

Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte

Herausgegeben im Auftrag der Evangelischen
Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte
von Claudia Lepp und Harry Oelke

7/2013

Auf dem Weg zur „Ökumene im Kleinen“.
Kirchen, bikonfessionelle Ehen und das
evangelisch-katholische Verhältnis in der alten
Bundesrepublik¹

Dimitrij Owetschkin

1. Einleitung

Die bikonfessionelle Struktur Deutschlands stellte seit dem 16. Jahrhundert einen der herausragenden Faktoren seiner Geschichte dar². Durch das Verhältnis der Konfessionen zueinander und die Herausbildung der konfessionellen Lebenswelten wurden historische Entwicklungsprozesse im politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Bereich bedingt, die den Übergang zur Moderne und deren Entfaltung markierten. Konfessionsunterschiede und Herrschaftsstrukturen hingen dabei eng zusammen und griffen vielfach ineinander. Den Konfessionskirchen kam in diesen Prozessen eine bedeutende Rolle zu. Die kirchlichen Organisationen, verbunden mit konfessionell geprägten Milieus und vermittelt durch diese, waren bestrebt, in Abgrenzung von der jeweils anderen Konfession eine Stärkung der eigenen (Macht-)Positionen in Staat und Gesellschaft zu erreichen.

In einem solchen Kontext bekamen die Reproduktionsprozesse kirchlich-konfessioneller Strukturen und Lebenswelten eine zentrale Bedeutung. Durch Sozialisation, Enkulturation und intergenerationale Tradierung formten sich spezifische konfessionelle Identitäten, die Mentalitäten und Handeln kollektiver und individueller Akteure prägten. Diese Identitäten waren dabei auch relational, sie implizier-

1 Der Beitrag ist aus einem Forschungsprojekt im Rahmen der DFG-Forscherguppe 621 „Transformation der Religion in der Moderne“ an der Ruhr-Universität Bochum hervorgegangen.

2 Von den innerprotestantischen Konfessionsunterschieden wird hier weitgehend abgesehen.

ten eine Bezogenheit auf das Anderskonfessionelle und trugen somit zum inneren Zusammenhalt und zur Geschlossenheit der konfessionellen Milieus und Lebenswelten bei. Gleichwohl waren die Grenzen der Milieus nicht undurchlässig. Mit der Industrialisierung und Urbanisierung, die mit verstärkten Migrationsbewegungen einhergingen, vergrößerten sich ihre Berührungsflächen und ihre innere Differenzierung. Konfessionelle Vermischung, verbunden mit der Etablierung kleinerer oder größerer konfessioneller Minderheiten, religiöse Zersplitterung und Entkirchlichungstendenzen, zumal im protestantischen Bereich, beförderten insbesondere ab dem 19. Jahrhundert Abgrenzungsbestrebungen und interkonfessionelle Auseinandersetzungen, die häufig mithilfe staatlicher Eingriffe ausgetragen wurden³.

All diese Prozesse spiegelten sich besonders deutlich im Problem konfessionsverschiedener Eheschließungen wider, in denen der Kontakt und die gegenseitige Durchdringung zweier Lebenswelten eine charakteristische Ausprägung erhielten. Die unmittelbare Konfrontation alternativer Weltansichten⁴, Selbst- und Fremdzuschreibungen in dem Kernbereich der gesellschaftlichen Reproduktion – der Familie – führte zu Schwierigkeiten bei der Aufrechterhaltung und Tradierung von Milieubindungen, konfessionellen Identitäten und

3 Vgl. *Hölscher*, Lucian: Historische Rahmenbedingungen religiöser Vergemeinschaftung im 19. Jahrhundert. In: Geyer, Michael / Hölscher, Lucian (Hg.): Die Gegenwart Gottes in der modernen Gesellschaft. Transzendenz und religiöse Vergemeinschaftung in Deutschland. Göttingen 2006, 21–26; *Ders.*: Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland. München 2005, 181–407; *Mergel*, Thomas: Zwischen Klasse und Konfession. Katholisches Bürgertum im Rheinland 1794–1914. Göttingen 1994.

4 Vgl. dazu *Berger*, Peter L. / *Luckmann*, Thomas: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt a. M. 1969, bes. 114–117.

kirchlich-konfessioneller Affiliation⁵. Dementsprechend erschienen gemischtkonfessionelle Ehen unter den Bedingungen der Konfessionalisierung bzw. des Konfessionalismus für die Kirchen auch als „Einbruchstellen der Säkularisierung“⁶ und wurden trotz ihres zwar wachsenden, zunächst aber noch nicht sehr stark ins Gewicht fallenden Anteils mit verschiedenen Mitteln bekämpft⁷.

In konfessionsverschiedenen Eheschließungen und Familien Gründungen bündelten sich somit konfessionelle Konflikte, innerkirchliche Akkommodationsprozesse und die spannungsreichen Wandlungen des Verhältnisses von Kirchen und Staat. Bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts boten sie Anlass zum Kampf des preußischen Staates gegen die katholische Hierarchie („Kölner Wirren“). Im Kaiserreich spielten konfessionsverschiedene Ehen und Familien ebenfalls eine bedeutende Rolle, u. a. wegen des Problems der konfessionellen Kindererziehung⁸. Vor diesem Hintergrund begann auch die evangelische Kirche, die Auseinandersetzung mit gemischtkonfessionellen Ehen etwa durch Handbücher, Handrei-

5 Vgl. u. a. *Owetschkin*, Dimitrij (Hg.): Tradierungsprozesse im Wandel der Moderne. Religion und Familie im Spannungsfeld von Konfessionalität und Pluralisierung. Essen 2012.

6 *Ziemann*, Benjamin: Katholische Kirche und Sozialwissenschaften 1945–1975. Göttingen 2007, 64.

7 Vgl. *Bendikowski*, Tillmann: „Eine Fackel der Zwietracht“. Katholisch-protestantische Mischehen im 19. und 20. Jahrhundert. In: Blaschke, Olaf (Hg.): Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter. Göttingen 2002, 215–241, hier 222.

8 *Bendikowski*, Tillmann: Großer Kampf um kleine Seelen. Konflikte um konfessionelle Mischehen im Preußen des 19. Jahrhunderts. In: Jahrbuch für westfälische Kirchengeschichte 91 (1997), 87–108.

chungen und die Arbeit des Evangelischen Bundes zu organisieren und zu fördern⁹.

Mit dem Inkrafttreten des Codex Juris Canonici (1918) bekam das Problem der konfessionellen Heterogamie neue Dimensionen. Die rechtlichen Bestimmungen des Kodex erklärten evangelisch geschlossene Ehen mit Katholiken für ungültig und sahen eine Exkommunikation des katholischen Ehepartners im Falle einer evangelischen Trauung bzw. Kindererziehung vor. Diese Bestimmungen, die auch weitere, für den evangelischen Teil ungünstige und benachteiligende Vorschriften und Bedingungen enthielten¹⁰, standen seitdem im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen um gemischt-konfessionelle Ehen. Die evangelischen Kirchen führten diese Auseinandersetzungen vor allem mit seelsorgerischen Mitteln und waren bestrebt, nach dem Untergang des Summepiskopats ihre durch den republikanischen Staat, sozialistische Strömungen und die Kirchenkritik herausgeforderte Position aufrechtzuerhalten und zu stärken.

In der Weimarer Zeit waren sie bemüht, weitere institutionelle Grundlagen für die Beschäftigung mit konfessionsverschiedenen Ehen bzw. für den „Kampf“ gegen sie zu schaffen. So wurde die „Reichsmischehenkonferenz“ mit einer eigenen Zeitschrift gegründet und ein neues systematisches Seelsorge-Handbuch herausgege-

9 Vgl. *Schöpsdau*, Walter: Die konfessionsverschiedene Ehe in Veröffentlichungen des Evangelischen Bundes. In: Maron, Gottfried (Hg.): Evangelisch und Ökumenisch. Beiträge zum 100-jährigen Bestehen des Evangelischen Bundes. Göttingen 1986, 410–414.

10 Vgl. dazu ausführlich *Beykirch*, Ursula: Von der konfessionsverschiedenen zur konfessionsverbindenden Ehe? Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Entwicklung der gesetzlichen Bestimmungen. Würzburg 1987; die betreffenden Abschnitte des Kodex vgl. in: *Sucker*, Wolfgang / *Lell*, Joachim / *Nitzschke*, Kurt (Hg.): Die Mischehe. Handbuch für die evangelische Seelsorge. Göttingen 1959, 300–309.

ben, während die Konflikte um diese Ehen nicht nachließen¹¹. Im „Dritten Reich“ traten unter den Bedingungen der antikirchlichen Politik, der „Entkonfessionalisierung“ und des „Kirchenkampfes“ die Probleme der konfessionsverschiedenen Ehen in den Hintergrund. Der Begriff „Mischehe“, der bis dahin als Bezeichnung für jede Art von Eheschließungen zwischen Mitgliedern unterschiedlicher Konfessionen oder Religionsgemeinschaften fungiert hatte, wurde dabei rassistisch gewendet und auf die deutsch-jüdischen Verbindungen beschränkt¹². Die Problematik selbst blieb jedoch virulent, und nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges wurde sie erneut zum Gegenstand zwischenkirchlicher Konflikte.

Die Entwicklung der kirchlichen Haltung zum Problem der konfessionellen Heterogamie und das Verhalten der Kirchen in den öffentlichen Auseinandersetzungen um dieses Problem spiegelten den Wandel ihrer Stellung in der Gesellschaft, aber auch ihres Selbstverständnisses wider. Sie stellten außerdem einen Ausdruck der Transformationen im Verhältnis der Kirchenmitglieder zur kirchlichen Organisation und Tradition dar. Im Hinblick darauf sind besonders Prozesse innerhalb des Protestantismus bezeichnend, wies er doch keine mit dem Katholizismus vergleichbare, geschlossene und umfassende Milieubildung auf und handelten die evangelischen Kirchen auf dem Gebiet der Bikonfessionalität in Ehe und Familie in doppelter Hinsicht reaktiv: Sie sahen sich mit der Zunahme konfessionsverschiedener Eheschließungen und dem Problem der konfessionellen Kindererziehung auf der einen sowie mit den Rechtsbestimmungen und dem entsprechenden Handeln der katholischen Kirche und dessen Folgen für gemischtkonfessionelle Ehepaare auf der anderen Seite konfrontiert.

11 Vgl. *Schöpsdaun*, Ehe in Veröffentlichungen (wie Anm. 9), 413; *Kittel*, Manfred: Konfessioneller Konflikt und politische Kultur in der Weimarer Republik. In: *Blaschke*, Konfessionen (wie Anm. 7), 243–297, hier 257–262.

12 *Bendikowski*, Fackel (wie Anm. 7), 237f.

Vor diesem Hintergrund verlief die kirchliche Auseinandersetzung mit dem Problem der konfessionellen Heterogamie in Westdeutschland nach 1945 in mehreren Phasen. Die erste Phase, in der traditionelle Positionen und Frontstellungen noch überwogen, dauerte bis in die frühen 1960er Jahre und wurde durch eine Periode des Umbruchs und der Reformbewegungen abgelöst. Zu Beginn der 1970er Jahre ging diese Periode allmählich in eine dritte Phase über, in der vor allem gemeinsames Handeln und ökumenische Orientierung im Vordergrund standen. Welche Besonderheiten für diese Phasen kennzeichnend und wodurch sie bedingt waren, welche Rolle dabei die öffentliche Dimension des Heterogamieproblems und die Differenzierungsprozesse im kirchlichen Feld spielten, soll nachfolgend anhand von protestantischen und katholischen Positionen aus verschiedenen Bereichen des kirchlichen Spektrums herausgearbeitet werden. Abschließend wird der Wandel der kirchlichen Stellung zur Problematik der Konfessionsverschiedenheit in der Ehe aus der Perspektive der kirchlichen Organisation gedeutet und auf einige strukturelle Bedingungen der Transformation des Religiösen in der Bundesrepublik vor 1990 bezogen.

2. Das Problem der konfessionellen Heterogamie in den 1950er Jahren

2.1 Historische Rahmenbedingungen und konfessionelle Verhältnisse

Das Kriegsende und die Etablierung des westdeutschen Teilstaates bedeuteten für die Kirchen und die konfessionellen Verhältnisse im Bundesgebiet einen tiefen Einschnitt. Die Protestanten verloren im staatlichen Rahmen ihre Dominanz, die sie noch im Kaiserreich und in der Weimarer Republik besessen hatten. Die Anteile der evangelischen und katholischen Bevölkerung glichen sich an und die Katholiken spielten eine zunehmend gewichtigere Rolle im politischen, sozialen und geistig-kulturellen Gründungsprozess der Bundesre-

publik¹³. Außerdem mussten Millionen von Flüchtlingen und Vertriebenen integriert werden. Durch ihre Verteilung auf Gebiete mit historisch gewachsener Konfessionsstruktur hat sich die konfessionelle Zusammensetzung dieser Gebiete zum Teil stark verändert. In traditionell evangelisch geprägten Orten und Regionen entstanden so kleinere oder größere katholische Minderheiten und umgekehrt. Dadurch vergrößerten sich auch die konfessionelle Heterogenität und die Kontaktflächen der Konfessionen¹⁴. Schließlich gewannen die Kirchen als staatlich anerkannte, geachtete und partiell privilegierte Großorganisationen und gesellschaftliche Akteure breitere Wirkungsmöglichkeiten. Durch Akademien und Kirchen- bzw. Katholikentage, mediale Präsenz und kirchliche Publizistik, diakonisch-caritative Tätigkeit und Stellungnahmen zu aktuellen gesellschaftspolitischen Fragen und Problemen wurden sie zu einem bedeutenden Faktor des öffentlichen Lebens¹⁵.

Die Beziehungen zwischen beiden großen Konfessionskirchen wie zwischen Katholiken und Protestanten gestalteten sich unter diesen Bedingungen jedoch zwiespältig. Auf der einen Seite standen sie im Zeichen einer Annäherung, die durch gemeinsame Erfahrungen während des Nationalsozialismus und bei der Bewältigung der akuten Probleme der unmittelbaren Nachkriegszeit, gemeinsame Nutzung der Kirchengebäude sowie die interkonfessionelle Zusammenarbeit in der CDU und den Einheitsgewerkschaften bedingt war. Solche Annäherungstendenzen kamen auch in der „Una-Sancta-Bewegung“ und interkonfessionellen Gesprächskreisen oder

13 Vgl. etwa *Sauer*, Thomas (Hg.): *Katholiken und Protestanten in den Aufbaujahren der Bundesrepublik*. Stuttgart 2000.

14 Vgl. beispielsweise *Rieske*, Uwe (Hg.): *Migration und Konfession. Konfessionelle Identitäten in der Flüchtlingsbewegung nach 1945*. Gütersloh 2010.

15 Vgl. als Überblick die Beiträge in: *Damberg*, Wilhelm (Hg.): *Soziale Strukturen und Semantiken des Religiösen im Wandel. Transformationen in der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989*. Essen 2011.

etwa in der gemeinsamen Front gegen „Materialismus“, „Nihilismus“ und „Marxismus“ zum Ausdruck. Auf der anderen Seite traten auf mehreren Feldern auch konfessionelle Spannungen hervor¹⁶. Vor allem im politischen Bereich wurden das Erstarken des Katholizismus und die führende Rolle katholischer Politiker in der Gründungsphase der Bundesrepublik in protestantischen Kreisen mit Sorge und Argwohn beobachtet. In diesem Kontext wurde die Bundesrepublik als „katholischer Staat“ wahrgenommen und die Worte Kurt Schumachers von der „Bonner Gegenreformation“ erschienen als Bestätigung der eigenen Sichtweise¹⁷. Die bekannten Äußerungen Martin Niemöllers über Rom und Washington als die eigentlichen Urheber des westdeutschen Teilstaates brachten eine solche Einstellung in einer markanten und überspitzten Form zum Ausdruck¹⁸. Im Streit um die Bekenntnisschule oder die gleichberechtigte Beteiligung an Weihehandlungen wurden die Spannungen zwischen den Konfessionen ebenfalls auf eine charakteristische Weise manifest¹⁹.

Das Problem der konfessionsverschiedenen Ehen und Familien war somit ein Teil des Komplexes der Konfessionsbeziehungen in der frühen Bundesrepublik. Durch seine lebensweltliche Einbettung, kirchlich-sozialisatorische und auch kirchenpolitische Relevanz erschien es als ein „Brennspiegel“, in dem sich „die Nöte der gegen-

16 *Greschat*, Martin: Konfessionelle Spannungen in der Ära Adenauer. In: Sauer, Katholiken (wie Anm. 13), 19–34.

17 Vgl. etwa *Blankenheim*, Ludwig: Mischehenpraxis und religiöse Kindererziehung. In: Deutsches Pfarrerblatt 50 (1950), 234–236, zit. 234.

18 *Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland* 76 (1949), 241f.

19 Vgl. etwa *Greschat*, Spannungen (wie Anm. 16); *Kurovka*, Joachim: „Kulturkampf“ in der Nachkriegsära? Zum Konflikt um die Konfessionsschule in Nordrhein-Westfalen und Niedersachsen 1945 bis 1954. In: Hey, Bernd (Hg.): Kirche, Staat und Gesellschaft nach 1945. Konfessionelle Prägungen und sozialer Wandel. Bielefeld 2001, 175–199, hier 175–197.

wärtigen Christenheit überhaupt“ bündelten²⁰, und als ein Indikator für das interkonfessionelle Spannungsverhältnis zwischen Distanz und Annäherung, Abgrenzung und Kooperation, Machtstellung und Parität.

Die Akzentuierung der konfessionellen Differenz erfüllte dabei angesichts der subjektiv wahrgenommenen – oder als solche gedeuteten – Zunahme des katholischen Einflusses neben einer Abgrenzungs- eine Selbstbehauptungsfunktion. Das Evangelische und das Katholische stellten sich als unvereinbare, gegensätzliche Pole dar: „Der evangelische Mann und der katholische Mann sind zwei verschiedene Menschentypen, der Protestantismus und der Katholizismus zwei verschiedene geistige Welten, so verschieden, wie der romanische und der gotische Baustil sind.“²¹ Der Katholizismus und das evangelisch-katholische Verhältnis bildeten insofern immanente Bezugspunkte evangelischer Reflexion. Doch vor allem das kanonische Recht mit seinen praktischen Konsequenzen und sich daraus ergebende pastorale Strategien der katholischen Kirche erschienen als eine Folie, auf der die evangelischen Positionen und Re-Aktionen reflektiert und entfaltet wurden.

2.2 Konfessionsverschiedene Ehen und der Katholizismus

Die Haltung der katholischen Kirche zum Problem gemischtkonfessioneller Ehen und Familien knüpfte in den 1950er Jahren an die bereits in der Weimarer Zeit formulierten Grundsätze an, die ihrerseits die längere katholische Ablehnungs- und Bekämpfungstradition fortgesetzt hatten²². Diese Haltung basierte auf den allgemeinen

20 *Das Problem der Mischehen*. In: *Evangelische Welt* 6 (1952), 372–373, zit. 372.

21 *Blankenheim*, *Mischehenpraxis* (wie Anm. 17), 236.

22 Vgl. *Nitzschke*, Kurt: *Römisch-katholische Kirche und Mischehe*. In: *Sucker / Lell / Nitzschke*, *Mischehe* (wie Anm. 10), 214–285; sowie *Gemeinsames Hirten Schreiben der Erzbischöfe und Bischöfe Deutschlands über die gemischten Ehen vom August 1922*. In: *Ebd.*, 309–315.

antimodernistischen Einstellungen, die darauf ausgerichtet waren, das katholische Milieu und die Bindung an die Kirche vor bedrohlichen Einflüssen der säkularen, religions- und kirchenfeindlichen Umwelt zu schützen und seine Reproduktion zu ermöglichen. Besonders deutlich kam sie u. a. in der Wahrnehmung und Analyse der Ursachen der konfessionellen Heterogamie zum Ausdruck. Die Zunahme evangelisch-katholischer Ehen nach dem Zweiten Weltkrieg wurde auf politische, wirtschaftliche, psychologische und „religiös-sittliche“ Gründe zurückgeführt. Sie stellte sich als Resultat nicht nur der Bevölkerungswanderungen und Industrialisierung, sondern auch des engeren Zusammenlebens und der Zusammenarbeit von Katholiken und Protestanten sowie etwa einer „religiösen Unterernährung“ und der „Verwischung der Glaubensunterschiede“ dar. In der Tradition der konservativen Kulturkritik und des „Zeitgeistes“ der Adenauer-Ära wurden auch der Vorrang der materiellen Interessen, „Überreiztheit“, Erosion der Familienbindungen oder auch „farblose Presse“, „grundsatzlose Filme“ und „ungesunde Auffassung von der Freiheit“ für die Verbreitung gemischter Ehen verantwortlich gemacht²³.

Bezeichnend, wenngleich ebenfalls nicht neu, war auch die Legitimierung der restriktiven Maßnahmen der katholischen Kirche. Sie wurden mit den behaupteten Folgen konfessionsverschiedener Eheschließungen für Kirche und Familie (innerfamiliäre religiöse Zerrissenheit, Resignation, religiöse Indifferenz, Schwund der „Glaubensfreude“ und kirchlicher Mitgliederverlust), aber auch für den Staat (häufigere Scheidungen und geringere Geburtenrate) begründet²⁴.

23 Vgl. *Zum Problem der Mischehe*: A. Bischöfliche Weisungen an den Klerus über die seelsorgerliche Behandlung der Mischehenfrage (Archiv der Evangelischen Kirche im Rheinland Düsseldorf, 11-4-8, Bd. 2), 1f.

24 *Gemeinsames Hirtenwort der deutschen katholischen Bischöfe über die Mischehe vom Januar 1958*. In: Sucker / Lell / Nitzschke, *Mischehe* (wie Anm. 10), 316f.; Groner, Franz: *Zur Frage der religiös-gemischten Ehen*. In: *Kölner Pastoral-*

Der konfessionelle Frieden, der in der zwiespältigen konfessionellen Situation der frühen Bundesrepublik eine große Relevanz besaß, spielte in den Begründungen und Argumentationen ebenfalls eine wesentliche Rolle, allerdings eher in einem defensiven Kontext²⁵. Diese Begründungsmuster bildeten einen Hintergrund für pastorale Strategien der katholischen Kirche, die neben einem vorbeugenden auch einen bereinigenden Zweck verfolgten. Im Hinblick darauf sollten sich die kirchlichen Bemühungen auf die Warnung vor und Vermeidung von gemischten Bekanntschaften, Unterstützung und Pflege von Kommunikation und Geselligkeit innerhalb des Milieus, Beeinflussung der Erziehung und „Festigung des Kirchenbewusstseins“ richten²⁶.

In Bezug auf „ungültige“, d. h. evangelisch getraute oder nur standesamtlich geschlossene Ehen wurde deren „Zurückgewinnung“ intendiert. „Auch ein in der ungültigen Ehe lebender Katholik“, hieß es etwa in einer katholischen Handreichung aus dem Jahre 1960, „ist in seinem Herzen irgendwo noch immer Katholik, solange er Mitglied der Kirche bleibt, und hofft im Stillen auf eine Aussöhnung“²⁷. Volksmissionen stellten dabei den Versuch dar, durch gezielte und groß angelegte Aktionen eine solche „Zurückgewinnung“, etwa in Form einer katholischen Nachtrauung, zu erreichen. Vor allem diese Aktionen bildeten in den 1950er und frühen 1960er Jahren, neben Auseinandersetzungen um die Traukonfession im Vorfeld der Trauung, einen häufigen Anlass für zwischenkirchliche Konflikte.

blatt 11 (1959), 120–130, hier 127.

25 *Hirtenwort 1958* (wie Anm. 24), 315f.

26 Vgl. *Zum Problem der Mischehe*: B. Pastorale Überlegungen zum Problem der Mischehe (AEKR, 11-4-8, Bd. 2), 9f.; *Bischöfliche Weisungen* (wie Anm. 23), 3-6; *Hirtenwort 1958* (wie Anm. 23), 317f.

27 Pastorale Überlegungen (wie Anm. 26), 18.

2.3 Protestantische Positionen

Überblickt man vor dem Hintergrund der katholischen Politik gegenüber der konfessionellen Heterogamie die evangelischen Einstellungen zu dieser Frage, treten einige bemerkenswerte Parallelen hervor. Diese Parallelen gingen nur zum Teil auf den reaktiven Charakter der Auseinandersetzung mit konfessionsverschiedenen Ehen in der evangelischen Kirche zurück. In den evangelischen Positionen kamen auch ambivalente Prozesse zum Ausdruck, die für die Entwicklung des Protestantismus in der frühen Bundesrepublik insgesamt charakteristisch waren. Gleichwohl betrafen die evangelisch-katholischen Ähnlichkeiten vorwiegend diejenigen Punkte, die durch die Konvergenz der Situation der beiden Kirchen und ihre gemeinsamen Erfahrungen in der bundesrepublikanischen Gesellschaft bedingt waren. In den maßgeblichen Seelsorgeprinzipien blieb die evangelische Haltung eigenständig.

Es waren vor allem die Wahrnehmung der Ursachen und Folgen der konfessionellen Heterogamie sowie die Warnung vor dem Eingehen einer gemischten Ehe, in denen die evangelischen Positionen mit den katholischen übereinstimmten. Bei den Warnungen vor der konfessionellen Heterogenität in der Ehe wurde der reaktive Charakter der evangelischen Haltung manifest: Während die katholischen Warnungen in erster Linie durch die Bestandserhaltung der Organisation und machtbezogene Gesichtspunkte motiviert waren, standen bei dem Abraten von gemischten Ehen in der evangelischen Kirche die Bestimmungen des Kanonischen Rechts, die das Familienleben erschwerten und unter kirchliche Aufsicht stellten, im Vordergrund²⁸. In einer solchen Akzentverlagerung kam die allgemeine Schwerpunktverschiebung in der evangelischen Auseinandersetzung mit dem Problem der Konfessionsverschiedenheit in der Ehe im Vergleich zur katholischen Haltung zum Ausdruck, die die Diskus-

²⁸ *Nitzschke*, Kirche (wie Anm. 22), 281.

sionen um die konfessionelle Heterogamie in der evangelischen Kirche in den 1950er und zu Beginn der 1960er Jahre prägte.

Diese Verschiebung drückte sich am deutlichsten in der Analyse der Hintergründe und Zielsetzungen der kirchlichen Behandlung von konfessionsverschiedenen Ehen und Familien aus. Auf dieser Ebene stand nicht mehr das evangelisch-katholische Verhältnis im Mittelpunkt, vielmehr erschienen gemischtkonfessionelle Eheschließungen als Äußerung und Konsequenz einer allgemeinen, übergreifenden Tendenz, die der Entwicklung der Kirche und Religion im gesellschaftlichen Umfeld inhärent war. Ein solcher Perspektivenwechsel ermöglichte es auch, eine gewisse Distanz zur Konfessionsverschiedenheit per se zu gewinnen und von deren enger Bezogenheit auf die kirchliche Reproduktion zu abstrahieren. Eine volle Entfaltung bekam diese Tendenz allerdings erst in der nächsten Entwicklungsphase des konfessionellen Heterogamieproblems, die sich in den frühen 1960er Jahren abzeichnete.

Vor diesem Hintergrund war auch die Rolle der evangelischen Ehe- und Familienberatung innerhalb der Kirche und in der kirchlichen Auseinandersetzung mit der familialen Bikonfessionalität charakteristisch. Im Kontext der seelsorgerischen Orientierung der evangelischen Position nahm die Bedeutung dieser Institution zu. Ihre Einbeziehung in die Diskussion war ein Ausdruck der Differenzierungsprozesse im kirchlichen Umfeld und begünstigte die Tendenz zum Zurücktreten genuin theologischer Motive und Interpretationen in der Behandlung der Konfessionsverschiedenheit in der Ehe. Aus der Perspektive der Eheberatung bildete nicht die Konfessionsverschiedenheit an sich, sondern die „allgemeine Oberflächlichkeit“ und „Lauheit des Glaubens“ den Hauptgrund für die Instabilität und Konflikthanfälligkeit gemischtkonfessioneller Verbin-

dungen²⁹. Diese Sichtweise eröffnete die Möglichkeit, solche Verbindungen auch als Chance zu sehen und damit zu entdramatisieren, was z. B. in der Differenzierung und Relativierung der Warnungen vor der konfessionellen Heterogamie zum Ausdruck kam³⁰. Die Argumentationsfiguren mit beratungspsychologischen Bezügen fanden somit nicht nur Eingang in die kirchliche Diskussion, sondern trugen auch zu deren Differenzierung und Versachlichung bei. Die Verschiebung der Schwerpunktsetzungen, vom Verhältnis zwischen den Konfessionen und der kirchlichen Reproduktion hin zu Problemen der Ehe als solcher und zum Verhältnis von Glauben und Lebenspraxis, gehörte zu den Grundprinzipien der evangelischen Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen und Familien. Von ihrem Selbstverständnis und ihren Intentionen her stellte sie eine „Eehilfe“ dar und richtete sich auf eine Bewahrung der Ehe und des Glaubens³¹. Durch die Einbeziehung des katholischen Partners und auch der katholisch getrauten Ehe bekam sie einen inklusiven Charakter, der allerdings durch die Verweise auf das kanonische Recht und auf die Eingriffsmöglichkeiten der katholischen Kirche eingeschränkt wurde. Im Hinblick darauf sollte eine konfessionsverschiedene Verbindung nicht als eine allein aufgrund der konfessionellen Heterogenität „unglückliche Ehe“ angesehen werden.

Diese Einstellung schlug sich auch in der Handhabung der Warnungen nieder: Vor gemischten Bekanntschaften, die aus katho-

29 *Bovet*, Theodor: Die Eheauffassung des modernen Menschen. In: Sucker / Lell / Nitzschke, *Mischehe* (wie Anm. 10), 54–60, hier 59; *Ders.*: Lebenshilfe in der Mischehe. In: *Wege zum Menschen* 12 (1960), 257–262, 258.

30 *Ebd.*, 261; *Bovet*, Eheauffassung (wie Anm. 29), 59.

31 Vgl. *Evangelische Mischehenseelsorge*. Handreichung zur Mischehenerklärung der Lutherischen Bischofskonferenz. Berlin / Hamburg 1961, 26f.; *Lell*, Joachim: Evangelische Mischehenseelsorge. In: Sucker / Lell / Nitzschke, *Mischehe* (wie Anm. 10), 302–408, 338.

lischer Sicht zu verhindern waren, sollte nicht grundsätzlich gewarnt werden, wenn auch generelle Warnungen vor einer konfessionellen Heterogamie und deren negativen Auswirkungen beibehalten wurden³². Die Anwendung von Zuchtmaßnahmen, der Einsatz von Warnungen sowie eine „Sicherung von Machtpositionen“ im Allgemeinen erschienen vor diesem Hintergrund als „kleinkatholisch“ und damit unevangelisch, sie wurden als Förderung der Konfessionalisierung abgelehnt. Daraus resultierten auch die Richtung und Orientierung des kirchlichen Handelns auf dem Gebiet der konfessionellen Heterogamie: Zu dessen Grundlage sollten eine „evangelische Erziehung zur Ehe“ und eine planmäßige Ehe- und Erziehungs(beratungs)arbeit werden³³.

Neben solchen Positionen bestanden innerhalb der evangelischen Kirche auch Haltungen, die sich durch Rigorosität und Intransigenz auszeichneten. Sie waren vor allem in Diasporasynoden und unter Konvertiten-Pfarrern verbreitet³⁴. Die Konvertiten-Pfarrer, die sich u. a. im Rahmen von Zusammenschlüssen zu organisieren versuchten, brachten sich in den 1950er Jahren aktiv in die Diskussion um evangelisch-katholische Ehen und das interkonfessionelle Verhältnis ein und bezogen sich dabei nicht selten auf ihre früheren Erfahrungen als katholische Priester. Ein bekannt gewordenes Beispiel stellte in dieser Hinsicht der Lüdenscheider – d. h. ebenfalls in einem Diasporagebiet tätige – Pfarrer Walter Cleve dar. Cleve hielt Vorträge zum kanonischen (Ehe-)Recht und war Ansprechpartner für

32 Vgl. *Evangelische Mischehenseelsorge* (wie Anm. 31), 31; *Lell*, *Mischehenseelsorge* (wie Anm. 30), 338f.

33 *Evangelische Mischehenseelsorge* (wie Anm. 31), 30; *Lell*, *Mischehenseelsorge* (wie Anm. 31), 361.

34 Zu Einstellungen evangelischer Pfarrer gegenüber bikonfessionellen Ehen an einem regionalen Beispiel vgl. *Kienzle*, *Claudius: Mentalitätsprägung und gesellschaftlicher Wandel. Evangelische Pfarrer in einer württembergischen Wachstumsregion der frühen Bundesrepublik*. Stuttgart 2012, 199–206.

Fragen der evangelisch-katholischen Verhältnisse und Konflikte um konfessionsverschiedene Ehen. In seinen Beiträgen äußerte er eine scharfe Kritik an den Rechtsprinzipien und der Politik der katholischen Kirche gegenüber der konfessionellen Heterogamie, unterstützte das katholische Verbot der gemischten Eheschließungen bzw. die Warnungen vor diesen und stellte die Konversion als einen Ausweg aus der durch katholische Forderungen und Ansprüche verursachten Konfliktlage konfessionsverschiedener Paare heraus³⁵. Das Verhältnis zwischen den Konvertiten-Pfarrern und der evangelischen Kirche blieb jedoch nicht spannungsfrei. Der „Bensheimer Kreis“, den Cleve leitete, wurde innerkirchlich kritisch beobachtet und Cleves Versuch, eine Zeitschrift als Verbindungsmoment zwischen dem Evangelischen und dem Katholischen herauszugeben, stieß auf Ablehnung und Kritik³⁶.

Die Auseinandersetzungen um die Konvertiten-Pfarrer und deren Wirken in der evangelischen Kirche bekamen auch eine öffentliche Resonanz, zumal diese Pfarrer häufig selbst eine öffentliche Wirksamkeit anstrebten. Die Einbeziehung der Öffentlichkeit und eine öffentliche Konfrontation zweier Haltungen, Strategien und Handlungsmuster bildeten eine weitere signifikante Dimension des mit der konfessionellen Heterogamie verbundenen Problemkomplexes und des evangelisch-katholischen Verhältnisses auf diesem Gebiet. Obwohl in den 1950er und zu Beginn der 1960er Jahre die mediale Wahrnehmung und Reflexion der inner- und zwischenkirchlichen Prozesse noch nicht die Intensität und den kontroversen Charakter erreichte, die sie in der darauffolgenden Phase auszeich-

35 Vgl. *Cleve*, Walter Theodor: Evangelisch und katholisch. Die wesentlichen Unterschiede zwischen römischem Katholizismus und evangelischem Christentum. Witten 1958, 66–76.

36 Vgl. *Ohne Bindestrich*. In: Der Spiegel 1962, Nr. 9, 50–52; *Konfusion über Konfession*. In: Deutsches Pfarrerblatt 62 (1962), 59–60. *Kronholz*, Thomas: Bensheimer Kreis – Damaskus-Kreis. In: Ebd., 66–67.

neten³⁷, spielte diese Dimension in der Positionierung und den Auseinandersetzungen der beiden Kirchen um konfessionsverschiedene Ehen und Familien eine gewichtige Rolle.

2.4 Die Kirchen und das konfessionelle Heterogamieproblem in der Öffentlichkeit

Die Wirkung und Relevanz der konfessionellen Heterogamie in der bundesrepublikanischen Öffentlichkeit wurden vor allem durch Verlautbarungen, Erklärungen und Stellungnahmen der Kirchen sowie mehr oder weniger spektakuläre Konfliktfälle um gemischt-konfessionelle Eheschließungen, (katholische) Missionen und Bekehrungsversuche bestimmt. Die kirchlichen Stellungnahmen richteten sich dabei vorwiegend an die Kirchen- bzw. Gemeindemitglieder selbst, erfüllten aber auch neben der Stärkung des konfessionellen Bewusstseins weitere Funktionen. Durch ihre Veröffentlichung wurde ein breiter Kreis der potenziellen Rezipienten und Teilnehmer in den Diskurs einbezogen. Die Kirchen erschienen dadurch als maßgebliche gesellschaftliche Akteure, die in ihrem Handeln und ihren Interaktionen nicht nur ihre jeweiligen Interessen vertraten, sondern auch an den Prozessen der Meinungsbildung beteiligt waren und diese, besonders seit den 1960er Jahren, durch mediale Auftritte der Kirchenvertreter mitbeeinflussten.

Das Jahr 1958 bildete in dieser Hinsicht einen gewissen Höhepunkt. Die katholischen Bischöfe veröffentlichten zum Jahresbeginn ein Hirtenwort über die konfessionsverschiedene Ehe, das diese als „furchtbares Unglück“ und eine Dispens von deren Verbot als „tief-schmerzliche Duldung, um größere Übel zu verhüten“ apostrophierte sowie die gemischten Bekanntschaften ablehnte³⁸. Zu

37 Vgl. grundlegend *Hannig*, Nicolai: Die Religion der Öffentlichkeit. Kirche, Religion und Medien in der Bundesrepublik 1945–1980. Göttingen 2010.

38 *Sucker / Lell / Nitzschke*, Mischehe (wie Anm. 10), 315–319, Zit. 317.

einem Großteil wiederholte es zwar die katholischen Aussagen aus der Weimarer Zeit, spiegelte aber – auch dadurch – das Selbstverständnis der kirchlichen Hierarchie und ihre Stellung im politischen und öffentlichen Leben des Nachkriegsdeutschlands wider. In der Öffentlichkeit wurden die Beibehaltung und Bekräftigung der intransigenten Haltung der katholischen Kirche, die auf der Gemeindeebene nicht selten mit Anstoß auf protestantischer Seite und auch Aufsehen erregenden Aktionen und Praktiken einherging, zunehmend, bis zur kabarettistischen Verarbeitung³⁹, kritisiert. Zumal mit der Ankündigung des Konzils im Jahre 1959 erschienen diese Praktiken und die ihnen zugrunde liegende Einstellung immer mehr fragwürdig und mit der sich andeutenden Auflösung des katholischen Milieus auch als anachronistischer Versuch, die alten Formen, Bindungen und die Milieuabgrenzung nach außen mit Druckmitteln aufrechtzuerhalten.

In einem solchen Kontext konnten trotz ihres reaktiven und defensiven Charakters auch die evangelischen Stellungnahmen wahrgenommen werden. Das Wort der rheinischen Landessynode vom Januar 1958, die Gemeindeglieder zur Treue gegenüber der evangelischen Kirche und zur Ablehnung der katholischen Trauung aufrief, erschien innerkirchlich teilweise als „unglücklicher Rückfall in alte Polemik“⁴⁰. Die Erklärung der Bischofskonferenz der VELKD vom Juni 1958, die ebenfalls die Treue zur Kirche und die Sicherung der evangelischen Kindererziehung hervorhob, wurde hingegen eher unter dem Gesichtspunkt der Gültigkeit einer evangelisch getrauten Ehe und der Nichtzuständigkeit des katholischen

39 Vgl. *Dummerchens Lied*. In: Der Spiegel 1958, Nr. 28, 30f.; *Bendikowski*, Fackel (wie Anm. 7), 239f.

40 Mischehentagung in Heilsbronn / Bayern vom 13.–15. 3. 1958 (AEKR, 11-4-8, Bd. 1). Den Text der Erklärung vgl. u. a. in: *Sucker / Lell / Nitzschke*, Mischehe (wie Anm. 10), 408.

Kirchenrechts für die Protestanten rezipiert⁴¹. Aber auch sie konnte, etwa wegen der Warnung vor der Heterogamie, mit der katholischen Position parallelisiert werden.

Doch es war vor allem jene katholische Praxis selbst, die die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zog und kirchlichen Strategien, Erklärungen und Stellungnahmen eine besondere Relevanz verlieh. Charakteristisch war in dieser Hinsicht der sog. „Mischehenstreit von Lohr“. Dabei handelte es sich um die Intervention eines katholischen Priesters, der durch Exkommunikationsdrohungen, und zwar nicht nur gegenüber dem katholischen Teil, sondern auch dessen Familienangehörigen, eine kurzfristige Absage der angesetzten Trauung in der evangelischen Kirche und eine nachfolgende katholische Trauung eines gemischtkonfessionellen Paares erreicht hatte⁴². Dieser Streit, der teilweise vor Gericht ausgetragen wurde, erregte bundesweites Aufsehen und trug dazu bei, dass am Vorabend des Konzils die evangelischen Forderungen und die Fragwürdigkeit der katholischen Praxis zu einem Teil der öffentlich-medialen Reflexion wurden und die öffentliche Wahrnehmung von Kirche und Religion im Kontext der sich abzeichnenden Umbrüche der 1960er Jahre wesentlich mitprägten.

Im Ganzen spiegelten die in der öffentlichen Dimension des konfessionellen Heterogamieproblems am Ende der ersten Phase bzw. im Überlappungsbereich mit der zweiten Phase zum Ausdruck gebrachten Positionen Tendenzen wider, die erst in der nächsten Periode weitreichende Folgen zeitigten. In den 1950er und frühen

41 Für den westfälischen Raum vgl. z. B. *Brune*, Friedrich: Auch eine Mischehe ist eine gültige Ehe. Der evangelische Christ gehört nicht unter das kanonische Recht der römisch-katholischen Kirche. In: *Unsere Kirche* 13 (1958), Nr. 25, 2.

42 Vgl. *Der Lohrer Mischehenfall*. In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts 12 (1961), 55f.; *Wie Bruder und Schwester*: In: *Der Spiegel* 1961, Nr. 20, 36–38.

1960er Jahren zeichneten sich die evangelischen Positionen noch vielfach durch Ambivalenzen aus. Einerseits wurden konfessionsverschiedene Ehen als „Normalfall“ (an)erkannt⁴³. Durch die Zielsetzungen der Seelsorge im Sinne einer Ehehilfe und die Einbeziehung eheberatungsspezifischer Momente rückten die Erhaltung und Harmonisierung der Ehe stärker in den Vordergrund, was u. a. die Bemühungen zur Entkonfessionalisierung von Eheproblemen und -konflikten implizierte.

In diesem Kontext konnte die konfessionelle Heterogenität in Ehe und Familie „im Einzelfall“ auch als eine Chance und eine Möglichkeit zur „Förderung im Glauben“ angesehen werden⁴⁴. Dementsprechend wurden gemischte Bekanntschaften nicht grundsätzlich abgelehnt und die Kirchenzuchtmaßnahmen kaum angewendet. Auch die Entscheidung zur katholischen Trauung sollte aus seelsorgerischen Gründen akzeptiert werden können⁴⁵. Obwohl all diese Elemente noch durch die konfessionelle Kräftekonstellation, die Wahrung des konfessionellen Friedens und die daraus resultierende Ablehnung der Konfessionalisierung motiviert waren, stellten sie Anzeichen eines Wandlungsprozesses dar, der im Protestantismus zu einer Neubestimmung seiner Rolle und seines Selbstverständnisses im gesellschaftspolitischen und soziokulturellen Rahmen führte. Andererseits waren die 1950er Jahre auch durch konservative Momente und das Fortbestehen alter, traditionsbestimmter Einstellungen geprägt. So wurde die Warnung vor dem Eingehen einer gemischtkonfessionellen Ehe trotz partieller Abschwächung beibehalten. Ungeachtet der allgemeinen Akzeptanz der gemischten Bekanntschaften konnten seelsorgerische Aktivitäten auch darauf gerichtet sein, die Möglichkeit des Verzichts auf den potenziellen

43 *Lell*, Mischehenseelsorge (wie Anm. 31), 328.

44 *Zur Mischehenstatistik in der Evangelischen Kirche von Westfalen*. In: Kirchliches Amtsblatt der Evangelischen Kirche von Westfalen 1960, III. Teil, Nr. 5, 23.

45 *Lell*, Mischehenseelsorge (wie Anm. 31), 338, 360f.

Ehepartner „um des Glaubens willen“ aufzuzeigen. Die Empfehlung zur evangelischen Kindererziehung ließ sich dabei dadurch begründen, dass das Verbindende der beiden Konfessionen durch den Protestantismus gewahrt werde und das Trennende meist aus der katholischen Tradition stamme⁴⁶.

In solchen Ambivalenzen äußerte sich in einer markanten Weise die Situation der evangelischen Kirche in den 1950er und um die Wende zu den 1960er Jahren. War dieser Zeitabschnitt eine Periode der „Gärung“ und „Übergangsmoralität“, in der sich Neuansätze und neue Wege noch neben alten Denk- und Handlungsstrukturen entwickelten⁴⁷, verdichteten sich zu seinem Ende Veränderungsimpulse und deren Reflexionen im Zeitgeist⁴⁸. Die 1960er Jahre, besonders konzentriert in der zweiten Hälfte des Jahrzehnts, wurden zu einer Periode, in der radikale Veränderungen die meisten Sphären auch des religiös-kirchlichen Lebens erfassten und zum Aufkommen bzw. zur Etablierung neuer Einstellungs- und Mentalitätsmuster, die auch im kirchlichen Handeln ihren Niederschlag fanden, führten.

3. Die zweite Phase: Im Umfeld des Konzils

3.1 Die Haltung der evangelischen Kirche

Die zweite Entwicklungsphase des konfessionellen Heterogamieproblems nach 1945, die sich bis in die beginnenden 1970er Jahre erstreckte, war maßgeblich durch das Zweite Vatikanische Konzil geprägt. Im Konzil bündelten sich Prozesse, die den Wandel der Sozialgestalt des Katholizismus bedingten. Zugleich führte es zur Freisetzung bzw. Verstärkung von Impulsen und Potenzialen, die in

46 *Evangelische Mischehenseelsorge* (wie Anm. 31), 31f.

47 *Kublemann*, Frank-Michael: Nachkriegsprotestantismus in Westdeutschland. Religionssoziologische und mentalitätsgeschichtliche Perspektiven. In: *Hey, Kirche* (wie Anm. 19), 23–59.

48 Vgl. *Schildt*, Axel: *Moderne Zeiten. Freizeit, Massenmedien und „Zeitgeist“ in der Bundesrepublik der 50er Jahre*. Hamburg 1995, 424–437.

der innerkirchlichen Umbruchsbewegung um die Wende zu den 1970er Jahren eine bedeutende Rolle spielten⁴⁹. Auch für das evangelisch-katholische Verhältnis stellte das Konzil einen Wendepunkt dar. Das Ökumenismus-Dekret, das eine Teilanerkennung reformatorischer Kirchen enthielt, und weitere Konzilsdokumente eröffneten oder vertieften die Möglichkeit zur Zusammenarbeit der Konfessionen und zur interkonfessionellen Aushandlung von Positionen und Interessen⁵⁰. Vor diesem Hintergrund waren mit dem Konzil Erwartungen und Hoffnungen verbunden, die sich auf eine Verbesserung der Lage konfessionsverschiedener Ehepaare bezogen.

Die protestantische Haltung gegenüber dem Konzil und dem Aufbruch in der katholischen Kirche war jedoch zwiespältig. Wie teilweise bereits in den 1950er Jahren, wurden die positiven Veränderungen im evangelisch-katholischen Verhältnis und die interkonfessionelle Kooperation zwar hervorgehoben und gewürdigt. Die Lösung des konfessionellen Heterogamieproblems, d. h. die Aufhebung der restriktiven Rechtsbestimmungen, erschien aber als ein „Testfall“ für dieses Verhältnis, von dem die weitere Entwicklung der Ökumene und des interkonfessionellen Klimas abhing⁵¹. Dementsprechend wurden die Vorbereitung und die Durchführung des Konzils auch mit Skepsis verfolgt, in der sich eine längere protestantische Tradition manifestierte. Vor diesem Hintergrund konnte die Instruktion der Glaubenskongregation aus dem Jahre 1966, die einige Erleichterungen, wie etwa die Aufhebung der automatischen

49 Zur Einordnung und Bedeutung des Konzils vgl. u. a. *Kaufmann*, Franz-Xaver / *Zingerle*, Arnold (Hg.): *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*. Paderborn 1996.

50 Vgl. als Überblick *Frieling*, Reinhard: *Der Weg des ökumenischen Gedankens. Eine Ökumenekunde*. Göttingen 1992, 134–146.

51 Vgl. *Harenberg*, Werner: *Mischehe und Konzil. Chancen und Grenzen einer katholischen Reform. Ein dokumentarischer Bericht*. Stuttgart / Berlin 1964, 190.

Exkommunikation im Falle einer evangelischen Trauung, brachte, die grundsätzlichen Hindernisse jedoch weiter bestehen ließ, von der evangelischen Seite nur zurückhaltend und kritisch wahrgenommen werden⁵².

Doch die mit dem Konzil zusammenhängenden Veränderungen innerhalb des Katholizismus bildeten nur einen – wenn auch gewichtigeren – Teil der Entwicklungen im Bereich des konfessionellen Heterogamieproblems. Auch im Protestantismus vollzogen sich in den 1960er Jahren gravierende Wandlungsprozesse, die nicht ohne Auswirkungen auf die evangelischen Haltungen und Handlungsmuster bleiben konnten. Spätestens seit Beginn des Jahrzehnts entfaltete sich in der evangelischen Kirche eine Kirchenreformbewegung, die auf eine Änderung der Kirchenstrukturen und der Ausrichtung und Formen des kirchlichen Handelns in der „Welt“ abzielte und mit einer Kirchenkritik sowie mit Erneuerungen und Pluralisierung auf theologischem Gebiet einherging⁵³. In diesem Rahmen nahm die Bedeutung der Humanwissenschaften zu, vor allem sozialwissenschaftliche und psychologische Methoden, Theorien und Herangehensweisen wanderten in den kirchlichen Raum ein und wurden bei der Begründung und Implementierung von „neuen Wegen“ der kirchlichen Arbeit im gemeindlichen wie übergemeindlichen Bereich herangezogen.

In einem solchen Kontext war es Trutz Rendtorff, der noch in der Anfangsphase des Konzils aus der Analyse von „soziologischen Aspekten“ gemischtkonfessioneller Ehen weitgehende, kirchenkritische Schlussfolgerungen zog. In soziologischer Perspektive stellten sich konfessionsverschiedene Verbindungen als Äußerung der allgemeinen Trends und Verschiebungen in der sozialen Struk-

52 Vgl. exemplarisch *Verhandlungen der 5. Westfälischen Landessynode*. 3. (ordentliche) Tagung vom 23. bis 28. Oktober 1966. Bielefeld o. J., Anlage 6, 165–167.

53 Vgl. als Überblick *Schloz*, Rüdiger: Art. Kirchenreform. In: TRE, Bd. 19, 51–58.

tur der „modernen Gesellschaft“ dar. Da sie nicht mehr als Ausnahmeerscheinung angesehen werden konnten, ließen sie sich auch nicht im Sinne eines Konflikts interpretieren. Falls Konfliktpotenziale – bedingt durch die Haltung und Verhinderungsstrategien der Kirchen – doch entstanden, wurden sie in den heterogamen Ehepaaren, die gleichwohl auf kirchliche Amtshandlungen nicht verzichteten und somit „wenigstens zeitweise eine besondere Anteilnahme und Aufgeschlossenheit für Fragen des christlichen Lebens und Glaubens“ zeigten, „zum Ausgleich gebracht“. Daraus folgte, dass diese Paare eine „positive, integrierende Funktion“ in der Gesellschaft erfüllten und einen Beitrag zu deren Einheit leisteten, während die Kirchen „retardierend“ wirkten und durch ihren institutionellen, auf die Bestandserhaltung gerichteten Einfluss solche Einheit faktisch infrage stellten oder zumindest nicht aktiv unterstützten⁵⁴.

Diese Interpretation des konfessionellen Heterogamieproblems war nicht nur als Manifestation der Verwissenschaftlichungs- und Neuorientierungsprozesse im kirchlichen Raum bezeichnend. Durch die Verbindung der kirchlichen mit der gesellschaftlichen Perspektive ging sie über das zwischenkonfessionelle Verhältnis hinaus und integrierte auch Elemente der öffentlichen Relevanz, Wahrnehmung und Reflexion des Problems. Wenngleich sie auf der kirchenoffiziellen Ebene kaum aufgegriffen wurde, trug sie zu neuen Akzentsetzungen im Umgang mit konfessionsverschiedenen Ehen und Familien in der evangelischen Kirche sowie zur Erweiterung des Spektrums von Zugängen, Motivationen und Verortungen bei, die eine konvergierende interkonfessionelle Behandlung des Problems seit dem Übergang zu den 1970er Jahren ermöglichte und begünstigte.

Während sowohl das Eintreten für eine Entkonfessionalisierung von Ehekonflikten als auch die kritische Beobachtung des konfessio-

54 *Rendtorff*, Trutz: Soziologische Aspekte zur Mischehe. In: Der evangelische Religionslehrer an der Berufsschule 11 (1963), 37–42.

nellen Identitätswandels vor dem ökumenischen Hintergrund noch von den Zielsetzungen einer religiös-kirchlichen Grundierung des Familienlebens ausgingen, traten diese Zielsetzungen bei der Behandlung gemischtkonfessioneller Ehen aus der Perspektive der evangelischen Ehe- und Familienberatung zunehmend zurück. Die Expansion der kirchlichen Beratungsarbeit in den 1960er und 1970er Jahren verlief im Spannungsfeld von konfessionell-kirchlicher Rückbindung und Professionalisierung. Die Erweiterung und Vertiefung von professionalisierten Angeboten sowie deren relative Verselbständigung führten innerhalb der Kirche zu Auseinandersetzungen um die Legitimation, Aufgaben und Intentionen dieser Arbeit und brachten damit das Grunddilemma des kirchlichen Handelns unter den Bedingungen der Differenzierung und Pluralisierung zum Ausdruck⁵⁵.

Auch die Auffassungen über die konfessionelle Heterogamie und der Umgang mit gemischtkonfessionellen Ehepaaren im Rahmen der Eheberatung waren in diesen Prozess einbezogen. Im Unterschied zu den 1950er Jahren stellten die psychotherapeutischen Ansätze dabei nicht nur die Diskrepanz zwischen der Ehwirklichkeit und den theologisch-kirchlichen Deutungen und Begründungen heraus, sondern tendierten zu einer weitgehenden Anthropologisierung des konfessionellen Heterogamieproblems. Diese Einstellung, die das Christliche, besonders in der Erziehung, auf die Perzeption und Befriedigung anthropologischer Bedürfnisse reduzierte und „gelebte Glaubensvollzüge“ in der Familie nicht an christliche „Terminologie“ und Riten band, stieß innerhalb der Kirche auf geteilte

55 Vgl. *Kaminsky, Uwe / Henkelmann, Andreas*: Die Beratungsarbeit als Beispiel für die Transformation von Diakonie und Caritas. In: *Damberg, Strukturen* (wie Anm. 15), 90–101.

Resonanz⁵⁶. Wie im Hinblick auf die Beratungsarbeit und andere diakonisch ausgerichtete kirchliche Tätigkeitsfelder insgesamt, bewegte sich auch hier die innerkirchliche Wahrnehmung und Rezeption um die Frage nach dem spezifisch konfessionellen Gehalt eines solchen Ansatzes. Trotz der Kritik und Spannungen, die mit dieser Position verbunden waren, drückte sie in einer radikalisierten Form eine Tendenz aus, die unter den Bedingungen der Kirchenreform die Entwicklungsrichtung der Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehepaaren mitbestimmte und besonders in der nächsten Phase, nach der Entschärfung des katholischen Kirchenrechts, sich stärker entfalten konnte.

3.2 Die Wandlungen im Katholizismus

Während die Auseinandersetzung mit konfessionsverschiedenen Ehen in der evangelischen Kirche im Zeichen der Kirchenreform und der ökumenischen Bewegung teils die sich bereits in den 1950er Jahren andeutenden Elemente in sich aufnahm, teils die humanwissenschaftliche Orientierung in den Vordergrund rückte, fanden parallele Prozesse im Katholizismus unter anderen Rahmenbedingungen statt. Dabei war es vor allem die Bewegung „von unten“, ausgehend von „Mischehenkreisen“, Laienorganisationen und oppositionellen Priestergruppen, die für die rechtliche Gleichstellung der gemischten Eheschließungen mit den monokonfessionellen eintrat und die Dispenspraxis als Aushöhlung des katholischen Kirchenrechts und Schädigung seines Ansehens kritisierte⁵⁷.

56 Vgl. Groeger, Guido: Die Psychoanalyse und die Konfessionen. In: Im Lichte der Reformation. Jahrbuch des Evangelischen Bundes 15 (1972), 70–77; Lell, Joachim: Bemerkungen zu Vortrag und Gespräch. In: Ebd., 78–87.

57 Vgl. z. B. *Mitten in dieser Welt*. 82. Deutscher Katholikentag vom 4. September bis 8. September 1968 in Essen. Paderborn 1968, 300; *Solidaritätsgruppe katholischer Christen im Bistum Aachen (SOG)*: Stellungnahme zu den von der deutschen Bischofskonferenz erlassenen Ausführungsbestimmungen zum

Unter diesem Gesichtspunkt stellten die kanonischen Rechtsbestimmungen u. a. Maßnahmen zur Selbstbehauptung der Kirche und Sicherung ihres Einflusses dar und hatten eine Distanzierung und Entfremdung von der kirchlichen Institution zur Folge; die Zunahme konfessionsverschiedener Eheschließungen trotz der rechtlichen Beschränkungen machte das Versagen der kirchlichen Ordnung manifest⁵⁸. Diese Kritik spiegelte die widersprüchliche Situation des Katholizismus im Umfeld des Konzils wider und war zugleich in den Kontext der mit einer Politisierung einhergehenden Protest- und Reformbewegungen der späten 1960er Jahre eingebunden⁵⁹. Dadurch unterlag sie auch deren Konjunkturen; nach deren Abflauen und nach der Milderung von restriktiven rechtlichen Regelungen gegenüber der konfessionellen Heterogamie verlor sie an Aufmerksamkeit und Resonanz, wenngleich ihre Trägergruppen innerhalb des Katholizismus ihre Tätigkeit fortsetzten.

Waren die Ausrichtung der Kritik und deren Intentionen in der katholischen Kirche mit den evangelischen Haltungen durchaus vergleichbar, traten bei den soziologischen Interpretationen der konfessionellen Heterogamie einige Spezifika hervor, die durch die besondere Stellung der Sozialwissenschaften innerhalb des Katholizismus bedingt waren. Die Verwendung der soziologischen bzw.

päpstlichen Motuproprio „Matrimonia mixta“ (Archiv für soziale Bewegungen Bochum, AGP 25).

58 Vgl. 82. Katholikentag Essen 1968 (wie Anm. 56), 296; *Resolution zur Mischehepraxis* (von einem Priesterkreis, Mai 1969). In: Mischehe. Materialdienst des Arbeitskreises Mischehe Würzburg, Aug. 1969, 11.

59 Vgl. beispielsweise *Eitler*, Pascal: „Gott ist tot – Gott ist rot“. Max Horkheimer und die Politisierung der Religion um 1968. Frankfurt a. M. / New York 2009; für den Protestantismus *Fitschen*, Klaus u. a. (Hg.): Die Politisierung des Protestantismus. Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland während der 1960er und 70er Jahre. Göttingen 2011; *Hermle*, Siegfried / *Lepp*, Claudia / *Oelke*, Harry (Hg.): Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren. Göttingen 2007.

statistischen Methoden bei der Beschreibung und Analyse der sozialen „Wirklichkeit“ außerhalb der Kirche ging dabei auf die Verunsicherung vor dem Hintergrund der Pluralisierung und Differenzierung zurück und erfüllte die Funktion, Instrumentarien und Deutungsansätze zu entwickeln, die die Bewältigung dieser Wirklichkeit und das kirchliche Handeln in ihr anleiten, absichern und unterstützen sollten⁶⁰. Diese – zum Teil institutionalisierte – Verwendung war also eher sozialtechnologisch als kirchenkritisch orientiert und führte, zumindest im Bereich der Konfessionsverschiedenheit in der Ehe, kaum zu einer Problematisierung von amtskirchlichen Positionen.

Dementsprechend richtete sich die sozialwissenschaftliche bzw. „soziografische“ Erfassung gemischtkonfessioneller Eheschließungen in der katholischen Kirche in den 1960er Jahren, neben statistischen Untersuchungen, auf die Analyse ihrer Voraussetzungen, Bedingungen und Ursachen. Unter Heranziehung system- und rollentheoretischer Ansätze wurden die konfessionelle Heterogamie und der damit einhergehende Rückgang der Kirchenbindung als Resultat einer Kompromisshaltung gedeutet, die sich aus den Rollenkonflikten des „modernen Daseins“ ergab. Die Lösung dieser auf die Zugehörigkeit zu verschiedenen Sozialsystemen mit unterschiedlichen Verhaltenserwartungen zurückgehenden Rollenkonflikte bestand demnach in einer „Segmentierung“ der sozialen Teilbereiche mit entsprechenden Verhaltensnormen voneinander und in einer „Anpassung“ des Verhaltens an die jeweils „bequemeren“ Normen und Erwartungen⁶¹. Während solche soziologisch basierten Analysen vorwiegend auf der deskriptiv-interpretativen Ebene und ihre wertenden Komponenten eher im Hintergrund blieben, wurden von katholischen Statistikern ihre Erkenntnisse auch zur Begründung restriktiver

60 Vgl. dazu ausführlich *Ziemann*, Kirche (wie Anm. 6).

61 Pastoralsoziologisches Institut, Bericht Nr. 34: Sozialer Wandel und religiöse Praxis im Dekanat Moers des Bistums Münster, Erster Teil. O. O. 1964, 43f.

Maßnahmen benutzt. So bestand Franz Groner unter Hinweis auf das „Schicksal der Minderheiten“, die aufgesaugt würden, falls sie keine Gegenmaßnahmen ergriffen, auf der Notwendigkeit, die konfessionelle Heterogamie zu verhindern. Bezeichnenderweise folgte aus seinen statistischen Beispielen auch, dass in den Ländern bzw. Gegenden mit einer katholischen Mehrheit bikonfessionelle Eheschließungen nicht bekämpft, sondern gefördert werden sollten (um die jeweilige Minderheit zu assimilieren)⁶².

Die Einflüsse des Konzils und der ökumenischen Bewegung erwiesen sich in der katholischen Kirche also als ambivalent. Neben den Erneuerungs- und Reformimpulsen sowie den Laienbewegungen, die mit seinen Wirkungen zusammenhingen, bestanden auch konservative Tendenzen fort. Noch bei den Milderungen der rechtlichen Bestimmungen, die die Instruktion von 1966 enthielt, wurden die Grundprinzipien in der Behandlung der konfessionellen Heterogamie beibehalten. Die maßgeblichen Veränderungen in dieser Hinsicht traten erst ein halbes Jahrzehnt nach dem Konzil ein, als der Höhepunkt der Reform- bzw. Protestbewegung bereits erreicht oder überschritten wurde. Die Bekanntgabe des päpstlichen Dekrets „*Matrimonia mixta*“ im Jahre 1970 fiel somit in eine Periode, in der kirchenkritische Tendenzen in der Öffentlichkeit und die erste große Austrittswelle, die mit einem Rückgang der Teilnahme am kirchlichen bzw. gemeindlichen Leben einhergingen, ein zunehmendes Hinterfragen der Stabilität von kirchlichen Verhältnissen vor dem Hintergrund der inner- wie außerkirchlichen Pluralisierung nach sich zogen. Die Neuordnung des kanonischen Eherechts markierte einen vorläufigen Abschluss der Entwicklung im Umfeld des Konzils, die dessen Reformanstöße aufgriff, und bedeutete das Auslaufen der zweiten Phase in der kirchlichen Auseinandersetzung mit der Konfessionsverschiedenheit in der Ehe.

62 Groner, Franz: Grundlagen zur Diskussion über Mischehe. In: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Essen und Köln 16 (1964), 358–367.

Die neuen Regelungen, die in den Ausführungsbestimmungen der Deutschen Bischofskonferenz eine erweiterte Auslegung und Konkretisierung erfuhren, sahen die Aufhebung der Kirchenstrafen in Bezug auf den katholischen Ehepartner bei einer evangelischen Trauung und die Anerkennung deren Gültigkeit im Falle der Erteilung einer Dispens vor. Sie rekurrten dabei auf die Ausbreitung des ökumenischen Bewusstseins und brachten die Bereitschaft der katholischen Kirche zu einer gemeinsamen Seelsorge und Betreuung der evangelisch-katholischen Ehepaare zum Ausdruck. Zugleich wurden in ihnen aber auch nach wie vor vom Eingehen gemischter Verbindungen abgeraten und deren Schwierigkeiten und Nöte hervorgehoben⁶³. Trotz dieser Vorbehalte bedeutete die Neuordnung eine wesentliche Erleichterung der Situation von konfessionsverschiedenen Ehen, zumal sie die Möglichkeiten zur Zusammenarbeit beider Kirchen und zu gemeinsamen Trauungen eröffnete bzw. vertiefte. Dementsprechend wurde sie vom Rat der EKD als eine weitreichende Entschärfung der durch die Frage der gemischt-konfessionellen Ehen belasteten zwischenkirchlichen Beziehungen gewürdigt⁶⁴.

Zugleich stießen einzelne Punkte der Neuordnung wie deren allgemeine Ausrichtung auch auf Kritik. Bereits der EKD-Rat wies auf die Grenzen der neuen Regelungen hin, die etwa im Fortgelten des Ehehindernisses der Konfessionsverschiedenheit bestanden⁶⁵.

63 Vgl. „*Matrimonia mixta*“. Das Motuproprio Papst Pauls VI. über die rechtliche Ordnung der Mischehen. In: Frieling, Reinhard: „Mischehe“ – aber wie? Kommentar und Dokumente zu Seelsorge und Recht bei Ehen konfessionsverschiedener Paare. Göttingen ³1971, 49–56; *Ausführungsbestimmungen der katholischen Deutschen Bischofskonferenz über die rechtliche Ordnung konfessionsverschiedener Ehen*. In: Ebd., 57–67.

64 *Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Mischehefrage* (24. 9. 1970). In: Ebd., 72f.

65 Ebd., 73.

Die Kirchenkanzlei der EKD betonte ebenfalls, dass bei allen Änderungen das System des katholischen Eherechts als Ganzes bestätigt worden sei und der päpstliche Erlass „infolgedessen mit Gebot und Verbot einerseits und freilich großzügig ermöglichten Dispensationen andererseits“ arbeitete⁶⁶. Auch kritische Gruppierungen im Katholizismus stellten die Berechtigung der Forderung nach einer katholischen Kindererziehung – ohne dass diese Forderung auch bei rein katholischen Ehepaaren erhoben wurde – infrage und traten für einen „Verzicht auf jedwede Form von zu erteilenden Dispensen und einzufordernden Versprechen“ ein⁶⁷.

Im Großen und Ganzen wurde die Neuordnung der rechtlichen Bestimmungen in Bezug auf konfessionsverschiedene Eheschließungen allerdings positiv aufgenommen. Durch ihre Implementierung führte sie zu einer weiteren Entspannung des evangelisch-katholischen Verhältnisses und zur Ausweitung der interkonfessionellen Zusammenarbeit. Diese Entwicklung wurde auch durch die Wandlungsprozesse vorbereitet, die im Umfeld der ökumenisch orientierten katholischen Theologie und Seelsorge um die Wende zu den 1970er Jahren stattfanden. Ausgehend zum Teil ebenfalls von statistischen Analysen, traten solche Theologen für eine Abkehr von der Verhinderungsstrategie ein und stellen die Hilfeleistung für konfessionsverschiedene Ehepartner in den Mittelpunkt seelsorgerischer Bemühungen.

In diesem Kontext erschien es notwendig, das Seelsorgekonzept im Hinblick auf gemischtkonfessionelle Verbindungen zu differenzieren und vor dem Hintergrund der Entkirchlichung und Säkularisierung in ein „Gesamtkonzept der Seelsorge für Rand- und Namen-

66 *Erklärung der Kirchenkanzlei der EKD vom 25. 9. 1970 zur Mischehenfrage im Anschluss an die Sitzung des Rates der EKD am 23. und 24. 9. 1970 in Berlin.* In: Schuh, Karlheinz (Hg.): *Neuordnung der Mischehen. Die kirchlichen Regelungen und Beiträge zur Praxis.* Essen 1970, 96.

67 Vgl. z. B. *SOG Aachen* (wie Anm. 57), bes. 2f.

schristen“ zu integrieren. Die Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehepaaren stellte sich somit als „Vorfeldseelsorge“ dar; sie war vorwiegend auf die konfessionell nicht oder kaum gebundenen Schichten ausgerichtet. Diese eher interkonfessionell orientierte Vorfeldseelsorge sollte allerdings durch eine unmittelbare Seelsorge „konfessioneller Prägung“ ergänzt werden. Das Gleichgewicht beider Typen, ihr differenzierter Einsatz und der Verzicht auf die Durchsetzung konfessioneller Ansprüche sollten eine konfessionelle Bindung überhaupt – was die Bevorzugung einer festen Verankerung in der anderen Konfession gegenüber einer fehlenden oder schwachen in der eigenen einschloss – sowie die Herausbildung einer „ökumenischen Gesinnung“ ermöglichen⁶⁸.

Diese Auffassung von der Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen und Familien entsprach in vielerlei Hinsicht den evangelischen Seelsorgeprinzipien, die sich teilweise bereits in den 1950er Jahren abzeichneten und in den 1960er Jahren weiterentwickelt wurden. Durch die gegenseitige Nähe beider seelsorgerischen Ansätze wurde nach der Aufhebung der rechtlichen Beschränkungen die gemeinsame evangelisch-katholische Betreuung gemischtkonfessioneller Ehen und Familien wesentlich erleichtert. Die frühen 1970er Jahre bildeten den Übergang zu einer neuen Phase in der kirchlichen Auseinandersetzung mit dem Problem der konfessionellen Heterogamie, in der es kaum große öffentliche Resonanz mehr hervorrief und hinter anderen Problemen und Herausforderungen allmählich zurücktrat.

68 *Molinski*, Waldemar / *Wanke*, Heinz: Mischehe. Fakten, Fragen, Folgerungen. Berlin 1973, 53–72, Zit. 54, 55, 61, 70.

4. Der Ausgang: Die 1970er und 1980er Jahre

Stellte der päpstliche Erlass von 1970 eine Zäsur in der Behandlung der konfessionellen Heterogamie in der katholischen Kirche dar, knüpften die Prozesse in diesem Bereich in den folgenden Jahrzehnten vielfach an die Entwicklungen an, die seit den 1960er und zum Teil bereits späten 1950er Jahren vor allem in der evangelischen, aber auch in der katholischen Kirche manifest wurden. Der Übergang in die neue Phase gestaltete sich als eine Fortführung früherer Momente auf einer neuen Stufe, auf der diese, hegelisch gesprochen, „aufgehoben“ wurden. Da sie teilweise widersprüchliche Elemente enthielten, blieb eine gewisse Ambivalenz in den kirchlichen Positionen und Einstellungen gegenüber konfessionsverschiedenen Ehen und Familien auch in den 1970er und 1980er Jahren erhalten. Die Auseinandersetzung mit dem Problem der Konfessionsverschiedenheit in der Ehe verlief nunmehr unter anders gelagerten Bedingungen und war in neue Kontexte einbezogen, woraus sich auch neue Akzentsetzungen, Konstellationen und Wechselwirkungen ergaben. Im Hinblick darauf waren es neben der Erweiterung des Ökumenismus weitere große Kirchenaustrittswellen und die Zunahme der Zahl der Konfessionslosen, das Abflauen der innerkirchlichen Reformbewegungen und das Aufkommen der „neuen Religiosität“, die als Rahmenbedingungen die Behandlung des konfessionellen Heterogamieproblems und vor allem seinen Stellenwert in inner- und zwischenkirchlichen Diskursen prägten.

Vor diesem Hintergrund stellte der Übergang zu gemeinsamen Erklärungen, Empfehlungen und gemeinsamem Handeln beider Konfessionen eines der zentralen Merkmale der neuen Phase ab den 1970er Jahren dar. Schienen die wesentlichen Problempunkte um die Mitte des Jahrzehnts entschärft oder geklärt worden zu sein, sodass die konfessionelle Heterogamie als Ganzes an Relevanz und öffentlicher Resonanz einbüßte, gewann sie um die Wende zu den 1980er Jahren, u. a. im Zusammenhang mit den interkonfessionellen Gesprächen, der Bildung der Gemeinsamen Ökumenischen

Kommission aus Vertretern der DBK, der EKD und des Vatikans im Umfeld des Papstbesuches in Deutschland (1980) und dem Problem der konfessionsverschiedenen Ehen von kirchlichen Amtsträgern und Mitarbeitern⁶⁹, erneut an Bedeutung.

Das Gemeinsame Wort zur konfessionsverschiedenen Ehe von 1985, das die Ergebnisse der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission zusammenfasste, und die Stellungnahme des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes bildeten einen vorläufigen Abschluss dieser Entwicklung, nachdem die rechtlichen Änderungen in Bezug auf die konfessionelle Heterogamie 1983 im neuen CIC festgeschrieben und die entsprechenden Beschränkungen in den Kirchenordnungen der evangelischen Kirchen aufgehoben worden waren. Doch bereits in den späten 1980er Jahren konstatierten ökumenisch orientierte Theologen ein „ekklesiales Vergessen“ gegenüber evangelisch-katholischen Ehen und Familien, das sich etwa im Nachlassen der Beschäftigung mit diesem Thema in der seelsorgerischen und theologischen Literatur bemerkbar machte⁷⁰. Darin kamen wiederum die unterschiedliche Wahrnehmung und Bedeutung des Heterogamieproblems auf verschiedenen Ebenen – in der ökumenischen Theologie, den interkonfessionellen Gremien oder im Evangelischen Bund – zum Ausdruck.

In gemeinsamen evangelisch-katholischen Stellungnahmen und Empfehlungen der 1970er und 1980er Jahre, die außer der Seelsorge im engeren Sinne Probleme der Ehevorbereitung und Trau-

69 Vgl. *Frieling*, Reinhard: Die konfessionsverschiedene Ehe von Amtsträgern. Ergebnis und gutachtliche Stellungnahme zu einer Umfrage des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes bei den Gliedkirchen der EKD. In: *Deutsches Pfarrerblatt* 79 (1979), 597–601; *Dellbrügge*, Georg Hermann: Die konfessionsverschiedene Ehe im Pfarrhaus. Gesichtspunkte für ein Gespräch. In: *Pastoraltheologie* 74 (1985), 514–527.

70 *Neuner*, Peter: Die Lebenssituation konfessionsverschiedener Ehen. In: Böckle, Franz u. a.: *Die konfessionsverschiedene Ehe. Problem für Millionen – Herausforderung für die Ökumene*. Regensburg 1988, 17.

ung behandelten, äußerten sich besonders deutlich sowohl die Wandlungs- als auch die Kontinuitätsmomente kirchlicher Positionen. Vor allem die katholische Haltung wurde dadurch auf eine neue Grundlage gestellt und nahm in sich Elemente auf, die früher vorwiegend für die evangelischen Positionen und kritische Bewegungen und Strömungen innerhalb des Katholizismus charakteristisch waren. Eines der zentralen Momente in der neuen zwischenkirchlichen Positionierung gegenüber konfessionsverschiedenen Ehen bildete die Anerkennung deren möglichen Beitrags zum interkonfessionellen Glaubensleben in der Familie. In partieller Abkehr von früheren Einstellungen und Vorbehalten wurden sie nunmehr auch als eine ökumenische Chance und als „reales Übungsfeld“ für die Verwirklichung der ökumenischen Gemeinschaft angesehen⁷¹.

Dies bedeutete ebenso den Verzicht auf die Durchsetzung konfessioneller Forderungen und Ansprüche. In Fortsetzung der evangelischen Tradition der vorangegangenen Jahrzehnte wurde das Gelingen der Ehe zur Hauptintention der Seelsorge an gemischten Ehepaaren. Dadurch verlor diese Seelsorge im Vergleich zur Behandlung von monokonfessionellen Verbindungen ihre exklusive Stellung⁷². Eine solche Position war auch durch die Bestätigung der Erkenntnis bedingt, dass konfessionsverschiedene Ehen keine Ausnahmeerscheinung mehr darstellten. Dabei wurden deren Ursachen zwar ähnlich wie früher in den durch „Industrie und Massengesellschaft, Sozialstaat und Weltwirtschaft, Wissenschaft und Technik“

71 Vgl. *Gemeinsame kirchliche Empfehlungen für die Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen und Familien*. Hg. von der Deutschen Bischofskonferenz und dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (1981). In: Schöpsdau, Walter: *Konfessionsverschiedene Ehe. Ein Handbuch. Kommentar und Dokumente zu Seelsorge, Theologie und Recht der Kirchen*. Göttingen 1984, 111–146, zit. 124; *Gemeinsame kirchliche Empfehlungen für die Ehevorbereitung konfessionsverschiedener Ehepartner*. Hg. von der Deutschen Bischofskonferenz und dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (1974). In: Ebd., 104.

72 Vgl. *Gemeinsame Empfehlungen 1981* (wie Anm. 71), 121.

verursachten „Umschichtungen“ und dem daraus resultierenden Wandel der Einstellungen zur Bikonfessionalität in der Ehe in der Bevölkerung gesehen⁷³. Diese Faktoren wurden jedoch nicht mehr kulturkritisch interpretiert und erschienen als Gegebenheiten, denen kirchlicherseits Rechnung getragen werden musste.

Gleichwohl enthielten die gemeinsamen Erklärungen und Empfehlungen der 1970er und 1980er Jahre auch Überreste älterer Positionen. Dies betraf vor allem die Hervorhebung der Schwierigkeiten und „Gefährdungen“, die mit der Konfessionsverschiedenheit in der Ehe verbunden waren. Bezeichnenderweise wurde hierbei die von den gemischkonfessionellen Ehepaaren, aber auch in der kritisch ausgerichteten seelsorgerischen oder humanwissenschaftlich orientierten Literatur spätestens seit den 1960er Jahren vertretene Auffassung zurückgewiesen, dass solche Schwierigkeiten mit den kirchlichen Ordnungen und Handlungsmustern zusammenhängen konnten. Somit wurden die Schwierigkeiten in der Ehe selbst verortet und vom Bezugspunkt der Kirchen aus externalisiert⁷⁴.

Zugleich stand diese Externalisierung in einem Spannungsverhältnis zu den Warnungen vor einer Konfessionalisierung der Ehekonflikte und den Verweisen auf das unbewusste Fortbestehen konfessioneller Orientierungen auch bei kirchlicher Entfremdung und Indifferenz⁷⁵. Beide – sowohl jene Warnungen als auch die These von der latenten Konfessionsprägung – knüpften ebenfalls an die bereits in den 1960er und zum Teil auch 1950er Jahren geläufigen Argumentationsfiguren an, besaßen jedoch andere Akzentuierungen. Während die Konfessionalisierungswarnung in keinem therapeutischen oder beratungsbezogenen Kontext mehr stand, war

73 *Ebd.*, 114.

74 *Gemeinsame Empfehlungen 1974* (wie Anm. 71), 93; *Gemeinsame Empfehlungen 1981* (wie Anm. 71), 115.

75 Vgl. *ebd.*, 115, 121–123, 143.

die Annahme impliziter konfessioneller Prägungen nicht mehr mit der Postulierung von Aussöhnungswünschen mit der eigenen Kirche verbunden. Einen weiteren Punkt, an dem die eigentümliche Verschränkung von Kontinuität, neuen Akzenten sowie ökumenischer Vermittlung in deren – zeitbedingten – Grenzen besonders deutlich zutage trat, stellte die Behandlung der konfessionellen Differenzen und Affiliation dar. Mit der Betonung des Vorrangs des Verbindenden gegenüber dem Trennenden ging dabei die Hervorhebung der Notwendigkeit der Beheimatung und Verwurzelung in der eigenen Konfession und eine ablehnende Haltung gegenüber der „Verwischung“ von konfessionellen Unterschieden einher⁷⁶.

All diese Momente bedingten auch die ambivalente Situation, in der sich das protestantische Verhältnis zu konfessionsverschiedenen Ehen und Familien vor dem Hintergrund des ökumenischen Zusammenwirkens befand. Einerseits implizierten gemeinsame Erklärungen der Konfessionen eine weitgehende oder zumindest partielle Übernahme von evangelischen Einstellungen und Positionen in seelsorgerischen Fragen. Andererseits blieb das protestantische Unbehagen über die noch ungelösten Probleme im Hinblick auf evangelisch-katholische Eheschließungen und das interkonfessionelle Glaubensleben in der Familie in einem gewissen Ausmaß bestehen, was im Kontext jener Erklärungen und Zusammenarbeit zu einer Spannung zwischen Beteiligung und Distanz, Zustimmung und Kritik führte.

Diese Situation wurde besonders offensichtlich in der Entwicklung der Haltung gegenüber den Problemen der konfessionellen Heterogamie vonseiten des Evangelischen Bundes. In den 1980er Jahren erschien dessen neues Handbuch zur konfessionsverschiede-

76 *Gemeinsames Wort der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur konfessionsverschiedenen Ehe* (1985). In: Schöpsdau, Ehe (wie Anm. 71), 3. Aufl. 1995, 182; *Gemeinsame Empfehlungen 1974* (wie Anm. 71), 93–105, hier 93, 103, 105.

nen Ehe, das nach einem Vierteljahrhundert das ältere Werk aus den späten 1950er Jahren ablöste. Nicht nur in seinem Aufbau, sondern auch in seiner Stoßrichtung unterschied es sich wesentlich von seinem Vorgänger. Theologisch-dogmatische Ableitungen und statistische Analysen traten zurück, bei den seelsorgerischen Fragen rückten – wie in den gemeinsamen evangelisch-katholischen Dokumenten – Empfehlungen und Vorschläge zur Gestaltung des gemeinsamen religiösen Lebens in der Familie und zur religiösen Kindererziehung im bikonfessionellen Umfeld stärker in den Mittelpunkt. Im Unterschied zu früheren Einstellungen, zum Teil aber auch über die Positionen der gemeinsamen Erklärungen hinausgehend, wurde im Handbuch die konfessionelle Einheit in der Ehe als eine „Einheit durch Vielfalt und als Vielfalt“ interpretiert und das konfessionelle Eheproblem nicht auf die Konfession als solche, sondern auf die „Verweigerung der Gemeinschaft“ und die fehlende Akzeptanz des „bleibend Anderen“ zurückgeführt. Der ökumenische Dialog sollte aus dieser Perspektive „primär nicht unter kognitiv-dogmatischen, sondern vor allem unter seelsorgerlich-therapeutischen Gesichtspunkten“ geführt werden⁷⁷.

Eine solche „Therapeutisierung“ und seelsorgerische Konturierung der interkonfessionellen Beziehungen entsprach zwar der allgemeinen Tendenz in der evangelischen Auseinandersetzung mit konfessionsverschiedenen Ehen seit den 1960er Jahren. Zugleich stand sie aber in einer Spannung sowohl zur Betonung der Notwendigkeit, konfessionelle Unterschiede, etwa in der Erziehung, nicht auszusparen, als auch zur Kritik an der Situation der Pfarrer, die durch Entkirchlichung und „Verlust an christlicher Substanz“ in diesen Ehen in eine „Zwitterstellung zwischen Sozialarbeiter und Psychotherapeut“ gedrängt würden⁷⁸. Somit bewegte sich diese

77 *Schöpsdau*, Ehe (wie Anm. 71), 3. Aufl., 122f.

78 Vgl. *Gemeinsame Empfehlungen 1981* (wie Anm. 71), 145f.

Positionierung an der Schnittstelle zwischen Anerkennung und Überschreitung, Toleranz und Kritik, Gebundenheit und Eigenständigkeit, was sich besonders deutlich am Verhältnis des Evangelischen Bundes bzw. seines Konfessionskundlichen Instituts zu gemeinsamen evangelisch-katholischen Dokumenten zeigte.

Enthielten die Publikationen des Evangelischen Bundes aus den 1950er und 1960er Jahren vor allem eine Kritik am kanonischen Eherecht und an katholischen Verlautbarungen zum Problem der Konfessionsverschiedenheit in der Ehe, wurden in den nachfolgenden Jahrzehnten auch die gemeinsamen Dokumente in die Kritik einbezogen. Dadurch bekam sie vor dem Hintergrund des evangelischen Anteils an diesen Dokumenten auch einen innerprotestantischen Charakter und wurde zu einer Äußerung der besonderen Stellung des Evangelischen Bundes innerhalb der evangelischen Kirche als eines „Arbeitswerks“. Im Hinblick darauf kam darin seine relative Unabhängigkeit zum Ausdruck, die sich gleichwohl innerhalb der Grenzen seiner Interessen und Zielsetzungen manifestierte⁷⁹. Diese besondere Situation bedingte auch die Stoßrichtung solcher innerprotestantischen Kritik. Ausgehend von der seelsorgerischen Schwerpunktsetzung wurden im neuen Handbuch und anderen Stellungnahmen des Evangelischen Bundes vor allem die Externalisierung der Probleme bei der Interpretation der kirchlichen Entfremdung, die Stützung des Status quo und die Diskrepanz zwischen der „Verbalökumene“ und unzureichenden seelsorgerischen Bemühungen von unten kritisiert. So wurde in diesem Zusammenhang die Zurückweisung der kirchlichen Verantwortung für konfessionelle Schwierigkeiten in der Ehe hinterfragt, die „Angst vor Verwischung von Konfessionsgrenzen und vor Verselbständigung der Ökumene“ als ein wirkliches Handlungsmotiv hinter der Betonung der Gemeinsamkeiten und Übereinstimmungen gedeutet und

79 Vgl. dazu *Maron*, Evangelisch (wie Anm. 9); allgemein auch *Fahlbusch*, Erwin: *Kirchenkunde der Gegenwart*. Stuttgart 1979, bes. 138–140.

die These von einem Zusammenhang „zwischen kirchlicher Indifferenz und ökumenischer Aufgeschlossenheit“ als bedingt berechtigt angesehen⁸⁰.

Diese Kritik im Kontext des gemeinsamen Auftretens der Kirchen und der ökumenischen Zusammenarbeit brachte nicht nur die Wandlungen der evangelischen Positionen und deren spezifische strukturelle Bedingungen zum Ausdruck, sondern markierte auch die Grenzen des Ökumenismus und des Einflusses von kirchlichen Diskursen und kirchlichem Handeln auf die Entwicklungen im Bereich der konfessionellen Heterogamie. Zwar gehörten diese Diskurse und Handlungsmuster zu den Rahmenbedingungen für jene Entwicklungen, die Letzteren selbst unterlagen aber einer immanenten Eigenlogik. Ab den 1970er Jahren stagnierte der Anstieg der evangelisch-katholischen Eheschließungen, hingegen nahm die Zahl der Eheschließungen mit Konfessionslosen rapide zu. Um die Wende zu den 1990er Jahren erreichte deren Anteil die Größe desjenigen von konfessionsverschiedenen Ehepaaren – knapp ein Viertel – und begann ihn seitdem zu übertreffen⁸¹.

Durch die Wechselwirkungen dieser Entwicklungen mit den innerkirchlichen und gesamtgesellschaftlichen Prozessen veränderte sich auch der Stellenwert von Konfessionsverschiedenheit in den kirchlichen Debatten und interkonfessionellen Zusammenhängen sowie dessen Reflexion in der Öffentlichkeit. In den späten 1970er Jahren erfuhr das Problem der konfessionellen Heterogamie noch-

80 Schöpsdau, Ehe, 1. Aufl. (wie Anm. 71), 68; *Evangelisch-katholisches Wort zur konfessionsverschiedenen Ehe*. In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts 36 (1985), 84; Schöpsdau, Ehe in Veröffentlichungen (wie Anm. 9), 427f.

81 Vgl. Logemann, Niels: Konfessionsverschiedene Familien. Eine empirische Untersuchung von unterschiedlichen Entscheidungsbereichen und ihre theoretische Erklärung unter Verwendung des Bourdieuschen Kapitalkonzepts. Würzburg 2001, 29.

mals einen Aufmerksamkeitsschub, und ab den 1980er Jahren, zumal nach dem Inkrafttreten des neuen Kodex, stand es, abgesehen von wenigen Ausnahmen, im Kontext des „ekklesialen Vergessens“. Im Rahmen der ökumenischen Bewegung trat seine eigenständige Stellung und Bedeutung, etwa als „Prüfstein“ oder – mit anderen Konnotationen – „Ökumene im Kleinen“, zunehmend in den Hintergrund⁸² und es wurde immer mehr zu einem speziellen Fall der allgemeinen ungelösten Fragen in den interkonfessionellen Beziehungen, etwa derjenigen nach der gemeinsamen Kommunion.

5. Schlussbetrachtung

Die Wandlungen der kirchlichen Haltung gegenüber dem Problem der konfessionellen Heterogamie nach dem Zweiten Weltkrieg spiegelten die Entwicklungslinien des Katholizismus und des Protestantismus als integrale Teile gesellschaftlicher Strukturen und soziokulturelle Phänomene wider. Im Hinblick darauf waren diese Wandlungen auch eine Äußerung der Transformation von Religion und Kirche sowie deren sinn-, identitäts- und gemeinschaftsstiftender Rolle. Gleichwohl bewegten sie sich in ihrer unmittelbaren, äußeren Erscheinungsform vor allem auf der Ebene des Verhältnisses zwischen den Konfessionen bzw. kirchlichen Institutionen. Eine solche Manifestationsebene wurde bereits im semantischen Bereich deutlich. Mit dem Begriff „Mischehe“, der den kirchlichen Sprachgebrauch, trotz einzelner Bedenken von evangelischer Seite⁸³, bis in die 1960er Jahre prägte, waren „Mischung“, Abweichung von

82 Das Handbuch des Evangelischen Bundes stellte in diesem Zusammenhang in den 1980er Jahren fest, dass die Hoffnungen auf die ökumenische Brückenfunktion der konfessionsverschiedenen Ehen und Familien sich nicht bestätigt hätten. Vgl. *Schöpsdau*, *Ehe*, 1. Aufl. (wie Anm. 71), 68.

83 Vgl. *Lell*, *Mischehenseelsorge* (wie Anm. 31), 321. Lell trat gleichwohl für die Beibehaltung dieses Begriffs als „Warnschild gegenüber den vielseitigen Nivellierungsversuchen und Wiedervereinigungstendenzen“ ein (*ebd.*).

der reinen Form und damit Absonderung und Hierarchisierung konnotiert. Bereits durch diese Momente musste eine „Mischehe“ aus der Perspektive der Kirchenzugehörigkeit und der religiös-kirchlichen Sozialisation als problematisch erscheinen. Mit der zunehmenden öffentlichen Resonanz des „Mischehen“-Problems und den innerkirchlichen Reformprozessen wurde dann auch der Begriff selbst, nicht zuletzt wegen seiner nationalsozialistischen Anklänge, zunehmend infrage gestellt. So kamen auch aus dem Umfeld der katholischen Bischofskonferenz gegen Ende der 1960er Jahre Vorschläge, ihn etwa durch „bekenntnisverschiedene Ehe“ zu ersetzen⁸⁴.

Die gemeinsamen Erklärungen und Empfehlungen beider Kirchen ab den 1970er Jahren enthielten keine „Mischehen“-Begrifflichkeit mehr. Die Bezeichnung „konfessionsverschiedene Ehe“, die nunmehr offiziell verwendet wurde, akzentuierte die Verschiedenheit, implizierte aber auch die potenzielle Gleichwertigkeit ihrer Elemente. Die Verschiedenheitssemantik war somit weniger mit dem Fremden, als mit dem Anderen, der Alterität verbunden und entsprach den pluralistischen Kontexten im Bereich des Religiösen in dieser Periode, obwohl der Terminus „Mischehe“ auch weiterhin, etwa im katholischen Kirchenrecht, Anwendung fand. In den 1980er Jahren kam schließlich der Begriff „konfessionsverbindende Ehe“ auf, der nicht im kirchenoffiziellen Sprachgebrauch benutzt wurde, sondern aus dem Umfeld der ökumenischen Laiengruppen sowie der – ebenfalls ökumenisch orientierten, wenn auch vorwiegend katholischen – (Pastoral-)Theologie und Religionspädagogik stammte⁸⁵. Dieser semitautologische Begriff war nicht mehr des-

84 Vgl. *Barth*, Ferdinand: Neue Tendenzen in der Diskussion um die bekenntnisverschiedenen Ehen. In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts 18 (1967), 110–114, zit. 110.

85 Vgl. z. B. *Beyer*, Beate / *Beyer*, Jörg: Konfessionsverbindende Ehe. Impulse für Paare und Seelsorger, Neuausgabe. Mainz 1991; *Bögershausen*, Uwe: Die konfessionsverbindende Ehe als Lehr- und Lernprozess. Mainz 2001.

kriptiv, sondern normativ ausgerichtet. Er drückte eine Wertung, Teleologie, Wunschvorstellung aus. Dementsprechend wurde er vor dem Hintergrund der Schwierigkeiten des ökumenischen Prozesses auch zurückhaltend aufgenommen, da er solche Schwierigkeiten weitgehend unberücksichtigt ließ und eine Einheit suggerierte, die nicht oder kaum bestand. Die Veränderungen der Sprache brachten somit tieferliegende Prozesse und Zusammenhänge, die die Entwicklung nicht nur des evangelisch-katholischen Verhältnisses, sondern auch der konfessionellen Selbst- und Fremdzuschreibungen nach 1945 prägten, zum Ausdruck.

Überblickt man den Wandel der kirchlichen Deutungen, Positionen und Einstellungen gegenüber konfessionsverschiedenen Ehen und Familien über seine semantische Dimension hinaus, treten einige maßgebliche Faktoren hervor, die ihn bedingten und seinen Verlauf bestimmten. Auf der übergreifenden Ebene der kirchlichen Institution bzw. Organisation war es vor allem das Interesse an der Bestandserhaltung, das das Handeln der Kirchen steuerte und mit Abgrenzungsstrategien und -tendenzen verbunden war. Unter sich wandelnden historischen Bedingungen zog es auch unterschiedliche Handlungs-, Interaktions- und Reflexionsmuster nach sich. Die restriktive Position der katholischen Kirche in der Frage der konfessionellen Heterogamie in den 1950er und frühen 1960er Jahren hing aus dieser Perspektive mit Verkirchlichungs- und Fundamentalisierungstendenzen im Katholizismus nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs zusammen. Im Hinblick darauf gingen die Einflussweiterung des Katholizismus in politischer und geistig-kultureller Hinsicht sowie die Stärkung von dessen Machtpositionen in der frühen Bundesrepublik mit der Wiederbelebung und Konsolidierung des katholischen Milieus einher, das allerdings durch das Ende der protestantischen Dominanz seinen defensiven Charakter einbüs-

ste⁸⁶. In diesem Kontext richteten sich katholische Bestandssicherungs- und Abgrenzungsstrategien in erster Linie gegen die Welt außerhalb des Milieus, die in kulturpessimistischer Manier als säkular, antichristlich, nihilistisch und damit auch als Bedrohung und Gefährdung wahrgenommen wurde. Die konfessionsverschiedenen Ehen wie auch der Protestantismus stellten sich als Teile und „Einbruchstellen“ dieser Welt dar.

Konfessionelle Spannungen, Betonung des Trennenden und Konfessionalismusvorwürfe waren insofern ebenfalls Äußerungen dieser Situation. Sie hatte somit zur Folge, dass sich die Gemeinsamkeiten und Übereinstimmungen in den katholischen und evangelischen Einstellungen vorwiegend auf die Gegnerschaft zum „Zeitgeist“ und die Bewahrung des konfessionellen Friedens beschränkten und nicht über die gegenseitige Abgrenzung hinausgingen. Die relative Konvergenz der Interessen und Erfahrungen im Hinblick auf die neue Rolle der Kirchen nach 1945 und die Wahrnehmung ihres öffentlichen Auftrags führte unter den Bedingungen der Sicherung von Machtstellungen und entsprechenden Gegenreaktionen nicht zu einer Annäherung in der Frage der konfessionellen Heterogamie. Dies kam auch im Fortwirken der alten, abgrenzenden Motive neben den neuen, offeneren und inklusionsorientierten Tendenzen in den protestantischen Positionen zu dieser Frage bis in die 1960er Jahre hinein zum Ausdruck.

Doch Probleme der Bestands- und Differenzerhaltung auf der Systemebene stellten nur eine Seite der Entwicklungen im Bereich der kirchlichen Politik gegenüber der Konfessionsverschiedenheit in der Ehe dar. Einen weiteren signifikanten Faktor bildeten Prozesse der Pluralisierung und Individualisierung, die vor allem die Ebene

86 Vgl. *Gabriel*, Karl: Die Katholiken in den 50er Jahren: Restauration, Modernisierung und beginnende Auflösung eines konfessionellen Milieus. In: Schildt, Axel / Sywottek, Arnold (Hg.): *Modernisierung im Wiederaufbau. Die westdeutsche Gesellschaft der 50er Jahre*. Bonn 1998, 418–430, 426.

der Lebenswelt betrafen, sich aber auch auf die Systemstrukturen und -zusammenhänge auswirkten. Diese Prozesse brachten u. a. die Auflösung des katholischen Milieus, den Rückgang der Beteiligung am kirchlichen Leben und eine zunehmende Privatisierung des Religiösen mit sich. Im innerkirchlichen Raum – im Protestantismus stärker als im Katholizismus – erweiterte sich durch das Aufkommen von „moderner Theologie“, Reformbewegungen, kritischen Gruppen oder etwa „Mischehenkreisen“ und die Hinwendung zu den Humanwissenschaften das Spektrum von Motiven, Orientierungen und Zielsetzungen, was auch Konsequenzen für das Handeln der Kirchen als Organisationen hatte. Vor einem solchen Hintergrund bekam das Problem der Bestandserhaltung neue Dimensionen. Da durch die Zunahme konfessionsverschiedener Eheschließungen diese immer mehr als „Normalfall“ gedeutet werden mussten, wurde die Diskrepanz zwischen den kirchlichen Positionen und Begründungen, zumal im Hinblick auf den Katholizismus, und dem Verhalten der Kirchenmitglieder immer offensichtlicher. Die Bestandserhaltung konnte dadurch nicht mehr ausschließlich über Exklusion, Abgrenzung und sozialisatorische Beeinflussung erfolgen. Damit zusammen hing auch der dritte Faktor, der in der Entwicklung der kirchlichen Haltungen in der Frage der konfessionellen Heterogamie eine bedeutende Rolle spielte – das Problem der Legitimation bzw. Legitimität des kirchlichen Handelns.

Dieser Faktor bewegte sich gleichsam an der Schnittstelle zwischen der Systemebene und der Lebenswelt und bildete eine notwendige Voraussetzung für das Funktionieren der Organisation. Die Legitimierung der kirchlichen Politik konnte dabei in Abhängigkeit von der konkreten Situation auf unterschiedlichen Wegen erfolgen und die explizite oder implizite Infragestellung von deren Legitimität zu Dysfunktionalitäten in Bezug auf die Systeminteraktionen führen. Konnte sich in den 1950er Jahren die Legitimation der katholischen Haltung zu konfessionsverschiedenen Ehen auf die relative Konsolidierung des Milieus und die Akzeptanz der kirch-

lichen Normen stützen, geriet sie spätestens im darauffolgenden Jahrzehnt mit der Pluralisierung und dem Wertewandel zunehmend in Schwierigkeiten. Auch auf der protestantischen Seite deuteten sich, wenngleich in abgeschwächter Form, ähnliche Tendenzen an. Die Aufwertung des Privaten, die bereits durch den Privatismus und Familismus der 1950er Jahre befördert wurde, führte dazu, dass die kirchlichen Restriktionen, Regelungen und Beeinflussungsversuche als eine – nicht legitime – Einmischung in die Privatsphäre erschienen. In einem übergreifenden Maßstab waren die Abwendung von der traditionellen Praxis des kirchlichen Lebens, die besonders deutlich am Beispiel der Beichte oder des regelmäßigen Gottesdienstbesuchs zutage trat, die Kirchenaustritte und der wachsende öffentliche (Reform-)Druck zumal gegenüber der katholischen Kirche ebenfalls Äußerungen einer Erosion von Legitimitäts- und Loyalitätsstrukturen.

Mit diesen Prozessen hing auch der Wandel der religiös-kirchlichen Identitätsentwicklung zusammen. Unter den pluralistischen Bedingungen und vor dem Hintergrund der Legitimationsprobleme verlief sie auf dem Weg der „partiellen Identifikation“ mit synkretistischen Zügen⁸⁷, und in den 1990er Jahren erschienen die Konfessionen im Anschluss an die zeitgenössische Identitätsdiskussion u. a. als „unterschiedliche Baustile [...], aus denen man wählt, was zu einem passt, um so eine eigene Identität zusammenzustellen“⁸⁸. In einem solchen Kontext konnte die Legitimität von kirchlichen Ordnungen nur insofern anerkannt und die entsprechende Loyalität gewährleistet werden, als sie sich in den pluralistischen Zusammenhang einfügten und keine Exklusivitätsansprüche verfolgten.

87 Vgl. *Lengsfeld*, Peter: Das Problem der Mischehe. Einer Lösung entgegen. Freiburg / Basel / Wien 1970, 151; sowie etwa *Lell*, Joachim: Mischehen? Die Ehe im evangelisch-katholischen Spannungsfeld. München / Hamburg 1967, 216–218.

88 *Schöpsdau*, Ehe. 3. Aufl. (wie Anm. 71), 124.

Der Wandel in den kirchlichen Einstellungen und Positionen gegenüber konfessionsverschiedenen Ehen war durch das Zusammenspiel aller drei Faktoren bedingt. Da das Handeln und Funktionieren der Kirchen im Wesentlichen auf einer „Ausbalancierung von Mitgliederinteressen und Eigenbedürfnissen der kirchlichen Organisation“ basierte⁸⁹, hing die Bestandserhaltung neben den strukturellen Voraussetzungen auch von der Loyalität der Kirchenmitglieder ab. Mit der Auflösung der Milieubindungen, dem Formwandel des Religiösen und den Privatisierungs- und Pluralisierungstendenzen, die mit einem Legitimitäts- und Loyalitätsentzug einhergingen, konnte die Bestandserhaltung nur durch das Zurücktreten von Exklusions- zugunsten von Inklusionsstrategien erfolgen. Die Entschärfung des kanonischen Rechts und der Übergang zur Zusammenarbeit in der Behandlung der konfessionellen Heterogamie ab den 1970er Jahren waren eine Folge dieser Entwicklung.

Die Änderung des Modus der Bestandserhaltung zog dabei auch eine Änderung der abgrenzenden Momente im interkonfessionellen Verhältnis und in der Auseinandersetzung mit konfessionsverschiedenen Ehen nach sich. Sie traten zwar in den Hintergrund, blieben aber, etwa in der Kritik an der Verwischung der Konfessionsdifferenzen oder in der Akzentuierung der konfessionellen Erziehung, durchaus wirksam. Im Kontext der ökumenischen Öffnung der katholischen Kirche und der interkonfessionellen Annäherung, die durch die gemeinsame Betroffenheit beider Kirchen von den Pluralisierungs-, Individualisierungs- und Wertewandelprozessen begünstigt wurde, verloren die Unterschiede zwischen den Konfessionen gleichsam ihren Systemcharakter und traten vielmehr als solche innerhalb eines übergreifenden Ganzen, als diejenigen zwischen dessen verschiedenen Varianten auf.

89 *Steck, Wolfgang: Praktische Theologie. Horizonte der Religion – Konturen des neuzeitlichen Christentums – Strukturen der religiösen Lebenswelt. Bd. 2. Stuttgart 2011, 560.*

Vor diesem Hintergrund nahm die Relevanz der konfessionellen Heterogamie und der damit verbundenen Probleme für das kirchliche Handeln, die Interaktionen der Kirchen mit der Umwelt und das zwischenkirchliche Verhältnis ab. Die Fragen der Bestandserhaltung und Legitimation stellten sich für beide kirchlichen Organisationen nunmehr in der Konfrontation mit zunehmender Konfessionslosigkeit und nichtchristlichen Religionen. Die konfessions- oder religionsverschiedenen Ehen, die auch die Verbindungen mit Nichtchristen bzw. Nicht-mehr-Christen einschlossen, wurden bloß zu einem Teilmoment der übergreifenden Entwicklungen und Zusammenhänge, das zwar in bestimmten Situationen und Konstellationen aktualisiert werden konnte, aber auf der Organisationsebene im Ganzen keine bedeutende Rolle mehr spielte.