigt, betrachtete man sich in beiden Fällen. Das Theorem der „societas perfecta“ formuliert dabei theologisch, was sich sozialgeschichtlich als der neuzeitliche Zwang zu „Organisation“ und „Institution“ beschreiben lässt: Dieses Theorem wird virulent just zu dem Zeitpunkt, als die Kirche sich, wie andere auch, organisieren muss, und es hält fest: „Wir können das“ – und so war es ja auch.

Die Pianische Epoche der jüngeren katholischen Kirchengeschichte von Mitte des 19. bis Mitte des 20. Jahrhunderts kann daher als Höhepunkt innerkirchlicher Pastoralmacht verstanden werden. Mit dem Zusammenbruch des „katholischen Milieus“ in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts und mit der Freigabe zur religiösen Selbstbestimmung auch für Katholiken und Katholikinnen, ab jenem Zeitpunkt also, da die schon länger wirksame strukturelle Säkularisierung der bürgerlichen Gesellschaften die kulturelle Realität auch der katholischen Kirchenmitglieder erreichte, da spätestens geriet die kirchliche Pastoralmacht in ihre finale Bestandskrise – auch und gerade jener Bereich, in dem man sie noch ausüben zu können glaubte: dem Körper.

3. DEKONSTRUKTIONEN

Damit hat sich eine merkwürdig dekonstruktive, also einerseits destruktive, ja ruinöse, aber eben auch unabsehbare, offene und kreative Konstellation zwischen dem kirchlichen Machtkörper, seinem Körperdiskurs und seiner schwindenden Körpermacht und den Diskursen und Körpern der Gläubigen herausgebildet. Sie kann in ihrer Komplexität hier nur angedeutet werden.

3.1 EINIGE DESTRUKTIVE KONSEQUENZEN

Destruktiv wirkt zum einen die katholische Sexual- und Ehelehre, die ja ursprünglich ihren zentralen Ort am intimsten Kontaktpunkt des Priester-Laienverhältnisses, den Beichtstuhl, hatte, insofern sie von einem Punkt engster innerkirchlicher Ligatur zu einem innerkirchlichen Distanzierungs- und Entfremdungstreibsatz wurde. Wenn in den Ballungsräumen jede zweite, auf dem Land jede dritte Ehe geschieden wird, wenn fast jeder kirchlich Heiratende bereits eine *Trennung* von einem langjährigen Intimpartner hinter sich hat, dann besitzt die kirchliche Sexual- und Ehelehre in Zeiten, da kirchliche Partizipation unter den dauernden Revisionsvorbehalt auch der aktiven Kirchenmitglieder geraten ist, ein massives innerkirchliches Desintegrationspotential.

Die Kluft zwischen strikter Doktrin und kirchlichen Rechtsvorschriften einerseits und real davon weit abweichender Praxis andererseits wirkt zudem, wie alle allzu breiten Theorie-Praxis-Klüfte, entplausibilisierend auf die kirchliche Lehre im Bereich von Sexualität und Ehe, aber zunehmend auch auf kirchliche Lehren überhaupt. Diese Kluft hat offenbar jene Grenze schon länger überschritten, bis zu der Norm-Praxis-Abweichungen durchaus versöhnend, friedensstiftend und realitätsadäquat wirken können. Offenbaren dann noch Missbrauchsskandale diese Norm-Praxis-Kluft im innersten (klerikalen) Bereich und am sensibelsten Ort heutiger Beziehungsrealitäten, den Kindern, dann verdunstet die kirchliche Normierungsautorität laikalen Sexuallebens endgültig und irreversibel.

In der lehramtlichen Ehe- und Familienlehre herrscht zudem trotz aller Verflüssigungsversuche in Richtung Gradualität und Prozesshaftigkeit weitgehend dann doch noch die alte statisch-idealistische, dabei stark juristische geformte Auffassung sexueller und ehelicher Beziehungsrealitäten, wie sie früheren sozialen Formationen durchaus entsprach, nicht mehr aber heutiger Lebenswirklichkeit. Aus der Perspektive der Betroffenen erscheint solch eine Lehre dann als idealistische Überhöhung, die den komplexen und oft hochproblematischen Realitäten von Ehe,

Familie und überhaupt partnerschaftlichen Beziehungsstrukturen nicht gerecht wird.

Die katholische Ehe- und Familienlehre neigt zugleich bis heute zu pastoral- (und selbst moral-) theologisch für die meisten Katholiken und Katholikinnen nur mehr schwer nachvollziehbaren legalistischen Standpunkten.⁹ Auch und gerade die personalistische Aufladung der alten, primär juridisch verfassten Ehelehre, wie sie nachvatikanisch innerkirchlich die Diskurse beherrscht, erweist sich dabei keineswegs als ein pastoral wirklich weiterführender Weg. *Gaudium et spes* „holt“ zwar, wie Hartmut Tyrell treffend schreibt, „in Sprache und Beschreibung die Intimisierung der Familie und zumal der Ehe nach“¹⁰, wie sie die bürgerliche Gesellschaft bereits vollzogen hatte. Die klassischen Ehezwecke etwa wurden damit grundsätzlich in einen neuen Rahmen gestellt. Der aber wurde, da die alten rechtlich-institutionellen Regelungen davon unberührt weiter galten und gelten, nicht wirksam umformatiert, sondern durch seine personalistische Aufladung nur eindringlicher und zugleich härter gemacht.

Diese Entwicklung markiert den Abschluss sich sukzessive immer weiter aufladender innerkirchlicher normativer Ehe- und Familiendiskurse. Seit dem 19. Jahrhundert war die katholische Kirche verstärkt als Anwältin von Ehe und Familie aufgetreten und hatte dabei „mit semantischen Beständen der Spätantike, mit kirchenrechtlichen Figuren des Mittelalters und der Gegenreformation und der ‚institutionalistischen‘ Überformung, die all das im 19. Jahrhundert erfahren hatte“¹¹, gearbeitet. Die Umstel-

⁹ Siehe dazu: Konrad Hilpert, „Resultate, Kontrapunkte und bleibende Visionen“, in: ders., *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik*, Freiburg/Br./Basel/Wien, 2011, S. 490-498. Hilpert nennt als Problempunkte die ausschließliche Ehebezogenheit der katholischen Sexualmoral, die Verbotsmoral, die Ausrichtung der Sexualität primär auf Fortpflanzung, die Vernachlässigung der Verletzungsmöglichkeiten innerhalb der Ehe, die Verallgemeinerung und Idealisierungen.

¹⁰ Hartmann Tyrell, „Die Familienrhetorik des Zweiten Vatikanums und die gegenwärtige Deinstitutionalisierung von ‚Ehe und Familie‘“, in: Franz Xaver Kaufmann / Arnold Zingerle (Hg.), *Vatikanum II und Modernisierung*, Paderborn, 1996, S. 353-373, 356. Tyrell weist dabei darauf hin, dass diese „Anpassung“ an die bürgerliche Familienkultur (und zumal die Liebeshe) „angesichts der ungefähr zeitgleich einsetzenden Deinstitutionalisierungsprozesse von Ehe und Familie „historisch zu spät [kam]“: „Und angesichts dieser Entwicklungen hat die katholische Ehe- und Familiendoktrin die Berührung zu dem, was sich auf den Feldern von Intimbeziehung, Sexualität und Elternschaft als Verhalten verändert und auch wieder normalisiert hat, offenkundig weitgehend verloren; zugleich aber sind die normativen Bestände der kirchlichen Ehelehre, wie sie das Konzil eher kleingeschrieben sehen wollte, in umso grellerem Licht gerückt“ (358f.).

¹¹ Tyrell, *Die Familienrhetorik des Zweiten Vatikanums*, a.a.O., S. 367. Mit Klaus Neumann ist dabei darauf hinzuweisen, dass Sexualität im antiken Christentum wie in der ganzen antiken Kultur nicht in einem eigenen Diskurs formatiert wird, sondern in Diskursen, in denen es um Über- und Unterordnung, Hierarchie und Gewalt geht (vgl. Klaus Neumann, „Sexualität im Urchristentum.

lung auf den bürgerlichen Personalitäts- und Intimitätsdiskurs zeigte sich aber spätestens mit *Humane vitae* nicht als grundsätzlicher Neuanfang, vielmehr als Intensivierung, ja Intimisierung aller bisherigen kirchlicher Ehe- und Familiendiskurse.

Eherechtlich und lehramtlich-normativ hat sich zur vorkonziliaren Situation praktisch nichts wirklich geändert. Das hat zu geradezu paradoxen Konsequenzen geführt. Die personale Aufladung des Eheverständnisses ohne entsprechende rechtliche Relativierung des Rechtlichen führt nämlich nun zu einer personalen Aufladung des Rechtlichen und einer rechtlichen Aufladung des Personalen. Die rein personalistische Aufladung alter rechtlicher Regelungen ist in Zeiten verblassender kirchlicher Einflussmacht nicht nur faktisch dysfunktional, sie ist in ihrer internen Spannung zwischen ziemlich erbarmungslosem Rechts- und dogmatischem Idealisierungsdiskurs und ihrer externen Spannung, zwischen kirchlicher Norm und faktischem Leben unplausibler als noch die nüchterne rechtliche Fassung früherer Zeiten.

Die katholische Sexual- und Ehelehre berührt aber auch den Sakramenten- und Gottesbegriff in problematischer Weise. Sie stellt das Leben wieder-verheirateter Geschiedener oder auch nicht-verheirateter Zusammenlebender unter dauernde Sündhaftigkeit. Obwohl die katholische Eheologie die Ehe als Sakrament, also als wirksames Zeichen der Gnade Gottes bestimmt, Gottes Gnadenwirksamkeit also gerade in diesem Sakrament bis in die oft mühsame Alltäglichkeit hinein zuspricht, wird das Scheitern einer Ehe von Gottes Zuwendung – zumindest im Bereich der Lehre – nicht noch einmal umfassen.¹²

Anders als Gottes Liebes- und Gnadenzusage sind Liebes- und Gnadenzusagen des Menschen aber gefährdet, endlich und stets hilfsbedürftig.

Kulturanthropologische Aspekte“, in: *Evangelische Theologie* 68 (2008), S. 444-459). Eine ebenso exegetisch wie pastoraltheologisch instruktive Interpretation des berühmten Pauluswortes Gal 3,26-28 („nicht ist männlich und weiblich“) ist zu finden bei: Joachim Kügler, „Gal 3,26-28 und die vielen Geschlechter der Glaubenden. Impulse für eine christliche Geschlechterrollen-pastoral jenseits von ‚Sex and Gender‘“, in: Aigner/Pock, *Geschlecht quer gedacht*, a.a.O., S. 53-70.

¹² „Gottes Barmherzigkeit ist nicht ein Kompromiß mit der Gerechtigkeit, sondern manifestiert seine Gerechtigkeit. Gott ist den Gescheiterten und Gerichteten gegenüber nicht nur gnädig (obwohl ihnen rechtmäßig eigentlich anderes zustünde), sondern er rechtfertigt sie, so dass sie als SünderInnen Rechtfertigte sind.“ (Ottmar Fuchs, „Nicht pastoraler Kompromiß, sondern kompromisslose Pastoral“, in: Theodor Schneider (Hrsg.), *Geschieden, wieder-verheiratet, abgewiesen? Antworten der Theologie*, Freiburg/Br./Basel/Wien, 1995, S. 322-341, 328). Zur aktuellen Diskussion siehe: Eberhard Schockenhoff, *Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wieder-verheirateten Geschiedenen*, Freiburg/Br./Basel/Wien, 2011; Thomas Pfammatter, *Geschiedene und nach Scheidung wieder-verheiratete Menschen in der katholischen Kirche. Kriteriologische Fundamente integrierender Praxis* (Praktische Theologie im Dialog 23), Freiburg/Schweiz, 2002.

Die Schuldgeschichte, die im Übrigen jede, auch die beste Ehe darstellt, kann, im Unterschied zu anderen Schuldgeschichten, von der Kirche im Falle ihrer Eskalation nicht noch einmal in Gottes verzeihende Zusage hinein aufgehoben werden. Jesu befreiende Gnadentaten, Grundlage allen sakramentalen Handelns der Kirche, zeichnet aber zweierlei aus: die reale, zeichenhafte Erfahrbarkeit der Nähe des Gottesreiches sowie die Tatsache, dass diese Zusage gerade an sündige Menschen zugesprochen wird. Sie ist praktischer Vollzug des anbrechenden Gottesreichs. In der katholischen Ehelehre wird der ersten, gescheiterten Ehe die (bleibende) Sakramentalität zugesprochen, wiewohl ihre Erfahrungsrealität ganz anders ist, während eine eventuell zweite Verbindung, obwohl vielleicht beziehungs- und lebensintensiv, kategorisch unter Sündhaftigkeit gestellt wird. Erfahrung und Sakramentalität weichen mithin massiv auseinander.

In der katholischen Etheologie zeigt sich auch, und das berührt nun den Grundlagenbereich der Pastoraltheologie, eine *tendenziell vorkonziliare Verhältnisbestimmung von Pastoral und Dogmatik*: Pastoral erscheint als (bestenfalls: gnädigerer) Anwendungsort dogmatischer Prinzipien. Demgegenüber gilt: Die Pastoral ist selbst ein Entdeckungsort der kirchlichen Lehre und mit ihr in einem wechselseitigen Erschließungs- und Entdeckungsverhältnis. Pastoral meint nach dem II. Vatikanum das evangeliumsgemäße Handlungsverhältnis der Kirche zur Welt im Ganzen.¹³ Sie umfasst die gesamte Handlungs- und Erfahrungsseite der Kirche und ist selbst ein theologischer Ort und für die Kirche konstitutiv. Pastoral ist keine äußerliche Erscheinung der Kirche, sondern ihre Handlungsmacht in der Zeit.

Im Umgang mit den völlig neuen Beziehungskonstellationen unserer Gesellschaft zeigt sich, welche Relation zwischen Dogmatik und Pastoral man im Kirchenbegriff ansetzt: Hat die pastorale Erfahrung selbst dogmatisches Gewicht, oder ist sie unerheblich gegenüber der Lehre? Hat die Kirche in ihrer Geschichte auch etwas zu lernen oder nur zu lehren? Haben die Menschen ihr etwas zu sagen, oder braucht sie nicht auf sie zu hören?¹⁴

¹³ Zum Pastoralbegriff des II. Vatikanums siehe: Elmar Klinger, „Das Aggiornamento der Pastoralkonstitution“, in: Kaufmann / Zingerle, *Vatikanum II und Modernisierung*, a.a.O., S. 171–187. Ders., *Armut. Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen*, Zürich, 1990, S. 96–134. Rainer Bucher, „Die pastorale Konstitution der Kirche. Was soll Kirche eigentlich?“, in: ders. (Hg.), *Die Provokation der Krise*, Würzburg 2005, 2. Aufl., S. 30–44.

¹⁴ Siehe dazu neben Hans-Joachim Sander, „Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes“, in: Peter Hünermann / Bernd-Jochen Hilberath (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. IV, Freiburg/Br./Basel/Wien, 2005, S. 581–886 auch: Roman A. Siebenrock, „Universales Sakrament des Heils. Zur Grundlegung des kirchlichen Handelns nach

Das Konzil entscheidet sich grundsätzlich für die erste Alternative, die nachkonziliare katholische Ehe- und Familienlehre nimmt dies, vor allem in ihren kirchenrechtlichen Konsequenzen, weitgehend zurück. Sie billigt der pastoralen Wirklichkeit keine Erschließungskraft für die Lehre zu. Demgegenüber gilt es, so Ottmar Fuchs, „die inhaltliche Botschaft, die von den wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen ausgeht, aufzufinden.“¹⁵

3.2 PERSPEKTIVEN

Pastoral kann keine Kompromisse eingehen, wenn es um die Solidarität mit den Leiden und Freuden der Menschen (vgl. GS 1) geht – und kaum irgendwo sind heute Freuden und Leiden intensiver und unberechenbarer als in Ehe, Familie und all dem, was um sie herum an Beziehungsformen existiert.¹⁶ Die katholische Kirche hat auch in ihrer Familienpastoral unter heutigen Bedingungen „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1) zu sein, und darin das „allumfassende Sakrament des Heiles, welches das Geheimnis der Liebe Gottes zu den Menschen zugleich offenbart und verwirklicht“ (GS 45).

Katholische Familien- und Ehepastoral hat daher grundsätzlich *allen* Menschen in allen Beziehungs- und Lebenssituationen ihre konkrete Hilfe und Begleitung anzubieten. An vielen Orten der katholischen Ehe- und Familienpastoral, so etwa in den Beratungsstellen der Caritas, in den Bildungsangeboten von Akademien und Familienbildungsstätten, geschieht das auch, nicht zuletzt unter kompetenter und erfahrungsnaher Mitwirkung von PsychologInnen.¹⁷ Sie verwirklichen, was für alle Orte der Pastoral gelten muss: Nicht die moralische Kommunikation, sondern die pastorale Aktion ist der primäre Zugang der Kirche zu den Menschen von heu-

dem Zweiten Vatikanischen Konzil in der Vermittlung von ‚Kirche nach innen‘ und ‚Kirche nach außen‘, in: Michael Bredeck / Maria Neubrand (Hg.), *Wahrnehmungen* (FS Josef Meyer zu Schlochtern), Paderborn u. a., 2010, S. 59–79.

¹⁵ Fuchs, „Nicht pastoraler Kompromiss“, a.a.O., S. 326.

¹⁶ Ehe und Familie sind nicht nur Gegenstand großer Hoffnungen und Sehnsüchte, sie sind auch ein Ort der Gewalt. Vgl. Siegfried Lamnek / Jens Luedtke / Ralf Ottermann u.a., *Tatort Familie. Häusliche Gewalt im gesellschaftlichen Kontext*, Wiesbaden, 2. erweiterte Aufl., 2006.

¹⁷ Diese Sensibilität schlägt sich auch in halb-offiziösen Texten und Materialien nieder. Vgl. etwa das Themenheft *Ehe-, Familien- und Lebensberatung. Lösungen finden* von „Unsere Seelsorge“, hrsg. von der Hauptabteilung Seelsorge im Bischöflichen Generalvikariat Münster, 2008, oder das Heft der Familienstelle der kategorialen Seelsorge der Erzdiözese Wien (Hrsg.), *Aufmerksamkeiten. Handreichung für den Umgang mit Geschiedenen und mit Menschen, die an eine neue Partnerschaft denken und mit der Kirche in Frieden leben wollen*, Wien, 2007.

te. Das setzt die grundsätzlichen Ziele der kirchlichen Lehre nicht außer Kraft, gibt ihnen aber einen neuen Horizont.

Dieser spezifisch konziliare, also pastorale Zugang hätte einige Konsequenzen. Ein heute pastoral anschlussfähiger Diskurs zu Ehe und Familie hätte von den tatsächlichen Erfahrungen des Volkes Gottes mit seinen Versuchen, Ehe, Familie, aber auch andere, familiennahe Lebensformen zu leben, auszugehen. Notwendig wäre also, die Erfahrungen des Volkes Gottes mit Ehe-, Familien- und Beziehungsrealitäten wahr und ernst zu nehmen.¹⁸ Und man bräuchte eine andere Sprache als jene, die den lehramtlichen Diskurs prägen: die des Rechts und der idealistischen Überhöhung.¹⁹

Die rechtliche Fassung der katholischen Ehe- und Familienlehre kann heute weder ihren Sinn noch gar ihre Bedeutung ausschöpfen. Das konnte sie streng genommen natürlich nie. Heute kann diese rechtliche Fassung ihren Sinn und ihre Bedeutung noch nicht einmal präsentieren. Es wird in der Pastoral also darauf ankommen, dem Profil der katholischen Ehe- und Familienlehre jenseits ihrer rechtlichen Verfassung in der vielfältigen Beziehungskultur der Gegenwart Geltung zu verschaffen. Das ist die Herausforderung und sie wird nur zusammen mit dem Glaubenssinn des Volkes Gottes²⁰ als wirklicher Entdeckungsprozess zu bewältigen sein. Aber die Pastoraltheologie kann natürlich darüber nachdenken, in welche Richtung dieser Entdeckungsprozess gehen könnte.

Man könnte etwa versuchen, in radikal neuen (Beziehungs-)Gegenden Sinn und Bedeutung der klassischen Ehezwecklehre in Prozessen

¹⁸ Der Leiter des Zentralinstituts für Ehe und Familie an der Katholischen Universität Eichstätt und engagierte Laienkatholik Bernhard Sutor fragt in Hinblick auf die konkrete Arbeit in den kirchlichen Beratungsstellen zu Recht, „ob und wie das, was diese ‚Seismographen‘ erfahren und speichern, von der Kirche wahrgenommen, aufgenommen und verarbeitet wird.“ Und er fordert, auch dies zu Recht, von der Pastoraltheologie, „einen wesentlichen Beitrag dazu [zu] leisten, die Diskrepanz zwischen der kirchlichen Botschaft von Ehe und Familie und dem, was die Menschen heute leben, zu überwinden.“ (Bernhard Sutor, „Defizite in der Ehe- und Familienpastoral“, in: Stimmen der Zeit 227 (2009), S. 219–233, 231f.)

¹⁹ Vgl. als instruktives Beispiel: D. Weiner-Murschitz, „Oh du Himmlische, oh du Teufliche. Das Sprechen (Theologie)Studierender als Chance für ein neues kirchliches Sprechen über Sexualität“, in: Aigner/Pock, *Geschlecht quer gedacht*, a.a.O., S. 275–306. Siehe auch: Regina Ammicht Quinn, „Von ‚Triebtaten‘ und anderen Problemen. Überlegungen zu Jugendsexualität und Moral“, in: Lebendige Seelsorge 60(2009), S. 93–99. Ammicht Quinn fordert eine Sprache, die weder „overscripted“ ist wie vielfach heute bei Jugendlichen, also zu viele fertige (und ungeprüfte) Vorlagen und Bilder für Sexualität besitzt, aber auch nicht „underscripted“ wie bei früheren Generationen, da der innerfamiliäre Sprachraum für Sexualität zwischen Medizindiskurs und Vulgarität letztlich leer und daher verständigungsfrei blieb.

²⁰ Vgl. Dietrich Wiederkehr (Hg.), *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes. Konkurrent oder Partner des Lehramtes?*, Freiburg i.Br./Basel/Wien, 1994.

„abduktiver“²¹ Kreativität zu entdecken. Abduktive Prozesse sollten stets da ansetzen, wo die Kreativität aussetzte und der Faden der Plausibilität riss. Das könnte in unserem Falle bedeuten, auf die klassischen Stichworte der alten Ehezwecklehre zurückzugreifen, sie aber grundlegend neu zu kontextualisieren. Diese Neukontextualisierung weg von ihrem rechtlichen (und dann gar noch sekundär personalistisch aufgeladenen) Kontext hätte sie vor allem in den Kontext der realen Praktiken des Volkes Gottes heute zu verlagern. Sie würden dann nicht Ehe-„Zwecke“, sondern notwendige Erfahrungs- und Bewährungsfelder von Ehe und Familie benennen.

Nun hat die Ehezwecklehre seit Augustinus ein klassisches Profil. Es ist in den drei „Ehezwecken“ fides, proles, sacramentum zusammengefasst: also Treue, Nachkommen und Sakrament.²² Neukontextualisiert in den Erfahrungen des Volkes Gottes könnte dieser alte Diskurs unter Umständen abduktive Kreativität entwickeln, freilich nur dann, wenn er situativ und kreativ mit konkreten Lebenslagen Betroffener in Kontakt gebracht wird und man deren Intuitionen traut.

Die Ehezwecklehre sieht sich als solche, also als „Zweck“-Lehre, freilich schweren Einwänden gegenüber. Hans-Joachim Sander hat sicher Recht, wenn er in seinem GS-Kommentar feststellt, dass es „bereits strukturell eine Abstufung“ bedeute, „wenn man Zweckursachen in einer so engen personalen Beziehung wie der Lebensgemeinschaft von Mann und Frau eine wesentliche Repräsentanz gibt; eine solche Beziehung ist zweckfrei, wenn sie aus Liebe besteht, weil die Liebe keinen Zwecken unterworfen ist. Sie muss sich nicht rechtfertigen, auch wenn es mit noch so hohen und respektablem Zielen geschehen soll.“²³ Die hier vorgeschlagene Neuformierung der Ehezwecklehre sieht in ihnen denn auch keine Ehe-„Zwecke“

²¹ Die Abduktion ist neben Induktion und Deduktion die dritte mögliche Kombination der drei Größen des logischen Schlusses: Obersatz, Spezialisierung und Resultat. Während die Deduktion aus dem Obersatz über eine Spezialisierung auf das Faktum schließt, schließt die Induktion aus einem Faktum über Generalisierung auf eine generelle Hypothese. Die Deduktion ist zwingend, die Induktion ist zwar nicht zwingend, besitzt bei einer hinreichenden Zahl von Fällen aber eine große Wahrscheinlichkeit, beide aber sind nicht kreativ. Die Abduktion ist nun die dritte Möglichkeit: Ihr Ausgangspunkt ist die Inkongruenz von wahrgenommenem Faktum und allgemeiner Hypothese. Sie sprengt das Schema eines logischen Schlusses: Sie ist daher nicht zwingend, aber kreativ. Zur pastoraltheologischen Umsetzung dieses Ansatzes siehe etwa Birgit Hoyer, *Seelsorge auf dem Land. Räume verletzbarer Theologie*, Stuttgart, 2011.

²² Bekanntlich gab es vor dem II. Vatikanum eine lange Diskussion über deren interne Hierarchisierung, die allgemein zu Gunsten der Zeugung als *finis primarius* entschieden wurde. Zur nachkonziliaren Diskussion siehe: Klaus Lüdicke, „Eine Wiedergeburt der Ehezwecke?“, in: Theologische Revue 92(1996), S. 449–460. Ders., „Die Ehezwecke im nachkonziliaren Eherecht – Wunsch und Wirklichkeit“, in: De Processibus matrimonialibus 3 (1996), S. 39–58.

²³ Sander, Theologischer Kommentar, a.a.O., 774 (FF 108).

mehr, sondern will ihr abduktives, also kreatives Potential in der Spannung zu den Lebensrealitäten von Ehe, Familie und analogen Beziehungen heute zur Geltung bringen. Das aber kann dadurch geschehen, dass nicht ihr „Zweckcharakter“ und damit Begründungs- und Zielcharakter für die Ehe im Mittelpunkt steht, sondern sie unausweichliche Erfahrungs- und Herausforderungsorte familiärer menschlicher Nahbeziehungen markieren und zugleich mögliche Orte der Entdeckung der Bedeutung der christlichen Botschaft in einer der prekärsten Zonen menschlicher Existenz.

Der „Ehezweck“ „proles“, also Nachkommenschaft, würde dann nicht länger verstanden als „Zweck“ der einzig, gar noch als „remedium concupiscentiae“ erlaubten ehelichen Sexualität, sondern als die ebenso glückliche wie irritierende wie herausfordernde *Erfahrung der Elternschaft*. Was sie heute genau bedeutet, wäre in den Erfahrungen von Eltern heute zu eruieren und zu beschreiben. Zugleich wäre zu fragen, was die christliche Botschaft zur Entdeckung und Gestaltung dieser Erfahrung beizutragen hat und wie umgekehrt an ihr Sinn und Bedeutung christlicher Glaubensinhalte sich erschließen.

Denn Elternschaft ist, besonders in nach-patriarchalen Zeiten, die sehr spezifische Erfahrung einer Verantwortung, der man nicht ausweichen kann, für Menschen, die man nicht beherrscht. Es ist die Erfahrung, für etwas verantwortlich zu sein, für das man biologisch und sozial auch tatsächlich verantwortlich ist, auf das man aber nicht wirklich umfassend und vor allem immer weniger Einfluss nehmen und das man schon gar nicht kontrollieren kann. Mit anderen Worten: Es ist eine Erfahrung der Demut.

Die Kombination aus vormodern-naturaler Unverlassbarkeit, moderner Verantwortlichkeit und postmodern nach-patriarchaler Liquidität und Gleichstufigkeit dürfte das Spezifikum von Elternschaft heute ausmachen, und je älter die Kinder werden, umso mehr. Elternschaft konfrontiert zudem in einer einzigartigen Weise mit der unausweichlichen Dialektik und Ambivalenz der eigenen Existenz. Elternschaft ist eine Beziehung größter Intensität, und wie jede intensive und nicht regionalisierte, sondern tendenziell inklusive Beziehung konfrontiert sie mit den zentralen Polaritäten des eigenen Lebens: mit der Polarität von Macht und Ohnmacht, von Freude und Leid, von Nähe und Distanz, von Verantwortung und Scheitern vor Verantwortung.

Die zentrale Freude der Elternschaft aber ist tatsächlich das Geschenk der Gegenwart neuen und vor allem anderen Lebens. Eltern und Kinder sind eng verbunden, aber sie unterscheiden sich auch wesentlich; vor allem darin, dass sie gleichzeitig in verschiedenen Phasen ihrer Biografie leben. Diese Differenz ist unüberwindbar, reich und verstörend zugleich: Im Kind kommt einem eine andere Gegenwart entgegen. Welche Lehre

unseres Glaubens hilft, dies zu verstehen und zu leben, und welche Lehre unseres Glaubens eröffnet Sinn und Bedeutung dieser Erfahrung?

Und: Kann all dies, oder Ähnliches, oder Anderes, jedenfalls mit Elternschaft Verbundenes an kirchlichen Orten in Kontakt, Kontrast, Verbindung gebracht werden mit der Botschaft Jesu? Kann man an kirchlichen Orten Trost und Hilfe finden, wenn es nicht gelingt? Gibt es überhaupt offene und ehrliche Diskurse darüber? Und das dann vielleicht wirklich im Horizont eines Gottes, von dem Christen glauben, dass er Kind wurde, sich auch mit den Kindern besonders identifiziert²⁴ und gleichzeitig der Vater aller ist?

Auch die Sehnsucht nach dem „Gut der Treue“ wie die Schwere seiner Realisierung ist groß. „Der Traum von der Treue“²⁵ wird nach wie vor geträumt, die Schlösser an der Hohenzollern-Brücke in Köln²⁶ und anderswo und vor allem die in den Fluss geworfenen Schlüssel sind hierfür nur die neuesten Symbole. Die „sukzessive oder serielle Monogamie“²⁷ bei permanentem prekären Aushandlungsrisiko kann als Zentralbefund heutiger Beziehungsrealität gelten. Die anhaltend hohen, immer noch steigenden Scheidungszahlen markieren das andere Ende der Problemzone.

Was heißt Treue, was heißt treue Lebensgemeinschaft in Zeiten notwendig individualisierter Lebensführung? Bietet die Kirche Orte, wo dies, nicht erst im Falle der Krise, sondern im Normalfall besprochen – und wichtiger noch – gelebt und entdeckt werden kann? Gibt es Experimentierorte für neue Lebensformen in der Kirche? Und: Welche Lehre unseres

²⁴ Was zu einer spezifischen Kinderschutztradition im Christentum führte: Vgl. Hubertus Lutterbach, *Kinder und Christentum. Kulturgeschichtliche Perspektiven auf Schutz, Bildung und Partizipation von Kindern zwischen Antike und Gegenwart*, Stuttgart, 2010.

²⁵ So auch die Titelstory der liberalen ZEIT am 7. April 2011.

²⁶ Siehe: Dagmar Hänel / Mirko Uhlig, „Die Liebesschlösser an der Hohenzollernbrücke“, in: LVR – Institut für Landeskunde und Regionalgeschichte (Hrsg.), *Alltag im Rheinland*, Bonn, 2010, S. 68–75; http://www.rheinisch-landeskunde.lvr.de/volkskunde/publikationen/alltag_im_rheinland/alltagonlineversionkomprimiert.pdf (6.8.2012).

²⁷ „Aufgrund der hohen Scheidungszahlen findet sich ... ein Wandel vom Muster der permanenten Monogamie zur Monogamie auf Raten („Fortsetzungsehen“ oder ‚Folgeehen‘...)“ (Rüdiger Peuckert, *Familienformen im sozialen Wandel*, 7., vollst. überarb. Aufl., Wiesbaden, 2008, S. 25). „Allerdings gibt es neben dem Alleinwohnen (evtl. mit Kindern) noch weitere Alternativen zur Wiederheirat: die nichteheliche Lebensgemeinschaft und das ‚living apart together‘“ (209). Diese „serielle Monogamie“ ist nicht zuletzt Folge der gestiegenen emotionalen Ansprüche an die Ehe. Zur familiensoziologischen Forschungsstand siehe zudem: Rosemarie Nave-Herz, *Familie heute. Wandel der Familienstrukturen und Folgen für die Erziehung*, 4., überarb. Aufl., Darmstadt, 2009; Elisabeth Beck-Gernsheim, *Was kommt nach der Familie? Alte Leitbilder und neue Lebensformen*, München, 3. Aufl., 2010; siehe auch schon: Ulrich Beck / Elisabeth Beck-Gernsheim, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt/M., 1990.

Glaubens hilft dies zu verstehen und zu leben und welche Lehre unseres Glaubens eröffnet Sinn und Bedeutung dieser Erfahrung?

Wo werden die konkreten Zusammenlebensprobleme von Partnern und Familien besprochen? Wo ihnen geholfen, mit Ideen und Vorbildern? Und das jenseits des Idealmodells? Johannes Huinink hat in seinem Referat vor der Deutschen Bischofskonferenz 2008 darauf hingewiesen, dass die Kirche außerordentlich hilfreich wirken könnte, wenn sie mitwirken würde, die Kluft zwischen familialen und nicht-familialen Handlungsräumen²⁸ zu überbrücken. Menschen heute wollen beides und brauchen beides: den familialen Nahraum wie den intermediären Raum darum herum; in früheren Zeiten war beides allemal integraler verbunden.

Und: Gilt die Botschaft der Liebe und der Treue nur innerhalb der Idealform Ehe? Wo ein vermachteter, verrechtlichter Diskurs über all diese Themen in der Kirche dominiert, gibt es zu wenige Orte, wo das Volk Gottes erkunden kann, was die Botschaft Jesu von der Treue und der Kreativität der Ehe und des Zusammenlebens heute bedeutet.

Und dann bleibt ein Letztes: *sacramentum*. Augustinus meinte damit einerseits das Eheversprechen in Analogie zum Treueversprechen gegenüber Gott in der Taufe und andererseits war ihm die Liebe der Ehegatten zueinander ein Zeichen auf das Mysterium der Liebe Christi zu seiner Kirche, inklusive von deren Unkündbarkeit.

Auf der Basis des Ursakraments, das Jesus Christus ist, und des sakramentalen Grundauftrags der Kirche, Zeichen und Werkzeug der Liebe Gottes zu den Menschen zu sein (GS 45), gibt es einen sakramentalen Auftrag der Kirche für alle Menschen und für jene, die sich lieben, allemal; für jene, die in ihrer Liebe gescheitert sind, aber ganz besonders. Denn das Christentum ist eine gute Botschaft besonders für die Leidenden.

Regina Ammicht Quinn hat auf dem Symposium „Sehnsucht, Ohnmacht und Ekstase. Gott und die Lebensformen des 21. Jahrhunderts“ an der theologischen Fakultät Graz²⁹ drei Fragen gestellt, die Kirche an und mit heutigen Lebensformen bearbeiten muss: Wer sind wir Menschen in solch bewegten und beweglichen Zeiten? Wie geht gut(es) Menschsein? Und: Was sind die theologischen „Zeichen der Zeit“ jener Lebensformen, die

Menschen in ihrer Sehnsucht nach intimer und kreativer Nähe heute (ver)suchen?

Pastoral der Lebensformen, das hieße für kirchliches Handeln, Menschen zu helfen, die Liebe an einem ihrer schönsten und ekstatischsten, gefährdetsten und unvermeidlichsten Orte zu leben. Es hieße, ihnen zu helfen, die eigene Lieblosigkeit und jene des Partners auszuhalten, es hieße, ihnen zu helfen, verzeihen zu können und Verzeihung annehmen zu können, es hieße, ihnen zu helfen, sich der eigenen Schuld zu stellen, dem anderen nie das geben zu können, was er verdient und was man sich von ihm paradoxerweise erhofft. Es hieße, endlich aufzuhören mit den unrealistischen Diskursen über Ehe und Familie, unrealistisch in idealistischer Überhöhung³⁰ wie rechtlicher Normierung.

Und es hieße, das, wofür man steht, Treue, Kreativität und den Glauben an die Unverbrüchlichkeit von Gottes Liebe, in heutigen Zeiten und ihren Lebensformen zu entdecken.

²⁸ Johannes Huinink, „Die Situation von Ehe und Familie in der Gesellschaft aus empirisch-familiensoziologischer Perspektive“, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), *Ehe und Familie. Reader zum Studientag der Frühjahrs-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz*, 13.2.2008, o. O. 2008, S. 11–23, 21.

²⁹ 8.-10. Oktober 2010 (<http://www.uni-graz.at/ekstase>). Ich danke sehr Johannes Ulz, Referent für Sakramente, Ehe- und Geschiedenenpastoral der Diözese Graz-Seckau, für einen Workshop zur Familienpastoral im Rahmen dieses Symposiums und die vor- und nachbereitenden Gespräche hierzu. Sie gaben ein beeindruckendes Bild von den Problemen, aber auch den Chancen kirchlicher Partnerschafts- und Familienpastoral.

³⁰ Siehe dazu: Marianne Heimbach-Steins, „Die Idealisierung von Ehe und Familie in der kirchlichen Moralverkündigung“, in: Hilpert, *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik*, a.a.O., S. 300-309.

REGINA AMMIGHT QUINN

„Guter“ Sex:
Moral, Moderne und die
katholische Kirche

Ferdinand Schöningh
Paderborn · München · Wien · Zürich



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlags nicht zulässig.

© 2013 Ferdinand Schöningh, Paderborn
(Verlag Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.schoeningh.de

Einbandgestaltung: Anna Braungart, Tübingen
Printed in Germany
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-506-77544-3

INHALT

VORBEMERKUNG	7
 MÄNNERBILDER, KEUSCHHEITSFRAGEN: JAMES BOND, BENEDIKT VON NURSIA UND PRIESTER ALS „REINE KINDER“	
THERESIA HEIMERL: „...SIE WOLLEN ALLE DAS EINE...“. KULTURWISSENSCHAFTLICHE UND THEOLOGISCHE ANMERKUNGEN ZUR MÄNNLICHEN SEXUALITÄT	14
ALBRECHT DIEM: DIE WÜSTE IM KOPF. ASKESE UND SEXUALITÄT IN SPÄTANTIKE UND FRÜHMITTELALTER	31
HUBERTUS LUTTERBACH: DER PFLICHTZÖLIBAT. CHRISTENTUMSGESCHICHTLICHE WURZELN UND AKTUELLE ORIENTIERUNGEN	43
 MEDIALE UND PSYCHOLOGISCHE PERSPEKTIVEN AUF SEXUELLE GEWALT	
JOACHIM FRANK: „DIESE ABSCHÉULICHEN BILDER“. KIRCHE, GEWALT UND SEXUALITÄT IN DEN AUGEN DER ÖFFENTLICHKEIT	55
HERTHA RICHTER-APPELT: SEXUELLE TRAUMATISIERUNG	74
 KIRCHE, KÖRPER UND KONSEQUENZEN	
ERIK BORGMAN: ERLÖSUNG, KIRCHE UND SEXUELLER MISSBRAUCH. THEOLOGISCHE REFLEXIONEN ÜBER DIE RÖMISCH-KATHOLISCHE KIRCHE	83
OTTMAR FUCHS: DIE MACHT DER REINHEIT. PRAKTISCH-THEOLOGISCHE KRITIK GEGENWÄRTIG KIRCHENLEITENDER REALITÄTS- UND HUMANITÄTSDEFIZITE	98
RAINER BUCHER: KIRCHE, MACHT UND KÖRPER. EINE PASTORALTHEOLOGISCHE PERSPEKTIVE	123