

Sozialethische Arbeitspapiere

des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften

ICS AP Nr. 1

VORAUSSETZUNGEN, ANSÄTZE UND SCHWIERIGKEITEN DER VERMITTLUNG VON KIRCHLICHER LEHRE UND CHRISTLICHER PRAXIS

**Eine theologische Stellungnahme zur Außerordentlichen Bischofssynode
zur Familie (2014)**

Juni 2015

Marianne Heimbach-Steins, Julia Enxing, Vanessa Görtz-Meiners, Felix Krause
und Anna Maria Riedl



Institut für Christliche Sozialwissenschaften
Westfälische Wilhelms-Universität Münster
Hüfferstr. 27
48149 Münster

Telefon: 0251/83-32640
Fax: 0251/83-30041
Email: ics@uni-muenster.de
Internet: www.uni-muenster.de/FB2/ics/

Inhalt

Vorbemerkung.....	1
1. Unser theologischer Zugang: Vermittlung zwischen Glaubenspraxis und Glaubensreflexion	2
2. Vorklärungen: Das Institut ‚Synode‘ und die aktuelle Familiensynode.....	4
a) Was ist eine Synode?	4
b) Die Neuerungen in der Familiensynode	5
c) Kritik am deutschen Vorbereitungsprozess	8
3. Analyse, Reflexion und alternative Argumentationsgänge zu den Themen Familienbild, Homosexualität und Gender	10
a) Familienbild	11
b) Gleichgeschlechtliche Partnerschaften	15
c) Der Vorwurf der Gender-Ideologie	19
4. Ausblick	22
Anhang: Chronologie der Ereignisse.....	24
Abkürzungsverzeichnis.....	27
Die Autorinnen und Autoren	28

Vorbemerkung

In der Phase zwischen der III. Außerordentlichen Generalversammlung der Römischen Bischofssynode über „*Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung*“ im Oktober 2014 (im Folgenden werden wir der Einfachheit halber abkürzend von der „Familiensynode“ sprechen) und der bevorstehenden Ordentlichen Generalversammlung im Oktober 2015 nehmen wir zu den Ergebnissen der Außerordentlichen Synode Stellung. Als ein Team von systematischen Theolog_innen, die am Institut für Christliche Sozialwissenschaften der Katholisch-Theologischen Fakultät und am Exzellenzcluster „Religion und Politik“ der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster arbeiten, legen wir Ergebnisse unserer intensiven Beschäftigung mit deren Dokumenten als Beitrag zur weiteren Diskussion und Vorbereitung der ordentlichen Synode vor.

Wir reflektieren einleitend den Beitrag, den die Theologie zu der kirchlichen Diskussion über die Fragen der Familie leisten kann und nach unserer Auffassung auch leisten muss, um ihrer Verantwortung als wissenschaftliche Reflexion der Glaubenspraxis gerecht zu werden (1.). In dem darauf folgenden Abschnitt geben wir einige grundlegende Informationen zur Bischofssynode als kirchliches Institut im Allgemeinen und zu der Familiensynode im Besonderen; vor allem werden hier auch die Neuerungen besprochen, die in der Vorbereitung und Durchführung der Außerordentlichen Synode zu beobachten sind. Gerade vor diesem Hintergrund richten wir einen kritischen Blick darauf, wie der Prozess in der Kirche in Deutschland durchgeführt wurde (2.). Anschließend greifen wir drei aus unserer Perspektive zentrale Aspekte aus den Dokumenten zur Außerordentlichen Synode auf (3.); wir diskutieren (a.) das Familienbild der Synode als solches, (b.) die Auseinandersetzung mit dem Thema Homosexualität und gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften sowie (c.) die Bezugnahme auf die Kategorie Gender. Im abschließenden Ausblick geben wir eine vorläufige Einschätzung des Ertrags der Außerordentlichen Synode und formulieren Erwartungen in Bezug auf die Fortsetzung des weltkirchlichen Beratungsprozesses in der Ordentlichen Synode 2015. Dabei haben wir im Blick, dass der angestoßene Prozess bei vielen Gläubigen große Erwartungen hinsichtlich einer Neujustierung des Verhältnisses zwischen der kirchlichen Lehre über Ehe und Familie einerseits und der Vielfalt der partnerschaftlichen und

familialen Lebenswirklichkeiten geweckt hat, die – wenn die pastorale Verantwortung im Sinne des letzten Konzils ernst genommen wird – nicht einfach enttäuscht werden und ins Leere laufen dürfen.

Die Geschwindigkeit, mit der Stellungnahmen, Artikel und weitere Beiträge zur Familiensynode erscheinen, zeigt einerseits das große Interesse, mit dem die Thematik verfolgt und begleitet wird, setzt aber auch der Rezeption Grenzen. Eine Auseinandersetzung wie die hier von uns vorgelegte ist daher als Momentaufnahme einer fortlaufenden Debatte zu verstehen.

1. Unser theologischer Zugang: Vermittlung zwischen Glaubenspraxis und Glaubensreflexion

Gegenstand der Familiensynode sind die pastoralen Herausforderungen der Familienwirklichkeit. Das Pastoralverständnis, das der Themenstellung und der Vorgehensweise der Synode zugrunde liegt, ist an dem des Zweiten Vatikanischen Konzils orientiert, das vor allem in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ zum Ausdruck kommt: In der programmatischen Anmerkung zu Titel und Aufbau des Konzilstextes wird erklärt, was die (damals ungewöhnliche) Kennzeichnung einer Lehräußerung als „pastoral“ meint: dass die Kirche, gestützt auf ihre Lehre, ihr geschichtlich und gesellschaftlich konkretes Verhältnis zur Welt und den Menschen „von heute“ zu reflektieren hat und dass dies nicht ohne Auswirkung auf die Lehre selbst bleiben kann. Deren bleibende Prinzipien müssen mit der Lebenswirklichkeit ihrer Adressat_innen vermittelt werden, weshalb ein in diesem Sinne pastorales Dokument auch geschichtlich bedingte Elemente enthält (GS¹, Anmerkung zum Titel). „[D]ie Kirche in der Welt von heute“ (GS) versteht sich von der „integralen Berufung des Menschen“ (GS 40–45) her und blickt auf das „menschliche Schaffen in der Welt“ (GS 33). Damit sind nicht nur Amtsträger zu pastoralen Tätigkeiten aufgefordert, sondern jede_r Einzelne im Volk Gottes wird angesprochen, sich für die „Menschheitsfamilie“ (GS 3) einzusetzen. Dieses Pastoralverständnis lässt sich auch in der Familiensynode wiederentdecken, insofern die Verantwortung jeder/jedes Einzelnen und der Familien als Subjekte der Pastoral hervorgehoben wird und die konkrete Lebenswirklichkeit den Ausgangspunkt für die Re-

¹ Im Anhang befindet sich ein Abkürzungsverzeichnis aller genannten Quellen.

flexion der „pastoralen Herausforderungen“ bildet. Die Reflexion darauf betrifft nicht zuletzt Aspekte, die zutiefst moralischer (RS 8) und/oder ekklesiologischer (RS 1–2) Art sind. Nicht nur als Menschen, die in einer Familie leben und Familie „haben“, sondern auch als wissenschaftlich arbeitende Theolog_innen sehen wir uns herausgefordert, die Arbeit der Familiensynode zu begleiten und uns dazu zu äußern. Denn es ist unsere Aufgabe, den christlichen Glauben und die christliche Praxis vor dem Hintergrund der „Zeichen der Zeit“ (GS 4) zu betrachten, zu reflektieren und daraus Schlüsse für die Orientierung christlichen und kirchlichen Handelns zu ziehen. Die Kirche ist kein statisches Gebilde, sondern entwickelt sich stetig weiter. Den Dynamiken, die diesen Prozess beeinflussen, widmen sich sowohl die Beratungen der Synode als auch die theologische Wissenschaft. Um der geschichtlichen Entwicklung der Kirche angemessen nachzugehen, sind die gegenwärtigen gesellschaftlichen, kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Veränderungen sowie die aktuellen human- und sozialwissenschaftlichen Erkenntnisse wahrzunehmen und in einem kritischen Aneignungsprozess theologisch zu integrieren. Die Theologie beteiligt sich daran, den christlichen Glauben als eine Lebensoption verständlich zu machen und Modelle gelebten Glaubens zu erschließen. Theologische Begleitung und Reflexion des vielfältig gelebten Glaubens gehen Hand in Hand.

Wenn eine Bischofsynode sich zur Institution Familie und zu den damit verbundenen pastoralen Herausforderungen äußert, betrifft das die christliche Praxis – und damit auch die wissenschaftliche Theologie als Reflexionsgestalt dieser Praxis. Da das kirchliche Lehramt, die theologische Wissenschaft und die Gläubigen in ihrer Gesamtheit in einem Wechselverhältnis stehen, ist den Verbindungen zwischen ihnen in Bezug auf den gelebten Glauben genauer nachzugehen. Die Annahmen zu den gesellschaftlichen Wirklichkeiten, die in der Familiensynode formuliert wurden (RS 5–8), sind daher kritisch zu prüfen. Das betrifft die Aussagen zu den sozialen, kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Bedingungen, die Darlegungen zur Familie als Institution und zu den Formen partnerschaftlicher Gemeinschaften innerhalb und außerhalb der Ehe sowie zu Geschiedenen, Wiederverheirateten und Alleinerziehenden (RS 44–54), zu homosexuellen Menschen und Lebensgemeinschaften (RS 55–56).

Die Beratungen der Synode und die Ergebnisse, die sie hervorbringt, wirken sich auch auf unsere wissenschaftliche Tätigkeit aus. Dadurch, dass Papst Franziskus der Synode das

Thema der pastoralen Herausforderungen der Familie gegeben hat, ist eine über Jahrzehnte stagnierende Auseinandersetzung um das Verhältnis von Lehre und Lebenswirklichkeit in Bewegung gekommen. Viele Gläubige aus den unterschiedlichen Kontexten der Weltkirche melden sich mit ihren Erfahrungen zu Wort; sowohl von Seiten der Gläubigen als auch von Seiten der Bischöfe wird nach dem Beitrag der Theologie gefragt. Es gilt, die Vielfalt der Erfahrungen zu deuten, zu den Annahmen der Bischofssynode selbst Stellung zu beziehen und angemessene Schlussfolgerungen aus den Spannungen zwischen der Lehre und der Lebenswirklichkeit zu erarbeiten – an allen diesen Aufgaben kann und muss die theologische Wissenschaft sich beteiligen. Sie kann dabei eine Vermittlerinnenrolle zwischen den theoretischen Glaubensgrundlagen und der Vielfalt christlich gelebter Beziehungswirklichkeit wahrnehmen.

2. Vorklärungen: Das Institut ‚Synode‘ und die aktuelle Familiensynode

a) Was ist eine Synode?

Bei der Familiensynode im Oktober 2014 handelt es sich um eine Außerordentliche Bischofssynode. Diese Feststellung ist wichtig, weil sie eine Aussage darüber trifft, wer zu welchem Anlass zusammenkommt und welche Befugnisse sie hat. Zwar bezeichnet der Begriff Synode (von griechisch *σύνοδος*=*synodos*) zunächst einfach eine Versammlung oder ein Treffen, kirchenrechtlich wird jedoch differenziert. Dabei wird zu allererst zwischen der *Bischofs-* und der *Diözesansynode* unterschieden:

Die *Diözesansynode* ist ein Beratungsorgan des Bischofs, zu dem er Angehörige seiner Diözese einlädt. Als Einladendem obliegt es seiner Hoheit, die Themen festzulegen und die Beschlüsse der Synode in Kraft zu setzen. Analog zu dieser Regelung können Erzbischöfe sogenannte Provinzialsynoden einberufen. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil dürfen auch Laien an Diözesansynoden teilnehmen.

Die *Bischofssynode* ist ein Beratungsorgan des Papstes in weltkirchlichen Fragen. Bei Bischofssynoden (wesentliche Regelungen finden sich in cc. 342–348 CIC), die als Generalversammlungen zusammenkommen, lässt sich noch einmal zwischen *ordentlichen* (can. 346 §1 CIC) und *außerordentlichen* (can. 346 §2 CIC) Treffen unterscheiden. Der Unterschied zwischen beiden liegt wesentlich in der Zusammensetzung der Teilnehmenden. An einer Or-

entlichen Bischofssynode nehmen gewählte Abgeordnete der Bischofskonferenzen (je nach Größe der Diözese 1–4) sowie zusätzlich ernannte und entsandte Abgeordnete teil. Bei einer Außerordentlichen Generalversammlung findet keine Wahl der Delegierten statt. Vertreter ist entweder der Vorsitzende der Bischofskonferenz oder dessen Stellvertreter. Das bedeutet, dass Außerordentliche Synoden kleiner sind und schneller zusammenkommen können. Das Kirchenrecht legt dazu in can. 346 §2 CIC folgendes fest:

Die zur außerordentlichen Generalversammlung einberufene Bischofssynode hat Angelegenheiten zu behandeln, die einer schnellen Erledigung bedürfen; sie besteht aus Synodalen, von denen die meisten nach Maßgabe des besonderen Rechts für die Synode kraft ihres Amtes entsandte Bischöfe sind, andere aber vom Papst direkt ernannt werden; zu diesen kommen einige gemäß demselben besonderen Recht gewählte Mitglieder klerikaler Ordensinstitute hinzu.

In Abgrenzung zu Generalversammlungen der Synode, die über weltkirchliche Anliegen beraten, gibt es noch – hier zu vernachlässigende – Spezialversammlungen (can. 346 §3 CIC), die regionale Fragen behandeln. Die Bischofssynode – egal, ob sie als ordentliche oder außerordentliche, als General- oder Spezialversammlung tagt – ist unmittelbar dem Papst zugeordnet (can. 344 CIC) und damit dezidiert kein Instrument der Kurie. Sie geht in der bestehenden Form auf Beratungen des Zweiten Vatikanischen Konzils zurück, das die Synode explizit als Zeichen der bischöflichen Kollegialität stärken wollte.² Die Bischofssynode ist aber kein demokratisches Gremium und hat auch keine Entscheidungsmacht. Der Papst kann der Synode jedoch für bestimmte Themen/Fälle Entscheidungsmacht übertragen. Die Aufgabe, die gefällten Beschlüsse in Kraft zu setzen, liegt jedoch weiterhin beim Papst.

b) Die Neuerungen in der Familiensynode

Die im Oktober 2014 durchgeführte Familiensynode war eine Außerordentliche Generalversammlung. Die Bezeichnung „außerordentlich“ kann für die Familiensynode 2014 jedoch auch in anderer als in der beschriebenen kirchenrechtlichen Weise in Anspruch genommen werden: Zunächst ist die Tatsache zu benennen, dass der Papst zusätzlich zum mittlerweile üblichen Turnus von drei Jahren – in den die 14. ordentliche Generalversammlung im Herbst 2015 fällt – ein Jahr vorher eine Außerordentliche Synode einberufen hat.

² Vgl. Aymans, Winfried (1994): Bischofssynode. In: Kasper, Walter u.a. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche: zweiter Band, Freiburg i. Br.: Herder, Sp. 502.

Dadurch wirkt die Familiensynode wie ein Testlauf für die im Oktober 2015 turnusmäßig geplante ordentliche Bischofssynode zum selben Thema. Obwohl der Papst hier ein reguläres kirchenrechtliches Instrument nutzt, gibt es doch mehr Veränderungen als nur die zeitliche Verschiebung. Zu nennen ist als erstes das so noch nicht vorgekommene Vorgehen, im Vorfeld der Synode weltweit Fragebögen an die Gläubigen zu schicken, um ihre Positionen zu Ehe und Sexualität zu erfahren. Neu daran ist nicht das Instrument des Fragebogens als solches, sondern dass die Gläubigen selbst zu Wort kommen sollen und die Erhebung der Situation nicht nur auf der Ebene der bischöflichen Administrationen erfolgt. Auch die vom Papst gewünschte Offenheit für die Diskussionen der Synode lässt auf Veränderungen schließen:

Eine Grundbedingung [...] ist es, offen zu sprechen. Keiner soll sagen: „Das kann man nicht sagen, sonst könnte man ja schlecht über mich denken...“ Alles, was sich jemand zu sagen gedrängt fühlt, darf mit Parrhesia (Freimut) ausgesprochen werden. Nach dem letzten Konsistorium (Februar 2014), bei dem über die Familie gesprochen wurde, hat mir ein Kardinal geschrieben: „Schade, dass einige Kardinäle aus Respekt vor dem Papst nicht den Mut gehabt haben, gewisse Dinge zu sagen, weil sie meinten, dass der Papst vielleicht anders denken könnte.“ Das ist nicht in Ordnung, das ist keine Synodalität, weil man alles sagen soll, wozu man sich im Herrn zu sprechen gedrängt fühlt: ohne menschliche Rücksichten, ohne Furcht! (Franziskus 06.10.2014)³

Auch während der Synode gab es einige Neuerungen: Die Teilnahme und Anhörung von beratenden Laien⁴ stellte einen ungewöhnlichen Schritt dar. Gleiches gilt für die Anwesenheit von Pressevertreter_innen bei Diskussionen der Synode. Zudem wurden sowohl das Vorbereitungsdokument als auch der Zwischen- und Abschlussbericht einschließlich der Abstimmungszahlen veröffentlicht. Das ist spannend, weil sich an den drei Papieren Diskussionsverläufe ablesen lassen. Interessant sind diese Veröffentlichungen aber auch als Zeichen der Transparenz: Ambivalenzen in den Diskussionen werden nicht verheimlicht, sondern dürfen offen zu Tage treten. Es wird nicht geleugnet, dass viele Positionen der Kirche nicht

³ Grußadresse von Papst Franziskus zur Eröffnung der Bischofssynode am 06.10.2014. Online unter: <http://www.dbk.de/presse/details/?presseid=2685&cHash=661ae22c5bfc9112c01c99f6ac7f133c>.

⁴ „2014 haben 191 stimmberechtigte Mitglieder an der Synode teilgenommen sowie 16 Fachleute, 38 Gasthörer (Auditoren) und acht Repräsentanten anderer Kirchen. Diese durften nicht über das Schlussdokument abstimmen, hatten jedoch ein eingeschränktes Rederecht. Die Gasthörer, unter denen auch 13 Ehepaare waren, hatten neben ihren Einführungsstatements eine eigene Anhörung am 10. Oktober.“ (online unter: <http://www.dbk.de/themen/bischofssynode>, abgerufen am 15.03.2015). Hier findet sich auch eine ausführliche Liste der berufenen Teilnehmer_innen.

einfach vollständig Zustimmung finden und dass auch die Bischöfe in wichtigen Fragen unterschiedliche Einschätzungen haben; für das Verständnis von Einheit in der Kirche, die eben nicht mit Uniformität verwechselt werden darf, ist das ein wichtiges Signal.

Ein deutliches Zeichen dieser neuen Transparenz ist neben der Veröffentlichung der Dokumente die Bekanntgabe der Abstimmungszahlen in der Schlussrelatio (RS). Diese Zahlen – so muss man einschränkend festhalten – sind jedoch in der vorliegenden Form an einigen Stellen leider wenig aussagekräftig und nur schwer zu deuten. Deutlich wird dies bei einem konkreten Blick in den Text des Abschlussdokuments, z.B. auf Abschnitt 55:

Einige Familien machen die Erfahrung, dass in ihrer Mitte Menschen mit homosexueller Orientierung leben. Diesbezüglich hat man sich gefragt, welche pastorale Aufmerksamkeit in diesen Fällen angemessen ist, indem man sich auf das bezog, was die Kirche lehrt: „Es gibt keinerlei Fundament dafür, zwischen den homosexuellen Lebensgemeinschaften und dem Plan Gottes über Ehe und Familie Analogien herzustellen, auch nicht in einem weiteren Sinn.“ Dennoch müssen Frauen und Männer mit homosexuellen Tendenzen mit Achtung und Feingefühl aufgenommen werden. „Man hüte sich, sie in irgendeiner Weise ungerecht zurückzusetzen“ (Kongregation für die Glaubenslehre, Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen, 4).

Für diesen Abschnitt gibt es 118 Ja- und 62 Nein-Stimmen. Unklar bleibt, worüber hier eigentlich abgestimmt wurde. Über Erfahrungen, die Familien machen, kann im Prinzip nicht abgestimmt werden. Zur Abstimmung kann demnach nur die Aussage stehen: *„Es gibt keinerlei Fundament dafür, zwischen den homosexuellen Lebensgemeinschaften und dem Plan Gottes über Ehe und Familie Analogien herzustellen, auch nicht in einem weiteren Sinn.“* Oder die Aussage: *„Dennoch müssen Frauen und Männer mit homosexuellen Tendenzen mit Achtung und Feingefühl aufgenommen werden. Man hüte sich, sie in irgendeiner Weise ungerecht zurückzusetzen“.* Offen bleibt jedoch in beiden Fällen, welche der Aussagen mit „Ja“ oder „Nein“ belegt wurde. Sind die Ja- bzw. Nein-Stimmen für beide Aussagen gültig oder nur für eine? Sind tatsächlich 62 Stimmberechtigte der Meinung, dass es Menschen gibt, denen man nicht mit Achtung und Feingefühl begegnen muss? Hat mit „Nein“ gestimmt, wem die Aussagen zu weit gehen, oder diejenigen, denen sie nicht weit genug reichen? Antworten auf diese Fragen lassen sich aus den veröffentlichten Zahlen nicht ablesen.

Abschließend bleibt festzuhalten, dass keine der genannten Neuerungen im Widerspruch zu kirchenrechtlichen Bestimmungen steht. Im Gegenteil: Die möglichen Freiheiten – wie

etwa die Übertragung von Entscheidungsmacht auf die Synode – wurden nicht voll ausgenutzt. Diese Synode hatte deutlich eine Beratungsaufgabe. Dementsprechend dürfen die Aussagen des Abschlussdokuments auch nicht als Entscheidungen missverstanden werden, es handelt sich dabei vielmehr um eine Art Gesprächsprotokoll, in dem der aktuelle Stand der Diskussion festgehalten ist und von dem ausgehend die Aufgaben zu bestimmen sind, die auf der ordentlichen Synode im Herbst 2015 bearbeitet werden müssen. Dennoch wird vor allem an den bislang unüblichen Schritten deutlich, dass sich die Familiensynode 2014 von anderen Synoden unterschieden hat. Es entsteht der Eindruck, dass hier die eigentliche Grundidee der Generalversammlung – nämlich Beratung des Papstes durch die Weltkirche – in den Mittelpunkt gerückt werden sollte. Es wurden vielfältige Wahrnehmungen und Einschätzungen einbezogen; Vorgänge, Entscheidungen und sogar Ambivalenzen wurden öffentlich gemacht, und es war möglich, über bisherige Tabuthemen zu sprechen. Die inhaltliche Entwicklung lässt sich am besten aus der Differenz zwischen dem Vorbereitungsdokument (IL), den Zwischenberichten (RAD und RPD) und dem Abschlussdokument (RS) ablesen. Dabei wird im Zwischenbericht (RPD) eine deutliche Öffnung bei einigen besonders strittigen Fragen erkennbar, die im Abschlussdokument jedoch tendenziell wieder zurückgenommen wird.

c) Kritik am deutschen Vorbereitungsprozess

Bei aller neuen Offenheit lassen sich aber auch deutliche Kritikpunkte ausmachen. Diese Kritik betrifft hauptsächlich die Durchführung der Befragung im Vorfeld der Außerordentlichen Synode. Damit richtet sie sich vor allem an die Adresse der Deutschen Bischofskonferenz und kann daher nicht mit dem Verweis auf die Grenzen des synodalen Elements (Beratung und nicht Entscheidung, Weltkirche bedeutet immer Kompromiss) abgetan werden. Bei der Betrachtung des Umgangs mit dem Fragebogen von offizieller kirchlicher Seite entsteht der Eindruck, dass die Kommunikation hätte verbessert werden können. Das fängt bereits mit den römischen Formulierungen der Fragen an, die teilweise sehr theologisch und theoretisch daherkommen, so dass es für Laien vielfach schwer verständlich sein musste,

was hier überhaupt gefragt wurde.⁵ Bei der Veröffentlichung und Verbreitung des Fragebogens gingen die deutschen Bistümer nicht einheitlich vor. Eine Folge war, dass Bearbeitungszeiten an einigen Orten deutlich kurz ausfielen. Insbesondere dank des Engagements von Verbänden – besonders der BDKJ ist hier zu erwähnen⁶ – ist der Rücklauf, trotz knapper Frist erstaunlich gut ausgefallen. Auch die Bereitschaft, die Ergebnisse der Befragung innerhalb der Deutschen Kirche zu veröffentlichen, gestaltet sich bis heute von Bistum zu Bistum unterschiedlich. Intransparent bleibt dadurch auch, welche Aussagen in welcher Weise verarbeitet und nach Rom weitergeleitet wurden. Es sei in Rechnung gestellt, dass nicht jeden Tag eine Befragung der Weltkirche stattfindet und es sicher an einigen Stellen an Erfahrung mangelt. Dennoch bleibt es schwer nachzuvollziehen, wie eine Organisation wie die katholische Kirche, die über eine deutlich hierarchische Struktur und ein dichtes Netzwerk verfügt, diese so wenig zu nutzen vermag, um Informationen schnell und zielgenau zu verbreiten. Wem es gelingt, bischöfliche Rundschreiben innerhalb kürzester Zeit bei Pfarrern, Pfarrgemeinderäten und Gemeinden ankommen zu lassen, sollte dies auch für die Verbreitung eines Fragebogens möglich sein.

Diese Kritik wiegt umso schwerer, als sich viele Fehler bei der zweiten Befragung, die im Vorfeld der ordentlichen Bischofssynode 2015 durchgeführt wurde, wiederholten. Der neue Fragebogen war bereits seit dem 09.12.2014 fertig. Der Ständige Rat der DBK beschäftigte sich jedoch erst am 27.01.2015, also fast zwei Monate später, damit. Erst nach diesem Termin wurden die Fragen in den Bistümern online gestellt. Die Einladung bzw. Aufforderung zur Beantwortung in den Bistümern, an das Zentralkomitee der deutschen Katholiken und den Katholisch-Theologischen Fakultätentag ließ dementsprechend nur eine kurze Rücklauffrist bis zum 15.3.15 zu; auch die anschließende Bearbeitungszeit dieser Eingaben auf der Ebene der Deutschen Bischofskonferenz betrug lediglich vier Wochen. Auch beim zwei-

⁵ Zu nennen wäre hier z.B. die Frage 2 a: „Zur Ehe nach dem Naturrecht: Welchen Raum nimmt der Begriff des Naturrechts in der weltlichen Kultur ein, sowohl auf institutioneller, erzieherischer und akademischer Ebene als auch in der Volkskultur? Welche anthropologischen Sichtweisen liegen dieser Debatte über das natürliche Fundament der Familie zugrunde?“

(http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20131105_iii-assembly-sinod-vescovi_ge.html). Ohne theologisches Wissen zu Naturrecht und Anthropologie ist es schwierig zu verstehen, was hier überhaupt gefragt wird. Die Forderung nach Differenzierung der unterschiedlichen Ebenen stellt eine zusätzliche Hürde dar, ebenso wie die unklare Trennung zwischen weltlicher und Volkskultur.

⁶ Vgl. zum Engagement des BDKJ <http://www.bdkj.de/bdkjde/bdkj-aktive/formulare/vatikan-umfrage.html> (13.05.2015)

ten Fragebogen zeigt sich ein sehr unterschiedliches Vorgehen der Bistümer – in einigen gab es durchaus großes Engagement in der Werbung für die Beteiligung der Gläubigen – die Mindestanforderung bestand jedoch offensichtlich lediglich darin, den Fragebogen online zu stellen, was einen geringeren Rücklauf verspricht als ein aktiveres Vorgehen. Der Fragebogen umfasst 45 teilweise lange und komplexe Fragen, die nicht unbedingt kurz zu beantworten sind. Zudem wird er für manche Adressat_innen schwer verständlich gewesen sein. Es bleibt festzuhalten: Einige Bistümer sind aktiver als andere, aber wieder fehlt ein gemeinsames Vorgehen, ganz zu schweigen von einer großangelegten, offensiven Bewerbung zur Beantwortung des Fragebogens. Es bleibt die Frage, warum? Positiv bleibt hingegen festzuhalten, dass bei aller knappen Zeit zur Bearbeitung der Eingaben, die am 16.04.2015 veröffentlichte Auswertung („Die Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute“) ein großes Bemühen um Transparenz zeigt. Deutlich wird zwischen Mehrheits- und Minderheitenmeinungen unterschieden, und auch sprachlich fällt der sensible Umgang mit den aufgeworfenen Problemen und Fragen positiv auf.

3. Analyse, Reflexion und alternative Argumentationsgänge zu den Themen Familienbild, Homosexualität und Gender

Die Reflexion auf die pastoralen Herausforderungen von Partnerschaft, Ehe und Familie der Synode setzt explizit nicht auf Wiederholung der Doktrin, sondern auf den Versuch, die vielschichtige Wirklichkeit der Familie mit einer pastoralen Hermeneutik wahrzunehmen, um Lehre und Leben miteinander zu vermitteln.

Dieses Anliegen spiegelt sich sowohl im Vorbereitungsprozess (Befragung der Gläubigen) als auch in der Einladung von Gästen und in der Struktur der bisher vorliegenden Dokumente (s.o. Abschnitt 2). So folgen die Zwischenrelatio (RPD) und die Schlussrelatio (RS) dem gleichen gedanklichen Dreischritt: Die Wirklichkeit soll im *Zuhören* entdeckt, mit dem *Blick auf Christus* „im Licht des Evangeliums“ gedeutet und als *Herausforderung der Pastoral* aufgegriffen werden. Zentral ist der Bezug auf Christus als Garant der Einheit zwischen „der Wirklichkeit und Dynamik der Barmherzigkeit und der Wahrheit, die in Christus zur Einheit geführt werden“ (RS 11). Es wird also ein *hermeneutisches Prinzip für die Vermittlung von Lehre und Leben* formuliert, das die Relatio wie ein roter Faden durchzieht (auch wenn noch

zu zeigen sein wird, dass dieser Faden an bestimmten Stellen zum Zerreißen dünn wird): Es gibt demnach keine Wahrheit, die nicht die göttliche Barmherzigkeit erfahrbar werden lässt. Die christliche Praxis erweist sich also genau darin als authentisch und wahr, dass in ihr die göttliche Barmherzigkeit konkret wird. (vgl. RS 11f. u.ö.). Orthodoxie darf nicht gegen Orthopraxie ausgespielt werden, sondern muss sich an ihr bewähren. Dieser Ansatz bietet das Potential, den in der Sexual- und Familienethik der letzten Jahrzehnte vorherrschenden, rigoristischen normativen Habitus zugunsten einer pastoralen, die konkreten Adressat_innen wertschätzenden Herangehensweise zu überwinden. Und er öffnet einen Weg, um die Lebenswirklichkeit vieler Menschen ernst zu nehmen. Der Grat zwischen Anerkennung und Nicht-Anerkennung der Lebenswirklichkeit bleibt jedoch schmal; wie die kirchliche Sicht der Ehe und der Familie mit den sehr unterschiedlichen kulturell-kontextuell geprägten familialen Wirklichkeiten und den darin liegenden Herausforderungen vermittelt werden kann, ist noch keineswegs gelöst.

a) Familienbild

Die Synode ist bemüht, die vielschichtigen und kontextuell verschiedenen Wirklichkeiten von Familie, die in dem Vorbereitungsprozess zum Ausdruck gekommen sind, mit der kirchlichen Lehre konstruktiv zu vermitteln; dennoch ist deutlich, dass bestimmte Wirklichkeitsaspekte bereits durch Voreinstellungen des traditionellen Familienbildes herausgefiltert oder zumindest nur schwach gewichtet werden.

Die Wirklichkeit der Familie soll als komplexe, kontextuell verschiedene Wirklichkeit mit „Licht- und Schattenseiten“ ernst genommen (vgl. RS 5–10) und als Herausforderung für die Seelsorge (vgl. RS 11) gelesen werden. Ansatzweise entsteht ein Bild der äußerst vielschichtigen familialen Wirklichkeit. Die einzelnen Aspekte werden aber sehr unterschiedlich gewichtet. So werden einige Beobachtungen sogleich mit negativen Wertungen verbunden, obgleich das dem Duktus des hermeneutischen Dreischritts nicht entspricht. Zum Beispiel werden Individualismus und selbstbezügliche Emotionalität als Faktoren eingeführt, die als Gefahr für die Stabilität der Partnerschaft und für die Bereitschaft, Familien zu gründen, eingeschätzt werden (vgl. RS 9f.). Sozioökonomische Hindernisse (Armut, Migration, fehlende Sozialpolitik) und Diskriminierungserfahrungen werden cursorisch – teilweise nur

mit einem einzigen Satz – benannt, ohne dass die darin anklingenden vielschichtigen Realitäten konkretisiert würden (Aspekte wie armuts- und migrationsbedingte Schwierigkeiten des Familienlebens tauchen beispielsweise bei den pastoralen Aufgaben gar nicht mehr auf). Demographische Faktoren werden nur selektiv wahrgenommen, nämlich *ausschließlich* unter dem in kirchlichen Texten der letzten Jahrzehnte häufig thematisierten Vorzeichen einer geburtenfeindlichen Mentalität und Politik. Die viele Gesellschaften prägende, erheblich längere Lebenserwartung und die daraus resultierende Veränderung der Rhythmen des Lebens für Paare und Familien werden hingegen nicht wahrgenommen, obwohl sie für die Kommunikation über Familienbilder erhebliche Bedeutung haben. Gegenläufige Entwicklungen wie sinkende Lebenserwartung und Bedrohung familialer Integrität etwa durch HIV/Aids sucht man ebenfalls vergebens. Weitere kontextspezifische Aspekte und Herausforderungen – wie die unterschiedlichen, in kulturellen Traditionen verwurzelten Familienmodelle – werden zwar angesprochen, später aber nicht mehr als Aufgaben aufgegriffen; so besteht die Gefahr, dass sie aus einer Weiterentwicklung des kirchlichen Familienbildes in Auseinandersetzung mit den pastoralen Herausforderungen ausgeklammert bleiben – und mit ihnen die Möglichkeit, regional-kontextuelle Lösungen für bestimmte pastorale Probleme zu entwickeln.

Der Kern des Familienbildes, das die Synode zum Ausdruck bringt, ist eine Rekapitulation der biblischen Botschaft (vgl. RS 12–16) und der kirchlichen Lehre (vgl. RS 17–22) mit Ausrichtung auf die pastoralen Aufgaben der Kirche gegenüber der Familie (RS 23–28); im Sinne der Hermeneutik der Vermittlung von Lehre und Leben wird ein Verständnis von Partnerschaft/Ehe und Familie als dynamisch sich entwickelnde Lebenswirklichkeiten angezielt.

Zunächst wird eine heilsgeschichtliche Linie herausgearbeitet, die die biblischen Aussagen von der Dogmatik des Ehesakraments her liest: In der Schöpfung grundgelegt sei die (sakramentale) Ehe als Grundlage der Familie; der Wirklichkeit der Sünde seien in der „von Mose eingeleiteten Ära“ bestimmte Zugeständnisse an die menschliche Schwäche geschuldet. Diese Ära sei durch das Erlösungswerk Christi überwunden. Dieses Modell der „Ablösung“ erscheint im Hinblick auf den latent antijudaistischen Grundzug theologisch kritikbedürftig. Allerdings zielt es wohl vor allem darauf, das *Prinzip der Gradualität* als „göttliche Pädago-

gik“ und das zentrale Leitmotiv der die Kirche verpflichtenden Barmherzigkeit Christi herauszuarbeiten und die sakramentale Ehe als Ideal zu verstehen (vgl. RS 24; mit einem Zitat aus dem Apostolischen Schreiben „Evangelii gaudium“ von Papst Franziskus, EG 44); diese Gewichtung bedeutet keine Relativierung, sehr wohl aber eine neue Relationierung der Lehre mit der gelebten Wirklichkeit. Darin lässt sich der Versuch entdecken, die pastorale Verantwortung der Kirche – vor allem gegenüber den Menschen, die in nicht-sakramentalen Ehen oder in nicht-ehelichen Verbindungen leben – positiv herauszuarbeiten.

Dem entspricht auch das Bemühen, die Sprache der Verkündigung zu erneuern. Abweichend von den bisher üblichen lehramtlichen Sprachregelungen wird darauf verzichtet, Ehen und Familienformen, die nicht dem kirchlichen Ideal entsprechen, als „irregulär“ zu bezeichnen; statt dessen wird von „verletzten und schwachen Familien“ bzw. von „verwundeten Familien“ gesprochen (vgl. Überschriften zu RS 23ff. und RS 44ff.). Das klingt möglicherweise für manche Ohren paternalistisch, vermeidet aber eine Redeweise, die die vielschichtige Realität von Partnerschaft und Familie an einer mit ausschließendem Anspruch vertretenen Norm misst und damit als ausgrenzend verstanden werden muss. Darin deutet sich eine wichtige Verschiebung der Wahrnehmung an: Indem die Synode nicht von einer Norm spricht, nach der über Richtigkeit oder Falschheit einer Lebensform geurteilt wird, sondern vom „Wert des vom Evangelium vorgezeichneten Ideals“, setzt sie diesen Wert in Beziehung zu den „Wachstumsstufen“ des menschlichen Lebens. Es liegt in der pastoralen Verantwortung der Kirche, diesen Weg „mit Barmherzigkeit und Geduld“ zu begleiten (RS 24); ihr Ziel ist es, Menschen in ihren jeweiligen Lebensformen das Ideal der christlichen Ehe/Familie zu erschließen und sie zur Umkehr zu bewegen – wie im Schlussdokument mit ausdrücklichem Bezug auf die Begegnung Jesu mit der Ehebrecherin (Joh 8,1–11) betont wird (RS 28).

Die Dynamisierung des Familienbildes spiegelt sich erst ansatzweise in den Aussagen zur Familienpastoral. Hier zeigen sich noch erhebliche Herausforderungen, theologisch stimmige pastorale Antworten auf die Vielfalt familialer Lebenswirklichkeiten aus der *Einheit zwischen einer Praxis der Barmherzigkeit und der Wahrheit* als kirchliche Lehre zu formulieren.

Die Auseinandersetzung mit den pastoralen Herausforderungen, die sich aufgrund der beobachteten Wirklichkeit der Familie zeigen, wird bezeichnenderweise als Anforderungsprofil an eine „missionarische Umkehr“ der ganzen Kirche (RS 32) vorgestellt. Deutlich anschließend an den Duktus des Apostolischen Schreibens von Papst Franziskus (EG) wird die Familie als Subjekt, nicht nur als Adressatin der Familienpastoral eingeführt (vgl. RS 30). Darüber hinaus wird der Primat der Gnade betont, der die ganze Kirche dazu befähigt, an der „Aussaat“ mitzuwirken, wie es im Anschluss an das Gleichnis vom Sämann heißt (vgl. RS 31). Die „Notwendigkeit einer radikalen Erneuerung der pastoralen Praxis im Licht des Evangeliums“ (RS 37) wird gegen eine „rein theoretische Verkündigung“ geltend gemacht (vgl. RS 32–37). Aus diesen von den Anliegen des Papstes geprägten Positionierungen werden Folgerungen für die Familienpastoral gezogen: Die Sprache der Verkündigung solle Werte anbieten, die auf ein humanes Bedürfnis antworten, nicht nur Normen vorschreiben (vgl. RS 33); das Wort Gottes solle als Quelle der Spiritualität und der Unterscheidung die Familienpastoral formen und zur Unterscheidung befähigen (vgl. RS 34); die Vielfalt religiöser und kultureller Erfahrungen sei vor jeder Kritik positiv zu würdigen (vgl. RS 35), und die christliche Ehe sei als Berufung dadurch ernst zu nehmen, dass eine angemessene Vorbereitung auf eine reife Entscheidung ermöglicht und die Eheleute begleitet werden (vgl. RS 36). Um dem Anspruch einer solchen erneuerten Familienpastoral gerecht zu werden, müsse auch die Ausbildung der Seelsorgenden erneuert werden (vgl. RS 37). Zudem seien Dialog und gesellschaftliche Zusammenarbeit zu suchen, um gesellschaftliche Strukturen, die das Zusammenleben in einer Familie diskriminieren und Ausgrenzung verursachen, wirksam kritisieren und bekämpfen zu können (vgl. RS 38). In allen genannten Punkten geht es um die Ressourcen, aus denen sich ein praktisch wirksames Bild der Familie(nwirklichkeit) speist und aus denen heraus dieses Bild kommuniziert wird – das Anliegen der Dynamisierung (in dem durchaus theologischen Sinn der geistig-geistlichen Bewegkräfte) ist auch hier deutlich.

Der Schwerpunkt der vergleichsweise umfangreichen Erörterung zu den pastoralen Aufgaben liegt auf den Formen des Zusammenlebens, die nicht dem kirchlichen Ideal entsprechen (vgl. RS 44–54). Dabei besagt der leitende hermeneutische Grundansatz, dass die Wirklichkeit dieser Partnerschaften und Familien nicht nur von dem her beurteilt werden soll, was ihnen nach dem Maßstab kirchlicher Lehre fehlt, sondern dass zunächst einmal das Leben

und die gelebten Werte positiv wahrzunehmen und zu würdigen sind. Die Konfliktthemen der letzten Jahrzehnte erscheinen dabei nach wie vor ungelöst, so z.B. der unter den Synodenvätern kontrovers diskutierte pastorale Umgang mit *wiederverheirateten Geschiedenen*. In Bezug auf die *Weitergabe des Lebens* wird die Erwartung betont, dass die Ehe-Beziehung für das Leben offen sei, es wird aber keine Fixierung auf den einzelnen sexuellen Akt formuliert, so dass der Bezug auf die Lehre von *Humanae vitae* (HV) hergestellt und zugleich relativiert wird (von verantwortlicher Elternschaft ist jedoch keine Rede, vgl. RS 57–59). Eine umfassendere gesellschaftliche Kontextualisierung des Themas in den Herausforderungen der Bevölkerungsentwicklung fehlt jedoch. Abrupt durchbrochen wird der pastorale Duktus der Auseinandersetzung mit den Herausforderungen der Familienwirklichkeit im Sinne der hermeneutischen Vorentscheidungen in den beiden Abschnitten zur „pastoralen Aufmerksamkeit gegenüber homosexuellen Personen“ (RS 55f.): Die Perspektive der Wahrnehmung der Adressat_innen als Subjekte wird aufgekündigt; man zieht sich auf Positionen zurück, die in einschlägigen Dokumenten der Kongregation für die Glaubenslehre (nicht im Katechismus der Katholischen Kirche) formuliert sind. Im Vergleich mit der Zwischenrelation zeigt sich hier ein erheblicher Rückschritt gegenüber der in der Synode geführten Diskussion zum Thema.

b) Gleichgeschlechtliche Partnerschaften

Die Auseinandersetzung mit dem Thema Homosexualität ist von großen Vorbehalten und Berührungängsten geprägt. Nötig wären eine offene Wahrnehmung der Adressat_innen sowie eine intensive Auseinandersetzung mit den Voraussetzungen der eigenen kirchlichen Positionen (Sexualitäts- und Geschlechterrollenverständnis).

Im Vorbereitungsdokument wird der Begriff Homosexualität nicht verwendet; innerhalb der Gruppe der „irregulären“ Beziehungsformen wird von gleichgeschlechtlichen Lebensgemeinschaften gesprochen; dabei liegt der Schwerpunkt auf dem praktischen Umgang mit diesen. Der Fokus richtet sich auf die zivilrechtliche Behandlung, den Umgang der Ortskirchen mit den regionalen Regelungen, die Möglichkeiten der pastoralen Aufmerksamkeit sowie das Adoptionsrecht für homosexuelle Paare. In den weiteren Dokumenten wird der Begriff Homosexualität explizit gebraucht, doch es zeigen sich gravierende inhaltliche

Schwerpunktverlagerungen: Bereits die Auftaktrelatio rückt die Themen „Antidiskriminierung“ sowie „Ungleichheit mit der Ehe“ in den Vordergrund. Neu hinzu kommt die Ablehnung der „ideologischen Formen der Gender-Theorien“ (RAD, 2.a) sowie die Zurückweisung von Initiativen, die Finanzhilfen an arme Länder seitens internationaler Organisationen von der rechtlichen Gleichstellung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften mit der Ehe abhängig machen. Diese beiden Aspekte werden auch in der Zwischenrelatio angesprochen, welche den Blick aber stärker auf eine wohlwollende Wahrnehmung homosexueller Menschen richtet: Sie „besitzen Gaben und Qualitäten, die sie der Christengemeinschaft schenken können“ – ebenso gibt es „Fälle [...], in denen die gegenseitige Unterstützung bis hin zur Aufopferung eine wertvolle Stütze im Leben der Partner ist“ (RPD 52). Diese Menschen sollen von der Kirche aufgenommen und mit pastoraler Aufmerksamkeit bedacht werden. Gleichwohl wird gefragt, wie „ihre sexuelle Ausrichtung zu akzeptieren und zu bewerten [ist], ohne die katholische Familien- und Ehelehre zu gefährden“ (RPD 50). Dabei gilt die „Homosexuellenproblematik“ als Aufruf, „ernsthaft über realistische Wege der emotionalen Entfaltung und der menschlichen [...] Reife unter Einbeziehung der sexuellen Dimension nachzudenken“ (RPD 51) – ein Aufruf, der jedoch unmittelbar in der Bekräftigung mündet, dass homosexuelle Beziehungen nicht mit der Ehe gleichgestellt werden dürfen. Dies betont auch die Schlussrelatio und sieht es als angemessene Form der pastoralen Auseinandersetzung an, sich „auf das zu beziehen, was die Kirche lehrt“, d.h. zu bekräftigen, dass es „keinerlei Fundament dafür [gibt], zwischen den homosexuellen Lebensgemeinschaften und dem Plan Gottes über Ehe und Familie Analogien herzustellen“ (EZE 4). Der zweite Fragebogen, der zur Vorbereitung auf die ordentliche Bischofssynode den Lineamenta beigegeben wurde, gliedert die (einzige) Frage zu den „Personen mit homosexuellen Orientierungen“ entsprechend: 1. Wie widmet sich die Kirche Familien, in denen Homosexuelle leben, 2. Wie kann man sich um sie kümmern und dabei „jede ungerechte Diskriminierung verhindern“? 3. Wie können die „Erfordernisse des Willens Gottes“ deutlich gemacht werden? (vgl. Lineamenta 2014, 40).

Dies alles zeigt die grundlegende Tendenz der Debatte an: Bei aller rhetorischen Anerkennung und dem Insistieren auf der Vermeidung von Diskriminierungen geht es offenbar nicht um einen wirklichen Dialog, sondern darum, die bekannten kirchlichen Positionen festzuhalten. Der Spagat, den die Dokumente spiegeln, ist offenkundig: Es gibt Erfahrungen,

dass homosexuelle Menschen a) eine Realität in Kirche und Gesellschaft sind und b) einen positiven Beitrag zur Gemeinschaft leisten und sich durch moralische Integrität auszeichnen. Dennoch möchte man von der kirchlichen Position („Plan Gottes über die Ehe“) nicht abrücken, d.h. gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften nicht anerkennen. Bezeichnenderweise wird zur Begründung auf das Dokument der Glaubenskongregation von 2003 (EZE) Bezug genommen und damit auf die naturrechtliche Lehre vom Zweck der Zweigeschlechtlichkeit verwiesen, welcher in der Zeugung von Nachkommen gesehen wird (vgl. EZE 4). Die Fortpflanzungszentrierung des katholischen Eheverständnisses wird zwar nicht explizit angesprochen, jedoch die Aussage betont, dass es „keinerlei Fundament“ (nicht einmal in einem weiteren Sinn) für eine Analogisierung von Ehe und homosexuellen Lebensgemeinschaften gibt. Der Blick auf die Wirklichkeit zeigt jedoch, dass es sehr wohl Argumente für eine Anerkennung der Legitimität gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften geben kann, wie es auch in der Zwischenrelatio deutlich benannt wird: Partner_innen leben in „gegenseitiger Unterstützung“ und sind einander „eine wertvolle Stütze im Leben“ – Prinzipien wie Verlässlichkeit und Solidarität, eheliche Güter wie Liebe und Treue werden also auch hier verwirklicht. Auch die mehrfache Erwähnung der Familien, in denen homosexuelle Menschen leben (RS 55; Lineamenta 2014, 40), deutet auf eine reale Erfahrungsdimension hin: die der mit-betroffenen Angehörigen, die ihre homosexuellen Kinder/Geschwister/Verwandten nicht nur nicht ausschließen, sondern ihren menschlichen Wert, den spirituell-moralischen Reichtum ihrer Partnerschaften ausdrücklich anerkennen wollen.

Um zu weiterführenden Perspektiven im Sinne der synodalen Auseinandersetzung zu kommen, sind einige Justierungen der Debatte nötig. Zunächst ist ein sensibler Umgang mit der verwendeten Terminologie ein drängendes Desiderat. Von homosexuellen „Tendenzen“ oder „Neigungen“ zu sprechen, zeugt von einer Anlehnung an Theorien, die Homosexualität als Abweichung vom heterosexuellen Normalzustand pathologisieren oder als devianten Teilaspekt der Persönlichkeit bzw. als vorübergehende Phase begreifen. Damit wird die Hürde für eine moralische Stigmatisierung herabgesetzt und eine Selbstdistanzierung bzw. ein Ausweichen vor der Konfrontation mit den „Betroffenen“ möglich. Überdies kommt die Perspektive homosexueller Menschen in den Dokumenten kaum zu Wort, sie werden als ‚Objekte‘ der pastoralen Bemühungen oder lediglich über den Umweg der mit-betroffenen

Familien wahrgenommen. Einzig die Zwischenrelatio weitet, wie bereits erwähnt, den Blick auf die personale Ebene und erkennt den Wunsch nach Teilhabe sowie die Wertorientierung in homosexuellen Partnerschaften an. Gleichwohl spiegelt auch sie die Schieflage der gesamten Debatte. Einerseits wird ein Schritt zur Anerkennung der homosexuellen Ausrichtung getan, andererseits kann nicht von umfassender Wertschätzung einer Person gesprochen werden, wenn ein entscheidender Aspekt ihrer Identität (wie die sexuelle Orientierung) *abgewertet* oder *entwertet* wird. An diesem Punkt zeigt sich erneut, wie festgefahren die Situation offenbar ist. Die Synodalen möchten sich nicht den Vorwurf der Diskriminierung gefallen lassen (dies zeigt die Reaktion auf die Ansprüche von Nichtregierungsorganisationen und Gendertheorien, vgl. RPD 51), gleichzeitig wird ein Abrücken von der bekannten Position als Gefahr für die Ehelehre (und damit die eigene Identität) wahrgenommen. Im Umkehrschluss ließe sich aber fragen, warum eine Aufwertung von diskriminierten Randgruppen eine Abwertung von christlichen Werten und speziell des Ideals der Ehe implizieren muss (denn niemand heiratet nicht, nur weil Homosexuelle heiraten dürfen). Was allerdings in Frage gestellt wird – und die Furcht hiervor ist in den Dokumenten evident –, ist die Unveränderlichkeit der normativen Zuschreibungen, die im Zusammenhang mit Ehe, Familie, Geschlechterrollen und Sexualität gemacht werden. Der argumentative Rückgriff auf den Plan bzw. Willen Gottes fungiert dabei als ein die Debatte abbrechendes (und sowohl ethisch als auch theologisch durchaus anfechtbares) Autoritätsargument. Ebenso sollte der Hinweis, dass die Mehrheit der Katholik_innen eine Gleichstellung von Ehe und homosexuellen Lebensgemeinschaften nicht erwartet (vgl. RAD 2.a), nicht als Argument für die vorschnelle Beendigung der Diskussion genutzt werden. Eine solche Reaktion, die zumal angesichts der aktuellen Entwicklungen z.B. in Irland nicht haltbar ist, entspricht einem Sein-Sollen-Fehlschluss (die 'normative Kraft des Faktischen') und bürgt alleine noch nicht für die sachliche Richtigkeit der entsprechenden Position.

Um eine tragfähige pastorale Antwort auf die Lebenswirklichkeit gleichgeschlechtlich orientierter Menschen und Lebensgemeinschaften zu entwickeln, muss in der Auseinandersetzung mit dem Thema Homosexualität zunächst eine systematische Differenzierung der Diskursebenen und -inhalte erfolgen: Wo geht es um die Aufgaben der Pastoral („Räume der Brüderlichkeit eröffnen“, RPD 50), wo um den Umgang mit rechtlichen Regelungen (z.B. zivile Eheschließung), wo um die gelebten Partnerschaften (personale Unterstützung) und

wo um die normative Bewertung der Homosexualität als solcher (als Orientierung/im Plan Gottes)? Vor allem ist eine bewusste Auseinandersetzung mit den inhaltlichen Fragen, die beim Thema Homosexualität aufscheinen, anzuregen. Der in der Zwischenrelatio formulierte Impuls, über „realistische Wege der emotionalen Entfaltung und der menschlichen und evangelischen Reife unter Einbeziehung der sexuellen Dimension“ (RPD 51) nachzudenken – also die grundsätzliche Bedeutung der Sexualität im menschlichen Leben zu evaluieren –, sollte zur Leitlinie der weiteren Auseinandersetzung werden.

Dass dies aber mit Ängsten und z. T. großen Vorbehalten verbunden ist, zeigt die Positionierung der Synode zum Thema „Gender-Theorie“, die als wissenschaftliche Disziplin (Gender Studies) eben jene offene Auseinandersetzung über Formen der gelebten Sexualität zum Inhalt hat.

c) Der Vorwurf der Gender-Ideologie

Die Identifizierung der Gendertheorie mit einer Genderideologie wird nicht nur dem Anliegen der Gender Studies nicht gerecht, sondern adaptiert gleichzeitig ein von katholisch-fundamentalistischen Kreisen etabliertes Dialoghindernis.

Der Genderforschung geht es um eine (kultur-)wissenschaftliche Analyse und Reflexion von Geschlechterdifferenzen. Ihren Theorien liegt eine ontologische Unterscheidung von *sex* und *gender*, d.h. von genetisch-biologischer und sozio-kultureller geschlechtlicher Identität zugrunde. Wertvoll ist diese Unterscheidung nicht zuletzt deshalb, weil nicht nur wissenschaftliche Studien, sondern auch lebensweltliche Alltagserfahrungen zeigen, dass biologisches Geschlecht und soziales Geschlecht nicht per se übereinstimmen, sich teilweise sogar widersprechen. *Gender* nimmt die Unterscheidung der Geschlechter, sowohl der biologischen als auch der sozialen, sehr ernst und macht besonders darauf aufmerksam, dass die sozialen Geschlechter vielfältig und nuanciert sind. Eine gegenwartsbezogene christliche Anthropologie, die um die Anschlussfähigkeit und Plausibilisierung ihrer Botschaft an die gesamte Lebenswirklichkeit bemüht ist – und nicht etwa eine Solitärwissenschaft für sich „eindeutig“, das heißt auch rollenkonform fühlende und verhaltende männliche Männer und weibliche Frauen sein möchte –, kommt nicht umhin, sich der Herausforderung der Geschlechtervielfalt zu stellen.

Anders als im rein wissenschaftstheoretischen Diskurs, verfolgt der Genderdiskurs in der katholischen Kirche sowie in breiten Teilen der Gesellschaft durchaus ein politisches Anliegen: Er ist um die Begründung einer christlichen Anthropologie, Moral und Ethik bemüht, die unter Beachtung der Geschlechterdifferenzen, jedoch unabhängig von gesellschaftlichen Zwängen, nostalgischen Biologismen und antiquierten Rollenmodellen, jedem Menschen das Recht zuschreibt, seinen Lebensentwurf autonom und unter Wahrnehmung seiner gesellschaftlichen Verantwortung zu wählen und zu leben. Naturgesetze und biologische Determinismen werden dabei nicht infrage gestellt oder geleugnet, es werden daraus jedoch keine sozialen Determinismen gefolgert. Vielmehr wird anerkannt, dass es der Verantwortung eines jeden Menschen für sich selbst obliegt, die eigene Geschlechtlichkeit anzunehmen und dass es in diesem Sinne eine Herausforderung seiner/ihrer Freiheit ist, sich zu dem eigenen biologischen Geschlecht zu verhalten.

Die Tatsache, dass im Rahmen der Familiensynode von *Gender* beinahe ausschließlich als *Gender-Ideologie* (IL 23, 114, 117, 127; RPD 51) und in erster Linie im Zusammenhang mit der Frage nach Homosexualität (IL 114, 117; RPD 51) die Rede ist, ist in mehrfacher Hinsicht bedenkens- bzw. bedauernswert:

Erstens scheint hier das Missverständnis zugrunde zu liegen, dass eine differenzierte und reflektierte Anerkennung der Vielfalt von sozialen Geschlechtern bedeutet, dass das biologische Geschlecht ignoriert wird und eine freie Geschlechterwahl möglich wäre, die dann paradoxerweise auch in einer homosexuellen Orientierung münde.

Zweitens geht es der Genderforschung weder darum, „traditionelle“ Familien zu zerstören, die Legitimität von staatlich anerkannten heterosexuellen Beziehungen infrage zu stellen, oder jegliche Form des menschlichen Zusammenlebens als „gleichwertig“ zu titulieren.

Im Gegenteil: Gerade in einer auch kirchlicherseits anerkannten Entgrenzung der bisher rein auf Nachkommen angelegten Lebenspartnerschaft soll der Vielfalt von familiären Verantwortungsgemeinschaften, wie sie aktuell unsere Gesellschaft prägen, Wertschätzung entgegengebracht werden (vgl. hierzu beispielweise "Die Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute" (16.04.2015), III. Teil). Die christliche Botschaft der Nächstenliebe steht dort auf dem Spiel, wo aus Angst vor einer „Gleichwertigkeit“ von Patchwork-, Regenbogen-, oder Alternativfamilien diesen Familienformen schlichtweg jeg-

licher positive Wert abgesprochen wird. Vielmehr gilt es den bisher kaum gewürdigten Beitrag alternativer Partnerschaften für Kirche und Gesellschaft auszuloten.

Drittens wird verkannt, dass die Ideologie nicht auf Seiten der Genderforscher_innen liegt, die gerade eine Vielfalt von Geltungsansprüchen als wahrheitsfähig etablieren wollen – also der Gegensatz einer Ideologie –, sondern dass vielmehr das auf Unkenntnissen und Dialogverweigerung beruhende Feindbild der Gender-Gegner_innen ideologisch ist.

Viertens besteht dort eine Gefahr, wo sich der Ideologieverdacht gegen die Genderforschung in lehramtliche Dokumente einschleicht. Vor „Gender-Ideologie“ wird sonst nur in jenen kirchlichen Kreisen gesprochen, die sich gerade nicht für eine – wie im Zwischenbericht zur Familiensynode explizit befürwortete (RPD 50–52) – Akzeptanz und Nicht-Diskriminierung alternativer Lebensformen einsetzen, sondern diese als „objektive Unordnung im menschlichen Leben“ begriffen wissen wollen. Die Anliegen der Genderforschung führen in ihren Augen zu „Identitätsverwirrung“ und „tiefgreifende[r] Unordnung“.⁷

Fünftens, würden die Ergebnisse und Ziele des „Gender-Mainstreaming“ ernst genommen und verstanden werden, so hätte dies weitreichende Auswirkungen für die Ämter- und Partizipationsfrage in der Kirche. Eine Fixierung der Moralverkündigung und des kirchlichen Normengefüges auf das biologische Geschlecht und die daraus abgeleiteten Konsequenzen für die Partizipationsmöglichkeiten am Volk Gottes sind aus Perspektive der Genderforschung nicht gerechtfertigt. Statt genetischer Dispositionen, die ohnehin nur einen Teil der geschlechtlichen Wirklichkeit ausmachen, sollten vielmehr und in umfassenderem Maße qualitativ verifizierbare Kriterien bei der Besetzung kirchlicher Ämter und Leitungsfunktionen herangezogen werden.

Sechstens muss reflektiert werden, dass es – wie bei jeder wissenschaftlichen Theorie – zwar auch ideologische Zugriffe auf die Genderforschung gibt, die Tatsache, dass Ergebnisse der Genderanalyse aber unter pauschalen Ideologieverdacht gestellt werden, eine positive Offenheit für die Erträge dieser Wissenschaft a priori erschwert.

Sich als besonders papsttreu verstehende Gruppierungen (wie die oben erwähnte *Kirche in Not*) widersprechen mit ihrer radikal vernichtenden Kritik an der Genderforschung und der

⁷ Vgl. den Leitfaden „Gender-Ideologie“ des weltweiten Hilfswerks päpstlichen Rechts „Kirche in Not“, S. 9 sowie das Zitat von Kardinal Joseph Ratzinger, S. 2. Hier finden sich auch Bezeichnungen der Genderforschung als „Genderismus“, „Dämonische Ideologie“; die Vertreter_innen werden dann „Genderisten“ genannt.

Abwertung derselben als „dämonisch“ der Aufforderung Papst Franziskus' nach *Parrhesia* und *Misericordia*.

4. Ausblick

Im Rückblick auf die Außerordentliche Synode und vorausschauend auf die ordentliche Synode zu den pastoralen Herausforderungen der Familie fragen wir in einem knappen Fazit nach dem bisherigen Ertrag der Diskussion und nach Perspektiven für die weitere Arbeit sowohl des Bischofskollegiums als auch der Theologie. Thesenhaft halten wir fest:

Der Ertrag der Synode liegt bisher weniger auf der inhaltlichen Ebene, auf der viele Schritte erst noch gegangen werden müssen, als vielmehr in einer neu etablierten Gesprächskultur der Offenheit. Fast scheint es, als sollte die Weltkirche langsam – quasi zum Einüben – mit der dem üblichen Turnus vorangestellten Außerordentlichen Synode, an diese neue Kultur herangeführt werden. Neu ist vor allem, dass – im Sinne des letzten Konzils – Instrumente genutzt werden, mittels derer die Erfahrungen und die Lebenswirklichkeit der Gläubigen weltweit in die Urteilsbildung der Bischöfe einfließen sollen. Neu ist auch, dass die Synode ausdrücklich als Ort der Auseinandersetzung und Verständigung über unterschiedliche Wahrnehmungen und Einschätzungen dieser Wirklichkeit und über das Verhältnis von tradierter kirchlicher Lehre und dem Spektrum aktueller und kontextueller Lebensrealität genutzt werden soll.

Für das Selbstverständnis der Kirche, für das Verständnis ihrer Einheit und ihrer Sendung sowie für das Erscheinungsbild der Kirche sind das bedeutungsvolle Signale. Sie zu hören und ihnen zu folgen bedeutet, den Anspruch, Lehrpositionen dem Wirklichkeitstest auszusetzen, konsequent weiterzuverfolgen. Spannungen zwischen Lehre und Leben setzen nicht immer das Leben ins Unrecht. Diese Einsicht ist zwar schon in dem Pastoral-Verständnis von „Gaudium et spes“ impliziert; gleichwohl liegt noch eine immense Herausforderung darin, sie als Ressource für die weitere Lehrentwicklung der Kirche fruchtbar zu machen.

Um auf diesem Weg voranzukommen, wird es entscheidend sein, das Instrumentarium des weltkirchlichen Dialogs weiterzuentwickeln und zu verfeinern. Befragungen des Volkes Gottes sind dafür ein begrüßenswertes Instrument, um die hermeneutische Vermittlung zwischen Anspruch und Wirklichkeit im Hinblick auf die konkreten Kontroversen der Fami-

lienethik genauer auszuarbeiten und auszudifferenzieren. Um das „empirische Instrumentarium“ der Befragung zu verbessern, müssen Fragen präziser formuliert werden, und es muss sorgfältig unterschieden werden, was normative Forderungen sind (z.B. juristische Gestalt der Ehe), was phänomenologische und empirische Beobachtungen (z.B. Zahl der nichtehelichen Lebensgemeinschaften) und was theologische Ideale/Zielperspektiven (z.B. Treuebund der Gatten) sind. Die Ebenen sind klar auszudifferenzieren. Zudem muss eine vorurteilsfreie Verständigung über Vorannahmen eingeübt werden, die die Wahrnehmung der Wirklichkeit beeinflussen bzw. behindern. Lehrpositionen, die unter heute überholten wissenschaftlichen Voraussetzungen entwickelt wurden, müssen auf ihre Konsistenz hin überprüft werden können, ohne dass ein entsprechendes wissenschaftliches Bemühen von vornherein kirchlich delegitimiert wird.

Anhang: Chronologie der Ereignisse

08.10.2013	Einberufung der III. Außerordentlichen Bischofssynode „Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung“.
05.11.2013	Veröffentlichung des Vorbereitungsdokumentes „Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung“ (Fragebogen I) http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20131105_iii-assembly-sinodo-vescovi_ge.html .
03.02.2014	Veröffentlichung der „Zusammenfassung der Antworten aus den deutschen (Erz-)Diözesen auf die Fragen im Vorbereitungsdokument für die III. Außerordentliche Vollversammlung der Bischofssynode 2014“.
24.06.2014	Veröffentlichung „Theologisch verantwortbare und pastoral angemessene Wege zur Begleitung wiederverheirateter Geschiedener – Überlegungen der Deutschen Bischofskonferenz zur Vorbereitung der Bischofssynode“.
26.06.2014	Veröffentlichung des Instrumentum laboris (IL) „Die pastoralen Herausforderungen im Hinblick auf die Familie im Kontext der Evangelisierung“ auf Grundlage der Antworten aus dem Vorbereitungsdokument http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20140626_instrumentum-laboris-familia_ge.html .
05.10.–19.10.2014	III. Außerordentliche Bischofssynode.
06.10.2014	„Relatio ante disceptationem“ (RAD) von Kardinal Peter Erdö zur III. Außerordentlichen Bischofssynode.
09.10.2014	Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz auf der III. Außerordentlichen Bischofssynode durch Kardinal Reinhard Marx.
10.10.2014	Anhörung von Gasthörern (darunter 13 Ehepaare).
13.10.2014	„Relatio post disceptationem“ (RPD) von Kardinal Peter Erdö zur III. Außerordentlichen Bischofssynode.

18.10.2014	<p>- „Relatio Synodi“ (RS) der III. Außerordentlichen Bischofssynode http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2014/2014-10-18_Relatio-Synodi-deutsch.pdf.</p> <p>- Veröffentlichung der Botschaft der III. Außerordentlichen Bischofssynode an die Gläubigen: „Die Kirche Christi ist ein Haus, das allen offensteht“.</p> <p>- Ansprache von Papst Franziskus zum Abschluss der III. Außerordentlichen Bischofssynode http://www.dbk.de/nc/presse/details/?presseid=2658.</p>
24.11.2014	<p>Veröffentlichung einer Textsammlung der DBK: „Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung. Texte zur Bischofssynode 2014 und Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz“ (Arbeitshilfen Nr. 273) http://www.dbk-shop.de/de/deutsche-bischofskonferenz/arbeits-hilfen/texte-dokumente-bischofssynode-2014.html.</p>
09.12.2014	<p>Veröffentlichung der Lineamenta für die XIV. Ordentliche Generalversammlung der Bischofssynode http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2015/2015-Bischofssynode-Lineamenta.pdf (mit Fragebogen II) http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2015/2015-Bischofssynode-Auszug-Fragebogen-aus-Lineamenta.pdf.</p>
27.01.2015	<p>Der Ständige Rat der DBK befasst sich mit der Vorbereitung der Bischofssynode: Neuer Fragebogen soll von den Bistümern online gestellt werden.</p>
23.02.–26.02.2015	<p>Frühjahrs-Vollversammlung der DBK in Hildesheim. Beratung der aktuellen Fragen (Fragebogen II) zur geplanten ordentlichen Synode.</p>
13.03.2015	<p>Stichtag, bis zu dem sich das ZdK, die Deutsche Ordensobernkonzferenz und der Katholisch-Theologische Fakultätentag mit dem Fragebogen auseinandergesetzt haben sollen.</p>

15.04.2015	Nach Auswertung der eingegangenen Fragebögen wird aus den gebündelten Antworten, der Position der DBK sowie allen anderen eingegangenen Impulsen vom Sekretariat der DBK ein Dokument erstellt und an das Synodensekretariat nach Rom geschickt.
16.04.2015	Veröffentlichung der Antwort der DBK auf die Fragen im Hinblick auf die Rezeption und Vertiefung der Relatio Synodi im Vorbereitungsdokument für die XIV. Ordentliche Generalversammlung der Bischofssynode 2015: „Die Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute“ http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2015/2015-Synode-Lineamenta2015-Antworten-deutsch.pdf .
21.09.–25.09.2015	Herbst-Vollversammlung der DBK in Fulda.
04.10.–25.10.2015	XIV. Ordentliche Generalversammlung: „Die Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute“.

Abkürzungsverzeichnis

DBK	Deutsche Bischofskonferenz
EG	Apostolisches Schreiben „Evangelii gaudium“ des Heiligen Vaters Papst Franziskus (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 194), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn: DBK 2013.
EZE	Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen
GS	Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“, in: Karl Rahner/Herbert Vorgrimler: Kleines Konzilskompendium: sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg i. Br.: Herder 2008.
HV	Enzyklika „Humanae vitae“ Papst Pauls VI. über die rechte Ordnung der Weitergabe menschlichen Lebens, von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung, 4. Auflage, Trier: Paulinus 1979.
IL	Instrumentum laboris zur III. Außerordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode
RAD	Relatio ante disceptationem (Auftaktrelatio) von Kardinal Peter Erdö
RPD	Relatio post disceptationem (Zwischenrelatio) von Kardinal Peter Erdö
RS	Relatio Synodi (Schlussrelatio) der III. Außerordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode
ZdK	Zentralkomitee der deutschen Katholiken

Die Autorinnen und Autoren

Marianne Heimbach-Steins, Dr. theol., Direktorin des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften, weitere Informationen unter <http://www.uni-muenster.de/FB2/personen/ics/heimbach-steins.html>.

Julia Enxing, Dr. theol., wissenschaftliche Mitarbeiterin am Exzellenzcluster „Religion und Politik“ der Universität Münster im Projekt „Kritik von innen. Modelle sozialen Wandels in der katholischen Kirche“, weitere Informationen unter <http://www.uni-muenster.de/Religion-und-Politik/personen/projekt/enxing.shtml>.

Vanessa Görtz-Meiners, Dipl.-Theol., wissenschaftliche Hilfskraft am Institut für Christliche Sozialwissenschaften.

Felix Krause, M. A., wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Christliche Sozialwissenschaften, weitere Informationen unter <http://www.uni-muenster.de/FB2/personen/ics/krause.html>.

Anna Maria Riedl, M. A., wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Christliche Sozialwissenschaften, weitere Informationen unter <http://www.uni-muenster.de/FB2/personen/ics/riedl.html>.