

FAMILIE

Sieben Beiträge

Studien und Berichte 46 (1994)
aus dem Institut für Sozialethik des SEK

Inhaltsverzeichnis

Hans-Balz Peter

Vorwort 3

Roland J. Campiche

Einleitung 5

Jean Kellerhans

Erziehungsstile in den heutigen Familien 8

Roland J. Campiche

Familie und Vermittlung einer religiösen Tradition 19

Daniel Marguerat

Die Familie – Ort der Annahme und der Ablehnung 29

Eric Junod

Konversionen und deren Auswirkungen auf die Familie..... 41

Denis Müller

Die Eltern-Kind-Beziehung – eine Frage von Gerechtigkeit und Solidarität 57

France Quéré

Familie wohin? 68

Francine Carrillo

Die Familie – Ort des Weghörens und des Hinhörens 78

Vorwort

Hans-Balz Peter

Das Internationale Jahr der Familie 1994 hat in der Schweiz nicht viel «Öffentlichkeit» erfahren und in der Politik wenig Spuren hinterlassen. Und dies, obwohl von verschiedenen Kreisen immer wieder nach einer bisher nicht entfalteteten «Familienpolitik» gerufen wird.

Auch aus den Kirchen sind bislang die Beiträge zum Jahr der Familie weder besonders zahlreich noch besonders wirksam im Hinblick auf die notwendige öffentliche Diskussion, die jeder Politikänderung vorangehen muss. Und dies, obwohl die Kirchen mit ihren Familien- und Eheberatungsstellen Einblick in die Probleme, in das Umfeld und die differenzierten Entwicklungstendenzen der Familien haben wie wenig andere gesellschaftliche Institutionen. Immerhin: Aus dem Kreise der Ehe- und FamilienberaterInnen kam z.B. die Aufforderung an unser Institut, sich aus Anlass dieses Internationalen Jahres, das der Aufwertung der Familie in Öffentlichkeit und Politik dienen soll, erneut mit der theologisch-ethischen, der soziologischen und der sozialpolitischen Familienproblematik zu befassen, gleichsam im Sinne einer Fortschreibung der genau vor 10 Jahren veröffentlichten Studie «Freiheit und Verantwortung in Partnerschaft, Ehe und Familie»¹. Ein weiterer Beitrag des Kirchenbundes wird in Form einer Publikation der Frauenkommission des SEK erscheinen.

Aus mehreren Gründen konnten wir im ISE diese Anregung nicht aufnehmen; die zwei wichtigsten seien erwähnt: Zum einen war das Arbeitsprogramm durch früher eingeleitete Vorhaben bereits sehr belastet; zum anderen erwies eine kritische Relektüre der Studie von 1984, dass diese zwar im Grundsätzlichen immer noch eine treffende und aktuelle Analyse der längerfristigen Lage der Familienproblematik bietet, aber sowohl in theologisch-ethischer Hinsicht wie in der soziologischen und politischen Bestandsaufnahme nicht nur ein «up date», sondern eine grundlegende Neubearbeitung erforderte. Ein solches Vorhaben kann aber nur auf mehrere Jahre hinaus vorgesehen und durchgeführt werden.

In dieser Situation kam uns das Angebot sehr entgegen, die Texte eines öffentlichen Vortragszyklus zu «Familie – heute», die von den Mitgliedern der Theologischen Fakultät an der Universität Lausanne im Herbst 1993 erarbeitet wurden, als Beitrag zum Jahr der Familie herausgeben zu können. Sowohl die Planung der Vorlesungsreihe wie dieser Broschüre wurde von Roland J. Campiche, dem Verantwortlichen des Bureau romand unseres Instituts und nebenamtlichem Professor in Lausanne besorgt; die französische Ausga-

¹ Campiche R.J. u.a. (1984): Freiheit und Verantwortung in Partnerschaft, Ehe und Familie: Ethische Überlegungen zur Paarbeziehung im sozialen Wandel (Studien und Berichte 34). Institut für Sozialethik, Bern/Lausanne.

be betreute Claude Bovay, die deutsche Ausgabe Kurt Zaugg, beide wissenschaftliche Assistenten des Instituts in Lausanne bzw. in Bern; allen Beteiligten danke ich für ihre sorgfältige Arbeit.

Gewiss nicht dem Zufall, aber dem nicht kurzfristig änderbaren Gefälle der wissenschaftlichen und kirchlichen Geschichte ist es zuzuschreiben, dass sämtliche Mitglieder der evangelischen Fakultät in Lausanne Männer sind, sodass im Vortragszyklus keine Frauensicht zum Zuge kam. Dies schien insbesondere unserer Institutskommission – der bisherigen Kommission für soziale Fragen des SEK, die seit Mai 1994 als Kommission für Kirche und Gesellschaft firmiert – für eine Publikation des Instituts, zumal ausgerechnet zum Thema der Familie, schlicht untragbar. Um dennoch von den vorliegenden Texten Nutzen ziehen zu können, wurden im Sinne eines den Umständen Rechnung tragenden Kompromisses zwei mit der Thematik bestens vertraute Frauen aus Frankreich und der französischen Schweiz gebeten, auf ihre persönliche Lektüre der sieben männlichen Beiträge mit einem eigenen Beitrag zu reagieren; dass sie diese Aufgabe angenommen und ihr in persönlicher, sehr unterschiedlicher Weise nachgekommen sind, dafür möchte ich Frau Francine Carrillo und France Quéré auch an dieser Stelle herzlich danken.

Zustande gekommen ist nicht eine systematische sozialetische Aufarbeitung der offenen Probleme rund um die Familie; eher eben ein Mosaik von eigenständigen, untereinander nicht in geplanter Weise verknüpften Beiträgen aus den recht unterschiedlichen Perspektiven verschiedener theologischer Sichtweisen – und dahinter wohl auch unterschiedlicher eigener Standorte und Erfahrungen. Es handelt sich also bei der vorliegenden Schrift nicht um eine Studie «des ISE» – das Institut versteht sich in diesem Fall eher als Relais-Station für interessante Einzelbeiträge zur komplexen Situation der Familien in der heutigen Gesellschaft. Gerade mit dem Charakter als Sammlung nicht notwendigerweise «kohärenter» Sichtweisen entspricht die Publikation vielleicht mehr als eine schlanke, vermeintlich systematische Aufarbeitung der heutigen Vielfalt der Familien und Familiensituationen in der «postmodernen» Gesellschaft.

Einleitung

Roland J. Campiche

1994 wurde von den Vereinten Nationen zum «Internationalen Jahr der Familie» erklärt. Ist es wirklich notwendig, eine Institution zu feiern, über deren Beliebtheit uns alle Meinungsumfragen keinen Zweifel lassen? Die Familie steht in der Gunst der meisten unserer Zeitgenossen – welcher Generation sie auch immer angehören. Aber welche Familie und warum? Bereits diese beiden Fragen könnten die Wahl der UNO als berechtigt erscheinen lassen. In der Tat ist der Begriff Familie vielschichtiger geworden und verweist auf ganz unterschiedliche Realitäten. Der Versuch, diese Realitäten auf einige spezifische Typen zu reduzieren, stellt die Analyse vor wachsende Schwierigkeiten. Der soziale Wandel ist im Gang und lastet mit seinem ganzen Gewicht auf einer Institution, die dennoch überdauert und sich aufgrund neuer sozialer Gegebenheiten immer neu formiert und anpasst. Aber – und das ist nicht das einzige Paradoxon – die heutige Familienlandschaft hat sich nicht gänzlich von früheren abgekoppelt. Loyalität der Familie, insbesondere den Eltern gegenüber, Öffnung der Familie für äussere Einflüsse, Rolle der Familie in der Gesellschaft (als Instrument der Kontinuität, Ort des Einübens von Autonomie), Platz der Familie innerhalb der Wertehierarchie (Gehorsam dem «Vater» oder dem eigenen Vater gegenüber) – alle diese Fragen sind in der Tat nicht neu. Aber sie finden ihren Ausdruck in einem sich ständig wandelnden Kontext.

In den folgenden sieben Texten geht es auch um den sozialen Wandel und seine Auswirkungen auf die Familie heute. Anders könnte eine sozialetische Reflexion auch gar nicht in Gang gesetzt werden. Darauf verzichten hiesse, die Zeichen der Zeit zu missachten und den Weg zu öffnen für einseitige Werturteile, die zu unbegründeten Verurteilungen führen.

Mit der Wahl eines Erziehungsstils zeigen die Eltern, wie sie Freiheit verstehen (Jean Kellerhals). Ziel der Eltern kann die Anpassung an die Gesellschaft durch Begrenzung dieser Freiheit oder aber die Entfaltung des Kindes sein, dessen langwierige Suche nach Autonomie gefördert wird. Es gibt Familien, die sich gegen aussen abschotten und in denen die Autorität des Vaters Gesetzeskraft besitzt. Sie lassen an jene patriarchalen Familien des Alten Testamentes denken (Daniel Marguerat), in denen die Frau trotz der ihr zuerkannten Würde vom Mann abhängig bleibt. Andere Familientypen setzen auf Unabhängigkeit und respektieren den Freiraum eines jeden ihrer Mitglieder. Diese entscheiden selbst, ob sie dazugehören oder auf Distanz gehen wollen, und sie weisen so darauf hin, dass es die Möglichkeit gibt, die eigene Familie «zu wählen».

In einer vom Imperativ der Kontinuität befreiten Gesellschaft, vollzieht sich Überlieferung nicht von selbst (Roland J. Campiche). Das gilt für die Familie wie die Religion. Befinden wir uns in einer Gesellschaft ohne Tradition, wo allein das Unmittelbare zählt – ist das der Grund zur Entstehung einer emotional eingefärbten Religiosität? Kann man auf

die Familie zählen, um die Generationen durch den gemeinsamen Bezug auf ein und dieselbe religiöse Tradition miteinander zu verbinden? Dies sind Fragen, die den Protestantismus, gerade wegen seines schwachen Grades an Institutionalisierung, in hohem Masse betreffen.

Aufgrund des verminderten Bedürfnisses nach Kontinuität fühlen sich die Individuen, die sich zu Paaren finden, von der Pflicht entbunden, sich fortzupflanzen – ein Trend, der bereits heute die Erneuerung der Generationen in Frage stellt. Ihren Eltern gegenüber fühlen sich diese Individuen aufgrund der Sozialleistungen des Staates von der Unterhaltspflicht befreit, gleichzeitig aber zu einer affektiven Begleitung verpflichtet (Denis Müller). Angesichts derartiger Entwicklungen zeigt sich, wie stark die Beziehungen Individuum-Familie-Staat im Fluss sind und nach Überprüfung und einem neuen Gleichgewicht suchen.

Familienloyalitäten haben folglich ihren Absolutheitsanspruch verloren, was ebenfalls zur Schwächung der Institution beiträgt. Der Ursprung dieser Schwächung des Absolutheitsanspruchs könnte die Veränderung der Lebensbedingungen, aber auch der Respekt vor einer «höheren Loyalität», ganz nach dem Bilde einiger Märtyrer in den Anfängen des Christentums sein (Eric Junod). Seine Familie verlassen für Gott oder für einen Guru – ein zeitloses Phänomen. In seiner heutigen wiederkehrenden Form stellt sich mit diesem Bruch die Frage nach der Qualität und der Legitimität des empfangenen Rufes, der empfangenen Berufung, aber auch nach der Existenz und dem Wert von Brüderlichkeit und Schwesterlichkeit in einem die Familie übersteigenden Rahmen. Die Art und Weise, wie gewisse religiöse Gemeinschaften Familie wie Kirchen konkurrieren, bietet Anlass zum Nachdenken darüber, welche Angebote an Solidarität und Lebensgemeinschaft letztere jenen zu bieten haben, die an der Familie leiden.

Im Anschluss an die Lektüre dieses Heftes, das einem Nachdenken über die gegenwärtige Familiensituation dienen will und das einige dringliche Fragen aufwirft, wäre man geneigt, der Familie drei Funktionen zuzuweisen:

- Hilfe für die Verwirklichung jeder und jedes einzelnen (die Familie ist, in Abwandlung des Bildes vom Sabbat, um der Frau und des Mannes willen geschaffen: Mk 2,27!);
- Ort der Einübung in das Sozialleben;
- Ort der Erfahrung von Solidarität.

Aber werden der Familie damit nicht zu viele Aufgaben aufgebürdet?

France Quéré will mit der Frage «Familie wohin?» – jenseits des blossen Scheins – Ambivalenz und Zwiespalt der zeitgenössischen Familie vor Augen führen. Geprägt sind die Mitglieder dieser Familie zwangsläufig vom Streben nach Freiheit und Autonomie, das Sitten und Moral durchdringt. Aber nach Ansicht und Erfahrung der Autorin könnte die-

ses Streben allzu kurzfristig befriedigt werden und jede Kontinuität und jeden langfristigen Entwurf zunichte machen.

Am Schluss der vorliegenden Publikation lädt Francine Carrillo ein, loszulassen und sich von dem Wort formen zu lassen, das sich in der Bibel von der Genesis bis zur Apokalypse durchhält. Sich dem Wort Gottes öffnen, um dem Wort im Alltag und innerhalb der Familie Gehör zu verschaffen, jenem Wort, das Identität und einen Lebensort anbietet.

Die im Vorwort geschilderten Umstände haben zu einer Publikation geführt, in der Theologinnen und Theologen, Soziologen und ein Ethiker unabhängig zu Wort kommen. Alle sprechen hier in ihrem persönlichen Namen, in eigener Kompetenz und aus eigener Erfahrung. Die Texte bilden folglich kein abgerundetes Ganzes und geben auch nicht dem ethischen Standpunkt des Instituts für Sozialethik zum Thema Familie Ausdruck. Aber sie zeigen: Nichts ist mehr selbstverständlich in der Familie heute. Gerade deshalb ist nichts dringlicher als die entscheidenden Fragen, die diese Institution betreffen, möglichst präzise zu umreißen. Genau dazu will die vorliegende Publikation einen Beitrag leisten.

Erziehungsstile in den heutigen Familien

Jean Kellerhals

1. Das Verhältnis zum Kind in historischer Sicht

Welche Erziehungsstile werden von Eltern heute praktiziert? Wie variieren sie je nach sozialem Milieu der Familie und der Art und Weise des Zusammenhalts? Das vorliegende Kapitel soll auf diese Fragen einige Teilantworten geben. Den Einstieg aber bildet ein kurzer Überblick über die historische Entwicklung des Verhältnisses zum Kind in unseren Gesellschaften; dies dient als Rahmen dafür, die unterschiedlichen Erziehungsstile von heute einordnen und verstehen zu können.

Verschiedene Soziologen, Historiker und Wirtschaftswissenschaftler heben, aus historischer Perspektive, folgende Tendenzen hervor:

- Allmähliche Sentimentalisierung der Eltern-Kind-Beziehung. Zwischen dem 16. Jahrhundert und heute vollzieht sich der Übergang von einer Art distanzierter Gleichgültigkeit dem Kind gegenüber («die sogar bis zur Vernachlässigung gehen konnte», Ariès, 1973) – vermutlich als Folge der hohen Kindersterblichkeit – zu einer Art eifersüchtiger Fürsorge – ein komplexes Gebilde von Verantwortungsgefühl, Liebe und Unterstützung (vgl. Flandrin, 1976; de Mause, 1974). In diesem Zusammenhang wurde für die jungen Menschen der sechziger Jahre der Ausdruck «König Kind» geprägt.
- Transformation der kollektiven Vorstellung vom Kind als Kapital oder Investition der Familie zum Kind als Kostenfaktor. Zu Recht oder zu Unrecht galt in der Vergangenheit das Kind als potentielle Arbeitskraft, als eine Art Risiko- oder Altersversicherung, als Mittel zur Verteidigung der Gruppe – also als Kapital. In der Moderne gilt das Kind, so der Wirtschaftswissenschaftler Becker (Becker, 1960), eher als ein affektives Konsumgut, dessen Kosten immer mehr steigen, da die unerlässlichen gesellschaftlichen und beruflichen Lernprozesse länger dauern und die Sentimentalisierung der Eltern-Kind-Beziehung Schuldgefühle hervorruft, wenn das Kind nicht mit allen Attributen der Modernität ausgestattet wird. Im Zuge dieser Entwicklung wird die bewusste Geburtenkontrolle zu einem grundlegenden Regulierungsinstrument im Leben des Paares.

Diese beiden Faktoren – Sentimentalisierung der Beziehung und Status als Konsumgut – verleihen der Bedeutung des Kindes heute einen geradezu paradoxen Aspekt. Auf der einen Seite ruft es hyperidealisierte Erwartungen hervor, die alle Hoffnungen und Opfer als berechtigt erscheinen lassen; auf der anderen Seite wird es verdinglicht, mit anderen marktgängigen Konsumformen in Konkurrenz gesetzt und in Kosten-Nutzen-Begriffen rationalisiert. Die Erziehungspraxis widerspiegelt selbstverständlich diese Dialektik von Konkurrenz und Idealisierung.

- Eine dritte langfristige Tendenz betrifft die zunehmende Verengung des Familienverbandes auf das Kind. Häufig wird angenommen, die moderne Familie habe ihre erzieherischen Funktionen verloren bzw. sie seien von anderen Einrichtungen, wie z.B. der Schule, übernommen worden. Diese Sicht ist grossenteils falsch. Verschiedene Historiker weisen nach, dass in der Vergangenheit das Kind mehrheitlich ausserhalb der Kernfamilie erzogen wurde: durch Ammen, durch die Nachbarschaft, durch die Gemeinschaft, durch den Lehrmeister usw. (Flandrin, 1976). Dann setzte, zuerst im bürgerlichen Milieu, ein gegenläufiger Prozess ein: Das Kind wurde in die Familie reintegriert, und beide zusammen schotteten sich von der Gemeinschaft ab (Shorter, 1979). Über eine immer längere Periode – der Eintritt ins Erwachsenenalter findet später statt – wird das Kind allein von der ihrerseits einigermaßen isoliert lebenden Kernfamilie eifersüchtig bewacht. Zwar hat die Schule die technische Sozialisierung grossenteils übernommen, aber der Erziehungsprozess insgesamt hat sich dermassen verlängert und bereichert, dass die beiden Instanzen – Schule und Familie – damit überlastet sind.
- Starke Psychologisierung der Beziehung zum Kind. Dies ist eine weitere Tendenz, wie verschiedene Autoren, etwa I.L. Reiss (1971) oder R. Sennett (1979), betonen. In der Vergangenheit zielte die Erziehung des Kindes in erster Linie darauf ab, dieses sozial zu integrieren, es zu «etablieren» – wie Bourdieu sagt. Welche Anstrengungen dafür notwendig waren, war allgemein bekannt: dem Kind zu einem Beruf verhelfen, ihm Anstand und Manieren beibringen, es in die Welt einführen. Im Falle eines Scheiterns waren auch die Verantwortlichkeiten klar: Es hatte an den Mitteln, dem Kind an Begabung gefehlt ... Nicht so beim Kind heute, geht es doch nun vor allem darum, es glücklich zu machen oder seine Persönlichkeit zu entfalten. Eine vage und zugleich anspruchsvolle Aufgabe; und stellt sich der Erfolg nicht ein, so entwickeln die Eltern eher Schuldgefühle als die Schuld dem Schicksal oder der Natur zuzuschieben. Hier wirkt sich die fortschreitende Säkularisierung der Mentalitäten auf die erzieherische Beziehung aus: Dem Menschen und seinem Handeln werden Folgen zugeschrieben, die einst dem Schicksal angelastet wurden.
- Schliesslich die in den letzten Jahrzehnten gewandelten Machtverhältnisse zwischen jung und alt. In allen Gesellschaften hängt die Eltern-Kind-Beziehung wesentlich davon ab, welche Kontrolle die ältere Generation über die für die jüngere Generation unabdingbaren Ressourcen ausübt. In dieser Hinsicht ist bemerkenswert, dass die jungen Menschen von heute ohne ausdrückliche Zustimmung ihrer Eltern Zugang zu einer Reihe von kostbaren Gütern haben (Sexualität, Freizeit, Kultur, ja sogar höhere Bildung). Darüber hinaus ist durch die Beschleunigung des sozialen Wandels der Status der Eltern als Referenzinstanz (Vermitteln der richtigen Informationen zur richtigen Zeit, Unterbreiten von «Rezepten» oder Modellen) stark gesunken: Die Erfahrungswelt der Jugendlichen ist nicht mehr die der Elterngeneration. Parallel dazu sind «Jugendkulturen» und «Jugendmärkte» entstanden, welche die Eltern kaum zu beeinflus-

sen vermögen und welche den Jugendlichen Verhaltensmodelle und Ideale vorführen, die von der älteren Generation kaum kritisiert werden können. Diese Transformation des Machtgleichgewichts zwischen den Generationen bringt es mit sich, dass in der Eltern-Kind-Beziehung weniger dem Begriff der Autorität als dem Begriff des Aushandelns, der Konzertation, zentrale Bedeutung zukommt.

Sentimentalisierung, Verengung der Familie, Verlängerung des Erziehungsprozesses, Psychologisierung der Beziehungen, Verschiebung der Machtverhältnisse zwischen älterer und jüngerer Generation: Das sind die fünf Faktoren, die, langfristig gesehen, verständlich machen, weshalb die Beziehung zwischen den Generationen intensiver und zugleich angstvoller geworden ist. Dies um so mehr, als in der Folge der Rekonstituierungen der Familie und der zunehmenden Verbreitung des nichtehelichen Zusammenlebens die klare Abgrenzung der Elterngruppen (man gehört dazu oder gehört nicht dazu, Eltern oder nicht Eltern, samt den entsprechenden Verantwortlichkeiten) für einen wachsenden Bevölkerungsanteil von einem verschwommenen Netz elterlicher Beziehungen «auf Teilzeitbasis» oder für bestimmte Aufgaben (Stiefväter, Halbbrüder, noch an der Erziehung beteiligte Ex-Ehemänner usw.) abgelöst wird, deren Inhalte von keiner klaren Sozialnorm geregelt werden (Théry, 1987). Auf die Routine der Tradition folgt hier der Zwang, zu erfinden, nachzudenken, eigene Verbindungen und Abgrenzungen zu schaffen. Die Elternschaft wird zu einer Angelegenheit der Adoption, und es ist naheliegend, dass diese «paraelterliche» Lebenssituation beunruhigt und zugleich stimuliert.

2. Soziales Milieu und Erziehungsstil

Die erwähnten Tendenzen zeigen schwerpunktmässig an, wie sich im allgemeinen die Beziehung zum Kind gestaltet. Gleichwohl stellt sich die Frage, ob nicht je nach sozialer Klasse und Zusammenhalt der Paare die Erziehungspraktiken stark variieren. Diese können je nach Milieu ganz unterschiedlich sein; das hängt ab von den Erziehungszielen der Eltern (welcher Erwachsene soll ihr Kind werden?), von ihren Erziehungsmethoden (Zwang, Überzeugung oder moralischer Druck?), von der Art und Weise, wie die Erziehungsarbeit aufgeteilt wird (die Mutter als Trösterin, der Vater als Richter?) und wie mit dem Kind kommuniziert wird; schliesslich von der Art der Beziehung der Familie – Kooperation, passive Delegation oder Misstrauen – zu den übrigen Erziehungsinstanzen: Schule, Fernsehen, Gleichaltrige usw.

Zahlreiche ausländische Studien zum Thema Erziehung (vgl. etwa Gecas, 1979; Hess, 1970; Kohn, 1977) unterstreichen, wie stark der soziale Status der Eltern deren Erziehungsziele und die Mittel zur Erreichung dieser Ziele beeinflusst. Eltern aus der Mittel- und Oberschicht setzen den Akzent eher auf Autonomie, Kreativität, Selbstregulierung und Erfolg des Kindes, Unterschichtseltern hingegen stärker auf Gehorsam, Höflichkeit und Zurückhaltung (Bronfenbrenner, 1958; Kohn, 1977). Aber nicht bloss die Zielvorstellungen, auch die Erziehungsmethoden unterscheiden sich. Nachgewiesen ist, dass

Unterschichtseltern mehr Kontrolle, Zwang, Überwachung und Gewaltanwendung ausüben als Oberschichtseltern; letztere versuchen vermehrt, mit dem Kind zu kommunizieren und zu argumentieren, es zu unterstützen, während sie weniger offen zur elterlichen Gewalt Zuflucht nehmen (Cook und Gumperz, 1973; Baumrind, 1971; Bernstein und Henderson, 1973, Gecas und Nye, 1974; Kellerhals und Valente, 1987). In die gleiche Richtung weist die Beobachtung, dass Eltern aus der Mittel- und Oberschicht bei der Bestrafung des Kindes mehr auf dessen Intentionen eingehen als Unterschichtseltern, die stärker auf die Folgen des kindlichen Benehmens achten (Gecas und Nye, 1974).

Es fehlt nicht an Versuchen, die unterschiedliche Einstellung, das unterschiedliche Verhalten der Eltern zu erklären. So setzte etwa Kohn (1977) die Erziehungspraxis der Eltern mit dem in der Arbeitswelt erworbenen Wertesystem in Beziehung: Eltern mit hohem Sozialstatus, deren Beruf den Umgang mit Zeichen und die Entwicklung grosser persönlicher Initiative erfordert, unterstützen bei ihren Kindern Autonomiebestrebungen. Umgekehrt verlangen Eltern aus dem Arbeitermilieu, deren Arbeit im Umgang mit Dingen besteht und die regelmässiger Überwachung unterworfen sind und genaue und repetitive Arbeiten ausführen, von ihren Kindern Ordnung und Gehorsam.

Was immer diese Interpretationen hergeben mögen, es bleibt die Frage, ob diese Korrelationen auch im schweizerischen Kontext zu beobachten sind. Zur Beantwortung dieser Frage ziehen wir eine um 1990 verfasste Studie heran, die eine repräsentative Anzahl von französischsprachigen Familien mit einem/einer Jugendlichen im Alter von 13 bis 14 Jahren untersuchte. Die Daten sind das Resultat von wiederholten, mit Eltern und Jugendlichen separat geführten Interviews. Anhand von multivariierten statistischen Analysen lässt sich die beobachtete elterliche Erziehungspraxis drei grossen Erziehungsstilen zuordnen.

2.1 Erziehungsstile ...

Der verhandelnde Stil zeichnet sich dadurch aus, dass die Eltern der Selbstregulierung und der Selbstbestimmung des Kindes grosse Bedeutung zumessen, also die Werte Phantasie und Kreativität betonen. Dagegen treten Disziplin und Konformität in den Hintergrund. Was die pädagogischen Techniken betrifft, so lässt sich dieser Stil wie folgt charakterisieren: vergleichsweise geringes Mass an Kontrolle (d. h. zwingen oder verbieten) und Betonung der Motivation (erklären) oder von beziehungsorientierten Taktiken (verführen, verändern des emotionalen Kontextes, um das von den Eltern Gewünschte zu erreichen) (zur kritischen Analyse dieses Erziehungsstils vgl. Singly, 1988). Zwar ist Autorität durchaus vorhanden, und die Eltern lehnen die elterliche Gewalt nicht ab, aber sie verstehen sich eher als Anleitende und Begleitende denn als Befehlserteiler.

Im übrigen zeigt sich die Familie offen für äussere Einflüsse (Gleichaltrige, Schule, Fernsehen usw.). Sie misst ihnen für den Erziehungsauftrag eine hohe Bedeutung zu; sie überträgt ihre Botschaften und legt sie aus. Die Schule etwa wird nicht bloss als Bil-

dungsanstalt im technischen Sinn verstanden, sondern sie soll auch zur moralischen, ästhetischen und politischen Bildung des Kindes beitragen. Auch der Kontakt mit Gleichaltrigen wird nicht bloss als Gelegenheit zu Spiel und Freizeitvergnügen betrachtet, sondern als Möglichkeit zur Einbung von Kooperation, Rücksichtnahme auf den anderen, Gemeinsinn usw.

Die Erziehungsrollen von Mutter und Vater sind relativ wenig differenziert; beide beinhalten instrumentelle Aspekte – etwa Vermittlung von Informationen, von Beurteilungskriterien und von Techniken – und expressive Aspekte – Unterstützung, sittliche Begleitung, Trost usw. Diese relativ geringe Differenzierung bedeutet allerdings nicht, dass Mutter und Vater in gleichem Ausmass präsent sind: Konkret steht die Mutter noch immer an erster Stelle.

Die Kommunikation zwischen Eltern und Kindern ist gut. Der verbale Austausch – Austausch von Geheimnissen, Diskussionen usw. – ist ziemlich intensiv, eher durchschnittlich hingegen die gemeinsamen Aktivitäten von Eltern und Kindern – gemeinsames Ausgehen und gemeinsame sportliche Aktivitäten.

Quasi im Gegensatz dazu steht der autoritäre Stil. Es wird grosses Gewicht gelegt auf Gehorsam und Disziplin – Anpassung –, während Selbstregulierung, Selbstbestimmung und Sensibilität weniger geschätzt werden. Stark betont wird die Konformität des Kindes. Was die pädagogischen Methoden betrifft, so wird eher auf Kontrolle – d. h. Verbot oder Gebot – denn auf Motivation (erklären, verändern der Attraktivität eines gegebenen Verhaltens, das auf das Befinden des Kindes einwirken kann) oder auf die Beziehung gesetzt – d. h. verändern des affektiven Kontextes oder der affektiven Beziehungen, um die Zustimmung des Kindes zu den elterlichen Vorschriften zu erlangen.

Autorität wird eher strikt gehandhabt. Das Kind wird vor allem als mögliches Opfer seiner Unreife und seiner schlechten Neigungen gesehen, weniger als ein Wesen, das fähig ist, selbst zu urteilen, sofern es über die nötigen Informationen und Ratschläge verfügt.

Die Distanz zwischen Eltern und Kind ist beträchtlich: wenig Kommunikation, wenig gemeinsame Aktivitäten. Werden Geheimnisse anvertraut, dann eher vom Kind an die Eltern, kaum in umgekehrter Richtung.

Die erzieherischen Rollen sind stark differenziert: Die väterliche Präsenz ist gering und vor allem instrumental – weitergeben von Befehlen sowie einigen Informationen, manifestieren der elterlichen Gewalt –, während die Erziehungsaufgabe praktisch vollständig an die Mutter delegiert wird.

Der Vorbehalt den ausserhäuslichen Erziehungsinstanzen gegenüber ist beträchtlich. Die Aufgabe der Schule ist rein technischer Art – lehren von Orthographie und Rechnen –, während die sittliche, vor allem aber die soziale und ästhetische Erziehung beinahe ausschliesslich in den Verantwortungsbereich der Eltern fällt. Der Kontakt mit den Gleichaltrigen wird eingeschränkt, Einladungen nach Hause sind eher selten; im übrigen ist ihre

Rolle eher auf Zeitvertreib denn auf Heranbildung der Persönlichkeit ausgerichtet. Man misstraut ihrem Einfluss und ist der Ansicht, sie bildeten häufig einen Unruheherd.

Der dritte Erziehungsstil – der mütterliche Stil – zeichnet sich ebenfalls durch Betonung von Anpassung (Gehorsam, Konformität) und weniger von Autonomie und Selbstregulierung aus. Ebenso gründen die Beeinflussungstechniken eher auf Kontrolle denn auf Motivation oder Beziehung. Hingegen ist die Nähe von Eltern und Kind beträchtlich: Vieles wird gemeinsam unternommen, und die Kommunikation ist häufig und relativ intim, obwohl im übrigen die erzieherische Rollenteilung sehr deutlich ist und gegenüber ausserhäuslichen Einflüssen ziemliche Vorbehalte bestehen.

Zwischen diesen drei Erziehungsstilen und dem Sozialmilieu der Eltern bestehen starke statistische Korrelationen.

- Die Häufigkeit des verhandelnden Stils etwa steigt regelmässig von 21 Prozent auf 65 Prozent von den unteren Schichten zu den Akademikern.
- Eine detailliertere Analyse zeigt, dass er sein absolutes Minimum bei den unteren Beamten erreicht: 5 Prozent.
- Kompensiert wird diese starke Tendenz durch einen bestimmten Zusammenhang zwischen der Häufigkeit des autoritären Stils und der Schichtzugehörigkeit: Die Häufigkeit steigt von den Arbeitern (37 Prozent) zu den Angestellten (ca. 55 Prozent), um allmählich auf ein Minimum von 10 Prozent bei den Akademikern zurückzufallen (Kellerhals u.a., 1991).
- Der mütterliche Stil wiederum nimmt mit steigendem Sozialstatus ab; es zeigt sich ein eindeutiges, wenn auch geringes Gefälle.

Die Resultate dieser Studien stimmen folglich mit den im Ausland gemachten Beobachtungen weitgehend überein.

2.2 ... und der Zusammenhalt der Familie

Es besteht auch eine starke Korrelation zwischen diesen Erziehungsstilen und dem Zusammenhalt der Familie. Bei diesem in der einschlägigen Literatur weniger bekannten Punkt wird zwischen drei Typologien (es gäbe noch weitere) des Funktionierens der Familie unterschieden: Funktionieren gemäss dem Typus Festung, dem Typus Genossenschaft oder dem Typus Verein.

Die «Festungs»-Familien zeichnen sich dadurch aus, dass der Zusammenhalt der Mitglieder gross ist (alles gemeinsam unternehmen, alles teilen, die gleichen Ideen, die gleichen Freunde haben usw.), dass die Wichtigkeit eines innerfamiliären Konsenses betont wird und dass die Familie als Rückzugsgebiet betrachtet wird. Hier dominiert weitgehend der autoritäre Stil: 56 Prozent der Familien sind dem autoritären Erziehungsstil, nur eine von zehn dem verhandelnden Stil zuzuordnen. In den «Vereins»-Familien gründet der Zu-

sammenhalt auf dem Autonomieanspruch und auf der Individualität der Familienmitglieder, die im übrigen die Öffnung nach aussen stark aufwerten. Entsprechend ist der verhandelnde Stil stärker vertreten als die anderen Erziehungsstile: 56 Prozent sind dem verhandelnden Stil zuzuordnen, während die Häufigkeit des autoritären Stils auf 11 Prozent zurückfällt. Charakteristisch für die «Genossenschafts»-Familien ist der starke Zusammenhalt und die grosse Häufigkeit von Interaktionen mit der Aussenwelt (Kontakte, Informationen). Hier zeigt sich eine ziemlich ausgewogene Mischung der drei Erziehungsstile. Man könnte also, bildlich gesprochen, sagen, dass jede Familie eine spezifische Art von Kind «braucht»: loyal, konform und von der Gruppe abhängig bei der «Festungs»-Familie, verhandlungsfähig, autonom und erfindungsreich bei der «Vereins»-Familie.

Da zudem die erwähnten Arten des Funktionierens der Familie stark mit dem Sozialmilieu korrelieren – «Festungs»-Familien sind eher in den unteren Schichten zu finden, während «Vereins»-Familien bei Kadern und Führungskräften vergleichsmässig dominant sind –, kann das Verhältnis von Sozialmilieu und Erziehungsstil nicht bloss als Produkt der Ressourcen und Werte eines jeden Elternteils, sondern als Folge oder Eigenschaft ihres Interaktionsstils verstanden werden: Das Sozialmilieu beeinflusst die Art des Zusammenhalts der Familie, die ihrerseits wiederum die Erziehungspraxis formt.

Das ist ein wichtiger Punkt, hat doch im Verlauf der letzten Jahrzehnte das Funktionieren der Familie nach dem Typus «Verein» zugenommen. In diesen Fällen ist also zu erwarten, dass eine Beziehung zum Kind entsteht, in der sich Werte wie Partnerschaft mit dem Kind, Selbstregulierung und Selbstbestimmung des Kindes und der Kooperation zwischen den verschiedenen erzieherischen Instanzen entwickeln.

Man könnte gegen die eben erwähnten Resultate einwenden, sie würden nicht genügend Unterscheidungen berücksichtigen: Mädchen oder Knabe, ältestes oder jüngstes Kind. Werden diese Differenzen einbezogen, so ergeben sich folgende Feststellungen:

- Zum einen geniessen die Mädchen heute in der französischsprachigen Schweiz keine wesentlich andere Erziehung als die Knaben. Es ist nicht so, dass bei ersteren die Sensibilität betont, bei letzteren hingegen Autonomie und Wille als wichtig erachtet werden. Mädchen und Knaben werden gleich streng erzogen. Die Eltern streben für Knaben und Mädchen nicht unterschiedliche soziale Stellungen an, obwohl sich sektorische Unterschiede ergeben (Ingenieur- oder Literaturstudium). Es gibt folglich in den Schweizer Familien von heute eine gewisse Gleichheit des Geschlechterstatus in bezug auf die bewussten Erziehungsentwürfe der Eltern. Das bedeutet aber nicht, dass die unbewussten Haltungen und vor allem die Reaktionen ausserhalb der Familie ebenfalls auf Gleichheit hin tendieren. Aber zumindest innerhalb der Familie zeigt sich in dieser Hinsicht ein gewisser «Fortschritt».
- Zum anderen differiert die erzieherische Haltung den ältesten und den jüngsten Kindern gegenüber ziemlich stark, obwohl sich die Eltern dessen kaum bewusst sind. Der Ehrgeiz der Eltern für die ältesten Kinder ist viel ausgeprägter als für die jüngsten (so

sollen etwa 55 Prozent der ältesten, aber nur 23 Prozent der jüngsten Knaben die Universität besuchen); die von den ältesten Kindern geforderte Disziplin ist strikter; ausgeprägter ist dafür die Kommunikation der Eltern, vor allem des Vaters, mit ihnen und die ihnen entgegengebrachte Fürsorge. Eine gewisse Art von Ältestenrecht gibt es folglich noch heute.

3. Erziehung und Selbstachtung

Wirken sich die verschiedenen Erziehungsstile auf die Selbstachtung der Jugendlichen aus? Eine wichtige Frage, gilt doch die Selbstachtung allgemein als Schlüssel-Variable für den Erfolg der sukzessiven Anpassungen und Lernprozesse, mit denen sich der Jugendliche konfrontiert sieht, für den Aufbau klarer und stabiler sozialer Beziehungen sowie für die Erarbeitung und Verfolgung befriedigender Berufsziele. So stellt sich denn die Frage, ob die Selbstachtung je nach Erziehungsstil – autoritär oder verhandelnd – verschieden ist.

Zur Beantwortung dieser Frage erweist es sich als nützlich, insbesondere in Anlehnung an Gecas (Gecas und Schwalbe, 1986), zwei Hauptdimensionen des Begriffs Selbstachtung (self-esteem) zu unterscheiden: «Self-efficacy» oder Einschätzung der persönlichen Kompetenz; dieser Begriff zeigt, wie das Subjekt seine Fähigkeit, bestimmte Handlungen erfolgreich zu tun, einschätzt (bewusst einkaufen, seine Freunde oder seine Freizeitbeschäftigungen angemessen wählen, wissen, wie man sich kleidet, wie man mit seinem Körper umgeht, ein schulisches Problem lösen oder im Sport Erfolg haben usw.). «Self-worth» oder Selbstwertgefühl zeigt, wie das Subjekt die eigene Persönlichkeit im Vergleich zu seiner sozialen Umgebung einschätzt: gut oder schlecht, stark oder schwach, dumm oder geistig wach, geizig oder grosszügig usw.

Werden diese beiden Dimensionen an der Selbsteinschätzung des Jugendlichen gemessen, dann zeigt sich eine statistisch bedeutsame Beziehung zwischen dieser Selbstachtung und dem Erziehungsstil, mit dem das Kind konfrontiert ist.

Der Anteil an positiver Selbstachtung ist merklich höher bei einer Erziehung gemäss dem Typus «verhandelnder Stil» als gemäss dem Typus «autoritärer Stil». Lediglich 17 Prozent der mit einem autoritären Erziehungsstil konfrontierten Jugendlichen weisen eine hohe Selbstachtung auf, während dieser Anteil bei den Jugendlichen, die nach dem Typus «verhandelnder Stil» erzogen werden, 40 Prozent beträgt. Erwähnt sei aber, dass die Auswirkungen des Erziehungsstils auf die Selbstachtung im Bereich «Selbstwertgefühl» höher sind als im Bereich «Kompetenzgefühl». Betont sei auch, dass bei dieser Korrelation merkliche Unterschiede zwischen Mädchen und Knaben zutage treten. Eine separate statistische Analyse der beiden Unterkategorien zeigt deutlich, dass die Selbstachtung bei den Knaben stärker vom Erziehungsstil abhängig ist als bei den Mädchen. Etliche Untersuchungen kommen zum selben Ergebnis (Demo u. a., 1987; Gecas und Schwalbe, 1986; Hoelter, 1984). Dieses wird zuweilen dahingehend interpretiert, dass die Selbstachtung

der Mädchen in diesem Alter bereits stärker durch ihr weiteres soziales Umfeld (Freunde, Gleichaltrige) als durch die Eltern beeinflusst wird. Die Bestätigung dieser Interpretation steht allerdings noch aus.

Wichtig ist indes die Beobachtung, dass die Selbstachtung weder vom sozialen Milieu der Familie noch von der Art des Zusammenhalts der Familie abhängig ist: Die Selbstachtung ist in den «Festungs»- und den «Genossenschafts»-Familien ebenso gut wie in den «Ver-eins»-Familien.

4. Spannungen und Ungewissheiten

Wer von Erziehungsstilen und pädagogischen Logiken redet, darf jene Widersprüche oder Spannungsfelder nicht übersehen, die den erzieherischen Entwurf heute prägen:

- Erstens besteht sicherlich eine Kluft zwischen jenem Typus von Erwachsenen, den die Eltern langfristig heranbilden möchten, und der Erziehungsarbeit im Alltag. Obwohl die Eltern langfristig eine verantwortliche, autonome und entfaltete Persönlichkeit heranbilden möchten, bedienen sie sich zu diesem Zwecke im Alltag oft ganz traditioneller Mittel wie Zwang und Verbot und finden in der täglichen Erziehungsarbeit oft mehr Zeit, um Ordnung, Sauberkeit und Disziplin durchzusetzen, als um an der notwendigen Öffnung auf den andern hin oder, zusammen mit dem Kind, an der Heranbildung einer Fähigkeit zur Lebensbewältigung zu arbeiten.
- Zweitens, und dies ist ein weiterer Dämpfer für die Idee einer konsequenten Erziehung, sind Eltern häufig überfordert, wenn es darum geht, mit dem Kind diese praktische Lebensorientierung zu erarbeiten. Während sie sich einigermaßen kompetent fühlen, ihre Nachkommen in der schulischen Arbeit zu begleiten, ihnen beizubringen, dass sie nicht stehlen oder lügen dürfen, betrachten sie sich als eher inkompetent, wenn es um Glauben oder Grundüberzeugungen geht. In dieser Hinsicht haben sie den Kindern nicht allzuviel zu vermitteln.
- Drittens geht es um das eigentliche Ziel der Erziehung. Vor einigen Jahrzehnten zielte die von den Eltern vermittelte Erziehung vermutlich vorrangig darauf ab, den jungen Menschen sozial zu integrieren: ihm eine solide Ausbildung zu ermöglichen und Achtung vor Autoritäten einzutrichtern. Eltern heute betrachten eher harmonische Entfaltung und Glück als höchste Werte. Aber die Eltern tun so, als könnte das Kind dieses Glück, diese Entfaltung einzig und allein über den schulischen und beruflichen Erfolg erreichen. Aus diesem Grund legen sie in ihrem alltäglichen Umgang mit dem Kind mehr Wert auf Schulnoten und auf sorgfältig ausgeführte Hausarbeiten, und ihre grösste Sorge ist, das Kind könnte seine Motivation, seinen Arbeitseifer verlieren und sein Ausbildungsziel in Frage stellen. Falls derartige Gefahrensignale ausbleiben, reduziert sich die Besorgtheit der Eltern ganz beträchtlich, wie immer die Entwicklung ihres Kindes in Wahrheit auch verläuft.

Das will heissen, dass die Eltern angesichts einer Lebensbahn mit ungewissen Wegmarken, ständigen Gabelungen, grösseren Wahlmöglichkeiten denn je sowie fast grenzenlosen Angeboten mit ebenso vielen Gefahren nur auf ziemlich traditionelle Schemata zurückgreifen können. Es ist keineswegs so, dass sie ihr Kind nicht lieben würden – ganz im Gegenteil. Aber eine Pädagogik der Ungewissheit ist nicht einfach zu erfinden.

Literatur

- Ariès Ph. (1973): D'hier ... aujourd'hui, d'une civilisation ... l'autre; in: *Couples et familles dans la société d'aujourd'hui*, Chroniques sociales de France, Lyon, 117-126.
- Ariès Ph. (1978): *La famille et la ville*; in: *Esprit* 1, 3-12.
- Arnold P., u. a. (1972): *Jeunesse et société*, Lausanne.
- Baumrind D. (1978): Parental disciplinary patterns and social competence in children; in: *Youth and Society* 9, 239-236.
- Becker G. (1960): An economic analysis of fertility; in: National Bureau of Economic Research, 209-260.
- Bernstein B., Henderson D. (1973): Social class differences in the relevance of language to socialization; in: Bernstein B. (Hg.): *Class, codes and control*, Vol. 2, London.
- Bronfenbrenner U.: Socialization and social class through time and space; in: Maccoby E.E. u.a. (Hg.): *Readings in social psychology*, New York.
- Cook-Gumperz J.: *Social control and socialization: A study of class differences in the language of maternal control*, London.
- Demo D. (1985): The measurement of self-esteem: refining our methods; in: *Journal of Personality and Social Psychology* 6.48, 1490-1502.
- Demo D.H., u. a. (1987): Family relations and self-esteem of adolescents and their parents; in: *Journal of Marriage and the Family* 49, 705-715.
- Flandrin J.L. (1976): *Familles: parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*, Paris.
- Gecas V., Nye F.I. (1974): Sex and class differences in parent-child interaction: a test of Kohn's hypothesis; in: *Journal of Marriage and the Family* 36, 742-749.
- Gecas V. (1979): The influence of social class on socialization; in: Burr W.R., u. a. (Hg.): *Contemporary theories about the family*, Vol. I, New York.
- Gecas V., Schwalbe M. (1986): Parental behaviour and adolescent self-esteem; in: *Journal of Marriage and the Family* 48, 37-46.
- Hoelter J., Harper L. (1987): Structural and interpersonal family influences on adolescent self-conception; in: *Journal of Marriage and the Family* 49, 129-139.

- Kellerhals J. (1987): Les types d'interaction dans la famille; in: *Année sociologique*, Paris, 153-179.
- Kellerhals J., u. a. (1991): Les stratégies éducatives des familles. *Milieu social, dynamique familiale et éducation des préadolescents*, Paris.
- Kohn M.L. (21977): *Class and conformity: a study in values*, Chicago.
- Lautrey, J. (1980): *Classe sociale, milieu familial et intelligence*, Paris.
- Mause L. de (1974): *The history of childhood*, New York.
- Olson D.H., u. a. (1983): *Families. What makes them work*, Beverly Hills.
- Reiss D. (1981): *The family's construction of reality*, Cambridge (Mass.).
- Reiss I.L., Lee G. R. (1971): *Family systems in America*, New York.
- Rosenberg M. (1981): The self-concept: social product and social force; in: Rosenberg M., Turner R.H. (Hg.): *Social psychology*, New York.
- Schultheis F., Lüscher K. (1987): Familles et savoirs, in: *Année sociologique*, Paris.
- Sennett R. (1979): *Les tyrannies de l'intimité*, Paris.
- Shorter E. (1977): *Naissance de la famille moderne*, Paris.
- Singly F. (1988): Les ruses totalitaires de la pédagogie anti-autoritaire; in: *Revue de l'Institut de Sociologie*, 1-2, 115-125.
- Théry I. (1987): Remariages et familles composées: des évidences aux incertitudes; in: *Année sociologique*, Paris, 119-152.
- Wiltfang G.L., Scarbecz M. (1990): Social class and adolescent's self-esteem: another look; in: *Social Psychology Quarterly* 2.53, 174-183.

Familie und Vermittlung einer religiösen Tradition

Roland J. Campiche

1. Religiöse Erziehung in der Familie: eine bleibende Prägung

«Es ist unzulässig, so wird der Nichtglaubende sagen, einem noch zu keinem kritischen Urteil fähigen Kind einen Glauben aufzuzwingen, der es höchstwahrscheinlich ein Leben lang prägen wird; jedermann, die Kirche voran, weiss, dass diese Glaubensvorstellungen das Gemüt um so tiefer prägen, je früher sie haben einwirken können» (Robin, 1969). Mit diesem Zitat aus der belgischen «Revue mensuelle de philosophie et de morale laïques» soll daran erinnert werden, dass nicht nur gläubige Menschen, sondern auch Nichtglaubende und Ungläubige der Familie eine zentrale Rolle bei der Bildung religiöser Vorstellungen zuweisen. Das ist im übrigen kein Zufall, sondern Resultat einer Entwicklung des 19. Jahrhunderts, die gerade wegen der damals ausgeprägten laizistischen Strömung die Voraussetzung für eine Annäherung von religiöser Thematik und Familie schuf.

Gestützt auf diese aus dem Freidenkertum hervorgegangene Feststellung, bekräftigt Liliane Voyé, eine belgische Soziologin, Bedeutung und «Quasi-Irreversibilität» der religiösen Erziehung in der Familie. Schon 1969 befasste sich die Autorin mit der Thematik des vorliegenden Artikels, die sie vor 25 Jahren unter dem Titel «Liaison entre la religion et les fonctions culturelles de la famille» abhandelte.

Worauf stützte sich die damalige Argumentation? Auf die Frage, ob die Beweisführung auch heute noch Gültigkeit hat, werden wir später eingehen. In ihrer Analyse postuliert Liliane Voyé, der Einfluss der Familie in Fragen der religiösen Erziehung sei praktisch irreversibel, gelte doch die Religion gewissermassen als erbliches, von der Erziehung in der Familie abhängiges Phänomen. Mit anderen Worten: Das Vorbild der Eltern, insbesondere der sonntägliche Gottesdienstbesuch – um nur das offensichtlichste Beispiel zu nennen –, bestimmt wesentlich mit, ob die Kinder als Erwachsene eine religiöse Praxis haben werden.

Weshalb aber die Annahme, die Familie sei der bevorzugte Kanal dieser Weitergabe von Religion, wenn man weiss – und Anzeichen dafür gab es bereits 1969 –, dass sich die Funktionen der Familie gewandelt haben (nämlich geringer geworden sind und an sozialer Bedeutung verloren haben) und dass letztere in Konkurrenz zu zahlreichen anderen Erziehungsinstanzen, insbesondere der Schule, steht?

Gemäss Liliane Voyé ist die Familie der sechziger Jahre ein bevorzugtes Milieu kulturellen Lernens, spielt die Familie doch als Primärgruppe bei der Bildung der öffentlichen Meinung eine eminent wichtige Rolle. Dabei beruft sich die Autorin auf amerikanische empirische Studien aus den sechziger Jahren (Katz und Lazarsfeld, 1964), die beweisen, dass der Entscheid Jugendlicher für eine politische Partei stärker durch die Prägung in der Familie als durch andere Einflüsse bestimmt wird.² Die Familie vermittelt demnach nachahmenswerte Modelle. Im übrigen bildet sie ein bevorzugtes Milieu kulturellen Lernens, denn sie verschafft dem Kind Zugang zu Unterricht, Erziehung und Kultur. Die Familie liefert gewissermassen ein Können, ein Wissen-Können und ein Sagen-Können; so wird das Kind befähigt, sich das anzueignen, was man Vor-Wissen nennen könnte. Kann dieses Bestand haben?

Anhand von zwei Argumentationsweisen lässt sich laut Voyé erklären, weshalb die Referenz auf das Familienmilieu auch über die Kindheit hinaus ihre Gültigkeit bewahrt.

Zum einen die psychologische Argumentation: In den ersten Lebensjahren ist das Kind sehr empfänglich für Einflüsse von der Familie, insbesondere für das Ansehen seiner Eltern, denn noch fehlen Prägungen durch ausserhäusliches Lernen und durch Erfahrungen. Genügt das, um einen langfristigen Einfluss sicherzustellen, d.äh. um die Beeinflussung durch andere Sozialisierungsinstanzen wie Schule oder Gleichaltrige abzuwehren? Sicherlich nicht. Tatsache aber ist, dass die Familie ein Klima quasi bedingungsloser Affektivität schafft. Dieses Klima begünstigt die Identifikation mit einem Modell und dessen Reproduktion.

Zum anderen die soziologische Argumentation: Die Abhängigkeit des Kindes von der Familie manifestiert sich in der vom Kind erlernten Sprache. Diese Sprache hat eine Beziehungsfunktion, eine Bedeutungsfunktion (Ideologien werden durch Sprache vermittelt und beziehen von dort ihren Stoff) und schliesslich eine Kumulationsfunktion, und zwar in dem Sinne, dass die Sprache die Lehren aus den Erfahrungen bewahrt und anhäuft. Im Vergleich zu konkurrierenden Instanzen bewahrt sich die Familie folglich eine grosse Orientierungsfähigkeit. Die Schule erweist sich nämlich eher als ein Element, das die in der Familie geschaffenen Mentalitäten und Verhaltensweisen verstärkt; die Gruppe der Gleichaltrigen wiederum vermag zwar unmittelbare Entscheide, kaum aber Entscheide von langfristiger Tragweite zu beeinflussen.

So erweist sich denn die Familie als entscheidende Transmissionsinstanz, wenn es darum geht, kulturelle Standards an die nachfolgenden Generationen zu vermitteln. Sie bewahrt ihren Einfluss zur Verbreitung impliziter kultureller Schemata; auf dieser Grundlage werden dann wiederum allmählich explizitere Schemata erarbeitet. Herskovits formuliert die-

² Erwähnt sei in diesem Zusammenhang, dass die Familie, genauer die Eltern, heute die Häufigkeit und den Inhalt der von den Kindern konsumierten Fernsehsendungen ziemlich stark überwachen, folglich also ihren Einfluss mediatisieren (vgl. dazu Kellerhals J., u. a. (1991): *Les stratégies éducatives des familles*, Neuchâtel und Paris).

sen Tatbestand wie folgt: «Die Enkulturation des Individuums in den ersten Lebensjahren ist der Hauptmechanismus kultureller Stabilität; für den reiferen Menschen hingegen erweist sich der gleiche Prozess als wichtiger Faktor des Wandels» (Herskovits, 1967). Daraus folgt, dass «Personen, die in der Familie eine religiöse Erziehung genossen haben, eher in der Lage sind, trotz Übertragungen und kritischer Lebensstadien eine religiöse Praxis ins Erwachsenenleben hinberzuretten» (Boulard und Rémy, 1968, 154).

Die vorstehenden Darlegungen lassen folgende Schlussfolgerungen zu:

- Die Familie ist der privilegierte Ort einer expliziten Referenz auf das Religiöse. Sie ist es gerade deshalb – eine für das Ende der sechziger Jahre durchaus zutreffende Überlegung –, weil Institutionen wie Schule oder Medien die Religion ignorieren.
- «Das religiöse Verhalten ist Ausdruck der Prägung des Familienmilieus und vermittelt dessen Bilder weiter», weil es «in einem Alter und zu einem Zeitpunkt eingeübt wurde, da die Vorstellungskraft und die Aufnahmebereitschaft am höchsten und die Rolle der Affekte quasi allesbeherrschend ist» (Voyé, 1969, 362).

Die Familie ist dieser privilegierte Ort trotz ihres Funktionsverlustes in der Öffentlichkeit, wo sie von spezialisierten Institutionen – Schule, Versicherungswerke, Spitäler, Unternehmen, Dienstleistungen – abgelöst worden ist. Damit ist die Familie ihrer Funktion als bevorzugte Basis des sozialen Lebens verlustig gegangen, womit sich auch ihre Rolle verndert und präzisiert. Auf kultureller Ebene etwa wird die expressive Rolle dominant, und zwar insbesondere im städtischen Milieu, wo der kollektive Zwang nachlässt und wo eine Ausweitung des Autonomiebereichs der Familie möglich ist. Parallel dazu die Entwicklung der (institutionalisierten) Religion, die ebenfalls an sozialem Einfluss verliert, sich spezialisiert und an den Rand der Gesellschaft gerät, zugleich aber an Autonomie gewinnt. Auch diese Entwicklung verstärkt tendenziell den Einfluss der Familie. Letztere wird zum bevorzugten Ort religiöser Sozialisierung, und zwar als Ort des Lernens (Gebet, biblische Geschichten [Stellenwert des Erzählens] ...) und als Instanz, die über die Eingliederung in eine religiöse Tradition entscheidet (Taufe, Besuch des Unterrichts ...). Die Modelle, die die Glaubensvermittlung beeinflussen, sind also in der «Privatsphäre», im juristischen Sinn des Wortes, zu finden, nämlich dort, wo das Individuum eine gewisse Autonomie, ja Freiheit genießt. In die Privatheit verdrängt, vermag die (institutionalisierte) Religion diese Entwicklung der Rolle der Familie nur noch zu verstärken.

Folglich ist es das Zusammenwirken zweier Faktoren, das aus der Familie den bevorzugten Kanal religiöser Übertragung macht. Zum einen ist die Familie die erste erzieherische Instanz. Sie überträgt ein Vor-Wissen auf unberührtes Gebiet. Zum andern erhöht der Trend zur «Privatisierung der Familie» und zur «Marginalisierung der Religion als Institution» den freiwilligen, expressiven und autonomen Charakter der Religion. Diese deckt die Bedürfnisse des persönlichen Lebens ab. Sie zentriert sich auf letztere und verstärkt so die Bindungen zwischen Religion und dem Habitus der Familie. Die Familie ist folglich ein Faktor der Vermittlung und Verinnerlichung bereits angelegter kultureller Schemata.

Die Religion – so die aufgrund dieser Entwicklung mögliche Hypothese – gewinne dem Zeitgeschehen gegenüber an Autonomie, weil sie durch Kontinuität in der Familie geprägt ist.

2. Der Wandel seit den sechziger Jahren

Ist es heute noch zutreffend, von der Familie als von dem bevorzugten Kanal der Übertragung von Religion, genauer gesagt, der Vermittlung einer religiösen Tradition zu sprechen? Was den Einfluss der Familie auf das Verhalten und die religiösen Ansichten der Kinder betrifft, so lautet die Antwort weiterhin ja. Das lässt sich exemplarisch veranschaulichen anhand der Beeinflussung durch die religiöse Praxis der Eltern³ (Grafik I). Die Zahlen zeigen aber auch, dass sich diese Kontinuität nicht automatisch ergibt und dass eine beachtliche Zahl von Kindern praktizierender Eltern diese Form von religiösem Verhalten abgelegt hat. Hinzu kommt, dass heute ein Viertel der praktizierenden Protestanten, aber nur fünf Prozent der praktizierenden Katholiken aus Familien mit Eltern ohne aktive Glaubenspraxis stammen. Schliesslich sei erwähnt, dass die Beobachtungen betreffend den Einfluss der Familie von neueren amerikanischen Studien zum Thema Verbindung zwischen Familie und Religion bestätigt werden (Thomas, 1988, 207ff).

Besteht nun aber der Einfluss in der Vermittlung einer religiösen Tradition oder einer verschwommenen Religiosität? Die Frage ist allein schon deshalb berechtigt, weil die Eltern von heute nicht mehr die Eltern der sechziger Jahre sind. Die Art und Weise, wie sie sich der Religion gegenüber situieren, hat sich verändert. Das bedeutet, dass sich die Problematik der Vermittlung und Bewahrung einer religiösen Tradition in anderen, eher prekären Begriffen stellt. Paradigmatisch für diese «prekäre» Vermittlung stehen jene Männer und Frauen unter dreissig, die in der Mitte der siebziger Jahre zum Thema befragt wurden. Auf die Frage, wie sie ihren Kindern den eigenen Lebensentwurf vermitteln möchten, antwortete eine Mehrheit von 55 Prozent, sie wolle «sich eher neutral verhalten, um der Entscheidung der Kinder nicht vorzugreifen» (Roussel und Bourguignon, 1978, 185). Selbst wenn diese künftigen Eltern sich Illusionen hingaben in der Meinung, sie könnten sich wertneutral verhalten, ist ihre Auffassung symptomatisch für einen Wandel, den es zu qualifizieren gilt. Dabei ist nicht zu vergessen, dass diese für die siebziger Jahre typische Haltung sich inzwischen weiterentwickelt hat. So wünscht die Mehrheit der von Kellerhals und anderen befragten Genfer Eltern (Kellerhals u.a., 1991, 178, 181), dass der ideologische (oder im weitesten Sinne sittliche) Bereich ihre Domäne bleibe und nicht etwa durch die Schule konkurrenziert werde.

³ Die Daten, die in den vier Graphiken dieses Kapitels erscheinen, sind der Untersuchung «Pluralité confessionnelle, religiosité diffuse et identité culturelle en Suisse» im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms 21 «Kulturelle Vielfalt und nationale Identität» entnommen. Die Untersuchung enthält eine Repräsentativumfrage bei 1315 Schweizerinnen und Schweizern in drei Landessprachen (Deutsch, Französisch, Italienisch) und ist in den Jahren 1988-1989 ausgeführt worden.

Der Wandel beschränkt sich aber nicht auf die elterlichen Sichtweisen im Bereich der Erziehung (und erst recht nicht bloss auf die religiöse Erziehung). Vielmehr erweist sich die Erziehung, genau wie die Vermittlung religiöser Werte, auch auf der Ebene der Gesellschaft als problematisch, denn:

1. ist keine Institution mit dieser Rolle betraut;
2. sind sich die religiösen Institutionen selbst uneins über den idealen Zeitpunkt dieser Erziehung (spätere Ansetzung der Taufe, sinkende Konfirmationspraxis, ja Aufhebung derselben);
3. verkörpert die Religion inzwischen genau jenen Typus von Erziehung, der von der persönlichen Entscheidung abhängt.

Damit wird deutlich, dass die Haltung der Eltern diese Situation widerspiegelt. Was die Religion betrifft, so halten sie sich an gegebene soziale Modelle, und zwar in einem Kontext, in dem religiöse Erziehung und Initiation, nicht aber die übrigen erzieherischen Bereiche eine Option unter anderen darstellen.

Welche Faktoren sind nun aber für diese Entwicklung verantwortlich?

2.1 Pluralismus und Aufsplitterung der Gesellschaft

1. Radikalierter Pluralismus: Die Darstellung der Familientypen und der Erziehungsstile durch Jean Kellerhals (1991 und oben) führt dieses Phänomen anschaulich vor Augen. Vermittelt wird nicht mehr ein einziges Familienmodell – was nicht völlig neu ist –, sondern mehrere Erziehungsstile (autoritär, mütterlich, verhandelnd). Damit wird offenkundig, dass sich die Familie nicht auf einen Typus oder auf eine soziale Realität reduzieren lässt, sondern dass hier eine Vielfalt von Typen (Kernfamilie, rekonstituierte Familie, Ein-Eltern-Familie...) und von Zielvorstellungen besteht. Dieser Tatbestand verweist auch auf eine mögliche Aufsplitterung der vermittelten religiösen Modelle. In diesem Zusammenhang wäre es interessant, näheres zu erfahren über den Religionsentwurf von «Festungs»-, «Vereins»- oder «Genossenschafts»-Familien (Kellerhals u. a., 1991).
2. Verstärkter Differenzierungsprozess (d.ñh. Segmentierung, Spezialisierung der verschiedenen Bereiche des sozialen Lebens): Dieser die moderne Gesellschaft prägende Prozess hat sich in den letzten dreissig Jahren verstärkt. Die soziale Bestätigung von Glaubensüberzeugungen sowie von individuellen und kollektiven Bedeutungen etwa, die früher in Übereinstimmung mit dem aus der Vergangenheit übernommenen Sinn-Code erfolgte und von Primärgruppen, wie beispielsweise der Familie, abgestützt wurde, wird inzwischen mehr und mehr von einem diversifizierten Netz frei gewählter Gruppen gesichert, in denen die gemeinsame Sinnsuche bewusst geschieht (vgl. die zutreffende Beschreibung in: Hervieu-Léger, 1993, 139). Der Stellenwert solcher Netze oder Gruppen von Gleichgesinnten wächst; hier werden die eigenen Probleme

verstanden, weil der andere mit dem gleichen Problem konfrontiert ist – weshalb man auch dessen Antwort akzeptieren kann. Dass sich dieser Trend verstärkt, obwohl die Familie potentiell diese Rolle übernehmen könnte, hängt damit zusammen, dass entweder die Familie nichts zu sagen hat, weil sie selbst von Ungewissheit erfüllt ist, oder dass sich in der Adoleszenz – eine Periode, in der die Gruppe der Gleichaltrigen von höchster Wichtigkeit ist⁴ – entscheidet, ob die empfangenen Werte übernommen und tradiert werden oder nicht (Lemieux, 1992).

In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, dass im Unterschied zu den siebziger Jahren, wo sich eine Jugendkultur als Alternativ- oder Gegenkultur durchsetzte, die Jugendkultur heute in zahlreiche Subkulturen aufgesplittert ist (Zeugin und Gros, 1991, 24).

Der Differenzierungsprozess verstärkt tendenziell das Phänomen der Individualisierung, denn das Individuum ist mehr und mehr sich selbst überlassen, wenn es darum geht, sich in der fragmentierten Gesellschaft von heute zu orientieren. Gekoppelt mit der Bekräftigung des (nach vorn und nach hinten ungebundenen) autonomen Subjekts, beeinträchtigt dieser Prozess die soziale Praxis, die auf dem Gedächtnis beruht. In einer solchen Gesellschaft stehen das Individuum sowie dessen Glück und persönliche Entfaltung an erster Stelle. Von der Familie wird erwartet, dass sie sich um die Befriedigung der eigenen, im Hier und Jetzt gelebten affektiven Bedürfnisse kümmert; die Unmittelbarkeit der Reaktion wird höher bewertet als Stabilität und Kontinuität. In diesem Sinne bleibt die Familie auch weiterhin wichtig, hat sich aber der Befriedigung der im Hier und Jetzt gelebten Bedürfnisse zu widmen. Die Frage der verwandtschaftlichen Kontinuität tritt zurück (Hervieu-Léger, 1993, 193). Während die Familie eine geringe Rolle bei der Bildung einer stabilen Trägerschaft des Glaubens spielt, sind die religiösen Institutionen weiterhin mit dieser Funktion betraut, wie die Studie «Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz» zeigt. Andere Studien, insbesondere französische, machen deutlich, dass die Eltern, besser gesagt die Schüler, daran interessiert sind, dass die Schule Werte und religiöses Wissen tradiert (Hervieu-Léger, 1990).

3. Die moderne Gesellschaft hat sich vom Imperativ der Kontinuität – ein Merkmal sogenannt traditioneller Gesellschaften – gelöst. Die Tradition ist nicht mehr jenes Ordnungsprinzip, welches das individuelle und kollektive Leben organisiert. Sie ist nicht mehr die einzige Ausdrucksform von Glauben, die aus der Ungewissheit entsteht, in der wir leben. Wir leben in einer Welt der Fragmentierung des Glaubens und folglich in einer Welt fragmentierter Tradition. Das veranschaulichen etwa die verschiedenen Typen von Gläubigen und Glaubensberzeugungen heute (Grafik II).

⁴ Im Zusammenhang mit solchen Gruppen von Gleichaltrigen ist zu erwähnen, dass sich die Mehrheit der Eltern ihnen gegenüber eher zurückhaltend verhält (vgl. Kellerhals, 1991, 188-190), als wären sich die Eltern bewusst, dass durch dieses soziale Netz die Prägung durch die Familie beeinträchtigt werden könnte.

Im übrigen sind die modernen Gesellschaften keine von Traditionen abhängige Gesellschaften mehr, die völlig auf die Reproduktion eines Erbes ausgerichtet sind. Dieses hat seine Konturen verloren. Das lässt sich anhand des konfessionellen Erbes zeigen (Grafik III).

2.2 Die erschütterte Überlieferung

Der permanente Wandel löscht die Wegmarken der Vergangenheit immer mehr aus. Aus diesem Grund vermögen moderne Gesellschaften kaum noch, Individuen und menschlichen Gruppen die ihnen innewohnende Fähigkeit zu erhalten, sich im Geiste in eine Genealogie von Glaubenden einzugliedern. Daraus ergibt sich Diskontinuität; diese steht im Widerspruch zu der jeder Religion inhärenten Forderung nach einem kollektiven Gedächtnis, das den eigenen Fortbestand gewährleistet. Grundlage jeder Glaubensüberzeugung – und das gilt insbesondere für das Abendland – ist nämlich der Glaube an die Kontinuität einer Trägerschaft von Gläubigen mit entsprechenden Handlungen wie Gottesdienst, religiösen Feiern und Riten.

Wir befinden uns also in einer Gesellschaft, in welcher der Wandel die Überlieferung erschüttert. Ausdruck dieses diachronen Gedächtnisverlusts ist das zu beobachtende Phänomen der Homogenisierung der Erinnerung als Folge der Unmittelbarkeit der Information, die eine Form von Annullierung der Vergangenheit bewirkt. Wer ist schon fähig, die Stunde für Stunde ausgestrahlten Informationen zum Konflikt in Ex-Jugoslawien in eine historische Perspektive zu stellen und so eine Erklärung zu finden für etwas, was synchron als unerklärlich erscheint?

Aufgrund dieser Feststellungen fragen wir uns nun noch einmal, welche Erinnerung oder welche religiöse Tradition die Familie heute vermittelt. Als Indizien können drei Faktoren gelten, die aber eher der Ordnung des Religiösen und nicht automatisch dem Bereich der religiösen Tradition angehören.

Erstens das religiöse Engagement der Eltern. Es lässt sich ganz klassisch an der Glaubenspraxis beobachten. Es ist eine unbedingt notwendige Voraussetzung für die Glaubenspraxis der nachfolgenden Generationen bei den Katholiken und in geringerem Mass auch bei den Protestanten.

Zweitens die Gebetspraxis (Grafik IV) als persönliche Glaubenshandlung. Die Mehrheit der Eltern pflegt das Gebet, vor allem beten die Mütter mit ihren Kindern, und zwar auch dann, wenn keine Verbindung zu einer religiösen Institution vorhanden ist. Dieses Verhalten lässt vermuten, es werde eher ein religiöses Ethos oder ein kulturelles Schema vermittelt als ein präziser Gedächtnisinhalt.

Drittens schliesslich, und das ist evident, die Vermittlung einer gläubigen Haltung. Es zeigt sich nämlich, dass zwar die meisten Eltern Glaubensüberzeugungen besitzen, ohne dass man aber von einer sichtbaren Glaubenshaltung sprechen könnte. Es wird durchaus

ein religiöses Erbe vermittelt, aber wird auch ein konfessionelles Erbe oder eine religiöse Tradition vermittelt? Was diese letzte Vermittlung anbelangt, erweist sie sich im heutigen Kontext, trotz der Anpassungsfähigkeit etwa des Protestantismus, als äusserst problematisch.

3. Religion im Hier und Jetzt und religiöse Tradition

Diese Situation führt notwendigerweise zu folgender Fragestellung: Inwieweit ist es einer Gruppe (Familie oder nicht) möglich, sich selbst in diesem Kontext der Unmittelbarkeit und der Fragmentierung der Überlieferung als Teil einer Generation von Gläubigen zu verstehen, die die Aufgabe hat, sich in einer Nachkommenschaft fortzusetzen. (Die gleiche Frage kann auch mit Blick auf die Evangelikalen gestellt werden, die sehr viel Gewicht auf Bekehrung im Hier und Jetzt legen.)

Dazu eine ergänzende Frage: Wie sieht die Familie ihre Rolle als religiöse Vermittlerin? Da das Modell der direkt-indirekten Weitergabe gefährdet ist, ist zu prüfen, ob andere Modelle existieren und welche sozialen Auswirkungen sie haben.

In einem ersten Modell wird das Kind schon früh innerhalb der Familie in eine religiöse Tradition eingebunden; ein zweites bevorzugt die Delegation an andere Institutionen, ohne direkten Einbezug des Familienmilieus; ein drittes zeichnet sich durch passive Neutralität aus; ein viertes schliesslich – und damit kommen wir zum eingangs zitierten Text zurück – verneint jegliches Interesse an Religion.

Diese verschiedenen Strategien entwickeln sich sowohl innerhalb der Familie als auch in Verbindung mit anderen Institutionen, etwa der Schule, die zur Zeit eher die Priorität oder den Vorrang der Familie in religiösen Fragen anerkennt.

Auf seinem Weg ins Erwachsenenleben wird das Kind in religiösen Fragen je nach Modell ganz anders begleitet; je nachdem, ob es eine religiöse Erziehung genossen hat oder nicht und ob ihm entsprechende Informationen vermittelt worden sind oder nicht, werden sich Differenzen ergeben.

Die zentrale Dynamik jeder Religion und jeder religiösen Tradition beruht auf der Dialektik zwischen affektiver und symbolischer Evokation der gläubigen Trägerschaft (etwa im Gottesdienst, für den französischen Protestantismus im Bezug auf die Geschichte) und der Erarbeitung eines Corpus von Glaubensüberzeugungen, deren Annahme die formelle Voraussetzung für Eintritt und Verbleib in eben dieser Trägerschaft ist. Aber ist diese Dynamik überhaupt möglich in einer Gesellschaft, in der auf der einen Seite der Wandel das soziale Gedächtnis erschüttert und auf der anderen Seite die Selbstverwirklichung, die persönliche Erfüllung, die Subjektivität der Beziehung zur Tradition eine Art gläubigen Bastelns ermöglicht, weil das Individuum nicht mehr mit dem Gewicht der autorisierten Lehre belastet ist?

Das Kurzschliessen der religiösen Erinnerung in einem ganz besonderen Kontext erlaubt denn auch vielfältige rationale Anpassungen der religiösen Vorstellungen «an die konkreten individuellen Hoffnungen auf Wohlbefinden in dieser Welt» (Hervieu-Léger, 1993, 202) (man beachte etwa, wie das Thema Heilung in den christlichen Glaubensbewegungen immer wieder neu erarbeitet wird).

Die Zusammenschau dieser Elemente lässt folgendes zutage treten: hier die Individualisierung der Religion, dort der von den Institutionen nicht mehr kontrollierte und deshalb verschwommene und persönliche Charakter des Religiösen. Hieraus lässt sich ermesen, dass sich zwar an der wichtigen Rolle der Familie in der Religionsvermittlung nichts geändert hat, dass aber ihre Fähigkeit zur Vermittlung eines religiösen Erbes ziemlich radikal in Frage gestellt wird. Folglich müsste die Familie fähig sein, der jungen Generation die zur Strukturierung von Informationen nötigen Mittel anzubieten; dabei geht es auch um religiöse Informationen, die von der Familie aufgenommen und einer Tradition angeschlossen werden, in die sich die junge Generation eingliedern knnte. Diese Voraussetzung stellt die Frage nach der Existenz von kollektiven gedächtnisorientierten Rahmenbedingungen, die jedem Individuum die Möglichkeit geben, eine Verbindung herzustellen zwischen der eigenen Erfahrung und dem, was vor ihm kommt (Hervieu-Léger, 1993, 186).

Die religiöse Institution gilt, zusammen mit Familie, Schule und Gleichaltrigen, allgemein als eine der vier Transmissionsinstanzen religiöser Überlieferung. Damit ist das Thema der Desinstitutionalisierung der religiösen Organisationen gegeben. Wird es ihnen gelingen, das die Tradition legitimierende Autoritätsdispositiv mit dem Faktum zu verknüpfen, dass die Überlieferung keinen unantastbaren Bestand mehr darstellt, sondern einen Schatz von Erinnerungen, einen Zeichenvorrat, aus denen die Individuen frei schöpfen können? In diesem Sinne sollten die den Eltern unterbreiteten Erziehungsmodelle nicht nur entwickelt, sondern auch analysiert werden. Es wäre spannend, zu wissen, über welche Ressourcen die Eltern heute verfügen, um in dieser Sache informierte Vermittler zu sein.

Die reale oder potentielle Entwicklung des religiösen Unterrichts an der Schule, wo eher Gewicht auf Religionsvergleich oder auf den kulturellen Beitrag einer religiösen Tradition gelegt wird, wirft die Frage auf, ob die Schule nicht paradoxerweise hauptsächlich dazu beitragen wird, ein Wissen über die nationalen religiösen Traditionen zu vermitteln.⁵

Mit diesen Hinweisen soll betont werden, dass die Kinder der Elterngeneration der «Nach-'68er» die erste posttraditionelle Generation ist, die eine Situation struktureller Ungewissheit lebt; wobei letztere noch verstärkt wird durch die Mobilität, die Umkehrbarkeit und Auswechselbarkeit dieser Wegmarken (Hervieu-Léger, 1993, 241).

Von dieser Entwicklung ist aber nicht nur diese Generation, sondern sind alle Generationen betroffen. Es handelt sich folglich um eine wiederkehrende Erscheinung, die uns vor

⁵ Vgl. dazu das 1995 erscheinende Werk: *Cultures jeunes et religions en Europe*, hrsg. v. R.J. Campiche.

eine grundsätzliche Entscheidung stellt, vor der auch der Hauptmann Kornelius stand (Apg 10): Religion der Emotion und der Unmittelbarkeit oder Religion der Erinnerung und der Kontinuität. Gibt es einen dritten Weg, der die beiden Optionen verbinden könnte? Vielleicht wird die Zukunft eine Antwort geben.

Literatur

- Boulard F., Rémy J. (1968): *Pratique religieuse urbaine et régions culturelles*, Paris.
- Campiche R.J., Dubach A. (Hg.) (1992): *Croire en Suisse(s)*, Lausanne.
- Campiche R.J. (1993): Individualisation du croire et recomposition de la religion; in: *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 81, CNRS, Paris, 117-131.
- Dubach A., Campiche R.J. (Hg.) (1993): *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz*, Basel.
- Herskovits M.J. (1967): *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Paris.
- Hervieu-Léger D. (1990): Religion and modernity in the French Context: for a new approach to secularization; in: *Sociological Analysis* 51, 15-25.
- Hervieu-Léger D. (1993), *La religion pour mémoire*, Paris.
- Katz E., Lazarsfeld P. (1964): *Personal influence*, New York.
- Kellerhals J., u. a. (1991): *Les stratégies éducatives des familles*, Neuchâtel – Paris.
- Lemieux R. (1992): *Les croyances des québécois (Cahiers de recherches en sciences de la religion)* Québec.
- Milot M. (1991): *Une religion ... transmettre? Le choix des parents*, Québec
- Robin P. (1969): Un problème épineux de la première éducation; in: *La pensée et les hommes* 10.
- Roussel L., Bourguignon O. (1978): *Génération nouvelles et mariage traditionnel*, Paris.
- Thomas D.-L. (Hg.) (1988): *The religion and family connection: social science perspectives*, Brigham Young University.
- Voyé L. (1969): *Liaison entre la religion et les fonctions culturelles de la famille*, Louvain.
- Zeugin P., Gros D. (1991): *Jugendkultur in der Schweiz*; in: *Nationales Forschungsprogramm 21 (Hg.): Kulturelle Vielfalt und nationale Identität. Reihe: Kurzfassungen der Projekte*, Basel.

Die Familie – Ort der Annahme und der Ablehnung

Der biblische Hintergrund

Daniel Marguerat

Die Soziologie informiert uns darüber, dass die Familie heute zu einem höchst zwiespältigen Wert geworden ist. Auf der einen Seite ist nach den Anstrengungen zur Veränderung der Gesellschaft der siebziger Jahre die Zeit des Rückzugs in die Intimität gekommen; auf den Bruch mit der Autorität folgt das Bedürfnis nach «cocooning»; hier kann die Familie ihre Rolle als Schutzwall gegen die alltägliche Gewalt und die Aggressionen der Gesellschaft ausspielen. Auf der andern Seite ist die Familie, dieses Spannungsfeld aller affektiven Erwartungen, ein Ort, wo sich Identitätsprobleme häufen. Seit einigen Jahren ist zu beobachten, dass das Stillschweigen über ein Tabu, nämlich die sexuelle Gewalt gegen Kinder, insbesondere Mädchen, gebrochen wird.

Die Familie: Zufluchtsort zur Heilung unserer Wunden oder mit dumpfer Gewalt ausgestatteter Panzer? Ort der Annahme oder Ort der Ablehnung?

Von einem Spezialisten wäre eine klare Antwort auf diese Frage zu erwarten. Aber meine Kompetenz liegt nicht hier. Meine Absicht ist vielmehr, in grossen Zügen das biblische Familienbild nachzuzeichnen, ein Bild, welches das gesamte biblische Zeugnis durchzieht: von der Schreckensbruderschaft Kains und Abels bis hin zur grossen Familie der Auserwählten der Apokalypse.

Weshalb diese Rückkehr in die Vergangenheit? Weshalb eine Geschichte ausgraben, die manche Menschen, vor allem Frauen, so schnell wie möglich vergessen möchten? Hat doch die Bibel seit zwei Jahrtausenden den ideologischen Gebrauch der Texte zu Gunsten einer Familiendoktrin nach patriarchalem Muster gefördert: Diese Struktur, die unangefochtene Macht des Vaters, die Unterwerfung der Frau und der vom Kind geforderte Gehorsam bilden gewissermassen ein heiliges Dreieck, das traditionellerweise aus der Heiligen Schrift begründet wird.

Ich unterstelle, dass dieses Modell nicht nur auf dem Beizug einiger biblischer Texte beruht, sondern auch der Dualität des Bildes der Familie in der Bibel keinerlei Rechnung trägt. Meine These lautet: In der Heiligen Schrift sind zwei Seiten der Familie präsent, zwei anscheinend widersprüchliche, aber dennoch verknüpfte Seiten; die beiden Pole dieser Dualität wiederum heissen Annahme und Ablehnung. Ich möchte zeigen, wie wir anhand der Doppeldeutigkeit der biblischen Familie über die grundlegende Ambivalenz der Familie heute nachdenken können.

Meine Ausführungen verlaufen in drei Schritten. In einem ersten Schritt geht es darum, die beiden Seiten des alttestamentlichen Bildes der Familie zu identifizieren. In einem zweiten Schritt wird sich zeigen, dass sich mit Jesus von Nazareth eine Wende vollzieht, obschon es nicht genau die erwartete Wende ist. In einem dritten Schritt wird nachgezeichnet, wie die ersten Christen ihre neuen Glaubensüberzeugungen in der Familienstruktur zu konkretisieren suchen.

1. Die beiden Seiten der Familie

Die eine Seite der Familie im Alten Testament ist bekannt. Es ist die patriarchale Familie, geprägt vom bereits erwähnten heiligen Dreieck, wobei die ambivalente Stellung der Frau nicht zu übersehen ist. Ihr wird einerseits eine unendliche Würde zuerkannt (die Frau ist Eva, die Mutter aller Lebenden), andererseits wird ihr eine hierarchisch vom Mann abhängige Stellung zugewiesen.

In der entstehenden Gottesbeziehung spielt die patriarchale Familie eine entscheidende Rolle, denn in ihr konkretisiert sich Gottes Verheissung an sein Volk. Die patriarchale Familie ist der Ort, wo die Treue Gottes zu den Seinen und sein Segen erfahrbar werden. Für den Hebräer, der von geistlichen Dingen ganz konkrete Vorstellungen hat, verdinglicht sich der durch den Bund Gottes mit Israel gesicherte göttliche Segen in fruchtbaren Feldern und gesunden Herden, in einer fruchtbaren Frau und der Geburt zahlreicher Nachkommen.

Der Hebräer ist sich gewiss, dass er seine Existenz einem gebenden Gott verdankt. Das Geschenk des Lebens, die Erhaltung und der Schutz dieses Lebens, das Geschenk des Landes Israel, das Erbe der verheissenen Güter: Alle diese Güter, die nicht etwas dem Menschen Zustehendes, sondern Gottes Gunst zu verdanken sind, werden im Rahmen der Familie und in der dort sich abspielenden Generationenfolge erfahrbar.

Die Genealogie als Spur der Beständigkeit

Sinnbildlicher Ausdruck der Familie ist die Genealogie. Die Genesis enthält in den Text eingestreute lange Geschlechterlisten, die den Leser mit einer langwierigen Aufzählung von Namen irritieren. Es wurde vermutet, diese hätten eine ätiologische Funktion und versuchten gleichzeitig, Eigenarten der Sozialgruppe oder der Sippe zu begründen.

Diese archetypische Dimension wird etwa in der Genealogie von Genesis 4,17-22 sichtbar: «Kain erkannte seine Frau; sie wurde schwanger und gebar Henoah. Kain wurde Gründer einer Stadt und benannte sie nach seinem Sohn Henoah. Dem Henoah wurde Irad geboren; Irad zeugte Mehujaël, Mehujaël zeugte Metuschaël, und Metuschaël zeugte Lamech ... Auch Zilla gebar, und zwar Tubal-Kajin, der die Geräte aller Erz- und Eisenhandwerker schmiedete» (Gen 4,17-18, 22a). Hier dient die Genealogie offensichtlich dazu, die Identität der Nachkommen Kains, der Kainiten, als Schmiede und ihre Vergan-

genheit als Städtebauer zu rechtfertigen. Grundsätzlicher aber zeugt die Genealogie mit ihrer unendlich langen Liste von Namen, welche die ununterbrochene Generationenfolge veranschaulichen soll, von der Beständigkeit der Gnade Gottes. Die Gnade liegt gerade in dieser an die Familie gebundenen unwandelbaren Treue Gottes, die durch ihre Wohltaten den Übergang von einer Generation zur andern sichert.

Die Genealogie ist als Ausdruck für die Beständigkeit des göttlichen Segens zu verstehen. Sie verleiht dem Individuum die Gewissheit, einer Sippe anzugehören. Sie verortet seine Existenz in einem Szenario, das ihm vorausgeht und das auf ihn folgt.

Das Kind – Überlebensfaktor des Erwachsenen

Nach Jean Kellerhals entspringt die Auffassung, das Kind sei der Ort des Glücks des Erwachsenen, einem modernen Verständnis. Tatsache ist, dass der Dekalog, diese Summe der Israel vorgeschriebenen Gebote, nicht den Eltern, die ein Kind erziehen, Glück verheißt, sondern dem Kind, das Vater und Mutter ehrt: «Ehre deinen Vater und deine Mutter, wie es dir der Herr, dein Gott, zur Pflicht gemacht hat, damit du lange lebst und es dir gut geht in dem Land, das der Herr, dein Gott, dir gibt» (Dtn 5,16; vgl. Ex 20,12). Erwähnt sei in diesem Zusammenhang, dass den Eltern gegenüber nicht Liebe, sondern Respekt gefordert wird und dass das hier verwendete Verb *kabad* auch verwendet wird, um die der Macht Gottes zukommende Ehrerbietung auszudrücken. Doch zurück zum Kind: Die hebräische Bibel sagt nicht, das Kind sei das Glück des Erwachsenen; das Kind stellt vielmehr den Ort seines Überlebens und seines Heils dar. Erst spät hat denn auch das Bewusstsein für das Leben nach dem Tod Eingang in den israelitischen Glauben gefunden, und das Kind repräsentiert bis im zweiten Jahrhundert vor Christus das Überleben des Individuums. Die Spur, die der Mensch auf der Erde zurücklässt, drückt sich in der Anzahl der Kinder aus, die er hinterlässt.

So wird verständlich, dass es das Schicksal des ohne Nachkommenschaft gestorbenen Menschen zu bannen galt. Dazu diente die sogenannte Leviratsehe: Sie schrieb vor, dass die Witwe eines Mannes, der ohne Nachkommenschaft gestorben war, ihrem Schwager gehörte, der «sie heiraten und die Schwagerehe mit ihr vollziehen» soll (Dtn 25,5). Das erste Kind, das aus dieser Ehe hervorgeht, gilt als Nachkomme des Verstorbenen, damit dessen Name nicht untergeht. Ein beispielhafter Text für die patriarchale Familie ist die Geschichte der Ruth, deren Mann ohne Nachkommenschaft gestorben war und die auf den Ratschlag ihrer Schwiegermutter Naomi Boas, der sie gekauft hatte, verführt, um «den Namen des Toten auf seinem Erbe wiedererstehen zu lassen» (Rut 4,5).

Das ins patriarchale System integrierte Individuum lebt von diesem System. Dieses garantiert ihm eine Stellung und weist sie ihm zugleich zu. Denn in einer von struktureller Ungleichheit geprägten, stark hierarchisch gegliederten Organisation, wo Geschlecht und Stellung der Familie das Schicksal des Einzelnen bestimmen, gibt es keine Gleichheit:

Der Mann herrscht über die Frau, der Älteste herrscht über den Jüngsten, die Eltern gebieten über das Kind.

Die andere Seite

Neben der patriarchalen Dimension zeichnet sich in der hebräischen Bibel eine andere Seite der Familie ab, die ich als die Wahlfamilie bezeichnen möchte. In ihr bestätigt sich, dass die Verheissung Gottes nicht an die Kette der Nachkommenschaft gebunden ist, sondern dass sie eine freie und wiederholte Wahl bleibt. Es ist die Entscheidung für Isaak, den verheissenen Erben, gegen Ismael, den Sohn Abrahams und Hagers (Gen 21). Jakob tritt an Esaus Stelle: die Entscheidung für den Jüngeren gegen den Ältesten (Gen 27). Die Entscheidung für David als König ist die Geschichte einer Bevorzugung des Jüngsten. Die Familie kann also jener Ort sein, wo der einzelne entgegen dem Gruppengesetz erwählt wird und wo die Mitglieder aufgefordert sind, sich gegenseitig zu erwählen und nicht einfach zu erdulden.

Die Sexualität, von der patriarchalen Familie für ihre Zeugungsfunktion verehrt, eröffnet hier den Raum, um meinem Begehren am andern und um dem Begehren des andern an mir Ausdruck zu verleihen. Im patriarchalen System wird Ehebruch verurteilt, weil er dem Besitz des Mannes Abbruch tut (Dtn 5,21); logischerweise kommt nur dem Mann das Recht zur Verstossung zu (Gen 24,1-4). In einem Wahlsystem hingegen wird ein ganz anderer Standpunkt eingenommen: Der Ehebruch wird verurteilt, weil er das gegenseitige Vertrauen zerstört.

So entrüstet sich etwa der Prophet Maleachi gegen jenen, der die Frau seiner Jugend verlässt: «Und wenn ihr fragt: Warum?: Weil der Herr Zeuge war zwischen dir und der Frau deiner Jugend, an der du treulos handelst, obwohl sie deine Gefährtin ist, die Frau, mit der du einen Bund geschlossen hast» (Mal 2,14-15). Den Bund der Ehe aufzulösen, kommt hier der Auflösung des eigenen Lebens gleich, in jenem einzigartigen Gegenüber, worin Mann und Frau von Gott den gleichen Lebensatem empfangen.

Die Frau als Mutter eines Wortes, das gilt

Der Maleachi-Text bezieht sich auf die Schaffung des Paares in der Schöpfungsgeschichte. Wenn Adam eine «Hilfe» erhält, «die ihm entspricht» (Gen 2,18), dann erhält er nicht eine ihm untergeordnete Frau. Ganz gegen den Textgebrauch drückt das hebräische Wort ezer (Hilfe) keinerlei Ungleichheit aus, denn es wird auch auf Gott angewandt, der jene aufrichtet, die in Not sind (Ps 20,3; 33,20 usw.). Adam erhält ein Gegenüber, das ihn in der Erfüllung der allein nicht zu bewältigenden Aufgabe unterstützt, nämlich im Auftrag, die Welt zu benennen und sie in Besitz zu nehmen. Ein Text, der das hervorragend versinnbildlicht, ist das Hohe Lied, jenes herrliche Lob der Liebe, die stärker ist als der Tod.

In Weiterführung der Thematik Wahlfamilie wird dann die Weisheitsliteratur die Frau nicht nur als Gebärerin, sondern in ihrer Kompetenz zum Wort begründen. Eva, die Mutter der Lebenden, ist auch die Mutter eines Wortes, das gilt. Die Weisheit, Tochter des Schöpfers, wird in der jüdischen Tradition durch ein Frau verkörpert.

Folgenreiche Überschneidungen

In der hebräischen Bibel stellen die patriarchale Linie und die Wahl-Linie keine unterschiedlichen Familientypen dar, sondern zwei Seiten der Familie. Im Alten Testament kreuzen sich diese beiden Linien ständig, wobei die zweite als kritisches Korrektiv zur patriarchalen Linie wirkt. Ihre Überschneidung gibt zu verstehen, dass die eine wie die andere Ort einer strukturierenden Erfahrung ist.

In der patriarchalen Familie macht das Ich die Erfahrung des Sohn- oder Tochterseins in der Anerkennung einer Herkunft. Eine Verheissung geht dem Individuum voraus und übersteigt es. Die Kindschaft lebt von der Anerkennung, dass das Leben zuerst ein Geschenk und erst dann etwas Geschuldetes ist. Sohn oder Tochter sein heisst, anzuerkennen, dass man nicht sein eigener Ursprung ist, und darüber hinaus, in theologischer Lesart, dass alles Leben im Voraufgehen des göttlichen Begehrens seinen Ursprung hat. Die Wahlfamilie lädt dazu ein, die gänzlich andere Erfahrung zu machen, dass der oder die andere sich nicht auf mein Begehren reduzieren lässt. Die Autorität beschränkt sich nicht darauf, ein Modell durchzusetzen, sondern ist die dem andern gegebene Erlaubnis, sich selbst zu sein. Liebe verweist auf den andern – den Andern.

Die Überschneidung der beiden Linien ist notwendig. Denn sich selbst überlassen, organisiert das patriarchale Modell die Verteidigung der Sippe und verstösst jeden, der den Code übertritt. Das Wahlmodell wiederum, wird es sich selbst überlassen, verfällt der Faszination des einen für den andern, ohne sich in die Dauer einer Geschichte und in die Geschichte einer Treue einzubinden.

Gott, Vater der Sippe

Vor dem zweiten Schritt meiner Darlegungen, die dem Einfluss Jesu gewidmet sind, möchte ich die Aufmerksamkeit auf ein kaum wahrgenommenes Phänomen lenken, nämlich dass die Bibel als Ganzes weder eine Erzählung über die Schaffung der Familie noch eine Lehre zur Familie, noch eine normative Definition der Familie enthält. Die biblische Überlieferung spricht von der (jüdischen, griechischen oder römischen) Familie, so wie sie sich empirisch darstellt, und denkt über dieses Faktum nach. Man könnte sagen, das Faktum Familie gehe der theologischen Reflexion über die Familie voraus.

Als Beleg gelte der Hinweis, dass der Begriff Familie als Modell diene, um das «Volk Gottes» zu definieren – und nicht umgekehrt. Martin Rose hat gezeigt, dass der hebräische Begriff für «Volk», ham, etymologisch die Sippe väterlicherseits benennt, also jene Sippe, mit der man solidarisch ist. Das Volk Gottes als Sippe zu benennen bedeutet, es als

Raum zu bezeichnen, wo sich alle verteidigt und geschützt fühlen, wo Gott als Patriarch anerkannt wird (am eindrucklichsten ist diese Metapher vom Familienvater in Hosea 11). Um die Distanz zwischen Gott und Israel wiederherzustellen, werden später andere Definitionen von Volk hinzukommen, sei es im Namen einer Theologie der Erwählung (das Heil ist als Gnade zu empfangen) oder im Namen einer Theologie des Bundes (Israel wird als Untergebener dargestellt).

2. Jesus, der Störfaktor

Wie verfährt Jesus mit den beiden Dimensionen der biblischen Familie?

Es macht den Anschein, als seien mit seinem Kommen die Würfel gefallen: «Wenn jemand zu mir kommt und nicht Vater und Mutter, Frau und Kinder, Brüder und Schwestern, ja sogar sein Leben gering achtet, dann kann er nicht mein Jünger sein» (Lk 14,26). Gelegentlich wird versucht, die Gewalttätigkeit dieser Worte zu mildern, aber das Griechische lässt keinen Zweifel zu. Jesus widersetzt sich frontal der patriarchalen Moral, so wie sie in Jesus Sirach zum Ausdruck kommt: «Wie ein Gotteslästerer handelt, wer seinen Vater im Stich lässt, und von Gott ist verflucht, wer seine Mutter kränkt» (Sir 3,16). Jesus geht noch weiter und erklärt dem Jünger, der seinem verstorbenen Vater die letzte Ehre erweisen will: «Lass die Toten ihre Toten begraben» (Lk 9,60; Mt 8,22).

Jesus scharft Männer und Frauen um sich, die sich von ihrer Familie gelöst haben. Als die eigenen Angehörigen sich seiner wieder bemächtigen wollen, antwortet er ihnen: «Wer ist meine Mutter und wer sind meine Brüder? ... Wer den Willen Gottes erfüllt, der ist für mich Bruder und Schwester und Mutter» (Mk 3,33-35). Nicht nur löst Jesus seine Jünger aus den Bindungen ihrer Familien, sondern er gestaltet die Familienzugehörigkeit neu als Treue zum Willen Gottes. Der Vorrang der göttlichen Ordnung vor der Ordnung der Familie wird von Jesus bereits im Kindesalter postuliert, wenn er der Obhut seiner Eltern entweicht, um mit den Schriftgelehrten zu debattieren: «Da sagte er zu ihnen: Warum habt ihr mich gesucht? Wusstet ihr nicht, dass ich in dem sein muss, was meinem Vater gehört?» (Lk 2,49).

Abgerundet wird dieses Bild durch den persönlichen Entscheid des Mannes aus Nazareth, anders als die Rabbiner weder Frau noch Kinder zu haben. Woher kommt seine Aggression gegen die Familie?

Jesus in Erwartung der Endzeit

Jesu Handeln ist getragen vom intensiven Bewusstsein des unmittelbaren Kommens Gottes (Mk 1,15). Die Ankunft des Gottesreiches ist so nahe, dass es bereits die Gegenwart überschattet und auf die Identitätsmerkmale zersetzend wirkt. Neue Dringlichkeiten entstehen; nun geht es darum, die Verstossenen aufzunehmen, nicht mehr den Bruder, sondern den von der Sippe zum Feind Erklärten zu lieben, die durch die Reinheitsregeln von-

einander Getrennten an einem Tisch zu versammeln (Mt 5,43-48; Lk 15,1-2). Angesichts der Dringlichkeit wird Sicherheit zweitrangig, insbesondere die Sicherheit der Sippe, wenn sie die Brüderlichkeit des Gottesreiches beeinträchtigt.

Mit seinem Angriff auf die in den Vorstellungen der Blutsverwandtschaft verankerte patriarchale Familie, mit dem Niederreißen jeglicher Grenzen der offenen Brüderlichkeit, mit der Bildung einer Gemeinschaft von Jüngern schreibt sich Jesus bewusst in die Wahl-Linie ein. Er weiss, dass er damit eine Krisensituation heraufbeschwört: «Denkt nicht, ich sei gekommen, um Frieden auf die Erde zu bringen. Ich bin nicht gekommen, um Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Denn ich bin gekommen, um den Sohn mit seinem Vater zu entzweien und die Tochter mit ihrer Mutter und die Schwiegertochter mit ihrer Schwiegermutter, und die Hausgenossen eines Menschen werden seine Feinde sein» (Mt 10,34-36). Diese letzten Worte sind dem Propheten Micha (Mi 7,6) entnommen, was beweist, dass bereits vor der Zeit Jesu im Volke Israel das Bewusstsein vorhanden war, angesichts der Dringlichkeit Gottes habe die Loyalität der Familie zurückzutreten.

Die vom System Verletzten heilen

Am erstaunlichsten ist indes, dass damit noch nicht das letzte Wort gesagt ist über Jesu Verhältnis zur Familie. Eine aufmerksame Lektüre der Evangelien zeigt nämlich, dass sich Jesus nicht darauf beschränkt, die Loyalität der patriarchalen Familie in Frage zu stellen. Er schliesst sich der patriarchalen Linie auch an, jedoch um die vom System Verletzten zu heilen.

In der Stadt Nain erweckt Jesus den einzigen Sohn einer Mutter zum Leben (Lk 7). Er auferweckt auch Lazarus und gibt ihn seinen beiden Schwestern Martha und Maria zurück (Joh 11). Er heilt Jairus' Tochter und gibt sie ihrem Vater zurück (Mk 5). Jesus knüpft die durch Krankheit oder Tod aufgelösten Familienbände neu. Beeindruckend ist denn auch, dass die im Evangelium erwähnten Familien verletzte und amputierte Familien ohne Sohn oder Tochter, ohne Vater oder Mutter sind.

Mehr noch, der Mann aus Nazareth verstärkt die deuteronomische Gesetzgebung und schafft das Recht zur Verstossung der Ehefrau ab (Mt 5,31-32). Er entrüstet sich über Kinder, die sich unter dem Vorwand der Frömmigkeit weigern, ihre Eltern zu unterhalten, und Güter als Opfergabe darbringen, die eigentlich der Unterstützung der Eltern dienen sollten (Mk 7,10-13). Jesu Grundhaltung ist immer die gleiche, er kämpft nämlich auch hier gegen einen Verstossungsprozess. Hier aber sind es die Schrift und die Frömmigkeit, die ausschliessen, und paradoxerweise führt Jesu Intervention in diesem Fall eher zu einer Verstärkung denn zu einer Lösung der patriarchalen Bindung. Gleichwohl – und hier liegt die Differenz – argumentiert Jesus nicht im Namen einer Pflichttheologie oder einer Familienmoral, sondern im Namen einer Liebesmoral, die sich weigert, das Sippengesetz – und sei es religiös geprägt – anzuwenden, um sich seiner Verantwortung zu entledigen.

Die Wende

Die durch Jesu Haltung zum Ausdruck gebrachte Wende bedeutet folglich den Bruch der die Familie betreffenden Normen im Namen des baldigen Kommens Gottes. Die Unmittelbarkeit des Himmelreiches stellt bisher unantastbare Solidaritäten in Frage. Umgekehrt geht die Dringlichkeit der Liebe auch in das patriarchale Modell ein, das als solches nicht abgeschrieben wird. Aber wie gingen die ersten Christen in den folgenden Jahrzehnten mit dem von ihrem Meister überlassenen Erbe um?

3. Jesu Erbe

Wie schätzt nun die christliche Tradition die Familie ein? In zwei kürzlich erschienenen Werken wird die Frage gestellt und völlig gegensätzlich beantwortet.

Für France Quéré war Jesu Kritik an der Familie lediglich eine kurze, aber heftige Episode. Schon bald kehrte das Christentum zur «allmächtigen Ideologie der Familie» zurück; die Französische Revolution wird die Familie dann lazisieren, ohne indes ihr Profil grundlegend zu verändern (Quéré, 1990, 143-145).

Für Ferdinand Mount, *La famille subversive*, wurde der typisch christliche Hass auf die Familie noch durch das verstärkt, was er «die obsessionelle Ehrerbietung des Paulus für die Jungfräulichkeit» nennt (Mount, 1984, 24). Das Ergebnis ist eine in der Kirchengeschichte durchwegs dominante Verherrlichung der Keuschheit; als Beweis führt der Autor an, dass die Kirche erst im 4. Jahrhundert widerwillig ein Eherecht einführen wird, mit dem alleinigen Ziel, das Sexualleben zu kontrollieren.

Was ist aus diesen sich widersprechenden Urteilen zu schliessen? Beide sind übertrieben, aber jedes enthält einen Teil der Wahrheit. Meine These lautet: Nach Jesus werden seine beiden Handlungslinien (Infragestellung der Familienbande und Betonung der Dringlichkeit der Liebe [Liebesgebot] in der Familie) weiterentwickelt, und zwar interaktiv, besser gesagt, reaktiv. Mit anderen Worten: Jedes der beiden Modelle wurde von den ersten Christen weiterverfolgt, aber jedes reagierte auf das andere und dessen Exzesse, und zwar in einer Auseinandersetzung, die eine gewisse Verhärtung mit sich brachte. Dazu folgendes.

Die christliche Neugestaltung der Familie

Wie steht es um die Wahl-Linie? Wie steht es um jene, die Jesu Ruf gefolgt sind und alles verlassen haben?

Diese Bewegung setzt sich fort, wie ein Wort des Markusevangeliums zeigt: «Jesus antwortete: Amen, ich sage euch: Jeder, der um meinetwillen und um des Evangeliums willen Haus oder Brüder, Schwestern, Mutter, Vater, Kinder oder Äcker verlassen hat, wird das Hundertfache dafür empfangen: Jetzt in dieser Zeit, wird er Häuser, Brüder, Schwe-

stern, Mütter, Kinder und Äcker erhalten, wenn auch unter Verfolgungen, und in der kommenden Welt das ewige Leben» (Mk 10,29-30). Man achte auf die Worte «jetzt in dieser Zeit». Die Auflösung der Familienbande stösst das Individuum keineswegs in die Wüste der Einsamkeit. Jesu Worte sind eine schöne Definition der Kirche als einer aufnahmebereiten Gemeinschaft, als eines Familienersatzes, worin sich Bande der Kindschaft, der Brüderlichkeit und Schwesterlichkeit neu gestalten.

In der gläubigen Gemeinschaft bildet sich von neuem eine Familie, aber eine Familie von gleichberechtigten Jüngern, in der Männern und Frauen dieselbe Autorität zukommt. Die christliche Ersatzfamilie kennt ebenfalls Nachkommen und Genealogien, denn es ist dort möglich, geistliche Mutter- und Kindschaft anzuerkennen. «Grüsst Rufus, der vom Herrn auserwählt ist; grüsst seine Mutter, die auch mir zur Mutter geworden ist», schreibt Paulus in seinem Brief an die Römer (Röm 16,13). Das Frühchristentum zeichnete sich demnach durch das Angebot eines von gegenseitiger Zuneigung und Brüderlichkeit geprägten gemeinschaftlichen Lebensstils aus, wo jeder dank gegenseitiger Hilfeleistung und konkreter Solidarität seinen Platz fand.

Es ist bekannt, wie wichtig die historische Rolle der Häuser für den Aufschwung der ersten Christenheit war. Das christliche Haus ist Versammlungsort und Stätte gottesdienstlicher Feiern geworden. So wird die physische Familie zum Aufnahmeort der Familie Gottes und öffnet sich für weiterreichende Brüderlichkeiten und Schwesterlichkeiten.

Anschluss an konservativste Tendenzen

Wie steht es auf der andern Seite mit der patriarchalen Linie?

Das Modell der patriarchalen Familie ist in den Haustafeln der Apostelbriefe gegen Ende des ersten Jahrhunderts zu erkennen. Der Epheserbrief (5,21-6,9) entfaltet die dreifache Unterwerfung der Frau unter ihren Mann, der Kinder unter ihre Eltern und der Sklaven unter ihre Herren. Noch stärker ist diese Tendenz in den Pastoralbriefen (1 und 2 Tim und Tit); hier übernimmt der Autor eine auf die Rabbiner zurückgehende exegetische Tradition, die unter Berufung auf den Sündenfall (Gen 3; 6,1-4) der Frau den Ursprung der Sünde und den Einbruch des Todes in die Welt zuschreibt. So sollen die Frauen lernen «besonnen zu sein, ehrbar, häuslich, gütig und ihren Männern gehorsam, damit das Wort Gottes nicht in Verruf kommt» (Tit 2,5). Nun hat die Frau in der Öffentlichkeit zu schweigen, und will sie den Makel wiedergutmachen, ist der Weg der Mutterschaft für sie bestimmt (1 Tim 2,9-15; 5,3-16; Tit 2,3-5; 1 Petr 3,1-6).

Hier wird an die konservativsten Tendenzen im Judentum angeknüpft und an das Misstrauen der Rabbiner gegenüber der als leichtfertig, unstabil und leicht beeinflussbar geltenden Frau. Wie lässt sich diese dramatische Rückkehr zu einer Ideologie der Unterwerfung erklären?

Drang nach Freiheit und seine Exzesse

Der Schlüssel zum Verständnis liegt in der polemischen Absicht der Pastoralbriefe. Diese Briefe bekämpfen eine Lehre, die als Legendenbildung, Geschwätz, Heuchelei eingestuft wird und vor der es die «gesunde Lehre» (1 Tim 1,10; 2 Tim 4,3; Tit 1,9; 2,1) zu schützen gilt. Gegen wen, gegen was wird mit soviel Aggressivität gekämpft? Wie lässt sich diese als abweichend beurteilte Lehre klar erkennen?

Die Pastoralbriefe sind auf dem Hintergrund eines harten Kampfes gegen eine christliche Bewegung zu lesen, welche Askese praktizierte, die Jungfräulichkeit verteidigte sowie für die Verachtung der Geschlechtlichkeit und die Ablehnung der Ehe eintrat. Dennis MacDonald hat – meiner Meinung nach in überzeugender Weise – dargelegt, dass bereits in den fünfziger Jahren des ersten Jahrhunderts in den von Paulus gegründeten Kirchen eine Bewegung zur Frauenemanzipation Verbreitung fand. In ihrem Drang nach Freiheit konnten sich die Frauen auf das Beispiel des Jesus von Nazareth berufen.

Der berühmte, vom Apostel Paulus in Galater 3,28 zitierte Slogan, ist Ausdruck ihres Glaubensbekenntnisses: «Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid 'einer' in Christus Jesus.» Dieses Programm proklamiert die Abschaffung jeglicher Benachteiligung aufgrund von Sozialstatus, Religion oder Geschlecht in der neuen, von Christus empfangenen Identität. Getragen von Enthusiasmus und unter Berufung auf die Gaben des Geistes, verhärtet sich in diesem Milieu die emanzipatorische Frauenbewegung: Die Frauen übernehmen eine prägende Rolle im christlichen Gottesdienst; sie wirken als Prophetinnen; sie fordern ganz konkret die gleichen Rechte wie die Männer ein; sie lehnen die von der Gesellschaft mit dem Frausein verbundenen Merkmale ab, d. h. Mutterschaft, erzieherische und häusliche Aufgaben.

Zurück zur Schöpfungsordnung

Bereits in den fünfziger Jahren des ersten Jahrhunderts (die Bewegung ist in Korinth schon spürbar), mehr noch im zweiten Jahrhundert, entstehen in den griechischen und kleinasiatischen Kirchen paulinischer Prägung christliche feministische Bewegungen, in denen sich die Bekräftigung der Freiheit der Frau mit der Ablehnung von Sexual- und Eheleben verbindet. Hier ist ohne Schwierigkeiten die – exzessiv gelebte – Wahl-Linie zu entdecken. Die Lösung aller sozialen Bande, um in die familia Dei, die Gemeinschaft der gleichgestellten Jünger und Jüngerinnen einzutreten, hat die Form einer Verteidigung der Lehre der Jungfräulichkeit angenommen.

Auf diesem Hintergrund gewinnt die Position der Epheser- und Kolosserbriefe sowie der Pastoralbriefe an Konturen. Es geht um ein Zurück zur Schöpfungsordnung in Absetzung von einer Bewegung, die Sexualleben und Mutterschaft verachtet. Aber es bleibt nicht beim Zurück zur sozialen Normativität. Der Autor des Epheserbriefs ruft die Ehepartner nicht dazu auf, sich zu lieben «weil Gott die Familie geschaffen hat», vielmehr ruft er die

Frau auf, ihrem Ehemann so untertan zu sein «wie dem Herrn», und den Ehemann, seine Frau zu lieben, «wie Christus die Kirche geliebt» hat (5,22-33). Das Paar ist aufgefordert, sich als Ikone der Liebe Christi für seine Gemeinde zu begreifen – eine Liebe, die, wie man weiss, bis zur Selbsthingabe geht.

Wenn die Kinder aufgefordert sind, Vater und Mutter zu ehren, dann bezieht sich der Epheserbrief direkt auf die Zehn Gebote (Eph 6,1-4). Im Kolosserbrief hingegen stellt die Aufforderung auf die Ehre ab, welche die Gemeinde ihrem Herrn erweist (Kol 3,20-21).

4. Eine heilsame Spannung

Ausgangspunkt unserer Darlegungen war die Ambivalenz der Familie heute: Ort der Annahme und der Ablehnung. Ausgehend vom Alten Testament hat sich gezeigt, dass die zwei Seiten in der biblischen Familie ständig präsent sind, die in einem Spannungsfeld zueinander stehen und zugleich miteinander verknüpft sind: die patriarchale Dimension und die Wahl-Dimension. Gerät eine von beiden ins Abseits, dann verfällt das Familiensystem entweder dem Zwang zur strikten Einhaltung der Sippengesetze oder aber dem Vergessen der Geschichte.

Nach der durch Jesu Handeln markierten Wende – Jesus betont die Wahl-Linie und führt gleichzeitig die Dringlichkeit der Liebe in den patriarchalen Rahmen ein – drifteten diese beiden Dimensionen in der alten Kirche mehr und mehr auseinander. Historisch gesehen war es ein Unglück, dass jede der beiden (die patriarchale wie die Wahl-Dimension) stets auf die Exzesse der andern reagierte. Denn je stärker die Kirche am Ende des ersten Jahrhunderts die männliche und die weibliche Rolle in der patriarchalen Familie betonte, um so stärker drängte sie jene kleinen Gemeinschaften von Männern und Frauen an den Rand, die in libertärer Begeisterung lebten.

Auf der einen Seite – der Linie der Wahl-Familie – verbanden diese Gemeinschaften mit der Kritik am patriarchalen Modell die Verachtung für Sexualität, Ehe und Familie. Auf der andern Seite betonte die Mehrheitskirche in Absetzung von der libertären Bewegung die Güte der Schöpfung, die positive Vision der Schöpfung als Ort der Entfaltung des Menschlichen und die Notwendigkeit für die Christen, sich in das Gefüge der sozialen Beziehungen einzuordnen. Zugleich stützte sie sich aber auf die massivsten Argumente der patriarchalen Ideologie.

In der Folge zerbrach die Dialektik von Annahme und Ablehnung, jede Bewegung verharrte in der Ausgrenzung der andern. Erst durch die theologische Auseinandersetzung, die das zweifache Erbe der Bewegung Jesu ernst nimmt, kann wiederentdeckt werden, wie die Familie strukturierender (und schützender) Ort der Identität sein und sich zugleich auf eine weiterreichende Brüderlichkeit und Schwesterlichkeit hin öffnen kann.

Literatur

- Bossetti E. (1987): Codici familiari: storia della ricerca e prospettive; in: Rivista Biblica 35, 129-179.
- Bovon F. (1974): Communauté familiale et communauté ecclésiale dans le Nouveau Testament; in: Les Cahiers protestants 6, 61-72.
- Couturier G. (1980): La vie familiale comme source de la sagesse et de la Loi; in: Science et Esprit 32, 177-192.
- Ellis I. (1985): Jesus and the subversive family; in: Scottish Journal of Theology 38, 173-188.
- Focant C. (1989): La famille en perspective du Royaume: Jésus et les familles; in: Lumen Vitae 44, 7-20.
- Fuchs E. (1977): Chance et ambiguïté de la famille selon l'Évangile; in: Bulletin du Centre Protestant d'Études 5/6, 38-47.
- MacDonald D.R. (1987): There is no male and female, HDR 20, Philadelphia.
- Mount F. (1984): La famille subversive, Brüssel.
- Quéré F. (1990): La famille, Paris.
- Rose M. (1978): Le peuple de Dieu. Un concept de l'Ancien Testament comme archétype et prototype de l'Église; in: Revue de Théologie et de Philosophie 119, 133-147.

Konversionen und deren Auswirkungen auf die Familie

Eric Junod

1. Neureligiöse Bewegungen – eine Bedrohung für die Familie?

Jedermann weiss, entweder aus direkter Erfahrung oder zumindest aus den Medien, dass ein Zerwürfnis in der Familie als Folge der Konversion eines Angehörigen ein schmerzliches Thema von brennender Aktualität ist.⁶ Einen wichtigen Beitrag zur Sensibilisierung der Öffentlichkeit für dieses private Problem hat Roger Ikor geleistet. Mutig berichtete er in seinem Buch «Je porte plainte»⁷ über das, was sich in seiner eigenen Familie zugetragen hatte. Mit verhaltener Wut und schmerzlicher Empörung beschrieb er, wie sein Sohn sich den Seinen entfremdet hatte, um ein Anhänger des «makrobiotischen Zen» zu werden, und wie dieser sein Leben verlor, nachdem er mit blindem Eifer eine unsinnige Diät befolgt hatte. Anstatt sich in seinen Schmerz zu vergraben, entschied sich Roger Ikor, zu reagieren. Schreiben allein genügte ihm nicht, sondern er versuchte, die Behörden aufzurütteln und gründete ein «Centre»⁸ mit dem Ziel, die Öffentlichkeit darüber zu informieren, mit welcher kriminellen Methoden gewisse Bewegungen und Gurus labile Menschen, insbesondere Jugendliche, zu manipulieren versuchen.

In den achtziger Jahren entstanden in der Schweiz und in den umliegenden Ländern mehrere Zentren oder Vereinigungen mit folgenden Zielen: Opfern von Konversionen zu gefährlichen Bewegungen zu helfen sowie Eltern solcher Opfer zu unterstützen; durch gezielte Information der Öffentlichkeit über solche Bewegungen Präventionsarbeit zu leisten; solche Bewegungen und deren Verantwortliche direkt zu bekämpfen.⁹ 1984 verabschiedete das Europaparlament eine Resolution, worin die Mitgliedsländer aufgefordert wurden, ihre Informationen über mögliche illegale Machenschaften neureligiöser Bewegungen zu sammeln und den Bürgern dieser Länder einen wirksamen Schutz zu bieten.

⁶ Zur Thematik vgl. Chagnon R. (1988): *Les conversions aux nouvelles religions – libres ou forcées?*, Montreal; Mayer J.-F. (1989): *Les sectes et vous. Petit manuel d'information pratique*, Paris – Freiburg.

⁷ Ikor R. (1981): *Je porte plainte*, Paris.

⁸ Das «Centre de documentation, d'éducation et d'action contre les manipulations mentales» wurde 1981 in Paris gegründet.

⁹ Dazu gehören in der deutschsprachigen Schweiz die «Schweizerische Arbeitsgruppe gegen destruktive Kulte» sowie in der französischsprachigen Schweiz die «Association pour la défense des familles et de l'individu» sowie das «Bureau d'aide et d'information sur les mouvements religieux». Für weitere Informationen vgl. Mayer, *Les sectes*, 87-94.

Diese privaten oder öffentlichen Initiativen zeigen, wie häufig und gravierend die familiären und sozialen Dramen sind, die heute durch derartige Bekehrungen provoziert werden. Ein Neubekehrter etwa bricht jegliche Beziehung zu seinen Eltern, seinen Geschwistern oder seinem Ehepartner ab. Seine Bekannten können nicht mehr in Kontakt mit ihm treten, ja wissen möglicherweise nicht einmal, wo er sich aufhält. Es gibt Fälle, wo ganze Familien, Eltern und Kinder, mit ihrem Milieu brechen. Zu diesen Brüchen, die an sich schon schmerzhaft sind, gesellen sich häufig zweifelhafte finanzielle Verpflichtungen und gelegentlich sexueller Missbrauch.¹⁰

Die Mittel zur Prävention, Entlarvung und Bekämpfung sind vor allem dann beschränkt, wenn der Bekehrte mündig¹¹ ist und die Justiz nicht zweifelsfrei feststellen kann, dass illegaler Druck ausgeübt wurde, um jemanden zu bekehren oder zu einem abwegigen Lebensstil zu verführen oder aber um finanzielle Vorteile zu erlangen.

Jede wahre religiöse Konversion, die einen radikalen Bruch darstellt, ist stets mit Geheimnissen verbunden. Diese hängen zusammen mit der innersten Persönlichkeit des Konvertiten, mit seiner persönlichen und familiären Geschichte, mit seiner Suche nach Sicherheit und Heil angesichts vielfältiger Ängste. Kann und soll man den Konvertiten vor seinem Wunsch nach Bekehrung und radikalem Bruch schützen? Wie ist die Gültigkeit einer derartigen religiösen Überzeugung zu beurteilen?¹² Und wie unterscheiden zwischen ehrlichen Bekehrern und Manipulatoren, betrügerischen und perversen Personen, die es bestens verstehen, ihre deliktischen Praktiken zu verbergen? Fragen, mit denen sich Psychologen, Juristen, Ethiker, Theologen, Sozialarbeiter und Politiker konfrontiert sehen.

In der bereits erwähnten Resolution des Europaparlaments von 1984 über diese neuen Bewegungen¹³ wurden ausgezeichnete Regeln formuliert, wie etwa die folgenden:

- Unmündige dürfen nicht gezwungen werden, Mitglied einer religiösen Organisation zu werden, feierlich eine langfristige Bindung einzugehen, die den Verlauf ihrer Existenz bestimmen könnte.

¹⁰ Im Verlauf einer kürzlich durchgeführten Aktion gegen die Kinder Gottes in Buenos Aires entdeckte die argentinische Polizei 268 Minderjährige verschiedener Nationalitäten, die Opfer von sexuellem Missbrauch und von Vergewaltigungen waren; vgl. *Le Monde* vom 4.9.1993.

¹¹ Der Begriff der «religiösen Mündigkeit» ist in Art. 303 des Schweizerischen Zivilgesetzbuches implizit vorhanden; der Artikel stipuliert, dass Jugendliche mit sechzehn Jahren das Recht haben, die eigene Konfession zu wählen; bis zu diesem Alter entscheiden die Eltern über die religiöse Erziehung, und dieses Recht ist unveräußerlich.

¹² Vgl. dazu Mayer, *Les sectes*, 35: «Die Einschätzung einer Bekehrung und einer religiösen Bindung hängt grossenteils davon ab, welchen Wert man dem gewählten religiösen Weg zuschreibt.»

¹³ Vgl. Resolution des Europaparlaments vom 22. Mai 1984 zu den «New Organizations Operating Under the Protection Afforded to Religious Bodies».

- Es ist genügend Bedenkzeit einzuräumen, bevor finanzielle und persönliche Verpflichtungen eingegangen werden.
- Familie und Freunde desjenigen, der einer Organisation beigetreten ist, müssen mit dieser Person in Kontakt bleiben können.
- Solche Organisationen müssen den zuständigen Behörden auf Anfrage über Adresse oder Aufenthaltsort von einzelnen Mitgliedern Auskunft geben.

Man kann diese Bestimmungen nur unterschreiben. Ihr Schwachpunkt ist allerdings, dass einige auf der Voraussetzung beruhen, dass das Mitglied einer als gefährlich eingestuften Bewegung willig ist, eine Verbindung mit seinem Herkunftsmilieu und der Aussenwelt aufrechtzuerhalten.

Gerade hier aber liegt das Problem. Ein Konvertit ist ein Individuum, das frei oder unter Zwang eine Grundsatzentscheidung getroffen hat – aber oft ist kaum zu entscheiden, wieviel Freiheit und wieviel Zwang in den Entscheid einfließen. Dieser Grundsatzentscheid ist bestimmend für zahlreiche weitere Entscheide über die künftige Lebensgestaltung. So kann der Bekehrte etwa zur Überzeugung gelangen, sein Glaubensentscheid zwingt ihn, eine bis anhin wichtige Bindung zu lösen, etwa die Beziehung zur eigenen Familie, die nicht den gleichen Entscheid getroffen hat. Und dieser Wille zum Abbruch der Beziehungen wird wahrscheinlich verstärkt, ja radikalisiert, wenn der Konvertit Grund zur Annahme hat, die Familie missbillige seinen Entscheid. Daneben gibt es aber auch Fälle, wo nicht der Bekehrte mit seiner Familie brechen will, diese aber seine Bekehrung nicht akzeptiert und selbst den Bruch herbeiführt. Im einen wie im andern Fall geraten zwei grundlegende, beinahe heilige Treueansprüche miteinander in Konflikt: die Treue zu den Seinen, insbesondere zu den Eltern, und die Treue zu Gott, einem Offenbarer oder Meister, der Glück und Heil verspricht.

2. Das Christentum der ersten Jahrhunderte – auch eine Bedrohung für die Familie?

Bis hierher wurde das Wort Kirche oder Christentum nicht erwähnt, wohl aber war von religiösen Bewegungen die Rede. Wer heute von den Tragödien spricht, die sich wegen der Konversion eines Familienangehörigen abspielen, der denkt in erster Linie an Sekten oder an jene Vereinigungen, die in etwas unzulässiger Weise unter dem Titel «neureligiöse Bewegungen» zusammengefasst werden: Vereinigungskirche des Koreaners Moon, Hare-Krishna-Bewegung, Scientology, Kinder Gottes usw. Die traditionellen christlichen Kirchen hingegen fallen nicht unter diese Kategorie. Tatsächlich kommt es kaum vor, dass die Bekehrung eines Mannes, einer Frau oder einer/s Jugendlichen zu Katholizismus, Protestantismus oder Orthodoxer Kirche zu eigentlichen Familiendramen führt.

Man könnte also davon ausgehen, das Christentum, als jahrhundertealte, offiziell anerkannte Institution, habe nichts gemein mit Bewegungen, die eine aggressive Anwerbepo-

litik betreiben und von denen einige sogar verdächtigt werden, ihre Mitglieder mental zu manipulieren. Man könnte sogar noch weiter gehen und schliessen, das «wahre Christentum» sei im Gegensatz zu fanatischen und sektiererischen Abweichungen eine Religion, der sich das Individuum anschliessen könne, ohne dass dieser Eintritt seine Beziehungen zu Familie und Bekanntenkreis gravierend beeinträchtige, und zwar auch dann nicht, wenn seine Familie und Bekannten nicht Christen sind. Diese Schlussfolgerung scheint mir indes nicht zutreffend zu sein. Oder besser gesagt, sie ist heute in unseren Breitengraden weitgehend zutreffend, aber unzutreffend, sobald die Geschichte der Kirche insgesamt betrachtet wird. In den ersten Jahrhunderten löste die Bekehrung zum Christentum Familiendramen aus.¹⁴ In den Augen der Heiden war das Christentum keineswegs jene tolerante und offene Religion, der man sich anschliessen konnte, ohne die Beziehung zu Familie und Bekannten tiefgreifend zu stören; vielmehr besass es, zumindest auf den ersten Blick, ganz ähnliche Züge wie die heute angeprangerten neureligiösen Bewegungen.

Das ist keine sehr originelle Feststellung. In seinem bereits erwähnten Buch schreibt Roger Ikor, dass «jede Religion als Sekte angefangen hat: d. h. als eine kleine Gruppe von Menschen, die sich aufgrund unterschiedlicher Überzeugungen von der Gemeinschaft löst». Damit es dieser kleinen Gruppe gelingen kann, der öffentlichen Meinung standzuhalten und Anhänger zu gewinnen, muss sie von starker Überzeugung und missionarischer Aggressivität durchdrungen sein. Gelingt es der Sekte, sich endlich durchzusetzen, dann verwandelt sie sich in eine Religion, wobei sie Gefahr läuft, ihre Virulenz einzubüßen. Nicht zu Unrecht bemerkt denn auch Roger Ikor, die heutigen Grossreligionen, inklusive Christentum, verspürten diesen neuen Sekten gegenüber Unbehagen, «weil sie in ihnen ihre eigene Jugend wiederfinden» und weil sie im Kampf gegen sie «durch ein heimliches Einvernehmen zurückgehalten» werden.¹⁵

Während sich das Christentum der ersten Jahrhunderte als eine intransigente und geschlossene Bewegung darstellt, erscheint es heute in der Gestalt auch seiner traditionellsten und offiziellsten Kirchen als eine tolerante und offene Bewegung. Ist dies Anzeichen dafür, dass diese Kirchen mit der Zeit lau geworden sind und ihre frühere Entschiedenheit eingebüsst haben? Wenn ja, dann stellt sich unweigerlich die Frage, ob gewisse christliche Sekten und gewisse sich auf das Christentum berufende neureligiöse Bewegungen heute in ihrer Virulenz dem ursprünglichen Geist des Christentums nicht näher stehen als die heutigen Kirchen. Hier wird nicht der Anspruch erhoben, auf diese brisanten Fragen fertige Antworten zu geben, sondern der Versuch gemacht, über den Umweg einer Reise in Zeit und Raum Elemente zur Information und zum Nachdenken zu liefern.

¹⁴ Zu diesen Dramen vgl. das Standardwerk: Harnack A. von (41924): Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig, 405-409.

¹⁵ Ikor R.: Je porte plainte, 106-108.

Wir versetzen uns also in den Mittelmeerraum des 2. Jahrhunderts. Es ist die Rede von einer Epoche, in der das Christentum in den Augen der Bevölkerung des Römischen Imperiums lediglich eine Sekte oder eine neue Religion unter anderen war. Wir wollen herausfinden, was diese neue Religion von ihren Anhängern verlangte und wie ihre Missionsstrategie in den Augen der Gesellschaft aussah. Im Zentrum unserer Überlegungen wird weiterhin das Sonderproblem der durch Konversion hervorgerufenen Familienzerrwürfnisse stehen.

3. Die Konversion zum Christentum im Jahr 200: Bruch mit den Heiden und dem Heidentum

Um das Jahr 200 kann das Christentum bereits auf eine hundertfünfzigjährige Geschichte zurückblicken. Es ist nicht mehr die in Palästina in der Gegend von Jerusalem angesiedelte winzige jüdische Sekte der Anfänge. Seine Hauptzentren befinden sich inzwischen in Antiochia, in Alexandria, in Ephesos, in Rom, in Karthago, d. h. in den grossen Metropolen des Römischen Reiches. Und die Mitglieder sind nur noch in Ausnahmefällen Männer und Frauen jüdischer Abstammung. Die Kirche besteht hauptsächlich aus bekehrten Heiden oder Kindern und Kindeskindern früherer Heiden. Wir sollten uns von den Begriffen Heiden und Heidentum nicht in die Irre führen lassen. Diese Heiden sind keineswegs Leute ohne Glaube und Gesetz: Sie sind durchaus einer bestimmten religiösen Praxis verpflichtet. Die zum Christentum bekehrten Heiden sind ganz einfach Menschen, die eine Religion um einer andern willen verlassen haben.

Ich schreibe: Religion. Ist das Christentum um das Jahr 200 wirklich eine Religion? Ja, antworten stolz die Christen: Das Christentum ist nicht bloss eine Religion, sondern die einzig wahre Religion.¹⁶ Die Heiden, ganz besonders die Vertreter des römischen «Establishments» sind da ganz anderer Meinung: Sie bezeichnen das Christentum als Aberglaube¹⁷ – ein eindeutig abwertender Begriff. Mit Aberglaube werden nämlich unwürdige Glaubensüberzeugungen im Volk bezeichnet, die die wahre Identität der Gottheit grob verkennen; nicht zuletzt gefährden diese Überzeugungen möglicherweise den Zusammenhalt des Imperiums und damit dessen innere Sicherheit.

Die Auseinandersetzung um die Identität des Christentums – Religion oder Aberglaube – erinnert an die aktuelle Debatte über die sogenannten «neuen Sekten»¹⁸. In den Augen der

¹⁶ Sachot M. (1985): Comment le christianisme est-il devenu religio?; in: Revue des sciences religieuses 59, 95-118.

¹⁷ Zur Identitätskrise des Christentums im 2. Jh. und zum Begriff superstitio (Aberglaube) vgl. Benko S. (1980): Pagan criticism of Christianity during the first two centuries A.D.; in: Temporini H., Haase W. (Hg.): Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II, Berlin – New York, 1055-1118.

¹⁸ Woodrow A. (21981): Les nouvelles sectes, Paris.

Nichtmitglieder handelt es sich zweifellos um eine Sekte, ebenfalls ein abwertender Begriff; in den Augen der Anhänger wiederum handelt es sich um eine Religion.

Zwar verbreitet sich das Christentum um das Jahr 200 allmählich in den gebildeten Schichten Roms, gleichwohl bleibt sein Status unsicher. Es hat keine legale Existenz, und die Christen sind Denunzierungen und Willkürakten feindlicher Statthalter preisgegeben. Werden Kirchenglieder vor ein Gericht gestellt und bekennen sie sich zu ihrem Glauben, dann erwartet sie Gefängnis oder Tod.

So zeichnet sich das Christentum durch seinen Anspruch aus, die einzige wahre Religion zu sein, aber auch durch seinen höchst prekären Status. Um seinen Anspruch zu bekräftigen und um der äusseren Bedrohung Herr zu werden, entwickelt es bei seinen Mitgliedern ein intensives inneres Solidaritätsgefühl¹⁹ und brennenden missionarischen Eifer nach aussen. Ohne diesen hohen Sinn für Brüderlichkeit und den Eifer zu predigen und zu bekehren, hätte sich das Evangelium im Römischen Reich nicht verbreiten können und die Bekehrung Kaiser Konstantins ein Jahrhundert später nie stattgefunden. In Wahrheit war die Evangelisierung für die Kirche um das Jahr 200 eine Frage von Leben und Tod.

Welche Missionsstrategie sollte verfolgt werden? Vereinfacht gesagt, lassen sich in der damaligen Kirche zwei dominante Strategien ausmachen, die zuweilen kombiniert wurden. Die eine bestand darin, Berührungspunkte mit dem Heidentum herauszustreichen, um sich dessen Vertrauen und Achtung zu erwerben. Die andere legte es ganz im Gegenteil darauf an, Unvereinbarkeiten und Gegensätze zu betonen. Welche Strategie auch immer galt, eine Sache war für die Christen klar: Die Bekehrung zu Christus beinhaltete die Absage an alle möglicherweise polytheistischen oder götzendienerischen heidnischen Praktiken. Gott allein war zu verehren. Jede Teilnahme an einem Fest oder an einem Ritus zu Ehren irgendeiner Gottheit des Götterhimmels oder zu Ehren des Kaisers galt es wie die Pest zu meiden.

4. Von der Unmöglichkeit des Zusammenlebens zwischen Christen und Heiden

Um das Jahr 200 schrieb Tertullian, ein nordafrikanischer Theologe, aufschlussreiche Abhandlungen über die christliche Entschiedenheit, mit dem Heidentum zu brechen. In einem Traktat, den er seiner Ehefrau widmete, stellt er die Frage, ob es einer verwitweten christlichen Frau erlaubt sei, sich wieder zu verheiraten. Ja, antwortet er zögernd – allerdings ausdrücklich unter der Bedingung, dass der zweite Ehemann gläubig sei. Eine christliche Frau, so die Erklärung, kann nicht mit einem heidnischen Ehepartner leben,

¹⁹ Zum Solidaritätsgefühl im frühen Christentum und seinen moralischen Folgen vgl. Brown P. (1989): Die Spätantike; in: Veyne P. (Hg.): Geschichte des privaten Lebens I: Vom Römischen Imperium zum Byzantinischen Reich, Frankfurt a.M., 229ff.

ohne durch diese Ehe beschmutzt zu werden. Tertullian versteigt sich sogar zur Behauptung: «Wenn dem so ist, dann steht fest, dass Gläubige, welche Ehen mit Ungläubigen eingehen, sich der Hurerei schuldig machen und von jedem Verkehr mit der Brüdergemeinde auszuschliessen sind.»²⁰ Man beachte den Begriff «Brüdergemeinde»: Das brüderliche Band zwischen den Kirchengliedern ist so stark, dass das Zusammenleben mit einem Heiden ausgeschlossen ist.

In seiner Verurteilung der Mischehe stützt sich Tertullian in weiten Teilen auf konkrete, dem Alltagsleben entnommene Argumente. Nehmen wir an, so schreibt er, eine christliche Frau heirate einen Heiden; alsbald wird sie dazu verpflichtet sein, zwei Herren zu dienen, ihrem göttlichen Herrn und ihrem heidnischen Ehemann. Falls sie sich als gute Ehefrau dazu entschliesst, ihrem Mann zu gehorchen und ihm zu gefallen, dann wird sie schöne Kleider anziehen, ein weltliches Benehmen an den Tag legen und die geschlechtliche Vereinigung nicht als Pflicht, die man unter dem Auge Gottes vollzieht, sondern als Befleckung praktizieren. Wenn die Stunde gekommen ist, da sie mit der Gemeinde beten will, dann will ihr Ehemann sie zu den Bädern führen. Und wird ihr Ehemann es zulassen, dass sie Brüder und Schwestern der christlichen Gemeinschaft in allen Stadtvierteln und in allen elenden Behausungen aufsucht? In Tertullians eigenen Worten:

Welcher Ehemann «wird zur Zeit der Osterfeierlichkeiten ruhig dulden, dass sie die ganze Nacht wegbleibe? Wer wird sie zu dem bekannten Mahle des Herrn, welches sie so in Verruf bringen²¹, ohne seinen eigenen Argwohn gehen lassen? Wer wird sie in die Kerker schleichen lassen, um die Ketten eines Märtyrers zu küssen? Oder gar sich irgendeinem Mitbruder zum Friedenskuss nahen?»²²

Gewiss, so räumt der nordafrikanische Theologe ein, man könne sich einen wohlwollenden Ehemann vorstellen, der sich nicht gegen die christlichen Bräuche sträuben würde. Aber das ändere im Grunde nichts, bleibe er doch ein Heide. Denn entweder halte ihn seine Frau auf dem laufenden über ihr Tun und würde ihm so Dinge enthüllen, über die sie nicht sprechen dürfe, oder aber sie würde ihr Tun verbergen, womit sie sich unvermeidlich verdächtig mache. Und schliesslich könne sich seine Frau niemals all jenen anscheinend nebensächlichen heidnischen Bräuchen entziehen: etwa für ein Fest das Haus schmücken oder den Ehemann zu einem Bankett begleiten.

Tertullian veranschaulicht eine der beiden erwähnten Strategien: Kompromisslosigkeit und Widerstand. Gleichwohl ist er kein Extremist, denn er erwähnt nur den Fall der Wiederverheiratung. Die Extremposition würde besagen, die aufgezählten Argumente gälten

²⁰ Tertullian, Ad uxorem II, 3,1.

²¹ Anspielung auf die «Agape»-Feier der Christen, dem Gemeinschaftsmahl mit Eucharistiefeyer, zu dem Gaben gebracht wurden, die anschliessend an die Ärmsten verteilt wurden. Unter den Heiden zirkulierten vielfältige Gerüchte über diese heimlichen Mahlzeiten: Es seien ausgelassene Gelage, orgiastische Feiern, Menschenfresserei.

²² Ad uxorem II, 4,2.

auch für Neubekehrte, die mit ihrem heidnischen Ehepartner verheiratet bleiben möchten. Tertullian erwähnt auch diesen Fall, trifft aber eine Unterscheidung: In der Schrift stehe geschrieben, die Bekehrten müssten in der Situation bleiben, in der sie sich anlässlich ihrer Bekehrung befanden²³; im Falle der Bekehrung eines der beiden Ehepartner sei folglich keine Auflösung der Ehe nötig; im übrigen bestehe Grund zur Hoffnung, das Schauspiel und die Wirkung der Bekehrung würden den im Heidentum verhaftet gebliebenen Ehepartner dazu bringen, selbst Christ zu werden. Kurz, Tertullian verbietet also die Heirat oder Wiederverheiratung einer christlichen Frau mit einem Heiden, ist aber damit einverstanden, dass eine zum Christentum bekehrte Frau die Ehefrau eines Heiden bleibt.

Man kann ihn also, trotz seines Rigorismus, nicht der Anstiftung zum dramatischen Bruch mit der Familie bezichtigen. Mit unbestreitbarem Sinn für die konkrete Situation weist er indes nach, dass das Zusammenleben zwischen Heiden und Christen innerhalb des gleichen Haushalts praktisch unmöglich ist und den christlichen Ehepartner so grossen Gefahren aussetzt, dass er schon bald von der Gemeinschaft, der «Brüdergemeinde», ausgeschlossen werden könnte.

5. Von der Aufforderung an die Neubekehrten, ihr Haus zu verlassen

Der christliche Wille, mit dem Heidentum zu brechen, wird von den Heiden als Anstiftung zum Aufruhr verstanden. Die Christen, so ihre Einschätzung, sind so aufsässig, dass sie selbst die elterliche Autorität und den Hausfrieden untergraben. Diese Anschuldigung findet sich insbesondere in einem kurz vor dem Jahr 200 verfassten antichristlichen Pamphlet, dessen Verfasser, Celsus, über die Kirche und das Christentum bestens Bescheid weiss. Der Autor berichtet über die Taktik der christlichen Missionare, wenn sie in eine Stadt kommen, um Anhänger zu gewinnen. Als erstes begeben sie sich auf öffentliche Plätze, wobei sie mit Bedacht ihr Augenmerk auf die schwachen Seelen richten. Dann dringen sie in die Häuser ihrer Opfer ein und nehmen sich der Kinder und der Frauen an, um ihnen ausserhalb der Hörweite von Lehrern oder Familienvätern subversive Reden zu halten. Von diesen an Abhängigkeit gewöhnten Frauen und Kindern verlangen sie bedingungslose Unterwerfung. Sie erklären ihnen, von nun an hätten sie ihnen allein, nicht mehr dem Familienvater oder dem Lehrer zu gehorchen. Sie legen Lebensregeln fest und versprechen, dem Haus werde Glück beschieden sein, falls ihre Vorschriften eingehalten würden. Falls während eines solchen Gesprächs zufälligerweise der Vater oder der Lehrer eintreten sollte, dann bleibt den Missionaren nur eine Wahl: entweder diskret zu verschwinden oder aber die Neubekehrten dazu zu zwingen, das Haus mit ihnen zu verlassen.²⁴

²³ Vgl. 1 Kor 7,13-20.

²⁴ Origines, Gegen Celsus, III,55.

Wischen wir dieses Zeugnis nicht einfach unter den Tisch mit dem Vorwand, Celsus sei ein Gegner der Christen gewesen. Er täuscht sich nämlich keineswegs, wenn er schreibt, die Missionare könnten ihre Zuhörer dazu bringen, aus ihrem Haus zu fliehen. Mehrere zeitgenössische christliche Texte bestätigen den Sachverhalt.

Drei dieser Texte, deren Hauptfiguren Frauen sind, werden hier vorgestellt – der beunruhigendste und bewegendste von allen zum Schluss.

Doch erst eine Vorbemerkung. Die Vorstellungen der damaligen Christen über die Familie sind als höchst moralisch zu bezeichnen. So traten sie etwa für die Unauflöslichkeit der Ehe ein, obwohl die heidnischen Bräuche und Gesetze die Scheidung erlaubten. Und in der Paarbeziehung plädierten sie für Gleichheit von Mann und Frau, ansonsten aber betonten sie entweder die Autorität des Vaters über die ganze Familie, Frauen wie Kinder, oder die Gehorsamspflicht von Ehefrau und Kindern.²⁵

Ein wichtiger Hinweis, in dessen Licht die Erzählungen über den Bruch mit der Familie noch bemerkenswerter erscheinen. Die Bekehrung eines Individuums und sein Heil genossen in der Vorstellung der Christen derartige Priorität, dass Ungehorsam häuslichen Moralprinzipien gegenüber zweitrangig wird. Doch nun zu den Erzählungen selbst.

Die Geschichte der bekehrten Römerin, die die Scheidung verlangte

Die erste Geschichte spielt sich in Rom ab.²⁶ Eine Heidin führt mit ihrem Mann ein ausschweifendes Leben. Nach ihrer Bekehrung zum Christentum fängt sie sich auf und versucht, auch ihren Mann zu einem besseren Lebenswandel zu bewegen und ihn zu bekehren, aber der Mann will sein lasterhaftes Leben nicht aufgeben. Die Frau betrachtet es als Sünde, das Bett weiterhin mit einem Sünder zu teilen, und will sich von ihm trennen; ihre Familie rät ihr davon ab und macht geltend, ihr Mann würde sein Verhalten schliesslich ändern. Der Ehemann geht auf Reisen, und die Frau erfährt, dass er es noch ärger treibt. Weil sie befürchtet, zur Komplizin seines sündigen Lebenswandels zu werden, schreitet sie zur Tat, verlangt die Scheidung, was sie gemäss römischem Recht tun kann.²⁷ Der verlassene Mann klagt in seiner Wut seine frühere Frau vor Gericht an, eine Christin zu sein. In seinem Rachedurst, vielleicht auch aus Eifersucht, denunziert er auch den christlichen Lehrer, der seine Frau zum Glauben geführt hat; dieser wird zum Tod verurteilt.

²⁵ Zu den Ehe- und Familienregeln der Kirche des 2. und 3. Jh. vgl. Munier Ch. (1979): *L'Eglise dans l'Empire romain (IIe-IIIe siècles)*, Paris, 3-71.

²⁶ Justinus, *Zweite Apologie*, 2.

²⁷ Dieses Scheidungsbegehren, von einem der beiden Ehepartner eingereicht (*repudium*), unterschied sich von der Scheidung in gegenseitigem Einverständnis (*divortium*) und konnte von der Frau wie vom Mann eingeleitet werden.

Beim Lesen dieser Geschichte denkt man unweigerlich an Tertullians Vorschriften. Tatsächlich bleibt die Frau nach ihrer Bekehrung zuerst einmal die Ehefrau ihres heidnischen Mannes in der Hoffnung, ihn bekehren zu können, was den Empfehlungen des nordafrikanischen Theologen durchaus entspricht. Dann aber setzt sie sich davon ab: Sie wertet die Integrität ihres Glaubens höher als die eheliche Bindung. Das führt zu einem auch für den christlichen Missionar tragischen Ende, wird doch dieser vom Ehemann für das veränderte Verhalten seiner Frau verantwortlich gemacht.

Die Geschichte der Maximilla, die ihr Selbst liebt und sich von ihrem Ehemann abwendet

Die zweite Geschichte²⁸ führt uns nach Griechenland, nach Patras, wo soeben der Apostel Andreas, ein Bruder des Petrus, angekommen ist. Wie bei seiner Ankunft in einer Stadt üblich, predigt Andreas das Evangelium und vollbringt Heilungen. Er heilt und bekehrt insbesondere eine Frau von hoher Geburt, Maximilla, die Frau des Prokonsuls Egeas. Er erklärt ihr, sie habe von nun an ein untadeliges Leben zu führen; sie besitze ein von Gott geschenktes inneres Selbst, mit dem sie sich nun gewissermassen vereinigen müsse. Maximilla begreift, dass sie ihrer Verbindung mit Egeas ein Ende setzen soll. Die Bekehrung erfolgt zu einem Zeitpunkt, da der als bösartig geltende Prokonsul, der aber seine Frau abgöttisch liebt, abwesend ist.

Schon kehrt Egeas nach Hause zurück. Mit einer List kann Maximilla verhindern, dass ihr Mann mit ihr schläft. Sie bittet nämlich eine junge und schöne Dienerin, mit Egeas zu schlafen. Während mehrerer Monate bemerkt der Prokonsul nicht, dass die Frau, mit der er im Bett liegt, bevor sie sich in ihr eigenes Zimmer zurückziehen kann, nicht seine Ehefrau ist. Nachdem er den Betrug bemerkt hat, begibt er sich zornig, aber auch zutiefst verletzt zu seiner Frau, die er liebt: «Ich küsse deine Füße, ich, der ich schon seit zwölf Jahren dein Mann bin, dich, die ich stets wie eine Göttin verehrt habe. Wenn es einen anderen Mann in deinem Leben gibt ... dann werde ich dir vergeben und deinen Fehltritt verbergen, wie du selbst mutig alle meine Seitensprünge erduldet hast.»

Und Maximilla gesteht ihm: «Ja, Egeas, ich liebe; aber was ich liebe, gehört nicht dieser Welt an ... Es ist etwas, das du nicht sehen kannst, denn das ist schwierig, und von dem du mich nicht trennen kannst, denn das ist unmöglich. Gewähre mir, mich mit ihm zu vereinigen, mich allein zu ihm zu legen.»²⁹

Der Prokonsul ist verzweifelt, vermutet er doch einen Rivalen. Wie könnte dieser Heide auch ahnen, dass der Rivale Maximillas innerstes Selbst ist, dieses reine innere Wesen, das ihr der Herr geschenkt und dessen Gegenwart Andreas ihr enthüllt hat?

²⁸ Prieur J.-M. (Hg.) (1989), *Acta Andreae* (Corpus Christianorum, Series Apocryphorum, 5-6), Turnhout.

²⁹ Ebd., 23.

Egeas versucht herauszufinden, wer sein Rivale ist. Man trägt ihm zu, ein gewisser Andreas befinde sich in der Stadt und Maximilla sei ihm derart verfallen, dass sie ihn mehr liebe als irgend jemanden sonst. Der Prokonsul lässt Andreas festnehmen und versucht ein letztes Mal, seine Frau zurückzugewinnen: Entweder lebst du wieder als meine Frau mit mir und ich lasse diesen Andreas frei, oder aber du verweigerst dich mir weiterhin, und Andreas wird dafür büssen müssen. Die junge Frau gibt nicht nach, und Andreas wird zum Tod verurteilt. Maximilla ihrerseits verweigert sich ihrem Gatten weiterhin und wird künftig im Kreise der Brüder und Schwestern leben. Egeas aber wird sich schliesslich verzweifelt von den Klippen stürzen.

Die hier kurz zusammengefasste Erzählung überrascht durch ihre romanhaften Züge. Tatsächlich entstammt sie einem christlichen Roman, Andreas-Akten genannt, der zur Zeit des Celsus verfasst wurde.

Derartige Geschichten hatten damals grossen Erfolg. Es gibt in der Tat noch weitere zeitgenössische christliche Romane ähnlichen Inhalts, deren Helden andere Apostel sind – Paulus, Petrus, Johannes oder Thomas. Es wird erzählt von Männern und Frauen, die miteinander verlobt oder verheiratet sind. Dann taucht der Apostel auf und bekehrt einen der beiden Partner, meist die Frau. Diese verweigert sich in der Folge ihrem Ehemann oder bricht mit ihrem Verlobten, selbst wenn es zur Tragödie kommt. Der Erfolg solcher Erzählungen zeigt, dass die christlichen Romanleser Reinheit höher werteten als intakte Familien- und Ehebande.

Die Geschichte der Märtyrerin Perpetua, die trotz des Leids ihres Vaters standhaft bleibt

Hier nun die dritte und letzte Geschichte. Sie ist ganz anders, viel bewegender und gründet auf dem autobiographischen Bericht einer jungen Frau von 22 Jahren namens Perpetua. Diese Frau von adliger Geburt, eine ebenfalls in Nordafrika lebende Zeitgenossin Tertullians, hatte sich zum Christentum bekehrt. Auch die übrigen Familienmitglieder waren, mit Ausnahme des Vaters, Christen geworden. Im Jahr 203 wurde Perpetua – sie stillte damals ihr Kind und ging noch in die Unterweisung – im Verlauf einer Verfolgungsaktion zusammen mit weiteren Katechumenen festgenommen. In der Gefangenschaft verfasste sie ein Tagebuch, das mit zum besten gehört, was die frühe christliche Literatur überhaupt hervorgebracht hat.

Ihr Bericht beginnt, kurz nach ihrer Festnahme, mit dem Besuch ihres Vaters, der ihren Glauben zu erschüttern sucht. Sie widersteht standhaft.

«Während mehrerer Tage sah ich meinen Vater nicht, und ich dankte Gott dafür; diese Abwesenheit war eine Erleichterung für mich. Genau während dieser kurzen Zeit wurden

wir getauft. Der Heilige Geist gab mir ein, vom heiligen Wasser nichts zu erbitten als die Kraft, in meinem Fleische zu widerstehen.»³⁰

Perpetua strebt das Martyrium an, sie möchte von Gott dazu auserwählt werden, zu jenen gehören, die in der Nachfolge Christi für ihren Glauben sterben.

In das Gefängnis von Karthago überführt, in ein Verliess geworfen, wo eine erdrückende Hitze herrscht, sorgt sie sich nicht um sich selbst, aber um ihr Kind, von dem sie getrennt ist und das sie nur selten stillen kann. Schliesslich erreicht sie, dass auch ihr Kind im Gefängnis bleiben kann.

«Schon bald kam mein Kind wieder zu Kräften, und der Kummer und die Sorgen, die es mir bereitet hatte, verflogen. Mit einem Schlag verwandelte sich das Gefängnis für mich in einen Palast, in dem ich mich besser fühlte als überall sonst.»³¹

Einige Tage später verlautet gerüchteweise, sie müsse vor Gericht erscheinen. Ihr Vater begibt sich nach Karthago und versucht von neuem, sie in ihrem Glauben zu erschüttern, indem er ihr öffentlich seine Verzweiflung ins Gesicht schreit:

«Erbarme dich, meine Tochter, meiner weissen Haare. Erbarme dich deines Vaters, wenn ich noch würdig bin, dass du mich Vater nennst. Ich habe dich eigenhändig bis zur Blüte deiner Jahre erzogen; ich habe dich allen deinen Brüdern vorgezogen; setz mich nicht der Lächerlichkeit aus. Denke an deine Brüder, denke an deine Mutter und an deine Tante; denke an dein Kind, das nicht ohne dich leben können. Komme auf deinen Entscheid zurück, zerstöre nicht die ganze Familie. Niemand von uns wird je wieder ein freier Mensch sein, falls du verurteilt wirst.»

«So sprach mein Vater aus Zuneigung zu mir. Dabei bedeckte er mich mit Küssen und warf sich zu meinen Füßen nieder; in seinen Tränen nannte er mich nicht mehr 'meine Tochter', sondern 'verehrte Frau'. Ich litt, als ich meinen Vater in diesem Zustand sah: als einziger in der Familie würde er sich über mein Leiden nicht freuen können.»³²

Dann kommt der Zeitpunkt des Erscheinens vor Gericht:

«Wir steigen auf eine Estrade. Die anderen werden verhört, sie bekennen ihren Glauben. Nun ist die Reihe an mir; da erscheint mein Vater mit meinem Sohn in seinen Armen. Er zieht mich weg und sagt: 'Erbarme dich des Kindes.' Prokurator Hilarianus ... seinerseits liess nicht locker: 'Erbarme dich der weissen Haare deines Vaters, des zarten Alters deines Kindes. Opfere zum Heil der Kaiser.' Meine Antwort: 'Ich opfere nicht.' Hilarianus insistiert: 'Bist du Christin?' Ich antworte: 'Ja, ich bin Christin.' Mein Vater blieb an meiner Seite, um meinen Glauben ins Wanken zu bringen. Hilarianus gab einen Befehl: Mein

³⁰ Passion der Perpetua, 3.

³¹ Ebd., 3.

³² Ebd., 5.

Vater wurde verjagt und mit einer Rute geschlagen. Der Schlag traf mich, als hätte man mich selbst geschlagen. Ich litt an meines Vaters Gebrechlichkeit und an seinem Leid. Dann sprach der Richter das Urteil: Wir sollten alle den Tieren vorgeworfen werden. Und glücklich gingen wir in das Gefängnis zurück.»³³

Der Vater geht zusammen mit seinem Enkelkind nach Hause. Aber er kann nicht anders, er muss noch einmal ins Gefängnis zurückkehren.

«Als wir uns dem Tag der Spiele näherten, kam mein Vater mich besuchen. Der Kummer hatte ihn verzehrt. Er begann, sich den Bart zu raufen, sich auf der Erde zu wälzen, sich niederzuwerfen. Er verwünschte seine Jahre, und er fand Worte, die jedermann erweicht hätten. Ich aber, ich beweinte das Unglück seines Alters.»³⁴

6. Die Liebesreligion als Verursacherin von Familientragödien

Drei Geschichten: Eine Bekehrte, die sich schliesslich von ihrem lasterhaften Ehemann scheiden lässt, Maximilla, die das Ehebett flieht, Perpetua, die angesichts des Leids ihres Vaters und trotz ihres eben geborenen Kindes standhaft bleibt. Drei tragische Geschichten, in denen die Familienbande reissen und an deren Ende der Tod steht. Drei Geschichten, die eine Auseinandersetzung, einen Machtkonflikt und eine hart erkämpfte Emanzipation nachzeichnen. Die Römerin, die die Scheidung einreicht, Maximilla, die sich ihrem Mann verweigert – sie beide widersetzen sich der Vorherrschaft des Mannes in der Partnerschaft³⁵; Perpetua ihrerseits widersetzt sich der Autorität des pater familias.

In den vorgestellten Erzählungen geht der Anstoss zum Bruch von den Bekehrten aus. Aber auch das Umgekehrte kommt vor, wie Tertullian vermerkt. Es gibt Heiden, die mit den zum Christentum bekehrten Familienangehörigen brechen, diese verleugnen, weil sie die Christen sosehr hassen. Es gibt, so Tertullian, Frauen, die verstossen werden, Kinder,

³³ Ebd., 6.

³⁴ Ebd., 9. In einem Kommentar zu dieser Erzählung, insbesondere zu Perpetuas Beziehung zu ihrem Vater, schreibt Augustinus später: «Die junge Frau hatte das Flehen ihres Vaters nicht erhört, aber sie blieb ihm weiterhin zärtlich zugetan. Sie hasste in ihm die Blindheit und nicht die Natur, die Untreue und nicht die Quelle ihres Lebens. Sie kam zu Ruhm, indem sie stolz die unsinnigen Vorwürfe ihres Vaters zurückwies, dieses Vaters, den sie sosehr liebte, dass sie einen Schmerzensschrei ausstieß, als sie sah, wie er geschlagen wurde» (Predigt 281, 3).

³⁵ Neuere Arbeiten von amerikanischen Historikerinnen und Historikern gehen der Frage nach, in welchem Milieu die Andreas-Akten und weitere apokryphe Schriften über die Apostel entstanden sind. Die Hypothese lautet, diese Texte seien in Frauengemeinschaften entstanden und verwendet worden, die Enthaltsamkeit lebten und sich der in der Gesellschaft wie in der Kirche geltenden patriarchalen Ordnung widersetzten. Vorgestellt und kritisch diskutiert werden diese Arbeiten in: Kaestli J.-D. (1990): *Fiction littéraire et réalité sociale: que peut-on savoir de la place des femmes dans le milieu de production des Actes apocryphes des apôtres?*; in: *La fable apocryphe I (Apocrypha – Le champ des Apocryphes 1)*, Paris, 279-302.

die enterbt werden, Sklaven, die aus dem Haus gejagt werden, denn «sobald sich jemand unter dieser Bezeichnung (Christ) bessert, stösst er an»³⁶.

Tertullian spricht dann vom Hass gegen die Christen. Und tatsächlich, in all diesen Erzählungen herrscht ein Klima des Hasses, selbst in der Geschichte der Perpetua. Zwar hasst diese ihren Vater nicht, ganz im Gegenteil, aber, so schreibt sie selbst, sie sieht im Bemühen ihres Vaters, sie von ihrem Glauben abzubringen, «die Argumente des Teufels»³⁷.

Wie konnte das Christentum, das sich als Liebesreligion verstand und die Familienbande verherrlichte, solche Tragödien provozieren?

Auf diese schwierige Frage drei kurze Antworten. Die erste lautet dahin, dass ein Bruch mit der Familie für die Christen der ersten Jahrhunderte nicht wirklich überraschend kam. Nicht nur erwarteten sie ihn, sondern sie betrachteten ihn geradezu als die Erfüllung des göttlichen Willens. Solche Brüche waren nämlich von Christus selbst angekündigt worden. Justinus, der Autor der ersten Erzählung, schreibt: «Auch alles, was wir leiden, wenn wir von unseren Verwandten getötet werden, hat er nämlich uns prophezeit.»³⁸ Und wenn Tertullian feststellt, dass Christen von ihrem Vater oder von ihren Brüdern verraten werden, dann erinnert er an die Weissagungen Christi im Matthäusevangelium. Hier sei nur auf eine dieser Stellen verwiesen: «Denkt nicht, ich sei gekommen, um Frieden auf die Erde zu bringen. Ich bin nicht gekommen, um Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Denn ich bin gekommen, um den Sohn mit seinem Vater zu entzweien und die Tochter mit ihrer Mutter und die Schwiegertochter mit ihrer Schwiegermutter; und die Hausgenossen eines Menschen werden seine Feinde sein. Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht würdig, und wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, ist meiner nicht würdig.»³⁹

Zweitens sei darauf hingewiesen, dass diese Dramen eher Ausnahmereischeinungen sind, relativ seltene Fälle, die im Zusammenhang mit rigoristischen Strömungen innerhalb des Frühchristentums zu sehen sind. Sie veranschaulichen ganz radikal eine der beiden Formen missionarischer Strategie der Kirche der ersten Jahrhunderte.

Schliesslich, und das ist das Wichtigste, zeigen diese Auseinandersetzungen, dass zu jener Zeit der Übertritt vom Heidentum zum Christentum tatsächlich schwerwiegende Folgen hatte. Die Bekehrung zum Christentum zwang zur Absage an heidnische Praktiken und

³⁶ Tertullian, Apologetikum, 3,4.

³⁷ Passion der Perpetua, 3.

³⁸ Justinus, Dialog mit dem Juden Tryphon, XXXV,7.

³⁹ Mt 10,34-37. Für eine Interpretation der verschiedenen Stellen, wo sich Christus gegen die Familienbande ausspricht, vgl. Quéré F. (1990): La famille, Paris, 304-309.

bedeutete insbesondere die Integration in eine neue Gemeinschaft, die «Brüdergemeinde», die ihre eigene Praxis, ihre eigenen Regeln und ihre eigenen Glieder hatte.

In den Augen der Heiden galt das Christentum nicht zu Unrecht als eine Religion, die die Familie auseinanderbrachte, während in den Augen der Bekehrten diese gleiche Religion eine neue Familie einbrachte: einen mit Brüdern und Schwestern geteilten Glauben, konkrete Hilfeleistungen und Solidarität im Alltag.

Es mag paradox erscheinen, dass eine Religion, die die Liebe zwischen ihren Mitgliedern und zwischen allen Menschen auf ihr Banner geschrieben hat, von denjenigen, die diese Religion annehmen, einen dramatischen Bruch mit ihren Angehörigen verlangt. Auch der Preis, den der Bekehrte und seine Angehörigen zu bezahlen haben, scheint hoch zu sein. Wer lediglich das Opfer betrachtet, das diese Menschen auf sich nehmen, der muss zugeben, dass der – historisch aussergewöhnliche und unerwartete – Aufschwung des Christentums in den ersten vier Jahrhunderten unerklärlich bleibt. Er muss aber auch feststellen, dass in den Augen der Bekehrten der zu bezahlende Preis viel geringer sein musste als die erhoffte Prämie: die Gewissheit, von Gott geliebt zu sein, die Aufnahme in eine Gemeinschaft, in der jeder seinen Ort hat und deren Lebensstil fasziniert. Wäre die christliche «Brüdergemeinde» nicht vom Geiste wahrer Brüderlichkeit, von Offenheit und Respekt durchdrungen gewesen, wäre das Christentum bloss eine kurzlebige Sekte geblieben.

7. Die Versuchung der Macht: Prüfstein der Religionen

Schon immer haben religiöse Bekehrungen zu dramatischen oder schmerzlichen Brüchen innerhalb von Familien geführt. Solche Brüche zeigen an, dass die Bekehrten den neuen Glauben höher einstufen als die Bande des Blutes oder der Ehe und dass diese Bande, falls sie ein Hindernis darstellen, gelöst, ja zerrissen werden müssen zu Gunsten von neuen Beziehungen zu jenen, die den gleichen Glauben teilen.

Mit seinem missionarischen Eifer und seiner Glaubensintransigenz bot das Christentum des 2. und 3. Jahrhunderts der heidnischen Welt gelegentlich ein Bild, das demjenigen gewisser Bewegungen und neuer Religionen heute nicht unähnlich ist. Beginnt also dieselbe Geschichte stets von neuem?

Mindestens ein entscheidender Unterschied lässt sich ausmachen zwischen dem Glauben und der Lebenspraxis der Kirche um das Jahr 200 und der Botschaft und den Praktiken von heutigen Religionen und Bewegungen. In seinem Buch über neue Sekten hält Alain Woodrow fest, dass den gefährlichsten und schädlichsten zeitgenössischen Bewegungen und Strömungen ein gemeinsames Merkmal eigen ist, nämlich die Versuchung der Macht.⁴⁰ Versuchung der persönlichen Macht, wenn sich der Gründer und die Leiter von

⁴⁰ Woodrow A.: Les nouvelles sectes, 124.

Bewegungen selbst verherrlichen wollen und sich mit fügsamen Anhängern umgeben, deren Gewissen sie beherrschen, ja die sie gelegentlich missbrauchen. Versuchung der Macht des Geldes, wenn über verschiedene Kanäle versucht wird, sämtliche finanziellen Ressourcen der Anhänger für die Bewegung und ihre Leiter zu nutzen. Zuweilen geht es auch um die Versuchung der politischen Macht.

Der Kirche um das Jahr 200 könnte man schwerlich vorwerfen, sie unterwerfe sich den persönlichen Interessen ihrer Leiter oder beraube ihre Mitglieder, um ein Finanzimperium aufzubauen oder ihren Bischöfen zu Reichtum zu verhelfen. Im Gegenteil, alles weist darauf hin, dass die Kirche im 2. und 3. Jahrhundert mit der Botschaft des Evangeliums deshalb so erfolgreich war, weil sie uneigennützig war, sich der Armen und Verlassenen annahm, die Güter teilte und keine Machtansprüche geltend machte. Ein Jahrhundert später setzte ein Wandel ein: Es entstanden Bündnisse zwischen jenen politischen Kräften, die sich zum Christentum bekannten, und einer zur politischen Kraft gewordenen Kirche. Diese Entwicklung verunsicherte bestimmte, nur auf ihre Reinheit und ihr Heil bedachte Christen; diese leiteten einen neuen Bruch ein, indem sie alles verliessen und allein in die Wüste zogen. Aber das ist eine andere Geschichte, genauso wie jene andere lange Geschichte, in deren Verlauf die Kirche der Versuchung der finanziellen und politischen Macht erlegen ist.

Mit diesem historischen Abriss möchte ich angesichts der in letzter Zeit entstandenen Bewegungen mit zweifelhaften Zielen und Methoden zum Nachdenken anregen. Es scheint mir fast unmöglich zu sein, die Glaubensüberzeugungen eines Mitmenschen zu beurteilen und die verschiedenen Motive zu verstehen, die ein Individuum dazu führen mögen, im Namen einer inneren Überzeugung für gewisse Zeit oder für immer mit der Familie zu brechen. Ebenso unerlässlich scheint es mir, konsequent und unnachsichtig Ziele und Methoden von Bewegungen zu prüfen und anzuprangern, die sich mit hohen Idealen schmücken, um dann schwache Gemüter zu manipulieren und den geheimen Interessen ihrer Anführer zu dienen.

Zum Abschluss eine Überlegung, welche die Geschichte der Perpetua nahelegt. Kann eine echte religiöse Konversion jemanden tatsächlich dazu bringen, sich nicht bloss gegen Autorität oder Vormundschaft zur Wehr zu setzen, sondern die Seinen zu verleugnen und Gefühle zu entwickeln, in denen die Liebe keinen Platz mehr hat? Die autobiographische Erzählung der jungen Frau bewegt uns – obwohl wahrscheinlich keiner von uns das Märtyrertum anstrebt –, weil Perpetua in aller Glaubensintransigenz ihren Vater, dessen Ratschläge sie ausschlägt, und ihr Kind, das sie nicht wird heranwachsen sehen, weiterhin liebt. Eine religiöse Konversion, die auf die Zerstörung der affektiven Bindung des Menschen an seine Familie hinausläuft, liesse mich an der Würde dieser Religion oder deren Anhänger ernsthaft zweifeln.

Die Eltern-Kind-Beziehung – eine Frage von Gerechtigkeit und Solidarität

Denis Müller

1. Bin ich der Hüter meiner Eltern?

In diesem Artikel wird die Familie unter dem Blickwinkel der Herkunft und der Sippe, des Gedächtnisses und des Zukunftsentwurfes betrachtet, aber auch mit Blick auf das genealogische Bewusstsein der Vergangenheit und die Hoffnung auf die Zukunft. Im Mittelpunkt steht die Familie als Ort einer narrativen Identität, die eine elterliche Verantwortung zu begründen vermag, die sich auf die kommenden Generationen erstreckt. Zur Diskussion steht, wie die Institution Familie mit den ethischen Forderungen einer den Rahmen der Familie und ihrer ureigensten Interessen übersteigenden Gerechtigkeit und Solidarität verknüpft ist.

Zwei Fragen stehen im Zentrum der leidenschaftlichen Auseinandersetzungen in der Familie:

1. Was schuldet das Kind seinen Vorfahren, seinen Ahnen, seinen Eltern? Welches ist seine Pflicht als Kind? Diese Frage knüpft an an das von der jüdischen und christlichen Überlieferung in Einklang mit dem geschichtlichen Wandel der Familie stets von neuem kommentierte biblische Wort: «Ehre Vater und Mutter.» Diese moralische und erzieherische Grundregel hat in der patriarchalen, von alters her als beinahe unantastbar geltenden Lesart die Pflicht zum Gehorsam und die Pflicht zur Unterwerfung gemäss einer hierarchischen Logik begründet: In diesem Modell verlaufen die Pflichten des Subjekts immer von unten nach oben, vom Jüngsten zum Ältesten, vom Schwächsten zum Stärksten – es gibt keine Reziprozität.

Die den Eltern und, weiter gefasst, allen älteren Personen⁴¹ geschuldete Ehrerbietung hat im Verlauf der Jahrhunderte einen zweifachen Wandel erfahren:

a) Mit der Entdeckung des Subjekts in der Moderne werden Abstammung und Familiengenealogie der Ort, wo sich die narrative Identität des einzelnen aussagt und abspielt – mit dem Risiko eines wachsenden Individualismus.

b) Angesichts der Verknappung der Mittel gelten die früheren Generationen nicht mehr vornehmlich als Hüter der Überlieferung, auf die man sich abstützen könnte, sondern zunehmend als Last. Die Frage ist nicht mehr: Wer bin ich, der Nachkomme meiner Vorfahren oder das Kind meiner Eltern?, sondern: Muss ich meinen Eltern zu-

⁴¹ Tritschler J. (1987): Tu honoreras la personne du vieillard, Genf.

rückzahlen, was sie mir gegeben haben? Was ist meine Schuld ihnen gegenüber (eine symbolische Schuld, die sich aber im Verlauf von Familiengeschichten zu einer Art Unterstützungspflicht oder zur finanziellen Bürde entwickeln könnte). Das zentrale Thema der traditionellen Ethik liess sich auf Kains Frage zurückführen: Bin ich meines Bruders Hüter? Unter der Last der Schuld und der von ihr begründeten Verpflichtungen fragen sich die Kinder von heute, einmal erwachsen und autonom geworden: «Bin ich der Hüter meiner Eltern?»⁴²

Die so eingegangene Pflicht als Kind wird zu einer Sache von Recht, Gerechtigkeit und Kalkül. Im Zentrum vielfältiger Verantwortlichkeiten und um die Erziehung und die Zukunftsaussichten ihrer Kinder äusserst besorgt, hat die mittlere Generation der 45- bis 60jährigen das Gefühl, zwischen einer frei gewählten elterlichen Verantwortung und einer aufgezwungenen kindlichen Verantwortung aufgerieben zu werden. Seine Eltern ehren ist eine Pflicht, sie lieben ein Glück; aber sie bedingungslos und grenzenlos betreuen – ist das nicht eine unerträgliche Last?

2. Wie haben wir unsere elterliche Verantwortung wahrzunehmen? Es ist dies die klassische Frage nach den Pflichten der Eltern, so wie sie in der Folge der Sozialnormen des Neuen Testaments⁴³ und des römischen Rechts grundgelegt und, auf dem Weg über die Verstärkung des patriarchalen Modells, dann durch die Reformatoren des 16. Jahrhunderts⁴⁴ und die meisten Klassiker der politischen Theorie⁴⁵ konsolidiert wurde. Diese Fragestellung wurde durch die modernen Lebensbedingungen von Paaren und Familien völlig verndert. Nicht nur scheint die Zeit der Adoleszenz «endlos lange»⁴⁶ zu sein, sondern auch die moralische Verantwortung der Eltern reicht weit über deren juristische Verantwortung hinaus. Mit der gesteigerten Lebenserwartung und der relativen Zunahme von jungen Grosseltern oder gar Urgrosseltern erwächst ihr auch eine neue Bedeutung: Der Abnahme der Kinderzahl entspricht in der Tat eine Ausweitung

⁴² So der Titel eines bedeutenden Werkes zu diesem Thema: Daniels N. (1988): *Am I my parents' keeper? An Essay on justice between the young and the old*, New York – Oxford.

⁴³ Vgl. zum Thema der Sozialcodes – enger gefasst auch Haustafeln genannt – Bouttier M. (1991): *L'Épître de Saint Paul aux Ephésiens*, Genf, 280-282; sowie das bedeutende Werk von Lamau M.-L. (1988): *Des chrétiens dans le monde. Communautés pétriniennes au Ier siècle*, Paris.

⁴⁴ Vgl. etwa Martin Luther: *Der Grosse Katechismus* (1529); in: *Die Werke* (Hg. K. Aland) III (1961), Stuttgart, 11-150; ders.: *Eine einfältige Weise zu beten, für einen guten Freund* (1535), in: *Werke VI*, 205-222; Jean Calvin: *Institution de la religion chrétienne* (1536) 1560, Genf 1978, Buch II, Kap. 8, 35-38, 158-161; ders.: *Le Catéchisme de l'Eglise de Genève* (1542) II, Art. 185-195; insbesondere 195; in: Fatio O. (Hg.) (1986): *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, Genf, 65-67. Die beiden Reformatoren verbinden, in unterschiedlichem Mass, die Gehorsamspflicht den Eltern gegenüber und die Unterwerfung unter die Autoritäten (gemäss Römerbrief 13,1-7). Daraus geht auch eine paternalistische Legitimation der politischen Autorität her.

⁴⁵ Typisch in dieser Hinsicht ist Jean Bodin (1583): *Les six livres de la République I/II und I/IV*, Paris 1993, 65-72 und 79-81: Die Kinder sind «streng gehalten, ihrem Vater und ihrer Mutter zu dienen, sie zu lieben, ihnen zu gehorchen und sie zu verehren», 81.

⁴⁶ Vgl. Anatrella T. (1988): *Interminables adolescences. Les 12-30 ans*, Paris.

der Generationen; zum Zeitpunkt der Pensionierung eines Ehepaars, das seinerseits bereits Enkelkinder besitzt, lebt noch mindestens ein Elternteil.⁴⁷

Einmal ganz brutal und direkt gefragt: Sind wir auf dem Weg zu einer Gesellschaft mit ständig mehr alten Menschen und ständig weniger Kindern pro Paar? Auf der einen Seite kostet die Versorgung der älteren Generation immer mehr; auf der andern Seite scheint der von Pierre Legendre⁴⁸ beschriebene «König Kind» das Subjekt zu entthronen und einen einzigartigen Wert zu gewinnen (also ebenfalls unbezahlbar zu sein); dazwischen die Eltern und die mittlere Generation, die «baby-boomers» der sechziger und siebziger Jahre⁴⁹: Was wird aus ihnen, während ihre Kinder zögern, ihnen jene Enkelkinder zu schenken, die sie sich sicherlich erhoffen, ohne es immer zugeben zu können? Bewegen wir uns auf eine Gesellschaft ohne Hoffnung und ohne Solidarität hin, in der alternde Eltern ein Hindernis und Kinder ein kostbares, weil seltenes Gut werden?

2. Pflicht der Kinder und Gerechtigkeit unter den Generationen

2.1 «Ehre Vater und Mutter» – Gebot und Einladung

Mit dem fünften Gebot (Ex 20,12; Dtn 5,16) beginnt die zweite Tafel des Dekalogs, die direkt die zwischenmenschlichen Beziehungen berührt – die Sozialethik, die sich aus den «religiösen Pflichten» (wie man früher sagte) Gott gegenüber ergibt. Diese göttliche Aufforderung an jedes Glied des Volkes Gottes, seine Eltern zu ehren oder zu achten, hat auf unsere jüdisch-christliche Zivilisation beträchtliche Auswirkungen gehabt.

Seit jeher haben sich Theologen und Moralisten über den genauen Sinn dieses Gebotes befragt.⁵⁰ Heute wird eher betont, dass dort mehr von Ehrerbietung oder Respekt für die Eltern als von Liebe im eigentlichen Wortsinn die Rede ist.⁵¹ Die Kinder werden nicht

⁴⁷ Lalive d'Epinay Ch. (1991): Les personnes âgées et leur famille; in: Fleiner-Gerster Th., u.a. (Hg.) (1991): Familien in der Schweiz, Freiburg i.Ue.

⁴⁸ Legendre P. (1992): Les enfants du texte. Etude sur la fonction parentale des Etats (Leçons VI), Paris. Für den Vergleich der Perspektiven Legendres und Hans Jonas' siehe Müller D. (1993): La fonction et le sens du sacré dans l'éthique rationnelle de Hans Jonas; in: Müller D., Simon R. (Hg.): Nature et descendance. Hans Jonas et le «principe Responsabilité», Genf, 85-100, insbesondere 97-100.

⁴⁹ Etwa die in Québec von J. Grand'Maison und S. Lefebvre geleitete Umfrage (1993): Une génération bouc émissaire. Enquête sur les baby-boomers. Montreal.

⁵⁰ Vgl. Luther: Der grosse Katechismus; Calvin: Institution de la religion chrétienne; Barth K. (1993): Die kirchliche Dogmatik III.4 54, Stuttgart, 269-320; Bonhoeffer D. (1992): Ethik, München, 284-285; Lochman J.M. (1979): Wegweisung der Freiheit. Abriss der Ethik in der Perspektive des Dekalogs, Gütersloh, 68-81.

⁵¹ Bonhoeffer spricht noch von beidem: in den vielfältigen Alltagssituationen ist das Kind aufgefordert, seine Eltern zu lieben und zu ehren, Ethik, 385. Barth wiederum betont eher die geschuldete Ehrerbietung im Sinne einer

aufgefordert, ihre Eltern ganz unabhängig von der Qualität ihrer Beziehung auf Befehl zu lieben, wohl aber, ihnen den geschuldeten Respekt entgegenzubringen. Wir sind gehalten, unsere natürlichen Erzeuger zu achten, und zwar mit folgender bedeutsamer Präzisierung: «damit du lange lebst in dem Land, das der Herr, dein Gott, dir gibt.» – «und es dir gut geht» (fügt Dtn 5,16 bei). Wie ist das Verhältnis zwischen der Ehrerbietung für die Eltern und unserer hohen Lebenserwartung einerseits und unserem Wohlergehen auf Erden andererseits zu verstehen? Zentral dabei ist das Thema der Verheissung, die unsere Identität verbürgt. In der «Kindesliebe»⁵² stehen unsere geistliche Zukunft und die Qualität unserer Existenz auf dem Spiel. Je nach der Art, wie wir mit unserer «Kindespflicht» umgehen, können wir die Herausforderungen unseres gegenwärtigen Lebens und unserer ungewissen Zukunft glücklich in Angriff nehmen.

Die Liebe der Kinder zu ihren Eltern hat in unsere Gesetze und Sitten Eingang gefunden; sie bleibt eine der Säulen unserer gemeinsamen Ethik. Aber sie zum Angelpunkt einer Abhandlung über die Familie zu machen würde bedeuten, die Warnungen Christi und die legitime Infragestellung der patriarchalen Sicht der Familie in den Wind zu schlagen.⁵³

Aus seinem Umfeld gerissen, ist das biblische Gebot zu einer Sozialnorm geworden, die auf einer naturgegebenen, angeblich jedermann einsichtigen und universellen Moral gründet.⁵⁴ Das Gebot steuert nicht bloss die affektiven Bindungen innerhalb Familie, vielmehr hat es sich auf die gesamten sozialen Beziehungen ausgeweitet, dabei die Verbindlichkeit der Institutionen und die Ideologie der Familie als Kernzelle der Gesellschaft verstärkt.

Damit stellt sich folgende Frage: Ist eine solche Tradition in unseren komplexen pluralistischen Gesellschaften überhaupt noch angebracht? Wie belangvoll sind heute ihr religiöser Hintergrund und ihre paternalistische Interpretation?

2.2 Kein direkter Weg vom biblischen Gebot zur sozialen Gerechtigkeit

Der nordamerikanische Philosoph Norman Daniels bezweifelt, ob der Rückgriff auf die Kindesliebe und auf das Modell Familie angemessen sei, um das Problem der gerechten Verteilung der Güter zwischen jung und alt zu regeln. «Wir leben», so seine Argumentation, «in einer Gesellschaft, in der vielfältige Überzeugungen zur Verantwortung der Fa-

Last (Hebräisch: kabad, was auch Ruhm bedeutet), Dogmatik, 273. In der Folge von Barth kritisiert Lochman den Gedanken der Verehrung und plädiert für einen durch die Liebe aufgeklärten Respekt.

⁵² «Kindesliebe» (piété filiale) meint die verpflichtende Liebe der Kinder gegenüber ihren Eltern (Anmerkung des Hg.).

⁵³ Vgl. oben den Beitrag von Daniel Marguerat.

⁵⁴ Vgl. etwa das stete Bemühen der Reformatoren, das von Gott am Sinai gegebene positive Gesetz mit dem ihm angeblich zugrunde liegenden Naturrecht zu verknüpfen.

milie gegenüber herrschen, und wir verfügen weder über eine homogene Tradition noch über eine zwingende philosophische Antwort zur Überwindung dieser Vielfalt.»⁵⁵ Auf die Sprache der Tradition zurückgreifen wollen, um die sozialen Probleme von heute zu lösen, hiesse, Etappen zu überspringen und sich Illusionen hinzugeben. So gäbe man vor, die Sozialethik könne sich zur Verringerung der Komplexität der heutigen Welt damit begnügen, auf ein zeitloses biblisches Modell oder auf ein angeblich goldenes Zeitalter der traditionellen Familie zurückzugreifen.

2.3 Die Idee der Gerechtigkeit zwischen den Generationen in der Sozialpolitik

Daniels vermerkt weiter, das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern sei keineswegs symmetrisch angelegt.⁵⁶ Die Pflichten der Eltern den Kindern gegenüber seien «natürlich», was für die Verpflichtungen der Kinder nicht gelte. «Ich habe nicht darum gebeten, auf die Welt zu kommen» – wie oft haben Eltern diesen Satz hören müssen! Mit diesem Satz protestiert das Kind zu Recht gegen einen bestimmten Anspruch der Eltern, die Pflichten der Kinder ihnen gegenüber auf einer fiktiven Reziprozität zu gründen.

Auf der Ebene von Sozialethik und Recht ist folglich die freie Dankbarkeit der Kinder ihren Eltern gegenüber nicht geeignet, eine Gerechtigkeit zwischen den Generationen zu begründen. Denn genau hier liegt das Problem, wie Daniels nachweist: Die Nachkommen können rechtlich nicht für ihre Eltern und für deren soziale und wirtschaftliche Zukunft verantwortlich gemacht werden. Gewiss, es steht jedem Sohn und jeder Tochter gut an, als Erwachsene in Not geratene Eltern zu unterstützen, und zwar in ethischer Weise, d. h. in Freiwilligkeit und letztlich in Gegenseitigkeit. So drücken Sohn oder Tochter ihre Zustimmung zur symbolischen «kindlichen Schuld» aus. Aber es geht nicht an, aus dieser wahrhaft ethischen Haltung die Grundlage einer Pflicht der Kinder auf gesetzlicher Ebene zu machen.

Aus diesem Grund ist es Aufgabe der Gesellschaft insgesamt, mit Hilfe von ausgewogenen und solidarischen Instrumentarien (Sozialwerke, AHV usw.) in verantwortungsvoller Weise die alten Menschen zu betreuen, anstatt über die spontane Liebe der Kinder und über das Schuldgefühl der Nachkommen zu spekulieren. Die schlichte Privatisierung der Solidarität von Kindern und zwischen den Generationen – eine Tendenz, die nun auch in europäischen Ländern droht – setzt in illusorischer und skandalöser Weise auf die individuelle Fähigkeit, zurechtzukommen, und auf die natürliche Dankbarkeit der Bessergestellten. Sie ignoriert jene ethischen und juristischen Prinzipien von Gerechtigkeit, an denen sich auch in dieser Sache jede Gesellschaft orientieren muss.

⁵⁵ Daniels: Am I my parents' keeper?, 22.

⁵⁶ Ebd., 29ff.

Ein weiterer aufschlussreicher Punkt in Daniels' Argumentation: Die Gerechtigkeit zwischen den Generationen setzt keineswegs voraus, dass die Unterschiede der Lebenserfahrung wie der Lebenszeit zwischen jung und alt einfach übersehen werden. Wenn es beispielsweise darum geht, die Leistungen und Ressourcen im Gesundheitsbereich angemessen zu verteilen, dann ist das Kriterium der intergenerationellen Gerechtigkeit einzuführen: Jeder Person steht im Verlauf ihres Lebens eine bestimmte Anzahl medizinischer Leistungen zu. Eine gerechte Buchführung des erreichten Gewinns wird in gewissen Fällen dazu führen, dass dem jungen Menschen der Vorrang gegeben wird. Ein 70jähriger wird nicht das gleiche Anrecht auf eine Organtransplantation haben wie ein 20jähriger. Das hat nichts zu tun mit Diskriminierung älterer Menschen oder mit ideologischer Bevorzugung dessen, was «jung, schön und stark» ist. Es geht ganz im Gegenteil um eine auf Gerechtigkeit beruhende ethische Haltung, die den Lebensetappen des einzelnen Rechnung trägt. Man ist hier also meilenweit entfernt von einer abstrakten Ethik, die jeder Person das gleiche Recht auf die gleichen Leistungen zuweist, ganz unabhängig von Lebenslauf und Gesundheitszustand.

3. Elterliche Verantwortung und kommende Generationen

3.1 Elterliche Verantwortung

Wenden wir uns nun der – klassischeren – Frage zu, welche ethische Verantwortung Eltern ihren (natürlichen oder adoptierten) Kindern gegenüber haben. In einer ersten Annäherung erschien uns diese Verantwortung als quasi «natürlich», offenkundig und spontan. Aber selbstverständlich lässt sich eine Ethik nie aus einem moralischen Gefühl, wie ursprünglich es auch sein möge, ableiten.

Es lassen sich idealtypisch zwei Modelle elterlicher Verantwortung unterscheiden: ein protektionistisches Modell und ein vertragliches Modell.⁵⁷ Im protektionistischen Modell wird das Kind als ein grundsätzlich verwundbares Wesen betrachtet, während das vertragliche Modell stärker die reale oder potentielle Autonomie des Kindes betont. In beiden Fällen scheint die elterliche Verantwortung dann zu erlöschen, wenn das Kind die gesetzliche Mündigkeit erlangt hat. Aber das ist eine abstrakte und ethisch schwache Sicht elterlicher Verantwortung. Die Erfahrung der Eltern zeigt zur Genüge, dass das Gefühl und die Ausübung von Verantwortung auch nach Erreichung der gesetzlichen Grenzen ihre Wirkung tun.

⁵⁷ Godard F. (1992): *La famille, affaire de générations*, Paris, 199ff. Eine andere Sicht bietet Quéré F. (1990): *La famille*, Paris, 161-165 («L'amour et le contrat»).

Diese Bemerkung zwingt dazu, den ethischen Sinn von Verantwortung überhaupt zu präzisieren. Entgegen weitverbreiteten Vorstellungen ist moralische Verantwortung dem andern gegenüber primär keineswegs hierarchisch oder gar herablassend aufzufassen. Vielmehr beinhaltet sie stets eine Beziehung zwischen Subjekten, eine im Prinzip gegenläufige Beziehung, die folglich gleichermaßen autonome Subjekte betrifft.

In der Erziehungsaufgabe aber verlaufen die Dinge anders; die Begleitung der Eltern verläuft in Phasen: vom aufmerksamen Schutz zu immer mehr Reziprozität. Ihr Ziel ist es nämlich, dem Kind den Zugang zur Autonomie zu erleichtern, den Übergang von einer asymmetrischen Struktur zu einem Dialog zwischen gleichermaßen verantwortlichen Freiheiten zu ermöglichen.

3.2 Die Familie im Zeichen des Ungenügens

Dieser vornehmen Aufgabe, die wohl für jedes Mitglied der Familie am meisten zur Menschlichkeit beiträgt, stellen sich nun freilich beinahe unüberwindliche Hindernisse in den Weg. Idealerweise dient sie dazu, freie und autonome Subjekte hervorzubringen und folglich zum Aufbau einer offenen und dynamischen Gesellschaft beizutragen. Faktisch führt sie allerdings ziemlich häufig dazu, dass sich die Familie auf sich selbst beschränkt: Die Familie wird zum Ort, wo narzisstische Isolierung herrscht oder die Persönlichkeit erstickt wird – oder beides zugleich.

Die Familie kann eine abgeschlossene Identität quasi tribalistischer Art verstärken, in der vor allem das Gesetz des Gleichen herrscht. Fortpflanzung bedeutet dann, im übertragenen Sinn, biologisches Klonen und Klonen der Werte. Der Stammbaum erdrückt das Subjekt mit der Last einer entfremdenden Ahnenreihe, ohne jene Erneuerung, die eine reale oder symbolische Nachkommenschaft darstellt. «Wie der Vater, so der Sohn!» Häufig ist der Rückgriff auf assistierte Fortpflanzungsmethoden Ausdruck eines narzisstischen und possessiven Kinderwunsches. Aber die gleiche Haltung findet sich auch bei gewissen vom Leben gebeutelten Vätern, die anscheinend alle ihre Hoffnungen in das neugeborene Kind legen. Hier zwei in dieser Hinsicht typische Berichte von Evelyne Sullerot.⁵⁸

Vater 1, geschieden, wiederverheiratet (Typus: «Ein Retter ist uns geboren, ein Sohn ist uns gegeben», aber in narzisstischer Version):

«Ich habe ein Kind! ... Ich bin ganz vernarrt in meinen Sohn! ... Ich hoffe, dass mein Sohn und ich Kumpel werden. Ich finde, dass 'wir' uns sehr ähnlich sind, physisch wie psychisch; er hat den gleichen Geschmack wie ich, er ist ganz verrückt nach roher Butter, wie ich! Das ist idiotisch, aber es sind kleine Anzeichen ... Bei seiner Geburt war ich zugegen: Ich hatte das Gefühl, noch einmal auf die Welt zu kommen. Ich sagte: 'Das bin ich!'. Es

⁵⁸ Sullerot E. (1992): *Quels pères? quels fils?*, Paris, 348-349.

war ein Wunder. Er ist wahrhaftig DER Sohn» (Michel Delpech, Sänger, in der Zeitschrift Paris-Match vom 19. März 1992).

Vater 2 (Typus: blutige Geburt oder: auch Lächerlichkeit kann töten):

«Ich hatte einen vagen Wunsch nach Kindern. Mein Kleiner, mein Häschen ist gekommen, Zug für Zug der Vater im kleinen. Kaum hatte er seine Nase zwischen den zitternden Schenkeln meiner Geliebten hervorgestreckt, schon als ich diesen blutigen Tumor ohne Anstrengungen aus dieser geweiteten Vagina herausgleiten sah, da vernarrte ich mich in dieses blutige, erschreckende Bündel. Eine unermessliche Liebe, ein unermesslicher Stolz, eine ununterdrückbare und lächerliche Selbstüberheblichkeit, eine grenzenlose Verehrung. Endlich konnte 'Ich', verwirklicht, untergehen, 'Ich' hatte sich verdoppelt.»

Solche Ergüsse machen, selbst in der Karikatur, deutlich, dass eine Verbindung besteht zwischen einer einengenden Sicht der Genealogie und einer idealistischen Auffassung von Nachkommenschaft. Wenn man, wie Martine Segalen, «die Suche nach den Vorfahren oder den Wurzeln lediglich als Vorwand für ein häufig narzisstisches Spiel mit dem Familien-Ich»⁵⁹ betrachtet, dann gilt gleiches auch für den Perfektionismus, der bei gewissen Kinderwünschen und in unserer versiegten Fruchtbarkeit im Spiel ist. Der «König Kind» ist auch das Einzelkind, das rare Kind, das kostbare Kind. Der Nostalgie nach einer lückenlosen Ahnenreihe entspricht die Illusion einer Nachkommenschaft ohne Makel.

Wir alle kennen das Wort des Dichters Khalil Gibran: «Eure Kinder sind nicht eure Kinder.»⁶⁰ Unsere Kinder sind nicht einfach Kopien von uns. Ihnen ist eine Existenz jenseits der Risiken des Eingeschlossenseins in den Familienkreis gegeben. Sie sind die Vorboten der menschlichen Zukunft.

3.3 Verantwortung den kommenden Generationen gegenüber

Die Verantwortung gegenüber den kommenden Generationen ist ein wichtiger Test für die Öffnung der Verantwortungsethik über den Lebenskreis der Familie hinaus. Obwohl es nicht einfach ist, den Begriff der Generation genau zu umreißen und die Grenze zwischen jetziger Generation und künftigen Generationen zu ziehen, ist zuzugeben, dass die Sorge um unsere Enkel und Urenkel auch eine universelle Dimension beinhaltet, die die künftigen Generationen, die Zukunft unserer Gesellschaften, ja der Menschheit insgesamt betrifft.⁶¹ In ihrer Unendlichkeit und Unbestimmtheit übersteigt uns diese Thematik. Wir

⁵⁹ Segalen M. (1991): Les relations de parenté; in: Singly F. de (Hg.): La famille. L'état des savoirs, Paris, 232-238, vgl. 235.

⁶⁰ Gibran K. (161984): Der Prophet. Wegweiser zu einem sinnvollen Leben, Olten.

⁶¹ Vgl. dazu insbesondere Jonas H. (1979): Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a.M.; Birnbacher D. (1988): Verantwortung für zukünftige Generationen, Stuttgart; Simon R., Greisch J. (1992): La responsabilité pour les générations futures: le sens éthique de la transmission; in:

sind weder unsterblich noch Propheten. Wir neigen alle dazu, zuerst an uns selbst zu denken, unsere Sicht der Nachkommenschaft auf unsere eigenen Kinder zu beschränken. Ein keineswegs illegitimes spontanes Gefühl. Gleichwohl sind wir fähig, Zusammenhänge herzustellen zwischen unserer gegenwärtigen sozialen und gemeinschaftlichen Existenz und der Welt von morgen.

Dieser Verantwortungssinn für die künftigen Generationen bedeutet in meinen Augen nicht, der Zukunft müsse vor der Gegenwart bedingungslose Priorität eingeräumt werden.⁶² Vielmehr können wir durch die Art und Weise, wie wir unsere gegenwärtigen Aufgaben und unsere Verantwortung für die Zukunft, die Liebe für unsere Kinder und für die künftigen Generationen miteinander in Einklang bringen, der realen Gefahr einer «Gewalttätigkeit der Erwachsenen gegen die Kinder der anderen»⁶³ vorbeugen, einer Gewalt, die in der Tat oft bezeichnend ist für eine auf Sippe und Privatheit verengte Vorstellung der Familie des Typus «Festung».

4. Vorfahren und Nachkommen – eine narrative und projektive Identität

4.1 Verankerung im Gedächtnis: fruchtbare Schuldigkeit

Obwohl unser Bedürfnis nach Genealogien und die Erinnerung an unsere Herkunft jederzeit in ein Anzeichen für eine narzisstische Mentalität und eine verengte Identität umschlagen können, sind beide unerlässlich für die Heranbildung unserer Persönlichkeit und für unsere soziale Eingliederung. Gleiches gilt für unsere sozialen, religiösen, moralischen oder politischen Identitäten⁶⁴; denn, wie der Dichter Patrice de la Tour du Pin treffend sagt: «Alle Länder, die keine Legende mehr haben, sind dazu verurteilt, an Kälte zu sterben.»⁶⁵

Es geht hier um eine menschliche Regel von ungeheurer ethischer Tragweite: Unsere realen und symbolischen Schulden unseren Eltern und unseren Ahnen, auch den uns tragenden Traditionen und der von uns erinnerten Geschichte gegenüber sind nicht in erster

Bélanger R., Plourde S. (Hg.): *Actualiser la morale* (Mélanges pour R. Simon), Paris, 243-258; Thévoz J.-M.: *Génération présentes, gnérations futures, quelles priorités*; in: Müller, Simon (Hg.): *Nature et descendance*, 73-84.

⁶² So der legitime Einwand J.-M. Thévoz' an die Adresse von H. Jonas; in: Thévoz: *Gnrations présentes, générations futures*.

⁶³ Godard: *La famille, affaire de générations*, 206.

⁶⁴ Zu dieser Frage vgl. die aufschlussreichen Ueberlegungen von Ricoeur P. (1990): *Soi-même comme un autre*, Paris, und Ferry J.-M. (1991): *Les puissances de l'expérience 2*, Paris.

⁶⁵ Tour du Pin P. de la (1967): *La quête de joie. Prélude*, Paris, 25.

Linie als bleierne Last zu sehen, sondern als Voraussetzung für die Möglichkeit einer sich ihrer Grenzen bewussten und in ihren Hoffnungen hartnäckigen Menschheit.

Unseren Status als Männer und Frauen neu zu betrachten im Lichte der Ahnen, die uns hervorgebracht haben, und der Nachkommen, die auf uns folgen werden – das ist zweifellos das Merkmal einer von Heiterkeit und Dankbarkeit getragenen Verantwortungsethik.

4.2 Zweifache Verheissung

Mit der Verbreitung der künstlichen Befruchtung und der assistierten Fortpflanzung, mit der allgemeinen Verbreitung der Mittel zur Empfängnisverhütung und mit der relativen Banalisierung der Abtreibung (drei nicht zu verwechselnde Phänomene) sehen sich unsere Gesellschaften immer stärker mit der Frage nach dem Sinn der menschlichen Fruchtbarkeit konfrontiert. Die Geburtenregelung stellt, was die elterliche Verantwortung und die Emanzipation der Frauen betrifft, einen unleugbaren Fortschritt dar. Die in-vitro-Befruchtung und die medizinisch assistierte Fortpflanzung können den häufig legitimen Kinderwunsch von sterilen Paaren, liege es an der Frau oder am Mann, erfüllen. Die Abtreibung wiederum kann nichts anderes als eine Extremlösung sein, die vor allem von der mit ihren Problemen häufig allein gelassenen Frau schwer zu verkraften ist. Auf jeden Fall besteht ein Spannungsfeld zwischen unseren demographischen und erzieherischen Verantwortlichkeiten einerseits und dem Umgang mit unserem Wunsch nach Kindern andererseits. Fötus und Embryo mögen auf den Stand von blosser biologischer Material reduziert werden, oder aber das noch ungeborene Kind wird zum Objekt all unserer Wünsche und Vorstellungen. (Bei einer Adoption setzt das Paar ausdrücklich auf die symbolische Dimension von Fruchtbarkeit und Abstammung, was wahrscheinlich eher das Bewusstsein für die Aufnahme des andern und weniger die narzisstische Doppelung des Selbst fördert.)

Die individualistische Versuchung, aus dem Kind einen kleinen König zu machen, findet sich auf einer breiteren Ebene in der masslosen Erwartung einer rein irdischen Nachkommenschaft wieder – die Erde als Ort, der unserem Heil genügt. Die jüdische Tradition hielt die Erinnerung an die göttliche Verheissung auf eine zahlreiche Nachkommenschaft wach – die Berechtigung für den Eintritt in ein Land, wo Milch und Honig fliessen. Das Christentum hingegen neigte häufig dazu, unsere menschliche Abstammung und unsere fleischlichen Nachkommen in einer zeitlosen Spiritualität aufzulösen. Zwar relativiert das Reich Gottes, unsere gemeinsame Hoffnung, unsere irdischen Absolutheitsansprüche, ohne sie indes zu disqualifizieren. Im Umgang mit unserer Familiengeschichte und unseren Wünschen nach Nachkommenschaft wie in unseren Entwürfen für eine gerechtere und friedlichere menschliche Gemeinschaft geht es um die irdische Wahrhaftigkeit unseres Wunsches nach dem Unendlichen und unseres Bedürfnisses nach Sicherheit.

Eine nicht unbeträchtliche Wirkung dieser tiefgreifenden Veränderung des Gehalts von Abstammung und Nachkommenschaft lässt sich in der Neudefinition der Rollen von Mutter und Vater erkennen. Die Mutter ist nicht mehr so sehr auf sich selbst gestellt im Gegenüber zum Kind, trotz des abwegigen Wunsches nach einem Kind unter Ausschluss des Vaters, so wie er in gewissen perversen Rückgriffen auf die assistierte Fortpflanzung erkennbar wird. Der Vater seinerseits ist aufgerufen, neue Verantwortungen zu übernehmen, stärker präsent zu sein⁶⁶, nicht bloss um jeden Preis ein Kind zu wollen, und sei es mit Hilfe einer Leihmutter⁶⁷. So sind sie beide aufgerufen, ihre eigenen Wünsche und Vorstellungen aufzugeben und Partnerschaft und Elternschaft in der Perspektive einer verantworteten Endlichkeit und eines eingestandenen Ungenügens – Garanten der *conditio humana* – zu leben.

4.3 Ausweitung der mit der Familie verbundenen Werte

Die moralische Pflicht innerhalb der Familie, so haben wir gesehen, darf nicht eine automatische Pflicht sein, der sich niemand entziehen könnte.⁶⁸ Dieser zweifache Zwang (*double bind*) ist sowohl aus ethischer wie auch aus psychologischer und pädagogisch-erzieherischer Sicht unerträglich.

Die Menschlichkeit der Gemeinschaft von Männern und Frauen, von Kindern und Eltern, von Brüdern und Schwestern verläuft über die strukturierende Vermittlung der Familie, aber der Aufbau der «menschlichen Familie» ist etwas völlig anderes als blosser Reproduktion von Familienmodellen. Die Familie ist Zuflucht und Gefängnis in einem – häufig Zuflucht vor der harten Welt, aber auch Gefängnis, das uns die volle Erfahrung der Wesen und der Dinge verbirgt. Es kann kein Weltethos (Hans Küng) und keinen konkreten Universalismus ohne das Verbindungsglied Familie geben; aber umgekehrt gilt: Die menschliche Familie in ihrer spezifischen Gestalt verweist uns unablässig – jenseits aller Stammesprivilegien und jeder ausschliessenden Solidarität – auf unsere Pflichten dem *Humanum* gegenüber.

Die Familie gilt zudem häufig als Hort traditioneller Werte. In diesem Zusammenhang ist die Feststellung wichtig, dass gerade junge Menschen Träger von Werten und Forderungen sind. Selbst wenn diese «jugendlichen Werte»⁶⁹ in unseren Augen nicht absolut neue Werte sind, sondern uns eher an die inzwischen abgestumpfte Reinheit und Radikalität unserer eigenen Werte erinnert, so sind sie doch gleichwohl das Zeichen für eine Zukunft der Ethik und eine kritische Erneuerung der Werte.

⁶⁶ Corneau G. (1989): *Père manquant, fils manqué. Que sont les hommes devenus?*, Montreal.

⁶⁷ Das Verfahren ist seit der Annahme 1992 von Art. 24novies al. 2d der Bundesverfassung in der Schweiz verboten.

⁶⁸ Segalen: *Les relations de parenté*, 237.

⁶⁹ Quéré: *La famille*, 77-81.

Familie wohin?

France Quéré

Im Verlauf der letzten dreissig Jahre hat sich die Familie grundlegend verändert. Dass dies keine leere Behauptung ist, wird jedem klar, der die eigene Kindheit mit derjenigen seiner Kinder vergleicht. Von diesem Wandel betroffen sind unsere Moralvorstellungen wie auch unser Verständnis von Liebe.

1. Auswirkungen des technischen und sozialen Fortschritts auf Sitte und Moral

Niemand kann sich dem Wandel der Moralvorstellungen entziehen. Selbst «gutbürgerliche» Familien, in denen die althergebrachten Traditionen vermeintlich hochgehalten werden, sind, wie selbstverständlich, von diesen neuen Modellen geprägt. Sie sind darüber auch gar nicht unglücklich, ja sind sich des Wandels zuweilen kaum bewusst. Unmerkliche Veränderungen haben blinde Mechanismen, aber auch Bräuche, deren erschreckende Härte heute kaum mehr nachvollziehbar ist, nachhaltig korrigiert.

Erhöhte Lebenserwartung

Noch vor zwei Jahrhunderten raffte der Tod häufiger junge als alte Menschen hinweg. Das Bild dafür ist der «Schnitter Tod», der sich seine Opfer wahllos in allen Altersgruppen sucht. Er stand als Drohung den Menschen stets vor Augen und hielt eine Angst wach, die die Religion, die Tapferkeit und die Gewöhnung der Landbevölkerung an das Elend zu dämpfen suchten; aber diese Instanzen konnten dem Leben niemals die Sicherheit und die Privilegien verleihen, die wir heute als ganz selbstverständlich einfordern. Früher hätte niemand von dem Klima unbeschwerter Freiheit zu träumen gewagt, in dem sich unser Privatleben heute abspielt. Was wir von unseren Familien verlangen – Ideen, Entwürfe, Freizeitbeschäftigungen –, ist nur möglich, weil wir der Sorge um das nackte Überleben enthoben sind.

Einst war die Lebenserwartung für Männer wie Frauen niedrig. Die Frauen konnten nur gerade ihre Kinder aufziehen, falls sie nicht, was häufig geschah, bereits bevor die Kinder selbständig waren, aus dem Leben gerissen wurden.

Heute nun ist die Lebenserwartung länger. Das hat zu einer Fülle von unterschiedlichen Lebensentwürfen geführt, in denen verschiedene Lebensstadien einander ablösen: erste Liebe, Geburt und Erziehung der Kinder, dann ihre Ablösung; das Heranwachsen der Enkelkinder und schliesslich die lange Zeit des Ruhestandes. Damit stellt die wichtige und schwere Aufgabe der Kindererziehung im Leben der Frau nur noch eine relativ kurze Phase dar, was ihr ganz selbstverständlich den Horizont für andere Aktivitäten eröffnet.

Frauenarbeit

Frauenarbeit ist nicht einfach ein Modetrend oder eine Laune, sondern eine Notwendigkeit. Dessen sind sich die Frauen durchaus bewusst. So gibt es heute kaum noch verheiratete Frauen, die weder jemals gearbeitet haben, noch arbeiten, noch arbeiten wollen. Das ist an sich kein neuer Tatbestand, denn seit jeher geht die Frau einer Beschäftigung nach. Mehr noch, der Prozentsatz der berufstätigen Frauen ist 1985 gleich hoch wie 1900 (40 %). Einen wichtigen Unterschied gibt es allerdings: Im letzten Jahrhundert hiess Arbeit immer auch Zwang zur Arbeit; Arbeit war das Los der Unterschicht, das die Entfremdung einer bereits entfremdeten Bevölkerung noch verstärkte – ein Teufelskreis, in dem die Frau lebte und dem sie zu entrinnen suchte, indem sie eine Entfremdung gegen eine andere eintauschte.

Für viele gilt selbst im 20. Jahrhundert dieser Zwang zur Arbeit noch, ist diese Art von Armut noch immer präsent. Etwas aber hat sich verändert, nämlich die Einbindung der früher nicht berufstätigen Klassen in den Arbeitsprozess. Fast zwangsläufig mussten die aus dem gehobenen Bürgertum übernommenen Traditionen die Natur der Frauenarbeit radikal verändern, als aus den Müssiggängerinnen von gestern die Berufstätigen von heute wurden. Von ihrem Beruf erwartet die Frau dieselbe, wenn nicht mehr Erfüllung als frühere Frauengenerationen von ihrer Musse: Anregung, gesellschaftliches Ansehen, Autorität, kulturellen Reichtum.

Diese Art von Berufstätigkeit schafft indes neue Probleme. Erwähnt sei nur das Wichtigste: Wie sind Beruf und Haushalt zu vereinen? Die verantwortlichen Instanzen haben lange gezögert, bevor sie endlich Angebote wie Teilzeitarbeit und flexible Arbeitszeit schufen.

Aufgabenteilung

Dass die Frau einer Arbeit nachgeht, wirkt sich nachhaltig auf die Familie und ihre Befindlichkeit aus. Das Bild der Mutter als Vestalin oder Engel in ihrem Heim ist überholt. Zwar ist die Frau weiterhin Mittelpunkt, aber sie hat auch ausserhäusliche Aktivitäten; sesshaft und nomadisch zugleich, kompliziert sich ihre Situation: Sie lebt für ihre Angehörigen, für die anderen und für sich selbst. In der heutigen Zeit hat das Heim weder die Funktion einer uneinnehmbaren Festung noch jene eines exquisiten Schmuckkästchens: Die Türen stehen offen, und der Lärm der Welt dringt herein.

Auch die Beziehungen der Familienmitglieder untereinander haben sich verändert. Der gleiche Status im Bereich Arbeit ruft nach gleichen Rechten, die rechtliche Gleichstellung wiederum nach gleichen Pflichten. Es kommt zur Aufgabenteilung zwischen Ehepartnern, zuweilen zwischen den Generationen, aber die Folgen dieser neuen Politik fallen individuell ganz unterschiedlich aus: hier strikte Arbeitsteilung (häufig misstrauisch überwacht), dort spontane Aufgabenteilung – häufig aber ganz einfach Hilfeleistungen auf Anfrage.

Empfängnisverhütung

Die Freiheit der Frau hängt indes vor allem mit der Möglichkeit zur Geburtenregelung zusammen; diese erfolgte in zwei Etappen. Während langer Zeit diktierte die hohe Kindersterblichkeit das Verhalten. Nur eine hohe Geburtenrate, etwa zehn Geburten im Leben einer Frau, konnte die Generationenfolge sichern. Da die Stillzeit eine Periode der Sterilität bewirkt, lagen die Geburten zeitlich auseinander und verzehrten die Jugend und die Kräfte der Frau; kaum hatte sie ihre Gebärfähigkeit verloren, war sie auch schon alt. Die Anfänge der Geburtenregelung verdanken wir nicht der Chemie, sondern – bereits am Ende des 18. Jahrhunderts – der geringeren Kindersterblichkeit. Sie ist die Folge vermehrter Zuwendung im Kleinkindalter, was wiederum dazu führte, dass einfachste Hygieneregeln eingehalten wurden. Die Frauen, deren Kinder am Leben blieben, mussten nicht mehr so viele Kinder gebären. Diese erste, mehr zufällige Geburtenregelung tat global gesehen ihre Wirkung.

Die heutigen Methoden der Geburtenregelung sind praktisch sicher – falls sie von den Anwendern richtig gehandhabt werden. Das ist die zweite Etappe. Hier ist sogleich anzumerken, dass sich jetzt nicht mehr die Zahl der Geburten pro Frau (obwohl leicht niedriger) verändert, wohl aber ein beachtlicher Wandel der Mentalitäten einsetzt. Erwähnt seien drei Folgen:

1. Dank der Möglichkeit zur totalen Steuerung der Fortpflanzung werden die Zahl der Geburten und der Abstand zwischen den Geburten Gegenstand eines reiflich überlegten Programmes: An die Stelle der blinden Zuteilung durch die Natur tritt die rationale Gestaltung des Lebens, was offensichtlich ein Gewinn ist. Aber vielleicht doch nicht ganz: Wer kann behaupten, eine überlegte Gestaltung erbringe stets bessere Resultate als der blosse Zufall? Erwähnt sei hier etwa die häufige Ablehnung eines nicht geplanten Kindes. Weshalb wählen so viele Zeitgenossen den Weg des Schwangerschaftsabbruchs – jenes Zeugnis geistiger Armut, die glauben macht, das Nein als erste Antwort auf die Überraschung sei definitiv? Wie oft hat unter ähnlichen Umständen die Stimmung umgeschlagen, hat sich die geistige Fähigkeit der Menschen gezeigt, sich an neue Situationen anzupassen; wie oft haben sich Paare schliesslich über das gefreut, was ihnen zuerst Angst einflösste? Die Schwachstelle dieser wohlkontrollierten Fortpflanzung liegt darin, dass sie weder der Unstetigkeit der Wünsche noch jener Wahrheit Rechnung trägt, die besagt, dass es nicht immer ein Unglück ist, wenn die Natur an unserer Stelle entscheidet.
2. Mit der Empfängnisverhütung konnten Sexualität und Fortpflanzung schlagartig getrennt werden; das führte zu Gewohnheiten, die ohne diese Trennung nie einen derartigen Auftrieb erlebt hätten: sexuelle Freiheit der Jugendlichen, Zusammenleben von Jugendlichen. In der Vergangenheit hatte es nur eine Alternative gegeben: Ehelosigkeit verbunden mit Jungfräulichkeit oder Ehe verbunden mit Fruchtbarkeit. Inzwischen gibt es eine weitere Alternative: Dank der Empfängnisverhütung ist es möglich,

die Sterilität der Ehelosigkeit mit der Sexualität in der Ehe zu verbinden. Hier zeigt sich einmal mehr, dass rein technologische Entdeckungen beträchtliche soziale Auswirkungen zeitigen können.

3. Dass von den jungen Mädchen früher Gehorsam verlangt wurde, lässt sich nicht allein mit Frauenfeindlichkeit erklären. Unter den damaligen Verhältnissen, die wenig Raum zur freien Entfaltung liessen, war die Erziehung der Mädchen der weise Versuch, sie auf die zwangsläufig eintretenden Ereignisse des Lebens vorzubereiten: «Meine Tochter», so die Botschaft dieser Erziehung, «wir können nichts dafür. Akzeptiere, was dir aufgezwungen wird; so kannst du ein gewisses Mass an Freiheit zurückgewinnen, die das Unabwendbare in Befriedigung verwandelt.» Bereits die Stoiker argumentierten nicht anders.

Heute geniessen die Frauen reale Freiheiten, aber nicht als Folge einer Anstrengung der Vernunft, sondern der Fügsamkeit einer endlich gezähmten Natur. Sie bestimmen über Vereinigung und Fortpflanzung. Dazu kommt ihr Recht, einen Beruf auszuüben oder auch nicht. Die Erziehung der Mädchen muss folglich dieser dreifachen Befreiung Rechnung tragen und sie lehren, ihr Leben selbst in die Hand zu nehmen. Will das nun aber heissen, dieser Freiheit seien keine Grenzen mehr zu setzen? Die Natur ist immer präsent. Wir müssen sie leiten, ohne sie zu verneinen; sie existiert, und allzu heftige Übertretungen werden ihr zweifellos einen Teil ihrer einstigen Macht zurückgeben, und zwar in einer Form, die an Rache erinnert. Doch davon später.

Zeit der Adoleszenz

In der Vergangenheit verlief die Adoleszenz, dieses schwierige Alter, nach zwei entgegengesetzten, gleichermassen strikten Mustern: Entweder wurden die Kinder, insbesondere die Mädchen, in einer Art Kindlichkeit belassen, die erst am Tag der Hochzeit endete (um dies zu erreichen, genügte es, sie in Unwissenheit zu lassen und auf ihrer Unterordnung zu bestehen). Oder aber die Reife wurde vorweggenommen, was dann, ohne dass allzu viele daran Anstoss genommen hätten, zu zwölfjährigen Arbeitern, fünfzehnjährigen Soldaten und ebenso jungen Ehefrauen führte. Mit dem Schulobligatorium und der Verlängerung der Schulzeit hat sich die Adoleszenz ihren eigenen Raum geschaffen, und niemand kann mehr dem Schock dieses wilden Alters entgehen. Aber noch vor zwanzig Jahren widersetzten sich die Eltern dem gärenden Protest mit unangefochtener Autorität. Heute nehmen sie ihn hin. An die Stelle der repressiven Haltung, ja der schlichten Schelte, tritt heute das Bemühen der Eltern, ihre Kinder zu verstehen und deren «Werte» zu akzeptieren und sich selbst, wie gefordert, in Frage zu stellen.

Dieser jenseits des Atlantiks entstandene Liberalismus ist sicherlich mit den Konsumgewohnheiten gekoppelt, aber auch mit jener Dynamik, die in den westlichen Gesellschaften den sozialen Wandel immer stärker beschleunigt: Die Kluft zwischen den Generationen, wie sie in der Familie häufig zu beobachten ist, hat es schon immer gegeben, beschränkte

sich aber früher auf den Bereich der Künste und wurde in Form einer Dauerauseinandersetzung zwischen «anciens» und «modernes» ausgetragen.

Die Kritik der Jugendlichen wirkt sich auf die Identität jedes einzelnen und auf den Familienverband insgesamt aus. Das mögen schwierige Erfahrungen sein, die aber mehr Vorteile als Nachteile bringen. In der Familie wird heute miteinander geredet, oft in krasser Offenheit. Harte, vielleicht sogar ungerechte Kritik ist aber allemal besser als die einstige unerbittliche Autorität, die – ihrer selbst sicher – mit ihren Exzessen so viele junge Leben erstickte.

In den letzten Jahren haben die Auseinandersetzungen an Härte verloren (man erinnere sich an Mai '68), die Angst der Eltern hingegen hat zugenommen. Für den Jugendlichen bedeutet Freiheit Risiko. Nichts kann ihn erschrecken, weder Geschwindigkeit noch Abenteuer, noch jene Verausgabungen, die er seinem Körper aufzwingt, ohne dessen Grenzen zu spüren. Hier liegen die Gefahren...

2. Die Liebe – noch immer eine Himmelsmacht?

Die Entwicklung der Situation der Familie ist zur Zeit alles andere als ermutigend: weniger Geburten, weniger Heiraten, mehr Scheidungen. Die Ursache dafür ist nicht unmittelbar einsichtig: Weder Arbeitslosigkeit noch Frauenarbeit, weder Wirtschaftskrise noch Empfängnisverhütung, noch die städtebauliche Entwicklung vermögen als hinreichende Erklärungsgründe herzuhalten. Es scheint angezeigt, nach subtileren und diffuseren Gründen zu suchen, und zwar mit Blick auf jene Verhaltensweisen, die im Zuge gesteigerter individueller Ansprüche innerhalb weniger Jahre entstanden sind. Jeder und jede von uns strebt nach Glück und verfügt dabei über Möglichkeiten, von denen unsere Eltern noch nichts ahnten. Ein Blick auf die Zahlen zeigt aber, dass viele ihr Ziel verfehlen. Weshalb? Sind wir weniger frei, als wir gemeinhin annehmen? Verstehen wir es nicht, mit der erst vor kurzem errungenen Freiheit auch umzugehen?

Ängstliche und zaghafte Lebensentwürfe

Von Menschen, die ihr Privatleben frei gestalten können, würde man eher enthusiastische Lebensentwürfe erwarten. Bei der Mehrheit indes zeigt sich überraschend, wie begrenzt ihr Traum ist, wie schnell sie zufrieden ist: ein Haus, zwei Kinder, einen Wagen, Ferien am Meer – ein ebenso monotones wie beschränktes Programm. Bloss keine Experimente! Unsere Zeitgenossen erweisen sich den jedem Leben innewohnenden Schwierigkeiten gegenüber als überraschend intolerant und behandeln diese als ärgerliche Anomalien. Sie sind nicht mehr so gläubig, dass sie die auftauchenden Hindernisse Gott oder sich selbst zuschreiben würden und legen sich deshalb mit jener verschwommenen und unfassbaren Grösse an, die «Gesellschaft» genannt wird. Vom Glauben ihrer Väter bleibt ihnen bloss jene schlechte Theologie, die angesichts jeden Übels nach dem Schuldigen sucht. Diese Rolle spielt nun die Gesellschaft: sie ist brutal, leistungsorientiert, anonym und schliess-

lich widerwärtig. Als Kontrastprogramm dann die Familie als jener Hort, der vor den Stürmen des Lebens schützt. Auf diesem angeblich feindseligen Hintergrund neigt die Familie dazu, sich ängstlich auf sich selbst zurückzuziehen, um sich so gegen die Aggressionen von aussen zu verteidigen. Privatheit ist alles; was die Familie so an Intimität gewinnt, verliert sie an Unternehmungsgeist. Und der Wunsch nach einem Kind? Es gibt mehr Einwände dagegen als Argumente dafür. In einer derart in Misskredit geratenen Welt verwundert es kaum, dass die Paare wenig Lust verspüren, Kinder in die Welt zu setzen.

Die gleiche Zögerlichkeit auch gegenüber der Institution Ehe: Die Partner wollen sich nicht vor der Gesellschaft in einer zivilen Übereinkunft binden, denn in ihr, so das Argument, würde die Liebe Schaden leiden. Diese Nichttheirat aber schwächt ihre Verbindung, die dergestalt bloss auf Gefühlen basiert, die früher oder später unbeständig werden oder absterben können. Das Phänomen des Zusammenlebens von Jugendlichen stellt naiv die Macht der Liebe über die Objektivität des Gesetzes und beruht somit auf einem erstaunlichen Glauben an die Güte des Privaten angesichts sozialer Boshaftigkeit. Worin aber besteht letztere, wenn nicht aus der Summe der privaten Güte?

Wir heiraten nicht, so wird erklärt, weil wir keine Ehe wollen, wie wir sie überall beobachten können und die in einer Scheidung endet (oder enden sollte). Eine auf den ersten Blick rührende Argumentation, die jedoch an jenen zweifeln lässt, die sie artikulieren: Schätzen sie eine mögliche Ehe als so schwach ein, dass diese quasi zwangsläufig in Scheidung enden muss? Und hier liegt denn auch die formale Schwäche dieser Argumentation: Wenn von der Ehe die Rede ist, sprechen sie von Trennung. Wenn von «Fruchtbarkeit» gesprochen wird, pochen sie auf Empfängnisverhütung. Hier kommt eine völlig negative Haltung zum Ausdruck: Im Zeitpunkt höchster biologischer, affektiver und intellektueller Vitalität der Paare sind Scheidung und Zurückschrecken vor dem Kinderwunsch stärkere Besetzungen als Ehe und Kinder. So erstaunt es denn weiter nicht, dass sich diese Mentalität in der Wirklichkeit teilweise in purem Unvermögen niederschlägt.

Kult der Freiheit

Höchster Wert scheint die Freiheit zu sein, die den Vorrang vor den Gefühlen hat. So ändern sich die Sitten: Einst wehrten sich die jungen Menschen gegen die arrangierte Ehe und kämpften für eine Liebesheirat. Im Bewusstsein des durch das Recht bewirkten Zwangs kämpften ihre Nachkommen dann dafür, den geliebten Partner nicht heiraten zu müssen. In einem ihren Eltern noch unbekanntem Schamgefühl verzichtet die junge Generation von heute nun darauf, gemeinsam unter dem gleichen Dach zu leben, und beschränkt sich auf Besuche und gemeinsam verbrachte Wochenenden. Was wird die kommende Generation erfinden, um ihre Freiheit auszureizen? Werden ihre Vertreter als Eremiten leben?

Immer mehr Freiheit läuft unweigerlich darauf hinaus, Fremdeinflüsse soweit wie möglich zu begrenzen. Was immer der andere auch tun mag, bereits dessen Präsenz stellt für mich eine Beeinträchtigung dar; aus seinen eigenen Ansprüchen auf eine der meinen vergleichbare, d. h. unbegrenzte Freiheit wiederum ergeben sich unweigerlich Reibungsflächen. Wo diese Mentalität herrscht, wird Gewalt allein durch Distanz verhindert, was wiederum zum Kult des Alleinseins führt, einem Zustand, den auf Zeit verbundene Paare nicht selten exemplarisch vorleben.

Betrachten wir dieses Scheitern unter zwei verschiedenen Aspekten:

1. Nicht nur in der Familie greift die Freiheit um sich, sondern auch in anderen Lebensbereichen – im Denken, in der Ästhetik, in der Freizeitgestaltung. Die Familie indes, die per definitionem die Existenz mehrerer Personen voraussetzt, kann den einzelnen nicht seinen unbegrenzten Ansprüchen auf Alleinsein überlassen. Sobald ein zweiter Mensch auf den Plan tritt, gerät der erste unter den Zwang des Dekalogs: «Du sollst nicht stehlen, sollst nicht töten, du sollst deinen Nächsten lieben ...» Wäre der Mensch allein, welchen Sinn hätten diese Gebote wohl? Der andere begrenzt meine Rechte, und diese dem Recht gesetzte Grenze wird Pflicht genannt. Aus der Pflicht ergibt sich das Recht des andern, der ebenfalls aufgefordert ist, seinen Wünschen mit Pflichten Grenzen zu setzen, um die Rechte des ersteren zu garantieren.

Der Kult des Selbst wirkt sich auf die Familie verheerend aus. In fataler Weise unterdrückt er die anderen. Ein Ehepartner vermag vielleicht noch auf diese Evidenzen hinzuweisen. Wie aber steht es um jene Kinder, über welche die Eltern allein gemäss ihren eigenen Vorstellungen und ihren persönlichen Interessen verfügen?

2. Die so gelebte Freiheit dient nicht einmal dem Individuum, das über sie verfügt. Vergessen wir nicht, dass dieses Streben nach Autonomie vor allem den Alltag im Blick hat, ohne sich um das Morgen zu kümmern, so dass die unmittelbare Freiheit schliesslich der Zukunft schadet. Beschliesst ein Paar, um seine Freizeit oder seine Arbeit nicht zu beeinträchtigen, keine oder nur ein oder zwei Kinder zu haben, so entscheiden sie sich für ein eher trübes Alter, ohne aktive Bevölkerung zur Sicherung der Renten und ohne Jugend zur Belebung des hohen Alters. Frauen, die sich mit dreissig Jahren scheiden lassen oder die Ehe ablehnen und temporäre Verbindungen eingehen, strapazieren ihre Freiheit und vergessen, dass sie mit sechzig Jahren nicht mehr so attraktiv sein werden und dass sie dann ihre Einsamkeit – und sie werden einsam sein – nicht mehr als Frucht der Freiheit betrachten werden.

Was sexuelle Freiheit genannt wird und vorzeitige und zahlreiche Verbindungen ermöglicht, mag vielleicht der Freiheit des Augenblicks dienen, kann aber die Zeit der Mutterschaft gefährden. Die Infektionsrisiken, die mit der Zahl der Sexualpartner zunehmen, und die Folgen eines Schwangerschaftsabbruchs können zu definitiver Sterilität führen. Es ist kein blosser Zufall, wenn in dieser Zeit des sittlichen Wandels, der für die Verdoppelung der Unfruchtbarkeitsrate verantwortlich ist, künstliche Fort-

pflanzungstechniken entwickelt werden. Man muss um die extreme Fragilität der weiblichen Geschlechtlichkeit wissen und sich fragen, was man ihr antun will. Sicherlich nicht alles und jedes...

Aufrichtigkeit

Mit dem heute allgemein verbreiteten freien Zusammenleben werden Risiken in Kauf genommen. Wenn heute bereits eine von vier Ehen⁷⁰ geschieden wird, was ist dann vom freien Zusammenleben zu halten, wo sich die Partner formlos trennen können und dieses Ende bereits zu Beginn voraussehbar war? Weshalb sichern sich die Paare so wenig ab? Aus einem gewissen Loyalitätsdenken heraus: Eher leiden und scheitern, alles andere als jene Heuchelei, die zur Wahrung der Fassade Menschen miteinander zusammenleben lässt, die sich nicht mehr lieben. Aufrichtigkeit wird gross geschrieben, und tatsächlich wirkt sie bezaubernd in den Augen und den Worten so vieler junger Paare.

Gleichwohl sind einige Vorbehalte angebracht. Es ist zweifellos kein Zufall, wenn der herausragende Wert des neuen Zusammenlebens zwei Schwierigkeiten vermeidet, d. h. sich erlaubt, das in der Liebe nachlässig zu behandeln, was nicht «wir» ist und «uns» verletzen könnte, nämlich die Zeit und den Andern.

Aufrichtigkeit kümmert sich nicht um die Zeit; sie tut, als existiere sie nicht, enthebt sich des Schwierigsten in der Liebe und verfälscht sie damit unwiederbringlich. Denn es kann kein Paar geben, wenn nicht auf Dauer gesetzt wird. Das In-den-Tag-Hineinleben der Aufrichtigkeit ist unvereinbar mit dem Entwurf Ehe. Es stimmt mit dem jeweiligen Gemütszustand überein und strebt letztlich nur nach Zufriedenheit im Hier und Jetzt.

Auch dem Andern gegenüber verlangt Aufrichtigkeit keine grosse Anstrengung. Da sie als erstes die eigenen Gefühle im Blick hat, kümmert sie sich wenig um ihr Gegenüber. Montherlant, ein Virtuose der Aufrichtigkeit, sagte ganz offen, dass er es als Last empfinde, geliebt zu werden, ihn interessiere nur die Liebe, die er selbst empfinde.

Treue hingegen ist etwas ganz anderes. Es braucht schon schlechten Willen, um Heuchelei zu nennen, was in Wahrheit jene unbestreitbare Schwierigkeit ist, der sich die Aufrichtigkeit so leichthin entledigt. Treue stellt sich auf eine völlig ungewisse Dauer mit ihren ebenso ungewissen Ereignissen ein und verpflichtet sich, als wüsste sie um diese Ereignisse, von vornherein entschlossen, Hindernisse um jeden Preis zu überwinden. Der treue Mensch weiss auch, dass ein Paar nicht bloss aus einer Person besteht. Er reagiert auf das ihm entgegengebrachte Vertrauen. Wird man, einmal mehr, jenen als Heuchler bezeichnen, der Liebe nicht bloss als eine simple Gefühlsregung betrachtet, sie ausweitet und in den Rang eines Gebotes erhebt? Hier sei ein Wort von Auguste Comte erwähnt: «Es braucht Pflichten, um Gefühle zu erzeugen.»

⁷⁰ In der Schweiz wird heute eine von drei Ehen geschieden (Anm. des Hg.).

All jenen Veränderungen, die heute den Wandel der Moralvorstellungen und die ganze Bandbreite der technischen Innovationen auf dem Gebiet der Fortpflanzung ermöglichen, setzt das Kind seine ganze Unabänderlichkeit entgegen. Möge es in China oder in Paris, zur Zeit des Perikles oder kurz vor dem dritten Jahrtausend das Licht der Welt erblicken, stets hat das Kind die gleichen Bedürfnisse und die gleiche Zerbrechlichkeit. Seine Familie muss sich zwangsläufig rund um diese unabänderliche Achse anordnen und folglich mindestens zwei Grundsätze beachten:

Erstens dauert die Kindheit, anders als bei den Tieren, bei den Menschen lange. Sie muss unter dem Schutz einer Institution stehen, die fähig ist, diese Dauer und die Sorge um ein während langer Zeit zerbrechliches Wesen sicherzustellen. Das Kind braucht folglich ein Heim, eine Familie, wie man sagt, einen Vater und eine Mutter, die beide in je eigener Weise, durch Strenge oder Sanftheit, diese Schutzfunktion wahrnehmen und die Regelmässigkeit ihrer zweifachen und unabdingbaren Präsenz gewährleisten.

Zweitens erwartet das Kind, ebenfalls anders als bei den Tieren, eine Welt, die nicht gänzlich der Natur unterworfen ist: Seine Zukunft, seine Daseinsmöglichkeiten gehören bereits jetzt der dem Menschen eigentümlichen Intellektualität und Affektivität an. Wer aber könnte diese spezifische Entwicklung gewährleisten, wenn nicht die Sitten und Bräuche der Gesellschaft, in die es der Zufall hineingesetzt hat, und vor allem, innerhalb der Familie, die durch Vater und Mutter symbolisierte Geschlechterdifferenz?

Ein Vater, eine Mutter: diese Differenz («animus» und «anima» sagte man zur Zeit, als man noch etwas Latein konnte, heute zieht man Chinesisch vor und sagt: Yin und Yang) bildet jene Persönlichkeit, die erst dann vollständig sein wird, wenn sie dieses elterliche Modell in seinem Doppelcharakter von Rationalität und Sensibilität integriert hat.

Ein Vater und eine Mutter, weil der Bund, den die beiden mit der Heirat geschlossen haben, für das Kind ein ausserordentliches Versprechen bedeutet: Dieser Vater und diese Mutter, zuerst zwei Unbekannte, sind sich begegnet, und das Kind ist das Resultat dieser gegenseitigen Wahl. Diese Wahl vermittelt dem Kind, indem sie dieses existieren lässt, den Zauber der fernen Welt, wo die Wahl den Sieg über das Fleisch, die Andersheit über die Identität, das Unbekannte und das Abenteuer über die Unmittelbarkeit und die Intimität davonträgt.

Ein Vater und eine Mutter, weil Liebe nicht auf die Intimität zu zweit beschränkt bleiben kann, ohne zu verkümmern, und weil sie diese trianguläre oder trinitarische Struktur braucht, um sich nicht für immer auf ein und dasselbe Objekt zu fixieren. Liebe muss sich stets auf eine andere Liebe hin übersteigen, wenn sie der Vergötterung oder der zerstörerischen Fixierung entgehen will. Durch die Präsenz eines Dritten ist das Paar (Mann-Frau; Mutter-Kind oder Vater-Kind) zugleich bedroht und über sich hinaus gefordert.

Das ist nicht viel, so mag der Einwurf lauten: Familie gibt es dann, wenn eine Struktur vorhanden ist, die das Kind über lange Zeit erzieht, es an Kraft, Grösse und Geist, aber auch, wie Lukas in bezug auf Jesus sagt, «an Gnade» wachsen lässt. Das ist tatsächlich

nicht viel, aber es genügt. Ein Grund mehr, diesen Entwurf zu respektieren und nicht die Bandbreite aller möglichen Modelle zu tolerieren. Denn es geht nicht nur darum, einem Kind das Leben zu schenken, sondern dieses Kind, ist es einmal geboren, dem Leben zu schenken. Das ist die bleibende Aufgabe der Familie.

Die Familie – Ort des Weghörens und des Hinhörens

Francine Carrillo

Welche Perspektive für die Familie heute?

Liest man die vorstehenden Beiträge im Zusammenhang, führen sie zur gleichen Feststellung: Nichts mehr ist selbstverständlich in der Familie heute. Das gilt für die Bande des Blutes zwischen Eltern und Kindern – seit einigen Jahren teilweise von den allgemein bekannten medizinischen Techniken abgelöst – wie für jene Verbindungen, die in die «rekonstituierten Familien» nicht leicht einzugliedernde neue Personen einführen. Ob Vater oder Mutter, Sohn oder Tochter, Bruder oder Schwester durch Blutsverwandtschaft oder durch eine andere Art der Verbindung – die Beziehungen suchen ihren Weg in den Meandern der Lebensläufe, die häufig die Rollen in Familie, Beruf und Gesellschaft in einem mehr oder weniger prekären Gleichgewicht belassen. Die traditionelle Aufgabenteilung zwischen Mann und Frau ist zwar nicht gänzlich überholt, aber sie hat ihre allgemeine Verbindlichkeit verloren, was dazu zwingt, den Beitrag jedes einzelnen Familienmitgliedes neu zu definieren. In dieser Neuverteilung der Rollen schwankt jeder und jede zwischen der Loyalität gegenüber der Familie und der Entfaltung der eigenen Persönlichkeit, zwischen dem Wohl aller und dem eigenen Wohlergehen. Dieses Hin-und-hergerissen-sein kann bis zum Bruch führen. Das wiederum führt zu Verletzungen und Schuldgefühlen, die gerade deshalb so tief sitzen, weil die Erwartungen der Familie gegenüber so hoch sind, gilt diese doch weiterhin als Ort der Intimität, wo man seine Kräfte und Affektivität erneuern kann an der Seite jener, die man liebt und von denen man geliebt wird.

Es sollen nun keine weiteren Analysen und Befunde mehr erarbeitet werden; vielmehr wende ich mich der Frage zu, was es heute braucht, um diese in völligem Wandel befindliche Familienlandschaft in aufrichtiger Weise zu beleben und zu besetzen. In der «Epoche der Leere»⁷¹ brauchen wir, davon bin ich überzeugt, nicht neue Dogmatismen, sondern eine Neuorientierung und Vitalisierung unserer Lebensentwürfe. Um das zu erreichen, müssen wir ausgehen von dem, was wir alle leben, nicht von dem, was wir nicht leben, auch nicht von dem, was wir leben möchten oder vermeintlich leben müssen. Was nützt es, von einem Anderswo oder einem Jenseits zu träumen? Wir müssen uns im Hier und Jetzt des gelebten Tages einordnen und auffangen – dazu lädt uns das biblische Wort ein. Falls es heute eine christliche Ethik in die Tat umzusetzen gilt, dann jene, so meine

⁷¹ So lautet der Titel eines Buches von Lipovetsky G. (1983): *L'ère du vide*, Paris.

ich, die darin besteht, das Mögliche einer Situation im Lichte des Evangeliums aufzuzeigen, nicht aber einen normativen Diskurs zu produzieren, der jede Abweichung sanktioniert, oder eine idealistische Moral, die alle überfordert. In diesem Zusammenhang ein weises Wort von Calvin: «Es ist wahrlich eine gute Sache, danach zu streben, kein Laster zu tolerieren; aber man muss darauf achten, dass es etwas ist, was sich verwirklichen lässt.»⁷²

Das Mögliche in unseren Familienbeziehungen entdecken, könnte es nicht damit beginnen, das Wort des Lebens anzunehmen, das jene Verletzungen ernst nimmt, die aus dem schwierigen Versuch der Mitmenschlichkeit mit unseren Nächsten entstanden sind? Und Gottes Verheissung einmünden lassen in diese Situationen der Verletzlichkeit? Es gibt in meinen Augen keinen anderen möglichen theologischen Diskurs als jenen, der im physischen Kontakt zur harten Realität steht, ohne ihr auszuweichen. Dieser Diskurs, entstanden aus der völligen Mittellosigkeit, in die uns der Verzicht auf Verurteilung und Beherrschung führt, öffnet uns auf die ungeahnte Tiefe hin, in der Gott auf uns wartet, um uns zu einer erneut möglich gewordenen Freude zu führen.

«Wenn wir die reale Welt lieben, die sich nicht rückgängig machen lässt, wenn wir sie mit all ihrem Schrecken lieben, wenn wir sie mit der Geste des Geistes zu umfassen wagen, dann werden unsere Hände jenen Händen begegnen, die die Welt stützen.»⁷³

Ein andauernder Heilungsprozess

Heute bin ich der Meinung, dass die meisten uns behindernden Verletzungen in der und durch die Familie auf das zurückzuführen sind, was ich die «Krankheit der Sprache» nenne; da missverstanden wird, was in uns gesagt wird und was wir einander sagen, verfehlen wir den von Gott gespeisten Ruf zum Leben. «Wir missverstehen das Wort, weil wir die Wörter missverstehen.»⁷⁴

Es ist keineswegs so, dass wir verstummen würden, aber nur unter grossen Schwierigkeiten lassen wir an die Oberfläche kommen, was «wahrhaftig in uns spricht». Weil es keine oder nur selten Ohren gibt, um das zu hören, was eigentlich gesagt werden möchte. Man muss realisieren, was geschieht, wenn es in der Familie keine wahre Zuwendung, kein echtes Zuhören gibt. Denn im Zentrum dessen, was eigentlich die Keimzelle von Zärtlichkeit sein sollte, eröffnet dieses Nicht-zuhören-Wollen oder -Können zuweilen einen Abgrund, aus dem hinterhältig Gewalt aufsteigt. Das zeigt insbesondere die lange Geschichte des sexuellen Missbrauchs – das bisher wohlbehütete Familiengeheimnis, das nun langsam und schmerzlich seinen sprachlichen Ausdruck findet.

⁷² Zit. Fuchs E. (1979): *Le désir et la tendresse*, Genf 136.

⁷³ Buber M. (1979): *Ich und Du*, Heidelberg.

⁷⁴ Dolto F. (1989): *L'échec scolaire. Essais sur l'éducation*, Paris, 131.

Weniger tragisch vielleicht, aber nicht weniger hinterhältig zeigen sich die Schäden dieser kranken Sprache heute im Durcheinander der Geschlechter und der Generationen sowie in den Umwälzungen der Familiengeschichten, die nun von Brüchen und Neuanfängen gezeichnet sind. Im Land der gestörten Identitäten und der wuchernden Genealogien verliert man sich in der Faszination der unbegrenzten Möglichkeiten. Jeder ist frei, aber auch tragisch unbedeutend, denn niemand ist mehr getragen von einem Wort, das ihn seinen Namen lehrt und ihn zu sich selbst begleitet.

«Ich habe keine Bedeutung. Ein Nichts. Ich bin zu oft sprachlos gewesen ... in meiner Familie. Ich habe Angst, zu sterben, ohne geredet zu haben.»⁷⁵

Jeder bleibt allein mit sich selbst, denn die Sprache vermag die Differenzen nicht mehr zu erhellen. Es ist Babel, wo jeder seine Sprache spricht, wo das «Wir» niemand ist, weil es nicht in Verbindung steht zum «Ich».

Dass die Geschichte der Familie eine Geschichte ohne Wort, ohne Gespräch zu werden droht ... das ist so alt wie die Welt selbst. Eine Krankheit, die die Menschheit seit ihren ersten Stunden begleitet, von der es indes zu genesen gilt. Das setzen die Gründungserzählungen von Genesis 1-11 in Szene, das bewahrheitet sich in der alt- und neutestamentlichen Geschichte des Volkes Gottes, und es ist das, was Paare und Generationen bis ins Unendliche wiederholen.

Und doch, die Geschichte von Adam und Eva öffnet sich auf ein Gegenüber des Wortes, des Gesprächs hin; das drückt der Satz aus: «eine Hilfe..., die ihm entspricht» (Gen 2,18)⁷⁶. Das will heissen, dass die Frau von Anfang an dem Mann eine Gesprächspartnerin ist, «eine Hilfe im Wissen-Lassen», die ihn vor der Versuchung rettet, die Welt ganz allein zu benennen. Dass das ursprüngliche Gegenüber von Mann und Frau im Kontext der Sprache steht, wird noch vom Ausdruck «Weibchen»⁷⁷ unterstützt (als «Männchen» und «Weibchen» schuf er sie; Gen 1,27). Er erinnert uns an unsere Verwandtschaft mit den Tieren. Das Hebräische eröffnet einen breiteren Horizont, indem es uns lehrt, dass es aus einem Ursprung gebildet ist, der «benennen», «bezeichnen» bedeutet.

Bewundernswert ist die Konsequenz des biblischen Textes; denn etwas später, nach dem Bruch des «Sündenfalls» hat der Name, den Adam seiner Frau gibt: Eva, die gleiche Wurzel wie das Wort «leben», das im Hebräischen auch den Wortsinn: ankündigen, erzählen hat. Eva ist die «Lebende», die Mutter der Lebenden, aber sie ist zugleich jene, die Adam ankündigt und erzählt, wer er ist. Für den Mann bedeutet sie die andere Seite seiner

⁷⁵ Vasse D. (1988): *La chair envisagée*, Paris, 17.

⁷⁶ Wörtlich: «als sein Gegenüber»; die hebräische Wurzel bedeutet «sagen», «einen Dialog führen», «wissen lassen». Sie bezieht sich folglich auf den Akt des Sprechens, nicht des Sehens.

⁷⁷ Das Französische «m/le et femelle il les créa» entspricht genau dem hebräischen Urtext. In der deutschen Übersetzung «als Mann und Frau schuf er sie» fehlt die Nuance, auf die sich die Autorin bezieht (Anmerkung des Hg.).

Humanität; aus diesem Grund ist auch ihre Mutterschaft nicht gänzlich biologisch, sondern auch Sprache, die weitere als nur fleischliche Schöpfungen verheisst.

In der Genesis sprechen Adam und Eva nie miteinander, obwohl sie viel reden, jeder für sich.⁷⁸ Die sprachliche Beziehung zwischen Mann und Frau ist demnach von vornherein prekär, ein Monolog ohne das Gegenüber des «Du», immer gefährdet, in eine Anklage gegen den andern umzukippen. Indem Gott das Verbot aussprach, vom Baum der Erkenntnis zu essen, bewahrte und garantierte Gott den Platz des andern, erinnerte er an die Verantwortung dem andern gegenüber. Darauf erhält er nur eine als Alibi getarnte Antwort: «Ich war es nicht, sie war es.» In dieser Erzählung, in der niemand «Ich» sagt, spricht Adam nur, um sich zu entlasten, und Eva fährt fort, indem sie die Schlange anklagt. Das will heissen, dass das «Unter-Sagen» («inter-dit»), das das Leben ermöglicht und die Andersheit garantiert, jeden Augenblick in eine Beleidigung pervertiert werden kann, die es zu überwinden gilt, um eine imaginäre Freiheit zurückzugewinnen. In der Tat nichts Verführerischeres, als die Differenz zu verschlingen, wo es doch gälte, sie auszusprechen!

In den ersten elf Kapiteln der Genesis taucht die Zerbrechlichkeit dieses sprachlichen Gegenübers von Mann und Frau⁷⁹ immer wieder auf: im Bruderpaar (Kain und Abel) und in der Nachkommenschaft (Noah und Ham), um schliesslich in der Erzählung vom Turmbau zu Babel die Menschheit insgesamt zu treffen. Es ist, als würde sich die ursprüngliche Szene in den Beziehungen endlos wiederholen: Ankündigung des verschlungenen Weges, wie wir ihn kennen, und der von den Patriarchen und Matriarchen des Ersten Testaments nicht dementiert wird.

Ein Wort, das trennt und uns zu uns selbst ruft

Und trotzdem, das Wort, das die Bibel von der Genesis bis zur Apokalypse durchzieht, ist nichts anderes als ein Wort, das uns dazu aufruft, zu uns selbst zu kommen, indem wir uns den anderen in einem gemeinsamen Projekt zuwenden. Es ist dies das Abraham verheissene Wort (Gen 12,1), das unweigerlich einen Abschied, ein Abkoppeln von den verwandtschaftlichen Bindungen mit sich bringt, um ins Land des «Ich-Du» zu gelangen. Es

⁷⁸ In Gen 2,23 spricht Adam von Eva, aber nicht zu ihr. In Gen 4,1 monologisiert Eva anlässlich der Geburt von Kain.

⁷⁹ Das Generationenproblem lässt sich nur dann lösen, wenn man endlich damit beginnt, die Generationenbeziehung aus der Sicht des Paares zu betrachten, das diese Generationen zeugt, also sich endlich dem Problem des Paares zuzuwenden, um seinen Sinn zu ergründen. Dieser Sinn, bezieht man sich ... auf die Erscheinung Evas in der Welt, betrifft den Austausch, die Auseinandersetzung, das Wort. Die Ausblendung der Grundbeziehung zwischen Mann und Frau prägt jeden späteren Austausch, wenn man mit Karl Marx tatsächlich sagen kann, 'dass die unmittelbare, natürliche und notwendige Beziehung des Menschen zum Menschen die Beziehung zwischen Mann und Frau ist'. In diesem Sinne prägt die Verzerrung des ursprünglichen Bildes die gesamte Epistemologie und die gesamten menschlichen Beziehungen.» Lévy Valensi E.A. (1971): *Les voies et les pièges de la psychanalyse*, Paris, 148.

ist auch ein Wort der Liebe, im Hohelied wiederaufgenommen: «Steh auf, meine Freundin, meine Schöne, und komm zu dir selbst» (Cant 2,10).⁸⁰ Liebe bedeutet, den andern an sich wachsen zu lassen, nicht aber, ihn an sich zu reißen, um ihn sich anzueignen.

Die «Wortarbeit» in der Bibel ist immer eine Trennungs- und Differenzierungsarbeit⁸¹ – eine Emanzipationsarbeit, welche die verschmelzenden Elemente löst, um sie in einem neuen, wahren Bund neu zu verknüpfen. In bezug auf die Familienbande sei erwähnt, dass in den Psalmen Gott als eine Hebamme besungen wird, die die Nabelschnur zwischen Kind und Mutter durchtrennt, um so jedem sein eigenes Leben zu ermöglichen.⁸²

Und Jesus seinerseits wird sich diese «Wortarbeit», die durchtrennt, zu eigen machen: «Denkt nicht, ich sei gekommen, um Frieden auf die Erde zu bringen. Ich bin nicht gekommen, um Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Denn ich bin gekommen, um den Sohn mit seinem Vater zu entzweien und die Tochter mit ihrer Mutter und die Schwiegertochter mit ihrer Schwiegermutter ...» (Mt 10,34-35).

Dort, wo laut D. Marguerat «die Unmittelbarkeit des Himmelreiches bisher unantastbare Solidaritäten in Frage stellt», würde ich meinerseits sagen, dass Christus uns eher aufruft, diese grundsätzlichen Solidaritäten anders zu besetzen, und zwar im Sinn eines Loslassens.

Jesus verlangt nicht, die Familie im Namen eines höheren Wertes, des Reiches (was aber ist dieses Reich?), «wegzuwerfen», sondern vielmehr, die natürlichen Bande im Sinne eines Wort-Bundes zu leben, der diese Bande von Besetzungen freihält, indem er uns daran erinnert, dass das Leben uns durchläuft, ohne dass wir dessen Ursprung sind, und dass wir dann am Leben bleiben, wenn wir es geben, ohne es festzuhalten. Und wer dieses Werk «um des Evangeliums willen» tut, der wird hundertfältig erhalten, was er gegeben hat (Mk 10,29ff). Man findet, indem man loslässt, man öffnet sich hundertfältig dem Bund, indem man das fälschlicherweise Gebundene sich lösen lässt. Es sei daran erinnert, dass im Hebräischen einen Bund schliessen «karat berit» heisst, was soviel bedeutet wie «zwischen zwei trennen». Kein Bund also ohne einen Ort, wo das Leben atmen und zirkulieren kann. Ist dies nicht jene symbolische Arbeit, die in Ehe, Vater- und Mutterschaft und Nachkommenschaft stets von neuem ansteht? – Um einer vom andern getrennt leben zu können, aber einer zum andern hingewendet in einem gemeinsamen Werk.

⁸⁰ Nicht wie meist übersetzt wird: «Komm her».

⁸¹ Schöpfung, Auszug aus Ägypten, Heimkehr aus dem Exil ... alles Schlüsselereignisse, die die Notwendigkeit eines ins Undifferenzierte schneidenden Wortes unterstreichen, um dort das Leben zu artikulieren.

⁸² Du bist es, der mich aus dem Schoß meiner Mutter zog, mich barg an der Brust der Mutter. Von Geburt an bin ich geworfen auf dich, vom Mutterleib an bist du mein Gott.» (Ps 22,10-11). «Auf dich habe ich mich verlassen vom Mutterleib an; du hast mich aus meiner Mutter Leibe gezogen» (Ps 71,6).

Was also biblisch angekündigt wird, ist keineswegs die Sakralisierung der Familienordnung. Es ist vielmehr der dringliche Aufruf, die Beziehung zu unseren Nächsten mit dem Ohr und nicht sosehr mit dem Auge zu überdenken.

Selig sind, die gut hinhören!

Hören auf das, was in uns und im andern «wahrhaftig spricht» – das ist mit Sicherheit eine der heikelsten und schwierigsten Aufgaben, die wir mit unseren Nächsten unternehmen müssen, denn aus ihr werden wir geboren. Keiner entsteht aus sich selbst, sondern aus der Anerkennung von seiten anderer redender Menschen. Das, und das allein, verleiht uns die Lust am Leben, nicht aber jene Ersatzstücke für eine Präsenz, die allzu häufig das Haus, «den Ort der Unsichtbarkeit der Eltern»⁸³, bewohnen. Die Jugendlichen tuschen sich nicht darüber; häufig sind sie es, die eine Missstimmung in der Paarbeziehung aufdecken, wie die nachstehenden offenen Briefe zeigen:⁸⁴

Liebe Eltern, Ihr liebt mich ganz fest. Aber Ihr, liebt Ihr Euch noch?» (Roxana, 15jährig, Rumänien).

«Liebe Eltern, es ist schade, dass es eine Barriere gibt zwischen uns. Jeder auf seiner Seite, man möchte miteinander reden, aber man wagt es nicht. Wovor haben wir Angst? Die Adoleszenz, das ist eine Zeit, in der Ideen in unseren Köpfen herumschwirren, die wir nicht immer ausdrücken können. Das blockiert, und manchmal sagt man dann Dinge, die man nicht meint, und man schreit. Wie viele Jugendliche schlafen abends mit Tränen in den Augen ein, die sie kaum zurückhalten können? ... Was am meisten fehlt, das ist die Kommunikation. Man hätte sich so viele Dinge zu sagen ... Wir könnten Euch unsere Freuden, unseren Kummer erzählen, ohne gleich alle Geheimnisse zu verraten. Und manchmal könntet Ihr uns Ratschläge geben, denn Ihr habt doch ein schönes Stück Erfahrung hinter Euch. Letztlich seid Ihr, auch Ihr, bloss grosse Kinder ... Ich habe einen Wunsch: Anstatt zu scheinen, wäre es Euch nicht möglich zu sein? Das gilt auch für uns. Das würde viele Dinge vereinfachen ...» (Marion 14jährig, Frankreich).

Wovor haben wir denn soviel Angst, dass wir den Raum der Familie ständig mit Ablenkungsmanövern besetzen? Weshalb suchen wir zuerst ausserhalb von uns eine Stütze, die es in uns selbst zu entdecken gilt? Wenn wir uns Zeit zur Stille nehmen, wenn wir uns aller Stimmen entledigen würden, die jene Stimme übertönen, die ans Licht drängt, dann würden wir entdecken, dass wir noch kaum zu uns selbst gekommen sind, obwohl wir Erwachsene und Eltern sind. Jede und jeder von uns trägt in seinem Innern die Verletzungen und geheimen Ängste, die sich um die eine grundlegende Angst herum artikulieren:

⁸³ So Tony Anatrella, Psychoanalytiker. Artikel im «Nouvel Observateur», hg. von Filigrane, Centre de documentation sur la condition féminine et l'égalité (1993): Familles, qui ^tes vous?, dossier documentaire, Carouge-Genève.

⁸⁴ Erschienen in der Zeitschrift Okapi 533, 1.-15.2.94.

«Es gibt eine einzige, bei jedem Menschen grundlegende Angst, die Angst, nicht geliebt zu sein und verlassen zu werden. Und es ist die unbewusste Prägung dieser Angst, die in den abertausend Ängsten des Alltagslebens, der Beziehungen in Familie und Beruf, der menschlichen Beziehungen überhaupt zum Ausdruck kommt ... Die wahre Angst, das ist die Furcht vor der grundlegenden Leere in uns selbst.»⁸⁵

Diese Angst in sich selbst anzuerkennen und anzunehmen – vielleicht ist das der erste Schritt, um sich in der Beziehung zum andern anders zu verhalten als im Modus des Forderns oder des Verteidigens. Diese Angst in sich anzunehmen heisst, auch die Angst des andern zwischen den ausgesprochenen oder unausgesprochenen Worten herauszuhören. Das heisst, einen alles reduzierenden Blickwinkel zu verlassen, um im Gesicht des andern – auch er ist noch nicht zu sich gekommen – zu lesen, was sich dort sagen will.

«Was nicht auf den Lippen tanzen kann, wird in der Tiefe der Seele schreien.»⁸⁶

Wir alle wissen, wie zerstörerisch diese im Herzen verbliebenen Schreie sich auf die Beziehungen innerhalb der Familie auswirken können. Denn was verschwiegen wird, tut manchmal mehr weh als das, was gesagt wird.

Aber das Wort ist gemacht, um gesagt zu werden, wie das Licht dazu gemacht ist, zu leuchten, sagt das Evangelium: «Niemand zündet ein Licht an und deckt es mit einem Gefäss zu ... Es gibt nichts Verborgenes, das nicht offenbar wird, und nichts Geheimes, das nicht bekannt wird und an den Tag kommt» (Lk 8,16-17). Was hier Jesu Person und Lehre betrifft, der gekommen ist, unseren menschlichen Weg zu erleuchten, das muss für jede und jeden von uns wahr werden. So wie das in Gottes Wort geoffenbarte Wort in dieser Welt noch nicht völlig aufgegangen ist, so muss sich das Wort in jedem von uns einen Weg bahnen, um das, was uns am Leben hindert, freizusetzen, um diese Schattenseiten zu erhellen, die solange Verletzungen sind, als sie nicht gesagt worden sind. Aber wie kann das geschehen?

Es macht den Anschein, als hätte uns Lukas einen Hinweis gegeben, indem er die kleine Geschichte über das Licht zwischen das berühmte Gleichnis vom Sämann und die Diskussion um die Familienbande stellte.

An unserem Ursprung ist uns das Wort des Lebens gegeben, durch das wir als Söhne und Töchter Gottes angenommen werden. Dieses Wort will nichts anderes, als in uns und um uns zur Fülle zu kommen. Es kann aber geschehen, dass es sich aus vielerlei Gründen nicht in uns einwurzeln kann oder dass es durch etwas anderes überwuchert wird. Es kann sein, dass wir aus vielerlei Gründen nicht «hören» können, dass wir Gottes Kinder sind, also bedingungslos geliebt werden. Wir klammern uns dann an unseren Nächsten fest in

⁸⁵ So Dominique Stein, Psychoanalytikerin, in einem Artikel zum Thema «Les peurs aujourd'hui»; in: Réforme, Nr. 2546 vom 29.1.94.

⁸⁶ Bobin Ch. (1991): L'autre visage, Paris, 17.

der Hoffnung, sie vermöchten diesen uns innewohnenden Mangel zu beheben, ohne zu sehen, dass es darum ginge, zuerst unsere eigenen Felder zu bestellen, d. h. unsere eigene Erde umzugraben, denn hier ist ein Schatz zu finden.

In jedem von uns ist das Wort, das wacht und uns einen andern Blick auf uns selbst und die anderen eröffnet; einen Blick, mit dem es vornehmlich zu hören und nicht zu sehen gilt. Gleichwohl geht unsere erste Bewegung immer dahin, unsere Nächsten «sehen», d. h. in einem Blick einfangen zu wollen; in einem Blick, der festhält, was sie sind oder nicht sind, was sie tun und nicht tun. Unsere erste Bewegung ist jene von Jesu Mutter und Brüdern, die «sehen» wollen (Lk 8,20). In der biblischen Erzählung aber ist diese Bewegung unmöglich, gestoppt durch die Menge derer, die auf Jesus «hören» – die hören, statt zu sehen.

Die Familie ist nicht der Ort jenes idealen Zusammenhalts, von dem wir träumen und in dem wir uns in einer Offenheit und Transparenz begegnen, die alles sichtbar macht. Und weil wir, gegen unseren Willen, von diesem Bild leben, stellen wir uns vor, Jesus weise hier die Seinen mit schockierender Härte zurück. Jesus aber sagt in Wirklichkeit etwas sehr Wesentliches, das wir nur schwer hören können: «Gebt also acht, dass ihr richtig zuhört!» (Lk 8,18). Die Bande der Ehe wie die Bande des Blutes zwischen Eltern und Kindern, die Bande der Adoption, wie im Falle «rekonstituierter» Familien – alle diese Bande können nur dann lebendig und lebensfähig werden, wenn wir sie neu besetzen, und zwar mit dem Wort, das uns selbst begründet und uns daran erinnert, dass nicht wir es sind, die das Leben schenken. Das Leben fließt nur durch uns hindurch. In der Familie hat folglich jeder dem andern gegenüber nur ein Recht, nämlich das Recht, jenes lebendige Geheimnis zu respektieren, das wir füreinander sind. Den andern annehmen heisst also: ihn über jenes Wort zu empfangen, das nicht von uns kommt und das uns den andern in einem neuen Licht erscheinen lässt.

Diese Erzählung enthält eine Verheissung und eine Verantwortung für uns, die wir in Beziehungsfragen häufig schwerhörig sind, für uns, die wir darunter leiden, dass wir uns nicht verstehen, uns missverstehen, obwohl wir uns nach dem Gegenteil sehnen. In welcher Gestalt und Form auch immer wir Familie erleben, es ist immer Zeit, unsere innere Welt auszukundschaften und das «Wort zu tun», wie Jesus zu seinen Freunden sagt (Lk 8,21). Und das Wort tun heisst nichts anderes, als jenes Licht leuchten zu lassen, das uns erlaubt, im andern viel mehr zu sehen, als was wir allein mit Blicken sehen können. Zwar heilt das Wort nicht alles, es kittet nicht alle Risse und heilt nicht alle Verletzungen, aber was es tut, ist unersetzlich und darf nicht verlorengehen. Das Wort erhält das Leben, indem es das Geheimnis der Beziehung vertieft und ins Grenzenlose erneuert, während der Blick es vorzeitig erschöpft und so zu Langeweile führt.

Was es heissen will, heute Ehemann oder Ehefrau, Vater oder Mutter, Sohn oder Tochter zu sein, das weiss niemand von uns. Wir lernen es in jenem täglichen Vorankommen mit

unseren Nächsten, wo das Wort jedem einen Ort und einen Namen gibt, auf dem gemeinsamen steinigen und sonnendurchfluteten Weg.

Jede und jeder von uns strebt nach einem Ort und nach einem Namen. Und die Familie bleibt, was immer man auch einwenden mag, der bevorzugte Ort dieser Anerkennung, die viele andere Möglichkeiten in sich birgt. Sie ist und bleibt jener Werkplatz des Lebens, wo man, ausgehend von der Beziehung zu den Nächsten, Solidarität und offenere Bindungen einübt. Erster Ort, wo man sich übt, das zu werden, was Calvin «begleitende Geschöpfe» nennt.

Das Jahr 1994 ist von den Vereinten Nationen zum «Internationalen Jahr der Familie» erklärt worden. Aus diesem Anlass hat die Universität Lausanne im November und Dezember 1993 eine öffentliche Vortragsreihe organisiert. Die fünf Vorträge aus theologischer, soziologischer und sozialetischer Sicht werden in dieser Broschüre einer breiteren Leserschaft zugänglich gemacht. Damit im Jahr der Familie aber nicht nur Professoren zu Wort kommen, wurden zwei Frauen, die sich mit Familienfragen befassen, eingeladen, auf die gehaltenen Vorträge zu reagieren.

Inhaltlich geht es im vorliegenden Heft nicht um eine systematische Darstellung aus ethischer Sicht, sondern um eine Sammlung von Beiträgen zu folgenden Problemkreisen: Erziehungsstile heutiger Familien; die Frage der Weitergabe der religiösen Traditionen; das alt- und neutestamentliche Familienbild; die Frage der Gerechtigkeit zwischen den Generationen und weiteren Themen, die mit der Familie zu tun haben. Gerade die Vielfalt von Problemen, Perspektiven und Erfahrungen, die von den Autorinnen und Autoren angesprochen werden, machen das Besondere dieser Textsammlung aus.