

Markus Graulich
Martin Seidnader (Hg.)

Zwischen Jesu Wort und Norm

Kirchliches Handeln
angesichts von
Scheidung und Wiederheirat



HERDER

ZWISCHEN JESU WORT UND NORM

QUAESTIONES DISPUTATAE

Begründet von
KARL RAHNER UND HEINRICH SCHLIER

Herausgegeben von
PETER HÜNERMANN UND THOMAS SÖDING

QD 264

ZWISCHEN JESU WORT UND NORM
Kirchliches Handeln angesichts von Scheidung und Wiederheirat



Internationaler Marken- und Titelschutz: Editiones Herder, Basel

ZWISCHEN JESU WORT UND NORM

Kirchliches Handeln angesichts von Scheidung und Wiederheirat

Herausgegeben von
Markus Graulich und Martin Seidnader

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2014
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

PDF-E-Book: le-tex publishing services GmbH, Leipzig
ISBN (E-Book): 978-3-451-80245-4
ISBN (Buch): 978-3-451-02264-7

Inhalt

Vorwort	7
<i>Markus Graulich SDB/Martin Seidnader</i>	
Beziehung – Scheitern – Neuanfang. Eine philosophische Spurensuche zur Frage der geschiedenen Wiederverheirateten	13
<i>Claudia Paganini</i>	
Jesu Argumentation gegen die Institution der Ehescheidung nach Mk 10,2–12; Mt 19,3–9 als angewandte Rechtshermeneu- tik der Tora	26
<i>Dominik Markl SJ</i>	
In favorem fidei. Die Ehe und das Verbot der Ehescheidung in der Verkündigung Jesu	48
<i>Thomas Söding</i>	
„Ego coniungo vos ...“ Ein Beitrag aus pneumatologischer Sicht zur Frage nach dem Spender des Ehesakraments und zur sakra- mentaltheologischen Bewertung einer zivilen Wiederheirat	82
<i>Michael Schneider SJ</i>	
Die Liebe duldet alles. Von der kirchlichen Trauung wiederverheirateter Geschiedener aus evangelischer Sicht	101
<i>Anne Käfer</i>	
Ehescheidung und Oikonomia im kanonischen Recht der Orthodoxen Kirche	127
<i>Anargyros Anapliotis</i>	
Die Ehe erfreut sich der Rechtsgunst. Kirchenrechtliche Anmerkungen zum Umgang der Kirche mit wiederverheiratet Geschiedenen	145
<i>Markus Graulich SDB</i>	
Ethik des Scheiterns und sakramentale Ordnung	172
<i>Peter Schallenberg</i>	

Geschieden und wiederverheiratet. Zur Problematik aus theologisch-ethischer Perspektive	193
<i>Martin M. Lintner OSM</i>	
Kirchliches Handeln und Authentizität. Pastoralethik im Kontext kanonisch irregulärer Zweitehen	216
<i>Martin Seidnader</i>	
Die Ehe – eine prophetische Lebensform. Pastoraltheologische Perspektiven. Eine Skizze	243
<i>Maria Widl</i>	
Autorenverzeichnis	255

Vorwort

Markus Graulich SDB/Martin Seidnader

Christliche Werte und für die Kirche zentrale Themen wie die sakramentale Ehe werden durch die Pluralität von Lebens- und Beziehungsformen in der Welt von heute neu herausgefordert und rücken aufs Neue ins Zentrum des Interesses. Was dem Wort des Herrn entspricht und dem Heil der Menschen dient, verliert unter modernen Bedingungen nicht seine Gültigkeit. Gleichwohl sind die Lebenssituationen der Menschen, gerade in Fragen der Partnerschaft und der gelebten Sexualität, oft sehr verschieden von den überlieferten Inhalten der kirchlichen Verkündigung und Ordnung. Der Blick auf zahlreiche Rückmeldungen im Vorfeld der außerordentlichen Versammlung der Bischofssynode, welche im Herbst 2014 im Vatikan tagen wird, legt diesen Eindruck nahe.

In kaum einer Frage kulminiert die genannte Diskrepanz zwischen dem Anspruch der kirchlichen Lehre und den vielfältigen Formen gelebter Wirklichkeit derart wie im Hinblick auf den kirchlichen Umgang mit den Gläubigen, welche nach dem Scheitern einer ersten, sakramentalen Ehe zivilrechtlich geschieden wurden und nun in einer zweiten, kirchenrechtlich nicht anerkannten, zivilen Ehe leben. Mit der Vorbereitung auf die außerordentliche und dann auch auf die ordentliche Versammlung der Bischofssynode im Herbst 2015 wird derzeit die Chance wahrnehmbar und bereits ergriffen, einen Dialog über die Situation dieser Gläubigen sowie über die Pluralität heutiger Lebens- und Beziehungsformen zu führen. An mancher Stelle wird das Gespräch erst in Gang kommen müssen, doch kann es vielfach auf bestehende Erfahrungen und Einsichten zurückgreifen. Es sind namentlich die Initiativen von Papst Franziskus, welche hier ermunternd wirken.

Die Autorinnen und Autoren des vorliegenden Buches, dessen Planungen bereits auf die Jahreswende 2012/2013 zurückgehen, haben sich angesichts der Situation kirchlich nicht anerkannter (Zweit-)Ehen auf die Frage nach Jesu Wort und Norm eingelassen. Dafür sei ihnen von Seiten der Herausgeber an dieser Stelle herzlich gedankt! Möglich wurde die Publikation durch die Aufnahme des

Bandes in die Reihe *Quaestiones disputatae*. Hierfür gilt dem Verlag Herder sowie den Herausgebern der Reihe, den Professoren Peter Hünermann und Thomas Söding, unser Dank. Letzterer hat selbst einen exegetischen Artikel zu diesem Band beige-steuert. Als zuständiger Lektor hat Herr Clemens Carl das Projekt dankenswerter Weise begleitet. Die entstandene wissenschaftliche Arbeit dient der neuerdings wieder intensivierten Diskussion über eine drängende pastorale Frage.

Schon nach dem Konzil wurde man in der theologischen Auseinandersetzung und in vielen Ortskirchen verstärkt auf die Problematik der sogenannten wiederverheirateten Geschiedenen aufmerksam. Es ging bereits damals um die Frage, wie mit der Situation der Betroffenen angemessen umgegangen werden kann. Auf universal-kirchlicher Ebene wurde die Frage erstmals auf der fünften ordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode aufgegriffen, die sich im Herbst 1980 mit dem Thema „Die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute“ befasste und deren Ergebnisse in das Apostolische Schreiben *Familiaris consortio* (1981) Eingang fanden. In den *Quaestiones disputatae* erschien 1995 ein von Theodor Schneider herausgegebener Sammelband, der für die Zusammenfassung der Diskussion, vor allem nach *Familiaris consortio*, und für weiterführende Perspektiven hilfreich war. Unter dem Titel „Geschiedene – Wiederverheiratet – Abgewiesen?“ wurden „Antworten der Theologie“ geboten. Im unmittelbaren Vorfeld dazu lagen Initiativen, auch von Bischöfen wie etwa der Oberrheinischen Kirchenprovinz. Sie bewegte die pastorale Sorge gerade um jene Gläubigen, die unter den kirchenrechtlichen Folgen einer zweiten, nur zivilen Eheschließung litten. Dies wurde in der Debatte damals wie heute oft an der Frage des Kommunionempfangs festgemacht, umfasste freilich weitere Aspekte, die zu bedenken waren. Argumenten für eine Lockerung der Regeln, um besonders der Situation im Einzelfall gerechter werden zu können, schloss sich das römische Lehramt damals wie in den Folgejahren nicht an.

An der drängenden Problematik im kirchlichen Handeln angesichts von Scheidung und Wiederheirat hat sich wenig geändert. Die weiter angewachsene Literatur und die Beiträge des vorliegenden Bandes spiegeln diese Tatsache wider. Die Intention der Herausgeber war es, dem Anspruch von Jesu Weisung zum Charakter der sakramentalen Ehe gerecht zu werden. Es galt in diesem Buchprojekt

auszuloten, wie die Normativität in Jesu Wort angesichts der Wirklichkeit von Scheidung und Wiederheirat tiefer verstanden werden kann. Den Schwerpunkt bilden systematisch-theologische und kanonistische Beiträge, die Thematik wird aber – dem Haupttitel folgend – immer wieder im Kontext von Exegese und biblischer Theologie verortet. Einleitend steht ein philosophischer Beitrag, pastoraltheologische Perspektiven runden den Band ab.

Eine zentrale Rolle spielt in der vorliegenden *Quaestio* das Scheitern von Menschen in jenem existentiellen Bereich, den die Lebensform Ehe zweifelsohne darstellt. Philosophische Dimensionen von Scheitern und Neuanfang erschließt Claudia Paganini bereits zu Beginn des Buches. Es geht nicht um ein Scheitern der Person als ganzer und ein solches findet im christlichen Personverständnis auch kaum Anhaltspunkte. Aber in der Trennung von der Ehepartnerin bzw. vom Ehepartner findet doch eine entscheidende Weichenstellung statt: Liebe und Treue, die einander in sakramentaler Form versprochen worden waren, haben ihre Grundlage im Leben des Paares in einer nicht mehr heilbaren Weise verloren. Kann die Kirche, dies wird in mehreren Beiträgen thematisiert, so mit diesem Scheitern umgehen, dass Möglichkeiten zu einem echten Neuanfang freigesetzt werden, welche der Botschaft Jesu Christi entsprechen?

Spürbar ist die Ernsthaftigkeit im Ringen der Autorinnen und Autoren – um Antworten, welche kirchliche Entscheidungen nicht vorwegnehmen, aber zu einem Umdenken hinsichtlich der bestehenden Ordnungen anregen. Es fehlt hierbei nicht an klaren Grenzziehungen: Aus einem pneumatologischen Verständnis der Spendung des Ehesakramentes etwa lässt sich der Schluss ziehen, die Ehepartner dürften über den einmal eingegangenen Bund „nicht von sich aus hinweggehen“ (Michael Schneider, S. 100). Jesu Argumente gegen die zu seiner Zeit gängige Scheidungspraxis dienen einem würdevollen Modell partnerschaftlichen Zusammenlebens (siehe den Beitrag von Dominik Markl); dahinter soll das kirchliche Handeln nicht zurückfallen. Exegetisch zu erheben ist der jesuanische Grundsatz der Unauflöslichkeit, welche der Ehe zukommt. Divergent gewichtet wird der Rechtscharakter der Weisungen Jesu, wie ein Vergleich der Beiträge von Thomas Söding und Dominik Markl nahelegt. Nicht von der Hand zu weisen ist schließlich der innere Zusammenhang mit der kirchlichen Morallehre in Fragen der menschlichen Sexualität, der von der Frage nach Scheidung und

Wiederheirat berührt ist (siehe dazu die Beiträge von Peter Schallenberg und Martin M. Lintner).

Und dennoch soll sich die Kirche vor der Versuchung eines harten Umgangs mit den ihr anvertrauten Menschen hüten. Die Orientierung am Gebot der Liebe kann mit respektablen Gründen zu einer duldsamen kirchlichen Praxis führen, wie der evangelisch-lutherischen Perspektive zu entnehmen ist (dargestellt von Anne Käfer). Die orthodoxe Praxis der *Oikonomia* ist als „Nachahmung der göttlichen Barmherzigkeit“ (Anargyros Anapliotis, S. 143) verstehbar, was eine differenzierte Krieteriologie zur Eheauflösung nicht ausschließt, sondern beinhaltet. Die Inhalte der ökumenischen Vergewisserung zur Frage der Scheidung und Wiederheirat im Licht der jeweiligen kirchlichen Verstehenshorizonte sind für die katholische Diskussion gerade da perspektivenreich, wo sie bedeutsame Kriterien kirchlichen Handelns in Erinnerung rufen.

Aus den vorgelegten Beiträgen lässt sich behutsam ein erster Ertrag erheben, der in die weitere Diskussion einfließen könnte. Das Bemühen um die biblischen Grundlagen und deren Integration in Dogmatik, Moraltheologie und Kanonistik zeigen wesentliche Züge der jesuanischen Forderung nach der Unauflöslichkeit des Ehebundes auf. Die römisch-katholische Kirche wird diesen ethischen Einsichtsstand wahren, will sie nicht wesentliche Merkmale ihres sakramentalen Selbstverständnisses aufs Spiel setzen. Ausgehend von diversen Beiträgen dieses Bandes lässt sich eine offene Fragestruktur erheben, was die Reichweite des göttlichen Rechts im Kontext der sakramentalen Ehe betrifft. Hier scheinen weitere Differenzierungen, die sich auf die konkrete kirchliche Ordnung auswirken, nicht nur möglich, sondern vermutlich auch geboten. Ein Beispiel hierfür ist die Frage nach der Interpretation von can. 915 CIC im Hinblick auf Gläubige, die nach einer zivilen Scheidung wieder geheiratet haben und die – nach der gängigen Interpretation des Canons – deshalb vom Empfang der Kommunion ausgeschlossen werden, weil sie „hartnäckig in einer offenkundigen schweren Sünde verharren.“ Hier scheint ein erneutes Nachdenken notwendig und sinnvoll. So ließe sich klarer kommunizieren, dass mit dem Gegenüber von kirchlichem Ideal und gelebter Wirklichkeit nicht notwendig ein unüberwindlicher Graben, sondern eine lebendige Spannung gegeben ist, welche zur Umkehr im Sinne des Evangeliums einlädt. Es geht im Letzten um die Lebbarkeit und Lebensförderlichkeit kirchlicher Normen.

In diesem Zusammenhang sei die Vermutung geäußert, dass hier auch historische Einzelstudien zur kirchlichen Bußpraxis weitere Klarheit verschaffen könnten. Für einen entsprechenden Hinweis von liturgiewissenschaftlicher Seite an die Herausgeber sei Herrn Dr. Rupert Berger herzlich gedankt. Für die Ehe-theologie, welche einen Gegenstand der pastoraltheologischen Perspektiven von Maria Widl bildet, zeigt sich aus dem vorliegenden Band heraus ferner das Desiderat, dass diese ein vertieftes Bemühen in der Pastoral verdient, aber auch moraltheologisch neu ins Zentrum zu rücken wäre. Generell sollte in der theologischen Forschung darum gerungen werden, ein vom Zweiten Vatikanischen Konzil bekräftigtes personales Verständnis der sakramentalen Ehe zu vertiefen.

Dies hat dann auch Auswirkungen auf die Frage nach der rechten Vorbereitung auf die sakramentale Ehe bzw. auf die in der kirchlichen Praxis angewandten Kriterien der Zulassung zur Eheschließung. Wie kann die Kirche vor dem Hintergrund der Botschaft Jesu angesichts des vielfach defizitären Glaubenswissens und einer divergenten Glaubenspraxis in der Vielfalt heute gelebter Beziehungs- und Bindungsformen ihre Ehepastoral ethisch verantwortlich gestalten? Wie kann eine Vorbereitung auf die Feier (und das heißt ja immer: auf die gegenseitige Spendung) des Ehesakramentes in den Realitäten der Moderne aussehen?

Ermutigt durch die Einladung von Papst Franziskus, über die Frage des Umgangs der Kirche mit den wiederverheiratet Geschiedenen nachzudenken, haben die Autorinnen und Autoren dieses Sammelbandes mitunter ein offenes Wort gewagt, das nicht in erster Linie als Kritik an der gegenwärtigen Praxis verstanden werden, sondern einen Beitrag darstellen soll, darüber nachzudenken, wie eine von Barmherzigkeit geprägte Kirche Jesu Wort und Norm auch heute treu bleiben und gleichzeitig die Lebensrealitäten der Menschen wahrnehmen kann. Vor allen Einzelüberlegungen steht die Einladung zum Dialog der theologischen Disziplinen untereinander, damit nicht das Scheitern das letzte Wort hat.

Beziehung – Scheitern – Neuanfang

Eine philosophische Spurensuche zur Frage der geschiedenen Wiederverheirateten

Claudia Paganini

I. Von der Ehe

Es gibt viele Formen der dauerhaften Beziehung zwischen Mann und Frau, die auf das Werden einer stabilen Gemeinschaft, gegenseitige Liebe und Unterstützung und die Geburt bzw. das Heranwachsen von Kindern ausgerichtet sind: Monogamie (gr. *monos* „allein“), Bigamie (lat. *bis* „zweimal“) und Polygamie (gr. *polys* „viel“) mit ihren Unterformen der Polygynie (gr. *gyne* „Frau“, bei der ein Mann mehrere Ehefrauen hat), der Polyandrie (Vielmännerei von gr. *aner* „Mann“) sowie der Polygynandrie (Gruppenehe); die Endogamie (gr. *endo* „innen“) mit einer Begrenzung der möglichen Partner auf die eigene Familien-, Abstammungs-, Stammes- oder Volksgruppe oder die Exogamie (gr. *exo* „außen“), bei der genau diese Gruppen ausgeschlossen werden, usw. Die christliche Einehe ist eine unter diesen vielfältigen Erscheinungsformen. Gemeinsam hat sie mit den anderen Spielarten der Partnerschaft aber nicht bloß die bereits erwähnte Ausrichtung auf Dauerhaftigkeit und Fortpflanzung, sondern auch den Umstand, dass sie als Thema in der Philosophie bisher eine nur marginale Rolle gespielt hat.

Neben dem Faktum, dass eine ganze Reihe bedeutender Philosophen unverheiratet waren – so zum Beispiel Platon, Augustinus, Thomas von Aquin, Duns Scotus, Descartes, Locke, Spinoza, Hume, Kant, Hegel und Wittgenstein – scheint es, als ob die großen Denker von der Antike bis in die Gegenwart sich im Allgemeinen nicht besonders für die Ehe interessiert hätten. Zwar lassen sich einzelne Notizen finden, kaum aber eine systematische Darstellung. So wird von Thales überliefert, er habe auf die Frage, warum er keine Kinder habe, geantwortet: „Weil ich Kinder sehr gern habe“¹ – ein Zitat, das

¹ *Anthony Kenny*, Geschichte der abendländischen Philosophie. Band I: Antike, Darmstadt 2012, 24.

freilich auf der Suche nach einer Philosophie der Ehe nicht sehr aussagekräftig ist. Einige etwas explizitere Bemerkungen finden sich bei Platon, wenn er in den *Nomoi* einen Besucher aus Athen und einen Mann aus Kreta über die Verfassung für die im Süden von Kreta zu gründende Kolonie *Magnesia* diskutieren lässt. In dieser Gesellschaft, die primär landwirtschaftlich geprägt ist und deren Bevölkerung zum größten Teil aus Bauern besteht, sieht Platon eine Forcierung des Heiratsverhaltens vor: Junggesellen, die älter als 35 Jahre alt sind, müssen – als negativen Anreiz, doch endlich eine Familie zu gründen – alljährlich hohe Gebühren entrichten.²

Wenngleich die tatsächliche Gesetzgebung in Punkto Sexualleben auf eine Art Exkommunikation im Fall von Ehebruch beschränkt bleibt, macht Platon in den *Nomoi* an mehreren Stellen Anmerkungen zur Sexualmoral. Anders als es in der heidnischen Antike üblich war, gründen seine Überlegungen auf der in den späteren christlichen Gesellschaften gängigen Annahme, dass der natürliche Zweck der menschlichen Sexualität die Fortpflanzung sei. Ja, Platon geht sogar soweit, ein Gesetz zu propagieren, das vorschreibt, „den Beischlaf ... gemäß der Kinderzeugung zu üben“ und die Bürger von anderen Formen des außerehelichen Verkehrs wie der Homosexualität oder Sodomie abzuhalten, „um nicht absichtlich der menschlichen Natur den Todesstreich zu versetzen oder auf Felsen und Steinen, wo niemals der Same Wurzeln treiben und zu natürlichen Beschaffenheit gedeihen wird,“³ den Samen zu verschwenden.

In Bezug auf den Zweck einer Heirat ganz ähnlich argumentiert dann Augustinus, der die Ehe jedoch im Unterschied zu Denkern wie Ambrosius oder Hieronymus nicht als Konsequenz des Sündenfalls deutet und noch weniger davon ausgeht, dass es sich beim Beischlaf um ein Phänomen handle, das es im Paradies nicht gegeben habe. Vielmehr meint er, die Ehe sei bereits Bestandteil des göttlichen Schöpfungsplans für den unsündigen Menschen gewesen, sei an sich nicht sündhaft und keinesfalls das – im Vergleich mit der Unzucht – kleinere Übel, sondern ein wahres Gut. Auch ohne den Fehlgriff mit dem Apfel hätten sich Adam und Eva im Paradies mittels sexueller Vereinigung fortgepflanzt, nur dass der Akt – so präzi-

² Platon, *Nomoi / Gesetze* 6.774b, in: O. Apelt (Hg.), Platon. Sämtliche Dialoge 7, Hamburg 2004.

³ Ebd., 8.838e, ähnlich: *Nomoi* 8.836e, 841d.

siert der Philosoph – der Leidenschaft entbehrt hätte und ohne Erregung, gleichgültig wie eine beliebige alltägliche Tätigkeit vollzogen worden wäre.⁴ Weiters wendet er sich in seiner Schrift *De bono coniugali* gegen die Vorstellung, allein die Askese und Jungfräulichkeit seien für Christen würdige Varianten, ein Leben zu gestalten.

Christen dürfen und sollen die Ehe eingehen, rät er, und zwar um Kinder in die Welt zu setzen einerseits, andererseits aber um die besondere Gemeinschaft zwischen zwei Menschen zu genießen, die sich einander ganz anvertraut und geschenkt haben. Dieses positive Konzept wird in der Folge durch verschiedene Einschränkungen, Vorschriften und Verbote konkretisiert und eingegrenzt. Aus dem Zweck der Fortpflanzung etwa schließt Augustinus, dass das Paar nichts unternehmen dürfe, die Empfängnis zu verhindern, und jeder Partner dem Wunsch des anderen nach sexueller Vereinigung nachkommen müsse, sofern dieser Wunsch nichts Unnatürliches betreffe. Aus der Einzigartigkeit der Beziehung und unter Berufung auf die Lehre Jesu folgert er, dass nur der Tod das Paar trennen dürfe und die Scheidung nicht erlaubt sei. Den Mann hält er für das Haupt der Familie, dem sich die Frau zu unterwerfen habe, kritisiert aber zugleich die *Lex Voconia*, nach der eine Frau nicht erben durfte, selbst wenn sie des Verstorbenen einzige Tochter war.⁵

Ausführlicher beschreibt schließlich Thomas von Aquin den Zweck der Ehe, die er – wie es in der Scholastik üblich war – als von Gott eingesetzt betrachtet. Im Zuge seiner Sakramentenlehre bietet er gleich mehrere Argumente für die christliche Ehe: Entsprechend ihrer natürlichen Ausrichtung dient sie seiner Ansicht nach der Arterhaltung⁶, sie hilft, die Wunde der Erbsünde zu heilen und sie bildet die Beziehung zwischen Christus und seiner Kirche ab. Außerdem betont Thomas ausdrücklich den Wert der Freundschaft zwischen den Eheleuten und hebt die Hilfe, die diese einander sein können bzw. sollen, als ein wichtiges Gut hervor. Im Anschluss an Eph 5,32 bestimmt er die Verantwortung des Ehegatten damit, seine

⁴ Augustinus, *De civitate dei* XIV, 18 und 26, in: W. Thimme (Hg.), Augustinus. Vom Gottesstaat. Vollständige Ausgabe in einem Band, München 2007.

⁵ Ebd., III, 21.

⁶ Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* III-II, 122, in: K. Albert (Hg.), Thomas von Aquin. Summe gegen die Heiden / *Summa contra Gentiles*. Bände I–IV, Zweisprachige Ausgabe, Darmstadt 2001.

Frau zu lieben, wie Christus seine Kirche geliebt hat.⁷ Diese Parallele stellt zugleich die wichtigste Begründung dar, wenn Thomas an der Unauflöslichkeit der Ehe festhält.

Überlegungen dazu, wie man damit umgehen soll, wenn in der Praxis ein hoher Prozentsatz an Ehen geschieden wird, findet man bei Thomas wie bei den Denkern vor ihm jedoch nicht. Dies braucht nicht zu verwundern, lebten sie alle doch in einer Zeit, da die Gesellschaft aus ganz unterschiedlichen Gründen nicht nach derartigen Ausführungen verlangte. Angesichts einer veränderten Situation, eines anders akzentuierten Menschenbildes und eines gewandelten Verhältnisses der Geschlechter zueinander lässt sich der Ertrag aus den hier skizzierten Texten nur sehr vorsichtig formulieren: Es ist (zumindest) eine – so könnte man resümieren – Bestimmung der Ehe, eine stabile Basis zu bilden, auf welcher sich die Eheleute im Vertrauen um die bleibende Verbundenheit des anderen als Menschen entfalten und neuem Leben eine Zukunft schenken können. Dieser Bestimmung vermag die Ehe allerdings nur dann gerecht zu werden, wenn die eheliche Verbindung als besondere Form der Partnerschaft gewürdigt wird, die zwar (vielleicht) nicht zwingend einmalig ist, aber auch nicht beliebig oft eingegangen werden kann, soll ihr Gehalt und Charakter bewahrt werden.

Zugleich fällt auf, dass die hier erwähnten Denker allesamt einen sehr pragmatischen Zugang zur Ehe hatten, der möglicherweise Anstoß sein könnte, unsere heutigen Erwartungen an eine gelungene Ehe kritisch zu reflektieren. Beständigkeit, Kinder, Freundschaft und gegenseitige Hilfeleistung sind deutlich leichter zu erreichende Ziele als anhaltende Faszination und Bewunderung, tiefe Liebe und erfüllende Zweisamkeit. Was dagegen die religiöse Deutung der Ehe betrifft, war zumindest Thomas von Aquin durchaus anspruchsvoll. Da die Art und Weise, wie Menschen miteinander umgehen – so könnte man seine Thesen aktualisieren –, mitbestimmt, mit welchen Erwartungen sie ihre Beziehung zu Gott gestalten, gehen die Eheleute in ihrem Ja eine Verantwortung ein, die über ihre eigene kleine Familie hinaus reicht. Möglichkeiten einer allegorischen Deutung dieser Verantwortung scheint es zwingend jedoch nicht nur eine ein-

⁷ Ebd., IV, 78.

zige zu geben. Soweit eine erste Annäherung. Wenden wir uns nun dem Phänomen des Scheiterns zu.

II. Vom Scheitern

Der Begriff *scheitern* wurde im 16. Jahrhundert aus *zu Scheitern werden* gebildet und ursprünglich von Schiffen und Fuhrwerken ausgesagt, die durch eine unglückliche Fügung in Stücke, also Scheiter, zerbrochen sind. Seit damals hat *Scheitern* eine deutliche Bedeutungsverschiebung erfahren. Auffallend ist dabei, dass unser Alltagsverständnis des *Scheiterns* vom *Scheitern* als philosophischem Fachterminus deutlich abweicht. In Anlehnung an die christliche *Vanitas*-Tradition haben Denker wie Blaise Pascal, Karl Jaspers, Jean-Paul Sartre und Albert Camus das Scheitern nämlich als Grundkondition der menschlichen Existenz gedeutet, ähnlich Søren Kierkegaard, der allerdings vornehmlich im Zusammenhang mit seiner Metaphysik vom *Scheitern* oder *Stranden* spricht, in Bezug auf die menschliche Existenz aber den Begriff der *Verzweiflung* vorzieht.

Als erste Vorläufer für eine Philosophie des Scheiterns jedenfalls können Jean de la Bruyère und der bereits genannte Blaise Pascal gelten. Ersterer gebraucht den Begriff noch ganz unterminologisch in Anlehnung an seinen metaphorischen Herkunftsbereich. In seinem Werk *Les Caractères*, das neben einer Theophrast-Übersetzung vorwiegend sozialkritische Porträts der Pariser Gesellschaft im ausgehenden 17. Jahrhundert beinhaltet, verwendet La Bruyère „éché“ im Zusammenhang mit seiner Hofkritik, die den Höfling als Schachfigur entlarvt.⁸ Der Tadel der in einer pessimistischen Grundstimmung verfassten *Caractères* trifft jedoch nicht so sehr das politische und soziale System seiner Zeit, sondern vielmehr den einzelnen Menschen. Die aus den zahlreichen lebendigen Skizzierungen einzelner Charaktertypen (der mondäne Geistliche, der geizige Finanzier, der Schöngest, der Zerstreute usw.) entwickelte Typenlehre greift dabei auf den Roman des 19. Jahrhunderts vor, neben Balzac und Flaubert gilt nicht zuletzt Stendhal als von La Bruyère beeinflusst.

⁸ Jean de La Bruyère, *Les Caractères* VIII, Paris 2012, 242.

„Da die Menschen“, schreibt dann Blaise Pascal, „nicht Tod, Elend und Unwissenheit heilen konnten, sind sie, um sich glücklich zu machen, auf den Einfall gekommen, nicht daran zu denken.“⁹ Als Körper und Erkennender zugleich vermag der Mensch in seiner Beschaffenheit eines „être intermédiaire“¹⁰ die Festigkeit, nach der er strebt, nicht zu erreichen. Er erkennt seine Kontingenz und kann sich mit ihr nicht versöhnen, sucht nach Wahrheit und Glück ohne fündig zu werden und ohne davon Besitz ergreifen zu können. Von Unruhe erfüllt und im Bewusstsein um sein ständiges Scheitern lässt sich das Individuum daher dazu hinreißen, die alten, misslungenen Selbstheilungsversuche immer wieder neu zu beginnen. Da sich alle – wenngleich in unterschiedlichen Rollen – an diesem Spiel des Ausweichens vor der eigenen Leere beteiligen, entsteht der Eindruck von Ernst und Würde, kollektive Selbstverblendung und Täuschung bilden ein System von scheinbarem Reichtum und Anerkennung¹¹, tatsächlich aber ist alles von der unausweichlichen „vanitas“-Struktur¹² des menschlichen Daseins durchzogen.

Des Weiteren gebraucht Pascal den Begriff des Scheiterns im Zusammenhang mit dem menschlichen Verstand. Weniger optimistisch als Descartes begreift Pascal die „raison“ als winziges Sandkorn eingewoben in ein Netz von Abhängigkeiten, Irritationen und Konfusionen. Alles Denken bedarf eines Ausgangspunkts, der innerhalb dieses Systems selbst weder bewiesen noch beweisbar ist.¹³ Anstelle eines unerschütterlichen und unbezweifelbaren Fundaments steht die Zufälligkeit, die Erfahrung der Unmöglichkeit, in sich selbst gründen zu können. Darüber hinaus erklärt sich die Schwäche des Verstandes aus dem Umstand, dass die „raison“ nicht bloß abstrakt, isoliert und autonom ist, sondern viel mehr Anteil hat an der Ungeordnetheit, der Fragilität und der Angst des menschlichen Wesens. Doch nicht nur im Zusammenhang mit ihren Grundlagen wird die Erkenntnisfähigkeit laufend mit ihren Grenzen konfrontiert. Das

⁹ *Blaise Pascal*, Gedanken, Stuttgart 1997, 133/168.

¹⁰ Ebd., 199/72: „Und was unsere Ohnmacht, die Dinge zu erkennen, vollendet – ist, dass sie an sich einfach sind und wir aus zwei einander widersprechenden und verschiedenartigen Naturen zusammengesetzt sind, aus Seele und Körper.“

¹¹ Ebd., 96/329.

¹² Ebd., 139/143.

¹³ Ebd., 199/72.

Unvermögen erstreckt sich gleichermaßen auf den Objektbereich. Dort nämlich versagt die „raison“ an der nicht darstellbaren Komplexität ihrer Gegenstände.¹⁴ Zwischen den Polen des unendlich Kleinen und des unendlich Großen verlieren sich alle Dinge in einen Zusammenhang, der sich uns entzieht und für den wir kein angemessenes Koordinatensystem zu entwerfen in der Lage sind.

Søren Kierkegaard schließlich spricht zwar im Zusammenhang mit Metaphysik und Ethik gelegentlich vom *Scheitern* oder *Stranden*¹⁵, philosophisch zentrale Bedeutung erhält der Begriff bei ihm jedoch nicht. Vielmehr ist es die Verzweiflung, die in seiner Existenzdialektik Facetten dessen annimmt, was andere Autoren unter *Scheitern* verstehen. Ausgehend von seinem Verständnis des Menschen als einem Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, definiert er Verzweiflung als Missverhältnis im Selbstverhältnis. Das Wesen jeder Verzweiflung besteht nach Kierkegaard darin, sich selbst loswerden zu wollen, nicht man selbst sein zu wollen oder nicht ein Selbst sein zu wollen. Wer sich nicht bewusst ist, ein Selbst zu haben, oder aber nicht ein Selbst sein will bzw. verzweifelt man selbst sein will – wobei letzteres primär bedeutet, ohne Gott man selbst sein zu wollen –, verwirklicht sein Selbst einseitig und geht damit in seiner Selbstsetzung fehl.¹⁶

Bei Karl Jaspers dagegen ist die metaphysische und ontologische Annahme einer „antinomischen Struktur“¹⁷ der Welt grundlegend für sein Verständnis des *Scheiterns*. Demnach existiert kein Gutes ohne das dazugehörige Schlechte, jedes Positive ist an ein mögliches oder wirkliches Negatives gebunden, das Wahre an das Falsche, das Leben an den Tod, das Glück an den Schmerz und so fort. Wenn Jaspers in diesem Kontext von *Scheitern* spricht, meint er nicht ein konkretes Misslingen oder das faktische Ende des Daseins, sondern die grundsätzliche Vergeblichkeit aller Bemühungen und Anstren-

¹⁴ Ebd., 199/72, 95–103; 927/505, 371f.

¹⁵ Søren Kierkegaard, *Die Wiederholung. Drei erbauliche Reden* (Gesammelte Werke 5/6), Düsseldorf 1955, 22.

¹⁶ Zu einer detaillierteren Diskussion (mit weiterführenden Literaturhinweisen) siehe *Kristin Kaufmann*, *Vom Zweifel zur Verzweiflung. Grundbegriffe der Existenzphilosophie Søren Kierkegaards* (Würzburger wissenschaftliche Schriften. Reihe Philosophie 310), Würzburg 2002.

¹⁷ *Karl Jaspers*, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1989, 230ff.; *Ders.*, *Philosophie 3*, Berlin 1973, 221.

gungen des Menschen angesichts der Zerstörung jedes menschlichen Seins im Tod. Über diese eher abstrakte Kennzeichnung hinaus entfaltet Jaspers dann all jene Kontexte, in denen sich Erfahrungen des Scheiterns ereignen. Als biologisches Wesen zunächst scheitert der Mensch an der Gegenwart des Todes. In seinem Erkenntnisvermögen gerät er an elementare Schranken, weil er sich eingestehen muss, die Welt nicht als Ganzes begreifen zu können, als Wissenschaftler versagt er beim Versuch, die Frage nach dem Sinn der Wissenschaft zu beantworten. Als Trieb- und Instinktwesen scheitert der Mensch, weil er, der er von seiner Geistigkeit nicht absehen kann, nie ganz Natur ist, zugleich aber auch nicht ganz Geist zu werden vermag, weil ihn umgekehrt seine biologische Natur daran hindert.

Im Hinblick auf seine Selbstreflexion weiters scheitert das Individuum am Versuch, das eigene Wesen umfassend zu erkennen, denn die Existenzerhellung gelingt nur in einzelnen Augenblicken und entbehrt des dauerhaften Bestands.¹⁸ Da der Mensch allein in der „radikalste[n] Abhängigkeit“¹⁹ von der Transzendenz bestehen kann, versagt er in seinem Streben nach autonomer Selbstkonstitution und absoluter Freiheit.²⁰ Zugleich scheitert das menschliche Denken an der Aufgabe, die ungegenständliche Transzendenz zu ergreifen und zu objektivieren.²¹ Nicht nur entzieht sich die Transzendenz der rationalen Festlegung, es bleibt dem einzelnen auch verwehrt, in der Beziehung zur Transzendenz bleibend Geborgenheit und emotionale Sicherheit zu finden. Im Lesen der „Chifferschrift“²² muss er sich eingestehen, dass sich aus der metaphysischen Gegenständlichkeit keine Glaubensgarantien oder Verhaltensgebote ableiten lassen.

Jedoch bleibt Karl Jaspers nicht bei dieser negativen Analyse stehen. Was den Bezug zur Transzendenz betrifft, gilt, dass gerade die

¹⁸ Jaspers, *Philosophie* 3 (s. Anm. 17), 227.

¹⁹ *Karl Jaspers*, *Philosophische Logik I. Von der Wahrheit*, München 1958, 621.

²⁰ Jaspers, *Philosophie* 3 (s. Anm. 17), 221.

²¹ *Karl Jaspers*, *Philosophie 2. Existenzerhellung*, Berlin 1973, 249.

²² In Anlehnung an Kant und Schelling gebraucht Jaspers den Ausdruck „Chiffre“ oder „Chiffer“, um einen der drei Wege (formales Transzendieren, existentielle Bezüge, Lesen der Chifferschrift) zu umschreiben, auf denen man sich der Transzendenz zuwenden kann. Als ungegenständliche Sprache der Transzendenz bleibt die Chiffre offen, es kommt ihr keine Bedeutungsfunktion im Sinn einer Repräsentation oder strukturellen Abbildung von etwas begrifflich Fassbarem zu.

durch das Scheitern hervorgerufenen Grenzsituationen geeignet sind, eine immer neue Begegnung mit der Transzendenz zu ermöglichen²³, im Scheitern offenbart sich das Sein.²⁴ Davon abgesehen erschließt der Umstand, dass der Mensch in seinem Streben nach endgültiger Ganzheit, Einheit, Sicherheit, Geborgenheit, Beständigkeit, Ruhe, Gewissheit, absoluter Freiheit usw. an kein Ziel gelangt, diesem die Chance, zu einem offenen und dynamischen Wesen heranzureifen. Vor dem Hintergrund eines positiven philosophischen Glaubens in die Welt ist der einzelne angesichts des Scheiterns herausgefordert, permanent Weltorientierung zu betreiben, sich für Vernunft und Kommunikation einzusetzen. „Das Letzte ist der im Scheitern liebende, ein unbegreifliches Vertrauen in den Grund der Dinge bewahrende Mensch.“²⁵

In Anlehnung an Jaspers avanciert der *échec* bei den französischen Existentialisten Camus und Sartre²⁶ dann zu einem Schlüsselbegriff. In der Vorstellung Sartres besteht die Wirklichkeit aus zwei Regionen, nämlich aus der des Seins (bzw. des An-sich-Seins) und der des Nichts (bzw. des Für-sich-Seins). Da das An-sich-Sein kontingent ist, begibt es sich auf die Suche nach einem Grund seines Seins, nach einer Selbstgründung. Sich gründen bedeutet damit gewollt, nicht überflüssig zu sein, einen Ursprung und ein Ziel zu haben und schließlich, sich selber gewollt zu haben, das zu sein, was man zu sein gewollt hat, Ursache seiner selbst zu werden.²⁷ Diese Selbstgründung macht zunächst eine Distanz zu sich selbst nötig, die Nichtung des eigenen Seins. Da die „*négation*“ jedoch die einzige Möglichkeit des Seins ist, zu sich in Distanz zu treten, bleibt dem Für-sich-Sein die gründende Rückkehr zu sich selbst verwehrt, der Versuch des Seins, sich zu gründen, scheitert. Zwar hat das Sein auf dem Weg der „*négation*“ Bewusstsein und Freiheit erlangt, der Versuch aber, eine Synthese aus Identität und Nichtung zu schaffen, geht fehl, das An-und-für-sich-Sein kann es nicht geben. Daraus folgt für Sartre,

²³ Jaspers, Philosophie 3 (s. Anm. 17), 4.

²⁴ Ebd., 226; Peter Prechtl/Franz-Peter Burkard, Metzler Philosophie Lexikon. Begriffe und Definitionen, Stuttgart 2008, 523.

²⁵ Karl Jaspers, Kleine Schule des philosophischen Denkens, München 2012, 183.

²⁶ Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris 1943, 51; Jean-Paul Sartre, *Cahier pour une morale*, Paris 1983, 454.

²⁷ Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Reinbek 1962, 133; 123.

dass sich die menschliche Wirklichkeit als Ergebnis des Scheiterns konstituiert und zwar als Scheitern von dem Versuch, den das Sein unternimmt, sich zu gründen. Das Scheitern ist daher das eigentliche Sein der menschlichen Wirklichkeit, sie ist Scheitern.²⁸

Die Philosophie des Absurden basiert bei Albert Camus auf dem Verhältnis zwischen dem An-sich, dem Ding, das den Menschen in seiner Dichte und Fremdartigkeit zugleich anzieht und bedroht, und dem Für-sich, dem Bewusstsein. Der Mensch als Für-sich ist mit Grenzen konfrontiert, über die er nicht hinaus zu gehen in der Lage ist. Obwohl sich das An-sich erst in der Wahrnehmung durch das Für-sich konstituiert, überdauert es das Für-sich, der sterbliche Mensch, der nach Ewigkeit strebt, scheitert an der Dinglichkeit. Dieser Skandal, die unaufhebbare Spannung zwischen den beiden Seinsweisen, macht das Absurde aus. Gerade in der Spannung aber konstituiert sich das Individuum als Subjekt, das Absurde ist nicht Ergebnis („conclusion“), sondern Ausgangspunkt („point du départ“).²⁹ Die Herausforderung des Menschen liegt darin, das Absurde bewusst zu leben, die Spannung innerhalb der ihm gesetzten Grenzen aktiv auszuschöpfen.³⁰

Soweit ein kurzer Überblick dazu, was Philosophen bislang unter *Scheitern* verstanden haben. Doch scheint auch dieser Streifzug durch die Philosophiegeschichte noch nicht die Antwort zu liefern, nach der wir suchen, wenn wir uns fragen, was für einen Beitrag die Philosophie zu leisten vermag, wenn es um den Umgang mit dem Scheitern von Beziehungen, gescheiterten Eheleuten und wiederverheirateten Geschiedenen geht. Dies könnte daran liegen, dass wir im Alltag unter *Scheitern* nicht so sehr eine *conditio humana* verstehen, wie die zuvor besprochenen Denker, sondern vielmehr das Misslingen von konkreten Projekten, einer Beziehung, einem Lebensentwurf.

Scheitern – so wie wir es üblicherweise gebrauchen – meint *gänzlich ohne Erfolg bleiben* und ist damit deutlich stärker als sinnverwandte Ausdrücke wie *missglücken*, *missraten*, *verunglücken*, *fehlgeschlagen* oder – salopp – *daneben gehen*, die allesamt ein nur

²⁸ Ebd., 143; 132.

²⁹ Camus, *Le mythe de Sisyphe* (s. Anm. 26), 8.

³⁰ Weiterführende Literatur: *Leo Pollmann*, Sartre und Camus. Literatur des Existentialismus, Stuttgart 1967; *Otto Friedrich Bollnow*, Französischer Existentialismus, Stuttgart 1965.

partielles *Nicht-Gelingen* oder *Nur-schlecht-Geraten* bezeichnen. Trotz dieser umfassenden, fast schon absoluten Konnotation, ist das, was wir als Scheitern wahrnehmen, einerseits subjektiv, weil von der Bewertung des Betrachters abhängig, andererseits relativ, nämlich abhängig davon, was als Ziel definiert worden ist. Wer bewertet also, wann etwas oder jemand scheitert? Wertet der einzelne, also ich, oder wertet die Gemeinschaft, – in unserem Fall – die Kirche? Was geschieht, wenn zwischen der Wertung des einzelnen und jener der Gemeinschaft eine Diskrepanz besteht? Und – so überlegt möglicherweise der christliche Philosoph –, als ob das noch nicht kompliziert genug wäre: Wie wertet Gott bzw. haben wir eine Möglichkeit festzustellen, wie das Urteil Gottes aussehen könnte?

Fragen, die sich im Zusammenhang mit dem *Scheitern* ergeben, betreffen das Subjekt des Scheiterns. Als solche Subjekte sind nämlich nicht nur einzelne Individuen denkbar, sondern auch ein Kollektiv. Im übertragenen Sinn sprechen wir weiters davon, dass ein System scheitert, eine bestimmte Struktur, ja sogar eine bestimmte Denkrichtung oder ein Konzept. Wer scheitert also? Scheitern einzelne Menschen, Eheleute? Scheitert die Kirche mit ihren moralischen Anforderungen? Oder scheitert eine Gesellschaft, die kaum mehr Verbindlichkeit zulässt, kaum mehr moralische Anforderungen kennt?

Auch scheint das, was wir als Scheitern erleben, je nach Lebenskontext unterschiedlich zu sein. Beobachten wir das spielerische kindliche Lernen, denken wir ganz und gar nicht daran, für die vielen kleinen Fehlschläge einen so gewichtigen Begriff wie den des *Scheiterns* zu gebrauchen. Vielmehr erachten wir es für ganz normal, wenn Kinder, die gerade gehen lernen, schon nach wenigen Schritten hinfallen, oder wenn die gewagten Bauklotztürme unserer Sprösslinge einstürzen. Ja, wir haben sogar eine eigene Redewendung geprägt, um das kindliche Scheitern zu bezeichnen, nämlich „learning by trial and error“ oder „Lernen durch Versuch und Irrtum“. Wenn sich nämlich die Erfindungen unserer Kinder trotz tagelangem Bastelaufwand als Flop herausstellen, klopfen wir ihnen aufmunternd auf die Schultern und trösten sie, indem wir sagen: „Das nächste Mal wird es schon klappen“. Wenn eine von uns selbst ausgearbeitete Projektidee dagegen nicht die Zustimmung unserer Kollegen erntet, empfinden wir das als Scheitern. Das Leben der Erwachsenen, so scheint es, lässt keinen Spielraum mehr für „learning by trial and

error“, es ist ernst, wir definieren uns selbst über unseren Erfolg, über das Gelingen unserer Pläne und Beziehungen und deuten ein Mislingen negativ als Verlust von Reputation, als Schande.

Damit wird das Scheitern zum Tabuthema, das es zu verdrängen gilt oder aber weg zu interpretieren, indem man nämlich im Nachhinein das nicht erreichte Ziel als unbedeutende Nebensache darstellt oder das Scheitern kurzerhand zum Kult erklärt. Wer gescheitert ist, wird häufig stigmatisiert, mit Verachtung gestraft. „Wer den Schaden hat“, sagt ein deutsches Sprichwort, „braucht für den Spott nicht zu sorgen.“ Dadurch wird ein konstruktiver Umgang mit dem Scheitern, mit Misserfolg verbaut.

III. Ein Neuanfang?

Wie aber könnte ein solcher konstruktiver Umgang aussehen? Wo Menschen in einem Kollektiv zusammenleben, gibt es meist institutionalisierte Antworten auf das Scheitern, allen voran das jeweilige System von Recht und Strafe. Gesetze bieten dabei eine Art Richtschnur nicht nur des gewünschten Verhaltens, sondern auch dafür, was als Scheitern gelten kann. Die institutionalisierte Strafe begrenzt das Unmäßige in den spontanen Reaktionen der Umwelt und gibt zugleich einen Weg vor, wie eine Versöhnung mit dem Kollektiv, eine Wiedereingliederung in die Gruppe vor sich gehen kann. Damit stellt eine institutionelle Antwort, wie sie uns etwa auch das Kirchenrecht bietet, gegenüber dem bloßen Verdrängen und Ächten der betroffenen Personen einen deutlichen Fortschritt dar. Sie sollte aber – so meine ich – nicht der letzte Schritt bleiben.

Vielmehr gilt es, sich gegenseitig zu einem Nachdenken über das Scheitern zu ermutigen, zu einer aktiven Auseinandersetzung. Stellen wir diese auf den Boden dessen, was Philosophen bisher über das Scheitern gesagt haben, fällt auf, dass wir unser Scheitern mit guten Gründen auch als etwas Alltägliches, etwas Normales, betrachten könnten, das Nicht-Scheitern dagegen als die Ausnahme. Von daher rücken Probleme wie jenes der geschiedenen Wiederverheirateten zumindest in ein anderes Licht. Will man die komplexen, teils schwermütigen Ausführungen der Existenzphilosophen aber nicht mittragen und das Scheitern nicht zur *conditio humana* erklären, zeigt der Blick auf den gewöhnlichen Sprachgebrauch, dass es

nahe liegend ist, das Scheitern als Teil einer jeden Biographie wahrzunehmen und auf diese Weise zu einer neuen Fehlerkultur zu gelangen. Entscheidend scheint nämlich nicht so sehr, keine Fehler zu machen – was unmöglich ist –, sondern wie man mit seinen Fehlern umgeht.

Gewiss, eine Beziehung, ein wichtiges Vorhaben als gescheitert empfinden zu müssen, ist ein Tiefpunkt – das lehrt uns das Leben, aber auch jene spärlichen Theorien, die Philosophen in der Vergangenheit zur christlichen Ehe entwickelt haben. Die christliche Ehe ist – wie viele andere Formen der Partnerschaft auch – auf Beständigkeit angelegt, auf Vertrauen und auf eine Qualität von Beziehung, die durch gemeinsame Erinnerungen entsteht und dadurch, dass man zusammen vertrauensvoll in die Zukunft blickt, ohne dem anderen dabei tagtäglich etwas beweisen zu müssen und ohne ständig um das Weiterbestehen der Verbundenheit bangen zu müssen. Das Scheitern einer solchen Ehe ist daher tatsächlich ein Tiefpunkt und es wäre der Sache kaum dienlich, wollte man diesen Umstand einfach weginterpretieren. Es ist aber zugleich ein Tiefpunkt, der nicht das letzte Wort bleiben soll.

Was zählt ist nämlich, dass ich inmitten der Verzweiflung einen Neuanfang wage. Was zählt ist, als was für ein Mensch ich aus der Niederlage hervorgehe. Als einer, der seinen Glauben und seine Hoffnung verloren hat? Oder als einer, der dazu gelernt hat, reifer geworden ist und manches besser machen wird. Als einer, der die Vergangenheit und sein eigenes Scheitern als Teil seines Lebens akzeptieren kann und der bereit ist zu verzeihen. In diesem Sinn scheint auch Blaise Pascal zu argumentieren, zwar nicht im Zusammenhang mit der Ehe, sondern im Zusammenhang mit der Vernunft. Der Versuch, so meint er, zu einer vollständigen Erkenntnis der Dinge zu gelangen, scheitert. Daraus folgt aber nicht, dass wir ganz aufhören sollten, nachzudenken und nach der Wahrheit zu suchen, sondern vielmehr, dass wir unsere Bestrebungen in einer anderen Haltung betreiben sollen, nämlich in einer Haltung der Bescheidenheit.³¹

³¹ *Pascal*, Gedanken (s. Anm. 9), 83/327.