

Jürgen
Roloff

Auf der Suche nach biblischen Kriterien für eine heutige Sexualethik¹

Evangelische Theologie erhebt den Anspruch, schriftgemäße Theologie zu sein. Was die Kirche lehrt, muß der Norm der Heiligen Schrift entsprechen und sich ihr gegenüber ausweisen. Um diesem Anspruch zu genügen, bedürfte es eines ständigen intensiven Gesprächs zwischen Bibelwissenschaft und Systematischer Theologie. Das ist heute schon für die Dogmatik schwierig genug, wie der Blick in moderne Dogmatiken zeigt, wo die Ergebnisse heutiger Exegese nur noch selten und höchst eklektisch zur Kenntnis genommen werden. Noch viel schwieriger aber ist es für die Ethik. Ein prominenter US-amerikanischer Ethiker hat die Situation so beschrieben: „Den Spezialisten im Bereich der Ethik fehlt im Allgemeinen die intensive und angemessene Schulung in den biblischen Wissenschaften und denen, die Spezialisten in den biblischen Wissenschaften sind, fehlt es oft an der Ausgebildetheit des ethischen Denkens“².

Dieses Zitat mag überspitzt sein. Aber es deutet den Grund der für uns bestehenden Schwierigkeiten an: Offenbar ist es weder möglich, mit den Mitteln der Exegese aus den Aussagen der Heiligen Schrift ein System ethischer Normen abzuleiten, noch gar diese Normen einfach auf die Lebensformen von Kirche und Gesellschaft heute direkt zu übertragen. Diese Schwierigkeiten sind nicht erst durch die historisch-kritische Exegese entstanden. Sie waren vielmehr schon immer vorhanden. Die moderne Bibelwissenschaft hat lediglich dazu beigetragen, sie endgültig in unser theologisches Bewußtsein zu rufen. Die Auswertung von ethischen Aussagen der

1 Referat bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes in Bad Segeberg am 26. Januar 1998.

2 James M. Gustafson, Der Ort der Schrift in der christlichen Ethik, in: H. G. Ulrich (Hg.), Evangelische Ethik, München 1990, S. 246–279, hier S. 246.

Bibel für die Gewinnung verbindlicher Normen heute kann nicht anders geschehen als durch die Vor- und Zwischenschaltung von grundsätzlichen Überlegungen. An dieser Einsicht führt kein Weg mehr vorbei.

Einige solcher Überlegungen, wie sie sich speziell aus der Sicht des Exegeten ergeben, möchte ich deshalb an den Anfang stellen.

1. Grundlegende Strukturmerkmale biblisch-neutestamentlicher Ethik

1.1 Vielleicht das auffälligste Merkmal ist die *Vielfalt der ethischen Aussagen* des Neuen Testaments. Sie schon verbietet es, von einer Ethik des Neuen Testaments als einer festen, einheitlichen Größe zu sprechen. Wie man von den verschiedenen Theologien der neutestamentlichen Autoren spricht, könnte man erst recht von ihren verschiedenen Ethiken – etwa Jesu, des Paulus, der deuteropaulinischen Briefe oder der Johannesoffenbarung sprechen. Unterschiedlich ist nicht nur jeweils die Motivation. Unterschiede ergeben sich auch aus dem jeweiligen konkreten Situationsbezug.

1.2 Situationsbezogenheit schließt *Situationsbedingtheit* ein. Dies ist ein weiteres wichtiges Merkmal. Ethische Entscheidungskriterien werden von den neutestamentlichen Autoren jeweils im Gespräch mit den äußeren Lebensbedingungen der angesprochenen Gruppen und unter Berücksichtigung der politischen und ökonomischen Verhältnisse entwickelt. Die paulinischen Briefe – und nicht nur sie – liefern dafür zahlreiche schlagende Beispiele. Die Ausgangsfrage ist jeweils, was in der gegebenen Situation das angemessene und sinnvolle Verhalten der Christen sei. Freilich: die Antwort darauf wird nicht einfach aus der Situation heraus entwickelt. Nicht das, was rational plausibel ist, auch nicht das, was sich durch Herkommen und Tradition nahelegt, wird zu tun empfohlen. Hier besteht ein beachtlicher Unterschied zur zeitgenössischen hellenistisch-römischen Ethik, die „die Probleme menschlichen Lebens und Zusammenlebens mit rationalen Mitteln zu lösen“ versuchte.³ Den Christen der Frühzeit wurde vielmehr ein komplizierter Denk- und Entscheidungsprozeß zugemutet, in dem es darum ging, die situativen Gegebenheiten mit bestimmten zentralen Orientierungsdaten christlichen Glaubens zu vermitteln. Es handelt sich also keinesfalls um eine Situationsethik, sondern um eine kontextuelle Ethik. Ihr Anliegen ist nicht etwa, einen Kompromiß zwischen diesen zentralen Orientierungs-

3 Albrecht Dihle, RAC 6, S. 647.

daten und dem jeweiligen geschichtlichen und kulturellen Kontext herzustellen, sondern deren Stoßkraft und veränderndes Potential auf diesen Kontext hin wirkungsvoll zur Geltung zu bringen.

Um das gleich auf unser Thema hin zu konkretisieren: Das Neue Testament entwickelt nirgends eine systematisch angelegte Lehre über die Ehe; es enthält vielmehr Einzelaussagen, die jeweils auf einen bestimmten Kontext hin ausgerichtet sind. Daraus resultieren Spannungen, ja Gegensätze. Die von einer lebendigen Naherwartung getragenen Weisungen über Ehe und Ehelosigkeit, die Paulus in I Kor 7 gibt, unterscheiden sich in ihrer Radikalität nicht unbeträchtlich von dem stark auf Konformität mit gesellschaftlichen Gegebenheiten ausgerichteten Ehebild, das – eine Generation nach Paulus – ein Paulusschüler in den Pastoralbriefen entworfen hat (vgl. Tit 2,5).

Der Bezug auf den Kontext wirkt sich auch in der Weise aus, daß gesellschaftliche Lebensformen und Konventionen als selbstverständlich vorausgesetzt werden. So ist das äußere Bild der Ehe, das uns im Neuen Testament begegnet, durch die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen im palästinenschen Judentum bzw. in der hellenistischen Spätantike bestimmt. Zu diesem gehören die Strukturen des Patriarchats sowie der Großfamilie, die zugleich Erwerbs-, Wirtschafts- und Erziehungsgemeinschaft war. Analog ist das in den Evangelien gezeichnete Bild des ehelosen Lebens der Jesusjünger konkret an der in der damaligen Gesellschaft geläufigen Lebenssituation wandernder Profeten und Missionare orientiert (Mt 10,5–15). Zum Kontext gehörten auch Kriterien religiös-kultischer Abgrenzung gegenüber anderen Kulturen sowie Vorstellungen aus dem Bereich zeitgenössischer gemeinantiker Anthropologie. Beides spielt bei den auffallend schroffen biblischen Urteilen über Homosexualität eine gewisse Rolle. Wenn diese im Alten Testament als todeswürdiges Verbrechen gilt (Lev 20,13), so steht dahinter die Voraussetzung, daß es sich bei ihr um eine Erscheinungsform heidnischer Kulte handle. Paulus seinerseits übernimmt nicht nur dieses Urteil, wenn er in Röm 1,26f einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen Homosexualität und Götzendienst postuliert. Er untermauert es darüber hinaus durch seine Überzeugung, derzufolge Homosexualität ein auf freiem Willensentscheid des Menschen beruhendes Laster sei.⁴ Wir werden uns heute beide Begründungen schwerlich zu eigen machen können. Damit ist freilich das Problem – wie noch zu zeigen sein wird – für uns noch keineswegs vom Tisch.

4 S. hierzu Ulrich Wilckens, Der Brief an die Römer (Röm 1–5), ²1987 (EKK XIV/1), S. 110f.

1.3 So häufig Normen und Konventionen im Neuen Testament vorausgesetzt werden, so wenig werden sie von ihm als Elemente eines bestimmten ontologisch begründeten Wertesystems verstanden. Anders gesagt: sie werden nicht unmittelbar aus einem bestimmten Verständnis der Schöpfung abgeleitet. Der Rekurs auf ein Naturrecht spielt im Neuen Testament keine für die Ethik konstitutive Rolle. Die Schöpfung kommt in den ethischen Aussagen des Neuen Testaments zwar häufig begründend, jedoch nur selten normativ zur Sprache. Und auch da, wo das geschieht, erscheint der Schöpfungsbezug als durch die Eschatologie vermittelt. Es ist allein der Ausblick auf das endzeitliche Heilsgeschehen, das den ursprünglichen, schöpfungsmäßigen Gotteswillen wieder erkennbar macht.

1.4 Ein wesentliches Merkmal neutestamentlicher Ethik ist ferner ihre *Unabgeschlossenheit*. Das Neue Testament will lediglich Paradigmen dafür geben, wie die zentralen Orientierungsdaten sich in bestimmten Kontexten für die Gestaltung christlichen Lebens und Verhaltens auswirken. Es will damit dazu anregen, von da aus Linien in neue Kontexte hinein auszuziehen. Alles kommt dabei darauf an, daß diese zentralen Orientierungsdaten festgehalten werden. Sowenig die kulturelle, gesellschaftliche und ökonomische Umwelt auf einen Nenner gebracht werden kann, so sind doch Grundeinstellungen und Grundfragen menschlicher Existenz durch die Zeiten konstant geblieben. Auf sie nämlich sind die zentralen Orientierungsdaten bezogen.

1.5 Welcher Art sind nun diese *Orientierungsdaten* christlicher Ethik? Übergreifend kann gesagt werden: Sie ergeben sich aus der *Christologie*, der *Eschatologie* und der *Ekklesiologie*.

1.5.1 Die *Christologie* besagt: Gott hat in Jesus, dem Christus, das Bild des wahren Menschen vorgezeigt. Jesus ist nicht nur der Lehrer eines neuen Verhaltens, sondern dessen Urbild und Ermöglichungsgrund. Er ist der eine Mensch, der ein Leben in voller, unverkürzter Gemeinschaft mit Gott realisiert hat, und er hat den ihm zugehörigen Menschen die Möglichkeit der Teilhabe an diesem Leben in der Gottesgemeinschaft eröffnet. Die ethischen Aussagen des Neuen Testaments sind auf das Christusgeschehen hin orientiert. Sie wollen die Impulse, die durch das Christusgeschehen gesetzt sind, in die verschiedenen Lebensformen hineinragen mit dem Ziel, diese auf das neue, von Christus bestimmte Menschenbild hin zu öffnen. Dieses Ziel mag im einen Fall deutlicher, im anderen weniger deutlich erreicht werden. Aber auf alle Fälle liegt die gemeinsame Mitte der neutestament-

lichen ethischen Weisungen und Aussagen in ihrem Zeugnis für die vom Christusgeschehen ausgehenden Impulse, die auf ein neues, Gott gemäßes Menschsein zielen. Auf dieses Zeugnis hin haben wir sie zu befragen. Nur wenn wir das tun, können wir zu einem theologisch sachgemäßen Urteil über heute diskutierte und praktizierte Lebensformen gelangen. Es kann uns ja nicht allein darum gehen, die neutestamentlich praktizierten und positiv beurteilten Lebensformen als für heutige Christen verbindlich festzuschreiben. Das wäre ein ungeschichtlicher und darum wenig hilfreicher Biblizismus. Wir müssen vielmehr auch versuchen, die heute diskutierten und praktizierten Lebensformen mit einzubeziehen. Nur indem wir sie *in die Perspektive des Christusgeschehens rücken*, können wir zu einem theologisch angemessenen Urteil über sie kommen.⁵

1.5.2 Die *Eschatologie* besagt: Gottes Herrschaft, seine heilvolle Selbstdurchsetzung gegenüber der Welt, ist in Christus als Ziel des Weltgeschehens manifest geworden. Neues, den gegenwärtigen Weltbestand heilvoll Veränderndes kann jetzt schon sichtbar in Erscheinung treten. Und zwar im Verhalten der Jünger Jesu. So ist die Bergpredigt eine Beschreibung des neuen Verhaltens, das jetzt schon für die Jünger Jesu nicht nur geboten, sondern möglich ist. Es ist *möglich*, weil sie als mit Christus Verbundene schon vom zukünftig Neuen bestimmt sind: „Ist einer in Christus, so ist er neue Schöpfung“ (II Kor 5,17). Es ist *geboten*, weil die alte, vergehende Welt der hoffnunggebenden Zeichen bedarf: Die Menschen sollen die „guten Werke“ der Jünger und Jüngerinnen Jesu sehen, „damit sie euren Vater im Himmel preisen“ (Mt 5,16).

1.5.3 Die *Ekklesiologie* besagt: Christliches Ethos ist zunächst Ethos der Jesusjüngerschaft, und das heißt, der Kirche.⁶ Es ist ein Verhalten, das sich nicht scheut, quer zu stehen zu herrschenden Konventionen und gesellschaftlichen Verhaltensmustern. Nur so kann es hoffnunggebendes Zeichen des Neuen, Hinweis auf Gottes heilvolle Zukunft für seine Schöpfung sein. Nicht ein Verhalten, das allgemein plausibel und vermittelbar erscheint, ist den Glaubenden geboten, sondern das, was dem für sie erkennbaren Willen Gottes entspricht. Freilich: Die Kirche ist noch nicht im Status der Vollendung. Sie lebt inmitten der Gegebenheiten der vergehenden, alten Welt.

5 Den Begriff der *Perspektive* verdanke ich Paul Hoffmann/Volker Eid, Jesus von Nazareth und eine christliche Moral, Freiburg 1975 (QD 66), S. 23 f.

6 Vgl. hierzu die hilfreichen Überlegungen von Reinhard Hütter, Evangelische Ethik als kirchliches Zeugnis, Neukirchen-Vluyn 1993.

Und darum wird das Verhalten der Christen auch immer wieder durch diese Gegebenheiten bestimmt. Christen werden sich damit nicht resigniert abfinden, sie werden aber realistisch immer wieder damit rechnen müssen. Und das heißt: sie werden mit der Möglichkeit des ethischen Kompromisses leben müssen.

2. Die neutestamentlichen Weisungen zur Ehe

Im Zentrum der sexualethischen Aussagen des Neuen Testaments steht die Ehe. Sie gilt als der Bereich, in dem menschliche Sexualität ihren ausschließlichen Ort hat. Zugleich wird sie als die zentrale Form menschlichen Gemeinschaftslebens schlechthin verstanden. Und das bedeutet: sie ist weit hin *Bezugsgröße* für alle übrigen Lebensformen sowie in mancher Hinsicht auch das *Modell*, anhand dessen die auch für jene gültigen Leitlinien sichtbar gemacht werden. Wir setzen ein mit

2.1 Jesu Weisungen über die Ehe

2.1.1 Für Jesus gewinnt die Ehe ihre Bedeutung aus dem Umstand, daß sie als *göttliche Anordnung* im Schöpfungswerk selbst ihren Ursprung hat. Jesus begründet seine Ablehnung der Ehescheidungshalacha mit dem ausdrücklichen Hinweis auf die Schöpfungsgeschichte (Gen 1,27 und 2,24): Von Anfang an hat Gott „Männliches und Weibliches“ geschaffen, und „deshalb wird der Mensch Vater und Mutter verlassen“ (Mk 10,6f). Es war der Wille Gottes selbst, den Menschen zweigestaltig, in der sexuellen Ausprägung von Mann und Frau, zu schaffen. Weil das Miteinander von Mann und Frau, in dem sie „ein Fleisch“ werden, und das heißt: zur engsten Form der Gemeinschaft zusammenfinden, Folge der schöpfungsmäßig gegebenen sexuellen Zweiheit des Menschen ist, darum kann es als unmittelbare Anordnung des Schöpfers selbst gelten. Es gibt für Jesus nicht den Menschen an sich, sondern nur den Menschen in seiner schöpfungsmäßigen sexuellen Differenzierung als Mann oder Frau. „Mannsein und Frausein ist nicht etwas erst sekundär zum Menschsein des Menschen Hinzukommendes, sei es als Höheres oder als Tieferes, sondern es ist dem Menschsein des Menschen seit der Schöpfung unabtrennbar mitgegeben“⁷. Damit ist die Sexualität, wie sie sich aus dem spannungsvollen Gegenüber von Mann und Frau ergibt,

7 Schrage, Ethik, S. 100.

grundsätzlich positiv gesehen. Sie ist keinesfalls erst Folge des Sündenfalls, sondern gute Anordnung des Schöpfers. Sie kann zwar – wie jede gute Schöpfungsgabe – mißbraucht und pervertiert werden. Im Vordergrund steht für Jesus jedoch die Gewißheit, daß die Schöpfungsgabe der Sexualität nach dem Willen des Schöpfers in der Ehe ihre Erfüllung und ihren Sinn findet.

2.1.2 Worin aber bestehen *Erfüllung und Sinn des Miteinanders von Mann und Frau in der Ehe*? Zweifellos ist dabei auch die Dimension der Familie im Blick. In diesem Sinn ist es zu verstehen, wenn Jesus von der Ablösung von „Vater und Mutter“, also vom bisherigen Familienverband, spricht (Mk 10,7; vgl. Gen 2,24). Die Ausrichtung der Ehe auf einen neuen Familienverband und damit auf Nachkommenschaft ist hier als selbstverständlich vorausgesetzt. Aber im Unterschied zum zeitgenössischen Judentum, das den Hauptzweck der Ehe in der Zeugung von Nachkommen und damit in der Beteiligung der Ehepartner am Schöpfungswerk Gottes sah, tritt dieses Motiv bei Jesus wie auch im frühen Urchristentum auffällig in den Hintergrund.⁸

Im Vordergrund steht nämlich etwas anderes: die *Partnerschaft von Mann und Frau in voller personaler Gemeinschaft und gegenseitiger Hingabe*. Das ergibt sich aus Jesu rigorosem Verbot der Ehescheidung sowie insbesondere aus dessen Begründung (Mk 10,11; vgl. Lk 16,18). Jesus stellt sich ausdrücklich gegen die Ehescheidungshalacha, die sich im Anschluß an Dtn 24,1 im zeitgenössischen Judentum entwickelt hatte. Diese ging von dem selbstverständlichen Recht des Mannes aus, über die Frau zu verfügen und deshalb auch bei Vorliegen gesellschaftlich anerkannter Gründe ihr den Scheidebrief auszustellen. Demgegenüber stellt Jesus in einer radikalen Interpretation des 6. Gebotes fest: auch die (vom Mann verfügte) Ehescheidung ist Ehebruch, weil sie die Ehe als unverbrüchliche Setzung Gottes mißachtet. Jeder Mann, der seine Ehefrau entläßt und eine andere heiratet, verstößt gegen ein fundamentales Gebot Gottes. Nach Gottes Willen nämlich ist die Ehe eine verlässliche und beständige Größe, die dem Zugriff menschlicher Willkür entzogen sein soll. In solcher Verlässlichkeit und Beständigkeit kann sie den Raum für die Entfaltung von Gemeinschaft und Hingabe bilden. So versteht Jesus unter Ehebruch nicht nur den Bruch einer *fremden* Ehe durch einen Mann, sondern ebenso den der eigenen Ehe: „Wer seine Frau entläßt und eine andere heiratet, begeht an ihr (nämlich an seiner Frau)⁹ Ehebruch“ (Mk 10,11). Die Schuld gegenüber der eigenen Frau be-

⁸ Es begegnet im Neuen Testament lediglich in I Tim 2,15.

⁹ Zur Begründung dieser Interpretation siehe Gerhard Delling, *Das Logion Mk X 11 und seine Abwandlungen im Neuen Testament*, NT 1 (1956), S. 263–274, hier S. 270f.

steht in der Verletzung des von Gott zugesagten und von ihm geschützten Gemeinschaftsverhältnisses.

2.1.3 Sicher sind Jesu Worte über die Ehe insofern kontextuell, als sie die damaligen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen voraussetzen. Sie gehen von der konkreten Realität einer patriarchalisch strukturierten Ehe aus. Aus heutiger Sicht muß es befremdlich erscheinen, daß Jesus sich nur an die Adresse des Mannes richtet. Und doch wird in seinen Weisungen eine über die kontextuelle Gegebenheit hinausweisende Perspektive sichtbar. Diese besteht darin, daß Jesus die Position der damals weitgehend rechtlosen Frau stützt. Was das patriarchalisch orientierte jüdische Eherecht von der verheirateten Frau als selbstverständlich erwartete, nämlich unbedingte eheliche Treue, das fordert Jesus auch vom verheirateten Mann. Hier kann es kein Messen mit zweierlei Maß geben.¹⁰ Ja, er geht so weit, nicht nur konkret faßbares ehewidriges Verhalten des Mannes als dem Willen Gottes widerstreitend zu kennzeichnen: „Ich aber sage euch, jeder, der begehrt auf eine Frau blickt, hat mit ihr in seinem Herzen die Ehe gebrochen“ (Mt 5,28). Schon der begehrende Blick auf die fremde Frau gilt für Jesus als Ehebruch, weil er „sie erniedrigt und sie zum Objekt der sexuellen Befriedigung macht“¹¹. Indem Jesus so für die Personwürde der Frau eintritt, schafft er die Voraussetzungen für das Verständnis der Ehe als eines partnerschaftlichen Verhältnisses von Mann und Frau. Gott der Schöpfer hat sie geschaffen als jenen institutionellen Bereich, in dem Mann und Frau die Möglichkeit geschenkt ist, als Geschöpfe gleichen Rechtes und gleicher Würde füreinander zu leben. Ihre Geschlechtlichkeit ist Ausgangspunkt und äußerer Anlaß dieser Gemeinschaft, nicht jedoch deren sinngebendes Ziel. Dieses ist die Praktizierung des dienenden Daseins füreinander, dessen also, was Jesus unter Liebe versteht.

2.1.4 Damit aber kommt die Eschatologie als ein für neutestamentliche Ethik zentrales Orientierungsdatum in den Blick. Wenn Jesus von Schöpfung spricht, so schließt das immer eine eschatologische Dimension mit ein. Jesu Reden von der Ehe als Setzung des Schöpfers kann nicht so verstanden

10 In der Kritik Jesu an solchem Messen von Mann und Frau dürfte auch die Spitze der Erzählung Joh 7,53–8,11 zu suchen sein. Trotz unsicherer äußerer Überlieferungsverhältnisse (sie erscheint nur in wenigen Handschriften und gehörte sicher ursprünglich nicht zum Johannesevangelium) spricht vieles für ihre Authentizität.

11 Gerhard Friedrich, *Sexualität und Ehe. Rückfragen an das Neue Testament*, Stuttgart 1977 (Biblisches Forum 11), S. 113.

werden, als sei all das, was er damit verbindet – ihre Unscheidbarkeit ebenso wie das freie partnerschaftliche Miteinander – unter den Bedingungen der gegenwärtigen Welt ohne Abstriche zu verwirklichen. Jesus tritt mit dem Anspruch auf, den ursprünglichen Willen des Schöpfers aufzudecken und im Zeichen der anbrechenden endzeitlichen Gottesherrschaft neu zur Geltung zu bringen. Der Schöpferwillen Gottes ist nicht identisch mit dem faktischen Zustand von Welt und Mensch. Jesus will weder das „Natürliche“ rechtfertigen oder gar es utopisch überhöhen. Die vorfindliche Welt ist vielmehr gestörte Schöpfung, bis in alle äußeren Lebensformen und Lebensbezüge durch die Entfremdung gegenüber ihrem Schöpfer gezeichnet. Indem Jesus die Herrschaft Gottes ausruft, wird hinter dem gegenwärtigen Zustand der Welt der ursprüngliche Wille des Schöpfers sichtbar, und zugleich wird seine Macht, diesen Willen endgültig durchzusetzen, gewiß. Im Kommen Jesu gewinnt die Schöpfung ihren ursprünglichen Sinn zurück.

Auf den gegenwärtigen Weltzustand bezogen, wäre das Verbot der Ehescheidung ein grausames, menschenzerstörendes Gesetz. Es wäre ähnlich absurd, wie das Verbot böser, das Leben des Mitmenschen beeinträchtigender Gedanken und Regungen (Mt 5,21f) oder wie jenes des Widerstandes gegen jede Form von Aggression (Mt 5,38–42). Aber Jesus spricht nicht von dem, was unter den alten Gegebenheiten von Entfremdung und Störung zwischenmenschlicher Verhältnisse als normal gilt. Er deckt vielmehr die neue Möglichkeit eines dem Schöpferwillen gemäßen Lebens auf, die sich im Horizont der Gottesherrschaft für die ihr zugehörigen Menschen erschließt. Diese Möglichkeit ist den Jüngerinnen und Jüngern gegeben, das heißt: den Gliedern der endzeitlichen Heilsgemeinde. Mit ihr kommt zugleich ansatzweise die ekklesiologische Perspektive mit ins Spiel.

Sie ist insofern eine begrenzte Möglichkeit, als sie jene endgültige Form von Gemeinschaft, die Gott für die zukünftige vollendete Welt vorgesehen hat, noch nicht vorwegnimmt. Seinen sadduzäischen Gegnern, welche die Möglichkeit einer endzeitlichen Auferweckung der Toten mit dem rationalistischen Argument widerlegen wollen, daß damit notwendig die absurde Vorstellung einer Perpetuierung komplexer lebensgeschichtlicher Ehekonstellationen verbunden sein müsse, hält Jesus entgegen: „Wenn sie von den Toten auferstehen, heiraten sie weder noch werden sie geheiratet, sondern sie sind wie Engel in den Himmeln“ (Mk 12,25). Die Ehe bleibt auf den Bereich der gegenwärtigen, vergehenden Schöpfung beschränkt. Insofern ist sie – um mit Luther zu sprechen – „ein weltlich Ding“.

2.2. Die Aussagen des Paulus über die Ehe,

denen wir uns nun zuwenden wollen, nehmen die zentralen Komponenten der Aussagen Jesu auf und überführen sie zugleich in einen neuen Kontext: Begründung im Schöpfungshandeln Gottes, partnerschaftliches Verhältnis von Mann und Frau, personhafte Gemeinschaft beider.

2.2.1 Unleugbar läßt sich aus manchen Äußerungen des Paulus, vor allem aus dem großen Ehekapitel I Kor 7, eine gewisse persönliche Reserve gegenüber der Ehe herauslesen. Sie hat zu tun mit der eigenen Hochschätzung der Ehelosigkeit, auf deren Gründe wir noch eingehen werden. Trotzdem wird man Paulus nicht unterstellen dürfen, er beurteile die Ehe nur unter rein sexuellen Gesichtspunkten, nämlich als notwendiges Übel, welches geeignet sei, das größere Übel sexueller Ausschweifung und Promiskuität abzuwenden.¹² Wenn er in I Kor 7,1–9 speziell diesen Gesichtspunkt in betonter Drastik herausstellt, so ist dies eine Reaktion auf die von enthusiastisch bewegten korinthischen Kreisen ausgegebene Parole eschatologisch motivierter sexueller Enthaltensamkeit: „Es ist für den Menschen gut, keine Frau anzurühren“ (I Kor 7,1b). Paulus bezweifelt, daß diese Asketen, die anscheinend sogar ihre eigenen bestehenden Ehen in die Nähe der Unzucht rückten, das Charisma der Ehelosigkeit haben. Darum holt er sie auf den Boden der Realität zurück.¹³ Diese Realität aber ist für ihn bestimmt durch die Gegebenheiten der Schöpfung. Er stellt es als das Normale heraus, daß „jeder Mann seine eigene Frau haben“ soll, und daß ebenso „jede Frau ihren eigenen Mann haben“ soll (I Kor 7,2), und er begründet die Unscheidbarkeit der Ehe durch ausdrücklichen Hinweis auf Jesu Ehescheidungsverbot (I Kor 7,10). Daß dabei dessen Rekurs auf die Schöpfungsgeschichte mit im Blick ist, kann als sicher gelten.¹⁴ Die ausschließliche Bindung an den eigenen Ehepartner und die Distanzierung von jeder Form sexueller Promiskuität ergibt sich für Paulus als notwendige Folge aus der Erkenntnis des einen, wahren Gottes (I Thess 4,4).

12 So zuletzt wieder Siegfried Schulz, *Neutestamentliche Ethik*, Zürich 1987 (ZGB), S. 421–432.

13 Siehe hierzu Schrage, *Ethik*, S. 234.

14 Das ergibt sich insbesondere daraus, daß Paulus Gen 2,24 in dem mit I Kor 7,1–11 sachlich eng verwandten Abschnitt I Kor 6,12–20 zitiert; siehe hierzu Otto Merk, *Handeln aus Glauben. Die Motivierungen der paulinischen Ethik*, Marburg 1968 (MThSt 8), S. 102.

2.2.2 Immer wieder stellt Paulus die Partnerschaftlichkeit der Ehe heraus. Mann und Frau unterstehen in ihr gleichen Regeln, beide haben gleichermaßen begründete Ansprüche auf das Verhalten des Partners – bis hin zum Anspruch auf sexuelle Gemeinschaft (I Kor 7,5). Das Prinzip der Gleichberechtigung hält Paulus sogar im Blick auf die Situation einer Mischehe zwischen einem christlichen und einem heidnischen Ehepartner durch, wenn er als maßgebliches Kriterium für oder gegen den Fortbestand der Ehe die Willensentscheidung der heidnisch gebliebenen Frau benennt. In formaler Hinsicht mag Paulus gelegentlich hinter dieses Prinzip zurückfallen. So könnte, wenn er in I Thess 4,4 ausschließlich an die Männer hinsichtlich ihrer ehelichen Verantwortung appelliert, der Eindruck entstehen, als seien „die Frauen nur gleichsam als Objekte des männlichen Handelns im Blick“¹⁵. Aber der Sache nach ist er bemüht, Männer wie Frauen als gleich berechtigt und darum auch gleich verantwortlich anzusprechen, wie das nicht zuletzt in 1Kor 7 deutlich wird.

2.2.3 Nur auf der Basis solch gleicher Verantwortung der Ehepartner kann die Ehe zu einer engen personhaften Gemeinschaft werden, in der sich das Prinzip des dienenden Füreinander realisiert. Dies ist ein Motiv, das Paulus besonders stark akzentuiert. Wenn er bei einem Vergleich zwischen der Situation verheirateter und unverheirateter Gemeindeglieder zu der Aussage kommt: „Der Unverheiratete sorgt sich um die Sache des Herrn, wie er dem Herrn gefalle; der Verheiratete aber sorgt sich um die Dinge der Welt, wie er seiner Frau gefalle“ (I Kor 7,32b.33), sollte man das nicht als wertendes Urteil, sondern als eine sachliche Feststellung verstehen: Der Ehepartner bestimmt durch sein Dasein die Richtung des Lebens des Verheirateten mit, er okkupiert einen Teil seiner Kraft und seines Potentials an liebevoller Zuwendung. Es wäre nicht nur unrealistisch, sondern vor allem lieblos, davon absehen zu wollen. So unmittelbar sind die Ehepartner aufeinander bezogen, daß keiner von beiden mehr ein Recht auf seinen eigenen Leib hat: „Die Frau verfügt nicht über ihren Leib, sondern der Mann; ebenso verfügt auch der Mann nicht über seinen Leib, sondern die Frau“ (I Kor 7,4).

2.2.4 Dieser „Leib“ ist für Paulus zunächst die Körperlichkeit mit ihrer Sexualität. Aber er ist zugleich mehr als das: er umfaßt die gesamte geschichtliche Existenz des Menschen. Diese aber – davon kann und will Paulus in keinem Augenblick absehen – ist für den Christen entscheidend

15 Traugott Holtz, Der erste Brief an die Thessalonicher, ²1990 (EKK XIII), S. 159.

bestimmt durch die Zugehörigkeit zu Christus: „Wißt ihr nicht, daß unsere Leiber Glieder Christi sind?“ (I Kor 6,20). Dieser Appell an das elementare Wissen der korinthischen Christen von der Christusgemeinschaft ist das entscheidende Argument des Apostels gegen jede Form von sexueller Freizügigkeit. Der Leib Christi ist das Miteinander von Menschen, das sich der personhaften Hingabe Jesu Christi verdankt und von ihr her seine geschichtliche Struktur erhält. Leib Christi ist die Gemeinde, die von dem dienenden Dasein Jesu für die Vielen her sämtliche Lebensbezüge gestaltet (I Kor 10,17; 12,12–27)¹⁶ – auch die der sexuellen Gemeinschaft. Das gilt auch für den einzelnen Christen, der am Leib Christi teilhat. Weil er aus der verbindlichen Selbstzuwendung Jesu lebt, darum kann es für ihn kein unverbindliches sexuelles Miteinander mehr geben; Sexualität wird für ihn ausschließlich die Gestalt der verbindlichen personhaften Gemeinschaft haben können.

Das bedeutet in letzter Konsequenz: die Ehe unter Christen ist für Paulus kein neutraler weltlicher Lebensbereich, sondern ein Bereich, in dem Jesus Christus als lebensbestimmende und lebensverändernde Realität manifest wird. Als solche ist sie ein Ort der Konkretion von Gemeinde. Paulus hat dies vielfach erfahren. Es sei hier nur daran erinnert, daß die von ihm gegründeten Gemeinden sämtlich die Struktur von Hausgemeinden hatten. Es waren christliche Ehepaare mit ihren Familien, die ihre Häuser für die gottesdienstlichen Versammlungen öffneten und die vielfache Verantwortung für die werdenden Gemeinden übernahmen, indem sie gleichsam deren Kristallisationskerne wurden.

Diese letzte Gedankenlinie, die sich bei Paulus – trotz ihrer Wichtigkeit – nur in knappen Strichen angedeutet findet, hat eine Generation später ein Paulusschüler im Epheserbrief in einem eindrucksvollen Bild ausgeführt. Seine Zusammenschau der Ehe mit dem Christusgeschehen in Eph 5,21–33 ist das letzte und wohl auch das tiefste Wort, das das Neue Testament zum Thema „Ehe“ zu sagen hat. Das Verhältnis zwischen Mann und Frau in der Ehe wird hier Zug um Zug als Analogie zum Verhältnis zwischen Christus und der Kirche ausgedeutet. Die Männer sollen ihre Frauen lieben, wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat; und ebenso sollen sich die Frauen den Männern unterordnen, wie sich die Kirche Christus unterordnet. Das hier zugrundegelegte Bild trägt Spuren seines Kontextes. Seine Metaphorik scheint nämlich durch eine patriarchalische Sicht bestimmt, die letztlich hinter Paulus zurückfällt: der Mann als „Haupt“, die Frau als sein „Leib“, der Mann als Herrschender, die Frau als Beherrschte.

16 Siehe hierzu Jürgen Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament*, Göttingen 1993 (GNT 10), S. 100–110.

Aber hierin liegt nicht die eigentliche Spitze seiner Aussage. Man wird diese vielmehr in dem Versuch zu sehen haben, die christliche Ehe konsequent aus christologischer Perspektive zu deuten, nämlich als eine vom Christusgeschehen geprägte und bestimmte Realität. Daß sie im Schöpfungswillen Gottes verankert ist, ist zwar hier ebenfalls noch vorausgesetzt; so wird ausdrücklich auf den Schöpfungsbericht Gen 2,24 verwiesen (Eph 5,31). Aber diese Stelle, die davon handelt, daß Mann und Frau in der Ehe „ein Fleisch“ werden, wird nun als geheimnisvoller Hinweis auf das Verhältnis Christi zur Kirche gedeutet. Und von diesem Verhältnis her wird eine neue Sicht der Ehe erschlossen: Sie ist Abbild des Verhältnisses Christi zur Kirche. Und zwar insofern, als sie der Bereich ist, in dem Liebe, Hingabe und Dienst Jesu Christi unmittelbar zur Wirkung kommen.

Daß dies nicht im Sinne einer allgemeinen Aussage über die Ehe gelten kann, sollte deutlich sein. Es geht hier vielmehr um die neue Dimension ehelicher Gemeinschaft, wie sie durch das Christusgeschehen erschlossen worden ist. Aber in dieser neuen Dimension wird zugleich das sichtbar, was Ehe nach Gottes Willen sein kann und soll.

Wenn ich nun versuche, aus dem Gesagten

2.3. Folgerungen für christliches Eheverständnis heute

zu ziehen, so will ich mich auf drei kurze Punkte beschränken.

2.3.1 Es ist Auftrag der christlichen Gemeinde, die besondere Gabe und Verheißung der christlichen Ehe herauszustellen. Wenn sie für die Ehe eintritt, dann nicht deshalb, weil sie unbedingt an einer traditionellen gesellschaftlichen Institution festhalten will. Es geht für sie auch nicht darum, die als bedrohlich empfundene menschliche Sexualität dadurch einzudämmen, daß man sie in institutionelle Schranken verweist. Wichtig und unaufgebar ist für Christen die Ehe vielmehr als die Möglichkeit, die Geschlechtlichkeit als Gabe des Schöpfers, der den Menschen in der spannungsvollen Gegensätzlichkeit von Mann und Frau erschaffen hat, zu begreifen und sie auf jenes Ziel voller personhafter Gemeinschaft hin zu entfalten, das in Christus sichtbar geworden ist. Sexualität bleibt in der Ehe nicht auf sich selbst gestellt, sondern wird zur schöpfungsmäßigen Basis, von der her sich ein neues Miteinander entwickeln kann, das geprägt ist von der Liebe Jesu Christi und der Freiheit der Kinder Gottes. Dies umschreibt Paulus in biblischer Sprache, wenn er christliche Ehe als Berufung zur Heiligung beschreibt (I Thess 4,4.7). Christliche Ehe ist Zeichen der Treue Gottes zu seinen Geschöpfen und zugleich Zeichen der ihnen in Christus eröffneten Freiheit.

2.3.2 Die Ehe ist aber in der gegenwärtigen Wirklichkeit nur Zeichen und hat darum Anteil an der Unvollkommenheit jedes Zeichens. Sie erschließt Möglichkeiten, garantiert jedoch nicht deren Verwirklichung. So muß die christliche Gemeinde der Realität des Scheiterns von Ehen Rechnung tragen. Würde sie formalistisch auf der Unscheidbarkeit von Ehen beharren, so würde sie damit Jesu Weisung als wirklichkeitsfremdes starres Gesetz mißdeuten. Scheidung ist freilich nur eine letzte Möglichkeit; sie ist Eingeständnis der Gebrochenheit gegenwärtiger Lebenswirklichkeit.

2.3.3 Christen werden Sexualität grundsätzlich nicht anders als in ihrer von Gott bestimmten Hinordnung auf die Ehe verstehen können. Von da her wird sich auch ihre Stellung zu außerehelichen sexuellen Lebensgemeinschaften ergeben. Das wird unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen nicht notwendig in jedem Fall ein Nein zu einer sexuellen Gemeinschaft, die noch nicht den Weg zur Ehe gefunden hat, zu bedeuten haben. Maßgebliches Kriterium sollte vielmehr das Maß der Offenheit einer solchen Gemeinschaft auf die Ehe hin sein.

3. Ehelosigkeit als Lebensform von Christen

Überlegungen zur Sexualethik dürfen auch die Ehelosigkeit nicht ausklammern. Denn diese hatte ihren festen Platz unter den Lebensformen des frühen Christentums. Und dies, obwohl sie keineswegs unumstritten war. Zeugnisse über sie durchziehen, freilich in unterschiedlicher Dichte, das gesamte Neue Testament sowie die altkirchliche Literatur. Protestantische Theologie hat sich freilich mit ihrer positiven Wahrnehmung und Einordnung immer schwer getan. Sie hat sich zumeist auf ihre Marginalisierung beschränkt. Als Ursachen dafür wird man, neben der traditionellen Weltzugewandtheit des Protestantismus, dessen Abgrenzung gegen mögliche Ansätze eines zwischen „vollkommenen“ und „unvollkommenen“ Christen unterscheidenden Zweistufenethos benennen können.

3.1 Ansätze für ein Ethos der Ehelosigkeit finden sich bereits bei Jesus und im vorösterlichen Jüngerkreis. Zweifellos hat Jesus ehelos gelebt. Das war im Rahmen des zeitgenössischen Judentums, das die Ehe für jeden erwachsenen Mann als eine religiös-sittliche Pflicht verstand,¹⁷ ungewöhnlich. Es gibt

17 So schon Jer 16,1f; vgl. ferner die rabbinischen Zeugnisse bei Billerbeck II, S. 372f; III, S. 368 und 373.

zwar Anzeichen dafür, daß auch die Kerngruppe der Qumran-Gemeinschaft Eheverzicht übte, doch sind die Nachrichten darüber zu unbestimmt,¹⁸ als daß sich ein klares Bild der Motivation gewinnen ließe. Ähnliches gilt von Johannes dem Täufer, der wahrscheinlich ehelos lebte. Im Unterschied dazu ist von Jesus ein vermutlich authentisches Logion überliefert, das die Begründung für seine Ehelosigkeit angibt. Es ist der sogenannte „Eunuchenspruch“ Mt 19,12. Er hält möglicherweise die Reaktion Jesu auf den wegen seiner Ehelosigkeit gegen ihn umlaufenden Verdacht, ein Verschnittener zu sein, fest. Drei Gruppen von Verschnittenen werden darin unterschieden: die von Geburt an, die von Menschenhand entmannten und „die sich selbst um der Himmelsherrschaft willen entmannt haben. Wer es fassen kann, fasse es“. Das Wort „Verschnittener“ (εὐνουχός) dürfte hier in übertragenem Sinne für „Ehelosigkeit“ gebraucht sein. Jesus, der sich zur letztgenannten Gruppe rechnet, begründet seinen Eheverzicht mit der Nähe der Gottesherrschaft und der daraus resultierenden Unbedingtheit seines Auftrags.

Das stimmt mit dem überein, was wir über den Ruf Jesu in die Nachfolge wissen. Es war der Ruf in eine Ausnahmesituation, die durch die unmittelbar andrängende Nähe der Gottesherrschaft bestimmt war. Nachfolge war Eintritt in eine unmittelbare Dienst- und Schicksalsgemeinschaft mit Jesus und hatte die Loslösung von Beruf, Besitz, Familienverband und auch von Ehe (Mk 1,16–20; Lk 9,57–62 par. Mt 8,19–22) zur Voraussetzung.¹⁹

Daß es bei diesem Ehe- und Besitzverzicht nicht um die Verwirklichung eines asketischen Ideals ging, dem die Vorstellung zugrundegelegen hätte, daß die Preisgabe von Besitz und Ehe eine höhere Stufe des Menschseins erschließen könnte, ist eindeutig. Bereits das über Jesu Sicht der Ehe Gesagte spricht gegen eine solche Möglichkeit. Die Notwendigkeit zum Verzicht ergibt sich vielmehr aus dem besonderen Auftrag. Positiv ausgedrückt: die überwältigende Faszination jenes durch den Nachfolgeruf erschlossenen Neuen, der Gottesherrschaft, macht es den Gerufenen möglich, die bisherigen Lebensformen hinter sich zurückzulassen.

3.2 Dieses Neue hat, nach allem, was sich erkennen läßt, zumindest ansatzweise bereits in vorösterlicher Zeit ihm entsprechende neue *Formen gemeinschaftlichen Lebens* entstehen lassen. So gibt es in der Jesusüberliefe-

18 Plinius d. Ä., Nat. Hist. 5,17; die Gemeinderegeln (1QS) erwähnt keinerlei Frauen und Kinder, anders dagegen die Gemeinschaftsregeln (1QSa 1,1–17) und die Damaskusschrift (CD 7,6).

19 Zur Struktur des vorösterlichen Jüngerkreises vgl. Roloff (wie Anm. 16), S. 37–46.

rung einige Logien, die das Bewußtsein der Jesus-Nachfolger zum Ausdruck bringen, einem durch die Gegenwart Jesu bestimmten neuen Familienverband anzugehören. So bezeichnet Jesus den ihn umgebenden Kreis von Menschen als seine Familie: „Das hier ist meine Mutter, und das sind meine Brüder! Denn wer den Willen Gottes tut, der ist mir Bruder, Schwester und Mutter“ (Mk 3,33–35). Und in einem anderen Wort wird denen, die um Jesu willen Familie, Ehe und Besitz verlassen, zugesagt, sie sollten „schon jetzt, in dieser Stunde, Häuser, Brüder, Schwestern, Mütter, Kinder und Äcker“ erhalten (Mk 10,29f)²⁰. Diese neue Familiengemeinschaft war auch der Ort, in dem eine neue Form des Miteinanders erprobt werden konnte: das dienende Dasein füreinander unter Verzicht auf Macht und Herrschaft (Mk 10,41–44). So treffen wir auch hier wieder auf die so wichtige eschatologische Motivation.

3.3 Nach Karfreitag und Ostern sind eine Reihe von Gliedern des Jüngerkreises Jesu wieder in ihre alte Umwelt zurückgekehrt. Und auch diejenigen, die in den Dienst der Ausbreitung der Botschaft traten, nahmen, sofern sie verheiratet waren, das eheliche Leben wieder auf. So wissen wir von Petrus, daß er mit seiner Frau auf Missionsreise ging (I Kor 9,5). Und doch blieb der radikale Stil des vorösterlichen Nachfolgerkreises keine folgenlose Episode. Er wirkte weiter in Gestalt einer ehe- und besitzlosen Gruppe wandernder Missionare (man bezeichnet sie heute zumeist als „Wanderradikale“). Das wichtigste Zeugnis dafür sind jene Aussendungsregeln, die in Mt 10 und Lk 9 bewahrt worden sind. In ihnen wird das Bild eines Lebens gezeichnet, das auf alle Sicherungen verzichtet und sich von allen Bindungen frei hält: Ohne Geld und ohne Reiseproviant sollen die Wandermissionare ausziehen, so daß sie allein auf jene Verköstigung angewiesen bleiben, die man ihnen hier und dort in den Häusern anbietet. Reiseausrüstung, die sie vor den Unbilden der Witterung schützen könnte, brauchen sie nicht, ja sogar auf den zur Abwehr von Angriffen durch Straßenräuber oder wilde Tiere sonst unentbehrlichen Stock sollen sie verzichten (Mt 10,9f). Es ist wichtig, diesen Zusammenhang zu erkennen. Die Ehelosigkeit ist nämlich nicht ein isoliertes Phänomen. Sie ist vielmehr ein — wenn auch vielleicht besonders markanter — Bestandteil einer Lebenshaltung, deren Ziel es ist, Zeichen zu sein für die Gottesherrschaft. Eine Existenzweise wird vorgeführt, die sich so auf die Nähe der kommenden neuen Welt Gottes einläßt, daß sie auf jene Sicherungen, die die vergehende alte Schöpfung zu bieten

20 Siehe hierzu Gerhard Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens*, Freiburg 1982, S. 50–57.

hat, verzichten kann. Sie soll andern Menschen Mut machen zur Hoffnung auf das kommende Neue.

4. Die Diskussion über Ehe und Ehelosigkeit im frühen Christentum

Immer wieder werden im Neuen Testament nun Ehe und Ehelosigkeit gemeinsam diskutiert. Sie erweisen sich als zwei unmittelbar zusammengehörige Themen.

4.1 So finden sich bei *Paulus* im Zusammenhang seiner schon erwähnten Aussagen über die Ehe (I Kor 7) Ansätze zu einer tiefgehenden theologischen Reflexion christlicher Ehelosigkeit. Paulus selbst hatte im Milieu der Wanderradikalen seine Wurzeln und wollte diese nicht verleugnen. Seine Ehelosigkeit und sein Unterhaltsverzicht gehören unmittelbar zusammen. Beides hielt er entschlossen für sich fest, weil er darin Zeichen für die Unbedingtheit seines Einsatzes für das Evangelium und für die Nähe des Heils sieht. Er will es jedoch für andere gerade nicht zur Norm machen. So hält er es für das gute Recht des Petrus, als verheirateter Mann mit seiner Frau auf Missionsreise zu gehen und sich von den Gemeinden unterhalten zu lassen.

Paulus begegnet der in der korinthischen Gemeinde aufgebrochenen Tendenz zur sexuellen Askese und zur Ehelosigkeit mit äußerster Reserve, weil damit etwas zur Norm gemacht werden soll, was aus pastoraltheologischen Gründen nicht zur Norm gemacht werden darf. Zwar wünschte Paulus, daß „alle Menschen so wären“ wie er – nämlich ehelos –, weil das der gegenwärtigen Situation des unmittelbar nahen Heiles am besten entspräche, „aber“ – so fährt er fort – „jeder hat sein eigenes Charisma von Gott, der eine so, der andere so“ (I Kor 7,7). Man hat die Argumentation des Paulus „sexualpessimistisch“²¹ genannt. Angemessener wäre es wohl, von einem paulinischen *Sexualrealismus* zu sprechen. Der Apostel hält den Korinthern nämlich vor, daß sie mit ihrer von pneumatischem Enthusiasmus bestimmten Option gegen die Ehe die Realität der Sexualität nicht wahrnehmen wollen. Diese Realität ist in sich nicht negativ, weil sie im Schöpfungshandeln Gottes ihren Grund hat. Ehelos leben kann nur, wer – wie Paulus – die Fähigkeit dazu hat. Und um diese Fähigkeit zu erkennen, bedarf es genauer Prüfung. Ist sie aber vorhanden, so darf sie dankbar als *Charisma* bewertet und eingesetzt werden.

21 So Kurt Niederwimmer, *Askese und Mysterium*, Göttingen 1975 (FRLANT 113), S. 97.

Dies führt uns in den Zusammenhang der paulinischen Charismenlehre. Charisma ist nach Paulus der konkrete Erweis der schenkenden Gnade Gottes in bestimmten Gaben, die von Gott in den einzelnen Glaubenden zum Dienst an der Gemeinde erweckt werden (I Kor 12,12–31). Grundsätzlich kann jede angeborene Eigenschaft und jede erworbene Fähigkeit zum Charisma werden. Sie ist nicht von sich aus Charisma, sondern wird zum Charisma, indem sie für die Erbauung des Christusleibes eingesetzt wird. In diesem Sinne kann nach Paulus auch die Fähigkeit zur Ehelosigkeit zum Charisma werden. Das mag dem durchschnittlichen menschlichen Urteil widersprechen, das den Drang zur Ehe als Kriterium vollen, erfüllten Menschseins wertet. Für Paulus ist Ehelosigkeit keineswegs gleichbedeutend mit defizitärer Existenz und Preisgabe legitimer Möglichkeiten des Menschseins, sofern sie als Potential für die Gestaltung und Verlebendigung des Leibes Christi ergriffen wird.

Die Ehe dagegen hat Paulus nicht als Charisma bezeichnet. Sie nämlich ist Grundgegebenheit der Schöpfung und deshalb ihrem Wesen nach bereits auf das Heilsgeschehen hin geordnet, während Ehelosigkeit, wie alle anderen Eigenschaften und Fähigkeiten, ihrem Wesen nach ambivalent ist und ihre Zuordnung zum Heilsgeschehen dadurch gewinnt, daß sie als Charisma in dessen Dienst gestellt wird.

4.2 In der Kirche der zweiten und dritten Generation hat es vielfältige gestaltete Formen ehelosen Lebens gegeben. Bei ihrer Entwicklung spielten sozialgeschichtliche Faktoren eine nicht unerhebliche Rolle. Ehelosigkeit beruhte keineswegs in allen Fällen auf einer grundsätzlichen Entscheidung für eine lebenslange zölibatäre Existenz. So hatte die geringe Lebenserwartung zur Folge, daß es zahlreiche verwitwete Menschen – vorwiegend Frauen – gab. So hat sich in vielen Gemeinden ein eigener Witwenstand entwickelt: Frauen, die auf die Möglichkeit einer zweiten Ehe verzichteten, um sich statt dessen ganz in den Dienst der Gemeinde zu stellen (I Tim 5,3f.10). Diese Witwen dürften weithin ein Leben in konsequenter sexueller Enthaltensamkeit geführt und sich einer engen Gebetsgemeinschaft gewidmet zu haben – sie beteten „Tag und Nacht“ –, wobei sich zuweilen auch Züge einer enthusiastischen Christusgemeinschaft entwickelt haben dürften (I Tim 5,5)²². Auch Jungfrauen dürften verschiedentlich zu diesen Kreisen hinzugestoßen sein (IgnSm 13,1)²³.

22 Vgl. Jürgen Roloff, *Der erste Brief an Timotheus*, 1988 (EKK XI), S. 285–303.

23 Hierzu Niederwimmer, *Askese* (wie Anm. 21), S. 174f.

Solche Entwicklungen fanden jedoch nicht überall Akzeptanz. Speziell Kreise, die das Programm eines weltzugewandten, sich für die Lebensformen der zeitgenössischen Gesellschaft öffnenden Christentums vertraten, standen ihnen kritisch gegenüber. So ist es aufschlußreich, daß die um 100 n. Chr. entstandenen Pastoralbriefe, die das Ideal eines bürgerlichen – d. h., eines in der Welt festen Fuß fassenden – Christentums vertreten, den Stand der Gemeindewitwen zurückdrängen. Diese Intention steht deutlich im Hintergrund, wenn sie den jüngeren Gemeindewitwen den Rat geben, zu heiraten, Kinder großzuziehen und in die „normale“ Ordnung der Ehe zurückzukehren (I Tim 5,14). In gewissem Sinne kann man hier schon von einer Vorwegnahme der Kritik des weltzugewandten Luthertums an den Formen mönchischen Gemeinschaftslebens sprechen.

Doch solche Kritik an ehelosen, von sexueller Enthaltung bestimmten Lebensformen konnte sich in der frühen Kirche keineswegs allgemein durchsetzen. Vor allem da, wo man die Distanz zwischen christlicher Existenz und den Strukturen der Gesellschaft betonte und sich der Tendenz zu einer umfassenden Anpassung widersetzte, wurde die zeichenhafte Bedeutung eheloser Lebensformen als Zeugnis für die Nähe und verwandelnde Macht des Heilsgeschehens wahrgenommen. So lebte jener Profetenkreis, dem der Verfasser der Johannesoffenbarung angehörte, in strenger Ehelosigkeit. Und wenn dieser frühchristliche Profet in seiner Schau der vollendeten Heilsgemeinde von jenen 144 000 spricht, „die sich mit Frauen nicht befleckt haben“ (Offb 14,4), so ist dies sicherlich mehr als eine bloße Metapher dafür, daß sich diese Schar von dem als „Hurerei“ verstandenen heidnischen Götzendienst rein bewahrt habe, um mit dem „Lamm“ Hochzeit halten zu können. Vielmehr dürfte er die vollendete Gemeinde entsprechend *seinem* Ideal von Christsein schildern – dies allerdings im Wissen darum, daß in Wirklichkeit nicht alle Christen solchem Ideal entsprechen konnten²⁴.

4.3 Eine Wertung aus heutiger Sicht ist schwierig. Ich will sie trotzdem wenigstens andeutungsweise versuchen.

Gerade angesichts der gesellschaftlichen Situation, in der sich die Kirche heute vorfindet, wären Überlegungen darüber angebracht, den zeichenhaften Sinn von Ehelosigkeit wieder erkennbar zu machen. Er könnte im Hinweis auf die eschatologische und christologische Perspektive liegen. Dabei

24 S. hierzu Georg Kretschmar, Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese, ZThK 61 (1964), S. 27–67, hier S. 62f; Ulrich B. Müller, Die Offenbarung des Johannes, 1984 (ÖTK 19), S. 263; Rudolf Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments I, Freiburg u. a. 1986, S. 209.

käme es zunächst darauf an, die Einstellung gegenüber ehelos lebenden Menschen zu verändern. Es sollte nicht genügen, daß die Gemeinde ihren auf Zeit oder permanent ehelos lebenden Gliedern versichert, sie seien von ihr *trotz ihres offenkundigen Defizits* als vollwertige Menschen und Christen akzeptiert, zumal dann nicht, wenn solche Versicherung im Tone der Herablassung erfolgt. Vielmehr sollten die Ehelosen ermutigt werden, die sich aus ihrer Ehelosigkeit ergebenden besonderen Möglichkeiten zu erkennen und zu entwickeln. Um es in biblischer Sprache zu sagen: die Gemeinde sollte zum Raum werden, in dem *Ehelosigkeit als Charisma* gelebt werden kann. Darüber hinaus sollten wir mehr als bisher in der Kirche Raum dafür offenhalten, daß Christinnen und Christen auf die Ehe verzichten – sei es permanent oder auch nur für eine gewisse Zeit ihres Lebens –, um sich mit ungeteilter Kraft der Sache des Evangeliums und dem Dienen nach der Weise Jesu hinzugeben. Dazu bedürfte es auch der Entwicklung von Lebensformen, innerhalb derer solches ehelose Leben konkrete Gestalt gewinnen kann. Gewiß gibt es auch in unserer evangelischen Kirche dafür Ansätze, etwa in Kommunitäten. Diese bedürften aber entschiedenerer Ermutigung und bewußterer theologischer Gestaltung, als sie ihnen bisher zuteil geworden ist.

5. Das Problem gleichgeschlechtlicher Lebensformen

Abschließend soll nun noch auf ein Problem eingegangen werden, das uns heute besonderes Kopfzerbrechen macht und das zahlreiche Kontroversen ausgelöst hat: Wie stehen wir als christliche Gemeinde zu gleichgeschlechtlichen Lebensformen?

5.1 Biblisch begründete Theologie wird von diesem Problem nur in der Weise reden können, daß sie es in das Spannungsfeld biblischer Aussagen über die Ehe einerseits und die Ehelosigkeit andererseits einzuzeichnen versucht. Nur so wird es in die ihm angemessene biblische Perspektive gerückt. Und auf sie kommt es gerade in diesem Fall besonders an.

Eine unangemessene Perspektive wäre es hingegen, wollten wir der Erörterung des Problems die kategorischen biblischen Verurteilungen der Homosexualität als eines Ausdrucks vorsätzlicher Entscheidung gegen Gott (Röm 1,25–27) und als eines todeswürdigen Lasters (Röm 1,32; vgl. I Kor 6,9; I Tim 1,10) zugrunde legen. Einige der Gründe, die ein solches Vorgehen verbieten, habe ich bereits zu Anfang erwähnt: Die ungemein schroffe

biblische Verurteilung hat den Antagonismus zwischen jüdischer Religion und heidnischen Kulturen, als deren typische Erscheinungsform die Homosexualität galt, zum Hintergrund; sie erkennt ferner, daß es sich bei dieser um eine *individuell vorgegebene Anlage* handelt. Ein weiterer nicht unwichtiger Grund sei hier noch genannt: Paulus, wie auch die übrigen neutestamentlichen Schriftsteller, haben – aus welchen Gründen auch immer – die Homosexualität nicht als ein die christliche Gemeinde betreffendes Problem wahrgenommen. Sie blieb in ihren Augen ein Merkmal ausschließlich der gottfernen heidnischen Welt. Die Notwendigkeit eines differenzierenden seelsorgerlichen Eingehens auf die Lage gleichgeschlechtlich empfindender Christen ergab sich von da her für sie noch nicht.

Wir hingegen stehen heute vor einer solchen Notwendigkeit. Ihr gerecht zu werden, ist deshalb besonders schwierig, weil Theologie und Kirche sich dem nicht unberechtigten Vorwurf ausgesetzt sehen, daß ihr traditionelles Insistieren auf den pauschalen biblischen Verwerfungsurteilen zu einer nach wie vor wirksamen gesellschaftlichen Ausgrenzung und Diskriminierung homosexueller Menschen geführt habe.

5.2 Im Zentrum heutiger Debatten steht das *Verhältnis homosexueller Lebensgemeinschaften zur Ehe*.

Die häufig erhobene Forderung nach einer theologischen Gleichstellung beider argumentiert mit dem *Schöpfungsgedanken*. Dabei werden Ergebnisse neuerer genetischer und anthropologischer Forschung ins Spiel gebracht, denen zufolge Gleichgeschlechtlichkeit eine in bestimmten prozentualen Anteilen auftretende *natürliche Variante* menschlicher sexueller Disposition sei. Die Folgerung, sie sei, weil *natürlich*, darum auch *schöpfungsgemäß*, ist zwar suggestiv. Trotzdem dürfte sie genauerer biblisch-theologischer Überprüfung nicht standhalten.

Schon die hier vollzogene Gleichsetzung von empirisch vorfindlicher Wirklichkeit mit dem „Natürlichen“ ist problematisch. Wenn Paulus von einem Verhalten „gemäß der Natur“ (Röm 2,14; I Kor 11,14) spricht, so meint er mit „Natur“ die auch von den Heiden noch rudimentär wahrnehmbare göttliche Ordnung. Er setzt dabei voraus, daß diese Ordnung substantiell weitgehend dem Inhalt der Tora, des alttestamentlichen Gesetzes, entspricht.²⁵ Es handelt sich dabei also um einen Normbegriff. Wenn Paulus von homosexuellem Verhalten sagt, es verstoße „gegen die Natur“ (Röm 1,26), so ist das kein Urteil über den empirischen Weltbestand, das auf-

25 Hierbei fußt Paulus auf Gedanken des hellenistischen Judentums, z.B. Philo von Alexandria; vgl. Wilckens, Der Brief an die Römer I (wie Anm. 4), S. 133 f.

grund heutiger Einsichten über diesen schon falsifizierbar wäre. Es ist vielmehr ein theologisches Urteil. Es will besagen: wer sich so verhält, widerspricht damit den von allen Menschen, Juden wie Heiden, noch ansatzweise erkennbaren Ordnungen Gottes.

Aber auch dieser paulinische Naturbegriff, der wegen seiner Nähe zum stoischen Denken nicht ohne Problematik ist, darf keineswegs mit dem neutestamentlichen Schöpfungsverständnis in eins gesetzt werden. Gerade in den Bezugnahmen auf die Schöpfung im Zusammenhang der Aussagen Jesu über die Ehe (Mk 10,5f) wird nämlich deutlich, daß es dabei um den ursprünglichen heilvollen Willen Gottes für seine Welt und seine Geschöpfe geht, wie er erst im Zeichen des jetzt einbrechenden Neuen wieder sichtbar gemacht wird. So ist zwischen dem *Natürlichen* und dem *Schöpfungsgemäßen* zu unterscheiden,²⁶ erst recht aber zwischen dem empirisch Vorfindlichen und dem Schöpfungsgemäßen. Die empirisch vorfindliche Wirklichkeit ist von Widerspruch und Entfremdung, Beschädigungen und Spannungen, kurz: von alledem, was in biblischer Sprache als Folge von Sünde bezeichnet wird, gezeichnet. Sie kommt zwar von Gottes Schöpfungswerk her, aber sie ist *gefallene Schöpfung*. Demgegenüber ist *Schöpfung* in jenem Sinn, in dem Jesus von ihr spricht, die ursprünglich von Gott gewollte Wirklichkeit. Indem Jesus die Ehe auf die Schöpfung zurückführt, kennzeichnet er sie als einen Bereich, in dem der ursprüngliche gute Wille des Schöpfers zur Geltung kommen kann und der dadurch auf die zukünftige sichtbare Vollendung hin geöffnet wird. Und eben diese Linie wird von den übrigen neutestamentlichen Zeugnissen, bis hin zum Epheserbrief, verstärkt ausgezogen. Sicher kann die konkrete Ehe Züge der gefallenen Schöpfung annehmen. Aber dadurch wird ihr Wesen als dem Schöpfungswillen Gottes gemäße Ordnung nicht beschädigt.

Gleiches wird man von homosexuellen Lebensformen schwerlich sagen können. Wie man auch die vieldiskutierte Frage entscheiden mag, ob homosexuelle Veranlagung genetisch bedingt oder durch Einflüsse von Erziehung und Umwelt in der frühen Kindheit hervorgerufen ist – unstrittig ist allemal, daß sie nach biblischem Verständnis nicht auf der Linie des guten Schöpfungswillens Gottes liegt. Sie ist Teil der gefallenen Schöpfung, und als solche ist sie eine Realität, die als Teil unserer Wirklichkeit nüchtern zur Kenntnis zu nehmen ist. Sie darf nicht verdrängt und marginalisiert werden. Vielmehr ist sie in Verantwortung gegen Gott zu bewältigen. Das ist nicht

26 Zum Problem siehe Hermann Ringeling, *Homosexualität – Teil II: Zur ethischen Urteilsfindung*, ZEE 31 (1987), S. 82–102, hier S. 96ff.

nur Sache der einzelnen Träger gleichgeschlechtlicher Veranlagung, sondern der ganzen Gesellschaft, vor allem aber der christlichen Gemeinde.

Homosexuelle Partnerschaft kann nicht als schöpfungsgemäße Variante der Ehe gelten. Darum läßt sie sich im Verständnis der christlichen Gemeinde keinesfalls mit dieser gleichstellen. Eine Gleichstellung würde voraussetzen, daß die subjektive Erwartung der Partner auf erfüllte Sexualität das zentrale Kriterium für die Beurteilung einer auf Dauer angelegten Lebenspartnerschaft wäre. Damit aber wäre die hervorgehobene Stellung verkannt, die der Ehe nach biblischem Verständnis darum zukommt, weil sie als Lebenspartnerschaft von Mann und Frau der Verheißung untersteht, daß sich in ihr der Schöpferwille Gottes in einer auf die Heilszukunft hin offenen Weise verwirklicht. Sie ist mehr als nur eine institutionelle Möglichkeit erfüllter Sexualität, nämlich der einzige Ort, an dem Sexualität unter das Stichwort der Heiligung gestellt ist.²⁷ Vollends würde die Einführung einer der Trauung angenäherten Segenshandlung auf eine Nivellierung des christlichen Eheverständnisses hinauslaufen. In diesem Zusammenhang wäre es angebracht, sich das biblische Verständnis des *Segens* ins Bewußtsein zu rufen. Es geht – wie ich hier nur kurz andeuten kann – beim Segen um mehr als den persönlichen Zuspruch und den Wunsch für Gelingen und Erfüllung, nämlich darum, daß Menschen mit ihrer Geschichte dem auf die zukünftige Vollendung ausgerichteten Handeln des Schöpfers unterstellt werden.

5.3 Wie aber kann die Situation homosexueller Menschen verantwortlich bewältigt werden, und in welcher Weise kann die christliche Gemeinde diese Situation respektieren? Häufig wird ihnen der Rat gegeben, sie sollten auf jede Ausübung von Sexualität verzichten und sich zu einem zölibatären Leben entschließen. Es sei unbestritten, daß damit eine biblische Grundintention aufgenommen wird. Trotzdem ist dies – zumindest in solcher Pauschalität – keine realistische Lösung. Nach neutestamentlichem Verständnis setzt der Entschluß zur Ehelosigkeit die Überprüfung der Fähigkeit dazu voraus. Paulus ist da mit seinem „Sexualrealismus“, der ihn den enthusiastischen Korinthern den Rat geben läßt, sich besser ehelich zu binden, als in ungeordnete sexuelle Verhältnisse zu verfallen (I Kor 7,1–6), wohl näher an der Problematik. Die Frage wäre immerhin zu bedenken, ob dieser Rat des Paulus auch auf die Situation gleichgeschlechtlich disponierter Menschen übertragbar sein könnte. Das würde bedeuten, daß das Eingehen einer entsprechenden festen Partnerschaft das kleinere Übel gegenüber einer letzt-

27 Siehe hierzu Jürgen Becker, Das Problem der Homosexualität in biblischer Sicht, ZEE 31 (1987), S. 36–59, hier S. 53.

lich doch nicht zu bewältigenden sexuellen Enthaltbarkeit wäre. Das würde ferner bedeuten, daß die christliche Gemeinde die Bereitschaft aufbringen müßte, eine solche Partnerschaft zu respektieren, mit der Folge, daß diese sich nicht vor ihr versteckt halten müßte. Gewiß, das wäre nur ein Kompromiß mit den Gegebenheiten und Verstrickungen der gefallenen Schöpfung. Aber es wäre ja gewiß nicht der einzige ethische Kompromiß, den die christliche Gemeinde zu praktizieren gelernt hat.

Mehr als ein solcher Kompromiß wäre es hingegen, wenn der gleichgeschlechtlich disponierte Mensch aus innerer Überzeugung dazu käme, „um des Himmelsreiches willen“ (Mt 19,12) seine Sexualität hintanzustellen, weil die Sache Gottes nicht nur seine ganze Kraft fordert, sondern ihm auch ganze Erfüllung schenkt. In solchem Fall könnte seine Veranlagung sogar zum Charisma werden, insofern sie ihn befähigt, bestimmte Aspekte des Menschlichen wahrzunehmen und auf sie einzugehen. Ich nehme dabei bewußt den psychologischen Terminus „Sublimierung“ auf. Dies würde allerdings die vom Evangelium bezeugte Einsicht voraussetzen, mit der wir uns heute so schwer tun, daß Christen ihre Lebenserfüllung nicht nur im Bereich der Leiblichkeit suchen und finden können. Es bedürfte geistlicher Vollmacht der Gemeinde, um ihren von dieser Problematik betroffenen Gliedern diesen Weg als Möglichkeit christlicher Existenz zu erschließen. Ihn gesetzlich einzufordern, hat sie hingegen kein Recht.