

Zur Theologie der Ehe in ökumenischer Perspektive

(1) Die Ehe als Norm und Wunschbild (Zweisamkeit und Geschlechtlichkeit)

Im ökumenischen Interesse der letzten Jahre stand insbesondere die Auseinandersetzung um Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts zwischen evangelischer und katholischer Kirche. Dieser Prozeß ist zum einen durch das Gutachten der Kommission „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ (= LV; 1986), andererseits durch die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“¹ (= GE, 1997) zu einem vorläufigen Ergebnis gekommen. Das Interesse bestand nicht darin, Kirchengemeinschaft herzustellen, sondern wesentliche Hindernisse auf dem Weg dorthin zu beseitigen. Dies ist zweifellos gelungen², wenngleich deutlich wurde, daß sowohl eine isolierte Aufarbeitung der seinerzeitigen Lehrverurteilungen nicht genügt, als auch die *separate* Bearbeitung der Rechtfertigungslehre Probleme mit sich bringt. Ausgangspunkt jener mit hohem wissenschaftlichen Aufwand betriebenen Analyse der Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts war der von evangelischer Seite zur Sprache gebrachte *Schmerz über die Folgen der Kirchenteilung*, konkret verbunden mit dem für Katholiken bestehenden Verbot, an der evangelischen Feier des Herrenmahls teilzunehmen. Der seinerzeitige Ratspräsident der EKD, Bischof Eduard Lohse, sah in der Nichtanerkennung evangelischer Abendmahlsfeiern von seiten der Katholischen Kirche ein konkretes Problem für gemischtkonfessionelle Ehepaare. Die Harmonie des Ehelebens leidet paradoxerweise gerade dann, wenn beide Ehepartner ihre christlich-kirchliche Zugehörigkeit ernstnehmen: Beide müßten dann strenggenommen

¹ GE (Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre), Genf/Rom 1997 (feierlich unterzeichnet in Augsburg 1999).

² Allerdings hat die innerprotestantische Auseinandersetzung hier gezeigt, daß es zu einer Rivalität und mangelnder Abstimmung zwischen kirchlichen Leitungsämtern und akademischer Theologie kommen kann, verbunden mit der Frage, wer eigentlich befugt ist, verbindlich für die evangelische Theologie zu sprechen. Das Mißtrauen gegenüber den Leitungsorganen verbindet sich seitens der akademischen Theologen mit einem Unbehagen gegenüber ihrer Theologie. Grundsätzlich hat der Streit um die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ gezeigt, daß keine Einigkeit besteht hinsichtlich ökumenischer Erfordernisse, Chancen und Intentionen. Das Bewußtsein der Notwendigkeit eines gemeinsamen Vorgehens der beiden großen Kirchen in Deutschland ist noch nicht voll ausgeprägt. Im Blick auf die Infragestellung des Schutzes von Sonn- und Feiertagen z.B. haben beide Kirchen zu einem gemeinsamen Vorgehen und Votum gefunden, bisher jedoch nicht zu einer gemeinsamen Haltung im Blick auf die Einführung der sog. „Homo-Ehe“ (rechtlich korrekt: Eingetragene Lebenspartnerschaft), die katholischerseits zwar eine klare Absage erfahren hat (vgl. die in der Sache, wenngleich nicht im Ton einhelligen Äußerungen der Bischöfe Lehmann und Dyba), evangelischerseits jedoch auch als Fortschritt auf dem Weg zu mehr partnerschaftlicher Verantwortung gefeiert werden konnte (so Maria Jepsen, Bischöfin einer norddeutschen evang. Landeskirche).

getrennt an Sonntagsgottesdiensten mit Mahlfeiern ihrer jeweiligen Kirche partizipieren.

Beide Kirchen räumen der Ehe einen eminent hohen Stellenwert ein, im evangelischen Bereich gilt sie als von Gott gewollter und gesegneter Stand, geheiligt und mit hohen (wenngleich irdischen) Verheißungen verbunden (ein *sanctum*), im katholischen Bereich darüber hinaus als ein Zeichen göttlicher Gnade, verbunden mit Verheißungen, die das irdische Dasein transzendieren (ein *sacramentum*). Beide Kirchen sind darin einig, daß die Ehe nicht nur der *Normalfall* der Verwirklichung des geschlechtlichen Miteinanders von Mann und Frau ist, sondern ihr auch eine *normative* Funktion zukommt. Vor allem evangelischerseits sind jedoch massive Bestrebungen im Gange, diesen zweiten Aspekt zwar nicht aufzuheben, so doch zu relativieren. Dies geschieht durch die Aufwertung homosexueller Gemeinschaften. Sie ist motiviert durch den Gedanken, daß die Liebe zwischen Menschen den primären oder alleinigen Wert ihrer Beziehung ausmacht, wobei es zweitrangig ist, ob es sich um eine Beziehung zwischen Angehörigen des gleichen Geschlechtes oder verschiedener Geschlechter handelt. Unleugbar gibt es Zeugnisse nicht nur der Freundschaft (biblisch: David/Jonatan, Jesus/Liebblingsjünger), sondern auch der Liebe innerhalb desselben Geschlechts. Sobald jedoch die Liebe zum Primärkriterium wird, läßt sich auch die Vorrangstellung der Ehe als solche nicht mehr ohne weiteres behaupten, ist somit ein erstes Argument für die kirchliche Absegnung homosexueller Lebensgemeinschaften gefunden. Sie könnte zudem (2.) damit begründet werden, daß die Dauerhaftigkeit auch gleichgeschlechtlicher Beziehungen aus kirchlicher wie staatlicher Sicht dem Leben in Promiskuität vorzuziehen ist.³ Durch die Segnung homosexueller Paare analog zur kirchlichen Trauung könnte der Dauerhaftigkeit ein Zeichen gesetzt werden. Was für heterosexuelle Paare gilt, nämlich daß sich ihre Liebe verdichten soll zur Treue, kann ja für homosexuelle Paare nicht einfach falsch sein.

Ein weiteres (3.) Argument für die Aufweichung der normativen Funktion der Ehe liegt darin, daß ihr Vorbehaltensein für heterosexuelle Paare als implizite Diskriminierung⁴ von homosexuellen Lebensgemeinschaften begriffen werden könnte. Dabei wird jedoch zweierlei vorausgesetzt: zum einen, daß die Nichterlangung eines Status

³ Vgl. den Titel der EKD-Stellungnahme zur Rechtsstellung Homosexueller „Verlässlichkeit und Verantwortung stärken“ vom 22.2.2000.

⁴ Das Stichwort „Diskriminierung“ wird dabei interessenskonform verwendet, d.h. in einem sehr weitläufigen Sinn. So könnte es für ein Reihenhaus zu Recht diskriminierend sein, nicht als Haus verstanden zu werden; in weiterem Sinn liegt die Diskriminierung jedoch schon darin, in ihm nicht eine Art von Schloß oder Villa zu sehen. Zweckkonforme Rede von Diskriminierung intendiert daher meist den Abbau von Differenzbewußtsein,

implizit denjenigen diskriminiere, der jenen nicht erlangt⁵, und zweitens, daß es sich bei der Ehe überhaupt um einen Wert oder einen Gut (im Sinn eines erstrebenswerten Zieles oder Status) handle.

Letzteres ist schon deshalb nicht selbstverständlich, weil es unter Homosexuellen in den Siebzigerjahren noch einen breiten Konsens gab, daß es sich bei der Ehe um ein „Auslaufmodell“ handle, das von Homosexuellen weder angestrebt werden müsse noch dürfe. Das Modell der Ehe galt als verstaubt und verbraucht, die Kultur von Homosexuellen verstand sich als bewußte Sub- oder Protestkultur gegen jenes bürgerliche Korsett namens Ehe.⁶ Die bemerkenswerte Wende von der Ablehnungsfront zum Usurpationsinteresse hin ist nicht leicht zu erklären, zumal ein allgemein gesellschaftlich verbreiteter Vorbehalt gegenüber Institutionen nach wie vor besteht. Ver-

das es ermöglicht, Ungleiches ungleich zu behandeln. Die ideologisch geleitete Rede von Diskriminierung zielt darauf, bestehende Unterschiede zu nivellieren und die Rechtsposition der angeblich Diskriminierten auszubauen. Die Diskriminierung steckte demnach im Differenzbewußtsein als solchem, nicht – wie es nachvollziehbar wäre – in der Mißachtung, Intoleranz und Stigmatisierung, die strafrechtlich konkret wird und ein „Coming out“ des Homosexuellen unmöglich macht.

Der von der deutschen Bundesregierung eingebrachte Gesetzentwurf zur Einführung eines familienrechtlichen Instituts der eingetragenen Lebenspartnerschaft – im Volksmund kurz „Homo-Ehe“ genannt -, ist bezeichnenderweise als eine Art Antidiskriminierungsgesetz eingeführt worden. Vgl. epd-Dokumentation 31/2000, S.27: *Entwurf eines Gesetzes zur Beendigung der Diskriminierung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften (Lebenspartnerschaftsgesetz – (LpartG)*. Der Entwurf wurde am 4.7.00 von der rot-grünen Koalition in Berlin verabschiedet und am 7.7 in 1. Lesung im Bundestag kontrovers diskutiert (zustimmend von rot-grün, mit Vorbehalten seitens der F.D.P., kritisch als zu wenig weitgehend von der PDS, kritisch als zu weitgehend von der CDU, ablehnend seitens der CSU; ablehnend hat sich auch die katholische Kirche geäußert, die evangelische zum Teil mit Vorbehalten im Blick auf das Rechtsinstitut gleichgeschlechtlicher Lebenspartnerschaft, jedoch positiv zur Intention, Verbindlichkeit und Rechtssicherheit von Homo-Partnerschaften zu stärken; vgl. die sehr ausführliche Diskussion in epd 31/2000. Die Haltung beider Kirchen wurde als kontrovers wahrgenommen, vgl. IDEA -spektrum 28/2000, S.6 mit der Notiz „Kirchen-Streit um Schwulen-Ehe“; als Antipoden wurden die kath. Bischöfe Lehmann und Dyba einerseits, die evang. Bischöfinnen Jepsen und Käßmann andererseits erwähnt).

⁵ Grundsätzlich ist zu unterscheiden zwischen

1. Diskriminierung und Stigmatisierung (als aktiver Form der Nichtanerkennung)
2. Anerkennung (als Variante) und Toleranz (aufgrund von Nichtächtung)
3. Gleichstellung aufgrund von Gleichwertigkeit (Gleichrangigkeit trotz qualitativer Verschiedenheit)
4. Gutheißung und aktive Förderung (z.B. sozial-politischer und ökonomischer Art)

Im Gesetzentwurf der Bundesregierung werden die sachlichen und rechtlichen Differenzen verwischt, d.h. das nicht Diskriminierungswürdige faktisch mit dem Förderungswürdigen identifiziert.

⁶ Die Homo-Ehe wurde daher als letzter Rettungsversuch des bürgerlichen Eheideals im Horizont der romantischen Liebesheirat angesehen, vgl. Markus Reiter: Bürgers Liebestraum. Die Homosexuellen-Ehe in historischer Perspektive, in: Frankfurter Allg. Zeitung v. 27.7.2000.

Die Ablehnung des (spieß-)bürgerlichen Charakters der Ehe führt mitunter auch dazu, daß die Ehe für Homosexuelle als keine geeignete Option erscheint, vgl. z.B. Rosa von Praunheim (Süddeutsche Zeitung v. 11.7.00).

Weil die traditionelle Ehe mit Gewalt gegen Frauen und Kinder einhergehe, sei sie kein idealtypisches Vorbild. In ähnlicher Weise kritisch gegenüber der traditionellen, als hoffnungslos patriarchalisch eingestuften Ehe argumentiert die EKD-Denkschrift von 1998: Gottes Gabe und persönliche Verantwortung. Zur ethischen Orientierung für das Zusammenleben in Ehe und Familie, Gütersloh 1998, S.11 und 81ff.

Zu einer historisch angemessenen Beurteilung der traditionell-christlichen Ehe (wenngleich das Ideal weithin unerreicht geblieben ist) kommt hingegen W. Pannenberg, Systematische Theologie III, Göttingen 1993, S.396. Demnach hat das ntl.-christliche Bild der Ehe keine Unterdrückung der Frau bewirkt, sondern im Gegenteil eine im Umfeld einmalige „Sicherung und Festigung der sozialen Stellung der Frau“. Alle Verachtung der christlichen Ehe, die in ihr den Grundstein zur Unterdrückung des „schwächeren Geschlechts“ sieht, basiert auf einer fundamentalen Fehleinschätzung der christlichen Sozialgeschichte im globalen Kontext.

ständig wird er nur im Blick auf die Attraktivität der ehelichen Privilegien und des Charakters der Schutzwürdigkeit der Ehe, wie ihr dieser schon in der Verfassung eingeräumt wird (GG Art. 6,1). Dies kann aus der Sicht homosexueller Partnerschaften durchaus als lukrativ erscheinen. Die rechtliche Plausibilität der Übertragung eines Teils der für die Ehe geltenden Sonderrechte auf homosexuelle Partnerschaften ist nicht von der Hand zu weisen. Daß homosexuelle Partner im Besuchsrecht, Mietrecht, Versicherungsrecht oder Erbrecht heterosexuellen Lebensgemeinschaften gleichgestellt werden sollten, leuchtet durchaus ein. Die rechtliche Nichtgleichstellung könnte hier tatsächlich als implizite Diskriminierung angesehen werden. Hinter der Usurpierung ehelicher Privilegien steht jedoch eine doppelte Abstraktion, nämlich die Vorstellung, daß eheliche Rechte unabhängig von den ihnen korrespondierenden Pflichten und auch abge sondert vom spezifischen Wesen der Ehe selbst übertragen werden könnten auf andere, vermeintlich oder wirklich förderungswürdigen Formen von Lebensgemeinschaft. Es ist nicht ganz aufrichtig zu meinen, man könnte die Sonderstellung der Ehe einerseits unangetastet lassen, jedoch andererseits zugleich alle an diese Sonderstellung gebundenen Privilegien ökonomischer und juridischer Art zu einem konvertiblen Gut zu machen, das ebensogut auch auf gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften anwendbar sei und ihnen zugute kommen könnte.⁷ Dieser Aspekt ist evangelischerseits nicht ausreichend bedacht worden, wie auch die Stellungnahme der EKD vom Februar 2000 zu dieser Problematik zeigt.⁸

Im Rahmen der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre scheint es nun durchaus möglich, die Rechtsstellung homosexueller Paare ganz dem weltlichen Reglement zu überlassen, ohne die These preiszugeben, daß die Ehe ein besonderer, von Gott gesegneter Stand sei. Diese These wird jedoch implizit bereits dann aufgegeben, wenn faktisch die Sonderstellung der Ehe ausgehöhlt wird. Besonders deutlich geschieht dies dann, wenn Segenshandlungen gegenüber homosexuellen Paaren vorgenommen werden (irrelevant ist hierbei die Frage, ob dies *innerhalb* eines kirchlichen Gottesdienstes geschieht oder als pseudo-private Handlung eines Geistlichen *außerhalb* des Kirchneraumes).

⁷ Dies ist der Hintergrund der Kritik von Bischof Lehmann vom 7.7.00, die Ehe werde hier „regelrecht ausgeschlachtet“ (vgl. epd-Dok. 31/00, S.3). Lehmann hält die Einführung des neuen familienrechtlichen Instituts für ein trojanisches Täuschungsmanöver, das in Wirklichkeit eine volle Ebenbürtigkeit von Homo - und Heteroehe anstrebe. Hauptmotiv des rot-grünen Gesetzentwurfes sei die „innere Aushöhlung der Stellung von Ehe und Familie“. Damit ist indirekt auch gesagt, daß der Entwurf verfassungswidrig ist.

⁸ *Verlässlichkeit und Verantwortung stärken*; vgl. epd-Dok. 9/2000. Hier wurde seitens der EKD die Aufwertung der Rechtsstellung homosexueller Partnerschaften gefordert, jedoch ohne explizit ein entsprechendes Rechtsin-

Wenn sogar kirchenleitende Organe (unter Inkaufnahme einer kirchenspalterischen Tendenz ihres Handelns) sich für eine derartige Relativierung der Ehe einsetzen, dann primär im Interesse der Homosexuellen, und nicht, um die Ehe als solche zu relativieren oder gar schlecht zu machen. Die Naivität dieses Handelns besteht vor allem darin, den Sonderstatus der Ehe etwas blauäugig vorgeblich durchaus halten, jedoch gleichzeitig sowohl den ihr spezifisch zugehörigen Segen als auch die ihr spezifisch zugehörigen Rechte auf homosexuelle Lebensgemeinschaften ausdehnen zu wollen. Neben dieser Naivität des Vorgehens steht hinter den problematischen Entscheidungen einzelner evangelischer Kirchenleitungsorgane zweifellos auch das langfristig gewachsene schlechte Gewissen gegenüber den Homosexuellen selbst. Hier liegt in der Tat eine Geschichte der „Vergegnung“ vor, geprägt durch seelsorgliche Defizite.⁹ Jahrhundertlang wurden Homosexuelle von den Kirchen ausgegrenzt, stigmatisiert, verfolgt, oder gar als entartete Subjekte in Predigten dem ewigen Höllenfeuer anvertraut. In der homosexuellen Neigung etwas Abartiges zu sehen, das wider die Natur und zugleich wider die Schöpfungsordnung, somit auch gegen den Willen des Schöpfers selbst ist,¹⁰ führte zu einer regelrechten kirchlichen „Homophobie“ und Jagd auf Homosexuelle. Wo latente Homosexualität christlicher Amtsträger hinzukam, war das Wüten und Stigmatisieren noch wilder und gnadenloser. Dem steht die Verhaltensweise Jesu selbst entgegen: Er pflegte Tischgemeinschaften auch mit denen, die als Outcasts und Außenseiter der Gesellschaft ansonsten mit einer selbstverständlichen Ächtung rechnen mußten. Natürlich bedeutet die Gemeinschaft mit Prostituierten und Homosexuellen für Jesus nicht, daß er deren Verhalten rechtfertigen oder gar gutheißen wollte. Davon war Jesus weit entfernt. Jedoch hat die zeichenhafte Aufnahme jener Menschen eine weitreichende Bedeutung angesichts des von Jesus verkündigten, unmittelbar bevorstehenden Reiches Gottes. Durch die bedingungslose Aufnahme in die Gemeinschaft mit Jesus wurden

stituit gutzuheißen. Die kath. Kirche hat durch den Vorsitzenden der Bischofskonferenz (Karl Lehmann) ein derartiges Rechtsinstitut noch vehementer als die evangelische Seite zurückgewiesen.

⁹ Ein gelungenes Beispiel seelsorgerlicher Aufarbeitung dieser Problematik stellt eine Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing im Februar 1977 dar; vgl. W. Döbrich / Ev. Ak. Tutzing (ed.): Probleme der Homosexualität. Überlegungen zu Beratung und Seelsorge (= Tutzinger Studien H. 2/1977).

¹⁰ Diese Position ist evangelischerseits 1971 in der Denkschrift zu Fragen der Sexualethik aufgegeben (wenngleich seinerzeit noch festgehalten wird, daß Homosexualität als „sexuelle Fehlform“ zu verstehen ist), katholischerseits noch 1975 beibehalten (Erklärung zu einigen Fragen der Sexualethik, Rom/Glaubenskongregation 29.12.75). Dort wird betont, daß ungeachtet der Schwere subjektiver Verantwortung homosexuelles Verhalten objektiv widernatürlich, in sich ungeordnet und schuldhaft sei (deformatas, deordinatio, in personali culpa). Damit gerät es – anders als in der evang. Denkschrift – in eine Reihe mit Masturbation, Unzucht und Todsünde. Dies ist problematisch, wengleich theologisch durch Thomas von Aquin begründet. Zu Recht moniert die Glaubenskongregation schon 1975 die naive Tendenz zu einer Verklärung und Überbetonung des Sexuellen (immoderata sexus praedicatio), was ihr unfairerweise als generelle Lustfeindlichkeit ausgelegt worden ist.

jene Menschen *als Menschen* angenommen, d.h. in der ursprünglichen Würde ihres Menschseins. Diese Würde wird wiederhergestellt, indem diese Menschen gleichrangig an der Gemeinschaft mit Jesus partizipieren und von ihm her Heil und Sündenvergebung erfahren. Daher gilt im Christentum – anders als im Judentum (Lev 18,22) und Islam – eine andere Umgangsform mit Homosexuellen. Dies betrifft insbesondere die seelsorgerliche Dimension. Sie zielt rechtverstanden nicht zuerst auf eine Veränderung des sexuellen Empfindens, sondern auf die Wahrnehmung des normalen Menschseins des Homosexuellen, seiner Gestalt als Bild Gottes. Dieser poimenische Gesichtspunkt ist vom dogmatischen sehr wohl zu unterscheiden. Faktisch wurden jedoch beide Aspekte in kirchlichen Stellungnahmen weithin ineinander vermengt. Das Ressentiment gegenüber Homosexuellen schlug daher um in eine Theologie des schlechten Gewisses gegenüber Homosexuellen, verbunden mit der Tendenz, nunmehr alles neu und damit alles wieder gut zu machen. Nur so erklärt es sich, daß die evangelische Kirche nolens-volens ganz erheblich zu einer Aushöhlung des Vorrangstatus der Ehe beigetragen hat.¹¹ Diese Tendenz ist zwar verständlich, jedoch abzulehnen, wo sie die dogmatischen Grundeinsichten von Schrift, Tradition und kirchlicher Lehre tangiert (d.h. diese verläßt).

Hier nun soll die Auffassung vertreten werden, daß die seelsorgerliche Öffnung und Sensibilisierung der Kirche für die Problematik homosexueller Beziehungen und Lebensgemeinschaften ungebrochen beibehalten werden kann und soll, ohne die Substanz der kirchlichen Lehre zu verwässern oder ganz zu verlassen. Im Klartext bedeutet dies, daß die Kirche die Vorrangstellung der Ehe samt ihrer normativen Funktion für das Zusammenleben der Menschen überhaupt nicht preisgeben darf. Darüberhinaus darf sie auch nicht den Staat dazu bringen, Sonderrechte der Ehe auf nichteheliche Lebensgemeinschaften auszudehnen. Nur wenn der Staat *von sich aus* entscheidet (wie z.B. in Skandinavien, den Benelux-Ländern und Frankreich schon geschehen), Homosexuellen gleiche oder ähnliche Rechte einzuräumen wie Ehepartnern, dann wird die Kirche dies nicht ohne weiteres bejahen können, jedoch akzeptieren müssen.

¹¹ Wohlgermerkt ist diese Tendenz in der Denkschrift von 1971 noch nicht eindeutig erkennbar, sehr wohl aber in der Folgezeit, z.B. zuletzt in der Denkschrift von 1998. Hier wird naiv eine multioptionale Lebensstrategie verfochten, auf der Basis einer subjektiven Art des Wählens von Lebens- wie Partnerschaftsoptionen. So wird die Ehe relativiert, wengleich in ihrer Sonderstellung noch nicht vollends preisgegeben.

(2) Die Familie als primäre Instanz von Geborgenheit

Mit ihrem Plädoyer für Ehe und Familie stehen beide großen Kirchen stets in der Gefahr, langweilig und altbacken zu wirken. Modern, aufgeschlossen und weltoffen scheint hingegen nur eine Kirche, die jenes Plädoyer verläßt oder aufweicht. Indem die Kirchen die dogmatische Vorrangstellung von Ehe und Familie festhalten, müssen sie damit rechnen, in diesem Sinn als altmodisch zu gelten. In Wirklichkeit sind aber weder Ehe noch Familie „Auslaufmodelle“. Umfragen bezeugen, daß Ehe und Familie durchaus „in“ sind. Sie haben nicht in gleicher Weise an der Krise der Großinstitutionen teil, wie z.B. Staat, Nation, Parteien und Gewerkschaften.

Im Gegenteil erfüllen Ehe und Familie in einer globaler, diffuser und unübersichtlicher werdenden Welt die Funktion einer Fluchtburg. Die Familie¹² vermittelt eine Geborgenheit, die von keiner anderen Institution erlangt werden kann. Wichtige soziale Geborgenheitsfaktoren wie Vaterland oder Heimat sind in Deutschland Opfer einer kollektiven Denunziation geworden, wodurch andererseits die Familie an Gewicht gewinnt. Sie ist der Ort primärer Vertrautheit, an dem der Mensch sich von Natur aus Zuhause weiß, wo er seinen Ort hat, ohne ihn erst erwerben oder erkämpfen zu müssen.¹³

Umfrageergebnisse zeigen, daß die Familie als Ziel individueller persönlicher Lebensplanung durchaus beliebt ist und auch als erstrebenswert angesehen wird, somit nicht am allgemeinen Verfall der Institutionen in der subjektiven Wertehierarchie teilhat. Weder Ehescheidungen in großer Zahl, noch „broken homes“ (zerbrochene Familien) können dieses Ideal zunichte machen. Im Gegenteil: Gerade die Herkunft aus einem „broken home“ verstärkt den Wunsch nach der eigenen Familiengründung mit dem Anspruch, das eigene, defizitäre Erleben von Familie zu kompensieren. Freilich ist die Konfiguration der Interessen, Wünsche und Neigungen, die zur Eheschließung und Familiengründung führt, sehr komplex und nicht vorweg identisch mit den Maßgaben kirchlicher Lehre. Die Institutionen Ehe und Familie sind mit keinem Automatismus verbunden, der sie auf rechte Weise erfüllt sein läßt. Wer eine Ehe führt, kann

¹² Die Familie steht unter dem besonderen Schutz des Grundgesetzes (Art.6,1). Dabei ist es entscheidend, den Familienbegriff nicht in einer Weise zu zerdehnen, die dem ursprünglichen Sinn von Art.6,1 GG zuwider ist. Eine solche Gefahr tritt besonders deutlich in der Stellungnahme der bundesdeutschen Justizministerin zutage, Herta Däubler-Gmelin. Wenn ein Mann mit einem Mann seine Frau betrügt und mit ihm sodann eine neue „Ehe“ schließt, so stelle das neugegründete Konglomerat von Erwachsenen und Kind(ern) laut Däubler-Gmelin eine schutzwürdige Familie im Sinn der Verfassung dar (vgl. epd-Dok.31/00, S.20f). Hier zeigt sich, zu welchen Begriffsverdrehungen der Mensch sich genötigt sieht, wenn er ein offensichtlich verfassungswidriges Gesetz als verfassungskonform hinstellen will bzw. soll.

daher durchaus blind sein für ihren tieferen Sinn und ihr Wesen von Grund auf verfehlen. Ebenfalls kann der Sinn der Familie verfehlt werden, sofern die Kinder als Eigentum oder verlängertes Medium individueller Selbstverwirklichung begriffen werden. Ehe und Familie können so durchaus zu einem Horrorszenario werden, wenn ihr Sinn grundlegend verfehlt wird. Nicht nur die Hochachtung der Partner füreinander, sondern auch vor der Ehe selbst, ist Bedingung der Möglichkeit ihres Gelingens. Auch wo der Sinn von Ehe und Familie verstellt ist, bleibt dennoch vielerorts eine gewisse Ahnung erhalten, worin sie eigentlich zu ihrer Erfüllung gelangen. Allerdings gibt es eine weitverbreitete Aversion gegen doktrinaire Vorgaben seitens der Gesellschaft oder der Kirche, verbunden mit dem Aberglauben, Ehe und Familie seien gleichsam persönliche „Innenwelten“, mithin Privatsache. Ferner führt auch die Tendenz des Selbstverwirklichungsstrebens, wenn es den anderen nur als Mittel zum Zweck des eigenen Selbstwerdens hernimmt, zu einer unangemessenen Auffassung der Ehe. Darüber hinaus kann der Egoismus auch die Struktur des Machtstrebens bekommen: Statt sich im neutestamentlichen Sinn in Freiheit einander unterzuordnen, versuchen dann die Ehepartner, sich gegenseitig in den Griff zu bekommen. Die christliche Antwort auf die Machtfrage beschränkt sich keineswegs auf die These, daß sich die Frau dem Mann unterordnen soll (auf der Basis der liebenden Hingabe der Partner aneinander)¹⁴, sondern kulminiert in den Gedanken, daß beide – Mann und Frau – sich Gott in Christus unterordnen und von ihm her ihr Miteinander verstehen. Eine christliche Ehe ist nur dort zu führen, wo dieser zentrale Gedanke in seiner konkreten Bedeutung verfaßt wird: In ihrem konkreten Zueinander, das als Miteinander ein Füreinander wird, sind Mann und Frau über ihre bloße Zweisamkeit verwiesen auf Gott als den gleichsam unsichtbaren Dritten im Bunde, von dem her sie sich als vereintes Paar verstehen können. Die in der Weisheit Israels gegebenen Erklärung der Ehe, daß es einfach schöner, besser, praktischer, und angenehmer zu zweit als alleine sei¹⁵, ist dem gegenüber trivial. Von Eph 5,21ff her scheint ein tieferer Sinn auf: Nämlich im Modus liebender Selbsthingabe in Christus selber zu gründen, dessen Wesen seinerseits die liebende Selbsthingabe ist. In diesem Sinn ist das „Mysterium“ (*sacramentum*) zu verstehen, von dem Eph. 5,32 spricht. Es besteht dar-

¹³ Vgl. Trutz Rendtorff, Ethik Bd.II, Stuttgart u.a. 1991², S. 160

¹⁴ Die Unterordnung (hypotaxis) impliziert keine Gewalt-, sondern eine Verantwortungsstruktur. Allerdings können die einschlägigen Stellen nicht contraintentional so ausgelegt werden, als intendierten sie eine Unterordnung des Mannes unter die Frau, auch wenn dies zeitgeistkonform erscheinen mag; vgl. die EKD-Denkschrift *Gottes Gabe und persönliche Verantwortung*, Gütersloh 1998, S.29 Anm.12. Die Unterordnung der Frau wird hier als „Zeichen der Sünde“ interpretiert (S.29), statt korrekt als deren *Folge*.

in, daß Mann und Frau im Modus des Füreinanders nicht nur ihre Einsamkeit, sondern auch Ihre Zweisamkeit transzendieren. Innerhalb aller menschlichen Gemeinschaft besteht die Vorrangstellung der ehelichen Mann-Frau-Beziehung darin, daß sie die einzige mitmenschliche Figuration ist, die in dieser Weise über sich hinausweist – auf das Christusmysterium selbst.¹⁶ Man mag die Frage stellen, ob dies nicht auch für eine von Liebe erfüllte homosexuelle Paarbeziehung zwischen zwei Frauen oder zwischen zwei Männern gilt. Kann es nicht auch zwischen Personen desselben Geschlechts personale Hingabe, liebende Erfüllung, erotische Ekstase und die Grunderfahrung geben, im Anderen ein hilfreiches, willkommenes und wesensentsprechendes Gegenüber zu finden (Gen 2,23)? Wo diese Frage unbefangen bejaht wird, bleibt jedoch ausgeblendet, daß die „Vollständigkeit“ zwischenmenschlicher Liebe auf der Komplementarität der Geschlechter basiert (Gen 1,27f).

Darüberhinaus besteht ein Grunddefizit der Mann/Mann- und der Frau/Frau-Beziehung jedoch in der Unmöglichkeit, auf *natürlichem Weg* Kinder zu bekommen und regulär eine Familie zu gründen. Diese Unmöglichkeit ist anders gelagert als andere - objektive oder subjektive - Hinderungsgründe, wie sie bei heterosexuellen Paaren auftreten können. Freilich kann nur die prinzipielle, nicht aber die faktische Offenheit für Kinder zum Kriterium der Ehe erhoben werden. Im christlichen Verständnis wird die Familie nicht als erweiterte Ehe verstanden, sondern die Ehe als reduzierte Familie. Damit scheidet eine Verselbständigung des Sinns der Ich-Du-Partnerbeziehung aus theologischer Sicht aus, auch wenn sich der Sinn der Geschlechtlichkeit im Blick auf das personale Selbstverhältnis des Menschen im Gegenüber der *Zweierbeziehung* manifestiert. Nach Gen. 1,27f ist die Geschlechtlichkeit eben nicht das Resultat einer späteren Entwicklung oder gar des Sündenfalls¹⁷, auch nicht schöpferische Zutat Gottes in einer späteren Phase der Geschichte, sondern Signatur der kreatürlichen Fundamentalausstattung des Menschen. Die Einholung des Schöpfungssinns vollzieht sich also anthropologisch im Gegenüber und Miteinander von Mann und Frau. Deshalb ist die Ehe zwischen Mann und Frau möglich und

¹⁵ Koh 4,9ff (zu Gen 2,18)

¹⁶ Dieser Gedanke ist konstitutiv für das christliche Eheverständnis und gehört nicht in das Standesamt, sondern zur kirchlichen Trauung. Diese vermittelt den über das Gebot hinausgehenden Segen Gottes im Bewußtsein seiner konstitutiven Präsenz im Miteinander von Mann und Frau. Von daher ist es grundfalsch zu behaupten: „Der Traugottesdienst geht über die standesamtliche Eheschließung nicht hinaus.“ (*Gottes Gabe und persönliche Verantwortung*, 1998, S.30) Gottes Wirksamkeit beschränkt sich natürlich nicht darauf, den „freien Willensschluß“ der Eheleute zu konstituieren. Dies vermittelt ein stark unterbelichtetes Verständnis von Trauung (und von Ehe als „Gottes Gabe“).

¹⁷ Vgl. zu Franz von Baaders Sexualtheorie Heinrich Beck / Arnulf Rieber: *Anthropologie und Ethik der Sexualität*, München/Salzburg 1982, S.139ff.

sinnvoll.¹⁸ Das Gleichgeschlechtliche eröffnet hingegen ein Beziehungspotential, das ungeachtet seiner Intensität diese anthropologische Grundvoraussetzung und jenes volle Spektrum kreatürlicher Mitmenschlichkeit nicht einholen kann. Die Verwiesenheit des Mannes auf die Frau und umgekehrt der Frau auf den Mann führt ihn so über den Bereich seines eigenen Geschlechts hinaus, ungeachtet aller erotischen, narzißtischen oder bündischen Fixierung auf das je eigene Geschlecht. Selbst wo das Gleichgeschlechtliche kurzfristig höhere Erfüllung verspricht, ist es doch gekennzeichnet von perspektivischer Armut¹⁹, mitunter auch von dem unteilbaren Bewußtsein, keine dem Willen Gottes entsprechende Option darzustellen. Dieses Bewußtsein kann auch dann auftreten, wenn die homosexuelle Person ihre Anlage als ihr von Gott im Kontext ihrer vorfindlichen Geschöpflichkeit gegeben versteht. Der Zwiespalt ist dann von Gott selbst gesetzt, ohne daß eine widerspruchsfreie Lösung möglich ist: Entweder verhält sich die Person gemäß ihrem konkreten sexuellen Empfinden im Gegensatz zu ihrem phänotypischen Geschlecht, d.h. homosexuell, oder sie verhält sich heterosexuell, d.h. im Gegensatz zu ihrer subjektiven sexuellen Empfindung, aber in Übereinstimmung mit ihrem phänotypischen Geschlecht. Letzteres kann soweit gehen, daß Homosexuelle eine (sc. heterosexuelle) Ehe eingehen, was für beide Partner unbefriedigend und riskant sein dürfte. Kirchliche Seelsorge wird in dieser Richtung nicht zuraten können. Sie wird andererseits auch homosexuelle Praxis nicht befürworten dürfen.

Allerdings müßte differenziert werden zwischen den homosexuellen Verhalten Homosexueller einerseits, Bi- und Heterosexueller andererseits. Im ersteren Fall bleibt als ethische Alternative zur homosexuellen Praxis nur die Askese. Dabei ist auch zu berücksichtigen, daß homosexuelles Verhalten nicht Sache einer freien subjektiven Wahl ist.²⁰ Auch die These einer Verführung zur Homosexualität ist als Letzterklärung untauglich, da jede Verführung eine Verfügbarkeit logisch notwendig voraussetzt, die auch durch die höchsten Künste der Verführung von außen nicht erzeugt

¹⁸ Im Gegensatz zur humoristischen Grundthese Vicco von Bülow (alias Loriot): „Mann und Frau passen einfach nicht zueinander.“

¹⁹ Diese ist nicht erst in der Unmöglichkeit zu sehen, gemeinsame Kinder zu haben, sondern schon im Grunddefizit, die komplementäre Bestimmung des Menschseins als Mann und Frau nicht in voller Gestalt realisieren zu können.

²⁰ Dabei wäre sowohl der Gedanke der Verfügbarkeit lebensgeschichtlicher Zusammenhänge ausgeblendet, als auch der Gedanke personaler Disposition. Eine individuelle, freie „Wahl“ von Lebensformen (Ehe, wilde Ehe, Homo-„Ehe“) gibt es eher theoretisch als praktisch (gegen *Gottes Gabe und persönliche Verantwortung*, 1998, S.23 u.ö.). Homosexualität ist vielschichtig bedingt, vgl. die differenzierten Ausführungen von Joh. Gründel in: Udo Rauchfleisch (ed.), *Homosexuelle Männer in Kirche und Gesellschaft*, Düsseldorf 1993, insbes. S.51f. – Trutz Rendtorff führt dem entsprechend das Argument an (in: *Handbuch der christl. Ethik* Bd.2, Freiburg 1993, S.190): „Homosexualität ist eine dem einzelnen Individuum vorgegebene Verfaßtheit seiner Person.“

werden kann. Die Tendenz neuerer Forschung in der Sexualtheorie, auch die genetischen Grundlagen homosexueller Disposition stärker in den Blick zu nehmen, ist auch theologischerseits ernstzunehmen. Ein für humanwissenschaftliche Erkenntnis offener theologischer Ansatz wird diesen Aspekt deshalb nicht beiseite schieben können. Er besagt, daß homosexuelles Verhalten nicht aufgrund einer subjektiven Selbstwahl erfolgt, auch nicht aufgrund einer - rein sich von außen vollziehenden - Verführung.

In der Bewertung homosexuellen Verhaltens ergibt sich durch die humanwissenschaftliche Sicht dieses Phänomens, daß Homosexualität zwar gewissermaßen als anormales Verhalten, nicht jedoch als krankhafte Perversion aufgefaßt werden kann (wie weithin noch im 19. Jahrhundert). Denn zum Kranksein gehört stets ein Bewußtsein eines leib-seelischen Defekts, verbunden mit einem Defizit an subjektivem Wohlbefinden. Faktisches Unbehagen könnte jedoch auch seinen Grund haben in der gesamtgesellschaftlichen Situation, in der sich der Homosexuelle ebenso ungewählt und unfreiwillig befindet wie in seiner fundamentalen sexuellen Disposition. Er könnte dann zu der Auffassung geraten, daß nicht er selbst pervers ist, sondern die Situation, in der er sich befindet (vgl. Rosa von Praunheim): als eine, in der das Recht der Homosexuellen, sich öffentlich zu ihrer Veranlagung zu bekennen (*coming out*) ebenso beschnitten ist wie die Möglichkeit, in sozial anerkannter Weise die eigene Homosexualität partnerschaftlich zu verwirklichen, frei von Stigmatisierung und Diskriminierung. Theologischerseits ist die Möglichkeit einer solchen Anerkennung und Toleranz homosexuellen Verhaltens stets abhängig von der grundlegenden und vorrangigen Anerkennung der Ehe als sozialem „Präferenzmodell“, dem gegenüber die homosexuelle Lebensform keine gleichwertige Alternative darstellt.²¹ Die Wertigkeit kann subjektiv nicht in allgemeinverbindlicher Weise entschieden werden. Das Toleranzgebot impliziert jedoch, daß Menschen mit abweichenden Lebensoptionen nicht geächtet werden dürfen. Katholische und evangelische Ehelehre haben sich nachdrücklich in den letzten beiden Jahrzehnten mit der Problematik homosexueller

²¹ Vgl. VELKD-Text 75/1997 „Die Ehe als Leitbild christlicher Orientierung“, insbes. S.39f. Vgl. auch die Orientierungshilfe der EKD zum Thema Homosexualität: *Mit Spannungen leben*, Abschnitt 3.4: „Ehe und Familie als soziale Leitbilder“. - H. Deuser will das zeitlose Eheideal abgelöst wissen durch die ausschließliche „Orientierung an der christlichen Freiheit und Liebe“ (in: *Schwule, Lesben ... - Kirche*, hg. EKHN, Frankfurt/M. 1996 = EKHN-Dokumentation Bd.2, S.200). Dieser Maßstab ist zwar richtig, jedoch nicht so offen und unkritisch, wie er in schwärmerischer Auslegung klingen könnte. Im Anschluß an GG Art 6,1 betont Deuser schließlich selbst, daß gegenüber der Ehe als „Regelfall“ homosexuelle Partnerschaften nur als „Ausnahmefall“ zu betrachten seien (S.205f), wobei es eben wichtig sei, nicht vom Ausnahmefall auf die Regel zu schließen (vgl. auch seine Ausführungen in Frankfurter Allg. Zeitung v. 6.8.00).

Lebensform auseinander.²² Besonders wichtig ist hier jedoch, die christliche Auslegung des Toleranzgebotes nicht mit einer Anerkennung oder gar Absegnung des Pluralismus gleich zu setzen, der im Sinn des „anything goes“ unterschiedslos alles Erdenkliche rechtfertigt und absegnet.

(3) Zur positiven Bestimmung der Ehe als Sakrament

Nach katholischer Auffassung stellt die Ehe ein Sakrament dar²³, das sich die Ehepartner einander – durch ihre Ehe, nicht allein durch das Eheversprechen – gegenseitig spenden. Dadurch hat im katholischen Glauben die Ehe einen gleichsam göttlichen Rang, wohingegen Luther²⁴ betont, sie sei ein „weltlich Ding“, wiewohl von Gott verordnet, gewollt und gesegnet. Vom spezifischen Segen her, der der Ehe gilt, läßt sie sich als ein „sacrum“ begründen, nicht jedoch als ein Sakrament. Kann und will sich die evangelische Kirche dem Verständnis der Ehe als Sakrament öffnen? Die von LV (1986)²⁵ vorgezeichnete Lösung scheint dahin zu gehen, auf der Vorrangstellung von Taufe/Buße und Eucharistie zu beharren, darüber hinaus aber nicht auszuschließen, daß es Sakramente im weiteren Sinn geben kann (ohne deren Zahl apriori festzulegen). Eine derartige Öffnung des Sakramentsbegriffs ermöglichen die lutherischen Bekenntnisschriften in Apol. CA 13. Hier wird auch die Ehe unter den sakramentalen oder sakramentanalogen Zeichen genannt, allerdings nicht ohne zu bemerken, daß die ihr zugehörigen *promissiones* (Verheißungen) *irdischer*, nicht *himmlischer* Natur sind.²⁶

Werden Sakramente als *media salutis* (Gnaden- und Heilmittel) im elementaren Sinn verstanden, so steht fest, daß die Ehe im strengen Sinn nicht dazu zu zählen ist. Zudem fehlt ihr die spezifische materiale *res*, d.h. ein zeichenhaftes, dingliches Element (z.B. Wasser, Brot und Wein, Öl u. dergl.). Werden Sakramente hingegen als *Zeichen des göttlichen Heils* begriffen, so ist die Ehe durchaus einbeziehbar, vorausgesetzt sie wird im Sinn von Eph 5,22-33 als *sacramentum (mysterium)* verstan-

²² Evangelischerseits sei hier auf die *Theologische Ethik* (Bd.II,3 1964) von Helmut Thielicke verwiesen, katholischerseits auf die Anm.19 zitierte Abhandlung von Johannes Gründel (in: Rauchfleisch 1993).

²³ Vgl. DS 1801: Ens „vere et proprie“ sacramentum, „a Christo Domino institutum“, gratiam conferrens.

²⁴ Zu Luthers Eheverständnis vgl. die Quellensammlung: M. Luther, *Vom ehelichen Leben ...*, hg. von Dagmar Lorenz, Stuttgart 1978; ferner WA 30,198-248.

²⁵ K. Lehmann / W. Pannenberg (eds.): *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* (1985), Göttingen 1986

²⁶ Von daher betont Pannenberg (vgl. *Syst. Theol.* III,397 Anm.808) zu Recht, die Ehe verbürge die Christusgemeinschaft nicht in gleicher Weise wie Taufe und Eucharistie. „Die Ehe ist also nicht durch sich selbst Gnadenmittel.“

den und geführt. - Als erreichens- oder bewahrenswerte Konsensfaktoren im ökumenischen Gespräch sollten daher festgehalten werden:

1. Die Ehe entspricht dem Schöpferwillen und stellt eine ausgezeichnete Möglichkeit der Verwirklichung menschlicher Sozialität dar. In diesem Sinn bildet sie eine vorrangige Option mit Vorbildcharakter für das soziale Miteinander der Menschen.
2. Die Ehe sollte offen für die Möglichkeit von Kindern sein, ohne auf diese Möglichkeit festgelegt zu werden oder allein darin ihren Sinn zu finden.
3. Die Ehe stellt strenggenommen keine Form der Partnerschaft dar (Partnerschaften sind prinzipiell kündbar), sondern der Gemeinschaft. Ihre Basis ist die Treue, nicht allein die Liebe.
4. Die Ehe stellt eine sakramentale Wirklichkeit dar, sofern sich in ihr zeichenhaft verwirklicht, was Christi Wesen als Hingabe für uns und unser Wesen als Sein von ihm und zu ihm hin impliziert (vgl. Eph. 5).
5. Die Ehe kann in dieser Zeichenhaftigkeit nicht rein funktional als bloßes Instrument der Selbstverwirklichung verstanden werden, wobei der Partner gleichsam zum Erfüllungsgehilfen eigener Glücksvorstellungen degradiert würde.
6. Die Ehe soll christliche geführt werden im Geist der Versöhnung, der Friedfertigkeit, Sanftmütigkeit und Liebe, d.h. als *modellhafte* Aufhebung des primären Egoismus und Narzißmus.
7. Der Geist der Liebe begründet die Achtung vor dem Anderen. Die Unterordnung unter den Anderen soll, muß und darf ihre Grenze haben in der Selbstachtung der eigenen Person.
8. Die Achtung der Person des Anderen darf nie zu einer Relativierung der Verantwortung von Mann und Frau füreinander führen, nämlich in der Weise, daß unbezogen *stets* der Wille des Anderen respektiert wird. Die Selbständigkeit der Personen hat hierin eine Grenze. Bereits der Entschluß zur Ehe impliziert den Verzicht auf eine Form der Selbständigkeit, die noch einmal über dem Gesamtinteresse der beiden Ehepartner zu stehen käme.
9. Die erotische Faszination ist ein wichtiges Moment nicht nur im Blick auf die Anbahnung und Schließung der Ehe, sondern als deren fortlaufende Basis. Dennoch kann eine in diesem Sinn verstandene Liebe die Ehe nicht allein begründen. Entscheidend ist vielmehr der dauerhafte Wille zur Gemeinsamkeit und damit auch zur gemeinsamen Geschichte. [Die Beständigkeit der Ehe ist abhängig von der Dauerhaftigkeit des Willens der Ehepartner zur Gemeinschaft und der Ernst-

haftigkeit ihres Eheversprechens. Daß viele Ehen scheitern, liegt nicht darin, daß die Menschen oder Ehen als solche schlechter geworden wären, sondern beruht auf den geringeren Barrieren sozialer Art, die dem einseitigen Scheidungsinteresse entgegengesetzt werden. Im Sinne von Mk 10,9 (was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden) hat die Kirche an der prinzipiellen (d.h. grundsätzlichen) Unscheidbarkeit der Ehe festzuhalten.^{27]}

10. Die Kirche kann das Scheitern von Ehen nicht unterbinden, sollte aber darin weder ein Naturereignis, noch etwas Segnungswürdiges sehen. Wird die Trauung als *rites de passage* in bloß rituellem Sinn verstanden, ergibt sich daraus das Mißverständnis, als könne und solle die Kirche auch beim Scheitern einer Ehe mit Segnungshandlungen präsent sein, um auch diesen lebensgeschichtlichen Umbruch zu begleiten. Hier gilt: ein Mißverständnis bedingt das andere. Die Ausweitung sakralen und segnenden Handelns der Kirche tritt hier mißverständlich an die Stelle ihres seelsorgerlichen (poimenischen) Wirkens, ohne es in Wahrheit ersetzen zu können.

Mit den genannten Konvergenzpunkten ist deutlich geworden, worin das verbindend Christliche in konfessionsübergreifender Weise besteht. Damit sind keineswegs schon alle Hindernisse aus dem Weg geräumt, die einer konfessionsübergreifenden Theologie der Ehe im Wege stehen. Es ist aber verdeutlicht, daß bestimmte Tendenzen der Anpassung an vermeintliche Erfordernisse der Zeit durchaus nicht im Interesse einer ökumenischen Einigung liegen. Im Rückbezug auf den Elementarsinn der Ehe (als Gemeinschaft, nicht Partnerschaft; als von Gott gestiftet und gewollt) werden die Kirchen gut daran tun, ihr heilsames Idealbild verbunden mit ihrer durchaus nüchtern-realistischen Sicht der Natur des Menschen dort in Anschlag zu bringen, wo die Ehe in falscher Weise idealisiert oder depraviert wird.

²⁷ Die Abschwächung der Unscheidbarkeit (auf die gemeinsame Lebenszeit bezogene Dauerhaftigkeit) findet sich im staatlichen wie kirchlichen Bereich – wegen der allzumenschlichen „Herzenshärte“ und der in der Tat heute wesentlich höheren Lebenserwartung. Kasual geschäftstüchtige Kirchenagenten sehen hier die Chance, einen neuen Ritus einzuführen (zur besseren lebensgeschichtlichen Bewältigung einer Trennung - mit Segnung, versteht sich). Die Unscheidbarkeit der Ehe gilt demgemäß nicht verbindlich, sondern stellt nur ein „Zeichen“ dar (so z.B. Gerson Raabe, *Lebenskrise: Das Ende als Anfang*, in: Nachrichten der ELKB 7/2000, S.210). Immer unverhohlener wird auf die Scheidung als positiver Möglichkeit eines kreativen Neuanfangs rekurriert. „Es muß deshalb immer weniger vor sich selbst und anderen begründet werden, weshalb man aus einer den eigenen Vorstellungen von Glück nicht entsprechenden Ehe aussteigt, als vielmehr, warum man trotzdem in einer solchen Ehe verharret...“ (Ulrich Eibach, in: ThB 28, 1997, S.323). „Alles ist erlaubt, was dem eigenen Glück dient...“ (320) Für die postmodernen Glücksritter gibt es demnach nicht nur ein Recht auf Abtreibung, sondern auch auf Scheidung, d.h. juristisch makellose „Entsorgung“ des Ehepartners.

(4) Monogamie und Polygamie als konkurrierende Systeme

Anthropologisch betrachtet ist der Mensch nicht auf die Ehe festgelegt, um zur Verwirklichung seiner Sexualität und zur Nachkommenschaft zu kommen. Insofern stellt die Ehe immer schon eine *besondere* Möglichkeit der Lebensgestaltung dar, sowohl was die Monogamie (im Unterschied zur Polygamie einerseits und zur Promiskuität andererseits), als auch was deren exklusiv heterosexuelle Gestaltungsform angeht (im Unterschied zu Homosexualität einerseits, Bisexualität andererseits). Rein anthropologisch besteht keine Festlegung des Menschen auf Monogamie. Gesellschaftlich sind säkulare Normsysteme denkbar, die zwar formell an der Einehe festhalten, zugleich aber die grundsätzliche Unscheidbarkeit der Ehe aufheben, ebenso wie die Pflicht zur ehelichen Treue. Hierzu gehört das Ansinnen, die Auflösung einer Ehe so „schmerzlos“ und einfach wie möglich zu machen. Somit tritt an die Stelle der Monogamie die sukzessive Polygamie. Viele der modernen westlichen Staaten sind an diesem System der sukzessive Polygamie orientiert, obwohl sie formell noch an der monogamen Ehe festhalten. Manche Religionen wie z.B. der Islam lassen die Polygamie zu, sind daher vom Inkulturationsanliegen her missionarisch im Vorteil, wo z.B. polygame Stammeskulturen vorherrschen (etwa in Zentral- und Südafrika). Allerdings gibt es auch hier Grenzen der Polygamie, einerseits ökonomischer Art (aufgrund der notwendigen Wahrung des Gleichbehandlungsgrundsatzes aller Frauen), andererseits auch staatlicher Art (z.B. staatliche Verbote von Polygamie). Hier wie dort ist die Bedingung des polygamen Systems, daß es der Mann ist, der mehrere Frauen haben kann und nicht umgekehrt.

Im AT läßt sich keine normativer Status der *Monogamie*, nur der normative Charakter der *Heterosexualität* eindeutig feststellen. Im Kontext alttestamentlicher Lebensgestaltung kann ein Mann mehrere Frauen haben, wenn auch nicht gleichberechtigt (gleichgewichtet), so doch gleichzeitig. Die Würde der Frau besteht darin, daß sie Hilfe für den Mann sein darf (vgl. Gen 2,18ff), ohne ihm essentiell untergeordnet zu sein. Nur im Gegenüber von Mann und Frau erlangt der Mensch seine kreatürliche Vollkommenheit, die darin liegt, zum Bilde Gottes erschaffen zu sein (vgl. Gen. 1,26f). Gegenüber anderen altorientalischen Religionen liegt darin eine wesentliche *Aufwertung* der Frau. Aber erst im NT wird sowohl sozialetisch als auch eschatologisch die Aufwertung der Frau vollendet: sozialetisch, sofern die Frau nicht per Scheidebrief kurzerhand entlassen werden kann, und eschatologisch, sofern am En-

de der Zeit Frausein und Mannsein aufgehoben sind in der Vollendung ihrer Gemeinschaft mit Gott in Christus (Gal 3,28). Das NT (Eph 5,21ff) bringt drittens den Gesichtspunkt des sakramentalen Wesens der Ehe, sofern sich gleichnishaft in ihr abbildet, was von Christus her gegenüber der Kirche sich ereignet, nämlich liebende Selbsthingabe als Manifestation eines in Gott selbst gründenden Geheimnisses.

Beide Testamente (AT und NT) sind trotz der herausragenden Stellung und Würde, die sie der Frau beimessen, weit davon entfernt, ihr Wesen abstrakt zu idealisieren (wie z.B. in der Romantik Ende des 18., Anfang des 19. Jahrhunderts). Die Sünde gewinnt Macht auch über Eva, und der Tod gewinnt seinen Schrecken nicht nur von Adam her (vgl. Gen 3,6.13.16; anders Paulus in Röm 5,12ff). Auf diese Weise relativieren sich die Unterschiede, sowohl was die Sünde, als auch was den Heilsstatus angeht: Mann und Frau sind gleichermaßen der Erlösung durch Christus bedürftig, aber auch (passiv) fähig.

Der Unterschied vom AT zum NT liegt wesentlich im Aspekt einer verschärften Herausstellung des Sinns der Monogamie. Hatte König Salomon der Legende nach immerhin eintausend Frauen (siebenhundert Haupt-, dreihundert Nebenfrauen, vgl. 1 Kön 11,3), so war vom Christentum her die Einehe (Monogamie) oder Nichtehe (asketisches Ideal) allein möglich. Dabei war christlich die Monogamie in ein neues Licht gerückt, sofern die Beziehung der Ehepartner zueinander auf Christus hin gedeutet wurde und damit einen *theologischen* Sinn bekam: Gott selbst ist die verbindende Mitte, in der die Ehe gründet und von der her sie ihre Gestalt und Lebenskraft empfängt. Nur im Blick auf diese theologische Dimension konnte im Christentum die grundsätzliche Unscheidbarkeit als fundamentale Signatur der Ehe herausgestellt werden. Ihr Sinn liegt aus christlicher Perspektive ganz eminent darin, daß die Ehe nicht zur Farce gemacht und ihres substantziellen Gehalts beraubt wird.

Die Ehe in der säkularen Gesellschaft bloß formell beizubehalten, aber ihren Inhalt faktisch preiszugeben, stellt in jedem Fall eine fragwürdige Entstellung ihres Wesens und ihres Charakters dar, ganz gleich, ob man dieses Wesen katholisch als *sacramentum* oder evangelisch als ein *sanctum* beschreiben will. Die Bewahrung der Würde ihres Wesens liegt aber nicht nur im Interesse der Kirche(n), sondern auch im Interesse des Staates. In seiner Rechtsphilosophie (1821) schreibt der deutsche Philosoph Georg Friedrich Wilhelm Hegel: „Das Sittliche der Ehe besteht in dem Bewußtsein dieser Einheit (von Zuneigung und personalem Gemeinschaftswillen) als substantziellen Zweckes ...“, wodurch sie „als das über die Zufälligkeit der Leiden-

schaften ... Erhabene, *an sich* Unauflöslche sich heraushebt.“ (§ 163) Auch wenn es zum Scheitern der Ehe kommen kann, muß der Gesetzgeber die Möglichkeit der Auflösung „aufs höchste erschweren“, d.h. extrem unlukrativ machen (§ 163 Z).

Durch seine Gesetzgebung kann der Staat also ganz erheblich mit dazu beitragen, die Ehe in ihrer organär-christlichen Weise beizubehalten und vor Auflösung zu bewahren. Ist sie jedoch einmal in ihrem Wesen aufgegeben (z.B. durch die versteckte Einführung sukzessiver Polygamie), so ist der auf diese Weise säkularisierte Staat auch frei dazu, homosexuelle Lebensgemeinschaften als im Vollsinn gleichwertige Lebensformen anzuerkennen. Die Grundfrage ist demnach primär die, inwieweit der Staat die ethischen Vorgaben des Eheverständnisses von ihren christlichen Wurzeln her begreifen will oder eben nicht.

(5) Der Sinn der Ehe für den Einzelnen (Die Ehe als Medium der Selbstverwirklichung des Menschen)

Wolfhart Pannenberg²⁸ verhandelt innerhalb seiner *Grundlagen der Ethik* (1996) die Ehe im Kontext der Selbstverwirklichungsproblematik. Er geht jedoch im Anschluß an Trutz Rendtorff davon aus, daß durch die Vorordnung des unmittelbaren, autonomen Selbstverwirklichungsstrebens „der Sinn der Ehe als Lebensgemeinschaft ... verfehlt wird“ (S. 116). Im christlichen Sinn ist die Idee autonomer Selbstverwirklichung dem Wesen der Ehe abträglich. Das Beharren auf Autonomie und Selbsthaftigkeit des Subjektes in seinem unbedingten Selbstseinwollen kann und soll durch die Ehe nicht verstärkt, sondern gebrochen werden. Allerdings dient sie gerade so in einem tieferen Sinn der Erfüllung des Selbst, indem sie nämlich als die erste Stufe der Sittlichkeit (Hegel) sowohl über die Vereinzelung hinausführt, als auch über jene Unmittelbarkeit des Selbstseinwollens. Vereinfacht gesagt dient die Ehe somit dem Gemeinschaftssinn des Menschseins als *zoon politikon* (Aristoteles). Theologisch besteht ihr Sinn darin, die zweigeschlechtliche Dimension des Menschseins als Mann und Frau zu realisieren (weshalb eine homosexuelle Beziehung hier objektiv defizitär ist, so-

²⁸ Die Bedeutung Pannenberg's für den hier zu erörternden Themenkomplex ist eine Sechsfache: Er behandelt die Ehe im Anschluß an Melanchthon (AC 13) als sakramentales Zeichen (1.); er sieht sie neutestamentlich begründet, d.h. nicht schon atl. in der Schöpfungsordnung (2.); er begreift die christliche Ehe historisch als Aufwertung der sozial-rechtlichen Stellung der Frau (3.); er sieht die christliche Ehe als universal-anthropologisch bedeutsam und normativ (4.); er begreift homosexuelle Disposition nicht als minimalisierbares oder marginalisierbares Phänomen, wobei homophiles Empfinden von homosexueller Lebenspraxis unterschieden wird (5.); der normative Charakter der Ehe schließt für ihn die Toleranzidee ein, nicht aus, wobei Toleranz nicht Gleichwertigkeit impliziert (6).

sehr sie subjektiv als großartige oder noch tiefere Form der Erfüllung eingeschätzt werden mag²⁹).

Allerdings wird weder die Mann-Frau-Beziehung noch die Ehe als *solche* in der Heiligen Schrift idealisiert, vielmehr überwiegt in ihr ein nüchterner Idealismus. Weithin wird sie - entgegen jeglicher Überhöhung und Romantisierung – als ein bloß „weltlich Ding“ (Luther) betrachtet. Die verheiratete Frau wird nicht besser dargestellt als die unverheiratete. Z.B. erscheint Hiobs Frau als Instanz einer Anfechtung, die ebenso wie Hiobs vermeintliche Freunde dessen selbstgewähltes Schweigen (vgl. Hi 2,13) unheilsam durchbricht, verbunden mit dem Ansinnen, den Glauben an Gott doch lieber ganz sein zu lassen – Atheismus als die vollendete Theodizee. Das Schweigenkönnen und das Recht, nur von Gott selbst angeredet zu sein, sind in der Ehe relativiert. Hiobs Frau bringt die Anfechtung zugespitzt auf den Punkt; sie ist Anwalt einer weltverbundenen Logik. - Als Gegentypus hierzu ließe sich eine unverheiratete Frau ins Spiel bringen, die zu Recht im NT höchstes Ansehen genießt (trotz der etwas kühlen und saloppen Bemerkung des Paulus in Gal 4,4): *Maria*, die Mutter Jesu. Ihr Frausein, das allein im Gegenüber zu Gott und nicht zu einem Mann definiert ist, vollendet sich in der Hingabe an Gott selbst. So wird sie Mittlerin des Heilswillens Gottes - und dies nicht im Bewußtsein, selber nichts zu sein, sondern an diesem Heilswillen Gottes aktiv partizipieren zu können. Gegenüber aller Tendenz zur Selbsterhöhung des Menschen wird Maria zum Spiegel und Glanzpunkt des gradenhaften Wirken Gottes. Darin, daß sie sich selbst ohne äußeren Machtwillen behauptet – allein Gottes Macht anvertraut (vgl. das Magnificat in Lk 1,46-55) – realisiert sie ihr Menschsein in einer vollendet Gottes Willen entsprechenden Weise. Im reinen Empfangen von Heil dieses vermitteln zu können und gerade so der Gott entsprechende Mensch zu sein, hebt Maria über alle Frauengestalten der Bibel hinaus. Im Vergleich dazu spielen Ehefrauen im NT keine so herausragende Rolle (wenngleich z.B. implizit vorausgesetzt wird, daß Petrus und andere Apostel verheiratet waren). Das Beispiel der Frau Hiobs spricht für sich, außerbiblische Hinweise wie z.B. auf Xanthippe, die Frau des Sokrates, sind weithin bekannt. Hier dient die Ehe faktisch nicht zur philosophischen Vertiefung, sondern einer Anfechtung, die gleichsam zur Lebensgefährtin wird und so den Mann vor idealistischer Selbstüberhebung bewahrt. Die Möglichkeit, das Selbstverhältnis zum Anderen in der einzigartigen Form der Selbsthingabe zu denken, wie es in Eph 5,23f vorgebildet ist, verleiht der

²⁹ Vgl. das kritische Votum von Elton John gegenüber dem kath. Bischof von Schottland in Glasgow; Süddt.

Ehe Modellcharakter im Blick auf den Sinn liebender Selbsthingabe überhaupt, wie er sich in Christus verwirklicht hat.

Diese Modellhaftigkeit transzendiert jede immanent-menschliche, insbesondere soziale Sinnggebung von Ehe, die der Mensch von sich aus leisten kann. Sie zeigt den Sinn der Ehe von Gott her, ohne sie soteriologisch zu verklären. Sie zeigt zudem, daß der Ehe ein *immanenter* Sinn einwohnt, der nicht auf die Erzeugung von Kindern beschränkt ist. In der *Familie* manifestiert sich der Wille zum Miteinander in der Form des fortgesetzten Füreinanderdaseins (als Eltern und Kinder), d.h. der Gemeinschaftswille als stets die bloße Zweiheit übergreifend, wenngleich noch ganz auf den Innenbereich abstammungsmäßiger Zugehörigkeit bezogen (die Möglichkeit der Adoption hebt dieses Prinzip als solches nicht auf, sondern bestätigt es im Gegenteil). Das Dasein in der Familie kann den Sinn der Ehe vertiefen und erweitern, jedoch nicht den besonderen Sinn des zweisamen Miteinanders, wie ihn Eph 5 zeichnet, substituieren oder in eine höhere Form bringen. So gesehen ist – gewollte wie auch ungewollte – Kinderlosigkeit kein fundamentaler Makel ehelicher Gemeinschaft. Dies führt zu dem Gedanken, daß der Sinn der Ehe nicht sogleich in der fortlaufenden Reproduktion des Menschengeschlechtes zu sehen ist, sondern zunächst in ihr selbst. Die prinzipielle Offenheit für Kinder – freilich gesetzt als Offenheit *beider* Partner hierfür – gehört wesentlich zur Ehe hinzu³⁰, ohne jedoch ihren einzigen oder primären Sinn auszumachen. Insbesondere evangelische Eheethik hat seit der Sexualitäts-Denkschrift von 1971 immer wieder betont, daß die Erfüllung des Wunsches nach Kindern nicht als einziger oder primärer Sinn der Ehe aufzufassen ist.

Allerdings darf dieser Gedanke nicht dazu verleiten, ein davon völlig losgelöstes Prinzip des liebenden Miteinanders der Zweiergemeinschaft zur einzigen Grundlage zu erheben. Würde dies vollzogen, so müßte fairerweise konzediert werden, daß ein derartiges liebendes Miteinander auch im gleichgeschlechtlichen Bereich möglich und wirklich sein könnte. Am Ende würde dann die Begründung der Unvergleichlichkeit der Ehe sehr schwierig und müßte allein um den Gedanken der partnerschaftlichen Liebe kreisen, bei der es zuletzt ganz einerlei sein würde, ob Mann oder Frau. Allein die Liebe wäre dann notwendig: All you need is love. So elementar und wichtig dieser Satz auch sein mag – gerade im Blick auf 1. Kor 13, das paulinische Hohelied der Liebe –, so unzureichend ist er doch, wenn er von der Bestimmung des Menschen als Mann und Frau gänzlich abstrahiert. Somit besteht die Besonderheit der

christlichen Eheethik (gleich ob evangelischer oder katholischer Provenienz) vorrangig darin, zwei Aspekte grundlegend miteinander zu verbinden: *erstens* die auf Liebe und Treue basierende Zweiergemeinschaft, die mehr ist als nur kündbare Partnerschaft und in Gott selber gründet, und *zweitens* den Aspekt des komplementären Miteinanders der Geschlechter von Mann und Frau.

Komplementarität und Gründen in einem Dritten, welches zugleich als tragender Grund der Zweiergemeinschaft gedacht wird, sind somit die elementaren Aspekte des christlichen Eheverständnisses. Wenn darüberhinaus die Ehe als Sakrament bezeichnet werden soll, so kann dies nur geschehen unter *Absehung* von der Konnotation, daß in der Ehe *durch die Partner selbst* Heil vermittelt würde oder auch nur endgültige Selbstverwirklichung wechselseitig garantiert werden könnte. In einem solchen Verständnis läge eine heillose Überfrachtung dessen, was die Ehe zu leisten vermag. Das rechte Verständnis der Ehe als Sakrament muß also darauf zielen, die Besonderheit des Wechselverhältnisses der Partner in der Ehe auf einen beide transzendierenden Modus der Selbsthingabe Christi an Gott einerseits und an die von ihm her existierende Gemeinde andererseits zu verdeutlichen. In diesem Sinn kann die Ehe als Zeichen des Heils verstanden werden, solange sie nicht in überfrachtender Weise als Medium und Vermittlungsorgan dieses Heils betrachtet wird.

Der ökumenische Impuls dieser Erkenntnis liegt nicht allein extern in einer gemeinsamen Abgrenzung von – faktisch meist nur zeitweiligen - Partnerschaften³¹ (homo- oder heterosexueller Art), sondern intern im Verständnis der Ehe als Einbezogensein in Gottes Selbsthingabe an die Menschheit, in der exemplarisch das Sein-beim-Anderen als versöhnte Form des wahren Selbstseins verstehbar wird.

(fin.)

³⁰ Vgl. U. Eibach in ThB 28, 1997, S.334. Eibach warnt hier vor einer „falschen antikatholischen Frontstellung“.

³¹ Partnerschaften sind ihrem Wesen nach *kündbar* (das gilt auf ökonomischer Ebene z.B. auch für Körperschaften des öffentlichen Rechts). In erfreulicher Weise existiert das Bewußtsein eines Qualitätsunterschiedes zwischen Ehe und Partnerschaft auch außerhalb der Kirche, vgl. Bundesinnenminister O. Schily: „Ehe und Familie sind mehr als eine ‚heterosexuelle Partnerschaft‘“ (in epd-Dok. 31/00, S.4; vgl. dort auch B. Rütters´ Beitrag S.25f).