

SELBSTVERWIRKLICHUNG

Chancen · Grenzen · Wege

Herausgegeben von
KONRAD HILPERT

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ

Für Bernhard Stoeckle

7165323.6 E



CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Selbstverwirklichung: Chancen, Grenzen, Wege /
hrsg. von Konrad Hilpert. – Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1987
(Moraltheologie interdisziplinär)
ISBN 3-7867-1283-2

NE: Hilpert, Konrad [Hrsg.]

© 1987 Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz

Das Werk einschließlich all seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlag: Kroehl Design Gruppe
Satz: Georg Aug. Walter's Druckerei GmbH, 6228 Eltville am Rhein
Druck und Bindung: Wagner GmbH, Nördlingen

ISBN 3-7867-1283-2

1-87/6454

INHALT

Vorwort	7
-------------------	---

KONRAD HILPERT

EINFÜHRUNG: STICHWORT »SELBSTVERWIRKLICHUNG«	9
I. Verheißungsbesetzt und diffus	9
II. (Eine noch nicht ganz aufgeklärte) Herkunft	10
III. Ungeschützt gegen mißbräuchliche Inanspruchnahme	13
IV. Trotz alledem: in der Sache unverzichtbar	15

GOTTLIEB BRUNNER

SELBSTVERWIRKLICHUNG UND IDENTITÄTSFINDUNG. ÜBERLEGUNGEN AUF DER GRUNDLAGE DES ENTWICK- LUNGSKONZEPTS VON ERIK H. ERIKSON

I. Zur Lebensgeschichte E. H. Eriksons	21
II. Zum Konzept der Identität	22
1. Identität als Grundhaltung	23
2. Identität entsteht in wechselseitiger Beziehung	24
III. Acht Stufen menschlicher Entwicklung	24
1. Stufe: Urvertrauen gegen Urmißtrauen	25
2. Stufe: Autonomie gegen Scham und Zweifel	27
3. Stufe: Initiative gegen Schuldgefühl	29
4. Stufe: Werksinn gegen Minderwertigkeitsgefühl	30
5. Stufe: Identität gegen Identitätsverlust	31
6. Stufe: Intimität gegen Distanzierung und Selbstbezogenheit	33
7. Stufe: Generativität gegen Stagnierung	34
8. Stufe: Integrität gegen Verzweiflung und Ekel	36
IV. Unverzichtbare Voraussetzungen für Selbstverwirklichung und Identitätsfindung	37
1. Angewiesenheit auf wechselseitige Beziehung mit anderen Personen und Generationen	37
2. Angewiesenheit auf den Schutz gesellschaftlicher Institutionen	38
3. Die Goldene Regel als ethische Leitlinie	39

SELBSTPSYCHOLOGISCHE ANMERKUNGEN ZUM THEMA »SÜNDE UND GLAUBE«	41
I. Der Ruf nach der Sünde: ein (altes) Thema mit (neuen?) Variatio- nen	41
1. »Sünde« – eine verdrängte Moralkategorie?	41
2. »Sünde« – eine spezifisch religiöse Kategorie?	44
3. »Sünde« – eine noch unzureichend befragte biblisch-theologi- sche Kategorie	48
II. Der Kontrapunkt des Glaubens: Erlösung von der Sünde – »Selbst- Erlösung« als Erlösung zum Selbst	51
1. Statt einer Fußnote – zum Stichwort »Selbstpsychologie«	51
2. Sünde und Schuld als Thema der Psychoanalyse und Pastoral- psychologie – theologisch beleuchtet	53
2.1 Krise der Sündenpredigt	53
2.2 Zur »klassischen« psychoanalytischen Deutung von Schulderfahrung im religiösen Horizont	54
3. Sünde und Erlösung als Thema der Theologie – psychoanaly- tisch-selbstpsychologisch beleuchtet	57
3.1 Die verschiedenen Symboliken der Sünde und das eine Evangelium	57
3.2 Die Selbstobjekt-Beziehung als theologisch tragfähiges Modell des jesuanischen Gottesbildes	61
3.3 Der hermeneutische Wert der Erbsündenlehre im Licht der Selbstpsychologie	63

ZUR SELBSTVERWIRKLICHUNG DES MENSCHEN IN ARBEIT UND FREIZEIT. EINE PROBLEMSKIZZE AUF DEM HINTERGRUND HEUTIGER FREIZEITFORSCHUNG	69
I. Zur Situation	69
II. Selbstverwirklichung	72
III. Arbeit	75
1. Anthropologische Dimensionen der Arbeit	77
1.1 Arbeit als Gestaltung des Selbst	77
1.2 Arbeit als Gestaltung der sozialen Wirklichkeit	78
1.3 Arbeit als Gestaltung der Natur	78

2. Zur theologischen Integration der Arbeit	79
3. Ethische Konsequenzen	81
IV. Freizeit	82
V. Ausblick	88

KONRAD HILPERT

LIEBE UND SELBSTVERWIRKLICHUNG. DAS VERHÄLTNISS
 ZWISCHEN HEUTIGEM PARTNERSCHAFTSIDEAL UND
 CHRISTLICHEM EHEVERSTÄNDNIS 95

I. »Partnerschaft« als soziales Prinzip	96
1. Vom ökonomischen Begriff zum ethischen Prinzip	96
2. Der normative Gehalt	100
3. Geschichtliche Zusammenhänge	101
4. Präzisierung des Problems	103
II. Das Gegenbild	103
1. Die traditionelle Lehre von der hierarchischen Ordnung der Ehe	104
2. Pflichten der Ehegatten	106
3. Die Elemente der Rechtfertigung	107
4. Abgrenzungen	110
III. Die strukturelle Dialektik der ehelichen Beziehung	111
1. Die Polarität von Männlichkeit und Weiblichkeit (Geschlecht- lichkeit)	112
2. Selbstannahme als Voraussetzung von Selbstdistanz (Liebe) . .	115
3. Die wechselseitige Angewiesenheit von Subjektivität und Insti- tutionalität (Ehe)	118
IV. Elemente für eine theologische Rekonstruktion des Prinzips Part- nerschaft	123
1. Ebenbürtigkeit von Mann und Frau an Würde der Person	123
2. Das Verständnis von Ehe als sozialer Einheit	124
3. Begrenzung und innere Relativierung des Herrschaftsschemas .	126
4. Der Bezugspunkt der sakramentalen Zeichenhaftigkeit	128
V. Partnerschaft als Ethos innerehelicher Interaktion	130
1. Konzepte von Partnerschaft	130
2. Zustimmung und Widerspruch	132
3. Brennpunkte partnerschaftlicher Praxis	135

FRANZ JOSEF ILLHARDT

SELBSTBESTIMMUNG DES PATIENTEN.

EIN GRUNDTHEMA DER MEDIZINISCHEN ETHIK 138

I.	Selbstbestimmung des Patienten als Problem auf dem Weg von der Diagnose zur Indikation	140
	1. Indikation als Ableitung	140
	2. Indikation und Patientenwohl	142
II.	Krankengeschichte und Lebensgestaltung	143
III.	Das theologische Problem: Ermächtigung zur eigenen Geschichte	145
IV.	»Informed consent«: Selbstbestimmung als dialogische Bestimmung	148

JÜRGEN BLATTNER

SELBSTVERWIRKLICHUNG ALS LEITIDEE IN DER AUSBILDUNG SELSORGERLICHER BERATER. 156

I.	Die Leitidee der Selbstverwirklichung als pastoralpsychologische Nahtstelle	157
II.	Selbstverwirklichung als Ausbildungs»inhalt« in der seelsorgerlichen Beratung	163
	1. Anfragen	164
	2. Tendenzen	166
III.	Rückblick und Ausblick	174
	Die Autoren	176

LIEBE UND SELBSTVERWIRKLICHUNG.
DAS VERHÄLTNISS ZWISCHEN HEUTIGEM PARTNERSCHAFTS-
IDEAL UND CHRISTLICHEM EHEVERSTÄNDNIS

Der Begriff Partnerschaft steht in hohem Ansehen. Kaum eine Neuerscheinung zum Thema Liebe, Ehe und Sexualität verzichtet darauf, diesen Begriff im Titel, Untertitel oder wenigstens in einer Kapitelüberschrift zu gebrauchen. Als Orientierungsgröße für zwischenmenschliches Verhalten trifft man auf ihn aber nicht bloß in der »Alltagsethik« (G. Schmidtchen) und in populären Lebenshilfen, sondern auch in sozialwissenschaftlichen Untersuchungen und systematischen ethischen Abhandlungen zu den genannten Themen. Selbst in der theologischen Literatur¹ und in kirchlichen Stellungnahmen² erfreut er sich in jüngerer Zeit zunehmend positiver Verwendung.

Im Gegensatz zu seinem Ansehen ist der Begriff Partnerschaft in seinem Inhalt nicht schon ohne weiteres bestimmt und geklärt. Zu den klassischen Begriffen der Geistesgeschichte und der Theologie gehört er nicht, so daß die theologischen, philosophischen und philologischen Lexika kaum Auskünfte über ihn geben.³ Immerhin läßt sich am Gebrauch von »Partnerschaft« beobachten, daß dieser Begriff keineswegs nur im Blick auf die Beziehung von Mann und

¹ Z. B. W. Kasper, Zur Theologie der christlichen Ehe, Mainz 1981, 19; W. Beinert, Partnerschaftliche Ehe. Theologische Überlegungen, in: Stimmen der Zeit 197 (1979), 689–701; K. Lüscher/F. Böckle, Familie, in: Christl. Glaube in mod. Gesellschaft, Bd. VII, Freiburg u. a. 1981, 113 f. 118–126.

² Z. B. Synodenbeschluß Christlich gelebte Ehe und Familie, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe I, 423–455; Hirtenwort der deutschen Bischöfe zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft (Nov. 1981), Text in: Herder-Korresp. 36 (1982), 26–34 (s. bes. Abschnitt II, 3). Zur faktischen Nähe von »Gaudium et Spes« und »Humanae Vitae« zur Partnerschaftsidee durch die Aufnahme des dialogischen Personverständnisses s. E. Kleindienst, Partnerschaft als Prinzip der Ehepastoral. Zur Fundierung eines Leitbildes für das kirchliche Handeln in kritischer Auseinandersetzung mit emanzipatorischen Partnerschaftskonzepten, Würzburg 1982, 109–119.

³ Eine Ausnahme machen lediglich: Lexikon der Pastoraltheologie, hg. v. F. Klostermann/K. Rahner/H. Schild, Freiburg u. a. 1972 (E. Golomb, Art. Partnerschaftsprinzip in der Kirche, 372 f.), Praktisches Wörterbuch der Pastoralanthropologie, hg. v. H. Gastager u. a., Wien u. a./Göttingen 1975 (L. Wachinger, Art. Partnerschaft, 803 f.), Evangelisches Soziallexikon, hg. v. Th. Schober/M. Honecker/H. Dahlhaus, Stuttgart u. a. 1980 (F. Kampschulte, Art. Partnerschaft in der Wirtschaft, 989 f.; Ch. Walter, Art. Partnerschaft in evangelischer Sicht, 990 f.). S. außerdem G. Hartfield/K.-H. Hillmann, Wörterbuch der Soziologie, Stuttgart 1982 (Art. Partnerschaft, 574).

Frau verwendet wird, aber seine markante Bedeutung und die stark positive Färbung gerade in dieser Verwendung gewinnt. »Partnerschaft« ist – so könnte man sagen – geradezu ein Chiffre für ein bestimmtes, nämlich auf Gleichheit zielendes Selbstverständnis von Mann und Frau in ihrem Verhältnis zueinander. Bei dieser Gleichheit geht es aber weniger um die einstmals im Vordergrund stehende politische und rechtliche Gleichstellung, sondern um die Gleichheit der Chancen, sich selbst, sein eigenes Leben, seine eigenen Fähigkeiten und Lebenspläne zu verwirklichen. Häufig ist der Konnex zwischen dem Anspruch im Sinne von Partnerschaft und der Erwartung von Selbstverwirklichung so eng, daß beide Begriffe gegeneinander ausgetauscht werden können. Partnerschaft bezeichnet demnach die als erstrebenswert vorgestellte oder aber verbindlich eingeforderte Weise, wie Selbstverwirklichung im Verhältnis von Mann und Frau realisierbar ist.

Vor diesem Hintergrund das Ideal Partnerschaft in seinen historischen (I.) und sachlichen (III.) Voraussetzungen, seinen Implikationen (II.), seiner Legitimität (IV.), aber auch in seinen Grenzen (V.) auf dem Boden christlichen Ehedenkens abzuklären, ist das Ziel des folgenden Beitrags.

I. »PARTNERSCHAFT« ALS SOZIALES PRINZIP

1. Vom ökonomischen Begriff zum ethischen Prinzip

Der Gebrauch des Begriffs Partnerschaft im Bereich der Beziehungen zwischen Mann und Frau ist noch jung. Ursprünglich entstammt das Wortfeld Partnerschaft der Wirtschafts- und Kaufmannssprache: »partionarius« (auch partitionarius oder portionarius) bezeichnet im Mittellateinischen den Mit-Eigentümer oder »Teil«-haber an einem Geschäft.⁴ Vom Mittellateinischen gelangte der Begriff über diverse Zwischenstationen ins Englische; dort gewinnt er umgangssprachlich eine weitere Bedeutung: partner steht nämlich für den Partner beim Spiel, beim Tanz, beim Musizieren oder auch bei geselliger Unterhaltung, meint also soviel wie Teilnehmer, Mitspieler, Gefährte. In dieser Bedeutung läßt sich das Vorkommen des Wortes dann auch zum erstenmal im Deutschen belegen⁵; üblicher wird es im Deutschen freilich

⁴ S. etwa die Auskünfte in *Du Cange*, Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis, Bd. V, Paris 1845, 111 f., u. *J. F. Niermeyer*, Mediae Latinitatis Lexicon Minus, Leiden 1976, 768.

⁵ Nach Auskunft von *J. u. W. Grimm*, Deutsches Wörterbuch, Bd. VII, Leipzig 1889, 1479, handelt es sich um eine Stelle in Goethes »Dichtung und Wahrheit« aus dem Jahr 1813.

erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Eine Ausdehnung auch auf Liebesbeziehung und Ehe findet nach Auskunft der Wörterbücher⁶ erst seit dem Ende des Jahrhunderts statt. – Dieser umfangreiche Sprachgebrauch von Partnerschaft hat sich bis heute fortgesetzt, ja sogar noch verstärkt, so daß einerseits Partnerschaft zum Synonym und Oberbegriff für die enge Zweierbeziehung jeder Art geworden ist, also Freundschaft, Ehe, aber auch das Zusammenleben von Nichtverheirateten meint, andererseits mit »Partner« auch jeder Akteur bezeichnet werden kann, der mit einem Anderen in einem gemeinsamen Interesse etwas unternimmt, sei es einen Wettkampf, ein Gespräch, ein Geschäft, Verhandlungen, Verträge, Koalitionen zwischen Parteien, militärische Bündnisse usw.⁷

Von diesen ausschließlich beschreibenden Bedeutungen von Partnerschaft ist ein anderer Bedeutungsstrang abzuheben, der im Unterschied zum ersten normative Momente zur Sprache bringt. Dieses zweite, normative Verständnis von Partnerschaft ist zwar in den letzten Jahrzehnten ebenfalls in die Umgangssprache adaptiert worden, speist sich aber aus einer eigenen Tradition, nämlich der an den ursprünglichen Wortgebrauch anschließenden ökonomischen und juristischen Fachterminologie. Bei liberalen Nationalökonomien erscheint Partnerschaft als jenes übergeordnete Zusammenwirken von Arbeitern und Eigentümern der Produktionsmittel, durch das diese ihre zunächst antagonistischen Interessen beidseitig soweit beschränken und in Kompromissen austarieren, daß der wirtschaftliche Prozeß selbst nicht Schaden nimmt und beide Parteien an seinem Erfolg partizipieren. Die Orientierung auf soziale Partnerschaft konkretisiert sich herkömmlicherweise vor allem in der Ertragsbeteiligung, im betrieblichen Miteigentum und in der Mitbestimmung. Ihre Reichweite überschreitet aber den Raum des Betriebs und betrifft auch das gesamtwirtschaftliche Verhältnis zwischen Gewerkschaften und den Vertretern des Produktionsfaktors Kapital. Seit Partnerschaft als Ordnungsprinzip im England des ausgehenden 19. Jahrhunderts zum erstenmal rechtlich festgeschrieben wurde, ist es zu der entscheidenden, in seiner konkreten Ausgestaltung freilich stets auch umstrittenen Vorbedingung des Erfolgs der marktwirtschaftlichen Volkswirtschaften geworden. Die Verpflichtung auf Partnerschaft ist in Theorie und Praxis das Gegenkonzept zum Klassenkampf im marxistischen Sozialismus und wird deshalb von diesem kritisiert als eine besonders raffinierte »spezielle Form des Klassenkampfes gegen die Arbeiter«⁸.

⁶ Z. B. H. Schulz/O. Basler, Deutsches Fremdwörterbuch, Bd. II, Berlin 1942, 386 f.

⁷ Vgl. dazu Brockhaus-Wahrig, Deutsches Wörterbuch, Bd. V, Wiesbaden 1983, 67.

⁸ So der Art. Partnerschaft, betriebliche, in der 3. Aufl. des Ökonomischen Lexikons, Bd. II, Berlin 1979, 666 f., 666.

Seine Hochkonjunktur als ethisches Prinzip der Wirtschaftsordnung hatte Partnerschaft ganz offensichtlich in der Zeit nach dem letzten Weltkrieg.⁹ Ebenfalls zu dieser Zeit wurde Partnerschaft im Zuge der Abkehr von der nationalpolitischen Pädagogik der NS-Periode auch zu einem zentralen Anliegen der Erziehungstheorien. Dabei ging es vor allem um die Alternative zu einer in den Kategorien von Befehl und Gehorsam vor sich gehenden Erziehung. Die Korrektur einer durch die gesamten Sozialisationsinstanzen vermittelten Untertanengesinnung und Autoritätsgläubigkeit sollte dadurch erreicht werden, daß das Tun mit der Verantwortung des Handelnden selbst wieder untrennbar zusammengebunden werden und nicht bloß in ausführendem Gehorsam bestehen sollte.¹⁰ Diese Rückbindung an Verantwortung sollte vor allem durch Kooperation zwischen Lehrenden und Lernenden, durch Gesprächsbereitschaft, durch Übertragung von Mitverantwortung, durch Fairneß und Ernstnehmen von Widerspruch sowie durch Übersichtlichkeit der sozialen Verhältnisse erreicht werden.

Partnerschaft ist in diesem Denken zwar vor allem als Leitbild der politischen Erziehung betont, doch geraten die Überlegungen, auf welchen Wegen und wo Partnerschaft erfahren und eingeübt werden kann, zwangsläufig über den Raum der Schule hinaus und berühren die Bereiche Familie, Jugendgruppe, Militär und Arbeitswelt. Im Gefolge der Besinnung auf die Voraussetzungen einer erfolgreichen Erziehung zur Partnerschaft wird die Familie bei Th. Wilhelm zur Urzelle der Partnerschaft erklärt.¹¹ Auch wenn die konkreten Ausführungen verhältnismäßig knapp ausfallen, wird die »Partnerschaft zwischen den Eltern selbst, zwischen Eltern und Kindern, und <...> zwischen den Geschwistern« der besonderen Pflege empfohlen.¹²

⁹ S. beispielsweise *G.P. Spindler*, Mitunternehmertum. Vom Klassenkampf zum sozialen Ausgleich, Lüneburg 1951; *ders.*, Partnerschaft statt Klassenkampf. Zwei Jahre Mitunternehmertum in der Praxis, Stuttgart/Köln 1954; *F. Kampschulte*, Mitdenken im Betrieb als Bestandteil partnerschaftlicher Zusammenarbeit, Düsseldorf 1954; *H. D. Ortlieb/H. Schelsky (Hg.)*, Wege zum sozialen Frieden. Beiträge zur Mitbestimmung und sozialen Partnerschaft in der Wirtschaft, Stuttgart/Düsseldorf 1954. Für die katholische Sozialethik s. beispielsweise *O. v. Nell-Breuning*, Mitbestimmung und Partnerschaft auf der Ebene von Betrieb und Unternehmen, in: Ortlieb/Schelsky, aaO., 121–141; *ders.*, Art. Partnerschaft, in: Handwörterbuch der Sozialwissenschaften, Bd. VIII, Stuttgart 1964, 216–222 (das Nachfolgewerk »Handwörterbuch der Wirtschaftswissenschaft« enthält keinen Art. Partnerschaft mehr!); *E. Welty*, Herders Sozialkatechismus, Bd. III. Freiburg ²1961, 369 f.

¹⁰ Von besonderer Wirksamkeit war hierbei das unter dem Pseudonym *F. Oetinger* veröffentlichte Buch von *Th. Wilhelm*, Wendepunkt der politischen Erziehung – Partnerschaft als pädagogische Aufgabe, Stuttgart 1951 (spätere Auflagen unter dem Titel: Partnerschaft. Die Aufgaben der Erziehung). Im folgenden wird nach der 3. Aufl. von 1953 zitiert.

¹¹ Ebd. 160 u. 161.

¹² Ebd. 161.

Hier berührt sich der Anspruch von Partnerschaft sehr stark mit jener normativen Verwendung von Partnerschaft im Bereich Ehe und Familie, die sich – ebenfalls ausgehend vom Gebrauch im Wirtschaftsleben – schon in der englisch-amerikanischen Kulturwelt entwickelt hatte; allerdings fand dort diese Bedeutungsentwicklung bereits hundert Jahre früher statt. In Gang gebracht worden sein dürfte sie durch den liberalen Ökonomen und Sozialphilosophen John St. Mill, der in seinem aus gemeinsamen Arbeiten mit seiner Frau und Stieftochter hervorgegangenen Essay »The Subjection of Women« aus dem Jahr 1869 für das Prinzip der vollkommenen Gleichheit in den Beziehungen zwischen den Geschlechtern plädierte und dem Einwand, dies sei nicht möglich, damit entgegentrat, daß er die Ehe in Analogie zu einer Geschäftsteilhaberschaft (»partnership«) beschrieb¹³; diese beruhe ebenfalls auf Freiwilligkeit und funktioniere auch, ohne daß »einem der Teilhaber die ganze Leitung des Geschäfts [...] übertragen <wird> und dem anderen die Verpflichtung <aufgelegt wird>, seinen Befehlen zu gehorchen«¹⁴. Der Vertrag zwischen gleichberechtigten Geschäftspartnern wird hier zum Modell eines neuen Gattenverhältnisses gemacht. Damit legte Mill die entscheidende Grundlage für die spätere Karriere des Begriffs Partnerschaft in bezug auf das Verhältnis von Mann und Frau bis in die Gegenwart. Mill kritisierte sehr heftig, aber auch sehr scharfsinnig »das gegenwärtige System <gemeint ist das geltende Eherecht>, welches das schwächere Geschlecht dem stärkeren gänzlich unterordnet«¹⁵. Das Verhältnis zwischen Mann und Frau sei herkömmlich dasselbe wie das zwischen einem Feudalherren und seinem Vasallen.¹⁶ Mill versuchte aufzuzeigen, daß dieses Gefälle weder das Produkt von Erfahrung geschweige denn von Überlegung oder eines sozialen Ideals sei, sondern »seine Entstehung einfach dem Umstand <verdanke>, daß von frühestem Kindesalter der Menschheit an, jede Frau sich in einem Zustande der Knechtschaft bei irgendeinem Manne befunden hat«¹⁷. Die Unterwerfung der Frau unter den Mann sei also lediglich ein durch lange Gewöhnung hingenommenes Relikt der Vergangenheit, das ganz vom Gesetz des Stärkeren bestimmt sei.¹⁸ Nachdem dieses in allen sonstigen sozialen Beziehungen als überlebt gelte und

¹³ *J. St. Mill, The Subjection of Women*, in: *Collected Works of J. St. Mill*, ed. by J. M. Robson, Bd. XXI, Toronto/Buffalo 1984, 259–340; ein leicht zugänglicher Neudruck der deutschen Übersetzung von J. Hirsch aus dem Erscheinungsjahr des Originals findet sich in: *J. St. Mill/H. T. Mill/H. Taylor, Die Hörigkeit der Frau und andere Schriften zur Frauenemanzipation*, hg. v. H. Schröder, Frankfurt 1976, 125 ff. (Seitenangaben im folgenden nach dieser Ausgabe).

¹⁴ Ebd. 184.

¹⁵ Ebd. 133.

¹⁶ Vgl. ebd. 248.

¹⁷ Ebd. 133.

¹⁸ Vgl. ebd. 135.

seine institutionellen Ausformungen nach und nach beseitigt worden seien (Regierung, Sklaverei, Bildungswesen), müsse jetzt endlich auch die Unvereinbarkeit der institutionell abgesicherten unumschränkten Unterwerfung der Frau unter den Mann mit den mühsam erworbenen Prinzipien der Gerechtigkeit erkannt und die Gleichheit der Eheleute vor dem Gesetz durchgesetzt werden.¹⁹

2. *Der normative Gehalt*

Den diversen normativen Verwendungen von Partnerschaft ist gemeinsam, daß sie auf das effektive Zusammenwirken von mehreren Personen, sozialen Gruppen oder Organisationen abheben. Das Zusammenwirken ist allerdings nur dann partnerschaftlich, wenn die Beteiligten darin die Subjekte ihres Handelns bleiben. Dabei wird davon ausgegangen, daß die jeweiligen Akteure nicht bloß eigenständig sind, sondern auch ungleiche und divergente Interessen verfolgen, so daß das partnerschaftliche Zusammenwirken nur mit einem gleichzeitigen Verzicht auf Eigenstreben zu verwirklichen ist.

Das ethisch Entscheidende ist aber, daß dieser Verzicht im Interesse des übergeordneten Verbundenseins nicht von vornherein zu Lasten eines Partners geht und den anderen entsprechend begünstigt. Die Kooperation soll nicht Ergebnis der Überlegenheit des Stärkeren sein, sondern das Produkt der freien Zustimmung beider. Dazu müssen sich die Partner gegenseitig in ihrer Daseinsberechtigung einschränkungslos anerkennen und einander trotz ihrer Ungleichheit wenigstens ungefähr gleiche Einflußchancen einräumen.

Da ein partnerschaftliches Kräfteverhältnis im Gegensatz zu Herrschaft nie ein für allemal oder auch bloß für einen größeren Zeitraum sichergestellt werden kann, hängt seine Stabilität und Realisierbarkeit wesentlich von Regeln ab, wie die Partner in dem (laufend vorkommenden) Fall verschiedener oder sogar konkurrierender Interessen verfahren. Ohne solche Regeln gerät das partnerschaftliche Verhältnis binnen kürzester Zeit vor die Alternative, entweder aufgekündigt zu werden oder zur bloß verbalen Drapierung eines faktischen Abhängigkeitsverhältnisses zu degenerieren.

Schließlich ist für Partnerschaft offenbar auch der Rahmen einer Organisationsform und ein Fundament von Vertrauen unerlässlich. Partnerschaftliches

¹⁹ Vgl. ebd. 190. Da der Ausschluß der Frauen von öffentlichen Ämtern und gewerblicher Tätigkeit nach Auffassung Mills so konsequent betrieben wird, »um ihre Unterordnung im häuslichen Leben aufrechtzuerhalten« (200), zieht sein Plädoyer für Gleichheit folgerichtig weitere Forderungen wie Stimmrecht und Zugang zur Wissenschaft nach sich, auf die im jetzigen Zusammenhang nicht weiter eingegangen werden kann.

Zusammenwirken kann nämlich nicht jeweils erst davon abhängig gemacht werden, daß die tatsächliche Angewiesenheit des einen auf den anderen in jeder einzelnen Situation getestet wird.

3. *Geschichtliche Zusammenhänge*

Die Feststellungen über Herkunft und Entwicklung der Partnerschaftsidee bleiben vordergründig, wenn nicht auch nach den Gründen für ihre Entstehung und ihre Resonanz gefragt wird. Vor allem zwei Faktoren müssen in diesem Zusammenhang genannt werden. Der nächstliegende und sozial deutlich zu greifende Vorgang ist sicher das Bestreben zahlreicher Frauen, die Festlegung und Beschränkung auf die Rollen der Gattin und der Mutter zu durchbrechen, das sich seit der Romantik²⁰ gehäuft zu Wort meldet und dann in den großen emanzipatorischen Bewegungen²¹ seit der Mitte des 19. Jahrhunderts wirksame öffentliche Instrumente gefunden hat. Die ökonomischen Determinanten dieses Phänomens dürfen nicht übersehen werden: Die industrialisierte Massenproduktion führte nicht bloß zur Eingliederung der Frauen in den Arbeitsprozeß (verbunden mit eigenen Einkünften), sondern schuf bzw. begünstigte durch die Veränderung der Wohn- und Arbeitsverhältnisse auch erst für die breite Bevölkerung jene krasse Trennung zwischen häuslicher Sphäre und öffentlichem Arbeits- und Berufsfeld, die von den Betroffenen, besonders von den Ehefrauen, als unbefriedigend und entfremdend erfahren wurde. Das Bestreben der Frauen, gesellschaftliche, politische und finanzielle Gleichrangigkeit zu erringen, tangiert selbstverständlich auch die herkömmliche Ehe: nicht bloß insofern, als die Zeit zwischen Adoleszenz und Eheschließung auch für die Frau zu einem eigengewichtigen Lebensabschnitt wird, sondern auch in der inneren Gestaltung der Ehe, insofern die Gleichrangigkeit von Mann und Frau anstelle deren einseitiger Abhängigkeit, der Abbau institutionell verbürgter Vorrechte und auch das Recht, die Ehe bei partnerschaftswidrigem Verhalten zu verlassen, gefordert werden.

²⁰ S. dazu neustens *K. Lüthi*, *Feminismus und Romantik. Sprache, Gesellschaft, Symbole, Religion*, Wien u. a. 1985 (= *Literatur und Leben*. NF 26).

²¹ Eine Auswahl aus den wichtigsten Texten dazu bieten *J. Menschik* (Hg.), *Grundlagentexte zur Emanzipation der Frau*, Köln ³1980; *H. Schröder* (Hg.), *Die Frau ist frei geboren. Texte zur Frauenemanzipation*, 2 Bde., München 1979–1981. Für einen geschichtlichen Überblick s. außerdem *E. Moltmann-Wendel*, *Christentum und Frauenbewegung in Deutschland*, in: dies. (Hg.), *Menschenrechte für die Frau. Christliche Initiativen zur Frauenbewegung*, München/Mainz 1974 (= *Gesellschaft und Theologie*, System. Beiträge 12), 13–77.

Zustandekommen und allmähliche Rezeption des Partnerschaftsideals sind aber nicht bloß die Folge eines neuen Selbstverständnisses der Frau, das im Zusammenhang mit dem ökonomisch bedingten Wandel der herkömmlichen Familien- und Ehestrukturen zu sehen ist, sondern speisen sich auch aus ideellen Quellen. Die Autonomie des Subjekts, wie sie vor allem im Denken der Aufklärung ins Bewußtsein trat und gleichzeitig zum Kriterium sittlicher Orientierung erhoben wurde, ließ sich nämlich nicht auf die Überprüfung des Hergebrachten und auf die Niederlegung der Standesgrenzen beschränken; vielmehr drängte sie von ihrer eigenen radikalen Intention her darauf, auch auf andere vorgegebene Lebensverläufe, Beziehungsnormen und Beschäftigungsverbote, die sich bei Befragen nur mit dem Hinweis auf das Herkommen rechtfertigen konnten, bezogen zu werden. Die Idee der Autonomie des Subjekts verbleibt dabei nicht bloß in reflexiver Distanz, sondern wird konsequent auch als subjektives Recht eingefordert. – Diese Verbindung zwischen neuzeitlichem Freiheitsbewußtsein und Partnerschaftsideal läßt sich wiederum sehr genau in Mills Essay greifen²²: Er legt nämlich nicht bloß methodisch seine Argumentation so an, daß er die umlaufenden Rechtfertigungen für die Unterworfenheit der Frau auf ihren Vernunftgehalt befragt, sondern er nimmt vielerorts ausdrücklich und emphatisch Bezug auf die modernen sozialen Ideen. Als deren Kern nennt er die »Überzeugung, daß die Menschen nicht für einen vorherbestimmten Platz im Leben geboren und an die Stelle, wohin sie die Geburt gewiesen, unwiderruflich gefesselt sind, sondern die Freiheit haben, ihre Fähigkeiten anzuwenden und jede sich ihnen anbietende Gelegenheit zu benutzen, um diejenige Lebensstellung zu erlangen, welche ihnen die wünschenswerteste scheint«²³. Alle Angelegenheiten, an denen das Individuum als solches direkt interessiert sei, könnten nur dann ihren richtigen Verlauf nehmen, wenn man sie seinem eigenen Ermessen überlasse.²⁴ Mill führt diesen Grundsatz auf den vereinten Einfluß des Christentums und der römischen Zivilisation zurück, die in der Theorie, in der Praxis freilich nur teilweise, durchgesetzt hätten, »daß die Rechte jedes menschlichen Wesens als solchen allen anderen vorangingen, die sich aus dem Geschlecht, der Klasse, der politischen Stellung herleiten ließen«²⁵. Sei diese grundlegende Gleichheit einmal erkannt, müsse die bisherige »Moralität der

²² In einer materialistischen Version, die Freiheit als Befreiung vom Versorgungszwang und von der Notwendigkeit, den Erben zu gebären, sowie als Übernahme der Erziehung durch die Gesellschaft versteht, läßt sich der gleiche Zusammenhang (freilich ohne Verwendung des Begriffs Partnerschaft) auch in der Schrift von A. Bebel, *Die Frau und der Sozialismus* (1878), Berlin ⁵⁷ 1953, aufzeigen.

²³ Mill (s. Anm. 13), 151, vgl. 150–156. Ähnlich: 250. 252. 271. 272. 274.

²⁴ Vgl. ebd. 152.

²⁵ Ebd. 191.

Hörigkeit bzw. der Ritterlichkeit und der Großmut« abgelöst werden durch eine »Moralität der Gerechtigkeit«²⁶. Herrschaft zwischen Menschen sei nicht das Normale, sondern dürfe nur als ausnahmsweise Notwendiges und als etwas Zeitweiliges infrage kommen.²⁷

4. Präzisierung des Problems

Wenn heute Partnerschaft zum unverzichtbaren Ingrediens vieler Erörterungen zum Thema Liebe, Ehe und Familie geworden ist, so geht es dabei nach den bisherigen Überlegungen immer um das Zuordnungsverhältnis von Mann und Frau, die in einer Liebes- und Lebensgemeinschaft miteinander verbunden sind. Dieses soll gleichrangig sein. Was im Blick ist, ist das Verhalten im Innenbereich der jeweiligen Gemeinschaft.

Es wäre folgenschwer, wenn man diesen ethischen Impetus verkennen würde und in der Partnerschaftlichkeit nur ein neues Wort für eine alte Sache erkennen wollte oder sie gar als eine modische Angelegenheit verdächtigte, gleichsam für einen sektoralen Ableger einer generell gegen alles Herkömmliche feindlich eingestellten Emanzipationsideologie²⁸ hielte. Problematisch aber dürfte auch die mehr oder weniger stillschweigende Ausklammerung dieser Thematik sein, wie sie da und dort in der neueren Eheologie beobachtet werden kann. Denn die Problematisierung der tradierten Sicht berechtigt ja noch keineswegs zu der Schlußfolgerung, eine Gemeinschaft, die mit gegenseitigem Einverständnis zustandekomme, könnte auf solche Binnenstrukturen überhaupt verzichten, ihr Vollzug und ihre Kommunikation mit der Umwelt könnten sozusagen beliebig geschaffen oder im jeweiligen Moment neu vereinbart werden. So aber wird Partnerschaft bisweilen verstanden, woraus sich oft falsche Erwartungen ergeben, die teils mit herben Enttäuschungen, teils mit erheblichen Lernumwegen bezahlt werden müssen.

II. DAS GEGENBILD

Die Nachdrücklichkeit, mit der Partnerschaft heute eingefordert und empfohlen wird, hängt sehr stark mit der Abkehr vom überkommenen und in der

²⁶ Ebd. 190 f., vgl. 255 f.

²⁷ Vgl. ebd. 192.

²⁸ Undifferenziert in ein derartiges Umfeld gerückt – unter Absehung der unter I/1. dargestellten historischen Zusammenhänge – wird das Partnerschaftsideal bei W. Siebel (Hg.), *Herrschaft und Liebe. Zur Soziologie der Familie*, Berlin 1984 (= *Soziol. Schriften* 40), 28 f. u. ö.

gesellschaftlichen Realität noch immer in Resten vorfindlichen Konzept von Ehe zusammen, das als einengend oder gar zwangsläufig zum Tod der Liebe führend beurteilt wird. Dieses Gegenbild wird meist als Patriarchat charakterisiert.²⁹ Sein wichtigstes Merkmal besteht darin, daß Mann und Frau in ihm über- bzw. untergeordnet werden. Es kann im folgenden nur in seiner theologischen Variante vorgestellt werden, obschon es etwa auch im staatlichen Recht bis in die jüngste Zeit hinein fixiert und wirksam war.³⁰ Dabei beschränken sich die Ausführungen auf das Mann-Frau-Verhältnis; die Eltern-Kind-Beziehung bleibt als eigenständige Problematik außer Blick.

1. Die traditionelle Lehre von der hierarchischen Ordnung der Ehe

Das Verhältnis von Mann und Frau zueinander wird in der theologischen Tradition als Hierarchie bestimmt und bildete neben der Lehre über die Ehe zwecke, die Wesenseigenschaften und die Sakramentalität ein festes Element der Lehre über die Ehe. Darin stimmen dogmatische Anthropologie³¹, moraltheologische Sexualethik³² und Kanonistik³³ einmütig überein.

²⁹ Für die sozialwissenschaftliche Beschreibung des patriarchalischen und des partnerschaftlichen Leitbildes grundlegend sind noch immer die Arbeiten von G. Wurzbacher (bes. Leitbilder gegenwärtigen deutschen Familienlebens. Methoden, Ergebnisse und sozialpädagogische Forderungen einer soziologischen Analyse von 164 Familienmonographien, Stuttgart 1969); vgl. außerdem Th. Held, Soziologie der ehelichen Machtverhältnisse, Darmstadt u. a. 1978 (= Soziol. Texte NF 110) (Lit.!). Für die Sozialgeschichte einschlägig ist M. Mitterauer/R. Sieder, Vom Patriarchat zur Partnerschaft. Zum Strukturwandel der Familie, München 1984.

³⁰ Ein Überblick über die rechtsgeschichtliche Entwicklung findet sich bei Siebel (s. Anm. 28), 30–81. Die Darstellung bei Siebel ist in ihrem theologischen Teil (P. Kleinmann) nicht nur stark polemisch, sondern, selbst in der Interpretation traditioneller Sichten, auch bisweilen verzerrend.

³¹ Ein Beispiel statt anderer: F. Diekamp/K. Jüssen, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas, Bd. II, München 11/12 1959,

³² Z. B. J. Mausbach/G. Ermecke, Katholische Moraltheologie 98 u. 102. Bd. III, Münster 10/1961, 66–69 u. 321–328. – Im folgenden können selbstverständlich bloß einzelne Stimmen zu Wort kommen. In der Sache selbst besteht freilich über die gewählten Stimmen hinaus ein hohes Maß an Übereinstimmung in diesem Punkt. Das belegt für den Zeitraum des 19. Jahrhunderts auch – trotz einzelner interessanter Differenzen – J. Renker, Christliche Ehe im Wandel der Zeit. Zur Ehelehre der Moraltheologen im deutschsprachigen Raum in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Regensburg 1977 (= Studien z. Geschichte der kath. Moraltheologie 23). Als Stimme aus der Alten Kirche s. etwa den Kommentar des Johannes Chrysostomus zu Kol 3, 18 f. in: Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 45, München u. a. 1924, 368–371.

³³ Etwa K. Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici, Bd. II: Sachenrecht, München u. a. 11/1967, 138 f. u. 266 f. Die stringenteste und

Noch bis in die fünfziger Jahre dieses Jahrhunderts wurde diese Sicht auch in kirchenamtlichen Dokumenten bekräftigt und gegen konkurrierende Meinungen verteidigt.³⁴ Der Mann gilt hiernach als das Haupt der ehelichen Gemeinschaft (und in der Folge davon auch der Familie); der Frau kommt innerhalb der Ehe wie im gesamten öffentlichen und gesellschaftlichen Bereich nur die Rolle einer Gehilfin des Mannes zu. »Eine vollkommene Gleichstellung der Frau mit dem Manne in dem bürgerlich-sozialen und (...) auch in dem kirchlichen Gesellschaftsorganismus ist durch das Christentum grundsätzlich ausgeschlossen.«³⁵ Nur wenn der Mann nicht in der Lage ist, seine Führungsaufgabe wahrzunehmen (z. B. bei Krankheit oder Abwesenheit), also subsidiär, darf die Frau in dessen Funktion eintreten. Die Autorität des Mannes gilt im Bereich der häuslichen Sphäre und der Außenkontakte. Ausgenommen hiervon ist lediglich die willentliche Zustimmung zum Eheabschluß und die dadurch entstehenden Rechte und Pflichten, also das Geschlechtsleben der Eheleute. Diesbezüglich gelten Mann und Frau als gleichrangig. Uneingeschränkte Gleichheit und Ebenbürtigkeit wird auch angesichts des sittlichen Wertes der Person, der Würde und der sittlichen Beanspruchung regelmäßig und an betonter Stelle herausgestellt.

»Hierarchisch« beinhaltet in dieser Sicht nicht bloß ein Gefälle in Zuständigkeit und Rechtsstellung, sondern sagt mit aus, daß diese Stufung »aus heiligem Ursprung stammt und eine heilige Ordnung darstellt«³⁶. K. Mörsdorf, der hier freilich deutlich über die Aussagen der einschlägigen kirchlichen Ehedokumente und des alten Codex hinausgeht und dem andere Theologen hierin nicht gefolgt sind, vertrat sogar die Ansicht, daß das Prinzip der hierarchischen Zuordnung der Gatten für die Einheit des ehelichen Bandes wesensnotwendig sei, und setzte sie in unmittelbaren Bezug zur Sakramentalität.³⁷ Seine Schülerin E. Reidick behauptete sogar die zugespitzte These, die hierarchische

historisch gut belegte systematische Darstellung mit dem Ziel, die kanonistische Sicht von der hierarchischen Grundstruktur der Ehe zu untermauern, bietet G. Reidick, *Die hierarchische Struktur der Ehe*, München 1953 (= Münchener Theol. Studien, Kanonist. Abtlg. 3).

³⁴ Zu erwähnen sind in diesem Zusammenhang vor allem: *Leo XIII.*, Enzyklika *Arcanum divinae sapientiae* (1880), deutsch in: A. F. Utz/B. v. Galen (Hg.), *Die Katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart*, Aachen 1976, Buch VII, Rd.-Nrn. 1–28; *Pius XI.*, Enzyklika *Casti Connubii* (1930), deutsch in: ebd. VII, 45–181; zahlreiche Ansprachen *Pius' XII.* an Braut- und Eheleute, unter denen auch die Ansprache an Neuvermählte vom 10.9.1941 (deutsch in: A. F. Utz/J.-F. Groner (Hg.), *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII.*, Bd. I, Freiburg/Schweiz 1954, Rd.-Nrn. 1155–1171) besonders genannt sei.

³⁵ A. Koch, *Lehrbuch der Moraltheologie*, Freiburg ²1907, 646.

³⁶ Mörsdorf (s. Anm. 33), 138.

³⁷ Vgl. ebd. 138 f.

Über- und Unterordnung zwischen Mann und Frau bildete zusammen mit ihrer »völligen Gleichbindung« »die wesentlichen Elemente des res et sacramentum (...) um deretwillen die Gemeinschaft der Gatten als ein reales Abbild des Christusbundes erscheint«, ja auch für das sacramentum tantum sei die hierarchische Stufung konstitutiv.³⁸

2. Pflichten der Ehegatten

Die spezifischen Pflichten, die sich aus der autoritativen Stellung des Mannes für die Frau ergeben, sind Ehrfurcht und Gehorsam. Dies erläutert ein neuscholastisches Handbuch folgendermaßen: »Die Frau soll sich bewußt bleiben, daß nicht sie das oberste Regiment im Hause hat, sondern der Mann. Diesem steht die letzte autoritative Entscheidung über Aufenthaltsort, Hausordnung, Kindererziehung und dergleichen zu.«³⁹ Freilich ist es nicht so, daß den Pflichten der Frau völlig unbeschränkte Rechte auf seiten des Mannes entsprächen. Vielmehr wird der Mann aufgefordert, der Frau Achtung, Rücksicht und Liebe entgegenzubringen.⁴⁰ Die Forderungen der Emanzipationsbewegungen, unter deren Kronzeugen in der älteren Literatur übrigens auch immer wieder Mills Schrift genannt wird, werden zwar äußerst skeptisch beurteilt, aber nicht rundweg abgelehnt, ja es wird sogar als unleugbar bezeichnet, daß da und dort gesetzliche Bestimmungen bestünden, »die eine das Gefühl der Billigkeit und Gerechtigkeit allzu sehr verletzende Rechtsungleichheit der Geschlechter begründen und eine doppelte Moral aufzustellen scheinen«⁴¹. Die Kritik an solchen nicht begründeten Vorrechten des männlichen Geschlechts über das weibliche wird allerdings abgehoben von der Meinung, sämtliche männlichen Vorrechte und jede Unterordnung der Frau seien unrecht.⁴² A. Koch faßt diese beiden Leitlinien zu den gesellschaftspolitisch restriktiven, aber dem individuellen Wünschen durchaus Spielraum gewährenden Prinzip zusammen, nur diejenige Frauenemanzipation sei eine vernünftige und deshalb berechtigte, »welche die Schranken des Geschlechts

³⁸ *Reidick* (s. Anm. 33), 168, vgl. 166–170. Für die Rechtfertigung, mit diesen Aussagen über den Wortlaut des im (alten) Codex Gesagten hinauszugehen, aufschlußreich: 194–196. Im Gegensatz zu dieser Auffassung reiht etwa »Casti Connubii« die Verpflichtung des Mannes zur Führung und der Frau zum Gehorsam nicht unter das Gut des Sakraments, sondern unter das der Treue ein!

³⁹ *V. Cathrein*, *Moralphilosophie. Eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen, einschließlich der rechtlichen Ordnung*, Bd. II, Freiburg *1904, 420.

⁴⁰ *Ebd.*

⁴¹ *Koch* (s. Anm. 35), 648.

⁴² *Ebd.*

und der Sitte nicht durchbricht«⁴³. Aus dem Kontext ist zu entnehmen, daß mit diesen Schranken die Vereinbarkeit von politischer Partizipation und Berufstätigkeit mit dem weiblichen Charakter, mit der öffentlichen Sittsamkeit und besonders mit den Pflichten der Frau als Gattin und Mutter gemeint sind. Die eindeutige Arbeitsteilung in einen Bereich der Sorge für den Haushalt und die Erziehung der Kinder einerseits und in Vermögenserwerb, Güterverwaltung, Beschützung und Repräsentation des Hauses nach außen andererseits wird in diesem Zusammenhang regelmäßig vorausgesetzt und beschrieben, aber nicht eigentlich von der hierarchischen Struktur her gerechtfertigt.

3. Die Elemente der Rechtfertigung

Für die Subordination der Frau unter den Mann werden trotz jeweils unterschiedlichen Konkretisierungen und Akzentuierungen im Grunde übereinstimmend vier Begründungen angeführt:

Zunächst einmal gilt der Mann seiner naturgegebenen Ausstattung nach als das Haupt der Frau. Entnommen wird dies aus der körperlichen Überlegenheit, mit der nicht immer, aber häufiger auch eine geistige Überlegenheit in Verbindung gebracht wird, eine Ansicht, für die man dann auch die Autoritäten des Aristoteles⁴⁴ und des Thomas von Aquin⁴⁵ ins Feld führen kann. Häufig findet sich auch ein Hinweis auf Analogien in tierischen Sozietäten. Nicht in allen, wohl aber in den psychischen Eigenschaften, die Voraussetzung zum Herrschen sind, seien die Männer im Durchschnitt den Frauen voraus. Als solche Eigenschaften gelten insbesondere Klugheit, Besonnenheit, Tatkraft, Fähigkeit zum Befehlen, Energie und Ausdauer. Der Frau wird dafür ein Vorrang an Lebhaftigkeit und Tiefe der Empfindung, an Zartgefühl, Sinn für Ordnung und Schönheit zugesprochen.⁴⁶ Sie lasse sich mehr von Gefühlseindrücken, weniger von Vernunftgründen bestimmen.

Das naturale Argument sieht man gleichsam noch einmal empirisch bestätigt durch die Verbreitung dieser Rangordnung in den verschiedenen Kulturen und die lange rechtliche Überlieferung; daraus gewinnt man ein zusätzliches Argument. Dessen Gewicht hängt folgerichtig davon ab, wieweit man sich

⁴³ Ebd. 650.

⁴⁴ Pol. I, 12 (1259 b).

⁴⁵ S. th. I, 92, 1, ad 1; 99, 2; I-II, 102, 3, ad 9; II-II, 149, 4. Weitere Stellen sowie Lit. bei J. Burri, »als Mann und Frau erschuf er sie«. Differenz der Geschlechter aus moral- und praktisch-theologischer Sicht, Zürich u. a. 1977, 18–20, und O.H. Pesch, Kommentar zum Gesetzextraktat der Summa theologica, in: Die Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. XIII, Heidelberg/Graz u. a. 1977, 515–517.

⁴⁶ So etwa bei *Cathrein* (s. Anm. 39), 420.

berechtigt sieht, den historisch-kulturellen Sachverhalt als generell zu behaupten. V. Cathrein geht hierbei besonders weit, wenn er behauptet, alle Völker hätten dem Mann und nicht der Frau die letzte Entscheidung zugesprochen und hinzufügt: »Noch nirgends ist ein Volk gefunden worden, bei dem allgemein die Frauen mehr Rechte besessen hätten als die Männer.«⁴⁷ Immerhin warnt J. Mausbach trotz der bisherigen Sitte und der »Vorstellung von weiblicher Art, Tugend und Schönheit«, von den Grundsätzen der Moral her gegen das Frauenstimmrecht zu beziehen: »Die moderne Kulturentwicklung bringt so viele Überraschungen, daß ein unbedingtes Veto oder ein Prophezeien in solchen Fragen bedenklich ist...«⁴⁸

Weitaus gewichtiger als das kulturgeschichtliche ist aber das pragmatisch-funktionale Argument, das oft sogar an erster Stelle genannt und bisweilen als Bestandteil des sakramentalen Symbolgehalts dargestellt wird: Eine Gemeinschaft von zwei oder mehr Personen könne nur dann ihr immanentes Ziel verwirklichen, wenn es unter den Teilnehmern eine Autorität gebe, die befugt sei, endgültig zu entscheiden. Sie müsse die einzelnen Glieder auf das gemeinsame Ziel ausrichten und garantiere so letztlich, daß ein dauerhaftes Zusammenwirken überhaupt möglich sei. Die Spannung zwischen Führungsstruktur und der aus der Ehe folgenden Gegenseitigkeit der Verpflichtung zu wohlwollender Liebe wird bemerkt, doch reiche diese »in Anbetracht der Unvollkommenheit alles Menschlichen« nicht aus. Der hierarchischen Struktur kommt hiernach also letztlich eine kompensatorische Funktion zu, die freilich nicht erst im jeweiligen Fall in Erscheinung tritt, sondern gleichsam präventiv die Handlungsfähigkeit sichert. Vom theologischen Gehalt der Ehe her ist hier das Element Einheit angesprochen. Sollte es tatsächlich – wie das immer wieder ausdrücklich behauptet wird⁴⁹ – keinen anderen Weg zur Einheit geben und das Einssein der Ehe sich nicht auf den Geschlechtsakt beschränken, so müßte die autoritative Zuordnung zwischen Mann und Frau in der Tat ein ausschlaggebendes Moment der sakramentalen Realität darstellen.

⁴⁷ Ebd. 419.

⁴⁸ J. Mausbach, *Die Stellung der Frau im Menschheitsleben*, Mönchen-Gladbach 1906, 54, zit. nach Koch (s. Anm. 35), 650.

⁴⁹ Mörsdorf (s. Anm. 33), 138: »Da in einer Zweiergemeinschaft ein Mehrheitsbeschluss nicht möglich ist, kann die Einheit des ehelichen Bundes als einer natürlichen und eigenständigen Gemeinschaft nur dann gewahrt werden, wenn unbeschadet der personalen Ebenbürtigkeit von Mann und Frau einem Teile die Hauptverantwortung für die Einheit anvertraut wird.« (Vgl. 139). Noch stärker Reidick (s. Anm. 33), 119: »Autorität ist für den Bereich der Lebensgemeinschaft wesensnotwendig, denn ohne sie würde die Zwei-Einheit der Gatten zu einem Nebeneinanderleben absinken und auseinanderfallen.« Die Autorität wird im weiteren Verlauf des Textes »Hüterin und Garantin wahrer Gatteneinheit« genannt (120).

Das explizierte Argument ist sozusagen rein formal; es begründet lediglich die Notwendigkeit einer Subordination, ohne eigentlich irgendeinen Gesichtspunkt dafür bieten zu können, ob diese dann dem Mann, der Frau oder aber dem von den betroffenen Gatten selbst dazu Bestimmten zugemutet werden soll. Die Begründung dafür, daß die Oberherrschaft gerade dem Mann zugeteilt wird, muß daher auf das naturgesetzliche und das kulturgeschichtliche Argument zurückgreifen. Immerhin sind jüngere Texte in diesem Punkt so konsequent, daß sie die Frau nicht für absolut ungeeignet erklären, die Autoritätsfunktion wahrzunehmen, sondern ihr – allerdings nur subsidiär bei Unvermögen oder Versagen des Mannes – diese Funktion zusprechen.⁵⁰ Schließlich wird auf die Bibel als Zeugnis für übernatürliche Gottesoffenbarung verwiesen. Das Interesse konzentriert sich beinahe ausschließlich auf Gen 2f., 1 Kor 11 und Eph 5. Die ätiologische Erzählung vom Bau der Frau aus einer Rippe Adams dient als Beweis dafür, daß die Frau in ihrer Entstehung sekundär und ihrer Bestimmung nach dem Mann als dessen »Gehilfin« zugeordnet ist. Geradezu idealtypisch ist diese Interpretation bei K. Mörsdorf entfaltet: »Der Mann wurde zuerst erschaffen, nach ihm und aus ihm die Frau als »eine Hilfe, die ihm entspricht«; so ist die Frau auf den Mann hin und um des Mannes willen, dessen Alleinsein Gott nicht gut fand, entworfen und geschaffen und steht durch diese Ursprungsbeziehung in einer seinsmäßigen Abhängigkeit vom Mann.«⁵¹ Im Urteilspruch Gottes nach dem Sündenfall (Gen 3,16) wird die Bestätigung dafür gesehen, daß die Frau bei der Erfüllung ihrer Lebensaufgaben mit dem Mann nicht bloß in der schöpfungsmäßigen Zweckbestimmung verbunden und ihm untergeordnet ist, sondern daß diese Verbundenheit zugleich immer auch als ein schmerzliches Abhängigkeitsverhältnis vom Mann erfahren wird.⁵² Aus der Ersterschaffung des Mannes und dem geschöpflichen Ursprung der Frau aus dem Mann hatte bereits Paulus in 1 Kor 11,3.7–12 die seinsmäßige Hinordnung der Frau auf den Mann begründet. Deshalb gilt auch dieser Text als wichtiger Beleg dafür, wie die mythologische Erzählung des Jahwisten zu verstehen sei. Während hier jedoch von der Frau allgemein die Rede ist, spricht Eph 5,22–24 ganz ausdrücklich von der Unterordnung der Ehefrau unter den Mann. Eingelassen in jenen theologisch sehr dichten Text, der die Abbildlichkeit zwischen Ehe und dem Bund Christus-Kirche entfaltet und der deshalb in der theologischen Tradition die entscheidende Grundlage für die Lehre von der Sakramentalität der Ehe abgegeben hat, gehen diese Verse über die Ebene erzählerischer und spekulativer Deutung hinaus und richten sich auch formal im paränetischen Imperativ an die handelnden Hörer und Leser.

⁵⁰ So etwa Casti Connubii (Utz/Galen [s. Anm. 34] VII/72).

⁵¹ Mörsdorf (s. Anm. 33), 138.

⁵² Z. B. Koch (s. Anm. 35), 645.

4. Abgrenzungen

Wie verbreitet und prononciert die institutionalisierte Unterordnung der Frau unter den Mann in der traditionellen Ehelehre auch gefordert wird (zahlreiche Werke verwenden stattdessen ohne Scheu den Begriff »Unterwürfigkeit«), sie hat auch ihre deutlichen Grenzen. Das muß vor allem deshalb betont werden, weil es im klischierten Feindbild »patriarchalisch« heute nicht selten übersehen wird. Zunächst muß noch einmal auf die beiden im Vorhergehenden schon erwähnten Einschränkungen hingewiesen werden, weil sie durchgängig herausgestellt werden: Der Vorherrschaft des Mannes vor der Frau entspricht nicht ein Vorrang an sittlicher Werthaftigkeit; zum anderen erstreckt sich dieser Vorrang nicht auf den Bereich des Geschlechtslebens.

Zu diesen Beschränkungen hinzu kommt nun eine Relativierung; sie ergibt sich daraus, daß Mann und Frau trotz und gleichzeitig zum Verhältnis der Subordination in einem engen Freundschafts- und Liebesverhältnis zueinander stehen. Dieses Verhältnis der intensiven und alle Lebensbereiche umfassenden gegenseitigen Freundschafts- und Liebesliebe soll durch die Über- bzw. Unterordnung in der Ehe nicht abgelöst oder auch nur suspendiert, sondern lediglich vervollständigt und überlagert werden. Weil die Frau trotz ihrer sozialen Inferiorität Lebensgefährtin oder Freundin des Mannes ist, schuldet er ihr bei aller Entscheidungskompetenz in besonderem Maße Achtung und Liebe. A. Koch nennt die gegenseitige Liebe sogar »die vorzüglichste Pflicht der Eheleute« und fordert, daß sie stets fort dauern und niemals erkalten solle. Umgekehrt gelten »die Sünden gegen die ewige Liebe« wegen des Charakters der Ehe als persönlichster, völliger und auf Dauer angelegter Lebensgemeinschaft als »von den Übertretungen der allgemeinen Liebespflichten spezifisch verschieden«⁵³. F. X. Linsenmann spricht in diesem Zusammenhang konkreter von der »Selbstsucht, welche für die eigene Meinung unbedingte Anerkennung und für die eigenen Fehler Schonung, vom andern Theil aber nur Opfer und Verzicht fordert«; sie zerstöre Ehen, »denen sonst alle natürlichen Bedingungen des Glücks nicht fehlen«⁵⁴. Derselbe Autor und ihm folgend A. Koch warnen vor Interesselosigkeit, Kälte und Vernachlässigung zwischen den Gatten, die entstünden, wenn die freundschaftlich-liebende Verbundenheit und Empfänglichkeit nicht gepflegt werde.⁵⁵

Endlich ist noch eine Differenzierung von Belang: Die Über- bzw. Unterordnung in der Ehe wird scharf unterschieden von andersgearteten Herrschaftsverhältnissen: dem Mann wird regelmäßig das Recht abgesprochen, seine Frau

⁵³ Ebd. 638.

⁵⁴ F. X. Linsenmann, Lehrbuch der Moralthologie, Freiburg 1878, 635.

⁵⁵ Ebd. 635 f.; Koch (s. Anm. 35), 638.

wie eine Magd zu behandeln.⁵⁶ Im Gegensatz zu dieser hat sie einen ausdrücklichen Anspruch auf die Realisierung der Leibes- und Lebensgemeinschaft, auf persönliche Zugehörigkeit und Anteilhabe am Personsein des Mannes; darüber hinaus stehen ihr die Beratung des Mannes, die Erziehung der Kinder und die Weisungsbefugnis über das Gesinde zu. Ferner beschränkt sich die Gehorsamsbindung der Ehefrau auf das, was die eheliche Gemeinschaft betrifft, bedeutet aber auch hier nicht einfach willenslose Übernahme der Meinung des Mannes. Insofern muß der für sie spezifische Gehorsam auch noch einmal abgehoben werden vom Gehorsam des minderjährigen Kindes, dem wegen mangelnder Reife und fehlender Lebenserfahrung die freie Ausübung seiner Rechte nicht zugestanden wird.⁵⁷ Alle drei Arten der Überordnung fallen unter die Fürsorgeverhältnisse, in denen das autoritative Gefälle die Respektierung des Personseins, Ernährung und Schutz miteinschließen. Sie zielen auf das Wohlergehen des Anbefohlenen und schließen Selbstlosigkeit keineswegs aus. Dies unterscheidet sie grundsätzlich vom Verfügungsrecht über Eigentum. Infolgedessen wird die Position der Ehefrau auch immer wieder ausdrücklich abgehoben von der Position einer Sklavin, die als willenloses, jede Selbständigkeit entbehrendes Werkzeug behandelt wird. Die Befreiung der Frau aus einer derart bevormundeten Stellung, wie sie in der antiken Welt geltendes Recht war und auch für viele nichtchristliche Religionen für typisch gehalten wird, gilt als eines der wesentlichsten kulturellen Verdienste des Christentums.⁵⁸

III. DIE STRUKTURELLE DIALEKTIK DER EHELICHEN BEZIEHUNG

Wenn man die Rechtfertigung der innerehelichen Subordination der Frau unter den Mann nach dem traditionellen Modell näher besieht, fällt auf, daß ihre Schlüssigkeit auf der lückenlosen Kongruenz dreier verschiedener Aussageebenen beruht, nämlich der Ebene biologisch-psychologischer Vorgegebenheiten, der Ebene theologischer Sinngehalte und der Ebene sozialer Organisation. Infolgedessen kann von biologisch-psychologischen Sachverhalten ohne weiteres zu sozialen Rollen übergegangen werden, die sich – ermöglicht durch

⁵⁶ Z. B. *Cathrein* (s. Anm. 39), 420; *Koch* (s. Anm. 35), 638. Auch »Casti Connubii« sagt in Aufnahme einer Passage aus »Arcanum divinae sapientiae«: mulier »subiiciatur pareatque vivo in morem non ancillae, sed sociae« (Utz/Galen (s. Anm. 34) VII/73 bzw. VII/8). In früheren Texten, die bis in die klassische Patristik zurückreichen, wird der Gehorsam der Ehefrau als einer consors (= Gefährtin) abgehoben vom servire (z. B. Ambrosius, Epist. 63, nr. 107 = PL XVI 1218).

⁵⁷ So ausdrücklich etwa Casti Connubii (Utz/Galen (s. Anm. 34) VII/71).

⁵⁸ Z. B. *Linsenmann* (s. Anm. 54), 641; *Cathrein* (s. Anm. 39), 419.

die Situiertheit der biblischen Zeugnisse in gesellschaftlich-kulturellen Verhältnissen, die denen der Gegenwart im wesentlichen entsprechen – ziemlich direkt, also ohne hermeneutischen Aufwand, theologisch deuten und normieren lassen. Die Selbstverständlichkeit, mit der alle drei Dinge als kongruent unterstellt werden und unterstellt werden durften, ist heute vor allem durch das veränderte Selbstbewußtsein der Frauen, durch Erkenntnisse der anthropologischen Wissenschaften und nicht zuletzt durch die Konkurrenz alternativer Lebensformen zerbrochen. Das allenthalben ins Spiel gebrachte Leitbild »Partnerschaft« muß deshalb als Herausforderung angenommen werden, die biologisch-psychologische, die sozial-institutionelle und die theologisch-ethische Dimension differenzierter zu sehen. Das heißt zunächst einmal: Sie müssen jeweils für sich und in der ganzen Breite des Phänomens, und dann erst in ihren gegenseitigen Bezügen und Abhängigkeiten überprüft werden, auch wenn herkömmliche Seh- und Denkgewohnheiten dem entgegenstehen. Dabei tritt zutage, daß sie sämtlich in sich dialektisch strukturiert sind. Das Ausbalancieren dieser unausweichlichen Spannungen und dann noch einmal ihre Synthese zu einer Lebensgemeinschaft erfordert intensive Bemühungen der Beteiligten; daß sie dennoch gelingen kann, gehört mit hinein in die Überzeugung von der heilenden Nähe Gottes, wie sie die theologische Tradition in der Lehre von der Sakramentalität zu fassen versucht hat.

1. Die Polarität von Männlichkeit und Weiblichkeit (Geschlechtlichkeit)

Auch wenn Ehe sich nicht im Vollzug von Sexualität erschöpft, ist die Geschlechtsverschiedenheit der Partner ihre grundlegendste Voraussetzung. Der Unterschied ist offensichtlich in der physiologischen Ausstattung, in den Biorhythmen, in Gestalt, Bewegung und Ausdrucksformen. Aber er reicht tiefer, betrifft auch Empfinden und Wahrnehmung. Den konkreten Menschen gibt es stets nur entweder als Mann oder als Frau, nicht als ein Neutrum, das gleichsam zusätzlich mit einer sexuellen Anlage ausgestattet wäre. Im Unterschied der Geschlechter hat das Anderssein des anderen Menschen seine stärkste Ausprägung.

Zugleich erfahren sich Mann bzw. Frau in ihrer geschlechtlichen Bestimmtheit als nicht sich selbst genügend und verwiesen auf die geschlechtliche Andersheit des Partners. Die Besonderheiten des einen Geschlechts korrespondieren mit denen des anderen. Diese Feststellung eines Aufeinander-bezogen-Seins gilt freilich nur für das Männliche bzw. Weibliche generell, das heißt nicht von vornherein und völlig auch in jedem einzelnen Fall. Das andere Geschlecht tritt mir immer nur in der Gestalt einer konkreten Person entgegen, und dabei sind Mann und Frau mehr als bloße Bezogenheit auf das jeweils andere

Geschlecht⁵⁹; andernfalls müßte etwa das Kindsein ein defekter anthropologischer Status sein. Infolgedessen sind Vorstellungen, die das erotische Verhältnis als »Ergänzung« oder völlige Entsprechung bestimmen wollen, fragwürdig verkürzend. Sie stehen in Gefahr, daß die Sicht, die man vom eigenen und vom fremden Geschlecht hat, unter der Hand verabsolutiert wird und der mögliche oder wirkliche Partner in dieses Raster hineingezwängt wird.

Die Charakterisierung der Spannung zwischen männlich und weiblich als Polarität möchte außer der Verschiedenheit und dem Aufeinander-bezogen-Sein noch ein weiteres wichtiges Moment zum Ausdruck bringen, nämlich die bleibende Dualität. Anders als bei der Aneignung von Kenntnissen, der Bearbeitung eines Gegenstandes und erst recht der »Einverleibung« von Speisen bleibt der Geschlechtspartner ein Anderer, wenn auch der besonders nahe Andere. Es entsteht zwar etwas Neues dadurch, daß ein Ich und ein Du in eine erotische Beziehung treten, aber auch als Paar bleibt jeder Ich und der jeweils Andere; eine Verschmelzung findet nicht statt.

Mit anderen Worten bleibt die Differenz zwischen den Geschlechtern als eine spannungsvolle bestehen.⁶⁰ Ergibt sich aber aus dieser anthropologischen Differenz auch schon die Notwendigkeit und Berechtigung von geschlechtsspezifischen Rollenfestlegungen? Gegenüber der herkömmlichen biologistischen Argumentation fallen Erkenntnisse der modernen Biologie entscheidend ins Gewicht, vor allem folgende: Sexualität tritt in der Evolution früher auf als sexuelle Vermehrung, muß also schon ursprünglich noch eine andere Funktion als die der Fortpflanzung haben; diese ursprüngliche Funktion wird in der Biologie als Kooperation umschrieben.⁶¹ Die Herausbildung zweier aufeinander bezogener Geschlechter ist ganz vom Ziel bestimmt, den Fortpflanzungserfolg zu maximieren. Wenn das Überleben des Nachwuchses auf andere Weise, eben durch kulturelle Errungenschaften, gesichert werden

⁵⁹ Dazu immer noch lesenswert G. Simmel, *Das Relative und das Absolute im Geschlechter-Problem* (1911), nachgedruckt in: ders., *Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter*, hg. u. eingel. v. H.-J. Dahme u. K. Ch. Köhnke, Frankfurt 1985 (= es 1333), 200–223.

⁶⁰ Sie im einzelnen zu beschreiben, ist hier nicht der Ort. S. hierzu A. Degenhardt/H. M. Trautner (Hg.), *Geschlechtstypisches Verhalten. Mann und Frau in psychologischer Sicht*, München 1979; N. Bischof/H. Preuschoft (Hg.), *Geschlechtstypisches Verhalten. Mann und Frau in psychologischer Sicht*, München 1980; E. Weinzierl (Hg.), *Emanzipation der Frau. Zwischen Biologie und Ideologie*, Düsseldorf 1980 (= *Schriften der Kath. Akademie in Bayern* 90); W. Wickler/U. Seibt, *männlich–weiblich. Der große Unterschied und seine Folgen*, München u. a. ²1984; N. A. Luyten (Hg.), *Wesen und Sinn der Geschlechtlichkeit*, Freiburg u. a. 1985 (= *Grenzfragen* 13). Für die theologische Aufarbeitung der neueren Erkenntnisse wichtig: K. Lehmann, *Die Stellung der Frau als Problem der theologischen Anthropologie*, in: *Internat. kath. Zeitschr.* 11 (1982) 305–324, und Burri (s. Anm. 45).

⁶¹ S. Wickler/Seibt (s. Anm. 60), 162 f.

kann, kann – biologisch gesehen – die vorrangige Ausrichtung auf Fortpflanzung zurücktreten.⁶² Schließlich beziehen sich die typischen Geschlechtsfunktionen von männlich und weiblich auf Zeugung und Kindergebären.⁶³ Restriktiv formuliert heißt das, daß die Geschlechter nur bei Zeugung und Geburt grundsätzlich verschiedene und unaustauschbare Aufgaben einnehmen. Allerdings ist es historisch unbestreitbar, daß sich an diese biologischen Funktionen so gut wie immer ganz bestimmte gesellschaftliche Rollen angelagert haben. Insofern werden die biologisch typischen Geschlechtsfunktionen also tatsächlich für die Prägung kultureller Rollen bestimmend, freilich ohne daß dies biologisch-funktional unbedingt erforderlich gewesen wäre.⁶⁴ Ethnologische Forschungen⁶⁵ zeigen indessen, daß die Anlagerung kultureller Rollen in einer solchen Variationsbreite geschieht, daß die Klassifizierung bestimmter Aufgaben als typisch männliche bzw. weibliche nur bei gleichzeitiger Nennung der jeweiligen soziokulturellen Voraussetzungen (wie Nahrungsgewinnung, Wohnung, Besitz, Arbeitsteilung, Familien- und Verwandtschaftssystem) Sinn hat.

Der biologische Befund spricht zweifellos gegen eine völlige Egalität, wie sie da und dort propagiert wird; allerdings macht er auch deutlich, daß die Notwendigkeit, bestimmte Funktionen als spezifisch für eines der beiden Geschlechter anzusehen und die gesellschaftliche Organisation danach einzurichten, begrenzt ist, so daß Veränderungen in der Rollenzuweisung durchaus möglich sind. Daß die faktische geschichtliche Entwicklung der Geschlechterdifferenz nur als unberechtigt und als schlechthin repressiv und als nachteilig beurteilt und deshalb schnell und restlos beseitigt werden müsse, folgt daraus noch nicht.

Mit dem Gesagten ist die Problematik der Definition von Geschlechtsrollen längst nicht erschöpft. Vor allem bedürften die wechselseitigen Bedingtheiten zwischen physiologischen Gegebenheiten und psychischen Strukturen genauerer Aufmerksamkeit; so scheinen neueren Forschungen zufolge auch Spezialisierungen der Geschlechter im Erkenntnisvermögen sicher, doch lassen sich solche statistischen Ergebnisse weder auf den Einzelfall verrechnen, noch geben sie irgendeine Grundlage für die Behauptung einer Differenz im Intelligenzniveau. Im gegenwärtigen Argumentationsgang kommt es aber nur

⁶² Vgl. ebd. 163.

⁶³ S. ebd. 147 f. u. 156 f.

⁶⁴ Vgl. ebd. 156–163.

⁶⁵ Klassisch hierfür sind vor allem die ethnologischen Studien von *M. Mead* (bes. *Mann und Weib. Das Verhältnis der Geschlechter in einer sich wandelnden Welt*, Zürich 1955, orig.: *Male and Female. A Study of the sexes in a changing world*, New York 1949). S. auch *K. J. Narr*, Geschlechtliche Unterschiede in Arbeitsteilung und Gesellschaftsorganisation, in: Luyten (s. Anm. 60), 103–169.

darauf an, zu sehen, daß die konstitutionelle Verschiedenheit zwischen den Geschlechtern nicht zwangsläufig auch eine herrschaftliche Über- und Unterordnung verlangt. Zwar hat sich historisch eine ungleiche Machtverteilung zusammen mit der Zuweisung bestimmter Aufgaben ausgebildet, doch scheinen hierfür Verharrungstendenz, Besitzstandsmentalität und sekundäre Nutzung von Verhaltensweisen maßgeblich gewesen zu sein, die ursprünglich dazu dienten, die Chancen für die Entstehung und das Überleben der Nachkommen zu erhöhen. Als grundlos erweisen sich aber erst recht alle Sichtweisen, die die machtmäßige Überordnung des Mannes aus einer werthaften Inferiorität der Frau herleiten, indem sie das Männliche als das allgemein oder eigentlich Menschliche definieren und entsprechend das Weibliche in den Status einer Defizienzform⁶⁶ verweisen.

2. *Selbstannahme als Voraussetzung von Selbstdistanz (Liebe)*

Von der biblischen und theologischen Tradition her ist der Grundanspruch an jede Beziehung im Feld der zwischenmenschlichen Begegnung, auch an die erotische und die eheliche, die Liebe. Liebe, als sittliche Haltung verstanden, ist gekennzeichnet durch die Struktur des Sein-Für, der Hingabe an den Anderen.⁶⁷ In der Ausrichtung auf den Anderen steht Liebe der Dynamik der Egozentrik, des alles auf das eigene Ich Beziehens, diametral entgegen. Im liebenden Handeln überschreitet sich das Subjekt auf den Anderen hin, tut etwas, was der Andere »braucht«. Dabei sprengt sie den Grundsatz der Reziprozität, insofern sie weder bloß an der vom Anderen empfangenen Wohltat Maß nimmt noch auch sich von der kalkulierten Aussicht auf einen Nutzen für sich selbst leiten läßt. Theologisch gesprochen hat sie ihre Vergleichsgröße und die Dringlichkeit des Wechsels der Perspektive »zu mir hin« durch die »vom anderen her« in der vorausgehenden Liebe Gottes zum Menschen.

Demnach könnte es scheinen, daß die Liebe zum Anderen die Berücksichtigung eigener Belange und Interessen gerade ausschließt. Was sie letztlich ausmache, wäre gerade die Zuwendung zum Anderen um seiner selbst willen, und das hieße dann eben: nicht um meines Gefühls, meiner Bedürftigkeit nach Gemeinschaft, meiner Suche nach Geborgenheit willen. Für den Bereich der

⁶⁶ Hier ist vor allem an die Sicht der Frau als *mas occasionatus* zu erinnern, wie sie in der Theologiegeschichte eine nicht unerhebliche Rolle gespielt hat.

⁶⁷ S. dazu eingehend *F.-J. Nocke*, *Liebe, Tod und Auferstehung. Über die Mitte des Glaubens*, München 1978, 21–45 (Lit.!). Vgl. auch *H. Rotter*, *Grundgebot Liebe. Mitmenschliche Begegnung als Grundansatz der Moral*, Innsbruck u. a. 1983, 24–34. 68–74.

Mann-Frau-Beziehungen stellt sich das Problem, welche Rolle dem Subjekt der Liebe im Akt des Auf-den-anderen-Zugehens zukommt, verschärft, da der Liebende hier noch aus anderen Quellen als denen des reflektierten Wollens bestimmt, ja angezogen, fasziniert und überwältigt ist. Setzte man Liebe einfach mit Liebe zum eigenen Selbst in eins, müßte das bedeuten, daß Liebe im eigentlichen, nämlich im sittlichen und theologischen Sinne, sich hier nur im Verzicht auf alles Begehren ereignen könnte. Sofern ich jedoch in der Zweiergemeinschaft das Objekt des Handelns des Partners bin, vollzöge sich Liebe vor allem im Ertragen und Sichschicken. Worauf es beim Vollzug wahrer Liebe letztlich ankäme, wäre demnach sowohl für den Mann wie für die Frau die Selbstlosigkeit.

Die Bestimmung der Liebe als Selbstlosigkeit bei gleichzeitiger Disqualifizierung aller Bezugnahme auf sich selbst hat in der Geschichte christlicher Moral und Frömmigkeit eine lange und starke Tradition.⁶⁸ In Spannung zu ihr stand freilich die Lehre von der Selbstliebe, an der die Moraltheologie im Gefolge Thomas von Aquins im Traktat über die Tugenden stets festgehalten hat.⁶⁹ Natürlich könnte man deren Sperrigkeit abschwächen oder gar beseitigen, wenn man das Selbst, daß da zu lieben ist, auf die geistig-seelische Persönlichkeit beschränken würde, doch vertrüge sich eine solche konsequente Zweiteilung nicht mit der gleichzeitig festgehaltenen Lehre von der Leib-Seele-Einheit des Menschen.

Thomas sieht in der Selbstliebe die Voraussetzung und die Ursache der Liebe zum Anderen und sogar der Liebe zu Gott: Mit dem Anderen kann ich nur dann zu einer durch Liebe verbundenen Einheit werden, wenn ich zuvor mit mir selbst eins bin; der Andere kann nur so geliebt werden, wie der Liebende sich selbst liebt. »Darin nämlich haben wir Freundschaft mit anderen, daß wir uns zu ihnen verhalten wie zu uns selbst.«⁷⁰ Die Voraussetzung dafür, den Anderen lieben zu können, ist seine Ähnlichkeit zum Liebenden; im Anderen liebt er deshalb gewissermaßen auch sich selbst. Für Thomas besteht kein Ausschlußverhältnis zwischen Selbstliebe und Nächstenliebe, weil er beide hineinstellt in die Liebe zu Gott, auf die der Mensch sich angelegt erfährt. Diese ontologisch begründete Sicht entspricht in wichtigen Punkten der psychodynamischen, die Erich Fromm in seiner Theorie über die Kunst des Liebens entwickelt hat. Auch sie erweist das Alternativ-Schema Nächstenliebe oder Egoismus als fragwürdige Verkürzung. Wirkliche Liebe zum anderen sei nur möglich als »Verwirklichung und Konzentration« der Fähigkeit, sich

⁶⁸ S. dazu den Überblick bei A. Raffelt, Interesse und Selbstlosigkeit, in: Christl. Glaube in mod. Gesellschaft, Bd. XVI, Freiburg u. a. 1982, 129–160.

⁶⁹ Dazu immer noch grundlegend: R. Völkl, Die Selbstliebe in der Heiligen Schrift und bei Thomas von Aquin, München 1956 (= Münchener Theol. Studien II/12).

⁷⁰ S. th. II–II, 25, 4.

selbst zu lieben, in bezug auf eine andere Person. »Echte Liebe ist Ausdruck inneren Produktivseins und impliziert Fürsorge, Achtung, Verantwortungsgefühl und »Erkenntnis.«⁷¹ Das will besagen, daß Liebe nicht Folge seelischer Armut oder Entselbstung ist, sondern Reichtum, Überfluß, tatkräftige Entfaltung, die über die eigene Person hinausreicht, sich an andere verströmen kann.

Während Thomas das gegenteilige Verhalten ungeordnete Selbstliebe oder Sünde nennt und diese als eigensinnige Bevorzugung eines rangniedrigeren Gutes gegenüber einem höherrangigen deutet, charakterisiert Fromm das Gegenteil von Liebe und von Selbstliebe als Selbstsucht. »Der *Selbstsüchtige* interessiert sich nur für sich selbst, er will alles für sich, er hat keine Freude am Geben, sondern nur am Nehmen. <...> einen jeden und alles beurteilt er nur nach dem Nutzen, den er davon hat.«⁷² Die Selbstsucht erweist sich nicht als hypertrophierte Selbstliebe, sondern ist gerade umgekehrt Folge davon, daß jemand sich selbst haßt. Unter dem Deckmantel übertriebener Sorge um sich selbst versucht der Selbstsüchtige, seiner Umgebung jene Befriedigung abzupressen, die er in sich selbst nicht erreicht hat. Voraussetzung, andere und erst recht den Anderen lieben zu können, ist demnach die Annahme seiner selbst; dazu gehört zwangsläufig auch die Bejahung des eigenen Geschlechts. Umgekehrt wird die Möglichkeit sichtbar, daß aufopferungsvolle Selbstlosigkeit auch Ausdruck einer tiefen Feindseligkeit gegenüber sich selbst sein kann – ein Zusammenhang, auf den – wenn auch ungerecht generalisierend – bereits Nietzsche den Finger gelegt hat.⁷³

Das Gelingen von Liebe ist demnach zweifach gefährdet: von der Selbstsucht und – sublimier – von der Selbstaufgabe bzw. dem Selbsthaß.⁷⁴ Gleichwohl bedeutet Liebe auf den Anderen zugehen und dabei eigene Interessen zurückstellen, ja unter Umständen sein Dasein aufs Spiel setzen. Ohne derartige Liebe kann auch die erotische Verbundenheit und gerade sie als besonders dichte und intensive Gemeinschaft nicht gelingen. Mann und Frau, die sich wechselseitig Liebe geben und entgegennehmen, müssen auf alternative Liebespartner verzichten, sich von liebgewordenen Gewohnheiten trennen, bislang offengelassene Zukunftsmöglichkeiten entschlossen weiterverfolgen

⁷¹ E. Fromm, *Die Kunst des Liebens*, neu übersetzte Ausgabe Frankfurt 1986 (orig.: *The art of loving*, New York 1956), 71.

⁷² Ebd. 72.

⁷³ Statt anderer sei nur auf folgende Stellen verwiesen: *Die fröhliche Wissenschaft*, in: *F. Nietzsche, Werke* in 3 Bänden, hg. v. K. Schlechta, München 1966, Bd. II, 47 f. 208; *Zarathustra*, in: ebd. 440; *Jenseits von Gut und Böse*, in: ebd. 598. 685 f.; *Götzen-Dämmerung*, in: ebd. 1010; *Ecce homo*, in: ebd. 1157 f.

⁷⁴ Darauf hat B. Stoeckle immer wieder hingewiesen. S. bes. *ders.*, *Handeln aus dem Glauben*. *Moraltheologie konkret*, Freiburg u. a. 1977, 31 f. 107–116. 125–127. 166–172.

und andere ausschalten, ihre seelische Autarkie wenigstens teilweise aufgeben: Wer liebt, kann nicht von vornherein die Gewißheit haben, daß sein Selbst gesteigert wird, sondern er macht sich, je mehr er sich von der Liebe ergreifen läßt, zwangsläufig auch verwundbar. Aber nicht jeder Verzicht ist schon als solcher wertvoll. Sittlich werthaltig ist er nur, wenn er konkreter Ausdruck des ›Seins-Für‹ ist, zugunsten des Anderen erfolgt. Das kann er wiederum nur, wenn derjenige, der den Verzicht erbringt, nicht sich selbst aufgegeben und die Hoffnungen und Wünsche in bezug auf sich selbst wegerzogen hat, sondern seinerseits fähig ist, auch sich selbst mit Liebe beschenken zu lassen und auch Verzichte des Partners anzunehmen.

Für das Problem der innerehelichen Zuordnung von Mann und Frau ergibt sich daraus eine doppelte Schlußfolgerung: Erstens darf die Verantwortung für den Partner die Fürsorge als Konkretisierung von Liebe auch bei ungleicher Stärke der Partner nicht einfach dessen Selbstaufgabe und dessen Verzicht auf eigene Bedürfnisse als Gegenleistung verlangen. Beziehungen, in denen der eine oder auch beide Partner ständig nur verzichten müssen, produzieren unausweichlich Gefühle, die die Beziehung emotional auskühlen lassen und sie zum Einsturz bringen: Enttäuschung, Verbitterung, bisweilen Haß und andauernde Mißgunst – Folgen des unter Umständen sorgsam vor sich selbst versteckten Empfindens, im Eigenen und in den eigenen Fähigkeiten und Anlagen entscheidend zu kurz gekommen zu sein. Zweitens gibt es keinen akzeptablen Grund, das Spannungsverhältnis zwischen Selbstannahme und Selbstdistanz so zu lösen, daß dem Mann alle Chancen der Selbstfindung zugeteilt und der Frau die daraus resultierende maximale Verzichtsmenge zugemutet wird. Mit dieser Feststellung ist freilich keineswegs gesagt, daß die Frauen, die in patriarchalisch strukturierten Ehen gelebt haben, zwangsläufig um ihre Lebenserfüllung gebracht worden seien. Solche, in feministischen Kreisen da und dort vertretenen Urteile sind schon deshalb unsachgemäß, weil sie unterstellen, das, was heute als Verzicht bzw. als Selbstverwirklichung erfahren werden kann, sei auch früher oder gar notwendigerweise so empfunden worden. Das mag für einzelne Persönlichkeiten zutreffen, dürfte aber kaum die Gesamtsituation der Frauen in der Vergangenheit repräsentativ charakterisieren.

3. Die wechselseitige Angewiesenheit von Subjektivität und Institutionalität (Ehe)

Die tragende und regenerierende Kraft jeder Liebes- und Lebensgemeinschaft zwischen Mann und Frau, die als beglückend erfahren wird, ist die gegenseitige persönliche Zuneigung und das hierdurch entstehende vorbehaltlose Vertrauen-Können. Sie erschöpft sich weder in gemeinsamer sexueller Praxis

noch in der erotischen Faszination, sondern beinhaltet die aus eigener Spontaneität hervorgehende wechselseitige Anerkennung und Annahme des einen durch den Anderen, so daß beide von ihrem Partner her erfahren, daß sie in ihrem konkreten und individuellen So-Sein bejaht, wertvoll und schlechthin unersetzlich sind. Sexualität und Erotik können das Medium sein, in dem diese Annahme des Anderen in ganzheitlicher und besonders dichter Weise mitgeteilt wird.

Dieser Kern aus persönlicher Zuneigung kann durch keine institutionelle Ordnung des Zueinanders von Mann und Frau ersetzt oder produziert werden. Diese Erkenntnis ist in den vergangenen Jahrzehnten stärker ins allgemeine Bewußtsein getreten als jemals zuvor; auch das kirchliche Eheverständnis hat sich in dieser Richtung gewandelt; dies hat sich bis in die kirchenamtlichen Dokumente hinein terminologisch an ihrer Charakterisierung als »Bund« anstelle von »Vertrag« und »Band«⁷⁵ und an der Reformulierung der überkommenen Ehezwecklehre⁷⁶ niedergeschlagen. Für die stärkere Hervorhebung der personalen Grundlagen und Notwendigkeiten dürften vor allem zwei Faktoren maßgeblich sein: die erhöhten Ansprüche an die Subjektivität des eigenen Handelns in einer Lebenswelt, die vielfältigen äußeren Einflüssen unterliegt und für den Einzelnen kaum überschaubar ist, auf der anderen Seite das Schwächer-Werden mancher Stützen, die früher die Zweiergemeinschaft mehr oder weniger unreflektiert »von außen« verfestigt haben (stabile Wohnverhältnisse, übersichtlicher Sozialkontext, feste gesellschaftliche Erwartungen und Verbote u. a.). Die Aufmerksamkeit für das Vorhandensein, die Stärke und Echtheit der persönlichen Gefühle, die die Betroffenen füreinander haben, fällt bisweilen so nachdrücklich aus, daß die Notwendigkeit oder sogar die Sinnhaftigkeit einer institutionellen Ausgestaltung grundsätzlich in Zweifel gezogen oder auch ausdrücklich bestritten wird.⁷⁷

Aber so hohl, einengend, u. U. auch fortlaufend Enttäuschung und Leid erzeugend Ehen sein können, die sozusagen nur als Institution existieren und in denen der innere Kern von wechselseitiger Zuneigung fehlt oder zum Erlöschen gebracht wurde, so wenig belastbar, so angestrengt durch den Druck, die Gefühle auf dem höchsten Niveau zu halten und so belastet von der Angst, den Partner zu verlieren, können – jedenfalls auf längere Dauer – Beziehungen sein, die auf jede institutionelle Festlegung verzichten und nur

⁷⁵ S. dazu die Vorgeschichte und Analyse des betreffenden Abschnitts bei *B. Häring*, Kommentar zum I. Kapitel des II. Hauptteils der Pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, in: LThK. E III, 423–446, hier: 429–434; ferner: *Kleindienst* (s. Anm. 2), 113–116.

⁷⁶ S. dazu *Häring* (s. Anm. 75), 434–445, u. *Kleindienst* (s. Anm. 2), 111–113.

⁷⁷ Als jüngstes Beispiel hierfür s. *H. Frisch*, *Ehe? Eine Pastorin plädiert für neue Formen der Partnerschaft*, Frankfurt 1983.

aus der Quelle der jeweiligen Zuneigung füreinander leben. Daß dieser Zusammenhang zwischen Institutionalität einerseits und Beständigkeit und Geborgenheit andererseits auch im allgemeinen Bewußtsein grundsätzlich erkannt und anerkannt ist, zeigt die nur wenig angefochtene Überzeugung, daß Partner, die sich Kinder wünschen, ihrer Gemeinschaft die Verfassung einer Ehe geben sollten.⁷⁸

Institutionalität hat vor allem zwei Seiten, nämlich Dauer und öffentliche Anerkennung. Von diesen beiden Momenten ist es das zweite, das auf den ersten Blick stärker in die Augen springt; dasjenige auch, auf das vor allem sich heutige Infragestellungen beziehen. Es schlägt sich in Prozeduren und Formvorschriften und amtlicher Dokumentation nieder, es bereitet im Konfliktfall Schwierigkeiten. Derartiges wird nicht selten als Äußerlichkeit empfunden, als wahrer Liebe unangemessen, und wird verdächtigt, ein Sicherheitsdenken zu produzieren, das die Spontaneität des Anfangs zur gefühlsleeren Routine verkommen lasse. Daß die Einbindung der Lebensgemeinschaft in die größere Öffentlichkeit von Familie, Gemeinde und übergreifender Gesellschaft auch Anerkennung der Zusammengehörigkeit, den Anspruch auf Hilfe besonders bei der Erziehung und Eingliederung der Kinder, schließlich auch einen elementaren Schutz der Beteiligten bei Schicksalsschlägen und eventueller Willkür des Anderen bedeutet, tritt meist erst dann evident zutage, wenn dieser Rahmen fehlt oder Mängel aufweist. Der Liebesbeziehung die Form einer Institution zu geben, erschöpft sich von daher betrachtet nicht darin, daß das Paar eine Anforderung erfüllt, die die Gesellschaft im Interesse ihrer eigenen Regelungsbedürfnisse (z. B. klare Abgrenzung von Verantwortlichkeiten, Eigentumsordnung, Erbringung der Sozialisationsleistung) »von außen« abverlangt. Vielmehr handelt es sich auch um ein auf die Beziehung gerichtetes sittliches Tun, insofern sich die Partner vor Dritten die Zusage geben, in ihrem Verhalten und in ihrer Grundeinstellung zum Anderen verläßlich sein zu wollen, was vor allem heißt, über den Anderen und über die Beziehung mit ihm nicht willkürlich zu verfügen. Die Institution steht hier nicht in einem zwangsläufigen Antagonismus zur liebenden Zuneigung, sondern das eine kommt dem anderen zugute.

Dieses Zueinander von persönlicher Intimität und institutioneller Formung ist noch enger beim anderen Moment von Institution, der Dauer. Denn ebenso

⁷⁸ Das drückt sich etwa in folgenden demoskopischen Werten aus: Während 7 von 10 Bundesbürgern ein als Vorbereitung auf die Ehe gedachtes nichteheliches Zusammenleben befürworten, wird ein derartiges Verhältnis für den Fall, daß ein Kind da ist, nur von 29% der Befragten gebilligt (wobei die Zahlen auch bei den 15–30jährigen unter 50% liegen im Gegensatz zu rund 90% für den ersten Fall)! Zahlen nach: Nichteheleche Lebensgemeinschaften in der Bundesrepublik Deutschland, Stuttgart u. a. 1985 (= Schriftenreihe des Bundesministers für Jugend, Familie und Gesundheit 170), 82.

wie die Subjekte der Liebe in ihrer jeweiligen Lebensgeschichte, so sind auch ihre gemeinsamen Beziehungen und ihre Gefühle füreinander der Struktur der Zeitlichkeit unterworfen. Der Wunsch aller Liebenden, daß der geglückte Augenblick stehenbleiben möge, findet immer nur für kurze Momente Erfüllung, um danach wieder zurückgezwungen zu werden unter das Joch der Zeitlichkeit. So können sie dem Absinken ihrer Gefühle in die Vergangenheit der mechanisch unbetroffen vorübergehenden Zeit nur dadurch wehren, daß sie ihrer Zuneigung im unaufhaltsamen Nacheinander der vielen Augenblicke Kontinuität und Festigkeit verleihen. Das gelingt ihnen aber nur, wenn sie ihre Zuneigung füreinander von zwei Gruppen von Faktoren unabhängig machen: von den mit dem Ablauf der Zeit eintretenden Zufällen, die mit der Beziehung eigentlich nichts zu tun haben (Stimmungen, Aussicht auf Vorteile, Wechsel des Berufs oder der häuslichen Umgebung, Auftreten neuer Freunde) auf der einen Seite, von den Veränderungen, die vom Fortgang der lebensgeschichtlichen Zeit bedingt sind (Abnahme der Attraktivität, Älterwerden, Krankheit, Mißerfolg, neue Interessen) auf der anderen Seite. Solche Unabhängigkeit fällt nicht zu, sie muß gewollt und andauernd durchgesetzt werden. Wo dieses Wollen nicht bloß auf die Gegenwart gerichteter Vorsatz bleibt, sondern auch die auf die Zukunft ausgedehnte Entschiedenheit enthält, alles, was in der eigenen Macht steht, tun zu wollen, um der Liebe zum Anderen Dauer zu verleihen, und dieses Versprechen vom anderen angenommen und erwidert wird, dort ist der zentrale sittliche Sachverhalt von Ehe gegeben. Ehe ist in erster Linie und vor allem die Lebensform von Liebe. Die Formalisierung und Normierung ihres Beginns hat von daher gesehen primär den Sinn, die Aufrichtigkeit des Versprechens zu sichern, ist dessen Inhalt doch im höchsten Maße verletzbar. Ehe als Institution ist somit die Entschiedenheit zum Versuch, der Liebe Bestand zu geben, indem im Geflecht der Randbedingungen, die sich mit dem Gang der Zeit verändern, Verlässlichkeit, Vertrauen und Verantwortlichkeit füreinander aufgebaut und durchgehalten werden. Was sie als Institution hingegen nicht leisten kann, obschon es häufig von ihr erwartet wird, ist die Garantie, daß sich die Partner in der Zukunft dann auch tatsächlich lieben und in Zuneigung verbunden bleiben. Die Institution bietet lediglich den Rahmen, der die Chance gibt, daß einer einem Anderen frei von der andauernden Angst, daß der Andere ihn jederzeit verläßt, und frei von der Angst angesichts der eigenen Brüchigkeit, mit der Stabilisierung von Zuneigung überfordert zu sein, Treue und Annahme auch für die Zukunft zusagt. Sie stellt nicht quasi-automatisch Sicherheit der Beziehungen her, sondern zeichnet vor, fordert heraus und gibt Grundlinien vor, wie Menschen, die sich einander vertrauen, trotz der andauernden Veränderungen um sie herum und an ihnen selbst Verlässlichkeit gewähren können.

Darüber, daß Liebes- und Lebensgemeinschaften im Interesse ihrer Beständig-

keit möglichst verbindliche Selbstverpflichtungen, erwartbares Verhalten, Anerkennung und Förderung durch die Öffentlichkeit brauchen, kann eigentlich kein Zweifel sein. Aber von keinem dieser institutionellen Momente her erscheint es zwingend, eine herrschaftliche Binnenordnung mit dem Institutionscharakter zu verknüpfen. Im Gegenteil steht die für unverzichtbar erkannte personale Zuneigung in kräftiger Spannung zu solcher Über- bzw. Unterordnung eines Partners; denn auch als Institution bleibt die Ehe subjekthafter Vollzug und Lebensverwirklichung zweier Individuen, die füreinander nicht austauschbar sind. Die liebende Annahme eines Anderen berechtigt keineswegs dazu, ihn als Eigentum zu behandeln, mit dem man nach Gutdünken verfahren darf. Diese Unverfügbarkeit war in der Tradition durch die mehrfache Abgrenzung von anderen Beziehungsformen (Kind, Dienstboten, Sklaven, Eigentum) grundsätzlich klargestellt worden. Daß die Hierarchisierung heute trotz dieser Abgrenzungen vielfach als institutionsbedingte Verdinglichung empfunden wird, hängt damit zusammen, daß die Aufgabe, sich aufeinander einzulassen, sich gegenseitig zu öffnen und zu bejahen, sich heute merklicher als lebenslange Aufgabe erweist, die mit dem Eingehen der institutionellen Ehe noch längst nicht bewältigt ist.

Ist demnach die Einschätzung der Subordination der Frau unter den Mann als ein Wesensmerkmal von Ehe von der Sache her nicht haltbar, so wäre es erst recht nicht begründbar, Subjektivität und Institutionalität so zu verorten, daß jeweils ein Partner für die Betreuung eines dieser beiden Momente zuständig wäre. Die Zuweisung der Zuneigungsdimension an die Frau, die der Institutionsdimension an den Mann müßte zur Befürwortung einer unerträglichen Doppelmoral führen. Um die Realisierung beider Dimensionen müssen sich beide sorgen.

Die Analyse der Dialektik der Ehe läßt Umrisse der Aufgabe erkennen, die sich stellt, wenn die institutionelle hierarchische Binnenordnung aufgegeben und die innere Gestaltung des gemeinsamen Lebens in die Verantwortung der Beteiligten selbst zurückgeholt wird. Sie reicht von der Bejahung der Andersheit des anderen Geschlechts über die vorbehaltlose Anerkennung des Partners in seinem Subjektsein bis zur Verteilung der anfallenden Funktionen im Haus und bis zur Selbstüberschreitung der augenblicklichen intimen Gemeinschaft sowohl in die Zukunft wie auch in die größere Öffentlichkeit hinein. In all dem geht es um das Grundproblem, wie sich der Wunsch der Beteiligten, ihr Leben nach ihren persönlichen Vorstellungen zu gestalten, und die Erfordernisse einer Gemeinschaft, die sich auf die leiblich-seelische Zusammengehörigkeit erstreckt, in Einklang bringen lassen. »Partnerschaft« signalisiert das Bestreben, diesen Einklang möglichst symmetrisch zu gestalten. Deshalb ist nun zu fragen, wieweit dieses Leitbild der theologischen Ehe-sicht entspricht, wo seine besonderen Chancen, aber auch seine Grenzen liegen.

IV. ELEMENTE FÜR EINE THEOLOGISCHE REKONSTRUKTION
DES PRINZIPI PARTNERSCHAFT

Wenn der Frage nachgegangen wird, wieweit sich das Leitbild Partnerschaft mit der theologischen Sicht von Ehe verträgt, kann es nicht darum gehen, den bislang zur Legitimation der innerehelichen Subordination herangezogenen Schriftstellen ein Votum für Partnerschaftlichkeit abzuverlangen. Zwar vermag eine sozialgeschichtliche Relecture der Texte manche erstaunlichen Details freizulegen, doch kommt man kaum um die Feststellung herum, daß auch die biblischen Schriften und die späteren theologischen systematischen Reflektionen erst recht auf weiteste Strecken an dem ganz selbstverständlich vom Vorrang des Mannes überzeugten Ordnungsbild teilhaben. Ergiebiger und hermeneutisch redlicher dürfte es sein, mit einem von der heutigen Problematik geschärften Blick das Zeugnis der biblischen und theologischen Tradition zu befragen und nach Anschlußmöglichkeiten zu suchen. Das bedeutet nicht, daß die Tradition nur in dem zur Sprache käme, was sich aus unserem heutigen Bewußtsein nahelegt; vielmehr sind auch Gegensätze und Abgrenzungen mögliche Anschlüsse.⁷⁹

1. Ebenbürtigkeit von Mann und Frau an Würde der Person

Als eine solche Anschlußmöglichkeit, und zwar als eine sehr grundlegende, erweist sich die Überzeugung von der Gleichheit der Frau mit dem Mann an menschlich-personaler Würde. Selbst dort, wo man in der christlichen Tradition die Verschiedenheit der Geschlechter als werthafte Differenz zwischen vollständiger und unvollständiger Menschwerdung begreifen wollte, betonte man regelmäßig die Gleichheit im sittlichen Vermögen und in der Berufung zum Heil. Vor allem die schöpfungstheologische Aussage der Gottebenbildlichkeit und deren ausdrückliche Applikation auf Mann und Frau in Gen 1,27 sowie die soteriologische Aufhebung der Differenzen in Gal 3,28 (ähnlich: 1 Petr 3,7), in zweiter Linie auch die Zeugnisse der Evangelien über Jesu Sprechen und Umgehen mit Frauen stellen hier unmißverständliche und nicht relativierbare Vorgaben dar. Die Gleichrangigkeit an Würde läßt sich weder damals noch heute nur auf die Funktion eines theologischen Alibis und erst recht nicht eines übernatürlichen Ausgleichs für die der Frau im Alltag zugeteilten mühevollen Tätigkeiten beschränken, sondern drängt sich als

⁷⁹ Zur Begründung dieses methodischen Ansatzes s. K. Hilpert, *Theologische Ethik und Offenbarung*, in: *Religionspädagogische Beiträge* 6/1980, 87–98.

moralische Herausforderung für Einstellung und Handeln des Mannes gegenüber der Frau auf: Auch sie muß in ihrem Frau- und Menschsein als von Gott gewollt und bejaht, als mit einem Wert ausgestattet, den sie keinem anderen Menschen, also auch nicht dem Mann, verdankt, und mithin als nicht verfügbar gelten. Diese Gleichwürdigkeit wird auch durch den Eintritt in eine Gemeinschaft mit anderen Menschen, durch die Zugehörigkeit zu bestimmten kirchlichen und weltlichen Ständen und auch bei der Übernahme bestimmter Aufgaben nicht verändert. Umgekehrt verlangt diese Unverrückbarkeit der fundamentalen Gleichheit, daß die konkreten Beziehungen und Rollen, Rechte und Wirkmöglichkeiten so gestaltet werden, daß sie das Bewußtsein, gleichwürdig zu sein, nicht zerstören oder von vornherein unmöglich machen. Unter dieser Hinsicht ist es aufschlußreich, daß bereits Jesus selbst durch seine Ablehnung des alttestamentlich-jüdischen Scheidungsrechtes auf einer Veränderung einer gesellschaftlichen Praxis besteht, die die Frau der Willkür des Mannes ausliefert und ihre Subjekthaftigkeit in einem für ihr Leben entscheidendem Punkt völlig außer acht läßt (Mk 10,2–12 parr).

Solange das Unterordnungsmodell wie andere gesellschaftliche Strukturen auch als naturgegeben erscheint, genügt es, diese Herausforderung in Forderungen nach einem achtungsvollen, fürsorglichen, zuvorkommenden und freundschaftlichen Umgang miteinander zu konkretisieren. Heute wissen wir mehr und empfinden es jedenfalls sehr viel deutlicher, daß das Bewußtsein von Würde und Gleichrangigkeit auch mit der Berücksichtigung der eigenen Gefühle durch den anderen, mit dem Ernstnehmen eigener Entwicklungsmöglichkeiten, dem Einbringen aller Fähigkeiten, der Chance, eine Entscheidung nach gründlicher Beratung durchzusetzen, zusammenhängt. Folglich ergeben sich aus der Verpflichtung, die Gleichwürdigkeit der Frau zu achten, die viel weitergehenden Anforderungen, sie in ihrem Subjektsein zu berücksichtigen, sie an Entscheidungen zu beteiligen, auf Herrschaftsgebaren zu verzichten, Fähigkeiten zu fördern, die über das eheliche und familiäre Handlungsfeld hinausreichen.

2. *Das Verständnis von Ehe als sozialer Einheit*

Was Mann und Frau durch ihre wechselseitige Zuwendung von innen her aufbauen, ist mehr als nur die Summe zweier füreinander Zuneigung empfindender Subjekte, die dies ausdrücken, sondern zunächst – das meint: unabhängig von der Frage ihres Zustandekommens, ihres theologischen Gehalts und der Frage ihrer Auflösbarkeit – und zentral eine soziale Einheit von eigener Qualität. Nicht erst das II. Vatikanum sprach von der Ehe als einer »communi-

tas vitae et amoris«⁸⁰ und als »totius vitae consuetudo et communio«⁸¹, auch wenn es dies sehr nachdrücklich und im Vergleich zur herkömmlichen Betonung des Zeugungszweckes auch sehr akzentuiert tat. Diese Formeln haben bereits eine lange Vorgeschichte.⁸² Die Tradition sprach diesen Sachverhalt meist bescheidener an, indem sie von der Einheit als einer Wesenseigenschaft der Ehe sprach; biblisch berief man sich dafür besonders auf das »ein Fleisch werden« von Gen 2,24, das sowohl von Jesus (nach Mk 10,7–9 und Mt 19,5f.) wie von Paulus (1 Kor 7,11–14, mit ausdrücklichem Einbezug der Heilsvermittlung; als Argument gegen den Umgang mit der Dirne: 1 Kor 6,16) als auch vom Verfasser des Epheserbriefs (5,28–32) als die ursprüngliche und gute und verbindliche Ordnung ins Gedächtnis zurückgerufen wird. Dabei beschränkt sich die Bedeutung von »ein Fleisch werden« weder biblisch noch in der Tradition auf die sexuelle Intimität, sondern steht für die Ganzheit der alle anthropologischen Dimensionen einschließenden Gemeinschaft.

Gemeinschaft zu sein bedeutet hinsichtlich des Handelns, daß die betreffenden Subjekte ihr Tun in irgendeiner Weise koordinieren und auf das Miteinander abstimmen müssen. Dieses Gemeinschaftliche vollzieht sich aber weder bloß im Geschlechtsleben noch auch nur im Zusammenleben in einer gemeinsamen Wohnung. Die Gemeinschaftlichkeit verlangt darüber hinaus auch die Sorge für die Voraussetzungen zur Erhaltung und Pflege der Gemeinschaft; dies gilt nicht bloß für die materiellen und die religiösen, sondern auch für die kommunikativen und emotionalen Voraussetzungen. In dieser Hinsicht kann es aufschlußreich sein, daß schon die biblischen Texte über die Ehe da und dort die Verwirklichung der Einheit nicht nur in geschlechtlicher und wohnungsmäßiger Gemeinschaft sehen: Im Zusammenhang von 1 Kor 7,12ff., wo Paulus der Gemeinde einen Rat bezüglich der christlich-heidnischen Mischehen erteilt, nennt er ausdrücklich das Element der »Einwilligung« (συνευδοκῆν) von seiten des nichtchristlichen Teils als Vorbedingung zur Fortsetzung (nicht erst zum Eingehen) des Zusammenlebens. Die Haustafel von 1 Petr 3 verlangt von den Männern, »verständnisvoll mit ihren Frauen zusammenzuleben« (συννοιοῦντες κατὰ γυνῶσιν) und »ihnen Achtung entgegenzubringen« (ἀπονέμουντες τιμῆν). Das ist deshalb so bemerkenswert, weil diese Aufforde-

⁸⁰ Pastoralkonstitution »Gaudium et Spes« nr. 48, vgl. 47 (dt. in: LThK. E III).

⁸¹ Ebd. nr. 50.

⁸² S. etwa den vom Catechismus Romanus als ersten Grund für die Verpflichtung zu heiraten angeführte (und in Casti Connubii wiederum vermerkte) Sinn der Ehe: »haec ipsa diversi sexus naturae instinctu expetita societas, mutui auxilii spe conciliata, ut alter alterius ope adjutus, vitae incommoda facilius ferre, et senectutis imbecillitatem sustentare queat« (II, 8, 13). – In der älteren theologischen Literatur wird der societas-Charakter der Ehe in beachtlicher Weise entfaltet bei *L. Berg*, Ehegemeinschaft in sozialtheologischer Sicht. Werden und Wesen, Ethos, Münster 1967, bes. 110 ff.

rungen in einer Umgebung stehen, die in der Untergebenheit der Frau gegenüber dem Mann das Ideal ehedraulichen Verhaltens sieht und dem sogar Zeugnisfunktion für den Glauben zuspricht. Den Männern, die in der Paränese für die Frauen als die dominierenden vorausgesetzt werden, wird hier als allererste Pflicht abverlangt, im Zusammenwohnen mit der Frau Verständnis ihr gegenüber, ja Einsicht und Achtung oder Ehre walten zu lassen – eine Mahnung, die sicher nicht überinterpretiert werden darf, die aber in jedem Fall nicht bloß eine herablassende Wohlgesonnenheit meint, die sich als Komplement zu den der Frau eingeschränkten Mahnungen erwarten ließe, sondern auch eine Bemühung um Einverständnis, die den Anderen in seiner Einsichtsfähigkeit ernstnimmt.

3. Begrenzung und innere Relativierung des Herrschaftsschemas

Zwei zentrale Bereiche hat die christliche Tradition von der Geltung des Subordinationsprinzips ausgenommen, nämlich das verbindliche Eingehen der Ehe und den sexuellen Verkehr. Mit der Ausbildung einer Eheschließungsform, die die beiderseitige freie Zustimmung zum Konstitutivum machte, mit dem alles stand und fiel⁸³, waren die herkömmlichen Praktiken elterlicher Einflußnahme, politische, dynastische und finanzielle Instrumentalisierung der Verbindung, das Interesse gesellschaftlicher Stabilisierung, gar die Sitte gewaltsamer Entführung zwar nicht schon wie auf einen Schlag aus der Welt verschwunden. Dennoch dürfte die Durchsetzung des Konsensprinzips als Voraussetzung einer gültigen Ehe einer der entscheidendsten und verdienstvollsten Beiträge des Christentums zur Ehekultur gewesen sein; jedenfalls bildet sie die grundlegende Voraussetzung und ein beträchtliches Stück von Partnerschaft zwischen den Eheleuten. Denn gerade an diesem entscheidenden Punkt verschafft sie der Frau ein solches Gewicht, daß wenigstens gegen oder ohne ihre Zustimmung die Gemeinschaft nicht zustande kommen konnte. Andererseits hat man im Ausgang von 1 Kor 7,3–5 stets die strenge Gleichheit der sexuellen Rechte und Pflichten von Mann und Frau betont, auch wenn man dabei über das Ziel hinausschoß, indem man die Ehe mehr oder weniger ausschließlich als Vertrag über die Materie *ius in corpus* behandelte und dabei die psychischen Gegebenheiten und unterschiedlichen emotionalen Bedürfnisse völlig außer acht ließ. Dennoch ist das Festhalten an der Gleichheit gerade in diesem Bereich von symbolischer, aber auch präzedentieller Bedeu-

⁸³ Sehr bündig ist das im Antwortschreiben Papst Nikolaus I. an die Bulgaren aus dem Jahr 866 ausgedrückt: »Sufficiat secundum leges solus eorum consensus, de quorum coniunctionibus agitur; qui consensus si solus in nuptiis defuerit, cetera omnia, etiam cum ipso coitu celebrata, frustrantur <...>« (DS 643).

tung. Wenn einer ganzheitlicheren Anthropologie Sexualität nicht bloß als ein Abreagieren einer triebhaften Notdurft gilt oder aber als ausschließliches Mittel zur Zeugung, sondern auch den Charakter eines Austauschs von Zeichen hat (die neueren kirchlichen Dokumente denken sämtlich in diese Richtung!), dann verlangt die Gleichheit im Sexuellen sogar folgerichtig nach Partnerschaft in allen sonstigen Bereichen des partnerschaftlichen Zusammenlebens.

Einer derartigen Ausweitung der Symmetrie, die über das Zustandekommen der Ehe und die Rechte und Pflichten bezüglich des Geschlechtsverkehrs hinaus das gesamte Feld ehelicher Interaktion betrifft, stehen vor allem jene biblischen Texte im Wege, die die Frauen ganz ausdrücklich zur Unterordnung unter den Mann auffordern. Freilich liegen die Verhältnisse auch hier komplizierter, als ein fundamentalistisches Legitimationsinteresse wahrhaben möchte. Die bekannten Stellen Eph 5,21–25, Kol 3,18f., 1 Tim 2,8–15, Tit 2,4–6, 1 Petr 3,1–7 gehen in der Tat ähnlich wie ja auch Paulus in 1 Kor 11,3–10 von einem natürlichen oder sogar heilsökonomischen Vorrang des Mannes aus und verlangen die Unterordnung gegenüber dem Mann als Grundtugend der christlichen Ehefrau. Für sich allein genommen, klingen diese Sätze für heutiges Empfinden weitgehend befremdlich, wenn nicht sogar anstößig. Aber im Vergleich zum Eheethos im jüdischen, hellenistischen und römischen Umfeld erweisen sie sich als völlig üblich. Gar nicht den üblichen zeitgenössischen ethischen Idealen entsprechen dagegen die Ermahnungen, die im selben Atemzug an die Männer gerichtet werden. Ihnen wird eingeschärft, sie sollten ihre Frauen lieben (Kol 3,19; Eph 5,25.28.33) und zwar so sehr wie ihren eigenen Leib (Eph 5,28), sie sollten nicht erbittert sein gegen sie (Kol 3,19), sich freihalten von Zorn und Streit (1 Tim 2,8), in allen Dingen besonnen sein (Tit 2,6), verständnisvoll im Zusammenleben mit ihnen sein und ihnen Achtung bezeigen (1 Petr 3,7). W. Schrage kann in seiner »Ethik des Neuen Testaments« eine Reihe von Stellen aus der ethischen Literatur der Antike anführen⁸⁴, die eindrucksvoll belegen, wie einschneidend solche Mahnungen vom gängigen Muster, das die Bestimmung des Ehemannes im Herrschen und Führen sah, abwichen. Setzt man die Mahnungen an die Ehefrauen und die an die Männer in Korrelation, so zeigt sich überdies, daß sie nicht komplementär zueinander sind.⁸⁵ Die Ehe und das Haus werden gerade nicht als Ort der Herrschaftsausübung beschrieben; die Stellung des Mannes wird im Unterschied zur üblichen Sicht nicht unter dem Aspekt beschrieben,

⁸⁴ W. Schrage, *Ethik des Neuen Testaments*, Göttingen 1982 (= Grundrisse zum NT 4), 241.

⁸⁵ N. Brox sagt in Bezug auf 1 Petr 3,1–7, bei einer generellen sozialen Dominanz des Mannes sei die Ethik dieser Verse in dieser Formulierung »nicht stimmig und durchführbar« (Der erste Petrusbrief, Zürich u. a. / Neukirchen 1979 [= EKK 21], 149).

daß er der Nutznießer der Unterwerfung der Frau ist, sondern so, daß auch ihm – wie schon bisher der Frau – spezifische Verpflichtungen bezüglich des Umgangs mit der Gattin zugewiesen sind. Im Rahmen einer allgemein akzeptierten patriarchalischen Ehe-, Familien-(und Gesellschafts-)struktur wird hier aus religiösen Gründen faktisch »ganz massiv die Asymmetrie des tatsächlichen sozialen Gefüges, das sich in «den» übernommenen Formulierungen und Vorstellungen noch einmal spiegelt«, unterlaufen.⁸⁶ »Die Anweisungen gehen auf niemandes Kosten, sondern zugunsten des Zusammenlebens«. ⁸⁷ Dieser starke Zug zur Korrektur einer als Gegebenheit zunächst einfach ungefragt übernommenen autoritären Über- und Unterordnung findet seine Spitze in Eph 5, wo die Mahnungen an Frau und Mann vorweg sogar in der Aufforderung zu *gegenseitiger* Unterordnung zusammengefaßt werden (5,21). Hier wird, ähnlich wie schon bei Paulus in 1 Kor 7,3–5, die Verpflichtung des Mannes und der Frau zur Sorge um das Zusammenleben mit ein und demselben Begriff benannt. Auch die nähere Ausführung der Aufforderung an die Männer zur *agape*, als deren Kern Hingabe für den anderen, Sorge für dessen leibliche und seelische Integrität, Identifizierung mit sich selbst vorgestellt werden, stellt die Mann-Frau-Beziehung unter einen moralischen Anspruch, der das gegebene herrscherliche Rollen-Gefälle zumindest relativieren, mit der Zeit vielleicht sogar sprengen muß.

Der Sache nach zunächst einmal nur eine parallele, systematisch dann aber auch nicht einfach irrelevante (wenn Ehe als eine Grundform christlicher Gemeinschaft gelten muß!) Aussagenreihe stellt der Vorbehalt gegen alles Herrschen dar, wie ihn die urkirchliche Tradition von Jesus überliefert hat.⁸⁸ Daß es »Große« und »Erste« unter den Jüngern bzw. in der Kirche gibt, wird vorausgesetzt, aber deren Gebaren darf gerade nicht von der Art sein, wie sonst Herrschaft im politischen Bereich angestrebt und ausgeübt wird. Es findet geradezu eine Umkehrung statt: Was allein Autorität begründet und ausmacht, ist das Dienen und das Absehen von den eigenen Interessen bis zur Hingabe des Lebens.

4. Der Bezugspunkt der sakramentalen Zeichenhaftigkeit

Die besondere theologale Qualität christlicher Ehe wurde seit der Hochscholastik unter dem Stichwort Sakramentalität verhandelt. Damit wurde –

⁸⁶ Ebd.

⁸⁷ Ebd. 148.

⁸⁸ Bes. Mk 10,42–45 parr. Zur Überlieferung dieses Motivs sei u. a. auf die Ausführungen bei G. Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens*, Freiburg u. a. ³1982, 134–142, hingewiesen.

dogmengeschichtlich vor allem in weiterführender Interpretation von Eph 5, aber auch auf liturgische Bräuche gestützt – formelhaft zur Sprache gebracht, daß die schöpfungsmäßig beabsichtigte Verbundenheit zwischen Mann und Frau und die heilsgeschichtliche Zuwendung Gottes zu den Menschen einander darstellen und zu konkreter, gegenwärtiger Erfahrung bringen.⁸⁹ Diese Sicht hat zwei anthropologische Vorbedingungen, die beide in deutlicher Spannung zur Idee der hierarchischen Ordnung stehen: nämlich zunächst die Angewiesenheit des Einen auf den Anderen, das untrügliche Wissen um die eigene Fragmentarität und Ergänzungsbedürftigkeit, wie sie der Verfasser der zweiten Schöpfungserzählung elementar ausspricht, wenn er den Schöpfer sagen läßt, daß es nicht gut sei, daß der Mensch allein bleibe und daß er ihm deshalb eine »Hilfe, ihm ähnlich« (Gen 2, 18, vgl. 2,20) machen wolle. Paulus bestätigt diesen Sachverhalt und stellt ihn zugleich in eine christologische Dimension, wenn er in einem Text, der der Frau gebietet, im Gottesdienst ihre Haare zu verhüllen, und dies völlig unemanzipativ mit einem Abbildlichkeitsgefälle begründet, diesen Unterschied und die daraus folgende Anordnung sogleich in ihrer Wichtigkeit herunterspielt: »Doch im Herrn gibt es weder die Frau ohne den Mann noch den Mann ohne die Frau.« (1 Kor 11, 11) Die zweite Grunderfahrung, auf die die Sakramentalitätsaussage aufbaut, ist die Geschenkhafte. Der Wunsch nach umfassender, bereichernder und fruchtbringender Entfaltung der Beziehung allein verbürgt ja noch lange nicht deren Gelingen. Dazu braucht es von seiten jedes Partners auch die Bereitschaft, sich vom Reichtum des Anderen beschenken zu lassen, ferner die Fähigkeit, dem anderen »unverdient«, das heißt: auf Vertrauen und vorweg, zu geben. Und ohne die Geschenkhafte des Vergebens, des Trotzdem-zum-Andern-Haltens und des Miteinander-neu-Anfangens fällt das gemeinsame Leben und die Beglücktheit des Anfangs sehr schnell dem eigenen Ungenügen und/oder dem des Partners zum Opfer. Sakramentalität der Ehe besagt, daß diese Geschenkhafte in der nötigen Vorbehaltlosigkeit und Stärke möglich ist unter dem Gesichtspunkt, daß die Partner ihrerseits von Gott vorbehaltlos angenommen sind. Praktisch bedeutet dies, das gemeinsame Leben zu gestalten in der Hoffnung, daß es trotz Schuld, Begrenztheit und Enttäuschungen gelingen kann, weil man sich selbst wie den Partner von der größeren Macht und Treue Gottes gehalten weiß.

⁸⁹ Zur näheren Explikation s. bes. *J. Ratzinger*, Zur Theologie der Ehe, in: H. Greeven u. a. (Hg.), Theologie der Ehe, Regensburg/Göttingen ²1972, 81–115; *Kasper* (s. Anm. 1), 34–54; *Tb. Schneider*, Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie, Mainz 1979, 278–292; *K. Lehmann*, Die christliche Ehe als Sakrament, in: Internat. kath. Zeitschr. 8 (1979) 385–392, 391. – Eine informative Typologie der jüngeren Sakramentalitätsdeutungen von Ehe bietet *O. H. Pesch*, Ehe im Blick des Glaubens, in: Christl. Glaube in mod. Gesellschaft, Bd. VII, Freiburg u. a. 1981, 8–43, 17–29.

Diese schöpfungsmäßig wie auch soteriologisch zu verstehende Heilsqualität, die den Kern der sakramentalen Auffassung von Ehe ausmacht, betrifft Mann und Frau in derselben Weise. Beide bedürfen einander, und beide bedürfen der Vergebung, der Annahme-trotzdem, der Nicht-Aufkündigung des Interesses, des Gehalten-Werdens. Der Handlungsgehalt der sakramentalen Zeichenhaftigkeit bezieht sich auf die unbeirrbar und Schuld hinwegschaffende Treue und darin auf jedes die Liebesgemeinschaft erhaltende Tun, biblisch gesprochen auf den (im umfassenden Sinn) heilenden Dienst aneinander und nicht auf die autoritäre Strukturierung der Beziehung.⁹⁰

V. PARTNERSCHAFT ALS ETHOS INNEREHELICHER INTERAKTION

Es hat sich im vorhergehenden gezeigt, daß die Tradition der Ehe-theologie wichtige Elemente enthält, die der Forderung nach Gleichheit (und namentlich nach einem größeren Handlungsspielraum für die Frau) im Beziehungsgefüge zwischen Mann und Frau vorarbeiten und – wohl nicht dem Wortlaut, doch der Sache nach – nahe kommen. In ihrer Gesamtheit ergeben sie eine Dynamik, die über die Über- und Unterordnungsstrukturen, in deren Umfeld sie formuliert und tradiert wurde, hinausdrängt und sie unter anderen Bedingungen zu korrigieren verlangt.

Auf der anderen Seite besteht das Anliegen, um das unter dem Stichwort Partnerschaft gerungen wird, darin, die Erfordernisse sozialer Zugehörigkeit auf der Basis wechselseitiger Zuneigung von Mann und Frau mit den Wünschen nach persönlicher Entfaltung zusammenzubringen. Wieweit »Partnerschaft« der oben genannten Dynamik entspricht und sie einlösen kann, hängt davon ab, wie dieser grundlegende Konflikt im jeweiligen Partnerschaftskonzept gelöst wird. Die vorgeschlagenen Lösungen sind nämlich keineswegs so einheitlich wie das Ausgangsproblem; unter dem Vorbehalt, daß sie durchaus miteinander verbunden vorkommen, lassen sich folgende Typen von Partnerschaftsverständnis finden:

1. Konzepte von Partnerschaft

– *Partnerschaft als völlige Symmetrie*: Die Forderung nach völliger Gleichheit der Partner in der Ehe bezieht ihre Überzeugungskraft, aber auch ihr Pathos

⁹⁰ Zu gegenteiligen Schlußfolgerungen gelangt man nur, wenn man allein von Eph 5, 21–33 ausgeht und diese Stelle als den biblischen Beweis für die dogmatische Aussage der Sakramentalität nimmt! Doch bereits das Ehedekret des Tridentinum formuliert wesentlich vorsichtiger: »Quod Paulus Apostolus innuit« (DS 1799).

aus dem Prinzip Gerechtigkeit. Persönliche wie auch geschlechtsspezifische Fähigkeiten und Eigenschaften werden nicht in Abrede gestellt, aber nicht für die gerechte Zuteilung als relevant anerkannt. Zu berücksichtigen sind nur die gleichrangigen Subjekte selbst. Besonders, die Gemeinschaft betreffende Entscheidungskompetenzen sowie die ausschließliche Betreuung von Berufsarbeit, Finanzverwaltung oder Außenkontakten durch einen Partner werden als ungerechtfertigtes Privileg kritisiert. Umgekehrt sollen die als minderwertig geltenden Haus- und Erziehungsarbeiten zu gleichen Teilen auf beide Partner verteilt werden. Dieses Verständnis von Partnerschaft richtet sich also vor allem gegen die Festlegung auf geschlechtsspezifische Rollen und eine daraus folgende asymmetrische Arbeitsverteilung.

– *Partnerschaft als Unabhängigkeit*: Die hauptsächliche Sorge von Vorschlägen dieses Typs ist die Wahrung der eigenen materiellen, beruflichen und psychischen Selbständigkeit in oder trotz intensiverer Beziehung. Diese verbleiben unter dem Primat der beidseitigen Selbstverwirklichungspläne und sind lediglich im Bereich von Freizeit und Geschlechtsleben von nachhaltiger Bedeutung. Arbeits- und Berufssphäre werden davon völlig abgekoppelt.

– *Partnerschaft als Egalität*: Während im vorigen Typ die Geschlechtsdifferenz unangetastet bleibt, aber völlig segmentiert wird, minimalisiert eine andere Gruppe von Vorschlägen, wie sie etwa in den schärferen Spielarten der Frauenbewegung zirkulieren, den »Unterschied« zwischen den Geschlechtern überhaupt. Das programmatische Motto finden sie bei S. de Beauvoir, die in ihrem schon klassischen Buch über »das zweite Geschlecht« die These aufgestellt hat: »Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es. Kein biologisches, psychisches, wirtschaftliches Schicksal bestimmt die Gestalt, die das weibliche Menschenwesen im Schoß der Gesellschaft annimmt.«⁹¹ In radikalen Spielarten des Feminismus wird die Selbständigkeit des eigenen und die Entbehrlichkeit des anderen Geschlechtes bis in die empfohlenen Sexualpraktiken hinein deutlich gemacht.

Die Verweigerung der Institution Ehe ist in beiden letztgenannten Typen die logische Konsequenz. Ebenso wie Elternschaft (nicht immer auch schon: wie Mutterschaft!) brächte sie Verbindlichkeiten und Zwänge mit sich, die vor allem die Frau festlegen und in ihren Möglichkeiten der Selbstbestimmung einengen müßten.

– *Partnerschaft als Anerkennung der Andersheit*: Diesem Typ des Partnerschaftsverständnisses geht es zentral um die Ebenbürtigkeit und die Gleichwertigkeit der Partner. Er will die Innengestaltung der Beziehung aber eigentlich nicht an allgemeingültigen Erkenntnissen über biologische, psycho-

⁹¹ S. de Beauvoir, Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, Hamburg 1951 (orig.: Le deuxième Sexe, Paris 1949), 285. Vgl. ferner bes. 682 ff. u. 714 ff.

logische, geschichtliche oder soziologische Vorgegebenheiten festmachen, sondern beschränkt sich darauf, die individuell-konkrete Andersheit des Anderen, zu der u. a. auch seine Geschlechtlichkeit gehört, wahrzunehmen, sie anzunehmen und soweit wie möglich zu berücksichtigen. Er verzichtet darauf, den Anderen erziehen zu wollen. Jeder soll der sein, der gerade er ist, und in gerade dieser Beziehung und gerade unter diesen bestimmten Gegebenheiten sein kann, und nicht das Füllmaterial für abstrakte Fixierungen, seien es die normierten Rollen der Vergangenheit oder konstruierte allgemeine Modernitätsstandards. Dieses Partnerschaftsverständnis richtet sich kritisch gegen alle Praktiken und Gewohnheiten, die den Anderen als Mittel zum Zweck benutzen, das meint, ihn unbedacht von den eigenen Empfindungen, Einschätzungen und Wünschen her de-finieren und funktionsmäßig vereinnahmen. Von der Idee her soll Selbstverwirklichung hier nicht in Selbstbehauptung, sondern im Bejahtwerden durch den Anderen geschehen.

2. Zustimmung und Widerspruch

Grundsätzliche Einwände erheben sich auf der Basis des im dritten und vierten Teil entwickelten Gedankengangs eigentlich nur gegen die Modelle von Partnerschaft als Unabhängigkeit und Egalität. Der entscheidende Mangel des Unabhängigkeitsmodells besteht nicht so sehr in der Verweigerung der Öffentlichkeit als im Fehlen der Selbstverpflichtung auf die Dauerhaftigkeit des gemeinsamen Lebens. Obschon die Beziehung und die eigene Biographie dem Gesetz der unrückholbar ablaufenden Zeit unterworfen sind und obschon die persönlichen Ressourcen (Jugendlichkeit, Energie, erotische Attraktivität, Bereitschaft, neue Kontakte aufzubauen, Flexibilität u. ä.) knapp sind, werden die Folgen und Auswirkungen dessen, daß man in die Lebensgeschichte eines anderen Menschen eingetreten ist, ausgefiltert und die Beziehung selbst für jederzeit abrechbar gehalten; ein Sichöffnen für den Anderen und ein Anteilgeben an der eigenen Person finden nur eingeschränkt statt; im eigentlichen Sinn Verantwortung für die Lebensgeschichte des Anderen auch in ihrem Vorher und Nachher wird nicht übernommen; Gemeinsamkeit wird auf bestimmte Interessen beschränkt.

Ähnliches gilt für den egalitären Typ. Planung und beidseitige Übereinstimmung über die jederseitige Beendbarkeit können freilich nicht garantieren, daß sich die Gefühle und die daraus erwachsenden Erwartungen an den Partner nicht doch anders entwickeln. Dann geschieht es, daß aus der segmentierten Beziehung eben doch umfassende Liebe entsteht, die die eigene Lebensgeschichte mit der des Anderen auf Dauer verwoben sein lassen will. Umgekehrt empfindet man den Abbruch einer Beziehung, je länger sie gedauert hat, als

leidvolle Zumutung, obschon die Möglichkeit und beidseitige Freiheit dazu von Beginn an ausdrücklich eingeplant war.⁹²

Gegen den symmetrischen Typ von Partnerschaft im oben erläuterten Sinn können von der Konzeption her derart grundsätzliche Einwände nicht erhoben werden. Bedenken gelten allenfalls der Realisierbarkeit. Das Ideal wird, vor allem dort, wo der Mann nicht bereit ist, die ihm zuge dachte Rolle auch wirklich anzunehmen, zu verborgenen oder offenen Rivalitäten, zu verkrampften Anstrengungen und zur Überforderung führen. Doch liegt dieses Bedenken eher auf der pragmatischen Ebene. Grundsätzlichere Bedenken melden sich dann, wenn der Kampf um die Symmetrie zwischen den Partnern faktisch zu Lasten eventueller Kinder geht. Da als entscheidendes Kriterium für diese Symmetrie weithin vor allem Berufstätigkeit und finanzielle Spielräume gelten, stellt sich von hier aus für Gesellschaft und Politik die entscheidende Frage, ob sich nicht durch eine wirksame materielle Anerkennung und Aufwertung der Arbeit im Haus (namentlich der Erziehungs-, Betreuungs-, Gesundheitsvorsorge- und Pflegeleistungen) mehr Symmetrie herstellen läßt.⁹³

Das Partnerschaftsmodell gegenseitiger Respektierung in seiner jeweiligen Andersheit ist in seiner konkreten Durchführung das anspruchsvollste, aber zweifellos auch das moraltheologisch optimale. Es setzt insofern anders an als die anderen Modelle, als es die Regelung des gemeinschaftsbezogenen Handelns nicht an äußeren Leitbildern orientiert, sondern im Rahmen der beidseitigen Fähigkeiten und Begabungen, aber auch Schwächen, eine Gestaltung der Verantwortung füreinander sucht, die speziell auf dieses konkrete Paar abgestimmt ist. Das schließt Rollenhandeln und Zuständigkeitsabgrenzungen nicht aus, aber läßt sie auch nicht einfach untangiert: Denn das als Norm tradierte gilt nicht als die Vorgabe, die unbedingt auszufüllen ist, sondern allenfalls als erprobte Möglichkeit, die zu erwägen, aber eben unter

⁹² Man könnte es als bündige Zusammenfassung ganz in diesem Sinn lesen, was *N. Luhmann* im vorletzten Kapitel seiner Studien über die Semantik der Liebe vom 17. Jahrhundert bis heute schreibt: »Die Tragik (sc. der Liebe zwischen den Geschlechtern) liegt nicht mehr darin, daß die Liebenden nicht zueinanderkommen; sie liegt darin, daß sexuelle Beziehungen Liebe erzeugen und daß man weder nach ihr leben noch von ihr loskommen kann.« (Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität, Frankfurt 1983, 203).

⁹³ S. dazu die Analysen und Vorschläge bei *R. Süssmuth*, Neuorientierung in der Familienpolitik, in: dies., Frauen – der Resignation keine Chance, Düsseldorf 1985, 138–155. – Dabei kann es der Familienpolitik selbstverständlich nicht um die Korrektur der konkreten innerehelichen Machtverhältnisse gehen, sondern um die Beseitigung jener Rahmenbedingungen, die eine strukturelle Benachteiligung der Familien (im Vergleich zu Alleinstehenden und kinderlosen Ehepaaren) und der Frauen (im Vergleich zu den Männern) erzeugt.

Umständen auch partnerspezifisch zu modifizieren, zu korrigieren oder gar zu vermeiden ist. Das entscheidende Kriterium ist weder Gleichheit noch die Realisierbarkeit der eigenen Wünsche, sondern die Zustimmungsfähigkeit innerhalb einer Gemeinschaft, in der sich der Eine in gleichem Maß für den Anderen verantwortlich weiß. Die Gleichrangigkeit der Partner bemißt sich anders gesagt nicht notwendig an der Gleichheit in beruflicher Tätigkeit, finanziellem Spielraum und gesellschaftlich weniger honorierten Arbeiten, sondern daran, gleichgewichtig berücksichtigt zu werden, wenn das Paket der Aufgaben und Chancen und Verantwortlichkeiten verteilt wird. Die Chance des Einen soll nicht durch die Benachteiligung des Anderen erkaufte sein. Deshalb kommt es vor allem darauf an, daß beide auf die Verteilung Einfluß haben und daß, wo immer Verzichtleistungen im Interesse des Ganzen notwendig erscheinen, diese von beiden erbracht werden. Beide stehen unter der Herausforderung, nicht von der eigenen Sicht her die Rolle des Anderen zu definieren, sondern sich in den Anderen hineinzusetzen und von ihm her zu denken.⁹⁴

Die besondere Chance so konzipierter Partnerschaft liegt darin, daß sie sowohl den Belangen der Beziehung (inklusive eventueller Kinder) wie auch den beiden je für sich gerecht wird: Denn die Partner sind faktisch immer auch – und das fällt gerade in einer engen Beziehung ins Gewicht – ungleich, ungleich nämlich nicht bloß in ihrem Geschlecht, sondern in ihren besonderen Fähigkeiten und Veranlagungen, in ihren Prägungen und lebensgeschichtlichen Erfahrungen, in ihren Vorlieben und Gefühlswelten, in ihren Erwartungen und Abneigungen, in ihren Empfindlichkeiten und Belastbarkeiten, in ihrer Bereitschaft und Fähigkeit zu lernen und in ihren Interessen. Die Aufgabe, die gemeinsamen Beziehungen so zu gestalten, daß sie angesichts solcher Asymmetrien zustimmungsfähig sind, stellt sich also im Grunde immer und wird da, wo die Gleichheit nur in den üblichen Kriterien erreicht scheint, leicht übersehen. Das besondere Risiko einer nach dem Typ der gegenseitigen Anerkennung gedachten Partnerschaft liegt darin, auf eine geregelte Verteilung der Zuständigkeiten überhaupt verzichten zu wollen und sie sozusagen von Fall zu Fall erst neu vorzunehmen oder dem einvernehmlichen Zufall zu überlassen.

⁹⁴ Dieser Perspektivenwechsel wird heute bis in die Moralthologie hinein häufig unter dem Stichwort Zärtlichkeit entfaltet. S. dazu etwa: *E. Bleske*, *Konfliktfeld Ehe und christliche Ethik*, München 1981, 256–265; *D. Mieth*, *Die Kunst, zärtlich zu sein. Wege zur Sexualität*, Freiburg u. a. 1982; *A. K. Ruf/E. Cooper*, *Gundkurs Sexualmoral*, Bd. I, Freiburg 1982, 123–140.

3. Brennpunkte partnerschaftlicher Praxis

Partnerschaftlichkeit, die nicht bloß darin besteht, daß es in ihr nicht einen Befehlenden und einen Gehorchenden gibt, sondern auch darin, daß der jeweils Andere sich in der Gemeinschaft als angenommen erfährt und sich in seiner Persönlichkeit entfalten kann, ist nicht durch einmalige Entscheidungen vorhanden, sondern muß – jedenfalls vor allem – in der Alltäglichkeit des gemeinsamen Lebens und Mühens andauernd aufgebaut werden. Entgegen den geläufigen Meinungen, der schlechthinige Schlüssel für partnerschaftlichen Umgang miteinander sei Sexualität und/oder Berufstätigkeit, seien von den anderen Feldern ehelicher Interaktion hier als besonders sensible und entscheidende folgende vier genannt:

– *Entscheidungen treffen aufgrund von Vereinbarung*: Schon Mill protestierte heftig gegen ein Argument, mit dem herkömmlich die Dominanz des Mannes gerechtfertigt wurde: in einer Gemeinschaft von zwei Menschen ließen sich durch Abstimmung keine Entscheidungen herbeiführen. Trotz dieses Protests ist das Argument immer wieder bis in die jüngste Zeit vorgetragen worden. In der Tat wäre es ineffektiv und häufig auch aporetisch, jede Angelegenheit in zwei Einflusssphären zu halbieren. Praktikabler, aber kaum ergiebiger, wäre es, sich an eine Art Proporzregel zu halten nach dem Muster: beim letzten Mal durfst Du entscheiden, dieses Mal bin ich dran. Partnerschaftliche Entscheidungsfindung im skizzierten Verständnis reicht tiefer: Sie verlangt, daß der Entscheidung gemeinsames Beraten vorausgeht, in dem sich die Partner als gleichgestellt betrachten und behandeln. Das heißt konkreter, daß sie ihre Meinungen austauschen, daß jeder die Ansicht und Einschätzung des Anderen ernst nimmt, daß er Zugang zur eigenen Sicht gewährt, daß er – wo er etwas anders sieht – sich bemüht zu argumentieren, daß er den Anderen nicht durch vorschnelle Statuierung von Sachzwängen (›Das ist nun einmal so!‹), durch Vereinnahmung (›Das siehst Du doch sicher genauso!‹, ›Du machst das schon!‹) oder Wechsel in die Emotionalität (›Typisch Frau!‹, Erpressung durch Tränen) abdrängt.

– *Konflikte aussprechen und annehmen*: In jeder Ehe gibt es ein bestimmtes Potential an Konflikten. Zu unterschiedlich sind persönliche Eigenschaften, Herkünfte, Erwartungen, Bedürfnisse und Interessen, als daß sie in einer Beziehung, die durch dauernde Nähe und intensives Angewiesensein aufeinander gekennzeichnet ist, nicht entstünden. Konflikte lassen erfahren, daß der andere auch in und trotz Liebe ein Anderer bleibt; deshalb werden sie als belastend erfahren. Freilich bedeutet dies nicht schon, daß sie der Beziehung zum Anderen zwangsläufig schaden. Vielmehr führt die wissenschaftliche Auswertung der psychotherapeutischen Arbeit im Feld der Mann-Frau-Beziehungen mit erdrückender Eindeutigkeit vor Augen, daß die landläufige

Meinung, Liebe bestünde vor allem darin, Konflikte aus der Beziehung herauszuhalten, den entscheidenden Boden abgibt, auf dem viele der heutigen Ehekrisen, -enttäuschungen und -zerstörungen entstehen und gedeihen.⁹⁵ Die Konflikte werden dann auf später verschoben oder schwelen unerkannt fort, in beiden Fällen aber wirken sie weiter. Das Ergebnis können verzerrte Selbstwahrnehmung, Täuschung des Anderen, Verlust an eigener Persönlichkeit, schleichende Vergiftung der Beziehungen oder aber eruptive Auseinandersetzungen sein. Der pathogene Boden ist nicht eigentlich das Fehlen von Konflikten, sondern deren Nichtzulassung und Nichtbearbeitung. Entsprechend ist der statuierte Zusammenhang zwischen Partnerschaftlichkeit und dem Aussprechen und Annehmen von Konflikten nicht so zu verstehen, als stiege die Partnerschaftlichkeit mit der Anzahl und Heftigkeit von Konflikten. Vielmehr ist das Anliegen dieses, daß die Verschiedenheit des Anderen, die unter Umständen auch Fremdheit ist, akzeptiert wird, daß sich der Andere auf diese Fremdheit einläßt und daß sie beide sich herausfordern lassen, sowohl die Möglichkeit der Selbstrevision auszuloten als auch gemeinsam nach neuen Lösungen zu suchen, bei denen sich keiner als Sieger oder als Verlierer fühlen muß, sondern denen beide zustimmen können.

– *Belastende Aufgaben teilen*: In einer engen Lebensgemeinschaft fallen eine Reihe von Tätigkeiten an, die auf Dauer belastend wirken. Die Belastung resultiert in vielen Fällen aus der anspruchslosen Monotonie von Verrichtungen, die ständig wiederholt werden müssen (z. B. Essenkochen, Abwaschen, Aufräumen, Saubermachen). In anderen Fällen rührt das Anstrengende daher, daß die betreffende Aufgabe ohne jede Rücksicht auf die jeweilige Disposition einfordert und keinerlei Aufschub duldet (die Versorgung von Kleinkindern, die Aufarbeitung von sozialen Konflikten, die außerhalb der Familie ihren Ursprung haben, die Begleitung von Schulbesuch, Ausbildungsphase und Partnersuche der Kinder). Ehe partnerschaftlich zu leben realisiert sich darin, den Partner mit solchen Belastungen nicht alleine zu lassen, während man selbst sich auf den momentan angenehmeren eigenen Zuständigkeitsbereich zurückzieht. Während die berufliche Arbeit im allgemeinen zeitlich begrenzt ist, trifft diese Begrenzung beispielsweise für die Tätigkeiten und Verantwortlichkeiten im häuslichen Bereich nicht zu, so daß die Nichtbeteiligung faktisch dort leicht zu einer Privilegierung gerät. Partnerschaftlichkeit im hier entwickelten Verständnis schließt Regelungen, auch arbeitsteilige, nicht aus, aber sie ist sensibel für das, was im Augenblick jeweils nötig ist und trägt soviel Last mit, wie es der Partner braucht und die gegebene Situation erlaubt. Das ist vor allem da geboten, wo die nötige Zeit und Energie durch Zurückstellung eigener Annehmlichkeiten beschafft werden können.

⁹⁵ Die Literatur ist übersichtlich vorgestellt und für die Moraltheologie aufbereitet bei *Bleske* (s. Anm. 94), bes. 53–61 u. 236–245.

– *Sich gegenseitig in der Entwicklung der Persönlichkeit fördern*: Die Anforderungen, die die häuslichen und familiären Pflichten einerseits, der Beruf (bzw. die Berufe) andererseits an die Partner stellen, können an Quantität und Intensität sehr weitreichend sein. Trotzdem ist es für eine partnerschaftliche Gestaltung der Lebensgemeinschaft unerlässlich, daß die Konzentration auf diese Aufgaben nicht sämtliche Energien aufsaugt und einen oder beide Partner sozusagen nach außen abdichtet. Die Partner werden nur dann sie selbst und damit Partner bleiben, die sich auch faktisch in der Gestaltung des Binnenbereichs der Ehe etwa gleichrangig einbringen können, wenn sie über ein Reservoir an selbstbestimmtem Tun verfügen, und wenn sie ihr Interesse wachhalten, ihre Fähigkeiten pflegen, ihren Horizont erweitern, Initiative entwickeln und soziale Verantwortung übernehmen können. Das Ausmaß, in dem dies möglich ist, schwankt naturgemäß stark mit den jeweiligen Gegebenheiten. Entscheidend ist freilich, daß dieses Außeninteresse wach bleibt und vom Partner auch dort, wo es nicht unmittelbar auf die eigene Ehe, die eigene Familie oder die eigene berufliche Karriere gerichtet ist, vielleicht sogar Verzicht auf ein Stück selbstverständlich gewordene Bequemlichkeit verlangt, Unterstützung erfährt. Partnerschaft ist darum besorgt, daß jeder der beiden Partner in seiner Zugehörigkeit zum Anderen und in seiner Mitgliedschaft in Ehe und Familie sich selbst als Subjekt und die Gemeinschaft nicht als einengenden Käfig, sondern als Chance erfahren kann, konkret ein sinnvolles Stück Welt und Gesellschaft aufzubauen. So und nur so hat die Liebe Gottes eine Chance, in der Liebe zwischen den Partnern einen Ort der Erfahrung zu haben.⁹⁶

⁹⁶ Formuliert in Anlehnung an *Bleske* (s. Anm. 94), 269.