

Michael Haspel

### **3. Die Liebe Gottes und die Liebe der Menschen. Ehe, Lebensformen und Sexualität**

Die Frage nach Lebensformen und Sexualität in der Perspektive des Glaubens, zumal in ökumenischer Absicht, birgt einige Spannungen in sich. Zum einen geht es hier um ganz existentielle Themen, die immer und vor allem mit unseren eigenen Erfahrungen und Ängsten, Hoffnungen und Wünschen zu tun haben und zwar ganz alltäglich. Zum anderen entsteht hier, wie vielleicht in wenig anderen Feldern, eine Spannung zwischen der theologischen Tradition und der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation, die an ganz elementare Fragen unseres Glaubens rührt, z. B. wie wir mit der Bibel umgehen und welche Bedeutung die theologische Tradition für unseren eigenen Glauben und unsere Lebensführung hat. Darüber hinaus stellt sich die Frage, wie sozialwissenschaftliche Analysen und Erkenntnisse in die theologische Urteilsbildung einbezogen werden können bzw. sollen.

Deshalb werden hier die Fragen zu Lebensformen und Sexualität über einen kleinen Umweg in den Blick genommen. Denn Umwege erhöhen ja bekanntlich die Ortskenntnis! Indem die Entwicklung des Motivs der Heiligen Familie in der Frömmigkeits- und Kunstgeschichte nachgezeichnet wird, soll deutlich werden, dass bei all unseren Überlegungen zu Ehe, Lebensformen und Sexualität immer auch zeitbedingte Vorstellungen einfließen und es sich bei unseren jeweils aktuellen Vorstellungen nie um die absolut richtige und einzig mögliche Interpretation des biblischen Zeugnisses handelt (1). Deshalb sollen in einem zweiten Schritt verschiedene biblische Traditionen zu Ehe und Lebensformen rekonstruiert werden (2), um schließlich die Interpretationen vorzustellen, die sich historisch durchgesetzt haben, nämlich die evangelischen und römisch-katholischen Ehekonzeptionen (3). Die Institutionen des Zusammenlebens, die jeweils verbindlichen Vorstellungen von Lebensformen hängen eng mit dem jeweiligen Verständnis von Sexualität zusammen. Darum wird in einem weiteren Abschnitt das Thema Sexualität in theologisch-anthropologischer Perspektive erschlossen (4), um daraus sexualethische Kriterien abzuleiten, die zur theologisch-ethischen Beurteilung von Lebensformen herangezogen werden können (5). Schließlich soll der Versuch unternommen werden, vor diesem Hintergrund Perspektiven für eine theologisch-ethische Orientierung in der gegenwärtigen »post-modernen Vielfalt« anzubieten (6).

## 1. Das Motiv der »Heiligen Familie«

Der Begriff der »Heiligen Familie« hat mindestens drei naheliegende Bedeutungen. Zum einen kann mit dem Attribut »heilig« die besondere Wertschätzung der Institution »Familie« zum Ausdruck gebracht werden. »Heilig« bezieht sich in diesem Falle auf die hervorragende Dignität einer bestimmten Form des Zusammenlebens, die dann meist auch als besonders bewahrens- und schützenswert, als unantastbar angesehen wird. Als Fachbegriff bezeichnet »Heilige Familie« die Familie Jesu, also ihn selbst mit seinen Eltern Maria und Joseph, wie sie vor allem im Matthäus- und Lukasevangelium dargestellt wird. Schließlich steht die »Heilige Familie« in der bildenden Kunst für die Darstellung des Kindes Jesu mit seinen Eltern, sei es im Stall, auf der Flucht nach oder auch bei der Rückkehr aus Ägypten. Zu den drei Personen der heiligen Kernfamilie können auch noch Engel und andere Heilige, vor allem aber Zacharias und Elisabeth mit ihrem Sohn Johannes dem Täufer, oder auch Anna, die Großmutter Jesu, treten.

Für unsere Fragestellung der Veränderung von Familienrealität und Familienbildern ist es durchaus interessant, einmal die historische Entwicklung des Motivs der Heiligen Familie zu verfolgen. Seit dem 14. Jahrhundert sind solche Darstellungen belegt. Besondere Verbreitung haben sie allerdings in der Zeit der *⤴Katholischen Reform* bzw. der *⤴Gegenreformation* gefunden. Daran lässt sich ersehen, dass die Vorstellung der Heiligen Familie nicht von Anfang an im Christentum vorhanden war, sondern sich allmählich herausbildete.

»Grundlegend für den Kult und die Ideologie der Hl. Familie ist, dass sie untrennbar in den Kontext der gegenreformatorischen Mariologie und Marienverehrung eingebunden war und in diesem Umfeld als Instrument vertiefter Rekatholisierung seit dem 17. Jahrhundert verstanden werden muss. [...] Die Eckdaten für den Kult der Hl. Familie im deutschsprachigen Raum bilden die Jahre 1621, als der hl. Joseph in den römischen Festtagskalender aufgenommen wurde, die Jahre 1654, 1663 und 1675, in denen jeweils Böhmen, Bayern und Österreich den hl. Joseph zum Landespatron ausriefen. [...] So ist die Hl. Familie als gegenreformatorisches Konstrukt zu verstehen, das einerseits durch das Zusammenfügen von Madonna und hl. Joseph entstand, andererseits die hervorragende Stellung des hl. Joseph erst begründete, die er vorher nicht innehatte.«<sup>1</sup>

Mit der Heiligen Familie sollte vor allem ein konkretes Modell christlicher Lebensführung angeboten werden, mit dem sich Frauen und Männer, Kinder und Erwachsene identifizieren konnten. Dies ging soweit, dass diese idealisierte Kernfamilie als irdische Dreifaltigkeit, als *trinitas terrestris*, den drei

1. *Hildegard Erlemann*, Die Heilige Familie. Ein Tugendvorbild der Gegenreformation im Wandel der Zeit. Kult und Ideologie (Schriftenreihe zur religiösen Kultur, Bd. 1), Münster 1993, 198.

göttlichen Personen parallelisiert wurde. Im weiteren Verlauf bis ins 19. Jahrhundert wurden vor allem die Familienrollen betont, Maria als Mutter und Joseph als Handwerker dargestellt, so dass die Heilige Familie als Tugendvorbild für die Kleinfamilie der bürgerlichen Gesellschaft gedeutet werden konnte.<sup>2</sup>

An dieser kunsthistorischen Entwicklung kann man sehen, dass in Bezug auf die Familie ein wirkmächtiges Bildprogramm entwickelt wird, das weit über die spärlichen und keineswegs übereinstimmenden Berichte aus Lk 1-2 und Mt 1-2 hinausgeht. Die knappen Darstellungen, die ja bei Mk und Joh fehlen, wollen mit Sicherheit kein normatives Familienbild vermitteln. Sie werden aber mit Hilfe der Bildsprache genau dazu eingesetzt.

Im evangelischen Bereich kann man in etwa eine parallele Entwicklung beobachten. Hier nimmt das (idealisierte) evangelische Pfarrhaus die Rolle des Musters der Idealfamilie ein – wenn auch mehr der bildungsbürgerlichen als der werktätigen –, das bis in die heutige Zeit kulturprägend und vorbildstiftend wirkt.

## 2. Ehe, Familie, Lebensformen. Ein biblisch-theologischer Überblick

In der biblischen Überlieferung kommt das Zusammenleben in Ehe und Familie unter vielfältigen Gesichtspunkten in den Blick. Es geht um die Verlässlichkeit der Lebensformen, um die Sorge für Kinder, um das Leiden unter Unfruchtbarkeit. Die biblischen Schriftsteller setzen das Vorhandensein von Institutionen wie Ehe und Familie selbstverständlich voraus, deshalb werden diese Institutionen in den biblischen Texten nicht als ausschließliche oder gar absolute Lebensformen ausdrücklich begründet. In den Schöpfungsberichten wird die Zuordnung von Mann und Frau ausgeführt (Gen 1,27), aber eine besondere institutionelle Form der Ehe wird daraus nicht abgeleitet; im hebräischen Alten Testament gibt es kein Wort für Ehe. Gerade in den alttestamentlichen Erzählungen wird ja durchaus die Polygamie als mögliche Lebensform angesehen. Der Schutz der Ehe als Schutz der Familie im 6. Gebot und ähnlichen Texten hat sozialgeschichtlich den Hintergrund, dass sowohl die Frau in ihrer sozialen und juristischen Position geschützt werden sollte, als auch die Familienmitglieder insgesamt, deren Versorgungs- und Unter-

2. Vgl. Ebd.; H. Sachs, Art. Familie, Heilige, in: E. Kirschbaum (Hg.), Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. 2, Rom / Freiburg / Basel / Wien 1970, Sp. 3-7; Art. Heilige Familie, in: Harald Olbrich (Hg.), Lexikon der Kunst, Bd. 3, Leipzig 1991, 179 f.

Peter Paul Rubens  
»Die heilige Familie unter dem Apfelbaum«  
Außentafeln des Ildefonso-Altars  
Brüssel 1630/1632. (Wien, Kunsthistorisches Museum)

Quelle  
Hildegard Erlemann, Die Heilige Familie,  
Münster 1993.

haltsleistungen an die formalen Ehe- und Familienbeziehungen geknüpft waren. Immer wieder wird in Texten des Alten Testaments der Bund Gottes mit seinem Volk im Bild eines Ehepaares dargestellt (Jes 54; Hos 2; Ez 16). Diese Ehemetaphorik wird im Neuen Testament aufgenommen und auf das Verhältnis von Christus und Gemeinde übertragen (Offb 21; Eph 5). Die bleibende Bundestreue Gottes zu seinem Volk kann so auch als Urbild für den Ehebund angesehen werden, der dann in Entsprechung zum Friedens- und Heilsbund verstanden werden kann.<sup>3</sup>

Die alttestamentliche Überlieferung wird im Neuen Testament aufgenommen, aber auch verändert, zum Teil relativiert, zum Teil radikalisiert. Eine zuspitzende Interpretation findet sich z. B. in den sogenannten Antithesen der Bergpredigt und kommt in der Formulierung »ich aber sage euch« zum Ausdruck, mit der Jesus nach der Wiedergabe alttestamentlicher Gebote seine oft darüber hinausgehende Interpretation einleitet. So wird etwa die im Judentum akzeptierte Scheidungspraxis, die Frau durch Ausstellung einer Scheidungsurkunde aus der Ehe zu entlassen, in der Bergpredigt und an anderen Stellen kritisiert, weil Jesus darin eine nur formale Erfüllung der Gebote sieht (Mt 5,31 f.; Mk 10,1-12). Gerade in Mk 10,1-12, wo ein Jesuswort überliefert ist, das sich auf den zweiten Schöpfungsbericht (Gen 2,24) bezieht und die Einheit des Leibes in der Beziehung von Mann und Frau hervorhebt, wird deutlich, dass die personale Einheit und ganzheitliche Lebensgemeinschaft im Mittelpunkt der Geschlechter- und damit Familienverhältnisse steht. Mit dieser Aufwertung des personalen Beziehungsaspekts geht die Relativierung der formalen, institutionellen Komponente der Familie etwa in Mk 12,25 einher, wo die Institution der Ehe als irdisch-vorläufig angesehen wird, indem Jesus auf die Frage der *Sadduzäer*, welche Ehe bei einer (vgl. Dtn 25,5-10) siebenfach verheirateten Frau denn nach der Auferstehung gültig sei, darauf hinweist, dass das Institut der Ehe im Eschaton aufgehoben ist. Gleichwohl ist dies keine Aufhebung des institutionellen Aspekts der Ehe. Vielmehr wird der institutionelle Aspekt auf die Funktion hin inhaltlich gefüllt, einen Rahmen für die dauerhafte personale Gemeinschaft zwischen Frau und Mann zu bieten. In dieser Beziehung kann sich die Liebe Gottes ereignen, die wiederum offen ist für die Weitergabe der Liebe.

Auch in den Dokumenten paulinischer Theologie findet sich keine ausgearbeitete Ehelehre; vielmehr ist festzustellen, dass auch in ihnen – ganz im

3. Allerdings ist bei der Ehemetaphorik zu beachten, dass zum einen das Verhältnis Jahwes zu seinem als Braut metaphorisch dargestellten Volk durchaus gewalttätig sein konnte, und dass zum anderen an das Bild der untreuen Braut ein wirkungsmächtiges antijudaistisches Bildprogramm anknüpfen konnte. Vgl. *Gerlinde Baumann*, *Liebe und Gewalt. Die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH – Israel in den Prophetenbüchern* (Stuttgarter Bibelstudien 185), Stuttgart 2000.

Gegensatz zu den Auffassungen des Judentums, wo die Verheiratung überwiegend als sittlich-religiöse Pflicht angesehen wurde – eine Ergänzung der Institution Ehe als quasi exklusiver Lebensform stattfindet, indem die Ehelosigkeit im Kontext der Naherwartung als eine legitime Möglichkeit angesehen wird (1 Kor 7,7).

Daneben gibt es Beispiele der Überschreitung der Familie: Die Jünger verlassen nach ihrer Berufung Arbeit und Familie, gefährden dadurch also möglicherweise deren materielle Versorgung (Mk 1,16 ff.; 2,14 u. ö.). Die Relevanz der biologischen Verwandtschaftsbeziehungen werden in Jesu überlieferter Verkündigung in Frage gestellt. Die eigene Beziehung zur Mutter relativiert er (Mt 12,48; Mk 3,31-35), den Begriff des Vaters möchte er allein auf den »himmlischen Vater« angewandt wissen (Mt 23,9), und diese Öffnung gipfelt darin, dass er verlangt, man solle ihn als Christus mehr lieben als die Eltern bzw. die Kinder, die Gottesbeziehung solle also wichtiger sein als die Verwandtschaftsbande (Mt 10,37).

Diese Überschreitung der biologischen Beziehungen setzt die Tendenz der Relativierung der ethnischen Begrenzung des Ethos im AT fort. Die Öffnung des Familienethos durch Jesus unterstellt alle Einzelgebote dem umfassenden und universalen Doppelgebot der Liebe. Die alttestamentlichen Gebote der Liebe zu Gott und der Nächstenliebe werden bei den *↗Synoptikern* parallelisiert und als Erfüllung des Gesetzes angesehen (Mk 12,28-34; Mt 22,34-40; Lk 10,25-28; vgl. Dtn 6,5; Lev 19,18).

Im paulinischen Römerbrief werden Einzelgebote des *↗Dekalogs* und das Liebesgebot explizit aufeinander bezogen: »Bleibt niemand etwas schuldig; nur die Liebe schuldet ihr einander immer. Wer den andern liebt, hat das Gesetz erfüllt. Denn die Gebote: ›Du sollst nicht die Ehe brechen, du sollst nicht töten, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht begehren!«, und alle anderen Gebote sind in dem einen Satz zusammengefasst: ›Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst« (Röm 13,8 f.).<sup>4</sup>

Die Gebote der Thora werden also bezogen auf das Doppelgebot der Liebe. Das Liebesgebot wird zum inhaltlichen Kriterium und zur hermeneutischen Regel der Interpretation der alttestamentlichen Normen. Die Begründung der neutestamentlichen Ethik geht dann über den Alten Bund hinaus und stellt das rechtfertigende Handeln Gottes in Christus in den Mittelpunkt. Wenn im Glauben die *↗Rechtfertigung* als Gnade und Befreiung erfahren wird, wird aus diesem Geschehen das Liebeshandeln der Christinnen und Christen heraus gesetzt. Das ist der Sinn der Rede von der christlichen Freiheit, die sich in der Liebe verwirklicht: »Ihr seid zur Freiheit berufen, Brüder. Nur nehmt die

4. Vgl. z. B. Ernst Käsemann, *An die Römer* (Handbuch zum Neuen Testament 8a), Tübingen 4. Aufl. 1980, zu der angeführten Stelle 347-351.

Freiheit nicht zum Vorwand für das Fleisch, sondern dient einander in der Liebe!« (Gal 5,13).

Für unseren Zusammenhang ist bedeutsam, dass Verwandtschaftsbeziehungen und institutionelle Formen des Zusammenlebens teilweise relativiert und streng der Entsprechung von Gottesbeziehung und Nächstenliebe zugeordnet werden. In diesem Sinne ließe sich die daraus resultierende sozialetische Maßgabe folgendermaßen reformulieren: Durch die Rede von Schöpfung und Rechtfertigung wird in der christlichen Tradition allen Menschen als Gottes Ebenbildern und als Kindern Gottes gleiche Würde zugesprochen. Diese ist in der Gottesbeziehung verbürgt und wird in der Nächstenliebe realisiert. Deshalb sind auch sozialetische Kriterien zu Ehe und Familie ganz vom Liebesgebot her zu entwickeln. Der Beziehungsaspekt ist das Entscheidende; institutionelle Formen sind daran zu messen und zu orientieren.<sup>5</sup>

Ich habe in diesem zweiten Teil zu zeigen versucht, dass der Grundgedanke einer Familienlehre in der christlichen Ethik nicht ausschließlich von der formalen Gestalt der Institutionen Ehe oder Familie ausgehen kann, sondern an der personalen, inhaltlichen Gestaltung der Beziehungen in Entsprechung zum Liebesgebot orientiert sein muss. Gleichwohl lassen die biblische Befunde einen weiten Interpretationsrahmen, der sich nicht nur in den unterschiedlichen konfessionellen Ausprägungen, sondern auch innerhalb der Konfessionen in einer gewissen Spannung zwischen der dogmatisch-kirchlichen Position einerseits, den Reflexionen der wissenschaftlichen Theologie andererseits und schließlich der Gemeindewirklichkeit niederschlägt. Deshalb sollen im Anschluss die traditionellen Verständnisse der Ehe in konfessionsvergleichender Perspektive dargestellt werden

### 3. Das Eheverständnis der römisch-katholischen und der evangelischen Kirche

Als Grunddifferenz des römisch-katholischen und des evangelischen Verständnisses der Ehe erscheint zunächst, dass im römisch-katholischen Verständnis die Ehe *sakramentalen* Charakter hat und seit dem Zweiten Konzil von Lyon (1274) in den Katalog der sieben Sakramente aufgenommen wurde. Nach reformatorischem Verständnis hat die Ehe keinen sakramentalen Cha-

5. Vgl. Wolfgang Schrage, Ethik des Neuen Testaments (NTD Ergänzungsreihe: Grundrisse zum NT 4), Göttingen 5. Aufl. 1989, hier 45-105, 229-238; Siegfried Keil, Theologische Überlegungen zur Vielfalt der Geschlechterverhältnisse, in: Christof Gestrich (Hg.), Geschlechterverhältnis und Sexualität, Beiheft zur Berliner Theologischen Zeitschrift 14 (1997), 14-29.

rakter. In diesem Sinne wird sie von Luther als »weltlich Ding« bezeichnet. Gleichwohl wird auch von den Evangelischen die Ehe als göttliche und in diesem Sinne als heilige Stiftung angesehen, so dass sich entgegen dem ersten Augenschein durchaus Anknüpfungspunkte für eine ökumenische Verständigung ergeben.<sup>6</sup> Den Differenzen und Gemeinsamkeiten soll im Folgenden nachgespürt werden.

Das *römisch-katholische* Verständnis der Ehe ist geprägt von zwei Tendenzen in der Westkirche, die im Mittelalter zur bis heute anhaltenden prägenden Wirkung gelangt sind: zum einen die (kirchliche) Verrechtlichung der Ehe, zum anderen ihre Deutung als Sakrament. Dabei betont das sakramentale Verständnis der Ehe, das die Ehe als göttliche Stiftung ansieht (vgl. Gen 1,27 f.; Mt 19,3-9; Eph 5,23-33), die Teilhabe der personalen Partnerschaft von Mann und Frau am Bund Gottes mit seinem Volk. So hat die Ehe Anteil an dem Ursakrament der Gnade Gottes.<sup>7</sup> Die personale Liebe in der Ehe wird in der Entsprechung von Gottes- und Nächstenliebe von der Liebe Gottes getragen. Insofern die Gatten füreinander zum Zeichen der Gnade Gottes werden, sind sie es, die sich wechselseitig das *↗ Sakrament* der Ehe spenden. Der bei der Eheschließung anwesende Priester hat lediglich assistierende Funktion. Der Konsenserklärung der künftigen Ehepartner kommt konstitutive Bedeutung zu. Die sakramentale Ausgestaltung der Ehe wird in neueren Ansätzen verstanden als Begleitung und Unterstützung angesichts der biographischen Brüchigkeit und Gefährdung des Gelingens dauerhafter personaler Gemeinschaft. Gleichwohl hat die Ehe einen das Individuelle transzendierenden Charakter: Sie ist konstitutiv für die Kirche, und damit wird auch erwartet, dass die Ehepartner offen sind für die Übernahme von Verantwortung für Kinder bzw. von Verantwortung in der Gesellschaft.<sup>8</sup> In den Dokumenten seit dem *↗ Zweiten Vatikanischen Konzil* treten demgemäß die Aspekte der personalen Bindung von Mann und Frau in der Ehe und die notwendige Offenheit für Nachkommenschaft gleichwertig nebeneinander.<sup>9</sup> Insofern werden

6. Vgl. Karl Lehmann / Wolfhart Pannenberg (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, Bd. 1: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, Freiburg / Göttingen 1986, 141-156, hier 147-151.
7. Vgl. Dorothea Sattler / Theodor Schneider, »Einsetzung« der Sakramente durch Jesus Christus. Eine Zwischenbilanz im ökumenischen Gespräch, in: Bernhard Fraling u. a. (Hg.), Kirche und Theologie im kulturellen Dialog (FS Peter Hünermann), Freiburg u. a. 1994, 392-415.
8. Vgl. Karl Rahner, Die Ehe als Sakrament, in: Schriften zur Theologie, Bd. 8, Zürich / Einsiedeln / Köln 1967, 519-540; Ralf Miggelbrink, Ist die Ehe ein Sakrament? Die Sakramentalität der Ehe im Kontext einer zeitgenössischen Sakramententheologie, in: Glaube und Lernen 74 (2001), 193-209.
9. Vgl. Familiaris consortio, 22. November 1981; DH 4700-4716.

auch ungewollt kinderlos gebliebene Ehen als Lebensgemeinschaft in gegenseitiger Liebe als wertvoll angesehen.<sup>10</sup>

Aus dieser Eheauffassung folgt die weitgehende Ablehnung der Ehescheidung und Wiederverheiratung nach staatlichem Recht Geschiedener, aber auch der Empfängnisverhütung.<sup>11</sup> In der Kombination mit einer Sexualethik, welche die Ehe als einzig legitimen Ort gelebter Sexualität sieht, wird die Ehe exklusiv betrachtet, nicht nur als eine oder gar die wichtigste partnerschaftlich-familiale Lebensform, sondern als die einzig legitime. Bringt eine solche Position offensichtlich Schwierigkeiten mit sich, auf gesellschaftliche Veränderungen durch Weiterentwicklung zu reagieren, so geht von ihrer Beharrungskraft doch eine stabile Orientierungsmöglichkeit aus und ist ihr eine hohe Resistenz gegen staatlich und ideologisch motivierte Eingriffe in das intime Zusammenleben eigen. Dies zeigt sich nicht zuletzt an der 1930 (!) aus dieser Position entwickelten Ablehnung jeglicher Form der Eugenik.<sup>12</sup>

Die *reformatorischen* Kirchen gehen in ihrem Eheverständnis auch davon aus, dass es sich dabei um ein »göttlich Werk und Gebot«<sup>13</sup> handelt, wie in Luthers Schrift »Ein Traübüchlein für die einfältigen Pfarrherrn« exemplarisch deutlich wird. Allerdings wird die rechtliche Regelung nicht als kirchliche Angelegenheit angesehen, sondern als Aufgabe der weltlichen Obrigkeit. Diese Regelungen können auch kontextuell unterschiedlich ausgeprägt sein:

»So manches Land, so manche Sitte, sagt das gemeine Sprichwort. Demnach weil die Hochzeit und Ehestand ein weltlich Geschäft ist, gebührt uns Geistlichen oder Kirchendienern nicht darin zu ordnen oder regieren, sondern lassen einer jeglichen Stadt und jedem Land hierin ihren Brauch und Gewohnheit [...]«<sup>14</sup>

Daraus folgen zwei wesentliche Konsequenzen für das Verständnis der Ehe, das sich vom römisch-katholischen abhebt. Zum einen wird die rechtliche Regelung der Ehe in den weltlichen Bereich überantwortet (auch dort, wo die Eheschließung noch kirchlich vollzogen wird), zum anderen wird der Ehe der Sakramentscharakter abgesprochen, sie wird vielmehr zu einer Erhaltungsordnung in der gefallenen Welt. Die Ehe ist also nach evangelischem Verständnis kein Gnadenmittel, d. h. durch sie wird nicht in besonderer Weise der Anteil an der göttlichen Gnade vermittelt. Das hat zur Konsequenz, dass eine Fülle von Regelungen in Hinsicht auf Ehehindernisse aufgehoben und

10. *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*, Beschluss Ehe und Familie, in: *Beschlüsse der Vollversammlung*. Offizielle Gesamtausgabe, Bd. 1, Freiburg / Basel / Wien 1976, 423-457, hier 425.
11. Vgl. *Papst Paul VI.*, Enzyklika »*Humanae vitae*«, 25. Juli 1968; DH 4470-4479.
12. Vgl. *Papst Pius XI.*, Enzyklika »*Casti conubii*«, 31. Dezember 1930; DH 3700-3724.
13. *Martin Luther*, *Ein Traübüchlein für die einfältigen Pfarrherrn* (1529), in: WA 30,III, 74-80 (= BSLK, 528-534), hier 75, 23.
14. WA 30,III, 74, 1-6. Text heutigem Deutsch angeglichen. Vgl. CA XVI; XXIII.

dass Regelungen für Scheidungen entwickelt werden, zunächst allerdings auf dem Schuldprinzip basierend und mit drakonischen Strafen für die Schuldigen verbunden.<sup>15</sup> Die Aufgabe der Kirche ist es dann, den Ehestand zu segnen, als den Stand, der von Gott für das Zusammenleben von Frau und Mann vorgesehen, aber auch des Segens bedürftig ist: »Aber so man von uns begehrt, vor der Kirche oder in der Kirche sie zu segnen, über sie zu beten oder sie auch zu trauen, sind wir schuldig, dasselbige zu tun.«<sup>16</sup> Luther sieht den Ehestand in diesem Sinne als Ablösung des Mönchs- und Nonnenstands. Die damalige Praxis des erzwungenen Zölibats vor allem bei jungen Menschen lehnt er als widernatürlich und nicht der Schrift entsprechend ab. Dies schließt allerdings die Wertschätzung freiwilliger zölibatärer Bindung nicht aus. Der weltliche Stand der Ehe sei von Gott eingesetzt und der Schrift gemäß, so dass ihm der kirchliche Segen zukomme. Die Ehe hat insofern nach evangelischem Verständnis durchaus eine wichtige spirituelle Dimension als göttliche Anordnung, in der die Manifestation der Liebe Gottes und seiner Bundestreue erfahren werden kann.

Das reformatorische Eheverständnis hält daran fest, dass die Ehe eine göttliche Institution ist, als die den Menschen in der gefallenen Welt gemäße Form des Zusammenlebens der Geschlechter. Zugleich wird dadurch, dass die rechtliche Ausprägung den weltlichen Behörden überlassen wird, eine Offenheit für lokale Differenzierungen, aber auch für gesellschaftlichen Wandel erreicht. Dies kann allerdings auch zur erhöhten Anfälligkeit der Ehe führen. Die Zurückdrängung des rechtlichen Aspekts im kirchlichen Eheverständnis tendiert zu einer Stärkung des Beziehungsaspekts, der mit einer Aufwertung der Frau einhergeht. Indem die Ehescheidung nicht kategorisch ausgeschlossen wird, bleibt hier ein Anknüpfungspunkt für das sich wandelnde Eheverständnis im Verlauf gesellschaftlicher Modernisierung und Pluralisierung, wobei der Protestantismus am Leitbild der Ehe festhält, auch wenn anderen Lebensformen nicht generell ihre Bedeutung und Würde abgesprochen wird.

Diese unterschiedlichen Auffassungen der Ehe bringen erhebliche praktische Probleme mit sich. Der Sakramentscharakter der Ehe in römisch-katholischer Perspektive erschwert ökumenische Trauungen konfessionsverbindender Ehen. Allerdings ist die kirchliche Trauung konfessionsverbindender Ehen zwischen Evangelischen und Römisch-Katholischen heute möglich, indem die entweder römisch-katholisch oder evangelisch geschlossene Ehe beiderseits anerkannt wird. Von römisch-katholischer Seite ist bei der evangelischen Trauung die Entbindung von der Formpflicht, die Eheschließung nach katholischem Ritus zu vollziehen, notwendig. Das römisch-katholische Eherecht findet dann auf die evangelisch geschlossene Ehe Anwendung. Der bzw.

15. Vgl. *Martin Luther*, Vom ehelichen Leben (1522), WA 10,II, 267-304.

16. Ebd., WA 30,III, 75, 1-3. Text heutigem Deutsch angeglichen.

die katholische Partner(in) wird verpflichtet, die Kinder im römisch-katholischen Glauben zu erziehen. Dabei kann ein Geistlicher bzw. eine Geistliche der jeweils anderen Konfession mitwirken. Ermutigend ist, dass es inzwischen regionale Lösungen gibt, mit denen eine gemeinsame kirchliche Trauung möglich wird.<sup>17</sup> Für die in konfessionsverbindender Ehe und Familie lebenden Menschen bleibt allerdings das Problem, dass sie auf Grund des römisch-katholischen Verständnisses des Amtes und des Altarsakraments am gottesdienstlichen Leben der jeweils anderen Kirche nicht voll teilnehmen können bzw. dieses nicht als vollwertiger Ersatz für die Teilnahme an den Gottesdienstfeiern der eigenen Konfession angesehen wird.

Trotz aller Differenzen kann als gemeinsame Perspektive römisch-katholischer und evangelischer Eheauffassung festgehalten werden, dass trotz unterschiedlicher Auffassungen über den Sakramentscharakter beide Konfessionen gemeinsam die Ehe als göttliche Einrichtung und als Zeichen des Bundes auffassen können, was die Basis für weitere Verständigungen sein kann.<sup>18</sup> Freilich erlaubt das gemeinsame Verständnis der Ehe als göttlich intendierte Institution und das damit verbundene Familienverständnis schon heute gemeinsames Handeln in rechtlichen und gesellschaftlichen Zusammenhängen, wenn es um den Schutz der Ehe und die rechtliche wie sozialpolitische Unterstützung der Familien geht.<sup>19</sup>

Die jeweilige Eheauffassung und das Verständnis anderer Lebensformen ist aber nicht zu trennen vom Grundverständnis der Sexualität als Teil der leiblichen Existenz der Menschen. Deshalb soll im nächsten Abschnitt das theologisch-anthropologische Verständnis der Sexualität untersucht werden, bevor wir zu den Fragen der Lebensformen zurückkommen.

#### 4. Sexualität als Thema theologischer Anthropologie

Gegenwärtig werden wir in der medialen und gesellschaftlichen Öffentlichkeit allgegenwärtig mit Darstellungen des Sexuellen oder Anspielungen darauf konfrontiert. Dies führt geradezu zu einer inflationären Präsenz von Sexualität, der man sich beinahe nicht entziehen kann. Hinzu kommen in vielen Filmen, Videospielen und anderen Medien die Vermengung von Sexualität

17. Vgl. *Walter Schöpsdau*, *Konfessionsverschiedene Ehe. Ein Handbuch* (Bensheimer Hefte 61), Göttingen 1995, 195-197.
18. Vgl. *Lehmann / Pannenberg* (Hg.), *Lehrverurteilungen* (s. Anm. 6), 147-151.
19. Vgl. *Kirchenamt der EKD / Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der EKD und der Dt. Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland* (Gemeinsame Texte 9), Hannover / Bonn 1997.

mit Gewalt bzw. insgesamt eine Tendenz, Spiel- oder Abarten der Sexualität in den Vordergrund zu rücken, die zutiefst menschenverachtend sind. Angesichts dieser Herausforderungen besteht die Gefahr, sich entweder schleichend an dieses Phänomen zu gewöhnen oder aber in eine Ablehnungsposition zu geraten, die dann als prüde oder generell sexualfeindlich aufgefasst werden kann. Im Folgenden soll der christlichen Auffassung von Sexualität nachgegangen werden. Zum einen, um ein positiv bestimmtes Verständnis von Sexualität aus christlicher Perspektive zu entfalten, zum anderen um davon ausgehend Kriterien zu entwickeln, welche die negativen Seiten einer permanenten Sexualisierung der Öffentlichkeit zu identifizieren helfen.

Das Alte Testament hat im Ganzen kein negatives Verständnis der Sexualität. In Abgrenzung zu Religionen der altorientalischen Umwelt wird in der Bindung der Sexualität an die (eheliche) Beziehung ihre Personalisierung eingeleitet. Daran knüpft die Verkündigung Jesu an; er betont den monogamen Beziehungsaspekt, der vor allem eine Aufwertung der Stellung der Frauen im damaligen gesellschaftlich-kulturellen Kontext bedeutet (Mt 5,31f.; Mt 19,3ff.).

Durch die Entsakralisierung der Sexualität, z. B. durch die Abkehr von kultischer Prostitution aber auch durch ihre Bindung an exklusive personale Beziehungen, wird sie gleichermaßen relativiert. Gleichwohl werden vor allem die von ↗*eschatologischer* Naherwartung geprägten Vorstellungen Paulus' wirksam, der die Ehe als der Enthaltbarkeit nachgeordnet betrachtet und sie lediglich von ihrer negativen Funktionalität her, zur Einhegung der Sexualität und der Abwehr von Unzucht, als notwendig anerkennt (1 Kor 7).

Damit ist eine Auffassung von Sexualität in der christlichen Tradition angebahnt, die bei ↗*Augustinus* im Kontext seiner Sündenlehre entfaltet wird. Die augustinische Auffassung der Sexualität ist dabei stark von einem dualistischen Welt- und Menschenbild geprägt. Seine ↗*anthropologische* Grundauffassung beruht auf der griechischen Philosophie, die zwischen höheren und niederen Begehrungsvermögen unterscheidet. Sexualität wird dem niederen, triebhaften zugeordnet und in der Konsequenz dieser Auffassung nur in ihrer Funktionalität hinsichtlich der Vermehrung anerkannt. Augustinus nimmt diese Auffassung auf und verknüpft sie mit den Kategorien der Sündenlehre. Durch den Zeugungsakt wird nach der Auffassung Augustins die Erbsünde generativ (durch Fortpflanzung) weitergegeben. Der Sexualtrieb wird für Augustinus zum Ausdruck der Macht der Sünde (*concupiscentia*) und sexuelle Aktivität als eine der schweren Sünden bezeichnet. In der Konsequenz wird Sexualität nur in der Ehe und auch dort nur zur Zeugung von Nachkommenschaft als legitim angesehen, jedoch keineswegs positiv bewertet. Der einzelne sexuelle Akt, der nicht auf die eheliche Zeugungsabsicht ausgerichtet ist, wird im Gefälle der ↗*augustinischen* Theologie zur Tatsünde. Im Hintergrund steht bei Augustinus die Abgrenzung von der sexuellen Freizügigkeit der hellenisti-

schen Umwelt, in der Sexualität auch losgelöst von personalen Beziehungen positiv bewertet wurde.

Die sexualfeindliche Sicht Augustins, wird im Wesentlichen auch bei  $\nearrow$ Thomas von Aquin aufgenommen und prägt, eingebettet in naturrechtliche Begründungen, die römisch-katholische Auffassung bis heute, wenn auch durch die Pastoralkonstitution »Über die Kirche in der Welt von heute« (*Gaudium et spes*) des Zweiten Vatikanischen Konzils und dem Apostolischen Schreiben Papst Johannes Pauls II. »*Familiaris consortio*« neben der Reproduktionsfunktion der Sexualität auch ihre eigene Bedeutung für die eheliche Kommunikation anerkannt wird.<sup>20</sup> Eine Spannung zwischen lehramtlicher Position und gelebtem Katholizismus wird auch hier nicht auszuschließen sein. In diesem Zusammenhang ist auf Bemühungen zu verweisen, auch in Auseinandersetzung mit den Humanwissenschaften, ein positives Verständnis von Sexualität zu entwickeln und leib- und sexualfeindliche Tendenzen zu überwinden.<sup>21</sup>

Auch in der reformatorischen Auffassung von Sexualität spielt die reproduktive Funktion eine wichtige Rolle. Dies hat zur Ausbildung einer repressiven Sexualmoral im Protestantismus geführt, die im Gegensatz zum römischen Katholizismus nicht naturrechtlich, sondern ordnungstheologisch begründet wurde. Erst in der Mitte des 20. Jahrhunderts finden sich Ansätze zur Lösung der exklusiven Bindung der Sexualität an die Zeugung von Nachkommenschaft und damit zur Aufwertung der Sexualität. Dies geschieht allerdings noch nicht in emanzipatorischer Absicht, und Sexualität bleibt streng an die heterosexuelle Ehe gebunden. Erst mit der Auseinandersetzung mit human- und sozialwissenschaftlichen Erkenntnissen auf evangelischer Seite durch Siegfried Keil<sup>22</sup> und Hermann Ringeling<sup>23</sup> – auf römisch-katholischer Seite etwa durch Stefan Pfürtner<sup>24</sup> – wird die Unterscheidung von Sexualität und Generativität und gleichzeitig die Öffnung für andere Lebensformen durch das ganzheitliche Verständnis der Sexualität in emanzipatorischer Absicht konsequent vollzogen. Dies findet in der »Denkschrift zu Fragen der Sexualethik« der EKD von 1971 teilweise Niederschlag.<sup>25</sup> In Folge der Diskussion um die Auswirkungen von AIDS kommt es zu Versuchen, eine repressive Se-

20. Vgl. auch *Päpstlicher Rat für die Familie*, Menschliche Sexualität: Wahrheit und Bedeutung. Orientierungshilfen für die Erziehung in der Familie (1995), in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 127, Bonn 1996, 3-80, Nr. 103 ff.

21. Vgl. etwa *Gemeinsame Synode*, Beschluss Ehe und Familie (s. Anm. 10), 433-435.

22. Siegfried Keil, Sexualität. Erkenntnisse und Maßstäbe, Stuttgart / Berlin 1966.

23. Hermann Ringeling, Theologie und Sexualität. Das private Verhalten als Thema der Sozialethik, Gütersloh 1968.

24. Stefan Pfürtner, Kirche und Sexualität, Reinbek 1972.

25. *Kirchenamt der EKD (Hg.)*, Denkschrift zu Fragen der Sexualethik (1971), in: Denkschriften der EKD, Bd. 3,1, Gütersloh 3. Aufl. 1993, 139-209.

xualmoral im Protestantismus zu restaurieren.<sup>26</sup> Obwohl in Fragen der Sexualethik im Protestantismus weiterhin unterschiedliche Positionen vertreten werden, hat sich doch seit Anfang der siebziger Jahre ein deutlicher Wandel vollzogen, und die Anerkennung der Sexualität als Teil eines ganzheitlichen Menschenbildes und die Loslösung der Beurteilung von Sexualität von ihrer generativen Funktion hat sich weitgehend durchgesetzt.

In *ökumenischer Gemeinsamkeit* kann trotz bleibender Differenzen und trotz mancher kirchengeschichtlicher Irrwege festgehalten werden, dass sich zunehmend die Auffassung durchsetzt, Sexualität, die verantwortlich in dauerhaften personalen Beziehungen gelebt wird, als gute Gabe Gottes anzunehmen. Für ihre verantwortliche Gestaltung stellen sich gegenwärtig allerdings vielfältige Herausforderungen.

## 5. Sexualethische Kriterien und Perspektiven<sup>27</sup>

Als anthropologisches Grundphänomen hat Sexualität vielfältige Erscheinungsformen, ist kulturell, biographisch, geschlechtlich usw. variant und entzieht sich damit den Versuchen eindeutiger Definition und Fixierung. Während biologische Modelle vor allem die vermeintlich natürliche Determiniertheit des Sexualtriebs und eine damit zusammenhängende quasi natürliche Ordnung der Sexualbeziehungen behaupten, tritt in sozio-kulturellen Erklärungsansätzen in den Vordergrund, dass sexuelle Motivation kulturell vermittelt, erlern- und damit veränderbar ist.

Angemessen scheint eine Bestimmung der Sexualität als eines dialektischen Zusammenhangs von biologischen Voraussetzungen, wie dem Sexualtrieb (Libido), und der jeweiligen kulturellen Ausformung sowie der je individuellen (geschlechtsspezifischen) Aneignung.

Dem korrespondiert die Unterscheidung von »sex« (biologische Geschlechtszugehörigkeit) und »gender« (sozialisierte Geschlechtsrolle).

Als konstitutives Element menschlicher Existenz beinhaltet Sexualität unterschiedliche Ausdrucksformen und Sinnkomponenten. Es können vier Aspekte unterschieden werden: Mit dem *Identitätsaspekt* wird zum Ausdruck gebracht, dass Sexualität unter anderem die Erfahrung der selbstbestimmten leiblichen Identität des Individuums in seiner körperlich-seelischen Ganzheit

26. *Kirchenamt der EKD (Hg.), AIDS. Orientierungen und Wege in der Gefahr* (EKD Texte 24), Hannover 1988.

27. Zum folgenden Abschnitt vergleiche insgesamt *Michael Haspel*, Art. Sexualität, Sexualethik, in: *Evangelisches Soziallexikon*, Stuttgart 2001, Sp. 1393-1402.

erfahrbar macht. Dies ist eine subjektive Voraussetzung für die Fähigkeit, die Integrität anderer zu achten und in Beziehung zu treten. Unter dem *Beziehungsaspekt* werden die in sexuellem Kontakt erfahrbare Nähe, Wärme, Vertrauen und Geborgenheit mit anderen Menschen gefasst. Daraus kann das Bedürfnis nach Vertrautheit und Dauerhaftigkeit entstehen. Der *Lustaspekt* verweist auf die durch Sexualität möglichen körperlichen und seelischen Lusterfahrungen, Leidenschaft und Ekstase, die Ausdruck und Quelle von Vitalität sind. Daraus entsteht die lebensspendende Kraft von Sexualität, die mit dem *Fruchtbarkeitsaspekt* zur Sprache gebracht wird. Dabei ist, aber nicht nur, an die Zeugung von Kindern zu denken. Auch in Hinsicht auf die Beziehung, auf das soziale Umfeld und die individuelle Entwicklung kann Sexualität Produktivität entfalten.

Die vier Aspekte stehen alle in einem dynamischen Zusammenhang. Die Gewichtung der unterschiedlichen Aspekte variiert dabei je nach biographischer Phase, sozial-kulturellem Kontext und individueller Ausgestaltung. In der Jugendphase werden andere Aspekte im Vordergrund stehen als z. B. in einer Familienphase. In Hinsicht auf gelingende Sozialisation und befriedigende Sexualität ist konstitutiv, dass die verschiedenen Aspekte im Zusammenhang bleiben und immer wieder eine gewisse Balance erreicht wird. Die Abspaltung eines der Aspekte ist problematisch und kann krankhaft werden.<sup>28</sup> Die folgenden Überlegungen zur christlichen Sexualethik schließen an dieses Verständnis von Sexualität an, das auf den oben entfalteten anthropologischen Grundlagen beruht.

Sexualethik ist prinzipiell zu unterscheiden von *Sexualmoral*, welche den Bestand der faktisch geltenden bzw. diskursiv geforderten sexuellen Normen einer Gesellschaft zu einer bestimmten Zeit bezeichnet. *Sexualethik* ist hingegen systematische Reflexion der *Sexualmoral*, sexueller Praxis sowie gesellschaftlicher Rahmenbedingungen und struktureller Voraussetzungen von gelebter Sexualität. In Bezug auf die *Sexualmoral* kann Sexualethik die Funktion der Begründung respektive der Kritik haben, hinsichtlich der sexuellen Praxen wird sie nach normativen Problemen fragen und versuchen, Handlungsorientierungen in Form von Prinzipien und Maximen zu entwickeln. Hinsichtlich der gesellschaftlichen Dimension geht es zunächst um die Aufklärung sozialer Bedingtheiten und historischer Konstitutionsbedingungen sowie weiterhin um die kritische Offenlegung und ggf. Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse, welche (individuelle) Sexualität beeinflussen.

Christliche Sexualethik findet ihre Begründung und Motivation in der gegenwärtigen Entfaltung theologischer Anthropologie. Dabei sind die Zeugnisse der Bibel Quelle und Maßstab. Allerdings können dabei nicht einzelne

28. Vgl. Uwe Sielert, *Sexualpädagogik. Konzeptionen und didaktische Anregungen*, Weinheim 2. Aufl. 1993.

Verse aus dem Zusammenhang gerissen und als absolut gültig dargestellt werden. Das biblische Zeugnis muss in seinem Zusammenhang berücksichtigt und erschlossen werden. Für die Gewinnung sexualethischer Orientierung ist die Auseinandersetzung mit human- und sozialwissenschaftlichen Erkenntnissen und Theorien konstitutiv.

Inhaltlich grundlegend ist die theologische Entfaltung der biblischen Rede von der Schöpfung der Menschen als Frau und Mann als Gottes Ebenbild (Gen 1,27). In dieser theologischen Grundeinsicht ist sowohl die gleiche Würde aller Menschen begründet als auch die ganzheitliche Auffassung des Menschen als leibliches Wesen angelegt. In der gegenwärtigen Entfaltung der paulinischen Rechtfertigungslehre (↑Kap. 8: Erlösung; 4.) wird daran angeknüpft und bekräftigt, dass die individuelle Anerkennung vor Gott nicht von menschlichen Leistungen abhängt, sondern in der Anerkennung der eigenen Grenzen – in der Sprache der Tradition: durch den Zuspruch göttlicher Gnade – die Freiheit eröffnet wird, diese Grenzen auch zu überwinden. Die Rechtfertigung der Sünderinnen und Sünder eröffnet die Freiheit für eigene Lebensgestaltung und verweist zugleich darauf, dass mit der eigenen Anerkennung gleichursprünglich auch die Anerkennung aller Menschen mitgesetzt ist, so dass die individuelle Gottesbeziehung die soziale Beziehung zu den anderen Menschen mitkonstituiert. Diese sozialen Beziehungen können und sollen dann in einer Orientierung der Nächstenliebe, die auf Gerechtigkeit zielt, verwirklicht werden. Diese Bestimmungen sind grundlegend für ein christliches Verständnis der Geschlechterbeziehungen, da die konstitutive Differenz der Geschlechter auf ihre prinzipielle Gleichberechtigung hingeordnet ist (so z. B. Gal 3,28). Aus den beiden Aspekten des ganzheitlich-leiblichen Verständnisses menschlicher Existenz,<sup>29</sup> zu dem die Sexualität als »gute Gabe Gottes« gehört, und der prinzipiell gleichen Würde aller Menschen lassen sich Grundorientierungen für die Sexualethik gewinnen.

Im Zuge gesellschaftlicher Modernisierung verändern sich die gesellschaftsstrukturellen Voraussetzungen der Geschlechtsrollenzuweisung, insbesondere für Frauen, aber auch der Familienstrukturen. Durch die Frauenbewegung wird die Diskriminierung thematisiert und die Emanzipation mit einigem Erfolg vorangebracht. Dies hat mit dazu beigetragen, dass die traditionelle, repressive Sexualmoral nicht nur in ihrer Begründung fraglich, sondern ihrer sozial-strukturellen Grundlage und Funktion beraubt wird, wenngleich sie als Leitbild im Bürgertum und nicht zuletzt in den Kirchen weiter wirksam bleibt. Durch das zunehmende Auseandertreten von geschlechtlicher und sozialer Reife sowie durch die mögliche Entkoppelung von Sexualität und Generativität durch die Verfügbarkeit zuverlässiger hormoneller An-

29. Vgl. Ernst Käsemann, Zur paulinischen Anthropologie (1969), in: *ders.*, Paulinische Perspektiven, Tübingen 3. Aufl. 1993, 9-60.

tikonzeptiva («Antibabypille») seit den 60er Jahren gerät die traditionelle Sexualmoral zunehmend unter Druck. Durch die neuen Möglichkeiten ergeben sich neue Freiheiten, aber auch neue Probleme.

Durch solche Einsicht in die Relativität materialer sexualmoralischer Normen ist allerdings die Problematik der Gewinnung ethischer Orientierung in der Gestaltung sexueller Beziehungen und der Beurteilung ihrer gesellschaftlichen Voraussetzungen keineswegs obsolet. Im Gegenteil: Die zu begrüßende Eröffnung neuer Freiheiten für individuelle Lebensentwürfe und die Gestaltung von Sexualität bedarf sexualethischer Reflexion und der Bereitstellung von Orientierungsangeboten, anhand derer individuelle Lebensführung und gesellschaftliche Strukturen verantwortlich gestaltet werden können. Wenn man die oben dargestellten Grundorientierungen christlicher Anthropologie, Sozialethik und Sexualethik auf die ebenfalls oben entfaltenen vier Aspekte der Sexualität bezieht, ergeben sich folgende sexualethische Orientierungen.

Betrachtet man den Aspekt der *Identität* in normativer Perspektive, ergibt sich als positives sexualethisches Kriterium die *Selbstbestimmung* und wird in negativer Hinsicht die Vermeidung von physischen und psychischen Verletzungen zur grundlegenden sexualethischen Orientierung. Dies kann in dem grundlegenden Kriterium der *Gewaltfreiheit* zum Ausdruck gebracht werden. Dies gilt und ist evident in Hinsicht auf explizite physische Gewaltanwendung wie Vergewaltigung (auch in der Ehe bzw. in festen Beziehungen), Kindesmissbrauch, Klitoridektomie (Klitorisbeschneidung) und andere Eingriffe in die leibliche Integrität, die in unserem Rechtskreis weitgehend auch durch das Strafrecht sanktioniert sind. Darüber hinaus erstreckt sich das Kriterium der Gewaltfreiheit auf die wechselseitige Verantwortung zur Vermeidung von Infektionen mit sexuell übertragbaren Krankheiten, vor allem AIDS. Im weiteren Sinne ist mit diesem Kriterium auch die Sexualisierung destruktiver Aggressionen generell abzulehnen. Daraus folgt für die Konkretion, dass auch dort, wo Gewalt in wechselseitigem Einverständnis zur Erzielung sexuellen Lustgewinns angewendet wird, wie etwa in sado-masochistischen Praktiken, alle Formen, die zu einer Schädigung eines der Beteiligten führen, abzulehnen sind. Des Weiteren treten aber unter dem Aspekt der Gewaltfreiheit strukturelle Formen der Gewalt in den Blick: ↗ *Sexistische* und patriarchale Strukturen, die das Geschlechterverhältnis und z. T. auch gleichgeschlechtliche Beziehungen prägen und strukturell Ungleichheit, Asymmetrie und Abhängigkeit erzeugen.

Mit dem *Beziehungsaspekt* der Sexualität werden in sexualethischer Perspektive die Kriterien der *Freiwilligkeit* und *Gleichheit* thematisch. Sie erfordern, dass in Beziehungen die wechselseitigen Bedürfnisse und Erwartungen transparent gemacht werden. Über die individuellen Konstellationen hinaus sind auch unter diesem Aspekt gesellschaftliche und psychische Ursachen von Abhängigkeit und Ungleichheit im Sinne der Verletzung von Gleichberechtigt-

gung aufzudecken und zu beheben. Positiv können die Flexibilisierung von Geschlechts- bzw. Beziehungsrollen und die Ermöglichung der Pluralisierung von Lebensformen als sexualethische Aufgaben in Hinsicht auf den Beziehungsaspekt der Sexualität genannt werden. Als Ziel der individuellen biographischen Gestaltung von Sexualität kann ihre personale Integration angesehen werden. In dieser Hinsicht können wechselseitige Liebe und die Perspektive der Dauerhaftigkeit und Verlässlichkeit als beziehungsfördernde sexualethische Orientierungen benannt werden.

Mit dem *Lustaspekt* der Sexualität sind vielfältige ethisch-normative Probleme der Abspaltung der Lust und der Entfremdung von Sexualität im bürgerlich-kapitalistischen System berührt, die gegen das Prinzip der Autonomie bzw. Selbstbestimmung verstoßen. Die Kommerzialisierung von Sexualität, die Übertragung von Konsum- und Leistungskategorien in den Bereich des Sexuellen sind auf Grund der entwickelten sexualethischen Kriterien abzulehnen. Dabei sind Prostitution und Pornographie nur die eklatantesten Formen einer umfassenden Durchdringung von Medien und Werbung mit kommerzialisierten Stereotypen von Sexualität, deren Wirkung durch die mediale Omnipräsenz auf Grund der Neuen Medien noch gesteigert wird. Die Konsequenzen solch zunehmend entfremdeter Darstellungen von Sexualität sind nicht nur die Fremdbestimmung sexueller Leitbilder, sondern auch die latente Gewaltausübung in der Regel gegen Frauen, die auf stereotype sexuelle Bilder festgelegt werden. Als Konsequenz dieser zunehmenden medialen Sexualisierung der Öffentlichkeit ist die Entfremdung der Sexualität in Form der Enterotisierung des Privaten zu beobachten.

Verstärkt werden diese sexistischen Strukturen durch die Überlagerung mit politischen und ökonomischen Abhängigkeiten im durch die Differenz von Metropolen und Peripherie strukturierten Weltssystem. Durch die massive Ungleichheit zwischen nördlich-westlicher und südlicher Hemisphäre werden sexistische, oft kombiniert mit rassistischen Ausbeutungsstrukturen erzeugt. Sextourismus, erzwungene Prostitution und ausbeuterische Partnerschaftsvermittlung sind nur die markantesten Signaturen dieses Problemkreises, so dass die sexualethische Reflexion hier auf die Kritik und Veränderung des kapitalistischen Weltwirtschaftssystems zielt.

Untersucht man den Bereich der *Fruchtbarkeit* als Aspekt der Sexualität, hat auch dieser eine Reihe normativer Implikationen. Im Sinne der Generativität bedarf es der besonderen Verantwortung der (heterosexuellen) Partnerinnen und Partner hinsichtlich der Geburtenplanung. Sowohl die Entscheidung für und die verantwortliche Durchführung von Verhütung als auch die Entscheidung für die Zeugung eines Kindes und die Übernahme verantworteter Elternschaft liegt in der gemeinsamen Verantwortung der Beteiligten und sollte transparent und einvernehmlich wahrgenommen werden.

Wenn die Dimension der Fruchtbarkeit der Sexualität nicht verengt mit

Fortpflanzung gleichgesetzt wird, ergibt sich daraus, dass Formen von Sexualität, die auf Dauer nicht auf Zeugung abzielen, nicht notwendig alleine deshalb als weniger wertvoll angesehen werden können. Wenn dies nicht willkürlich auf heterosexuelle Beziehungen eingegrenzt wird, hat dies Auswirkungen für die Bewertung von Homosexualität, so dass sich aus dieser Beurteilung in der Konsequenz die sozialetische Aufgabe der Ermöglichung und gesellschaftlichen Unterstützung verschiedener Lebensformen ergibt.<sup>30</sup>

Die hier entwickelten sexualethischen Kriterien sind keine konkreten Handlungsanleitungen, die kasuistisch einzelne Verhaltensweisen und Sexualpraktiken moralisch bewerten (obwohl sie Konsequenzen dafür implizieren), sondern haben den Status von Prinzipien und Maximen, die es jeweils zu konkretisieren gilt. Dafür beanspruchen sie allerdings normative Geltung im Rahmen der hier dargestellten Begründung. Sie unterscheiden sich aber auch untereinander hinsichtlich des Anspruches ihrer Geltung. So ist z. B. das Prinzip der Gewaltfreiheit kategorisch auf den Ausschluss (schädigender) Gewalt gerichtet. Dabei handelt es sich um eine Norm, die nicht nur ethisch wünschenswert ist, sondern auch als rechtlich zwingend angesehen wird (Muss-Normen). Andere Kriterien sind dagegen nur in bestimmten Konstellationen und Situationen relevant (Soll-Normen; Kann-Normen). Als allgemeine Orientierungen bedürfen sie der situativen Anwendung, die je konkret und individuell geschehen muss. Dies stellt erhebliche Anforderungen an die Beteiligten, die in der Wahrnehmung von Selbstverantwortung und wechselseitiger Verantwortung auch Selbstbegrenzung und Disziplin entwickeln müssen. Dies bedarf der gesellschaftlichen Unterstützung, so dass Sexualerziehung, -aufklärung und -beratung zur Aufgabe von Kirche und anderen gesellschaftlichen Institutionen werden. Die aufgezeigte Relativität der sexualethischen Orientierungen ist nicht mit Beliebigkeit (Arbitrarität) zu verwechseln. Gerade in der kommunikativ und individuell verantworteten Anwendung wird die ethische Orientierung in Freiheit verbindlich zur Geltung kommen. Dies steht oft in Gegensatz zu dem immer noch wirksamen Bild der traditionellen kirchlichen Sexualmoral. Wie sich daraus Orientierung in pluraler gewordenen Lebensformen gewinnen lässt, soll im abschließenden Kapitel diskutiert werden.

30. Vgl. *Siegfried Keil / Michael Haspel (Hg.)*, Gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften in sozialetischer Perspektive. Beiträge zur rechtlichen Regelung pluraler Lebensformen, Neukirchen-Vluyn 2000.

## 6. Theologisch-ethische Orientierung in der postmodernen Vielfalt

Die gegenwärtige gesellschaftliche Situation lässt sich ohne Zweifel auch in Hinsicht auf die familialen und partnerschaftlichen Lebensformen als Pluralisierung charakterisieren. Neben die einstmals alleinverbindliche Form der Ehe mit Familie und Hausgemeinschaft sind andere Formen des Zusammenlebens getreten. Sogenannte nicht-eheliche Lebensgemeinschaften, Wohngemeinschaften, eine zunehmende Zahl von Ehen ohne Kinder, Ein-Eltern-Familien in Folge von Scheidung oder Verwitwung, Ein-Personen-Haushalte, seien sie freiwillig gewählt, oder seien sie, z. B. auf Grund von Verwitwung, unfreiwilliges Schicksal. Die Bewertung dieser Vielfalt wird stark davon abhängen, ob man sie als Bedrohung bestimmter Lebensformen, z. B. der Ehe wahrnimmt, oder eher als Lebensformen, die in ganz überwiegendem Maße eine spezifische Funktion in einer bestimmten Lebensphase haben. Für letzteres spricht, dass in der Mitte des Lebens, von der dritten bis zur sechsten Lebensdekade die allermeisten Menschen in einer Ehe und Familie leben und dass über 80 % der Kinder und Jugendlichen bis 18 Jahre bei ihren beiden leiblichen Eltern aufwachsen<sup>31</sup>: »[D]ie weit überwiegende Mehrheit der bundesrepublikanischen Bevölkerung [ist] zweimal in ihrem Leben in einer traditionellen Eltern-Familie eingebunden: als Kind und als Erwachsener.«<sup>32</sup>

Die These, dass die Lebensformen nicht als sich ausschließende, konkurrierende Alternativen zu betrachten sind, sondern überwiegend biographisch-zyklisch nacheinander durchlaufen werden, erhält weitere Plausibilität, wenn man sich die immer wieder als markanteste Entwicklung herausgestellte Zunahme der Ein-Personen-Haushalte betrachtet, die oft fälschlicherweise als »Single«-Haushalte bezeichnet werden. Die Ein-Personen-Haushalte machen inzwischen ein gutes Drittel der Haushaltsformen aus; in manchen Großstädten sogar über die Hälfte. Manche meinen daraus schließen zu müssen, dass die Institution der Familie bedroht sei. Fragt man allerdings danach, wie viele Menschen in der jeweiligen Haushaltsform leben,

31. Vgl. *Bernhard Nauck / Hans Bertram (Hg.), Kinder in Deutschland. Lebensverhältnisse von Kindern im Regionalvergleich* (Deutsches Jugendinstitut: Familien-Survey 5), Opladen 1995, 62. Die hier und im Folgenden verwendeten statistischen Angaben stammen aus den großen Untersuchungen der neunziger Jahre. Sie sind trotz leichter Verschiebungen in der Tendenz noch gültig. Für die aktuellen statistischen Entwicklungen vgl. *Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (Hg.), Die Familie im Spiegel der amtlichen Statistik. Lebensformen, Familienstrukturen, wirtschaftliche Situation der Familien und familiendemographische Entwicklung in Deutschland*, Berlin, erweiterte Neuauflage 2003.
32. *Rosemarie Nave-Herz, Familie heute. Wandel der Familienstrukturen und Folgen für die Erziehung*, Darmstadt 1997 (1994), 18.

verschiebt sich das Bild wieder deutlich in Richtung der Mehr-Personen-Haushalte, da in ihnen definitionsgemäß mehr Menschen leben.

Zudem verbergen sich hinter den Ein-Personen-Haushalten eben zumeist keine »Singles«, also bewusst allein lebende, meist junge, beruflich engagierte Menschen, sondern zum überwiegenden Teil ältere Menschen, die oft ungewollt nach dem Tod des Partners oder nach einer Trennung alleine leben.<sup>33</sup>

Löst man das statische Nebeneinander der unterschiedlichen Lebensformen, das von manchen auch als Gegeneinander empfunden wird, in eine Bildsequenz auf, so ergibt sich daraus idealtypisch folgender Zyklus: Während der Berufsausbildung leben viele Menschen in Wohngemeinschaften oder in Ein-Personen-Haushalten. Dem schließt sich oft eine Phase in nicht-ehelicher Lebensgemeinschaft an. Die Heirat erfolgt häufig dann, wenn die Partner gemeinsam einen Kinderwunsch haben. Dies führt zu einer Familienphase, die aber oft schon mit dem Erreichen der fünften Lebensdekade wieder vorbei ist. Die Ehepaare, deren Kinder den gemeinsamen Haushalt verlassen haben, haben dann in der Regel noch mehrere Jahrzehnte gemeinsames Eheleben vor sich. Für Kinder und Jugendliche ist also das Aufwachsen bei beiden leiblichen Eltern, die in der Regel auch miteinander verheiratet sind, weiterhin die Normalität, wobei auch im geschichtlichen Rückblick anzumerken ist, dass zumindest Ein-Eltern-Familien aufgrund von Verwitwung und auch Stieffamilienverhältnisse früher, insbesondere in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg, weitaus häufiger waren als heute.<sup>34</sup>

Dabei ist vor allem zu beachten, dass sich sowohl voreheliche bzw. vorfamiliäre Phasen ausgebildet haben, als auch nachfamiliäre Phasen. Das erste ist oft durch verlängerte Ausbildungszeiten bedingt, das zweite durch die geringere Zahl an Kindern und die verlängerte durchschnittliche Lebenserwartung.<sup>35</sup> Indem sich die Familienphase, d. h. das Zusammenleben von Eltern mit ihren minderjährigen Kindern, innerhalb der Biographie verkürzt, gewinnen die

33. Vgl. *Bundesministerium für Familie und Senioren (Hg.)*, Familien und Familienpolitik im geeinten Deutschland – Zukunft des Humanvermögens. Fünfter Familienbericht, Deutscher Bundestag, 12. Wahlperiode, Drucksache 12/7560, Bonn 1994, 71; *Frankfurter Rundschau*, Von wegen Yuppie: Der Single ist ganz anders, Nr. 237, 13. 10. 1997, 15; *Thomas Schwarz*, Haushalts- und Familientypen 1987, in: *Ministerium für Familie, Frauen u. a. (Hg.)*, Familie heute – ausgewählte Aufsätze zur Situation von Familien in Baden-Württemberg, Stuttgart 1994, 42-57; *ders.*, Singles in Baden-Württemberg – eine neue Lebensform?, in: *Ministerium für Familie u. a. (Hg.)*, Familie heute (s. o.), 58-74.

34. Vgl. *Rosemarie Nave-Herz*, Familie heute (s. Anm. 32), 12, 92, 106-112.

35. Vgl. *Ivar Cornelius / Thomas Schwarz / Erich Stutzer*, Was ist eine »normale« Familie?, in: *Ministerium für Familie, Frauen u. a. (Hg.)*, Familie heute (s. Anm. 33), 11-22, hier 19; *Erich Stutzer*, Familien in unterschiedlichen Familienphasen, in: *Ministerium für Familie, Frauen u. a. (Hg.)*, Familie heute (s. Anm. 33), 23-41.

anderen Lebensphasen und -formen an Bedeutung. Zwar ist auch festzustellen, dass es eine zunehmende Anzahl von Menschen gibt, die dauernd allein leben oder als unverheiratete oder verheiratete Paare auf Dauer kinderlos bleiben, aber vom größten Teil der Bevölkerung werden die verschiedenen Phasen nacheinander durchlaufen.

Daraus ergeben sich für die theologisch-ethische Betrachtung Herausforderungen und Konsequenzen. Menschen brauchen feste Formen des Zusammenlebens (Institutionen), die sie entlasten, stützen und schützen. Nur so kann Zusammenleben dauerhaft in Formen gelingen, welche die oben beschriebenen Kriterien erfüllen, Vertrauen und Liebe wachsen lassen und so einen Vorgeschmack auf das *Reich Gottes* geben können. Das Gelingen dauerhafter Beziehungen kann bei allen Bemühungen niemals von uns Menschen selbst garantiert werden. Wir bleiben dabei auf den Beistand und den Segen Gottes angewiesen. Darin liegt der bleibende Sinn der Ehe und Familie. Neben diesen Lebensformen, die für die allermeisten Menschen bleibende Bedeutung haben, sind allerdings andere, überwiegend lebensphasenbezogene Formen des Zusammenlebens entstanden, die für diesen spezifischen Rahmen rechtlicher Regelung bzw. finanzieller Entlastung und Unterstützung bedürfen.

Aus dem bisher Gesagten kann geschlossen werden, dass allen Lebensformen, die den oben genannten Kriterien entsprechen, eine ihnen gemäße rechtliche Regelung gegeben werden kann und, wo dies nötig erscheint, auch gegeben werden soll. Noch zu wenig im Blick sind hier vor allem die »Wahlverwandtschaften«, die ältere Menschen wählen, nachdem sie Ehe und Familienphase schon lange hinter sich haben, ohne allerdings eine neue Ehe mit all ihren familien- und damit versorgungs- und erbrechtlichen Regelungen eingehen zu wollen oder zu können. Materieller Unterstützung bedürfen diejenigen Lebensformen, in denen die Generationen füreinander Verantwortung übernehmen; dies sind also vor allem Familien, in denen Eltern für ihre Kinder Verantwortung übernehmen, denen dadurch kein unzumutbarer finanzieller Nachteil entstehen darf.<sup>36</sup>

Wo Menschen in solchen Lebensformen zusammenleben, bedürfen sie des Zuspruchs des verheißenen Segens Gottes, der seelsorglichen Begleitung und nicht zuletzt der praktischen Unterstützung. In gelingenden Lebensformen können Menschen nicht nur wichtige Kompetenzen des Zusammenlebens

36. Vgl. Michael Haspel, »Du sollst Deinen Vater und Deine Mutter ehren.« Generationensolidarität in familialen Lebensformen der Spätmoderne in sozialetischer Perspektive, in: epd-Dokumentation 38-39, H. 1, 1998, 33-43; ders., Gleichgeschlechtliche Lebensweisen zwischen Unsicherheit und Freiheit – Aus der Perspektive einer evangelischen Sozialethik der Lebensformen und Sexualitäten, in: epd-Dokumentation 23-24, H. 2, 2001, 67-76.

und der verantwortlichen Gestaltung dieses Zusammenlebens entwickeln,<sup>37</sup> sondern exemplarisch die Liebe Gottes erfahren, der die Liebe ist und uns in die Freiheit und Liebe der Gotteskindschaft ruft.

### Fragen zur Diskussion

1. Welche Bedeutung messen Sie der Ehe und der Familie für ein christliches Leben bei? Können Sie Ihre Meinung theologisch begründen?
2. Welchen Beitrag leistet das Christentum zu einer sinnbestimmten Gestaltung der Sexualität?
3. Ist es sinnvoll, von Ehe als Sakrament zu sprechen?
4. Reichen die in diesem Beitrag genannten sexualethischen Maßstäbe aus?
5. Welche Rolle werden Ehe und Familie Ihrer Einschätzung nach in der Zukunft westlicher Gesellschaften spielen?

### Ausgewählte Basistexte

*Papst Johannes Paul II.*, Familiaris consortio, 22. November 1981; DH 4700-4716.

*Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*, Beschluss Ehe und Familie, in: Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe, Bd. 1, Freiburg / Basel / Wien 1976, 423-457.

*Kirchenamt der EKD (Hg.)*, Gottes Gabe und persönliche Verantwortung. Zur ethischen Orientierung für das Zusammenleben in Ehe und Familie, Hannover 1998.

*Martin Luther*, Ein Traubüchlein für die einfältigen Pfarrherrn (1529), in: WA 30,III, 74-80 (= BSELK, 528-534).

*Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen*, Sakramente, in: *Karl Lehmann / Wolfhart Pannenberg (Hg.)*, Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Bd. I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, Freiburg / Göttingen 1986, 77-156; hier 141-156 (Ehe).

37. *Jürgen Habermas*, Was macht eine Lebensform rational?, in: *ders.*, Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt a. M., 2. Aufl. 1992 (1991), 31-48.

## Grundlegende Literatur

- Regina Ammicht Quinn*, Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter, Mainz, 2. Aufl. 2000.
- Hans-Günter Gruber*, Christliche Ehe in moderner Gesellschaft. Entwicklungen – Chancen – Perspektiven, Freiburg / Basel / Wien 1993.
- Michael Haspel*, Art. Sexualität, Sexualethik, in: *Evangelisches Soziallexikon*, Stuttgart 2001, Sp. 1393-1402.
- Siegfried Keil*, Theologische Überlegungen zur Vielfalt der Geschlechterverhältnisse, in: *Christof Gestrich (Hg.)*, Geschlechterverhältnis und Sexualität, Beiheft zur BThZ 14 (1997), 14-29 (sowie die weiteren Aufsätze dort).
- Siegfried Keil / Michael Haspel (Hg.)*, Gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften in sozialetischer Perspektive. Beiträge zur rechtlichen Regelung pluraler Lebensformen, Neukirchen-Vluyn 2000.

## Material für die Gemeindegarbeit

- Michael Faßnacht*, Konfessionsverbindend? Leben in einer konfessionsverschiedenen Ehe und Familie, in: *Michael Kappes / Michael Faßnacht (Hg.)*, Grundkurs Ökumene. Bd. 2: Materialien für eine Seminarreihe, Kevelaer 1998, 163-168.
- Reinhard Frieling*, Katholisch und Evangelisch. Informationen über den Glauben, Göttingen 1973, 8. Aufl. 1999, 46-55 (Ehe).
- Michael Haspel*, Art. Sexualität / Sexualethik, in: *Evang. Soziallexikon*, Stuttgart 2000, Sp. 1393-1402.
- Angelika Strotmann / Sybille Becker / Hille Haker*, Seminareinheiten 1-3 (zum Thema Körper und Sexualität), in: *Irene Leicht / Claudia Raket / Stefanie Rieger-Goertz (Hg.)*, Arbeitsbuch Feministische Theologie. Inhalte, Methoden und Materialien für Hochschule, Erwachsenenbildung und Gemeinde, Gütersloh 2003, 237-248.
- Ausgewählte Abschnitte aus *Klaus-Peter Jörns*, Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben, München 1999; hier 46-48 (Familie); 138 f. und 190 (Sexualität) sowie 189 (Kirchliche Trauung).