

Christliche Identität und neue Schöpfung: Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum der kirchlichen Homosexualitätsdiskussion

Christoph Raedel

SUMMARY

The discussion in the churches about a positive re-evaluation of homosexual relationships is mainly handled as a moral debate. The basic issues of Christian anthropology and the theological question as to how the evaluation of homosexual practice relates to the Gospel of justification of sinners through Jesus Christ are neglected in this discussion. The present contribution first explicates that through the Gospel of justification as the 'centre of

Scripture' the believer receives a new identity 'in Christ'. It then demonstrates that this eschatological identity of being a 'new creature' in Christ does not eliminate a person's biological identity, but transforms it by virtue of the promise. Finally, it elucidates that the realisation of this new identity occurs in the tension between creation and completion and thus in brokenness. This is why clarity in doctrine needs to go hand in hand with compassion in the counselling of persons concerned.

* * * *

RÉSUMÉ

Le débat dans les Églises sur une reconsidération positive des relations homosexuelles est principalement mené comme un débat de morale. Les questions fondamentales d'anthropologie chrétienne ainsi que celle du regard qu'on peut porter sur la pratique homosexuelle à la lumière de l'Évangile de la justification accordée à des pécheurs en vertu de l'œuvre de Christ sont souvent ignorées dans ce débat. L'auteur du présent article rappelle que, par l'Évangile de la justification qui est au

centre de l'Écriture, le croyant reçoit une nouvelle identité « en Christ ». Il montre ensuite que cette identité eschatologique qui fait de lui une « nouvelle créature » en Christ n'oblitére pas l'identité biologique d'une personne, mais qu'elle la transforme selon la promesse. Enfin, il souligne que la réalisation de cette nouvelle identité intervient en tension entre la création et l'achèvement du plan rédempteur divin, ce qui implique une certaine fracture. C'est pourquoi la clarté doctrinale doit aller de pair avec la compassion lorsqu'on accompagne les personnes concernées.

* * * *

ZUSAMMENFASSUNG

Die kirchliche Diskussion um eine positive Neubewertung gleichgeschlechtlicher Beziehungen wird weithin als moralische Debatte geführt. Zu wenig Beachtung finden die Grundfragen der christlichen Anthropologie und die theologische Frage, in welchem Verhältnis die Beurteilung praktizierter Homosexualität zum Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders durch Jesus Christus steht. In diesem Beitrag wird zunächst erläutert, dass im Evangelium von der Rechtfertigung als „Mitte der Schrift“

den Glaubenden eine neue Identität „in Christus“ zueignet wird. Sodann wird gezeigt, dass diese eschatologische Identität, in Christus eine „neue Kreatur“ zu sein, die biologische Identität eines Menschen nicht auslöscht, aber kraft der Verheißung verwandelt. Abschließend wird verdeutlicht, dass die Verwirklichung der neuen Identität in der Spannung von Schöpfung und Vollenendung nur gebrochen zur Darstellung kommt, weshalb Klarheit in der Lehre und Barmherzigkeit in der Begleitung Betroffener Hand in Hand gehen müssen.

* * * *

1. Einleitung

Während sich die Haltung der Mehrheitsgesellschaften in der westlichen Welt zu praktizierter Homosexualität und der rechtlichen Ausgestaltung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften innerhalb weniger Jahrzehnte rapide gewandelt hat, versuchen die evangelischen Kirchen sich in schmerzhaften und andauernden Prozessen diesen Veränderungen zu stellen, denn die Frage nach der Akzeptanz von homosexuellen Partnerschaften stellt sich ihnen nicht nur von außen, sondern wird in den Kirchen und Gemeinden selbst zum Thema. Stellungnahmen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und einzelner Landeskirchen haben sich dabei seit den 1970er Jahren in vorsichtiger Annäherung an die Thematik über mehrere Jahrzehnte hinweg auch mit dem zur Frage praktizierter Homosexualität durchweg negativen biblischen Befund auseinandergesetzt.¹ Die dieser Einschätzung zugrunde liegende Interpretation der biblischen Texte in den Bibelwissenschaften hat bis heute eher bestätigt, dass insbesondere die Ablehnung in den paulinischen Texten sich nicht lediglich auf bestimmte antike, nämlich ausbeuterische und gewaltbesetzte (päderastische) Beziehungsformen bezieht, sondern vor dem Hintergrund einer generellen Ablehnung sexueller Beziehungen außerhalb einer monogamen, lebenslangen Ehe zwischen einem Mann und einer Frau im Neuen Testament grundsätzlicher gemeint ist.²

In den kirchlichen Stellungnahmen wird dieser Befund hermeneutisch dergestalt eingeordnet, dass das Thema nur am Rande der Bibel vorkomme, dass die Antike verantwortlich gelebte gleichgeschlechtliche Partnerschaften nicht gekannt habe und die in Frage stehenden ethischen Urteile der Bibel von der Mitte der Schrift her zu kritisieren seien.³ Aus der Systematischen Theologie wird dieser Interpretationsansatz mit dem Hinweis unterlegt, dass die neuzeitliche Bibelkritik und das Autonomiestreben des modernen Menschen notwendig zum Abschied vom Verständnis der Bibel als *auctoritas normativa* führen musste, genauer noch: dass die Autorität der Schrift „allenfalls in strenger Konzentration auf die in Christus gegründete Soteriologie entfaltet werden“ könne.⁴ Dabei werden unter Rekurs auf die lutherische Rechtfertigungslehre soteriologische und ethische Fragen kategorial voneinander unterschieden. Die biblischen Texte zur Homosexualität treten in der Folge überhaupt in

den Hintergrund, während anderen Bibeltexten – unter denen Galater 3,28 der im Zusammenhang des Themas am häufigsten zitierte sein dürfte – als Summarien der Schriftmitte unbedingte Geltung zugesprochen wird, häufig ohne dieses Vorgehen hermeneutisch näher zu klären.⁵ Die, wie mir scheint, wenig aufgeklärte „Mitte der Schrift“ hat in der ethische Orientierung von der Bibel her also die Funktion, „Ordnung“ in die Vielzahl der biblischen Stimmen zu bringen. Die entscheidende Frage aber ist, welcher theologische Impetus von der Schriftmitte her für Fragen der Lebensführung ausgeht. Einer neueren Orientierungshilfe aus der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche (VELKD) zufolge stellt das theologisch leitende Prüfkriterium die Frage dar, „ob eine ethische Entscheidung der Verwirklichung der biblisch bezeugten *Bestimmung des Menschen* und seiner Welt dient oder ihr im Wege steht“.⁶ Daran ist richtig, dass es in der Homosexualitätsdiskussion in letzter Konsequenz um eine Frage der *theologischen Anthropologie* geht, also das Verstehen von Gottes Weg mit den Menschen in Schöpfung, Erlösung und Vollendung, wie er im Wirken Jesu Christi unüberbietbar erschlossen ist.

Von dieser Einsicht her möchte ich im Folgenden erläutern, dass im Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als „Mitte der Schrift“ den Glaubenden eine neue Identität „in Christus“ promissional zueignet wird (2), diskutieren, in welchem Verhältnis diese neue Identität zur vorfindlichen biologischen Orientierung eines Menschen steht (3), und zeigen, dass die Verwirklichung der neuen Identität in der Spannung von Schöpfung und Vollendung nur gebrochen zur Darstellung kommt (4). Ich schließe mit einigen Konsequenzen, die sich aus dem Gesamtbefund dieser Erörterungen für die Einordnung der aktuellen Diskussionen ergeben (5).

2. „Was Christum treibt“: Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen und die Identität als neue Schöpfung „in Christus“

In der Perspektive reformatorischer Theologie gehört es zum Selbstverständnis der Schriftauslegung, die Bibel von ihrer Mitte her und auf diese Mitte hin zu lesen. Diese Mitte („was Christum treibt“) lässt sich als Gottes gnädige Initiative bestimmen, das verzweifelte Bemühen

des Menschen um Selbstrechtfertigung, wir könnten auch sagen: um Anerkennung, dadurch zu überwinden, dass Gott den Menschen um Christi willen allein aus Glauben ins Recht setzt und ihm seine Gerechtigkeit zu Eigen werden lässt. Der Sünder meint sich sein Recht *nehmen* zu können und wird gerade damit unfähig, empfangen zu können, was Gott schenken möchte. Karl Barth spricht davon, dass die Sünde des Menschen „darin ihr Wesen und ihren Ursprung [hat], daß der Mensch sein eigener Richter sein will“,⁷ und darum Gott, der allein gerecht richtet, nicht anzuerkennen bereit ist. So lebt der Mensch im Unglauben an dem vorbei, der durch den Tod hindurch ins Leben ruft.

Der Versuch, sein eigener Richter zu sein, ist nun aber schon deshalb aussichtslos, weil der Mensch ein soziales Wesen ist, das Anerkennung vor allem in den Augen anderer finden möchte. Oswald Bayer stellt fest: „Zwischen dem Urteil anderer über mich und dem Urteil meiner selbst werde ich unaufhörlich hin und her geworfen – bis zum Tod.“⁸ Im Tribunal der Rechtfertigungen vor anderen und vor mir selbst seine Identität zu finden, ist ein zum Scheitern verurteiltes Unterfangen. Das befreiende, das Leben ins Recht setzende Wort wird allein im Glauben an das Evangelium empfangen. So wirkt der Glaube „als Befreiung vom Zwang der Selbstvergewisserung und damit als Befreiung aus der Ungewißheit; er geschieht als Befreiung vom Zwang der Identitätssuche und Identitätsfindung“.⁹ Das Wort der Rechtfertigung und Vergebung, des Neuanfangs und Neuwerdens stellt das Leben aus Glauben auf einen neuen Grund: „Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur. Das Alte ist vergangen, etwas Neues hat begonnen“ (2 Kor 5,17). Was aus dem Glauben „kriecht“, ist die neue Person „coram Deo“.

Diese neue Person „coram Deo“ ist das *wahre* Sein der menschlichen Person, die dem Urteil irdischer Instanzen und Personen entzogen ist. Denn „über das Sein der Person kann kompetent nur derjenige urteilen, der die Person zur Person macht“¹⁰ – und das ist Gott in seiner Recht schaffenden Gnade. Die neue Identität „coram Deo“ ist daher relational zu verstehen, das heißt aus dem Verhältnis der Zugehörigkeit des Glaubenden zu Gott heraus. Die Frage nach der Identität „in Christus“ hat sachgemäß nicht die Form des „Wer bin ich“, sondern des „Zu wem gehöre ich?“ Dietrich Bonhoeffer hat diese relationale Struktur des Personseins sehr schön in seinem während der Haft in Berlin-Tegel entstandenen Gedicht zum

Ausdruck gebracht, das mit der Frage beginnt: „Wer bin ich?“. Er meditiert dann, inwieweit menschliche Zuschreibungen, seien es die eigenen oder seien es die anderer Menschen, die Frage nach der Identität zu beantworten vermögen. Das tastende Fragen findet seinen Gewissheit stiftenden Zielpunkt in der das Gedicht beschließenden Einsicht: „Wer ich auch bin, Du kennst mich, *Dein bin ich*, o Gott.“¹¹ Anders gesagt: Die neue Identität „in Christus“ hat responsorische Struktur. Sie verdankt sich dem Empfangen aus dem schöpferischen und rechtfertigenden Anruf Gottes.¹²

Worin liegt das Befreiende dieser neuen Identität? Befreiend ist diese neue Identität, weil sie von den Lebenslügen befreit und über die Gotteserkenntnis in die unverstellte Selbsterkenntnis führt. „Wie der Kranke, der seine Krankheit erkennt, sich in die Hände des Arztes gibt, so gibt sich der Mensch mit dem Bekenntnis der Sünde in Gottes Hand.“¹³ Dabei ist Sünde als Verkehrung des Gottesverhältnisses zu verstehen, die aber immer auch einhergeht mit der Verkehrung der Verhältnisse zu anderen und zu sich selbst¹⁴ und von daher auch die Weise des Umgangs mit der eigenen Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit nicht ausschließt. Befreiend ist die neue Identität „in Christus“, weil der Glaubende durch das Wort gewandelt, genauer: dem Ebenbild des Sohnes Gottes anverwandelt wird. Hans-Joachim Iwand hat eindrücklich markiert, um welche Alternative es Luther dabei geht, wenn er schreibt: „Und so wandelt uns (Gott) in sein Wort, nicht aber sein Wort in uns.“¹⁵ Und weiter: „Will sich aber der Mensch nicht verwandeln, sondern will er bleiben, was er ist, dann wird er versuchen, Gottes Wort zu verwandeln, es umzudeuten in menschliche, sich wandelnde Meinung und Lehre.“¹⁶ Die Weigerung, sich dem neu schaffenden Wirken des Wortes auszusetzen, führt also unweigerlich dazu, dass der Mensch das Wort gar nicht wirklich vernimmt, sondern es „auflöst und zerstört, ehe es ihn trifft“.¹⁷ So ist es also gerade die Öffnung für das schöpferische Wort Gottes, das den Glaubenden zu einem Leben nach dem Willen Gottes befreit.

Die neue Schöpfung, von der Paulus in 2 Korinther 5,17 spricht, ist zwar eine *eschatologische*, eine als Verheißungswort ergriffene, aber dennoch keine erfahrungsjenseitige Wirklichkeit, wandelt sie doch den geschaffenen irdischen, sterblichen Leib, und zwar nicht mit dem Ziel der Auslöschung des Leibes, sondern mit der Verheißung, dass der *irdische, vergängliche* Leib seiner Verwandlung in

einen himmlischen, unvergänglichen Leib entgegengeht (1 Kor 15,44). Die Lehre von der Rechtfertigung als im Glauben ergriffene Teilhabe an der neuen Schöpfung in Christus lässt sich daher nicht von der Schöpfungslehre ablösen und kann daher auch nicht absehen von der ursprünglichen Bestimmung des Menschen, die eben in der neuen Schöpfung ihr Ziel hat.¹⁸ Folglich ist zu erörtern, in welchem Verhältnis die eschatologische Verheißungswirklichkeit zur geschichtlichen Wirklichkeit des Menschen in seiner auch biologisch-sexuellen Verfasstheit steht und was dies für die Homosexualitätsdiskussion bedeutet.

3. Biologische Orientierung und die neue Identität in Christus

3.1 Die ekklesiale Identität des Christen (Zizioulas)

In seiner Untersuchung zur Sozialgestalt der Person und deren Bedeutung für Gotteslehre und Ekklesiologie unterscheidet der orthodoxe Theologe John Zizioulas zwischen der biologischen und der ekklesialen Existenz der (christlichen) Person.¹⁹ Die *biologische* Existenz ist durch die Geburt eines Menschen konstituiert und ihrer Natur nach davon bestimmt, dass der Leib das Medium individueller Selbstdurchsetzung wird, am Ende aber dennoch der Tod steht. Das liebende Begehren („Eros“) und der Leib sind ihm zufolge einer tragischen Ambivalenz unterworfen. Sie ermöglichen kommunikative Akte der Beziehung und sind doch zugleich von der Sünde verderbt. Sie bedürfen daher nach Zizioulas der Verwandlung, und genau diese Verwandlung vollzieht sich in der Übernahme der *ekklesialen* Existenz, die durch die (ich ergänze: im Glauben bejahte Verheißung der) Taufe konstituiert wird. Diese neue Identität in Christus realisiert, vermittelt über das Gottesverhältnis, ein neues Verhältnis zur Welt und zu sich selber. Entscheidend ist daran für unseren Zusammenhang, dass die unter der Signatur der Sünde stehende geschöpfliche Natur die neue Existenz nicht länger *bestimmt*, sondern sie der verwandelnden Kraft Gottes anheimstellt:

[T]he Christian through baptism stands over against the world, he exists as a relationship with the world, as a person, in a manner free from the relationships created by his biological identity.²⁰

Zizioulas will damit keineswegs sagen, dass der Empfang der neuen ekklesialen Identität einer

Verleugnung der menschlichen Natur gleichkommt, sondern vielmehr, dass die biologische Natur auf ihre wahre Bestimmung hin ausgerichtet wird, dass, wie wir sagen könnten, die Natur des irdischen Lebens die Natur des ewigen Lebens anzieht.²¹ Für Zizioulas ist in grundlegender Weise die Eucharistie der Ort, an dem dies erfahrbar wird. Wesentlich ist jedoch auch für die von ihm entwickelte Ontologie der Person die eschatologische Struktur der Glaubensexistenz:

[T]he encounter between the ecclesial and the biological hypostases creates a paradoxical relationship in human existence. Man appears to exist in his ecclesial identity not as that which he is but as that which he *will* be; the ecclesial identity is linked with eschatology, that is, with the final outcome of his existence.²²

Man wird an dieser Bestimmung die ontologische und die epistemologische Ebene noch genauer unterscheiden müssen: Der *Sache* nach ist die ekklesiale Identität schon jetzt Wirklichkeit, der *Erkenntnis* ist diese Verheißungswirklichkeit aber noch nicht in letzter Tiefe zugänglich: „Wir *sind* schon Gottes Kinder; es ist aber noch *nicht offenbar* geworden, was wir sein werden“ (1 Joh 3,2). Daher bleibt die ekklesiale Existenz angefochten, sie hat ihren unerschütterlichen Grund aber in der „neuen Schöpfung“, die mit dem eschatologischen Kommen Christi offenbar werden wird.

Vermag man in dieser Analyse wesentliche Einsichten des Apostels Paulus wiederzuerkennen, dann wird deutlich, dass die neue Identität „in Christus“ sich nicht aus einer bestimmten biologischen einschließlich sexuellen Orientierung ableiten lässt, sondern von der „neuen Schöpfung“ her bestimmt ist.²³ Die „neue Schöpfung“ bringt am Menschen zu Tage, wozu er „von Beginn der Schöpfung an“ (vgl. Mk 10,6) bestimmt war und wovon die Leibmuster von Mann und Frau zumindest Zeugnis geben. Der Hinweis auf eine der eigenen Natur eingeschriebene, als unveränderlich erfahrene homosexuelle Orientierung, die nun eben in die Christusnachfolge integriert werden müsse, verkennt demgegenüber, dass die als Verheißung ergriffene Identität „in Christus“ nicht einfach die Summe der Strebungen einer „gefallenen“ menschlichen Natur ist, dass die „neue Schöpfung“ also nicht dem „Anfang“ zuwiderläuft, sondern auf dessen Vollendung, auf den *Telos* der Schöpfung, zugeht.²⁴

Eine Verneinung der homosexuellen Wünsche, Gedanken und Gefühle bedeutet nur dann, „mich

selbst in meiner Identität zu verleugnen“,²⁵ wenn vorfindliche empirisch-biologische Begierden als konstitutiv für die Identität als „neue Schöpfung“ in Christus aufgefasst und damit in einen ihnen in *dieser* Hinsicht nicht zustehenden Rang eingerückt werden. Die nüchterne anthropologische Bestandsaufnahme der biblischen Überlieferung über die Reformatoren bis hin zur modernen Verhaltensbiologie stellt die dahinter stehende Annahme in Frage, wonach menschliche Triebe sich schon dadurch als moralisch gut ausweisen lassen, dass sie der menschlichen Konstitution einwohnen und sich selbst nachhaltigen Veränderungswünschen zu widersetzen vermögen. Vielmehr ist mit der biblischen Überlieferung davon auszugehen, „dass unsere wahre Identität, das uns von Gott gegebene Lebensziel, oftmals quer liegt zu unseren stärksten inneren Trieben“²⁶ und der Weg der Nachfolge biblisch auch deshalb mit der Metaphorik des Kreuzes in Verbindung gebracht wird.

3.2 Sünde als Unfreiheit (Hays)

Bevor Paulus im Römerbrief das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen entfaltet, arbeitet er zunächst heraus, dass sich gerade die menschliche Begehrensstruktur zutiefst verkehrt hat, weil Gott die Menschen, da sie ihn nicht erkennen wollten, an ihre Leidenschaften dahingegen hat. Richard Hays kommentiert:

[T]he Bible's sober anthropology rejects the apparently commonsense assumption that only freely chosen acts are morally culpable. Quite the reverse, the very nature of sin is that it is not freely chosen.²⁷

Anthropologie und Rechtfertigungslehre berühren sich in dieser Analyse: Erst die Teilhabe an der „neuen Schöpfung“ befreit von der Selbstrechtfertigungsmaxime, wonach eine vorhandene sexuelle Neigung schon deshalb entschuldigbar sei, weil sie nicht gewollt oder gewählt worden sei.²⁸ Folglich ist auch die Frage nach der Identität von Christen „so lange falsch gestellt, wie wir damit nach unserem empirischen Ich“ fragen.²⁹ Das empirische Ich ist, wie Helmut Thielicke schreibt, theologisch vor allem relevant „als Kampfplatz zwischen dem Geist Gottes und dem fremden Geiste, in dem wir befangen sind. Unsere eigentliche Identität ist nun die vom Pneuma gewirkte neue Kreatur“.³⁰ So ist der „vom [Heiligen] Geist erschlossene, ins Heilsgeschehen gerissene Geist der wahre, von Gott gemeinte und

seinem Schöpfungsentwurf analoge Mensch“.³¹

Es ist von daher richtig, wenn Sexualität und auch die Ehe als „Vorletztes“ vom „Letzten“, also dem schöpferischen Verheißungswort Christi, unterschieden werden.³² Die Gemeinschaft derer, die zu Christus gehören, ist nicht aus menschlichem Samen, sondern aus dem Wort geboren, das zu hören und dem zu gehorchen ist. Haben aber Christen ihre Identität in einem Verhältnis der Zugehörigkeit, dann ist dies nicht eine ganz erfahrungsjenseitige Zugehörigkeit zu Christus, sondern – als „ekklesiale Existenz“ (Zizioulas) die Teilhabe am geistgewirkten und erhaltenen *Leib Christi*. Dieses Zugehörigkeitsverhältnis ist nicht eine Option neben der Zugehörigkeit zu Christus, sondern mit dieser mitgesetzt. In der Zugehörigkeit zum Leib Christi ist der eigene Leib nun nicht länger autonomer Besitz, sondern vielmehr Ort der – eucharistischen – Hingabe an Gott (Röm 12,1). Das „Ein-Geist-Sein“ mit dem Herrn (1 Kor 6,17) bedeutet unter den irdischen Verwirklichungsbedingungen der Zugehörigkeit zum Leib Christi nach Paulus, sich aller Formen sexueller Gemeinschaft außerhalb der monogamen heterosexuellen Ehe zu enthalten und so den Leib als Tempel des Heiligen Geistes zu ehren (1 Kor 6,19).

Dies mag inkonsequent erscheinen, wurde zu Beginn doch herausgearbeitet, dass das neue Sein „in Christus“ *nicht* durch Leistungen des Menschen konstituiert wird, sondern durch das in der Taufe (Zizioulas) bzw. im Glauben (Luther) vernommene Wort Gottes. Für den Apostel der Rechtfertigungslehre, Paulus, beschreiben Ethik und Lebensführung jedoch nicht eine kategorial von der im Glauben erlangten Freiheit abgelöste Sphäre, sondern, wie Udo Schnelle es ausdrückt, die „Handlungsdimension der Christusteilhabe“.³³ Das Leben des Christen im irdischen Leib ist Leben als Glied am Leib Christi, also ein Leben in der Entsprechung zum neuen Sein in Jesus Christus. Auch bei Luther sind die Gestaltungsweisen des neuen Lebens nicht *konstitutiv* für Gottes Urteil, wohl aber *konsekutiv* zu diesem, ist doch Gottes Wort ein schöpferisches Wort. Auch der menschliche Eros wird dann von der göttlichen Agape umfungen und verwandelt werden, denn nur

solche Menschenliebe kann mit Christus auferstehen, die in ihrer Art seinen Tod geteilt hat, indem sich das natürliche Element in ihr – jahrein jahraus oder in plötzlicher Agonie – einer Umwandlung unterzogen hat.³⁴

Entscheidend dafür, die paulinische Einordnung praktizierter Homosexualität nicht einfach als zeitbedingtes Urteil beiseite zu schieben, ist nicht allein die Einsicht, wie eng das Evangelium von der Rechtfertigung in der Argumentation des Römerbriefes mit der anthropologischen Analyse verwoben ist, sondern auch die in letzterer aufleuchtenden Fundamentalbestimmungen theologischer Anthropologie. Die leiblich-biologische Existenz des Menschen, so lässt sich unabweislich feststellen, konstituiert den Zusammenhang von Zeugung, Schwangerschaft und Geburt, anders gesagt: das Verhältnis der Herkunft von Mutter und Vater.³⁵ Die Form der Frage nach der ekklesialen Identität hat daher ihre Entsprechung in der Form der Frage nach der biologischen Identität: Zu fragen ist auch hier nicht „Wer bin ich?“, sondern „Zu wem, zu welchen Menschen, gehöre ich?“ – im Übrigen eine Frage, die insbesondere Menschen umtreibt, bei denen soziale und biologische Elternschaft auseinanderfallen. Im Blick auf das Herkunftsverhältnis findet sich jeder Mensch – ungefragt – immer schon als Teil einer Familie vor.³⁶ Die Tatsache des Geborens stellt das eigene Leben radikal unter das Vorzeichen äußerster Passivität, inhaltlich gefüllt: unter die Signatur des Werdens durch andere und der Zugehörigkeit, aus der ich mein Leben empfangen. Das Eintreten in eine Generationenfolge infolge der sexuellen Gemeinschaft von Mann und Frau ist somit Bedingung der Möglichkeit von Leben und dem Leben nicht akzidentiell. Das Verknüpfungsmoment zwischen der neuen Identität „in Christus“ und einer – davon zu unterscheidenden – vorhandenen oder nicht vorhandenen heterosexuellen Orientierung liegt exakt in der Bereitschaft, mich als in diesem Herkunftsverhältnis begründet anzunehmen und nicht länger – wie Kierkegaard es formuliert hat – „verzweifelt nicht man selbst sein wollen“,³⁷ also das auch in seiner Leiblichkeit von Gott gesetzte Selbstverhältnis nicht anzuerkennen.³⁸

Die Zuordnung von Sexualität und Ehebund ist von daher nicht primär eine Frage der Ethik, sondern der Fundamentalanthropologie.³⁹ Auf dieser Ebene hat unter anderen Bonhoeffer das Miteinander von Adam und Eva nach Genesis 2 interpretiert. Für ihn verdeutlicht die Erzählung, dass im anderen Menschen die dem Geschöpf gesetzte *Grenze* Gestalt annimmt, und zwar als ein *lebendiges* Gegenüber. Weil Grenze und Leben in der Erschaffung der Frau als Gegenüber zum Mann zusammenfallen, so ist darin nach

Bonhoeffer Gottes Absicht ausgesprochen, dass „die beiden, die [doch unaufhebbar] *zwei* bleiben, als Geschöpfe Gottes, *ein* Leib werden, d.h. in der Liebe einander gehören.“⁴⁰ Die Wahrheit über den Menschen liegt hier also in seiner Bestimmung dazu, einem *anderen* zu gehören und so seinen Selbststand in der Hingabe an den anderen zu haben, über sich selbst hinauszuwachsen und gerade darin sein Selbst zu sein. Das Einander-Gehören in der Geschlechtsgemeinschaft trägt jedoch einen Sinnüberschuss in sich, auf den Bonhoeffer sofort zu sprechen kommt, obwohl er jenseits der Autorenintention liegt:

Die Gemeinschaft von Mann und Frau ist die aus Gott genommene, ihn als den Schöpfer verherrlichende, anbetende Gemeinschaft der Liebe. Sie ist darum Kirche in ihrer ursprünglichen Gestalt.⁴¹

Das dem anderen *Menschen* gehören ist Ausdruck eines Zugehörigkeitsverhältnisses, das die irdische Ordnung des Ehebundes transzendiert: nämlich der Zugehörigkeit zu *Gott*.

Die Ehe ist damit nicht lediglich eine unter verschiedenen im Prinzip gleichrangigen Lebensformen, sondern Gottes freie Einladung, „sich in den vorgegebenen ‚sozialen Daseinsstrukturen der geschaffenen Welt‘ (Ernst Wolf), die Gott in die Schöpfung hinein gestiftet hat, aufzuhalten“ und zu beheimaten.⁴² Als diese Einladung Gottes wird der Bund der Ehe zwischen einem Mann und einer Frau biblisch darin ausgewiesen, dass der menschliche Ehebund in Analogie gesetzt wird mit dem Bund, den Gott mit seinem Volk schließt (Jer 2,2; Mal 2,14; Eph 5,21-33). In einer aus menschlicher Perspektive kaum fassbaren Weise wird hier „die Ehe als dauerhafte und verlässliche Beziehung durch den Widerspruch menschlicher Treulosigkeit hindurch ein Gleichnis der Treue Gottes zu Menschen“.⁴³ Dieses Gleichnis wird durch die Menschen immer wieder verdunkelt, und so erscheint erst im Licht der Botschaft Jesu (vgl. dazu Mk 10,1-9) „die Unverbrüchlichkeit der in der Schöpfung des Menschen angelegten ehelichen Gemeinschaft als Hinweis auf die Bestimmung des Menschen zur unvergänglichen Gemeinschaft des Reiches Gottes“.⁴⁴ Der Hinweis auf die Ehe als ein „weltlich Ding“ ist also nur solange richtig wie gesehen wird, dass der Bund, der durch menschlichen Willensentschluss besiegelt wird, kraft göttlicher Stiftung über sich hinausweist auf ein Verhältnis der Zugehörigkeit des Menschen zu Gott, worin

die Bestimmung des Menschen liegt.

Die der Leibschriftur eingeschriebene Polarität von Mann und Frau weist darauf hin, dass in der sexuellen Begegnung – analog zur Nichtaustauschbarkeit der Partner im Bundesschluss Gottes – jeder Partner das je *Eigene* einbringt und im Geheimnis des „Ein-Fleisch-Werdens“ (Gen 2,24) auf das Eigene des je *anderen* angewiesen ist.⁴⁵ In diesem Hinweis liegt kein naturalistischer Fehlschluss, vielmehr ist damit ausgesagt, dass die Sozialität des Menschseins dem Menschen bis in seine geschlechtliche Leibschriftur hinein eingeschrieben und dass diese Schriftur von fundamentaler Bedeutung ist. Die Polarität der sexuellen Beziehung aber bildet sich im Gegenüber zweier *generisch*, nicht lediglich zweier *individuell* verschiedener Menschen ab. Gerade in der sexuellen Begegnung soll nicht das eigene Geschlecht verdoppelt, sondern es soll das eingebracht werden, was der andere Partner gerade *nicht* verkörpert. So treten in der heterosexuellen Ehe Differenz und Gemeinschaft gleichursprünglich zueinander.

Der Bezug auf die im Evangelium von der Rechtfertigung bestätigte Einladung Gottes, in der Daseinsform der Ehe zu leben, kann nicht für sich stehen bleiben, soll daraus nicht aus einer Einladung ein Gesetz werden. Ist die neue Identität „in Christus“ Anbruch der neuen Schöpfung, dann muss auch die darin liegende Spannung zwischen der gegenwärtigen Verheißungsgegenwart des schöpferischen Wortes Gottes und seiner geschichtsjenseitigen Vollendungsgestalt thematisiert werden.

4. In Christus leben: Nachfolge auf dem Weg zur Vollendung der neuen Schöpfung

4.1 Auferstehung

Das neue Leben „in Christus“ vollzieht sich in der Spannung zwischen dem im Sterben und Auferstehen Jesu angebrochenen und der mit seiner Wiederkunft noch ausstehenden Vollendung der neuen Schöpfung. Jürgen Moltmann hat mit Recht den dynamisch-eschatologischen Charakter der Auferweckung Jesu betont. In der Aufweckung des Gottessohnes ist nicht lediglich das Bestätigungsurteil über Jesu Tod am Kreuz gesprochen, der Vergebung der Sünden schenkt, vielmehr hat die Auferstehung ihre eigene Bedeutung im Heraufbringen der neuen Schöpfung und der ihr folgenden Ausgießung des

Heiligen Geistes. Die Wahrheit der Auferstehung ist angemessen nur als „unsere Ermächtigung zum neuen Leben“ erfasst.⁴⁶ Dass Jesus den Tod überwunden hat, heißt nicht weniger als dass „mitten in dieser Welt der Gewalt und des Todes“ die neue Schöpfung beginnt.⁴⁷ Der Glaubende erhält Zugang zu diesem schöpferischen Handeln Gottes, dessen erster Akt die Auferweckung Jesu als ein leibliches Geschehen ist.⁴⁸ Moltmann schreibt:

Der leiblich auferstandene Christus ist der Anfang der Neuschöpfung des sterblichen Lebens in dieser Welt. Der leiblich auferstandene Christus führt in seinem Leib die menschliche Natur in das Reich Gottes hinein.⁴⁹

Dabei ist Moltmann klar, dass die Auferstehung eines Toten unter den Bedingungen jetziger Raum-Zeit eine logische Unmöglichkeit ist. Allerdings erschließt für ihn gerade der Blick auf das uns möglich Erscheinende die Bedeutung der Auferweckung Jesu, meint sie doch *nicht* eine „Möglichkeit von Welt, Existenz und Geschichte überhaupt“.⁵⁰ Sie erweist sich aber gerade angesichts ihrer Unmöglichkeit nach den Gesetzmäßigkeiten der vergehenden Welt als ein „geschichts-stiftendes Ereignis“, „von dem her alle übrige Geschichte erhellt, in Frage gestellt und verändert wird“.⁵¹

Mit dem geschichtsstiftenden Ereignis der Auferweckung Jesu und der Ausgießung seines Geistes ist der geschichtliche Grund dafür gelegt, dass die Gemeinschaft der Glaubenden Anteil bekommt an Gottes Geschichte mit seiner Welt. Der Gott entsprechende Mensch muss für die „Handlungsdimension der Christusteilhabe“ (U. Schnelle) nicht mehr Maß nehmen an dem, was allgemeinmenschlich für möglich, für richtig und geboten gehalten wird, sondern darf sich in seiner der neuen Identität gemäßen Lebensgestaltung an dem ausrichten, was der Schöpfer in Jesus Christus als „neue Schöpfung“ eröffnet hat. Nur von dem alle Lebenslügen sprengenden, in der Dynamis seines Geistes gegenwärtigen Versöhnungswerk her kann eine Sexualethik, die sich dem Grundsatz „faithfulness in marriage and abstinence in singleness“⁵² verpflichtet weiß, überhaupt als *befreiend* erfahren werden.⁵³ Nur in der Kraft der Auferstehung Jesu, der das neue unvergängliche Leben schenkt, kann auf befreiende Weise die Verwandlung einer Sexualität erlebt werden, der gegenüber eine hochsexualisierte Welt suggeriert, es könne jenseits der genitalen Sexualität keine Erfüllung des erotischen Begehrens geben.

In einer solchen Welt muss die Einladung zu einer Sexualität, die die Geschlechtsgemeinschaft ausschließlich der Ehe zwischen einer Frau und einem Mann zuordnet, als Zumutung erscheinen und kann nicht als Gewinn ansichtig werden. Aber ließe sich ein solcher Gewinn, ein solcher Mehrwert theologisch-anthropologisch fassen?

4.2 Begrenzung der Ehe

Von den teilweise apokalyptisch geprägten Endzeittexten der Bibel her lassen sich nur sehr begrenzt Aussagen der theologischen Anthropologie gewinnen. Soviel aber wird deutlich: „Ehen werden für immer geschlossen, nicht für ewig.“⁵⁴ Verheiratete wie unverheiratete Christen gehen *gemeinsam* auf diejenige Vollgestalt des Reiches Gottes zu, in dem die sexuelle Kommunikation aufgehoben sein wird in die ungeteilte, keiner Störung mehr zugänglichen Anbetung Gottes hinein. Die – von Paulus nur angedeutete – Unterscheidung der himmlischen von den irdischen Leibern (1 Kor 15,39-49) verweist auch auf die irdische Begrenzung der Ehe. So erfährt die monogame heterosexuelle Ehe ihre theologische Relativierung – relativiert wird sie jedoch nicht im Verhältnis zu anderen menschlichen Lebensformen, sondern dadurch, dass sie zur Verheißung der neuen Schöpfung in Beziehung gesetzt wird. Die Signatur des Gottesreiches in seiner Vollendungsgestalt wird die „Auf-Hebung“ der Ehe zwischen Mann und Frau in die „Ehe“ zwischen Christus und der verherrlichten Gemeinde hinein sein (Apk 19,7). So ist die Gemeinde Jesu Christi, die auf dieses Fest zugeht, hier auf Erden der Raum versöhnter Gemeinschaft zwischen denen, die den Bund der Ehe eingegangen sind, und denen, die in gewählter oder nichtgewählter Ehelosigkeit ihr gemeinsames Ziel in der ungeteilten Anbetung des dreieinigen Gottes finden werden.⁵⁵ In der solcherart versöhnten Gemeinschaft erkennen Verheiratete und Unverheiratete, gewissermaßen auf einer höheren Ebene, das je Eigene des Anderen an, was es ermöglicht, die Bedeutung nichtgenitaler Ausdrucksformen sich selbst verschenkender Liebe gerade auch darin zu sehen, dass sie im Unterschied zur ehelichen Sexualität nicht nur auf *einen* Menschen, sondern auf eine prinzipiell nicht begrenzte Gruppe von Menschen ausgerichtet sind.

Auf dem Weg hin zu diesem Ziel der Vollendung sind christliche Gemeinden „Hospize“, also Orte, an denen Verwundete Arznei erhalten und dem

Arzt, Christus, begegnen. Zeit ihres Lebens bleiben Christen, wie Luther nicht müde wurde zu betonen, auf die von Christus geschenkte Vergebung angewiesen. Sie vertrauen auf das, was der Heilige Geist auch weiterhin an ihnen bewirken wird, „worin er das alte Ich zunehmend überwindet und uns mit dem neuen Leben beschenkt“.⁵⁶ Das Unterwegssein des Christen bleibt bestimmt vom Ineinander der „mortificatio“ und „vivificatio“.⁵⁷ Die neue Identität bleibt angefochten durch Neigungen und Begierden, die sich vielleicht nur allmählich oder gar nicht umstellen lassen, die aber dem Herrschaftsanspruch Christi unterstellt und denen somit das Recht verwehrt wird, die Identität des Christen bestimmen zu lassen, und das selbst dann nicht, wenn ihnen nachgegeben wurde.⁵⁸

5. Schluss: Anthropologische Klarheit und seelsorgliche Nähe

Kirchliche Stellungnahmen zur Homosexualität verorten das Thema weithin auf der Ebene der Ethik. Am deutlichsten wird dies dort, wo Lebensformen anhand bestimmter Kriterien beurteilt werden, als die zumeist „Freiwilligkeit, Ganzheitlichkeit, Verbindlichkeit, Dauer und Partnerschaftlichkeit“ genannt werden.⁵⁹ Diese Kriterien werden nicht nur in impliziter Absicht ausgewählt (so entfällt die Offenheit für eigene Kinder, der homosexuelle Paare aufgrund fehlender biologischer Voraussetzungen nicht zu genügen vermögen),⁶⁰ sie entgrenzen – gewollt oder ungewollt – den Bereich der überhaupt zu bewertenden Beziehungskonstellationen auf problematische Weise. So impliziert keines der erwähnten Kriterien notwendig die *Zweizahl* der Partner,⁶¹ was bedeutet, dass diese Kriterien auch in polyamoren Beziehungen als erfüllt anerkannt werden können.⁶² Kein Kriterium schließt zudem die Anwendung auf enge Blutsverwandte (Geschwisterinzest) aus. So führt die Diskussion immer tiefer in die Moralisierungsfalle hinein, in der Partnerschaften aller Couleur anhand von – unsicher bestimmten – Qualitätskriterien auszuweisen haben, dass sie tatsächlich Partnerschaften sind, und es wächst ein diese Beziehungen erst recht destabilisierender Rechtfertigungsdruck. Von diesem Druck entlastet werden Menschen dagegen, wenn sie der Ehe als Einladung Gottes für ein Leben in partnerschaftlichen Ordnung folgen bzw. sich außerhalb der Ehe vom Verheißungscharakter einer Lebensform bestimmen zu lassen, in der die

Sexualität in der Vielfalt gelebter Beziehungen beherrscht wird.⁶³

Geht man vom Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als „Mitte der Schrift“ aus, dann wird deutlich, dass es in der Homosexualitätsdiskussion tatsächlich um Fundamentalbestimmungen der Theologischen Anthropologie geht, die zunehmend in Frage gestellt werden und die Kirchen zu zerreißen drohen. Nur von dieser Erkenntnis her lässt sich verstehen, warum die Diskussion an dieser Stelle eine Härte und Entschiedenheit bekommen hat, die bei – tatsächlichen – ethischen Fragen häufig vermieden werden konnte. In Lehre und Verkündigung sind die Kirchen der Reformation gerade von ihrem im Evangelium von der Rechtfertigung wurzelnden Selbstverständnis her zur Klarheit in Lehre und Verkündigung zu rufen. Wenn darauf verzichtet würde, mittels öffentlicher Segenshandlungen oder gar einer Gleichstellung von Ehe und gleichgeschlechtlichen Lebenspartnerschaften die der Sache nach unmögliche Kategorie „bekennend homosexuell lebender Christen“ zu etablieren, eröffneten sich Räume und würden Kräfte freigesetzt für die unabweisbar gebotene seelsorgliche Begleitung homosexueller Menschen, an denen die Kirchen ohne Zweifel schuldig geworden sind und die angesichts erfahrener Missachtung und Verächtlichmachung nur um Vergebung gebeten werden können.

Dr. Christoph Raedel ist Professor für Systematische Theologie an der Freien Theologischen Hochschule Gießen und Vorsitzender des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT), die Deutsche Schwesterorganisation von FEET.

Anmerkungen:

- 1 Wichtig in dieser Hinsicht bleibt: *Mit Spannungen leben. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Thema ‚Homosexualität und Kirche‘*, EKD-Texte 57 (1996).
- 2 Ich verweise dafür exemplarisch auf zwei neuere Untersuchungen, die jeweils in der hermeneutischen Schlussreflexion gleichwohl für eine kirchliche Akzeptanz gleichgeschlechtlicher Partnerschaften plädieren: Martti Nissinen, *Homoeroticism in the Biblical Word. A Historical Perspective* (Minneapolis: Fortress, 1998); Angelika Winterer, *Verkehrte Sexualität – ein umstrittenes Pauluswort. Eine exegetische Studie zu Röm 1,26-27 in der Argumentationsstruktur des Römerbriefes und im kulturhistorisch-sozialgeschichtlichen Kontext* (Frankfurt am Main: Lang, 2005). Die gründlichste Untersuchung bleibt Robert A.J. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice. Texts and Hermeneutics* (Nashville: Abingdon, 2001). [Herausgeber: Siehe auch den Beitrag von Professor Hvalvik in diesem Heft.]
- 3 Eine eingehende Untersuchung evangelisch-kirchlicher Stellungnahmen findet sich bei Hedwig Porsch, *Sexualmoralische Verstehensbedingungen. Gleichgeschlechtliche PartnerInnenschaften im Diskurs* (Stuttgart: Kohlhammer, 2008) 103-138.
- 4 Michael Haspel, „Homophober Biblizismus. Vom sola scriptura zum tota scriptura bei der ethischen Urteilsbildung in bezug auf sexuelle Orientierung und gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften“, in Siegfried Keil und Michael Haspel (Hg.), *Gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften in sozialethischer Perspektive. Beiträge zur rechtlichen Regelung pluraler Lebensformen* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2000) 123-149, hier 141.
- 5 Sehr eindrücklich dazu z.B. das Vorgehen von Peter Dabrock, „Zum Gebrauch der Bibel in der Theologischen Ethik. Erörterungen angesichts der aktuellen Debatte um Homosexualität“, *Ökumenische Rundschau* 61 (2012) 275-286, bes. 284. Zu meinem Versuch (allerdings mit exemplarischer Durchführung anhand der Frage der Ehescheidung) vgl. „Die Bibel in der ethischen Urteilsbildung. Konzeption und exemplarische Konkretion“, *Jahrbuch für Evangelikale Theologie* 27 (2013) 69-122.
- 6 „Orientierungslinien zur ethisch-theologischen Urteilsbildung am Beispiel der strittigen Bewertung von Homosexualität in christlicher Perspektive“, Texte aus der VELKD 170 (Hannover 2014) 3; Hervorhebung im Original.
- 7 Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV/1 (Zürich: Zürcher Theologischer Verlag, 1960) 241.
- 8 Oswald Bayer, *Aus Glauben leben. Über Rechtfertigung und Heiligung*, 2., überarb. Aufl. (Stuttgart: Calwer, 1990) 15.
- 9 Bayer, *Aus Glauben leben*, 35.
- 10 Vgl. Eberhard Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens* 2. Aufl. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999) 210-212.
- 11 Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, DBW 8 (Gütersloh: Gütersloher, 1998) 514; Hervorhebung C.R.
- 12 Vgl. Wilfried Joest, *Ontologie der Person bei Luther* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1967) 137-139.
- 13 Hans-Joachim Iwand, *Glaubensgerechtigkeit. Lutherstudien*, hrsg. v. Gerhard Sauter (München: Chr. Kaiser, 1980) 33.
- 14 Vgl. Christine Axt-Piscalar, „Sünde VII“,

- Theologische Realenzyklopädie* 28 (Berlin/New York: De Gruyter, 2001) 428.
- 15 Martin Luther, zitiert nach Iwand, *Glaubensgerechtigkeit*, 28 (lateinisch in WA 56,227,4-5).
 - 16 Iwand, *Glaubensgerechtigkeit*, 29.
 - 17 Iwand, *Glaubensgerechtigkeit*, 29.
 - 18 Diese Neigung lässt sich jedoch in Teilen der protestantischen Theologie beobachten; vgl. Eberhard Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*, 6. Aufl. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011); zur Kritik an der Ablösung der Erlösungs- von der Schöpfungslehre vgl. Colin Gunton, „The Doctrine of Creation“, in Gunton (Hg.), *The Cambridge Companion to Christian Doctrine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997) 141-157.
 - 19 John D. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1985) 49-51.
 - 20 Zizioulas, *Being as Communion*, 57.
 - 21 Zizioulas, *Being as Communion*, 63.
 - 22 Zizioulas, *Being as Communion*, 59.
 - 23 „[...] never within the canonical perspective does sexuality become the basis for defining a person's identity or for finding meaning and fulfillment in life“, Richard B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament. A Contemporary Introduction to New Testament Ethics* (San Francisco: Harper, 1996) 391.
 - 24 Diese These liegt auch der Theologischen Ethik bei Oliver O'Donovan zugrunde, vgl. *Resurrection and Moral Order. An Outline for Evangelical Ethics*, 2. Aufl. (Leicester: Apollos/ Grand Rapids: Eerdmans, 1994).
 - 25 Valeria Hinck, *Streitfall Liebe. Biblisches Plädoyer wider die Ausgrenzung homosexueller Menschen*, überarb. u. erg. Aufl. (Mering: pro literatur, 2007) 12.
 - 26 Robert A.J. Gagnon, „Biblische Perspektiven zum Verhältnis von Homosexualität und sexueller Identität“, in *Jahrbuch für Evangelikale Theologie* 24 (2010) 153-174.
 - 27 Richard B. Hays, „The Biblical Witness Concerning Homosexuality“, in Maxie D. Dunnam and H. Newton Malony, *Staying the Course. Supporting the Church's Position on Homosexuality* (Nashville: Abingdon, 2003) 65-84, hier 74.
 - 28 „The plight of the homosexual who has desires and passions that he or she did not choose is in fact the common plight of humanity. We all face the same challenge: how are we to live when what we want is out of accord with what God tells us we should want in this life?“, Stanton L. Jones and Mark A. Yarhouse, *The Use of Scientific Research in the Church's Moral Debate* (Downers Grove: IVP, 2000) 181.
 - 29 Helmut Thielicke, *Der evangelische Glaube. Band 3: Theologie des Geistes* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1978) 52.
 - 30 Thielicke, *Der evangelische Glaube*, 52.
 - 31 Thielicke, *Der evangelische Glaube*, 52; im Original kursiv.
 - 32 Die Unterscheidung von „Letztem“ und „Vorletztem“ findet sich bei Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, DBW 6, 2. Aufl. (Gütersloh: Gütersloher, 1998) 137.
 - 33 Udo Schnelle, *Paulus. Leben und Denken* (Berlin/New York: De Gruyter, 2003) 632; dort kursiv.
 - 34 C.S. Lewis, *Was man Liebe nennt. Zuneigung – Freundschaft – Eros – Agape*, 5. Aufl. (Basel/Gießen: Brunnen, 1995) 136; Original C.S. Lewis, *The Four Loves* (London: Fontana, 1963).
 - 35 Zumindest theoretisch könnte die Möglichkeit, einen Menschen durch reproduktives Klonen zu zeugen, als Einschränkung dieser Formel in Betracht gezogen werden. Allerdings basiert der Klonvorgang auf dem Einfügen von Körperzellen in eine entkernte Eizelle, die zuvor einer Frau entnommen wurde und dann von ihr (oder einer Leihmutter) in mehrmonatiger Schwangerschaft ausgetragen wird. Ein hypothetischer Klon wird in seinem Herkunftsverhältnis also auf eine „unvollständige Dualität“ stoßen, insofern er oder sie um das Geborensein von einer Mutter weiß, die sich auch darin von den in der Lebensumwelt vorhandenen, zu Eizellenspende und Schwangerschaft nicht fähigen Männern unterscheidet. Zum Stichwort Intersexualität nur so viel: Auch intersexuelle Menschen können in der Fortpflanzung nur als Träger von Ei- oder Samenzellen in Erscheinung treten, sofern nicht überhaupt eine Unfruchtbarkeit vorliegt. Selbst die genetische Intersexualität generiert klar zuzuordnende Jungen (Klinefelters-Syndrom) oder Mädchen (Turner-Syndrom), weshalb der Deutsche Ethikrat in seiner Stellungnahme zur Intersexualität die Träger dieser genetischen Disposition ausdrücklich nicht weiter berücksichtigt, vgl. Deutscher Ethikrat, *Intersexualität. Stellungnahme* (Berlin 2012) 12.
 - 36 Zum Ganzen vgl. Karin Ulrich-Eschemann, *Vom Geborenwerden des Menschen. Theologische und philosophische Erkundungen* (Münster: Lit, 2000).
 - 37 Sören Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, übers. v. Emmanuel Hirsch, 4. Aufl. (Düsseldorf / Köln: Eugen Diederichs, 1992) 8.
 - 38 Für eine eingehende Analyse des Gedankengangs bei Kierkegaard vgl. Christiane Tietz, *Freiheit zu sich selbst. Entfaltung eines christlichen Begriffs von Selbstannahme* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2005) 27-126.
 - 39 So im Blick auf die Familie auch Karin Ulrich-Eschemann, *Lebensgestalt Familie – miteinander werden und leben. Eine phänomenologisch-theologisch-ethische Betrachtung* (Münster: Lit, 2005) 25.
 - 40 Dietrich Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall*, DBW 3

- (München: Chr. Kaiser, 1989) 92.
- 41 Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall*, 94.
- 42 Ulrich-Eschemann, *Lebensgestalt Familie*, 99.
- 43 Oswald Bayer, „Zeit zur Antwort. Ehe als freie Lebensform, Elternschaft und Beruf“, in Bayer (Hg.), *Ehe. Zeit zur Antwort* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1988) 12-28, hier 21.
- 44 Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie Band 3* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1993) 396.
- 45 Der Begriff der Polarität ist dem der Komplementarität vorzuziehen, da Komplementarität ein präexistentes Ganzes voraussetzt, eine Vorstellung, die eher Platons Mythos von der ursprünglichen Androgynität des Menschen entspricht. Biblisch-anthropologisch markiert die Polarität von Mann und Frau ein Bezogen-Sein in geschlechtlicher Differenz in der Einheit des gemeinsamen Bezogen-Seins auf Gott.
- 46 Jürgen Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie* (Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher, 1999) 105.
- 47 Jürgen Moltmann, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen* (München: Chr. Kaiser, 1989) 243.
- 48 Nach Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 279, wird der Glaube an die Auferweckung der Toten zerstört, wenn diese vergeistlicht wird.
- 49 Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 280.
- 50 Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie* (München: Chr. Kaiser, 1965) 162.
- 51 Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 163.
- 52 Ich entnehme diese prägnante Formulierung dem *Book of Discipline* der United Methodist Church 2012 (Nashville: Abingdon, 2012), 118 (dort als Leitbild der Sexualerziehung genannt).
- 53 Die griffige Formel vermag in ihrer Knappheit nicht deutlich zu machen, dass Enthaltsamkeit bzw. Keuschheit Tugenden sind, die es sowohl außerhalb wie in der Ehe zu leben gilt.
- 54 Bernd Wannenwetsch, *Die Freiheit der Ehe. Das Zusammenleben von Frau und Mann in der Wahrnehmung evangelischer Ethik* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1993) 227; dort kursiv.
- 55 Wannenwetsch, *Die Freiheit der Ehe*, 229, spricht in diesem Zusammenhang von einer „Durchdringung der Lebensformen in der Dringlichkeit des Reiches Gottes“ (dort kursiv).
- 56 Thieliicke, *Der evangelische Glaube*, 101.
- 57 Johannes Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion*, hg. v. Matthias Freudenberg (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2008) 322 (§ III.3.3).
- 58 Vgl. Hays, *The Moral Vision of the New Testament*, 393-394.
- 59 *Mit Spannungen leben*, 35.
- 60 Dies wird gelegentlich damit begründet, dass auch nicht alle Ehepaare offen für Kinder seien, ohne dass damit ihr Status als Ehepaar in Frage gestellt würde; vgl. *Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland* (Gütersloh 2013) 66-67.
- 61 Das Kriterium „Partnerschaftlichkeit“ wird als (nichthierarchische) Gegenseitigkeit interpretiert.
- 62 Meines Erachtens wird die Frage der Inklusion polyamorer Partnerschaften die nächste Stufe der sexualethischen Diskussion in der EKD bestimmen. Erste Initiativen in diese Richtung – auf dem Evangelischen Kirchentag in Hamburg 2013 erhielten sie bereits ein Forum – gibt es; vgl. Michael Hollenbach, „Mehr als die monogame Ehe. Wie die evangelische Kirche mit der Vielfalt sexueller Identitäten umgeht“, www.deutschland-radiokultur.de/mehr-als-die-monogame-ehe.1278.de.html?dram:article_id=260748.
- 63 Zu Letzterem vgl. Patrick Riley, *Civilizing Sex. On Chastity and the Common Good* (Edinburgh: T & T Clark, 2000).