

# Zwischen Schöpfung und Erlösung

Systematisch-theologische Reflexionen zur praktizierten Homosexualität

Christoph Raedel

Die Diskussion um praktizierende Homosexuelle ist belastet von Vorurteilen und Verletzungen, von gewaltsamer Verfolgung im nationalsozialistischen Deutschland damals und in anderen Teilen der Welt auch heute noch. Auch die geschichtliche Hypothek christlicher Kirchen, Gemeinden und Werke ist schwer: Tabuisierung, Verächtlichmachung und Ausgrenzung Homosexueller haben tief verletzte Menschen zurückgelassen, die daher entweder unerkannt bleiben wollen oder sich bereits verabschiedet haben. Kritischen Einstellungen zur Homosexualität haftet daher in besonderer Weise ein Legitimationsproblem an, das sich noch verstärkt, wenn diese Einstellungen unsensibel und unbedacht artikuliert und gelebt werden.

Schon vor diesem Hintergrund kann ein einzelner Beitrag nicht den Anspruch erheben, der Komplexität und Vielschichtigkeit der sich in der Diskussion um gottesdienstliche Segnungen gleichgeschlechtlicher Paare für Theologie und Kirche stellenden Fragen gerecht zu werden. Der folgende Beitrag stellt sich daher die sehr begrenzte Aufgabe, die Zuordnung gleichgeschlechtlicher Beziehungen zur heterosexuellen Ehe im Kontext von Gottes Handeln: also Schöpfung, Erlösung und Vollendung der Welt, zu prüfen. Dabei soll deutlich werden, dass sich die Beurteilung von Homosexualität nicht an den wenigen – im Übrigen durchweg negativ wertenden – biblischen Texten entscheiden kann, sondern an biblisch gewonnenen theologisch-anthropologischen Grundüberzeugungen hinsichtlich der Sexualität und Ehe.

## 1. Sexualität und Schöpfung: Personale Gemeinschaft zwischen Gabe und Gefährdung

Sexualität ist als Gabe Gottes leibgebundene – und leibbetonte – Kommunikation, also intime Ausdrucksweise der Selbsthingabe zweier Menschen aneinander. Die Fähigkeit des Menschen, durch seinen Leib der Sexualität Ausdruck zu geben, ist eine Gabe Gottes und nicht etwa das Resultat des Sündenfalls.<sup>1</sup> Sexualität ist die den Menschen im Tiefsten berührende Form der zwischenmenschlichen Kommunikation. Sie ist tief in die Bedürfnisstruktur des Menschen eingewoben und bedarf als intimes Beziehungsmuster der Bildung, Behütung und Pflege. In der Sexualität teilen sich zwei Menschen einander mit, sie suchen sich miteinander zu verbinden und darin das Glück tief empfunderer Gemeinschaft zu erleben.

Als Aspekt der sozialen Verfasstheit des Menschen ist aber auch die Sexualität dem Zugriff der Sünde nicht entzogen. Die Bibel gibt dem Wissen um die Bedrohung der

Sexualität durch die Sünde darin Ausdruck, dass vor Ehebruch, gleichgeschlechtlichen Beziehungen und dem Geschlechtsverkehr mit nahen Verwandten, aber auch vor Lieblosigkeit und mangelnder Rücksichtnahme auf den Partner gewarnt wird. Die Gefährdung der Sexualität lässt sich also bereits von der biblischen Überlieferung her in zwei Richtungen ausmachen: Zum einen kann die sexuelle Gemeinschaft den ihr zugehörenden äußeren *Formalgrund*, das Bundesverhältnis der monogamen heterosexuellen Ehe verlassen, zum anderen kann der innere *Bestimmungsgrund*, also die wechselseitige Liebe und Rücksichtnahme, durch eine Haltung der egoistischen Selbstbezüglichkeit verdrängt werden. Dies geschieht, wenn dem anderen nicht mehr hingebungsvoll begegnet wird, sondern man ihn besitzen will, und kann seine äußerste Gestalt in der Ausübung sexueller Gewalt finden.

Die sexuelle Kommunikation bedarf von daher in besonderer Weise des *Schutzes*. Dies – und nicht die Gabe der Sexualität selbst – ist eine Folge des Einbruchs der Sünde in die Schöpfung, denn der Bruch der Vertrauensbeziehung zu Gott wirkt sich auch auf die Gestaltung zwischenmenschlicher Verhältnisse aus. Dieser Schutz gilt zum einen der inneren Gestalt der Beziehung, in der Sexualität gelebt wird, bezieht sich also auf die Rücksichtnahme und Verantwortung als moralischen Werten, er gilt zum anderen der äußeren Form und bezieht sich dabei auf den öffentlichen geschlossenen Treuebund zwischen Mann und Frau (nicht auf Wandlungen in der Art und Weise, wie dieser Bundschluss zelebriert wird).

Die Spannung, die sich aus dem Gabe-Charakter der Sexualität einerseits und dem zur Gefährdung dieser Gabe werdenden Sündenverhältnis des Menschen andererseits ergibt, bildet sich bei Martin Luther in einer doppelten Bestimmung der Ehe von Mann und Frau ab: Sie ist als *Beziehung* im Sinne der intimsten Lebensgemeinschaft der Ehepartner aufzufassen, zugleich aber auch als *Institution*, die als Ehebund in je bestimmter Weise von der Gesellschaft geordnet (daher ein „weltlich Ding“) ist.<sup>2</sup> Luther bestreitet, dass die Ehe ein Sakrament sei, er sieht jedoch äußere Form und innere Gestalt der Ehe als im biblischen Zeugnis begründet und daher nicht beliebig wandelbar an. In den aktuellen Diskussionen besteht nach meinem Eindruck dahin gehend Konsens, dass menschliche Sexualität in den Rahmen einer von Verantwortung und Treue gelebten Liebesbeziehung gehört. Strittig ist, ob der äußere Formalgrund von Sexualität dahingehend erweitert werden kann, dass auch gleichgeschlechtliche Partnerschaften – quasi wie Ehen – gesegnet werden dürfen.

Im Horizont des schöpferischen Handelns Gottes gewinnt in besonderer Weise die Leiblichkeit des Menschen Bedeutung. Die Leibgebundenheit des menschlichen Geistes markiert die Befähigung und Berufung des Menschen zur Kommunikation, auch zur sexuellen Kommunikation. Menschliches Leben entsteht aus der (im einzelnen Geschehen wie auch immer konnotierten) Vereinigung von Mann und Frau, die „ein Fleisch“ werden (Gen 2,24). Der Entdeckungszusammenhang für diese Zuordnung der beiden Geschlechter ist in der Regel die Frage nach der eigenen (biologischen) Herkunft. Diese Frage scheint sich dadurch, dass heute technologisch die Möglichkeit besteht, Herkunftsbeziehungen (durch Ei- und Samenzelle sowie Leih-

1 Vgl. Hans Walter Wolff: Anthropologie des Alten Testaments, Gütersloh 2002, 248ff; Wilfried Härle: Ethik, Berlin/New York 2011, 321.

2 Vgl. Gerta Scharffenorth: Becoming Friends in Christ. The Relationship Between Man and Woman as Seen by Luther, Geneva 1983.

mutterschaft) der Eindeutigkeit zu entziehen, nicht zu erledigen, sondern eher noch dringender zu stellen. Zumindest haben mehrere hochrangige Gerichtsentscheidungen den Anspruch auf Wissen um die eigene biologische Herkunft gestärkt.<sup>3</sup>

Jeder Mensch ist geboren worden.<sup>4</sup> Er kommt zur Welt, indem er in der Geburt aus einem Lebensverhältnis unüberbietbarer Nähe, wie es in der Schwangerschaft gegeben ist, hinaustritt in Beziehungen äußersten Angewiesen-Seins. Für die Ausbildung einer stabilen Identität erweist sich als nachhaltig wichtig, dass die Bindung an die Eltern in den ersten Lebensjahren gelingt. Gewiesen an seine Eltern ist das Kind in eine Ordnung des Zugehörens hineingestellt, ohne die es nicht überleben kann und die auch dann wichtig und lebensprägend bleibt, wenn sie aufgrund von Widerfahrnissen (wie Tod eines Elternteils oder Scheidung der Eltern) der äußeren Form nach nicht intakt erhalten ist.

Mag die Frage nach der eigenen Herkunft auch der Entdeckungszusammenhang dafür sein, welche Bedeutung die leibgebundene sexuelle Kommunikation für mein Leben hat, so bleibt der theologische Begründungszusammenhang doch Gottes unverfügbares Handeln, das in der Bibel als Erschaffung von Mann und Frau berichtet wird. Nach Gen 1,27 ist die Polarität im Miteinander der beiden Geschlechter der Schöpfung als Anfangsbedingung menschlichen Daseins eingeschrieben. Die sexuelle Gemeinschaft soll, zumal in ihrer Offenheit für Kinder, in den Raum eines von anderen zu respektierenden Bundesverhältnisses eingebettet sein. Doch geht das Miteinander von Mann und Frau in der Sexualität nicht auf, sondern in vielfältigen Weisen der zwischenmenschlichen Kommunikation darüber hinaus und wird im Auftrag, die Erde zu bebauen, auf die Welt hin ausgerichtet. Die Tiefe intimer sexueller Gemeinschaft zwischen Mann und Frau bleibt eingeordnet in eine Lebenswelt, die es nach Gottes Willen zu erkunden und gestalten gilt.

Das elterliche Herkunftsverhältnis ist nach christlicher Überzeugung von der Ordnung der Zugehörigkeit des Menschen zu Gott umgriffen. Gott erschuf Mann und Frau in sein *Ebenbild*, und das bedeutet, dass Gott eine Beziehung der Ähnlichkeit mit seinem Geschöpf stiftet, das von der größeren Unähnlichkeit, wie sie zwischen Schöpfer und Geschöpf besteht, umschlossen bleibt. Durch die Differenzierung in „männlich“ und „weiblich“ bleiben die Menschen „davor bewahrt, sich mit dem einzigartigen Gott Israels zu vergleichen, der Geschlechtlichkeit nur für die Schöpfung bestimmt hat“.<sup>5</sup> Gott überschreitet unsere geschlechtlichen Zuschreibungen und bleibt jenseits der Ordnung der Geschlechter, deren schöpferischer Grund er gleichwohl ist.

In der Befähigung von Mann und Frau, „ein Fleisch“ zu werden, also sich im sexuellen Verkehr einander mitzuteilen, leuchtet eine Wahrheit auf, die über die Ebene der sexuellen Begegnung hinausgeht: Es ist nach Gottes Plan nicht gut, dass „der Mensch allein sei“ (Gen 2,18). Er ist immer schon in soziale Beziehungen eingebunden und darauf angewiesen, an ihnen teilhaben zu dürfen. Calvin sah hier

3 Vgl. die Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts: 1 BvL 17/87 (1989) und 1 BvR 421/05 (2007).

4 Vgl. Karin Ulrich-Eschemann: Vom Geborenwerden des Menschen. Theologische und philosophische Erkundungen, Münster 2000.

5 Horst Seebass: Genesis 1. Urgeschichte (1,1–11,26), Neukirchen-Vluyn 1996, 82.

dann auch bereits das Prinzip der Sozialität des menschlichen Daseins überhaupt ausgesagt.<sup>6</sup> Er nimmt damit eine Deutungsspur des Neuen Testaments auf, das sich an einem bestimmten Punkt von der jüdischen Auslegung der Schöpfungsberichte unterscheidet: Während letztere Gen 2,24 als Verpflichtung zum Eingehen einer Ehe und zum Zeugen von (männlichen) Nachkommen interpretierte, stellen Jesus und Paulus das menschliche Miteinander in den Horizont des anbrechenden Gottesreiches und der Zugehörigkeit zum Leib Christi. Die Ehe wird also „eschatologisch relativiert“.<sup>7</sup> Damit ist die Berufung des Menschen, in der Gabe der Sexualität „co-creatores Dei“ sein zu können, nicht aufgehoben, sie wird jedoch in den Rang des „Vorletzten“ gerückt und erhält gerade dadurch ihren noch näher zu bedenkenden Verweischarakter hinsichtlich der Treue Gottes als Urbild des Treueverhältnisses Ehe.

Hinsichtlich des schöpferischen Handelns Gottes wird deutlich, dass die (legitime) sexuelle Gemeinschaft ihren *äußeren* Grund in der für Kinder im Grundsatz offenen Ehe zwischen Mann und Frau hat, während moralische Prinzipien wie Freiwilligkeit, Ganzheitlichkeit, Liebe, Verbindlichkeit und Dauer ihr *innerer* Grund sind.<sup>8</sup> Dieses doppelgliedrige, institutionen- wie individualethisch bedeutsame Begründungsgefüge lässt sich weder auflösen noch auseinanderdividieren. Die Beurteilung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften ist folglich nicht *allein* über moralische Kategorien zu gewinnen, also ob in ihnen Liebe und Verbindlichkeit gelebt werden, weil diese Beurteilung allein den inneren Grund einer Beziehung erfassen würde. Unverzichtbar ist der Rekurs auf den rechten Kontext gelebter Sexualität, und dies ist im Sinne des äußeren Grundes die Stiftung der monogamen heterosexuellen Ehe.

## 2. Sexualität und Versöhnung: Personale Gemeinschaft zwischen Hingabe und Vergebung

Ein weiterer theologischer Begründungszusammenhang für die heterosexuelle monogame Ehe erschließt sich in der Überlieferung von Gottes Bund, der im Alten Testament unwiderruflich mit Israel geschlossen und im Neuen Testament im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi für die Gemeinschaft des Gottesvolkes aus Juden und Heiden gestiftet wird. Dabei hebt das Alte Testament hervor, dass der von Seiten Gottes mit seinem erwählten Volk geschlossene Bund im Gemeinschaftsleben Israels seine Entsprechung finden soll („Gemeinschaftstreue“). Im Kontext der prophetischen Sozial- und Götzenkritik wird die – monogame – Ehe als irdisches Gleichnis für Gottes Treuebund interpretiert (Hos 2,21; Mal 2, 14f).<sup>9</sup> Anders gesagt: Gottes

6 Vgl. Calvins Erläuterung zu Genesis 2,18.

7 Martin Honecker: Grundriß der Sozialethik, Berlin/New York 1995, 158.

8 Für eine ähnliche Argumentation mit etwas anderen Begriffen vgl. Ulrich Eibach: Ehe und Selbstverwirklichung, in: Oswald Bayer (Hg.): Ehe. Zeit zur Antwort, Neukirchen-Vluyn 1988, 60–79, hier 63.

9 Vgl. Oswald Bayer: Zeit zur Antwort. Ehe als freie Lebensform, Elternschaft und Beruf, in: ders.: Zeit zur Antwort, Neukirchen-Vluyn 1988, 12–28, hier 21.

Bundesschluss ist zugleich die Einladung, die Ehe als Gleichnis für Gottes exklusive und unwiderrufliche Zuwendung zu seinem Volk zu leben. Paulus greift dieses Motiv im Neuen Testament auf, wenn er in Eph 5,32 die in der Ehe vollzogene Geschlechts-gemeinschaft in Analogie setzt zur Beziehung zwischen Christus und der Gemeinde und damit eine Verbindung zu der in anderen Überlieferungssträngen explizierten Brautmetaphorik herstellt (Joh 3,29; Apk 21,2).

Das Geheimnis, das dieses Gleichnis im Alten Testament noch umgibt, erschließt sich also in Jesus Christus.<sup>10</sup> Im Licht seiner Sendung und Verkündigung erweist sich das leibliche Einswerden der Ehepartner als Gleichnis einer viel größeren Einheit, nämlich der Einheit der Gemeinde als Leib Christi mit Christus, dem Haupt des Leibes (Eph 5,23). Auch dieses Gleichnis steht im Verhältnis einer von größerer Unähnlichkeit umfängenen Ähnlichkeit. Die größere Unähnlichkeit liegt nicht nur in der Wesensdifferenz zwischen Gott als Geist und dem Einbezug der Leiblichkeit in die eheliche Gemeinschaft, sondern auch in dem Gefälle, das in der Beständigkeit Gottes gegenüber der Fehlbarkeit des Menschen (auch des Christen) liegt: „Sind wir untreu, so bleibt er doch treu; denn er kann sich selbst nicht verleugnen“ (2Tim 2,13). Hinsichtlich der Ähnlichkeit gilt: Gott stiftet die Ehe als irdisches Gleichnis für die unwandelbare *Treue* Gottes, weshalb die Ehe auf Lebenszeit geschlossen wird, für die *Exklusivität* seines Erwählungshandelns, weshalb nur die monogame Ehe diesem Aspekt zu gleichen vermag, und für die *differenzierte* Einheit der beiden Bundespartner, weshalb nur die Ehe von Mann und Frau dieses Moment abzubilden vermag. Zwar erscheinen die Ausführungen dazu in den Paulusbriefen eingebettet in die patriarchal geprägten Verhältnisse seiner Zeit, doch sind die Bundespartner Christus und seine Gemeinde auch jenseits eines solchen Kontextes ebenso wenig austauschbar wie die Ehepartner, die sich in ihrer *generischen*, nicht lediglich (was ja logisch ist) individuellen Verschiedenheit miteinander verbinden.

Der Weg Jesu plausibilisiert dieses Verständnis in mehrfacher Hinsicht. Jesus hält die Ehe für eine gefährdete, in ihrer gesellschaftlichen Ausgestaltung der damaligen Zeit verbesserungswürdige Ordnung, doch führt ihn die Wahrnehmung der menschlichen moralischen Schwäche nicht zu einer Entschärfung, sondern zu einer Verschärfung der die Ehe betreffenden Bestimmungen. Dabei fällt auf, dass es für Jesus auch unter den Bedingungen einer von der Sünde gezeichneten Welt möglich ist, begründend auf den „Anfang“ zu verweisen und damit die von Gott schöpferisch eröffneten Grundbedingungen menschlichen Daseins als maßgeblich aufzurufen (Mk 10,1–9). Die Verschärfung bezieht sich im Übrigen sowohl auf den *inneren* Bestimmungsgrund (verschärfte Warnung vor jeder Form von Untreue; vgl. Mt 5,27) als auch den *äußeren* Formalgrund (den Scheidebrief; vgl. Mk 10,4f). Gottes Treue und Beständigkeit finden somit auch darin Ausdruck, dass Gott gegen alle menschliche Entstellung des Bundesgedankens die ursprüngliche Signatur der Geschlechtsgemeinschaft zur Geltung bringt und sich das gesamte Neue Testament gegen eine Erweiterung der Beziehungsgestalten, in denen Sexualität einen legitimen Raum haben könnte, mit aller Entschiedenheit sperrt. Das Schweigen Jesu zur Homosexualität dürfte sich in diesem Zusammenhang am ehesten damit erklären lassen,

dass er am Konsens der frühjüdischen Synagoge, die homosexuelle Praktiken einhellig verurteilte, teilhatte, der Schutz der inneren Grundlagen wie des äußeren Rahmens der Ehe bei ihm somit miteinander einher gingen.

Die bleibende Bedeutung dieser sexualethischen Maßgabe ist nicht zu übersehen in einer Zeit hoher Scheidungszahlen sowie des verbreiteten Ehe-Aufschub in Gestalt vorehelicher sexueller Beziehungen.<sup>11</sup> Die Gefährdung der inneren, moralischen Grundlagen von Sexualität bleibt nicht ohne Auswirkungen auch auf die äußere Ordnung der Ehe. So führt die zunehmende Bedeutung von „Selbstentfaltungswerten“ (Betonung von Autonomie und Selbstverwirklichung) gegenüber „Pflicht- und Akzeptanzwerten“<sup>12</sup> auch in Ehen, die im Angesicht Gottes geschlossen wurden, heute eher zur Neigung, dem Auseinanderleben nicht durch Umkehr, sondern Trennung und Scheidung zu begegnen. Dringender denn je ist vor diesem Hintergrund die Neuausrichtung an Gottes Treueversprechen, dem menschliches Handeln entsprechen soll, zugleich aber auch der Erinnerung an die Wirklichkeit von Vergebung und Versöhnung, die in Jesus Christus unwiderruflich zugänglich geworden ist.

Wie lässt sich diese sexualethische Tendenz der Verschärfung mit Jesu Botschaft von der bedingungslosen Liebe Gottes vereinbaren? Angesichts der Bedeutungsbreite des deutschen Wortes „Liebe“ müssen für eine Antwort Agape und Eros voneinander unterschieden werden. In der Perspektive der Sendung Jesu Christi bezeichnet die Agape die sich selbst verschenkende Liebe Gottes, die am Menschen nicht das Liebenswerte sucht, sondern ihn durch bedingungslose Zuwendung liebenswert macht.<sup>13</sup> Die Agape, wie sie im Leben und Sterben von Jesus ansichtig wird, meint die Hingabe an den Willen Gottes um der von ihm geliebten Menschen willen. Sie schließt den Gehorsam bis ans Kreuz ein, den Jesus auf sich nimmt, um die Menschen von dem zu trennen, was sie von Gott trennt. Im Hinblick auf diesen Sendungsauftrag hat Jesus sich nicht gescheut, die Bruchlinien menschlichen Lebens vor Gott zu identifizieren und Heilung durch Vergebung anzubieten. Zugespitzt lässt sich sagen: „The content of the word ‚love‘ is given fully and exclusively in the death of Jesus on the cross; apart from this specific narrative image, the term has no meaning“.<sup>14</sup>

Wo die Liebe Christi Sünde identifiziert und zurechtbringt, ist diese Neuausrichtung vielfach mit Schmerzen verbunden, man könnte auch von geistlichem Wachstumsschmerz sprechen. Sie hat auch dort, „wo sie einem anderen Schweres und Hartes zumutet, nicht das eigene Wohl, sondern das des Empfängers im Blick.“<sup>15</sup> Auch hinsichtlich des Eros gilt, dass dieser erst durch die Verbindung mit der Agape im tiefsten Sinne menschlich wird, wogegen umgekehrt die Agape nicht der eroti-

11 Zu den empirischen Befunden vgl. Gunter Schmidt u.a.: Spätmoderne Beziehungswelten, Wiesbaden 2006; Mark Regnerus: Premarital Sex in America. How Young Americans Meet, Mate, and Think about Marrying, Oxford 2011.

12 Vgl. Rüdiger Peuckert: Familienformen im sozialen Wandel, Wiesbaden 2008, 179.

13 So Luther in der „Disputatio de Homine“; vgl. dazu Gerhard Ebeling: Lutherstudien, Bd. II: Disputatio de Homine (1. Teil), Tübingen 1977.

14 Richard B. Hays: The Moral Vision of the New Testament. A Contemporary Introduction to New Testament Ethics, New York 1996, 202.

15 Härle, Ethik, a.a.O., 333.

10 Vgl. Peter O'Brien: The Letter to the Ephesians, Leicester 1999, 434.

schen Liebe bedarf, wofür wiederum Jesus selbst steht. So erscheint die Agape als „das Umfassende und Tragende, Eros [als] das Umfasste und Getragene“.<sup>16</sup> Die Leidenschaft erotischer Liebe will den anderen für sich und ist daher in der Regel auf eine bestimmte Person ausgerichtet. Kurz gesagt: „Eros ist Zuneigung – Agape ist Zuwendung“.<sup>17</sup>

Sexualethische Verhaltensentscheidungen sind somit an der Agape Christi zu messen, die nicht als diffuses Gefühl zu verstehen ist, „sondern inhaltlich qualifiziert durch die Liebe Gottes, die durch die Kreuzeserfahrung hindurchging und dadurch auch Leiden und Verzicht als Teil ihrer Verwirklichung sah.“<sup>18</sup> Leiden und Verzicht haben ihren Grund nicht darin, dass sich hinter Gottes Liebe eine finstere Absicht verbirgt, sondern darin, dass Gottes Liebe es mit dem Menschen als Geschöpf und als Sünder zu tun bekommt. Die Liebe Gottes verlangt „kraft ihres eigenen Wesens nach der Vervollkommnung des Geliebten. Sie kann alle Schwächen vergeben und ihnen zum Trotz lieben, aber Liebe kann nicht aufhören zu wünschen, dass diese Schwächen verschwinden.“<sup>19</sup> In der Begegnung mit der Agape Gottes, die der Weg Jesu bis ans Kreuz offenbart, ist der Mensch daher vor die Alternative gestellt: Entweder wandelt das Wort ihn oder er wandelt das Wort,<sup>20</sup> und zwar dergestalt, dass er sich der in der Ermutigung zum Leben aus dem Wort Gottes liegenden Zumutung entzieht.

Dennoch besteht zwischen Agape und Eros keine Diastase. Wenn auch im Eros die Gefahr lauert, den anderen selbstsüchtig und lieblos zu begehren, so ist doch der zwischen Menschen gelebte Eros, ihre Sexualität, dazu bestimmt, von der Agape durchformt und verwandelt, nicht jedoch ausgelöscht zu werden. Dies mag, und zwar von Menschen jedweder sexuellen Orientierung, als schmerzhafter und beschwerlicher Weg erlebt werden, doch kann, wie C. S. Lewis eindrücklich formuliert hat, nur „solche Menschenliebe [...] 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.“<sup>21</sup>

Aber was genau ist mit Umwandlung gemeint, wenn diese Überlegung auf homosexuell empfindende Menschen bezogen wird? Um dies klären zu können, ist es notwendig, zwischen gleichgeschlechtlicher Anziehung, Orientierung, Identität und Praktiken zu unterscheiden.<sup>22</sup>

Die homosexuelle *Anziehung* (als vorübergehendes) und *Orientierung* (als stabileres Bestimmte) werden in der Regel nicht gewählt, sondern häufig als vorgegeben,

als schicksalhaft, erlebt. Sie gehören dann, theologisch betrachtet, zu der mitgegebenen, bei jedem Menschen von der Sünde signierten Ausstattung des Menschen, die sich nicht als verlässlicher Kompass für Entscheidungen über Grundfragen der Lebensführung eignet. Anlagen und Vorgaben stellen den Menschen nicht von der Verantwortung dafür frei, wie ein Mensch sich zu dem verhält, was ihm da vorgegeben ist. Härle spricht in diesem Zusammenhang von der „existentiellen Verantwortlichkeit“ des Menschen, die er von der „ethischen Verantwortlichkeit“ unterscheidet.<sup>23</sup> Während letztere sich auf gewählte Handlungen bezieht, meint die existentielle Verantwortlichkeit, „dass wir auch für das die Verantwortung übernehmen müssen, was uns *bestimmt* und was uns *ausmacht*, obwohl wir es nicht in der Hand haben“, sie bezieht sich also auch „auf das ‚wofür wir nichts können‘, ‚was wir nicht gewählt haben‘, was aber unser Sein (mit) ausmacht und möglicherweise sogar die Grundrichtung unseres Wollens bestimmt.“<sup>24</sup> Aus dem (ungesicherten) Wissen um konstitutive Prägungen eines Menschen hinsichtlich seiner sexuellen Orientierung folgt also nicht die *Aufhebung*, sondern die *Erweiterung* des Verantwortungsbegriffs.

Akzeptiert man die skizzierte existentielle Verantwortlichkeit jedes Menschen, dann ist es unerheblich, ob, und wenn ja, in welcher Weise, die Frage nach dem Ursprung von Homosexualität in der Forschung eine Antwort erfährt. Nachdem die Fixierung auf die Identifizierung eines „Schwulen-Gens“ nicht zu einem positiven Ergebnis geführt hat<sup>25</sup> und der insbesondere in den Sozialwissenschaften vorherrschende Dekonstruktivismus<sup>26</sup> ohnehin bestreitet, dass Geschlechtlichkeit etwas natürlicherweise Vorgegebenes sei,<sup>27</sup> scheint gegenüber monokausalen Erklärungsansätzen die These vom ursächlichen Zusammenwirken neurohormoneller, genetischer sowie psychologischer Entstehungsfaktoren am plausibelsten.<sup>28</sup> Außerdem lässt sich die Breite unterschiedlicher sexueller Erfahrungsweisen am besten entlang dem „Kinsey-Kontinuum“ deuten, dem zufolge die sexuelle Anziehung sich auf einer siebenstufigen Skala beschreiben lässt. Danach entwickelt sich die sexuelle Orientierung „kontinuierlich und wird dabei von individuellen sexuellen und emotionalen Erfahrungen, sozialen Interaktionen und kulturellen Rahmungen beeinflusst.“<sup>29</sup> In der Skalierung sexueller Anziehung ist der Aspekt der Veränderung der Anziehungsrichtung eingeschlossen. Untersuchungen belegen sowohl vollständige, teilweise als auch keine Veränderung der sexuellen Orientierung, ergeben also wiederum ein differenziertes Bild.<sup>30</sup> Nicht zu übersehen ist jedenfalls, dass der These von der Unveränderbar-

16 Ebd., 335.

17 Ebd., 334.

18 So Martin Steinhäuser: Homosexualität als Schöpfungserfahrung. Ein Beitrag zur theologischen Urteilsbildung, Stuttgart 1998, 373, der damit die Sicht des Paulus referiert, ohne daraus die hier von mir daraus gezogenen Schlussfolgerungen zu teilen.

19 C.S. Lewis: Über den Schmerz, Gießen 2007, 44.

20 Vgl. Hans Joachim Iwand: Glaubensgerechtigkeit. Gesammelte Aufsätze, München 1980, 28, mit Bezug auf Martin Luther, WA56,227,4f.

21 C.S. Lewis: Was man Liebe nennt. Zuneigung, Freundschaft, Eros, Agape, Basel 1995, 136.

22 Nur wenige (christliche) Veröffentlichungen zur Homosexualität gehen derart differenziert vor wie Andrew Goddard / Don Horrocks (Hg.): Biblical and Pastoral Responses to Homosexuality, London 2012, 61ff.

23 Härle, Ethik, a.a.O., 202ff.

24 Ebd., 203.

25 Edward Stein: The Mismeasure of Desire. The Science, Theory, and Ethics of Sexual Orientation, Oxford 1999.

26 Für eine knappe Einführung in geschlechtertheoretische Konzeptionen vgl. Christoph Raedel: Gender Mainstreaming. Auflösung der Geschlechter? Holzgerlingen 2014.

27 Vgl. Judith Butler: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt am Main 1990, 27.

28 Vgl. Simon Burton: The Causes of Homosexuality. What Science Tells us, Cambridge 2006.

29 Kelly K. Kinnish u. a.: Geschlechtsspezifische Differenzen der Flexibilität der sexuellen Orientierung, in: Zeitschrift für Sexualforschung 17 (2004) 26–45, hier 27.

30 Für eine umfangreiche Langzeitstudie vgl. Stanton L. Jones / Mark A. Yarhouse: Ex-gays? A Longitudinal Study of Religiously Mediated Change in Sexual Orientation,

keit von Homosexualität ein stereotypes Bild von „dem Homosexuellen“ zugrunde liegt, der sich schicksalhaft seiner Neigung zu ergeben habe. Dies diskreditiert die therapeutische und seelsorgerliche Begleitung von Menschen mit Veränderungswunsch und verunsichert massiv Menschen, die nach Veränderung suchen und sie sich erhoffen, mit dieser Hoffnung aber in der öffentlichen, auch kirchlichen Diskussion nicht vorkommen dürfen.

Im Unterschied zur Orientierung wird die eigene sexuelle *Identität* gewählt. Genauer noch: Sie wird als mit den reflektierten Grundhaltungen und dem diesen entsprechendem Handeln stimmiges Selbstkonzept übernommen, und bezeichnet somit das (biographisch nicht abgeschlossene) Projekt der Selbstbildung.<sup>31</sup> Die sexuelle Identität ist insofern eine soziokulturelle Konstruktion, als sie das (sich ändernde) reflektierte Selbstverhältnis eines Menschen bezeichnet, das nicht notwendig mit der Orientierung oder dem Verhalten übereinstimmen muss. Bei einem Christen wird der Prozess der ausreifenden Selbstbildung Zuschreibungen einschließen, die von Gottes Zuwendung ausgehen. Eine homosexuelle Identität ist also nicht bereits mit einer homosexuellen Anziehung bzw. Orientierung gegeben, sondern wird in Beziehungen und deren Gewichtung ausgebildet. Sie unterliegt Veränderungsprozessen, wie sie sich im Wechselspiel von Fremd- und Selbstzuschreibungen vollziehen.

Hinsichtlich homosexueller *Praktiken* ist in der ethischen Beurteilung zu fragen, ob diese als bejahter Ausdruck einer homosexuellen Identität aufgefasst werden oder ob es sich um Verfehlungen handelt, die als Schuld vor Gott gebracht und bereut werden. Christen, die in diesem Bereich fallen, haben nicht weniger Anspruch darauf, dass ihnen in der Langmut und Vergebungsbereitschaft Gottes begegnet wird, als Christen, die in anderer Hinsicht (wiederholt) schuldig werden.

Das Evangelium von Jesus Christus ist als Einladung zu verstehen, sich in die Ordnung des Zugehörens zum dreieinigen Gott hineinzubergen und den Auferstandenen Herr sein zu lassen auch über die eigene Sexualität, für die auch das Neue Testament die monogame heterosexuelle Ehe als den einzigen legitimen Kontext bestimmt.

### 3. Sexualität und „neue Schöpfung“: Das Vorletzte im Horizont der Vollendung

Durch Glaube und Taufe werden Christen Glieder am Leib Christi und werden damit in eine von ihnen zuvor nicht anerkannte Ordnung des Zugehörens hineingenommen. Sie empfangen ihre neue Identität, „neue Schöpfung“ in Jesus Christus (2Kor 5,17) und als solche Glieder am Leib Christi zu sein. Diese neue über ihrem Leben ausgesprochene geistliche Wirklichkeit hat, wie Paulus nicht müde wird zu

Downers Grove 2007; Einwände werden diskutiert in: dies.: A Longitudinal Study of Attempted Religiously Mediated Sexual Orientation, in: Journal of Sex & Marital Therapy 37 (2011), 404–427.

31 Die Diskussion um das Konzept „Identität“ ist äußerst vielschichtig und kann hier nicht ausgeführt werden. Für einen Überblick über die wichtigsten Konzeptionen vgl. Heinz Abels: Identität, 2. überarb. u. erw. Aufl., Wiesbaden 2010.

betonen, eine zugleich leibliche Dimension: Der Leib derer, die Christus anhängen, ist nicht zum Verderben, sondern zur Auferstehung bestimmt (1Kor 15,44). Darum gilt bereits für das irdische Leben, dass jeder, der zum Leib Christi gehört, auch mit seinem Körper ein Teil dieses Leibes ist (1Kor 6,15). Die Zugehörigkeit zum Leib Christi hat dabei Vorrang vor anderen Zugehörigkeitsverhältnissen, und dieser Primat hat auch in sexualethischer Hinsicht weitreichende Konsequenzen.

Als erstes gilt, dass das Verhältnis zum eigenen Leib nicht länger ein Possessivverhältnis ist, sondern „eucharistischen“ Charakter hat.<sup>32</sup> Die Aussage „Ihr gehört nicht euch selbst“ (1Kor 6,19) zeigt an, dass Christen ihren Leib nur in der Weise *haben* können, dass sie ihn als Gabe *annehmen*, die sie mit dem Geber verbindet, und das heißt eben auch, seine Sexualität der Herrschaft Jesu Christi zu unterstellen. Der Anspruch auf das Ausleben genitaler Sexualität darf nicht gegen Christi Anspruch auf meinen Leib zur Geltung gebracht werden, vielmehr soll die sexuelle Identität von der in der Taufe empfangenen Identität, „neue Schöpfung“ in Jesus Christus zu sein, bestimmt und verwandelt werden. Hier geht es um die Frage, welche Beziehung sich als *konstitutiv* für die Identität eines Christen und von daher als *kritisch* für die sexuelle Praxis erweist. Eine sich über gleichgeschlechtliche Handlungen definierende homosexuelle *Identität* – artikuliert als „bekenntend praktizierend homosexuell“ – erweist sich als unvereinbar mit der faszinierend inklusiven Vision des Reiches Gottes, insofern sie als unvereinbar mit dem in der Bibel bezeugten Willen Gottes, wie er sich in Schöpfung, Erlösung und Neuschöpfung manifestiert, bezeichnet wird.

Zweitens ist nicht zu übersehen: „Neue Schöpfung“ in Christus zu sein, ist für Christen *aller* sexuellen Orientierungen eine Einweisung in die unserer Zeit weithin vergessene Tugend der Enthaltbarkeit, auch wenn dies für heterosexuell Empfindende andere Konsequenzen generieren kann als für homosexuell Empfindende. Enthaltbarkeit ist nicht zu verwechseln mit Einsamkeit (die man auch in der Ehe erleben kann), sondern meint eine Grundhaltung, die in lebendigen, auch sehr vertraulichen Freundschaftsbeziehungen am ehesten gedeihen kann.<sup>33</sup> So hatte Jesus der Evangelien-Überlieferung zufolge zahlreiche Freunde und Freundinnen, jedoch keine Ehefrau. Auch Paulus konnte sowohl den Stand der Ehe als auch den der Ehelosigkeit als Gabe Gottes bezeichnen (1Kor 7,7) und erweist sich in seinen Briefen als eingebettet in ein Netzwerk freundschaftlicher Beziehungen. Die Tugend der sexuellen Enthaltbarkeit wird im Neuen Testament als Ausdruck des Gehorsams gegen Gottes Weisungen verstanden und nicht als übernatürliche Ausstattung eines jeden Christen, der (noch) nicht in einer Ehe lebt. Sie bleibt ethisch in hohem Maße von Bedeutung für alle diejenigen, die hoffen, den Partner fürs Leben zu finden, für diejenigen, die diese Hoffnung aufgegeben haben, für diejenigen, deren sexuelle Neigung es ihnen versagt, sich dieser Neigung gemäß (homo)sexuell zu verbinden und schließlich auch für all die Ehen, in denen aufgrund von Unfall, Krankheit oder

32 Vgl. Bernd Wannewetsch: Owing Our Bodies? The Politics of Self-Possession and the Body of Christ. (Hobbes, Locke and Paul), in: Studies in Christian Ethics 26 (2013), 50–65. bes. 62ff.

33 Vgl. dazu E. D. H. (Liz) Carmichael: Friendship. Interpreting Christian Love, London 2004.

Behinderung eines Partners die sexuelle Kommunikation eingeschränkt oder gar nicht mehr möglich ist.<sup>34</sup>

Im Horizont der Vollendung der neuen Schöpfung liegt ein befreiendes Moment des Evangeliums schließlich im Einrücken der Sexualität in den Rang des „Vorletzten“, inmitten einer Welt, für die Sexualität das Äußerste und Wichtigste zu sein scheint. Sexualität ist leibgebundene Kommunikation und nicht ein der Ernährung analog zu verstehendes Bedürfnis. Ohne Essen und Trinken stirbt der Mensch, ohne Sexualität nicht. Schon für das irdische Dasein ist Sexualität nicht von absoluter, sondern von relativer Bedeutung. Damit ist nicht bestritten, dass Sexualität eine mächtige Triebkraft des Menschen ist, die zu ignorieren ebenso naiv wie gefährlich wäre. Es ist lediglich gesagt, dass das sexuelle Begehren den Menschen nicht beherrschen darf, sondern von ihm beherrscht werden muss. Und dafür bedarf er einer noch mächtigeren Kraft als die Sexualität es ist.

Diese Kraft ist der Geist Gottes, die Dynamik des Reiches Gottes, in dem nicht die Leiblichkeit (1 Kor 15,44) an ihr Ende kommt, wohl aber die sexuelle Kommunikation als Ausdruck der Beziehung zwischen zwei Menschen (Mk 12,25). Vielmehr ist die Zugehörigkeit zum exklusiv anderen, dem Partner oder der Partnerin, aufgenommen in der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft derer, die Gott schauen, ihn loben und preisen werden.<sup>35</sup> Die (seltene) freiwillige ebenso wie die (häufigere) ungewollte Ehelosigkeit sind im Lichte der Vision der vollendeten neuen Schöpfung eine legitime Alternative zur Ehe, in der das Menschsein nicht beschnitten, sondern auf seine Vollendungsform hin entworfen wird, nämlich auf eine Gestalt verherrlichter Leiblichkeit hin, die in der Ewigkeit *alle* Christen auszeichnen wird. Christliche Gemeinden sollen versöhnte Gemeinschaften von Menschen sein, die im Stand der Ehe die *Exklusivität* der Liebe Gottes oder als Singles die *Weite* der Liebe Gottes bezeugen, ohne das je andere auf den Sachverhalt der möglichen oder nicht möglichen sexuellen Kommunikation zu reduzieren. Christliche Gemeinden sollten ferner dazu ermutigen, neben der Gabe leiblicher Kinder auch Formen erweiterter Elternschaft zu leben, sei es durch die Annahme von Pflege- oder Adoptivkindern, sei es durch Mentoren- und Patenschaften. Durch nichts zu ersetzen sind jedoch Freundschaften, in denen die Liebe Gottes in Zuwendung und Zuneigung erfahren werden kann.

Auf eine ihnen je eigene Weise bezeugen Verheiratete wie Singles die Abkehr von der Unzucht und die ungeteilte Hingabe an Gottes befreiende Liebe und Gegenwart. In dieser Ethik geordneter partnerschaftlicher Beziehungen liegt eine Zumutung für alle, die in einer hochgradig sexualisierten Gesellschaft leben, nämlich die Zumutung, sich nicht auf die Möglichkeit des Auslebens genitaler Sexualität reduzie-

ren zu lassen, sondern sich in einer Identität zu beheimaten, die in Gottes Verheißung gründet: „Siehe, ich mache alles neu“ (Offb 21,5).

#### Summary

*Any critical assessment of the (contemporary) practice of homosexuality needs to be placed into the context of the creating, redeeming and renewing work of God. In this perspective sexuality as the most intimate bodily expression of self-giving love between human beings is ordered by the gift of marriage between a man and a woman resembling in a covenant the faithfulness of God and the exclusivity of his love; at the same time it stands in need of forgiveness and transformation through the power of Christ and is lived out in expectation of the final revelation of Christ's marriage to the Church, which here on earth sustains and affirms fidelity in marriage and abstinence in singleness.*

Christoph Raedel

Jg. 1971. Theologiestudium in Rostock, Halle (Saale), Cambridge und Reutlingen. 2002 Promotion. 2005–2011 Studienleiter und Dozent am CVJM-Kolleg Kassel, 2011–2014 Professor für Ökumenische Theologie an der CVJM-Hochschule Kassel, seit 2014 Professor für Systematische Theologie an der Freien Theologischen Hochschule Gießen.

34 Die differenzierteste Darstellung zum Verständnis der Keuschheit in der frühen Christenheit findet sich bei Peter Brown: Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums, München 1991; zur Bedeutung für die christliche Ethik vgl. Jenny Taylor: A Wild Constraint. The Case for Chastity, London 2008; Wesley Hill: Spiritual Friendship, Grand Rapids 2015.

35 Vgl. dazu David H. Jensen: God, Desire, and a Theology of Human Sexuality, Louisville 2013, 55–72.