

# Eros und Agape

Liebe und Sexualität im Licht des Neuen Testaments

Thomas Söding, Wuppertal

## 1. Nur die Liebe zählt

Beim Thema Nr. 1 sind alle Experten, alle Betroffene, alle Leidtragende und Beglückte, alle Lehrende und Lernende. Der Titel der mäßig erfolgreichen TV-Show spricht ein weit verbreitetes Gefühl an. Das Glück der Liebe kann man nicht kaufen. Ohne Liebe ist das Leben nicht lebenswert. Wahrscheinlich würden viele Zeitgenossen – ohne die Quelle zu kennen – dem Apostel Paulus zustimmen, wenn er schreibt (1 Kor 13,13):

*Am größten ist die Liebe.*

Die Liebe, besonders die Liebe zwischen Mann und Frau, ist mehr denn je ein Phänomen der großen Gefühle und hohen Ideale. Wenn die Ehe nicht auf Vernunft oder Ökonomie, sondern allein auf Liebe gründet, scheint sie endlich von fremden Einflüssen frei. Aber die Zahl der Ehescheidungen steigt bei all den Liebesheiraten dramatisch an. Spricht das gegen die Liebe als Basis der Ehe? Oder gegen die Ehe als Lebensform sexueller Liebe? Oder wäre noch einmal eigens zu reflektieren, was als Liebe gilt und welche Bedeutung die Ehe hat?

Wenn die gesellschaftlichen Formen, die Zwang ausüben und Halt bieten konnten, immer mehr schwinden, hängt alles an der Qualität der Beziehung. Wenn fraglich oder undeutlich oder unverständlich wird, dass „Gott die Liebe“ ist (1 Joh 4,8.16), muss ich selbst die Liebe garantieren und gleichzeitig den Partner (ein verräterisches Wort) verpflichten, das Seine zu tun. Die bitteren Enttäuschungen sind vorprogrammiert, die Konsequenzen hart: Werde ich selbst meinen Idealen nicht gerecht, muss es entweder an den Umständen liegen, die ich ändern muss, oder – schlimmer noch – an mir, dem Versager in Liebesdingen; wird mein Partner mir nicht gerecht, muss ich mir einen neuen suchen, der mir besser hilft, mich und meine Ideale zu verwirklichen. Gibt es weder ein Jenseits der persönlichen Liebesbeziehung noch ein tragendes Sozialfundament, scheint der einzige Ausweg der Ausbruch aus der Beziehung zu sein. Es fehlen sowohl der – heilsame oder drückende – Zwang der Gesellschaft als auch der Trost des Glaubens oder die Angst vor göttlicher Strafe für Ehebruch. Muss man dies bedauern?

Die Entwicklung zu mehr persönlicher Freiheit nur zu bejubeln, besteht kaum Anlass, wenn so viele Ehen in die Brüche gehen; sie nur zu beklagen, noch weniger, wenn man sich keinen Illusionen über die angeblich gute alte Zeit hingeben will; sie schlichtweg zu konstatieren, wäre blanker Zynismus angesichts dessen, was auch den modernen Zeitgenossen die Liebe wert ist und eine zerbrochene Liebesbeziehung antut.

Hilfe tut not. Speziell die Kirche ist gefragt, die im Falle der katholischen – ungeachtet ihrer differenzierten Positionen – meist nur durch Verbote und Verurteilungen wahrgenommen wird<sup>1</sup> oder im Falle der evangelischen – ungeachtet ihrer starken Ehepastoral – im Verdacht steht, die ambivalenten Entwicklungen schlichtweg abzusegnen. Hilfe setzt Begleitung und Verständnis voraus, gewiss Kritik und Wissensbildung, vor allem aber Barmherzigkeit, Mitgefühl und konkrete Unterstützung, bis weit ins Materielle hinein und weit über das Materielle hinaus.

Die Theologie kann wenig tun: Sie kann eine sachgerechte Situationsanalyse fördern; sie kann zur psychologischen Sensibilisierung beitragen; sie kann die Kritik am Zeitgeist mit der Suche nach den Zeichen der Zeit verbinden; sie kann die Hierarchie der Wahrheiten in Erinnerung rufen, die das Gesetz in den Horizont der Liebe stellt; vor allem kann sie die Klarheit in der Rede von der Liebe, der Sexualität und der Ehe fördern.

## 2. Die Sprache der Liebe

Das Deutsche unterscheidet terminologisch nicht zwischen verschiedenen Formen der Liebe. Dass derzeit „Liebe machen“ im Jargon den Sexualakt meint, ist bezeichnend. Eine semantische Klärung ist dringend geboten. Das Griechische der neutestamentlichen Zeit bietet sich an<sup>2</sup>, weil es ein differenziertes Vokabular aufweist, die Sprache des Evangeliums ermöglicht und das Nachdenken über die Liebe inspiriert.<sup>3</sup>

Mit *Storgê* bezeichnen die Griechen die Liebe der Eltern zu ihren Kindern. Es ist eine natürliche, sozial notwendige, geschützte und geforderte

<sup>1</sup> Um einen neuen Ton bemüht sich: *Brief der Jugendkommission der Deutschen Bischofskonferenz an die Verantwortlichen in der kirchlichen Jugendarbeit zu einigen Fragen der Sexualität und der Sexualpädagogik (Arbeitshilfen 148)*. Bonn 1999.

<sup>2</sup> Vgl. Th. Söding, Art. *Liebe*: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament 2* (2000) 1318–1326. 1329–1331.

<sup>3</sup> Die Impulse werden im Paradigma der Psychoanalyse auf anregende Weise – leider ohne hinreichend theologisch-philosophische Problematisierung – aufgenommen von E. Fromm, *Die Kunst des Liebens* (1956), in: *Gesamtausgabe IX*. München 1989. Erheblich tiefer gehen die Gedanken von C. S. Lewis, *Was man Liebe nennt. Zuneigung – Freundschaft – Eros – Agape* (amerik. Orig. 1960). Gießen 1982.

Zuneigung, die sich als Fürsorge, Unterstützung, Förderung, Erziehung zeigt. Neutestamentliche Beispiele liefern vor allem die Wundergeschichten: Ob der Synagogenvorsteher Jairus für seine (Mk 5,21–24.35–42) oder die Syrophönizierin für ihre Tochter (Mk 7,24–30) oder der Vater für seinen von epileptischen Krämpfen geschüttelten Sohn (Mk 9,14–29) bittet oder ob einfache Frauen und Männer aus dem jüdischen Volk ihre Kinder zu Jesus bringen (Mk 10,13–16) – immer bewegt sie eine elementare Verbundenheit mit ihren Kindern: der Wunsch, für sie das Beste zu tun. Ob die Eltern reich oder arm sind, gebildet oder ungebildet, spielt keine Rolle. Lange vor der „Entdeckung der Kindheit“ (Ph. Aries) und diesseits aller Kinder-Romantik ist das Ethos klar und stark: Was um des Überlebens der Gattung Mensch willen tief in den Prozessen der Evolution vorprogrammiert ist, wird zu Bewusstsein gebracht und dadurch in seiner politisch eminent wichtigen Rolle für das Gedeihen der Familie als Keimzelle des Staates gefördert. Das Vierte Gebot spricht von der Haltung, in der die (erwachsenen gewordenen) Kinder ihren Eltern auf deren Liebe antworten sollen, indem sie sie ehren, also für sie sorgen und sie auch dann als ihre Eltern achten, wenn sie schwach, alt und krank werden.

Die Philosophie interessiert sich sehr für die *Philia*, die Liebe der Freunde. Aristoteles hat ihr in seiner Ethik mehrere Bücher gewidmet. Freundschaft gilt als eine der höchsten Tugenden. Anders als die Elternliebe ist sie nicht durch Pflicht, sondern durch Neigung, nicht durch Tradition, sondern durch Freiheit gekennzeichnet. Ihre Kennzeichen sind Treue, Zuverlässigkeit und absolute Verlässlichkeit. Gerade in der Stunde der Not zeigt sich der wahre Freund, indem er hilft, wo und wie er vermag. Die Freunde können aus ganz verschiedenen Sozialschichten stammen; prinzipiell ist Wechselseitigkeit eine Bedingung der Freundschaft. Da sie nicht selbstverständlich ist, muss sie gepflegt werden. Gegenseitige Anteilnahme, nachhaltiges Interesse aneinander, reger Gedankenaustausch, gepflegte Geselligkeit, viele Gespräche, beherzte Taten – davon lebt die Freundschaft. Sie soll – idealiter – so weit gehen, dass man selbst sein Leben für die Freunde hinzugeben bereit ist. Daran erinnert das Johannesevangelium, wenn Jesus ausdrücklich erklärt, seine Jünger nicht als seine Sklaven, sondern als seine Freunde zu betrachten, für die er „sein Leben hingibt“ (Joh 15,13ff).

Die wohl größte Faszination geht bis heute vom *Éros* aus – nicht nur, weil er allzu leicht mit dem verwechselt wird, was heute „Erotik“ heißt. Zwar ist die Verbindung mit der Sexualität eng: Was Eros ist, kann auch ein Grieche besonders stark im Verliebtsein und in der sexuellen Vereinigung erfahren. Aber ebenso ist der Eros am Werk, wenn man hingerissen vor einem Bildwerk steht und mitgerissen wird von einer Musik oder begeistert ist vom Studium, beglückt ist von guten Ideen und sich berauschen kann an neuen

Einsichten. Das Hingerissensein vom Wahren, Guten und Schönen macht das Geheimnis des Eros aus. Plato hat ihm einen Großteil des „Symposion“ gewidmet. Dort wird die Größe, das Wunderbare und Herrliche des Eros gefeiert, der das Leben steigert. Sokrates legt aber auch dar, dass der Eros den Menschen (und einen Gott) als ein Mangelwesen zeigt. Eros ist die begehrende Liebe – nicht eigentlich im Moment der Erfüllung, der nie und nimmer ewig sein kann, sondern im Modus der Sehnsucht, des verborgenen Wissens um die eigene Unzulänglichkeit, des Strebens nach Erfüllung und der Ahnung, dass es eine letzte Erfüllung nicht gibt.

Das theologische Hauptwort lautet *Agápê*. Die Übersetzer der hebräischen Bibel ins Griechische haben es geprägt, als sie, vor die Notwendigkeit gestellt, die großen Bibeltexte Israels über die Liebe Gottes zu seinem Volk und die Antwort Israels zu übertragen, nach einem passenden Begriff suchten. Im Hebräischen gibt es – ähnlich wie im Deutschen – nur ein einziges Hauptwort für die Liebe (*ahab*). Der Kontext entscheidet über den Sinn. Die Bibelübersetzer konnten, wollten sie nicht größte Missverständnisse produzieren, unmöglich einen der großen, aber geprägten, deshalb missverständlich und belasteten Begriffe der griechischen Philosophie und Ethik verwenden. Sie hielten sich an ein kaum beachtetes Wort stoischer Tugendlehre (*agápêsis*), welches das dauerhafte Streben nach Gutem, dessen freie Wahl und Wertschätzung meint. Hier ließ sich anknüpfen und neu definieren. Durch die Übersetzungsarbeit wird Agape in seinem griechischen Wortsinn – für alle spätere Zeit – durch die alttestamentlich-hebräischen Erfahrungen und Reflexionen der Liebe Gottes zu seinem Volk Israel und zu den Gerechten innerhalb dieses Volkes geprägt. (Das lateinische Äquivalent heißt *caritas*).

In die Liebe Gottes geht ein, was *Storgê* meint: die Fürsorge, die Zuneigung und Erziehung, eine Lebensermöglichung und -förderung, die sich schlechterdings nicht erschüttern lässt. Aber die Agape transzendiert die *Storgê*: Zwar kann Gott nach dem Bild eines menschlichen Vaters oder einer menschlichen Mutter vorgestellt werden; aber Gottes Liebe ist nicht „natürlich“ oder kulturell vorgegeben (also kontingent), sondern radikal frei; sie ist reine Gnade und Barmherzigkeit. Hosea hat diese Liebe Gottes, die alles Menschenmaß sprengt, als eine zum Äußersten gehende erkannt, indem er von Gottes innerer Umkehr spricht: Der eigentlich Israel strafen müsste und gestraft hat, besinnt sich – jenseits alles Menschenmöglichen – zurück auf seine uranfängliche, väterlich-mütterliche Liebe und führt das Gottesvolk, dessen Befreiung aus Ägypten er rückgängig gemacht hatte, wieder ins Land des Lebens (Hos 11).

Aufgenommen und aufgehoben wird im Verständnis der Liebe Gottes auch die *Philia*. Gott ist treu und zuverlässig; er will den Menschen wohl; er

hält auch an einer belasteten Beziehung fest. Aber nicht prinzipielle Symmetrie, sondern prinzipielle Asymmetrie kennzeichnet das Verhältnis: Gott und Mensch sind nicht gleichberechtigte Partner; Gott allein kann dem Menschen Freundschaft gewähren, nicht umgekehrt. Darin genau ist begründet, dass Gott an seiner Liebe zu Israel auch dort festhält, wo Untreue und Verrat auf Seiten der Menschen die Liebe in einer Weise verraten hat, dass sie unter Menschen ein für allemal zerbrochen wäre. Hier setzt der Apostel Paulus an, tief im Judentum verwurzelt, wenn er, ganz im christlichen Glauben, in Jesu Kreuz und Auferweckung die durch nichts begrenzte Feindesliebe Gottes erkennt, die selbst die Lebenshingabe für einen guten Freund qualitativ überbietet (Röm 5,1–11).

Auch der *Eros* lässt sich nicht als prinzipieller Gegensatz, sondern als Aspekt der biblischen Liebe Gottes verstehen. Gott ist voller Leidenschaft und Eifersucht für sein Volk; Israel ist seine Braut, die er liebt. Aber nicht das Begehren eines, der Mangel leidet, begründet seine Liebe, sondern seine freie Wahl, die nicht auf der Größe, der Macht, der Tugend und Frömmigkeit beruht, sondern allein in dem, worauf er sein Herz legt.

Was die Agape über den *Eros*, die *Storge* und die *Philia* hinaus führt, ist das Gottsein Gottes, das ihm erlaubt, ein unbedingtes Ja zu sagen, dem schöpferische Macht eignet. Was Israel erkennt, ist, dass Gottes ganzes Wesen sein Handeln in Barmherzigkeit prägt. Dass die Schöpfung nicht schlecht, sondern von Anfang an „sehr gut“ ist (Gen 1) und dass die Geschichte nicht in einem heillosen Chaos besteht, sondern einen von Gott geführten Lauf nimmt, verdankt sich letztlich seiner ungeschuldeten, unverdienten, unvergleichlichen Liebe.<sup>4</sup>

Von der Liebe Gottes ist – nach der Sprache der Bibel – auch die Liebe zu Gott geprägt (vgl. Dtn [5. Mose] 6,4f). Nicht dass dadurch menschlicher Liebe dieselben Qualitäten wie der Liebe Gottes zuerkannt werden sollten; vielmehr soll zum Ausdruck gebracht werden, dass die Liebe zu Gott Antwort auf die zuvor erfahrene Liebe Gottes ist und ganz durch sie geprägt wird. In dieser Linie erklärt sich auch die Übertragung auf die Liebe zum Nächsten (Lev [3. Mose] 19,18). Sie ist nicht nur Gehorsam gegen Gottes Gebot, sondern Ausdruck einer Heiligkeit, die Gott selbst wirkt.

Im sog. „Hohenlied der Liebe“ spricht Paulus von dieser Agape Gottes, die sich in der Gottesliebe und Nächstenliebe auswirkt (1 Kor 13,4–7):

---

<sup>4</sup> Vgl. H. Spieckermann, *Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments* (FAT 33). Tübingen 2001.

4 Die Liebe ist langmütig,  
gütig ist die Liebe.

Sie ereifert sich nicht,  
sie prahlt nicht,  
sie bläht sich nicht auf,  
5 sie ist nicht schamlos,  
sie sucht nicht das Ihre,  
sie läßt sich nicht reizen,  
sie rechnet das Böse nicht auf.

6 Sie freut sich nicht über das Unrecht,  
sie freut sich mit an der Wahrheit.

7 Alles erträgt sie,  
alles glaubt sie,  
alles hofft sie,  
allem hält sie stand.

Diese Liebe ist es, die nicht vergehen wird (13,8), zusammen mit dem Glauben und der Hoffnung bleibt (13,13a) und gar „am größten“ ist (1 Kor 13,13b).<sup>5</sup>

### 3. Gottesliebe und Nächstenliebe

Jesus knüpft an die Theologie und das Ethos Israels an, wenn er auf die Frage eines Schriftgelehrten nach dem wichtigsten Gesetz zuerst mit dem Zitat des Hauptgebotes beginnt, dass allein der einzig wahre Gott geliebt sein soll (Dtn 6,4f), und es dann mit dem Gebot der Nächstenliebe nach Lev 19,18 kombiniert (Mk 12,28-34 parr.). Beide Male findet sich – schon im griechischen Alten Testament – das Zeitwort *agapáō*, das zu *Agápe* gehört. Die Verbindung von Gottes- und Nächstenliebe ist schon in der Zusammenstellung der beiden Dekalog-Tafeln grundgelegt und in der frühjüdischen Katechese vielfach vorbereitet. In dieser Tradition steht Jesus. Sein „Doppelgebot“ besticht durch die Prägnanz, in der er einen Grundsatz biblischer Agape-Theologie aufgreift und auf seine Grundbotschaft der nahekommenden Gottesherrschaft bezieht (Mk 1,14f). Bei Jesus lässt sich die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe erkennen.

Sie ist nicht nur darin begründet, dass es ja Gott selbst ist, der – dem Text der Heiligen Schrift zufolge – beides unbedingt fordert. Die Gemeinsam-

keiten reichen viel tiefer. Zum einen heißt, Gott zu lieben, ihn als denjenigen zu bejahen, zu achten, zu ehren, der als der Schöpfer und Erlöser seinerseits die Menschen liebt, und zwar in einer elementaren Ursprünglichkeit, die allem Menschlichen unendlich voraus und über ist. Die Nächstenliebe ist deshalb die Echtheitsprobe der Gottesliebe, wie Jesu Kritik an der Heuchelei erhellt, und mehr noch ein wesentlicher Vollzug der Gottesliebe, wenn anders sie Gott als Liebenden gutheißt.

Zum anderen heißt, den Nächsten zu lieben, gewiss auch, ihm zu helfen, ihm gegenüber barmherzig zu sein, ihm Gutes zu tun. Aber das ist noch nicht unbedingt Liebe. Jean Paul merkt im „Siebenkäs“ an: „Es ist leichter, sich für die Menschen aufzuopfern als sie zu lieben; es ist leichter, dem Feinde Gutes zu tun, als ihm zu vergeben.“<sup>6</sup> Den Nächsten zu lieben, heißt nach biblischem Verständnis, ihn als Geschöpf Gottes zu sehen und zu bejahen, das Gott nicht fallen lässt, sondern in seiner Liebe retten wird. Erst von hier aus ergibt sich die Notwendigkeit, das Verhältnis zum Nächsten nicht vom Standpunkt des Zweckdienlichen und Nützlichen, sondern – modern gesprochen – seiner unveräußerlichen Menschenwürde her zu definieren.

Gerade dies hat – zu seiner Zeit – Jesus im Sinn, da er auf die (nicht unbillige) Frage: „Wer ist denn mein Nächster?“ mit dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter antwortet (Lk 10,34–38). Nach Lev 19 ist der Nächste der Mit-Israelit, sei er auch ein persönlicher Feind (Lev 19,17f), und neben ihm der „Fremde“ (Lev 19,34), der mit eigenen Rechten und Pflichten dauerhaft im Lande lebt. Jesus stellt provokativ mit dem „unter die Räuber Gefallenen“ einen typisch Anderen vor Augen, der als Samariter auf theologische Vorbehalte, als halb Toter auf Desinteresse, als schwer Verwundeter auf Abscheu, als Opfer auf Verachtung stoßen konnte, aber als Notleidender ein Mitleid und eine Barmherzigkeit auslösen sollte, die alle religiösen, ethnischen, sozialen, kulturellen, persönlichen Schranken durchbricht.

Den Nächsten soll man lieben „wie sich selbst“. Heute heißt es häufig, zunächst müsse ein Mensch lernen, sich selbst zu lieben, dann erst könne er aufgerufen sein, andere zu lieben. Das mag ein pastoraler Rat sein, wenn jemand an einem Helfersyndrom leidet oder sonstwie derart – z.B. durch ein religiöses Gesetz – geknechtet ist, dass die Luft zum Atmen fehlt. Aber die Vorstellung, das eigene Ich zu entwickeln, ohne zugleich die Liebesfähigkeit zu fördern und die Liebenswürdigkeit des Anderen entdecken zu lassen, ist grotesk. Das alt- und neutestamentliche Gebot setzt freilich eher bei der Vermutung an, dass die allermeisten Menschen recht genau wissen, was ih-

<sup>5</sup> Die Wirkung dieses Satzes ist enorm. Sie reicht bis weit in die moderne Literatur (*Ödon von Horvath, Glaube, Hoffnung, Liebe*) und Musik hinein (*Arthur Honegger, Johanna auf dem Scheiterhaufen*, nach dem Libretto von *Paul Claudel*).

<sup>6</sup> *Werke in drei Bänden*. Hrsg. v. N. Müller. München 1969, I 752f.

nen gut tut und weshalb sie liebenswürdig sind. Geboten wird, im Zweifels- und Konfliktfall nicht die eigenen Interessen (die wahren oder die vermeintlichen) dem vorzuziehen, was ein anderer braucht. Selbstlose Liebe kann ein Ausweis von Heiligkeit sein – ein Gebot ist sie nicht.

Nach der markinischen Version werden am Beispiel des Hauptgebotes die „Organe“ der Gottesliebe (und indirekt auch der Nächstenliebe) benannt: „... mit ganzem Herzen und ganzer Seele und allem Verstand und voller Kraft“ (Mk 12,30). Die Teile stehen für das Ganze: Jeder Mensch, der Jesu Wort hört, ist als er selbst zur Liebe gerufen; er soll mit seiner ganzen Person hinter der Liebe zu Gott stehen und sein ganzes Leben ihr weihen. Die Teile erhellen aber auch das Ganze: Das Herz ist in der biblischen Anthropologie nicht nur der Sitz der Gefühle, sondern auch des Ethos; die Seele steht für die Gott-ebenenbildlichkeit des Menschen, seine Offenheit für Gott, die aus Gottes Öffnung für ihn hervorgeht; der Verstand zeigt, dass Liebe keineswegs notwendig, wie der Volksmund meint, „blind“ macht, sondern – als Agape – hell-sichtig macht für Gott und den Nächsten und auch das Denken verwandelt; die Kraft deuten die Rabbinen auf das sozial-karitative Engagement und treffen dabei etwas, worum es auch Jesus zu tun war: Gottesliebe und Nächstenliebe sind eine Sache des vollen Einsatzes der ganzen Persönlichkeit.

#### 4. Sexualität

So wie das Wesen der Liebe biblisch-theologisch von Gott her bestimmt wird, so auch das Verständnis der Sexualität. Der Basistext findet sich in der Schöpfungserzählung der Genesis. Von der Schaffung des Menschen am sechsten Tage heißt es (Gen 1,27):

*Als Bild Gottes schuf er ihn, als Mann und Frau schuf er sie.*

Dieser Vers, den auch Jesus zitiert hat (Mk 10,6 par. Mt 19,4), ist von schlechterdings grundlegender Bedeutung für das Menschenbild von Judentum und Christentum. Zum einen: Gerade weil der Schöpfungsbericht streng zwischen Gott und Mensch unterscheidet, kann er die denkbar stärksten Aussagen über den Menschen machen: „Bild“ Gottes zu sein, ihm ähnlich, als Stellvertreter und Sachwalter Gottes auf Erden eingesetzt, von Anfang an als Wesen Gottes auf ihn hin geschaffen. Das Menschsein eines Menschen ist Spiegel der Göttlichkeit Gottes. Dass es Menschen gibt auf Erden, zeigt am deutlichsten, wie groß Gottes Schöpferkunst, sein Lebenswille, seine Liebe und Barmherzigkeit ist. Hier wurzelt die „westliche“ Idee der Menschenrechte und der unveräußerlichen Menschenwürde.

Zum anderen: Den Menschen gibt es nicht als eine abstrakte Größe, nicht als eine Idee, als Programm, Projekt oder Experiment, sondern als „Mann und als Frau“ (oder, wie das Hebräische und Griechische genauer übersetzt werden können: „männlich und weiblich“). Geschlechtlichkeit ist nicht eine, sondern *die* Grundbestimmung des Menschseins. Alle anderen Bestimmungen gelebten Menschseins: Sprache, Nation, Kultur, Beruf, soziale Stellung etc., sind dem gegenüber sekundär. (Der Genesis zufolge kristallisieren sie sich erst nach der Vertreibung aus dem Paradies und dem Turmbau zu Babel heraus.) Mit der Geschlechtlichkeit ist die Leiblichkeit des Menschen grundlegend positiv qualifiziert. Eine Trennung von Geist, Seele und Leib wäre biblischem Denken fremd. Der Mensch ist ein Wesen aus Fleisch und Blut, er ist Mensch mit Leib und Seele, mit Herz und Verstand. Eine irgendwie begründbare Überordnung des Mannes ist nach dem Schöpfungsbericht nicht zu erkennen, sondern ausgeschlossen; erst zu den Folgen des Sündenfalls gehört es, dass der Mann „Herr“ über die Frau ist (Gen 3,16). „Adam“ ist weder Eigenname noch Gattungsbezeichnung des Mannes, sondern meint den Menschen, insofern er aus „Erde“ (hebräisch: *adamah*) erschaffen worden ist, also erst durch Gott ein lebendiges Wesen mit einer Seele wird (vgl. 1 Kor 15,45).

Die Genesis bejaht aber nicht nur die Geschlechtlichkeit, sondern auch die Sexualität des Menschen. Schon im ersten Schöpfungsbericht ist dies dadurch angelegt, dass der Auftrag: „Seid fruchtbar und mehret euch!“ unmittelbar mit der Erschaffung des Menschen als Mann und Frau verbunden ist (Gen 1,28). Der zweite Schöpfungsbericht führt dies kulturtheologisch weiter, indem er – schon über das paradiesische Leben hinausblickend – von der sexuellen Gemeinschaft zwischen Mann und Frau als der Erfüllung ihrer geschöpflichen Bestimmung spricht und dieser Vereinigung auch einen von Gottes Willen geprägten Ort gibt, an den später die jüdische und christliche Institution der Ehe im „Haus“ anknüpft (Gen 2,24):

*Deshalb wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen  
und seiner Frau anhängen, und sie zwei werden ein Fleisch.*

Auch diesen Grundgedanken biblischer Anthropologie und Kultur macht Jesus sich zu Eigen, indem er den Vers zitiert und ihn mit der Ehe verbindet, die nicht geschieden werden soll (Mk 10,7f par. Mt 19,5; 1 Kor 6,16; Eph 5,31). Sexualität ist von ihrer biblischen Begründung nicht nur nichts Schlechtes, Minderwertiges, Zugestandenes, sondern im Gegenteil mit dem Menschsein des Menschen, seiner Erschaffung als Ebenbild Gottes gegeben. Deutlich ist aber, dass die kirchliche Vorstellung, der von Gott gegebene Ort der Sexualität sei die Ehe und eines ihrer wesentlichen Ziele die Fort-

pflanzung, in der Genesis ihren Ausgangspunkt hat und durch Jesus begründet wird.

Die Kehrseite der Wertschätzung von Geschlechtlichkeit und Sexualität ist allerdings die realistische Einschätzung, dass dem Sexualtrieb auch eine zerstörerische Macht innewohnt. Wie groß sie sein kann, lehrt heute die Psychoanalyse. Nicht von Ungefähr begnügt sich der Dekalog nicht damit, im Sechsten Gebot den Ehebruch zu verbieten, sondern kommt im neunten und zehnten auf das Begehren zurück (Ex 20,17 par. Dtn 5,21)

*Du sollst nicht begehren ...!*

Paulus, der eine jüdische Auslegungstradition fortschreibt, sieht im Begehren des Menschen die Grundsünde überhaupt (Röm 7,7), da sie Ausdruck des Wunsches Adams sei, sein zu wollen „wie Gott“ (Gen 3,5). Denn wer sich seinem Begehren verschreibt, sieht im Nächsten nur das Objekt seiner Bedürfnisbefriedigung – und schwingt sich deshalb zu dessen Herrn und Gott auf. Das Begehren darf nach biblischer Tradition keineswegs mit der Libido gleichgesetzt werden. Aber im sexuellen Verlangen zeigt sich den meisten Menschen doch sehr anschaulich und andrängend, worin nicht nur das Glück geliebten Lebens, sondern auch die Versuchung zerstörerischer Bosheit besteht. Das Begehren – nicht nur, aber nicht zuletzt das sexuelle – ist das Einfallstor zum Sündigen und zugleich eine Manifestation dessen, dass der Sündenfall nicht verwunden ist, sondern dass sich die Macht des Unheils im Leben der Menschen Geltung zu verschaffen versucht. Deshalb führt Jesus in der Bergpredigt das Sechste Gebot auf seinen Kern zurück (5,28):

*Jeder, der eine Frau anschaut, um sie zu begehren,  
hat schon in seinem Herzen Ehebruch begangen.*

Nicht dass ein Mann eine Frau schön und begehrenswert findet, ist im Sinne Jesu schon Sünde, sondern der taxierende, abschätzige, besitzergreifende Blick, der eine Frau zum Sexualobjekt macht und allerdings aus der sexuellen Anziehungskraft kommt, wenn diese nicht ethisch kultiviert ist. An dieser Stelle hat die Frauenbewegung mit ihrer Thematisierung männlicher Gewalt, ob physischer oder psychischer Natur, sehr viel zum genaueren Verständnis der Bergpredigt beigetragen. Sexualität und Sünde sind nicht deshalb miteinander verbunden, weil Sexualität schlecht wäre, anrühlich oder abstoßend, sondern gerade im Gegenteil: weil sie so gut und schön und schöpfungskonform ist. Wer das zerstörerische Potential des Sexualtriebes leugnete, wäre schlicht naiv; wer umgekehrt Sexualität als sündiges Begehren diffamiert, versündigt sich an Gottes guter Schöpfung.

Mit der positiven Schöpfungstheologie des Sexus hängt auch die große Alternative zusammen, der sich Jesus selbst verschrieben hat: die charismatische Ehelosigkeit. Nachdem er in drastischer Übertreibung das – damals nicht unvertraute Bild – eines Eunuchen vor Augen gestellt hat (Mt 19,12), schließt er prägnant:

*Wer es fassen kann, der fasse es.*

Es gibt kein Gebot, als wahrer Christ ehelos zu leben. Aber es gibt welche, die es „um des Himmelreiches willen“ tun (19,12). Im Streitgespräch mit den Sadduzäern, da Jesus die Auferstehung der Toten verteidigt (Mk 12,17–27), erklärt er, dass im Himmel nicht geheiratet wird, sondern die Seligen „wie die Engel“ leben (Mk 12,24). Deshalb gilt: „... bis dass der Tod euch scheidet“, und deshalb gibt es schon auf Erden einige wenige, die in der Nachfolge Jesu den Vorgeschmack des Reiches Gottes auch darin spüren, dass sie ihre ganz spezielle Berufung zur Ehelosigkeit leben. Es ist nicht zu leugnen, dass in der Geschichte der Kirche Ehelosigkeit und Sexualfeindlichkeit immer wieder eng verbunden worden sind. Aber dies ist ein schlimmes Missverständnis. Nicht weil die Geschlechtlichkeit schlecht wäre, sondern weil sie ein Phänomen des Irdischen ist und es ein Jenseits, ein Mehr, ein Darüberhinaus gibt, kann Ehelosigkeit auch auf Erden ein Zeichen der Hoffnung auf das Reich Gottes und der besonderen Gemeinschaft mit Jesus sein. In dieser Tradition steht auch Paulus, der die korinthischen Christen davor warnt, ohne Bedenken diesen Weg zu gehen (1 Kor 7). Ehelosigkeit ist eine Frage nicht des Gebotes, sondern des Charismas: eine Gnaden-Gabe (1 Kor 7,7). Diese Gabe lässt nicht sich quantifizieren, sodass im Sinne des Apostels, wer ehelos lebt, etwa „mehr“ Gnade hätte, als wer eine Ehe führt. Es ist viel mehr eine spezifische Qualität der Christusgemeinschaft – so wie in anderer Weise die Ehe auch.

Die Betonung der charismatischen Ehelosigkeit schränkt die schöpfungstheologische Bejahung der Sexualität und Ehe nicht ein. Aber sie sichert deren Freiheit. Niemand ist gezwungen, eine Ehe einzugehen; niemand ist um seines Heiles willen gehalten, das Gebot: „Seid fruchtbar und mehret euch!“ am eigenen Leib zu erfüllen. Sexualität und Ehe werden eschatologisch und soteriologisch relativiert. Genau deshalb können sie als Gottes Gabe angenommen und in Glaube, Hoffnung und Liebe gelebt werden.

## 5. Das Ethos der Sexualität

Aus der schöpfungstheologischen Begründung und der eschatologisch-soteriologischen Relativierung folgt das Ethos der Sexualität. Die gesamt-biblische Kontinuität ist gerade auf diesem Felde sehr groß. Die Zehn Gebote entfalten ihre Wirkung. An einem – für ihn – besonders heiklen Punkt macht Paulus gegenüber der mehrheitlich heidenchristlichen, hellenistisch geprägten Gemeinde in Korinth den entscheidenden Punkt klar (1 Kor 6,13):

*Der Leib ist nicht für die Unzucht, sondern für den Herrn da –  
und der Herr für den Leib.*

Dass der Leib (im Griechischen steht *Sôma* – wie im Abendmahlswort: „Das ist mein Leib“) „für den Herrn“ da ist, spiegelt wider, dass er kein Adia-phoron ist. Paulus kann sogar steigernd sagen, er sei ein „Tempel des Heiligen Geistes“ (1 Kor 6,19), geheiligt also durch Gottes Gnade, aufgenommen in die rettende Christusgemeinschaft, die sich in der Auferstehung des Leibes vollenden wird (1 Kor 15,33–50). Das Ethos der Agape, das Paulus im Kontext stark betont (1 Kor 8–10), schränkt nicht etwa die Sexualität ungebührlich ein, sodass die Freiheit der Kinder Gottes verloren ginge, sondern gibt ihr jene Richtung, in der sie sowohl das eigene Menschsein als auch das des Anderen rundweg bejaht.

Wie grundsätzlich, so ist auch konkret *in sexualibus* die Ethik christologisch begründet. Paulus formuliert, dass der Kyrios „für den Leib“ ist. Darin fängt er das Grundmotiv seiner Heilsverkündigung ein: dass Jesus – nach Gottes Willen – aus reiner Liebe „für uns“, d.h. zu unserem Heil gestorben und auferstanden ist (Röm 8,31–39). Der Leib ist nicht nur ein „Gegenstand“ der Schöpfung, die ja fortwährend geschieht, sondern ebenso der Erlösung, da der Mensch ein leibhaftiges Wesen ist und deshalb mit seinem Leib oder gar nicht gerettet wird.

In der Paulusschule schließlich wird – im erneuten Rückgriff auf die Genesis (2,24), in Aufnahme des jesuanischen Plädoyers für die Ehe als Bestandteil der guten Schöpfungsordnung (Mk 10,2–12 parr.) und in der Kontinuität der paulinische Agape-Theologie – das „für uns“ Jesu Christi auf die eheliche Liebe zwischen Mann und Frau gedeutet. (Dies ist ein wichtiger Schrifttext für das katholische Verständnis der Sakramentalität der Ehe.) Im Rahmen einer traditionellen „Haustafel“ (Eph 5,21–33), die relativ konservative Wertvorstellungen einschließlich der Unterordnung der Frau unter den Mann empfiehlt (was heute in der katholischen Moraltheologie allgemein als zeitbedingter Rat angesehen wird), allerdings auch, was damals ungewöhnlich war, den Ehemann mahnt, seine Frau zu lieben, deutet der

Epheserbrief die sexuelle Vereinigung der Eheleute in Relation zur Beziehung zwischen Christus und der Kirche (5,32):

*Das Geheimnis ist groß – ich deute es aber auf Christus und die Kirche.*

Gemeint ist nicht nur, dass die eheliche Liebe ein Zeichen sei, das auf die große Liebe des Messias zum Gottesvolk verweist, sondern umgekehrt: Die Liebe, die Jesus Christus den Seinen erweist, letztlich durch die Hingabe seines Lebens, prägt sich besonders dort aus, wo Mann und Frau, in Liebe vereint, eins werden. Ohne dass der Epheserbrief dies entfaltet, lässt sich ein anthropologischer Zugang bahnen: Jeder Mensch ist, mit den Augen Gottes und dem Herzen Jesu betrachtet, unbedingt liebenswert. Das zu erkennen, übersteigt zumeist die Sensibilität und das Konzentrationsvermögen der Menschen. Eine große Ausnahme, die eine wenigstens schwache Ahnung von der Entschiedenheit und Unbedingtheit der Liebe Gottes zu vermitteln vermag, ist – neben der Liebe der Eltern zu ihren Kindern – die Liebe zwischen Mann und Frau. Die Bibel hat ihr im Alten Testament mit dem „Hohenlied“ ein ganzes Buch gewidmet. Das Überwältigende, das Leben Steigernde, Bereichernde dieser Liebe zeigt sich im Augenblick des Verliebtseins, im Entzücken am Geliebten, im Reifen der Liebe zwischen Mann und Frau, in der Festigkeit einer Beziehung, die auf wirklicher Bejahung beruht. Deshalb gilt auch umgekehrt: Wer sucht, wo die Liebe Jesu Christi auf Erden ihre Spuren hinterlässt, stößt nicht zuletzt darauf, dass Mann und Frau einander in ihrem Ichsein, als geliebtes Du, unbedingt bejahen und einander aus Liebe die Treue halten. Die Ehe erscheint in diesem Licht keineswegs nur als gesellschaftlich nützliche Institution, sondern als eine Gabe des Schöpfers, als ein Unterpfand der Erlösung, als jene Beziehung, in der schon gegenwärtig ein Vorgeschmack der endgültigen, heilsamen, rettenden Verbindung von Schöpfung und Erlösung erfahren werden kann.

Der Eros wird in der Agape nicht schlechtgemacht, nicht verdächtigt, nicht beiseite geschoben. Er wird vielmehr in der Agape aufgehoben. Er erscheint weder als Gott und noch als Dämon. Er wird entzaubert und kann dadurch erst seinen vollen Charme versprühen. Er wird neu geprägt von der alles erfassenden Liebe Gottes in Jesus Christus. Wer zum Glauben gefunden hat, wird seine Sexualität vom Ethos der Agape prägen lassen – ob er ehelos lebt oder nicht, jung oder alt ist, glücklich oder unglücklich.

Insofern haben Brautleute keinen schlechten Geschmack, wenn sie als Lesungstext für ihre Hochzeit liebend gerne 1 Kor 13 wählen – das Hohelied, das Paulus der Liebe Gottes singt, die er durch den Geist „in unsere Herzen ausgegossen“ hat (Röm 5,5).