



Evangelisch-reformierte Kirche
Schweiz



Luca Baschera | Frank Mathwig

Zankapfel Ehe

Ehe und Trauung *für alle*
aus evangelisch-reformierter Sicht

Erweiterte Fassung der Vorlage für die Abgeordnetenversammlung
des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes
am 4. bis 5. November 2019 in Bern

Bern 2020

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	3	6	Was spricht aus reformiert kirchlicher Sicht für und was gegen die Ehe für alle?	16
2	Was folgt aus dem reformatorischen Schriftprinzip «sola scriptura» für den Umgang mit biblischen Texten?	3	6.1	Zur zeitlichen Einordnung der kirchlichen Diskussion über Homosexualität und gleichgeschlechtliche Partnerschaften.....	16
2.1	Die Geschichten der Bibel bewohnen.....	3	7	Welche Auswirkungen hat die gleichgeschlechtliche Elternschaft auf das Kindeswohl?	19
2.2	Der Gott des Friedens und der Ordnung....	4	8	Was heisst angesichts unterschiedlicher Haltungen in der Ehediskussion «gemeinsam Kirche sein»?	21
2.2.1	Der Ursprung	4	9	Wie positioniert sich das reformierte Eheverständnis in der Ökumene?	22
2.2.2	Der Fall: Unordnung und Desorientierung .	4	10	Was passiert bei der kirchlichen Segnung und Trauung?	22
2.2.3	Die bleibende Treue Gottes in der Offenbarung Jesu Christi	5	11	Trauung für alle zwischen Diskriminierungsschutz und Gewissensfreiheit	23
2.2.4	Zwischen den Zeiten	5	11.1	Die Herausforderung.....	23
2.3	Ehe zwischen Schöpfung und Biologie.....	6	11.2	Diskriminierung und Differenzierung	24
3	Was sagt die Bibel zu Ehe, Sexualität und Elternschaft?	7	11.2.1	Notwendige Unterscheidungen	24
3.1	Die biblischen Begriffe	7	11.2.2	Die kirchlich-theologische Sicht	25
3.2	Das biblische «Ehe»-Verständnis	7	11.3	Beeinflusst die Ausweitung der Rassismusstrafnorm die kirchliche Traupraxis?	27
3.2.1	Das Alte Testament.....	7	11.4	Der kirchliche Schutz der Gewissensfreiheit	27
3.2.2	Das Neue Testament.....	8	Anmerkungen		28
3.2.3	Sexualität in der Bibel	9			
3.3	Zusammenfassung	11			
4	Was sagen die Reformatoren zu Ehe, Sexualität und Elternschaft?	11			
4.1	Voraussetzungen	11			
4.2	Martin Luther	12			
4.3	Huldrych Zwingli und Heinrich Bullinger	12			
4.4	Johannes Calvin	13			
4.5	Zusammenfassung	14			
5	Was sagt die zeitgenössische reformierte Theologie zur Ehe?	15			
5.1	Emil Brunner: Das Gebot und die Ordnungen.....	15			
5.2	Alfred de Quervain: Ehe als Ausdruck der göttlichen Liebe	15			
5.3	Zusammenfassung	16			

1 Einleitung

«Und Gott schuf den Menschen als sein Bild, als Bild Gottes schuf er ihn; als Mann und Frau schuf er sie. Und Gott segnete sie, und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehrt euch und füllt die Erde» (Gen 1,27f.). Die Geschichte der Menschheit beginnt mit dem Segen des ersten Menschenpaares, gefolgt von der Aufforderung, in Gemeinschaft zu leben und sich fortzupflanzen. Die christliche Ehevorstellung ist der biblischen Ursprungsgeschichte der Menschheit nachgebildet und beruft sich in den Trauliturgien explizit darauf. Die Ehe gilt als Keimzelle der Familie und Ausdruck der guten Schöpfung. Die kirchliche Trauung erinnert an den göttlichen Schöpfungsakt und -auftrag und rückt Ehe und Elternschaft in den Horizont des segnenden Handelns Gottes. Dabei ist es Gott selbst, der das Paar zur Trauung führt und die Ehe stiftet. Die göttliche Bestimmung des Menschen bildet das Fundament für ein theologisches Eheverständnis, mit dem die Kirche ihre segnende Begleitung begründet.

Im kirchlichen Verständnis der Ehe spiegeln sich sowohl ihr schöpfungstheologischer Ursprung als auch ihre kulturellen Prägungen wider. Diese Spannung zieht sich bereits durch die Bibel selbst, die ganz unterschiedliche und teilweise widersprüchliche Beziehungskonstellationen und Heiratspraktiken kennt. Einig sind sich die Überlieferungen darin, dass die eheliche Gemeinschaft ein von Gott geschlossener Bund ist. Er segnet, was seinem Willen entspricht und sanktioniert, wo Menschen nur ihren eigenen Interessen folgen (vgl. 2Sam 11: Davids Ehebruch und Heirat Batsebas wird zum dramatischen Wendepunkt seiner Biographie).

In der Bibel bestehen ganz unterschiedliche Lebens- und Gemeinschaftsformen nebeneinander, die konstatiert, aber nur ausnahmsweise moralisch kommentiert werden. Und wo sie zur Sprache kommen (etwa Gen 18f.: die Geschichte von Sodom und Gomorra), geht es stets um den Ungehorsam gegenüber Gott, der sich in bestimmten Praktiken äussert. Es geht nicht um die Lebensweisen an sich, sondern darum, ob die Menschen mit ihrer Art zu leben, Gott gehorsam sind oder nicht. Zugleich ist die biblische Freiheit stets eine geschenkte Freiheit, die sich dem Willen Gottes verdankt und deshalb unmittelbar an seinen Willen gebunden ist.

Biographien in der Bibel scheitern, wenn Menschen versuchen, mehreren Herren zu dienen. In der liberalen demokratischen Gesellschaft sind es häufig nicht einzelne «Herren», sondern gesellschaftliche Mainstreams, Moden oder Mehrheitsdiktate, die sich auch in der Kir-

che machtvoll durchsetzen (wollen). So wird die kirchliche Diskussion über die Ehe durch Ansichten und Ansprüche belastet, die sich weder aus der biblischen Botschaft noch aus dem Auftrag der Kirche ableiten lassen. Kirche steht immer wieder neu vor der Aufgabe, die Geister zu scheiden (1Kor 12,10; 1Joh 4,1–6) und sich mit einem «neuen Herz» und einem «neuen Geist» (Hes 36,26) ihrem Auftrag vor Gott und für die Menschen zuzuwenden.

Die Reformatoren erinnerten an eine biblische Kompetenz, die zu ihrer Zeit genauso verlorengegangen war, wie sie heute vergessen ist: die *Kunst des Fragens*. Viele reformiert-reformatorische Bekenntnisse und Katechismen sind bewusst in Frage-Antwort-Form verfasst. Am Anfang steht die Frage! Wer fragt, setzt sich in Bewegung, öffnet sich und macht sich bereit auch für überraschende und irritierende Antworten. Und wer fragt, erkennt an, vielleicht doch nicht so genau wissen zu können, was hier und jetzt Gottes Willen ist. Eins sein mit dem Willen Gottes ist «Enthusiasmus» – wörtlich «in Gott sein» (*entheos einai*) – im Gebet, in dem «jene Einheit zwischen unserem Willen und dem Willen Gottes als möglich auch nur zu denken» ist.¹ Kirche braucht diesen Enthusiasmus als Gegengewicht zu der Emotionalität und moralischen Empörung, mit denen viele Debatten geführt werden. Deshalb versucht der vorliegende Text, enthusiastisch der Frage nach der Ehe für alle nachzugehen.

Der vorliegende Text geht in elf Kapiteln dem Thema «Ehe für alle» aus evangelisch-reformierter Sicht nach. Er folgt dem Motto der Schweizer Reformatoren «Zurück zur Bibel» und rollt die kontroverse Ehe-Diskussion aus biblisch-theologischer Perspektive auf. Um den Textumfang zu begrenzen, beschränken sich die Ausführungen auf zentrale Aspekte. Damit wollen die nachfolgenden Überlegungen zur eigenen Urteilsbildung beitragen.

2 Was folgt aus dem reformatorischen Schriftprinzip «sola scriptura» für den Umgang mit biblischen Texten?

2.1 Die Geschichten der Bibel bewohnen

Das reformatorische Schriftprinzip «sola scriptura» geht davon aus, dass die Lektüre der biblischen Texte *als Gottes Wort* auf die Begabung der Lesenden durch seinen Geist («sola gratia») angewiesen sind. Wir kön-

Zankapfel Ehe

nen uns Christus nicht erhören oder erlesen, sondern er gibt sich uns im Gelesenen und Gehörten zu erkennen («solus Christus»). In dem gemeinsamen Hören und Lesen seines Wortes geschieht das Wunder des Glaubens («sola fide») und in diesem Glauben kann und muss um die Wahrheit des Evangeliums (und was daraus folgt) gestritten werden. Denn in jedem biblischen Text sind «Leerstellen» enthalten, «welche dem Leser erlauben, sich selbst in den Text hineinzubegeben und ihn gleichsam mit sich selbst aufzufüllen».² Umso unverzichtbarer ist deshalb die reformatorische Einsicht von der Notwendigkeit einer gemeinschaftlichen, geistgewirkten Bibellektüre, die der Theologe Dietrich Ritschl als Bewohnen der biblischen Geschichten beschrieben hat.

In Gottes Haus gibt es viele Wohnungen (Joh 14,2), in denen ganz unterschiedliche Menschen leben. Ihre Wohnberechtigung verdanken alle Bewohnerinnen allein und ausschliesslich der Gnade Gottes in Jesus Christus. Leibesvisitationen sind genauso unbekannt, wie eine Selektion aufgrund irgendwelcher persönlicher und biographischer Merkmale. Der Bezug des Hauses Gottes folgt nicht den misstrauischen Regelungen irdischer Mietrechtsklauseln. Die Konstruktion dieses Hauses, seine Mauern und Raumeinteilungen stellt sich Ritschl als die biblischen Schriften vor. Glauben heisst danach, in den Geschichten der Bibel drin zu stehen und darin zu leben. Die Mieterinnen und Mieter bewohnen gemeinsam die biblischen Perspektiven ungeachtet ihrer ganz unterschiedlichen individuellen Ausgangssituationen. Es ist das grösste Mehrgenerationenhaus, in der alle Generationen der Menschheitsgeschichte Platz finden.

Zur Moderation der unvermeidbaren Generationenkonflikte schlägt der Theologe eine einfache Leitfrage vor: Entspricht die von mir eingenommene Haltung und beabsichtigte Handlung im Blick auf eine konkrete Situation oder Frage dem, was die Väter dieses Hauses erfahren, bekannt, gelehrt und gehofft haben, was die Bewohnerinnen und Bewohner gemeinsam aus der Bibel erinnern, was Jahwe gewollt, Moses und Jesus gesagt, getan und gelebt haben und was die Menschen der Bibel in ihren vielfältigen Lebenserfahrungen bezeugen?³ Um das herauszufinden, müssen die biblischen Geschichten bewohnt werden. Sie sind nicht Texte, die allenfalls noch als Fundus für Behauptungen und als Depot für Argumente taugen. Es gilt, diese Texte zur Handschrift des eigenen Lebens zu machen, sich den Geist der Geschichten einzuverleiben, um mit und in diesen Geschichten sesshaft zu werden und sie fortzuschreiben.⁴ Wir sind weder Architektinnen des

Hauses Gottes noch Konstrukteure seiner Kirche. Wir sind als Mitglieder willkommen und im Blick auf die Bibel mit der Frage konfrontiert, ob wir uns in unserem Urteil und Handeln (noch) in seinem Haus befinden und in seiner Kirche gemeinschaftlich verbunden sind. Das ist die bibelhermeneutische Frage, die sich auch im Blick auf die Ehe für alle stellt.

2.2 Der Gott des Friedens und der Ordnung

2.2.1 *Der Ursprung*

«Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens» (1Kor 14,33). Der hebräische Begriff «Schalom» und sein griechisches Pendant «Eirene», die beide mit «Frieden» übersetzt werden, bedeuten nicht bloss die Abwesenheit von äusseren Konflikten oder eine innere Ruhe, sondern das umfassende Wohl-, Heilsein und Gedeihen. Gemeint ist ein umfassender Zustand, in dem sich sowohl der einzelne Mensch in allen Dimensionen seines Daseins (Leib und Seele) als auch die Gemeinschaft befinden: Schalom wird als umfassende Ordnung der Integrität und Lebensfülle in Gemeinschaft, als heilsamer Zustand aller Dinge verstanden.

Dieser Zustand ist weder gegeben noch herstellbar, sondern verheissene Gabe Gottes. Damit werden die Menschen nicht zur Passivität verdammt, denn das umfassende Wohlsein der Schöpfung wurzelt im Schalom zwischen Gott und den Menschen, in der Bundestreue zwischen Schöpfer und Geschöpf. Frieden lautete das Projekt des Schöpfers für seine Schöpfung. Mit seiner Aufforderung «Füllt die Erde und macht sie untertan» (Gen 1,28) gab Gott den Friedensauftrag an die Menschen weiter. Schalom/Eirene sind zugleich Urzustand als auch Ziel der Schöpfung: Ein die Menschheit und die gesamte Wirklichkeit umfassendes Wohl- und Heilsein, das sich auf der Grundlage des Bundes zwischen Gott und den Menschen entfalten sollte. Auf den Weg zu diesem Ziel war die Schöpfung durch ihren Schöpfer gestellt worden.

2.2.2 *Der Fall: Unordnung und Desorientierung*

Die Vorstellung des Sündenfalls bleibt trotz aller Kritik und Ablehnung, die sie im Laufe der Jahrhunderte erfahren hat, zentral für das biblische Verständnis der Wirklichkeit, wie wir sie heute erleben. Darin kommt die Vorstellung zur Sprache, dass der heutige Zustand

der Schöpfung nicht ihrem Ursprung entspricht. Der Bruch zwischen Gott und Schöpfung führte zu einer fundamentalen Desorientierung der Menschen und der Welt. Diesen Zustand benennt die Bibel mit dem Ausdruck «Sünde». Er bedeutet nicht, dass die Menschen und die Schöpfung als Ganze an sich schlecht oder böse geworden wären, sondern dass sich ihre Ausrichtung verkehrt hat: «Sie tauschten die Wahrheit Gottes gegen die Lüge und huldigten und dienten dem Geschöpf statt dem Schöpfer» (Röm 1,25). Die Nadel vom Kompass der Schöpfung zeigt nicht mehr auf Gottes Schalom, sondern auf andere Ziele: «Wie Schafe irrten wir alle umher, ein jeder von uns wandte sich seinem eigenen Weg zu» (Jes 53,6; vgl. 1Petr 2,25).

2.2.3 *Die bleibende Treue Gottes in der Offenbarung Jesu Christi*

Aber: «Werden wir untreu, so bleibt [Gott] doch treu, denn er kann sich selbst nicht verleugnen» (2Tim 2,13). Selbst wenn der Mensch den Bund mit Gott gebrochen und damit die Verwirklichung seines Schalom-Projekts zunächst verhindert, bleibt Gott der «Gott des Friedens», seinen Verheissungen und seinem Projekt treu. Deshalb berief er sein Volk dazu, «ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk» zu sein (Ex 19,6), das der ganzen Erde bezeugen soll, dass sie dem Schöpfer gehört (Ex 19,5). Das auserwählte Volk erhält das Gesetz als Grundlage für die Neuorientierung des gemeinschaftlichen Lebens auf die Verwirklichung des Schalom hin. Das göttliche Recht definiert also heilsame Grenzen, die den Raum abstecken, in dem eine positive, auf Gottes Schalom ausgerichtete Entfaltung des Lebens möglich wird. Wie die in der Schöpfung gezogenen Grenzen zwischen Tag und Nacht oder Himmel und Erde (Gen 1), geht es im Gesetz um die Aufstellung einer Lebensordnung. Sein Projekt hielt Gott angesichts der Abweichungen und Untreue seines Volkes durch die Stimme der Propheten wach (Jes 9,5f.; Mi 5,4; Jer 23,6; Ez 34,25; 37,26; Sach 9,10).

«Am Ende der Tage» (Hebr 1,2) sandte Gott schliesslich seinen Sohn als Inkarnation des Schalom Gottes. In Jesus Christus, dem wahren «König des Friedens» (Hebr 7,2; vgl. Jes 9,5) ist der Schalom leibhaftig verwirklicht. Sein Tod wurde zum endgültigen Sieg über die Entfremdung zwischen Schöpfer und Schöpfung. Für alle, die mit ihm durch die Kraft des Heiligen Geistes verbunden sind, bedeutet sein Tod den Untergang des «alten», von Gott abgewandten Lebens und seine Auferstehung den Anbruch des «neuen» auf die Fülle seines Friedens ausgerichteten Lebens in Gemeinschaft

mit Gott: «Wenn also jemand in Christus ist, dann ist das neue Schöpfung; das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden» (2Kor 5,17). Das Neue ist an Radikalität kaum zu überbieten, mit den Worten des Paulus: «Ihr alle nämlich, die ihr auf Christus getauft wurdet, habt Christus angezogen. Da ist weder Jude noch Grieche, da ist weder Sklave noch Freier, da ist nicht Mann und Frau. Denn ihr seid alle eins in Christus Jesus.» (Gal 3,27f.)

2.2.4 *Zwischen den Zeiten*

«Dein Reich komme» bittet die christliche Kirche. Gottes Friedensreich ist im Kommen, schon da, aber noch nicht vollendet. Die Spannung zieht sich durch die gesamte Schöpfung. Wer in Christus ist, bleibt dennoch Teil der zwar in Christus überholten, aber immer noch bestehenden alten Schöpfung. Wer in Christus ist, erlebt sich zugleich als auf Gottes Schalom ausgerichtet und als von seinem Schöpfer und Erlöser entfremdet. Denn mitten durchs Herz all derer, die in Christus sind, läuft die Front zwischen dem Alten, das von Gott abgewandt ist und ihm widersteht, und dem Neuen, das ihm zugewandt und hingegeben ist: «Die beiden liegen ja miteinander im Streit, so dass ihr nicht tut, was ihr tun wollt» (Gal 5,17). So steht die Freiheit, zu der Christinnen und Christen im Blick auf die Verwirklichung von Gottes Schalom berufen sind, stets in Gefahr, missbraucht und in ihr Gegenteil verkehrt zu werden. Daher die Mahnung des Paulus: «Auf eins jedoch gebt acht: dass die Freiheit nicht zu einem Vorwand für die Selbstsucht werde, sondern dient einander in der Liebe!» (Gal 5,13).

Christenmenschen leben hoffend aus der Verheissung, dass Gott einst «alle Tränen abwischen» wird (Offb 21,4). Die Hoffnung äussert sich als das erleidende und handelnde Ausstrecken – die reformierten Reformatoren sprechen von der Heiligung – auf das Schalom in der Teilhabe an Christus: «Nicht dass ich es schon erlangt hätte oder schon vollkommen wäre! Ich jage ihm nach und vielleicht ergreife ich es, da auch ich von Christus Jesus ergriffen worden bin. [...] Was zurückliegt, vergesse ich und strecke mich aus nach dem, was vor mir liegt. Ich richte meinen Lauf auf das Ziel aus, um den Siegespreis zu erlangen, der unserer himmlischen Berufung durch Gott in Christus Jesus verheissen ist» (Phil 3,12–14).

Auch wenn wir die Konflikte in uns und in der Welt heute in anderen Kategorien denken und mit anderen Begriffen benennen, hat sich an der biblischen Krisen-

Zankapfel Ehe

anamnese nichts geändert. Wir sind nicht dagegen gefeit, den Gegenstand unserer Berufung zu vergessen, unser Ziel, den Schalom Gottes aus den Augen zu verlieren und im alten Chaos zu versinken. Von bleibender Aktualität ist deshalb die Bekräftigung des Apostels Paulus: «Gott ist kein Gott der Unordnung, sondern des Friedens» (1Kor 14,33).

2.3 Ehe zwischen Schöpfung und Biologie

Unsere heutige Sicht auf die Ehe und die Weise, wie wir über Partnerschaft, Geschlecht, Sexualität und Fortpflanzung nachdenken, sind durch zwei Entwicklungen geprägt: Einerseits das neuzeitliche Menschenbild des autonomen Subjekts und andererseits die sich seit dem 19. Jahrhundert entwickelnde, empirisch-beobachtende Biologie. Wir sind so sehr Kinder unserer Zeit, dass wir uns kaum eine Perspektive auf die Welt jenseits unserer Selbstverständlichkeiten vorstellen können. Wir sind Produkte unserer naturwissenschaftlich-erfahrungsbezogenen Sichtweisen und halten unsere Wahrnehmungen des Lebens und der Welt für das Leben und die Welt selbst. Das verleitet uns zu der Überzeugung, die biblischen Geschichten wie Historikerinnen zu lesen und die biblischen Menschenbilder wie Biologen und Mediziner zu betrachten. Zu allen Zeiten lag die biblische Botschaft quer zu den jeweils üblichen Sicht- und Denkgewohnheiten. Sie war stets Motivation und Anleitung, sich und die Welt auch ganz anders sehen zu lernen. Die Bibel spricht in diesem Zusammenhang von einem «neuen Herz» und einem «neuen Geist» (Ez 36,26).

Die Bibel bestreitet weder die naturwissenschaftliche Sicht auf die Welt, noch umgekehrt die moderne Biologie den biblischen Blick auf die Menschen. Zwar kann die Fertilisation heute technologisch ersetzt und Elternschaft neu oder anders definiert werden, aber sie ist und bleibt die Ursache für die Entstehung neuen Lebens. Freilich interessieren sich die Naturwissenschaften nicht für die biblische Fundamentalprämisse: die gesegnete Schöpfung, in der alles Sein einschliesslich der menschlichen Fortpflanzungsfähigkeit und -verheissung ihren Ursprung und bleibenden Grund hat. Die biblische Perspektive kennt keine Schöpfung als einmalige Initialzündung für einen biologischen Automatismus. Vielmehr ereignet sich Gottes Schöpfungshandeln in jedem Menschen neu. «Bevor ich dich gebildet habe im Mutterleib, habe ich dich gekannt» (Jer 1,5; vgl. Ps 139,13.16). Das ist gewissermassen die biologische – und darin versöhnliche – Seite der

Prädestination. Für die jüdische Philosophin Hannah Arendt spiegelt sich in der «Gebürtlichkeit» eines jeden Menschen Gottes Schöpfung wider: Jeder Mensch ist geboren und nicht gemacht. Es ist die Gebürtlichkeit, «kraft derer jeder Mensch einmal als ein einzigartig Neues in der Welt erschienen ist. Wegen dieser Einzigartigkeit, die mit der Tatsache der Geburt gegeben ist, ist es, als würde in jedem Menschen noch einmal der Schöpfungsakt Gottes wiederholt und bestätigt». Darin ist jeder Mensch «aller Absehbarkeit und Berechenbarkeit» entzogen.⁵

Die Bibel reflektiert die menschlichen Erfahrungen mit Gott in ihren jeweiligen Lebenswelten. Sie präsentiert eine Reihe sehr unterschiedlicher Ordnungen und Vorstellungen der Verbindung zwischen Mann und Frau. In der biblischen Gesamtschau stellt heterosexuelle Monogamie zweifellos die Norm dar. Allerdings lässt sich eine dezidierte Sicht auf Gender und Sex, wie wir sie heute verstehen, weder in die Bibel hinein- noch aus ihr herauslesen.

Zugleich stehen wir so fest auf dem Boden biblisch-christlicher Traditionen, dass sich für uns viele Fragen erübrigen. Wir zweifeln als Christenmenschen nicht an Gottes Schöpferwillen und seiner Liebe zur ganzen Schöpfung. Wir wissen um das «Seufzen der Kreatur» (Röm 8,18–23), ihre Erlösungsbedürftigkeit und die Vorläufigkeit all unserer Bemühungen und Einsichten (1Kor 13,9). Wir können nicht verdrängen, dass sich in der Bibel Schöpfung auf Sündenfall reimt und wir als Sünderinnen und Sünder (noch) diesseits des Paradieses leben. Zugleich und unabhängig von allen genteiligen Erfahrungen klingt uns die Aufforderung laut und deutlich im Ohr, alles «in Liebe» geschehen zu lassen (1Kor 16,14). Verstärkt wird dieser Klang durch die rechtfertigungstheologische Einsicht der Reformation, nicht Richter in eigener Sache sein zu können.

Wir lesen die Bibel gleichzeitig im Horizont ihrer Einsichten und vor dem Hintergrund unserer Lebenswelten und -eindrücke. Das gilt auch bei der Suche nach biblischen Antworten auf die kirchliche Frage nach der Ehe. Eine leserinnen- und leserkritische Lektüre – genau darauf zielte der reformatorische Grundsatz «sola scriptura» – weiss darum, dass unsere Übersetzung der in der Bibel begegnenden Verbindungen zwischen Mann und Frau mit dem Ausdruck «Ehe» nicht unser Eheverständnis voraussetzen kann, dass unsere Rede von «Geschlecht» keine biblische Vorstellung wiedergibt, dass der biblischen Anthropologie jede Vorstellung von Heterosexualität und Homosexualität fremd sind (obwohl die Praktiken in der kanaanäischen Kultur

und griechisch-hellenistischen Welt sehr verbreitet waren) oder dass die sehr unterschiedlichen biblischen Normen- und Gebotskataloge von einem neuzeitlichen Moral- und Ethikverständnis sorgfältig unterschieden werden müssen. Unser Selbstbild als autonome Subjekte hätten die Menschen der Bibel als gotteslästerlichen Hochmut entschieden zurückgewiesen. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, was neben dem biblischen Schweigen auf und ihrem Unverständnis für unsere modernen Fragen auch noch aus ihrem Wort zu hören wäre.

3 Was sagt die Bibel zu Ehe, Sexualität und Elternschaft?

3.1 Die biblischen Begriffe⁶

Das Alte Testament kennt keinen Ausdruck für «Ehe» oder «heiraten». Ein verheirateter Mann heisst *ba'al* (Herr, Besitzer; vgl. Ex 21,3,22; Dtn 24,4) eine verheiratete Frau *be'ulat ba'al* (die einem Herrn Gehörende; vgl. Gen 20,3; Dtn 22,22). Ein Mann – oder auch der Vater des Bräutigams für seinen Sohn – «nimmt sich» (*lqh*) eine Frau. Eine Frau «wird» (*hajatā*) einem Mann (zur Frau). Das Neue Testament bezeichnet mit dem Ausdruck *gamos* (von *gamēō*, heiraten) primär die «Hochzeit» (vgl. Joh 2,1f.) und nur abgeleitet den «Ehstand» (singulär Hebr 13,4). Die «Ehe» wird als anerkannte und dauernde Verbindung zwischen Mann und Frau verstanden. Auch in den alten europäischen Sprachen kennt lediglich das Germanische ein abstraktes Substantiv für die Ehe. Alle anderen Ausdrücke – etwa *matrimonium*, *marriage* oder *gamos* – bezeichnen den Vorgang der Eheschliessung und keinen dauerhaften Zustand. Das Hebräische verfügt nicht einmal über einen (einheitlichen) Begriff für diesen Vorgang.

Die biblischen Ehen wurden weder im Tempel oder im Gottesdienst, noch von einem Priester oder vor einer zivilen Instanz geschlossen. Die Eltern konnten einen Segen sprechen, eine rituelle oder liturgische Segnung oder Trauung war unbekannt. Die Heirat kam durch Vertrag, die Übergabe von Brautpreis und Mitgift, den Einzug der Braut in das Haus der Bräutigams und den ehelichen Beischlaf zustande. Die Frage nach einem biblischen und altkirchlichen Eheverständnis muss berücksichtigen, dass vieles, was wir heute mit «Ehe» verbinden, erst in der Neuzeit sich entwickelte und den damaligen Menschen deshalb völlig unbekannt war.

3.2 Das biblische «Ehe»-Verständnis

3.2.1 Das Alte Testament

Das hebräische Selbstverständnis gründete nicht in der (einzelnen) Person, sondern im (ausgewählten) Volk (*'am*). Die Sozialordnung verlief vom Volk über den Stamm, die Sippe und die Grossfamilie zum «Ehepaar». Deshalb wurde die «Ehe» zwar als sexuelle Einheit verstanden, die aber fest in ein grösseres Gemeinschaftsgefüge eingebettet war. Sie bildete die einzige Möglichkeit für den übergeordneten Verband, neue Verwandtschaftsverhältnisse zu begründen und damit den Fortbestand der Gemeinschaft zu sichern. Dieses Ziel wird bestätigt durch den «Ehesegen»:

«Und sie segneten Rebekka und sprachen zu ihr: Unsere Schwester, werde du zu tausendmal Zehntausenden und deine Nachkommen mögen das Tor ihrer Feinde in Besitz nehmen.» (Gen 24,60)

Die kulturellen Prägungen des alttestamentlichen «Ehe»-Verständnisses zeigen sich in dem Nebeneinander ganz unterschiedlicher Beziehungsformen: 1. Die *Mono-gynie* zwischen einem Mann und einer Frau wird von etlichen bedeutenden Ahnfrauen und -herren im Alten Testament praktiziert (vgl. Gen 17,15f.) und schloss den Verkehr der Männer mit weiteren Frauen nicht aus. 2. Obwohl die *Nebenfrauen* im kodifizierten israelitischen Recht nicht erwähnt werden, kommen sie häufig vor (vgl. Gen 16,1f.). Die Kinder aus diesen Beziehungen gelten als Nachwuchs der Hauptfrau. 3. Die *Polygynie* oder Mehrehe (vgl. Ex 21,10) war rechtskonform, unabhängig davon, aus welchen Gründen sie eingegangen wurde: sexuelle Motive, politische Strategie, Prestige (vgl. David und Salomo) oder soziale Verhältnisse (etwa Frauenüberschuss). 4. Gemäss der im Gesetz (Dtn 25,5–10) festgeschriebenen *Leviratsehe* musste der Bruder eines kinderlos Verstorbenen dessen Frau heiraten. Damit sollte einerseits die Verelendung der Witwe verhindert und andererseits der Erhaltung der erbberechtigten männlichen Nachkommenschaft garantiert werden. 5. Bei der *Vasallen-Ehe* besteht zwischen dem Ehemann und der Familie der Ehefrau ein Abhängigkeitsverhältnis (vgl. Gen 29,18–20), das analog zum Sklavenrecht (vgl. Ex 11,1–4) gehandhabt wurde.

Während im ersten jüngeren Schöpfungsbericht (Gen 1) der Mensch (*adam*) von Anfang an als Mann und Frau geschaffen wird (Gen 1,27) geht die ältere Version (Gen 2) von einer Hierarchie aus: Der Mensch (*isch*) wird von Gott geschaffen, die Frau (*ischa*) dagegen erst nachträglich aus einer «Rippe» (Gen 2,22: *zela*).

Zankapfel Ehe

Die ältere Schöpfungsgeschichte hat die bis in die Neuzeit gültige Vorstellung geprägt, dass die Menschen nur in einem Geschlecht mit zwei Manifestationen existieren. Die moderne Vorstellung von «Zweigeschlechtlichkeit» ist eine Erfindung der Biologie des 19. Jahrhunderts und den Menschen der Bibel ebenso fremd, wie den Reformatoren. Wenn bei ihnen von Frau und Mann die Rede ist, dann von konkreten Menschen oder Menschengruppen in ihrer Zweiheit, aber nicht von Repräsentantinnen und Vertreter unterschiedlicher Geschlechter. Die Schöpfungsgeschichten stellen lediglich die Unterscheidung zwischen Mann und Frau fest, aber machen keine Aussagen über Geschlechtsmerkmale, Geschlechtercharaktere oder -rollen. Aus Gen 1,27 geht nicht einmal hervor, dass Eva die weiblichen und Adam die männlichen Menschen repräsentiert.⁷

Die Ehe kommt zwar in den Schöpfungsgeschichten nicht vor, aber die Feststellung – «Darum verlässt ein Mann seinen Vater und seine Mutter und hängt [wörtlich: «klebt», *dabak*] an seiner Frau, und sie werden ein Fleisch.» (Gen 2,24) – wird zum biblischen Präzedenzfall für die Ehe. Mit dem Ausdruck «kleben» wird auch das Verhältnis Ruts zu ihrer Schwiegermutter bezeichnet («Rut aber blieb [*dab^ekah*] bei ihr», Rut 1,14): «Denn wohin du gehst, dahin werde auch ich gehen und wo du übernachtet, das werde auch ich übernachten, dein Volk ist mein Volk, und dein Gott ist mein Gott.» (Rut 1,16) Die Qualität der Bindung zwischen Mann und Frau ist zwar besonders, aber nicht exklusiv.

Die Schöpfung als Mann und Frau wird direkt verbunden mit dem Segen des Schöpfers und der Fruchtbarkeit der Gesegneten. Der Zusammenhang kommentiert keinen biologischen Sachverhalt, sondern betont den Schöpferwillen. Allerdings findet Sexualität nachweislich erst nach dem Paradies statt. Im Garten Eden wurden keine Kinder gezeugt und geboren. Die vitale Fruchtbarkeit der Menschen wird nicht biologisch funktional, sondern als Wirkung des göttlichen Segens (Gen 1,28) beschrieben. Es geht um den Segen der Fruchtbarkeit, der auf der menschlichen Sexualität liegt, und nicht um die Sexualität der Gesegneten. Deshalb gilt eine zahlreiche Nachkommenschaft als Ausdruck der Gottesnähe, während die Kinderlosigkeit als Einschränkung des Lebenszwecks oder auch als Gottesstrafe angesehen wurde (vgl. die Fluchkataloge in Dtn 28). Nachkommenschaft ist zentraler Teil der Verheissung des Bundesschlusses (Gen 17,2.6) und gehört selbstverständlich zur menschlichen und tierischen Existenz (vgl. Gen 4,1–2; 1,22). Die Schöpfungsgeschichte handelt von einer Segens- und keiner Moralordnung.

Der göttliche Segen bildet den Ausgangspunkt für sehr ausdifferenzierte Ehebestimmungen in der Tora. Der göttliche Segen wird den Menschen zur Aufgabe, genauer zum Gehorsamsakt. Wenn der Herr Abram ankündigt, sein Geschlecht zu einem grossen Volk zu machen und ihn zu segnen, dann ist damit konkret die Nachkommenschaft gemeint, die in der Bibel als Segen und Reichtum für die Familie und das Volk verstanden wird. Gott will, dass die von ihm geschaffene Erde zahlreich bewohnt wird. Die Sicherung der Nachkommenschaft gewann vor allem im Exil an Bedeutung, in dem die Identität des Volkes in besonderer Weise bedroht war.

Grundsätzlich kommt eine Ehe im Alten Testament als – modern gesprochen – privatrechtlicher Vertrag zwischen zwei Familien zustande. Sie ist weder kultisch legitimiert noch staatlich sanktioniert. Eine Ehe konnte auch zwischen zwei Menschen geschlossen werden, die sich nie zuvor begegnet waren (vgl. Gen 24: Abrahams Diener findet für dessen Sohn Isaak Rebekka). Die praktizierten Beziehungsformen lassen kaum eine Möglichkeit aus. Es gab Patchwork-Familien, Leihmütter (Gen 16; 21: Hagar; Gen 30: Silpa und Bilha, deren Kinder in den Genealogien als Nachkommen von zwei Müttern, der leiblichen und der Herrin, aufgeführt sind), Samenspende (Gen 38: Onan, der nicht für die nach ihm benannte Selbstbefriedigung, sondern für seine Pflichtmissachtung gegenüber seinem verstorbenen Bruder und dessen Witwe von Gott bestraft wurde) und Verwandtenehen (Gen 20,12; 24,4; 2Sam 13,13; 28,2) und sogar Beziehungsformen, die aus unserer Sicht Vergewaltigung, sexuellen Missbrauch und Inzestverhältnisse (Gen 38: Juda war gleichzeitig Vater und Grossvater von Tamars Zwillingen, die in Mt 1 ausdrücklich im Stammbaum Jesu erscheint; Gen 19: Lot) darstellen. All dies geschah in einer patriarchalen Ordnung, mit einer minderen Rechtsstellung der Frau, unter den Augen Gottes und wird in der Bibel nüchtern- sachlich und ohne moralische Qualifikation geschildert.

3.2.2 Das Neue Testament

Das Eheverständnis im Neuen Testament entwickelt sich im Kulturraum des Alten Testaments und Judentums. Als Ehe gilt eine anerkannte, auf Dauer angelegte Verbindung zwischen Mann und Frau. Männer konnten mit 18, Mädchen mit 12½ Jahren in der Regel vom Vater verheiratet werden. Polygamie war in der römischen Gesellschaft in neutestamentlicher Zeit zwar rechtlich erlaubt, wurde aber kaum praktiziert und von Jesus und Paulus ausdrücklich zurückgewiesen.

Gegenüber den alttestamentlichen Ehevorstellungen werden die Monogamie und alternativ die eheliche Enthaltensamkeit betont. Die Fokussierung auf die Fortpflanzung ist deutlich relativiert. Die Hauptprotagonisten des Neuen Testaments, Jesus und Petrus waren – im Gegensatz zu den Jüngern – unverheiratet und kinderlos. Die neutestamentlichen Aussagen über die Ehe sind stark geprägt von der Naherwartung, der Erlösung der Welt mit der Wiederkunft Christi, die alle irdischen Lebenszwecke, einschliesslich Ehe und Familie stark relativierten.

Die neutestamentliche Sicht auf die Ehe ist wesentlich durch die Christuswirklichkeit bestimmt, die in die Vorstellung gipfelt, dass sich in der Liebe der Eheleute Christi Liebe zu seiner Kirche (Christus als Bräutigam Mt 9,15; 21,1–14; 25,1–13; Lk 12,35–38; Joh 3,29; 2Kor 11,2; Apk 14,4; 19,7–9; 21,2.9) fortsetze (Eph 5,22–33). Die christologisch-eschatologische Imprägnierung des Eheverständnisses macht die Ehe zu einem Ort für Bekehrung und Erlösung. Die theologisch-ethische Bestimmung der Ehe entsprach den patriarchalen familienrechtlichen Verhältnissen jener Zeit: Männer sollen ihre Frauen lieben (Kol 3,19; Eph 5,25.28) nach dem Vorbild Christi gegenüber seiner Kirche (Eph 5,25.29). Frauen sollen sich ihren Männern unterordnen (Kol 3,18; Eph 5,21; Tit 2,5; 1Petr 3,1). Das Verhältnis zwischen Mann und Frau wird mit dem Bild vom Haupt und Leib dargestellt (1Kor 11,3; Eph 5,23).

Jesus verweist explizit auf den Schöpferwillen, dass Mann und Frau als «ein Fleisch» eine organische Einheit bilden sollen (Mt 19,4–6; Mk 10,6–9) und lehnt deshalb die Ehescheidung zum Zweck der Wiederverheiratung als Störung der Ordnung ab (Mt 5,32; Lk 16,18; Mt 19,9; Mk 10,11f.). Allerdings steht der neutestamentliche Doppelbezug auf die Schöpfung und Christus in einer gewissen Spannung, wie der zentrale Ehetext in Eph 5,21–33 (vgl. die Haustafeln in Kol 3,18ff.; 1Petr 2,18ff.) zeigt:

«Wir wollen uns einander unterordnen, in der Ehrfurcht vor Christus: Ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter wie unserem Herrn, denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch Christus das Haupt der Kirche ist, er, der Retter des Leibes. Also: Wie die Kirche sich Christus unterordnet, so sollen sich die Frauen in allem den Männern unterordnen. Ihr Männer, liebt eure Frauen, wie auch Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat, um sie zu heiligen und rein zu machen durch das Bad im Wasser, durch das Wort. So wollte er selbst die Kirche vor sich hinstellen: würdig, ohne Flecken und Falten oder dergleichen, denn heilig und makellos sollte sie sein.

So sollen auch die Männer ihre Frauen lieben wie den eigenen Leib. Wer seine Frau liebt, liebt sich selbst. Denn noch nie hat jemand sein eigenes Fleisch gehasst, nein, jeder nährt und pflegt es, wie auch Christus die Kirche, weil wir Glieder seines Leibes sind. Darum wird ein Mann Vater und Mutter verlassen und seiner Frau anhängen, und die zwei werden ein Fleisch sein. Dies ist ein grosses Geheimnis; ich spreche jetzt von Christus und der Kirche. Doch das gilt auch für jeden Einzelnen von euch: Er liebe seine Frau so wie sich selbst, die Frau aber respektiere den Mann.» (Eph 5,21–33)

Die Ehe wird unmittelbar mit der paulinischen Leib-Christi-Ekklesiologie verknüpft, sodass unklar ist, ob die Ehe als Bild für die Kirche oder umgekehrt die Kirche als Vorbild für die Ehe fungiert. Ekklesiologie und Eheologie stehen in einem wechselseitigen Begründungsverhältnis. So wird die Unterordnung der Frau unter den Mann nicht mit den damaligen rechtlichen Verhältnissen, sondern im Blick auf die affektive Beziehung begründet. Die Frau nimmt ihre Rolle aus Glauben und Freiheit ein. In diesem Sinn wird die weibliche Unterordnung in V. 21 als wechselseitig behauptet. Den Männern wird umgekehrt Christi Liebe zu seiner Kirche als Vorbild für ihr Verhalten gegenüber den Ehefrauen hingestellt. Der Hinweis auf den Schöpfungsbericht in V. 31 entsprach einer damals gängigen Argumentation und wird mehrheitlich als christologisch-eschatologische Zuspitzung der Schöpfungsaussagen gedeutet. Die Rede vom «Geheimnis» der fleischlichen Einheit von Mann und Frau (lat. *sacramentum*) in V. 32 hat in der Kirche die Frage nach der Sakramentalität der Ehe aufgeworfen, die von den Reformatoren zurückgewiesen wurde. Von protestantischer Seite wird der Begriff bundestheologisch oder als Ausdruck für die Christusbestimmtheit der Ehe gedeutet.

3.2.3 Sexualität in der Bibel

Geschlechtlichkeit und Sexualität als eigenständige Phänomene sind den Menschen der Bibel unbekannt. In den biblischen Sprachen gibt es keine Äquivalente für den modernen anthropologisch-biologischen Begriff der Sexualität. Grundsätzlich wird in der Bibel in metaphorischer Sprache über Sexualität gesprochen, wobei das Thema niemals an sich, sondern stets in bestimmten Kontexten behandelt wird. Während im Alten Testament in einer sehr poetischen Sprache über Leidenschaft und Begehren gesprochen werden kann – «Leg mich auf dein Herz wie ein Siegel, wie ein Siegel an deinen Arm! Denn stark wie der Tod ist die Liebe, hart wie das Totenreich die Leidenschaft. Feuerglut ist

ihre Glut, Flamme des HERRN.»(Hld 8,6) –, begegnen sie im Neuen Testament nur in Konfliktzusammenhängen. Zwar lässt sich aus der Bibel keine umfassende Sexualethik ableiten, aber es finden sich klare normative Äusserungen zu sexuellen Praktiken.

Im Alten Testament werden einzelne Aspekte der menschlichen Sexualität in sehr unterschiedlicher Weise angesprochen, die aber angesichts der spezifischen Doppeldeutigkeit der hebräischen Sprache häufig überlesen werden. Die meisten eherechtlichen Regelungen weisen einen magisch-religiösen Hintergrund auf. Bezeichnenderweise gehören die beiden einzigen alttestamentlichen Stellen – neben der unklaren Geschichte von Sodom und Gomorra (Gen 19) –, an denen nachweislich über Homosexualität gesprochen wird (Lev 18,22; 20,13), in den Bereich der kultisch-rituellen Reinheitsvorschriften, zu dem etwa auch das mit dem Tod bestrafte (Lev 20,18) Verbot des Geschlechtsverkehrs mit einer menstruierenden Frau gehört (Lev 15,19–33). Es geht in diesen und anderen Fällen – etwa Sex mit der Nachbarin (Lev 18,20) oder Bestialität von Männern und Frauen (Lev 18,23) – um Tabus, die die göttliche Heiligkeitssphäre betreffen, denen keine zivilrechtlichen Regelungen entsprechen. Von diesen kultisch-rituellen Verboten sind die allgemein sittlichen Vorschriften zu unterscheiden (Lev 18,7–16), in denen homosexuelle Praktiken nicht genannt werden. Bemerkenswert ist weiterhin, dass Sexualität im Dekalog nicht angesprochen wird.

Auch im Neuen Testament werden Ehe und Sexualität im Rahmen der Gott-Mensch-Beziehung gedeutet. Sexualität hat ihren ausschliesslichen Ort innerhalb der Ehe. Sowohl Jesus als auch Paulus verweisen auf Gen 2,24 (bzw. Gen 1,27), um die von Gott gewirkte Vereinigung der Ehe zu betonen. Jesus folgert daraus – konsequenter als Paulus – ein kategorisches Scheidungsverbot, während Paulus vom Ehebruch auf die permanente Trennung von Christus schloss (1Kor 6,15–17). Positiv gewendet verstehen beide die Ehe als Gottesordnung, in die Gott selbst die Paare einsetzt.

Die Passage 1Kor 7,1–6 enthält die wesentlichen neutestamentlichen Aussagen über eheliche Sexualität:

«Nun zu der Ansicht, die ihr in eurem Brief vertretet, dass es für einen Mann gut sei, keine Frau zu berühren: Wegen der Versuchungen zur Unzucht soll jeder Mann seine Frau und jede Frau ihren Mann haben. Der Frau gegenüber erfülle der Mann seine Pflicht, ebenso die Frau dem Mann gegenüber. Die Frau verfügt nicht über ihren Körper, sondern der Mann;

ebenso verfügt auch der Mann nicht über seinen Körper, sondern die Frau. Entzieht euch einander nicht, es sei denn in gegenseitigem Einverständnis für eine bestimmte Zeit, um euch dem Gebet zu widmen; dann sollt ihr wieder zusammenkommen, damit der Satan euch nicht versuche, weil ihr dem Begehren nicht widerstehen könnt. Was ich hier sage, ist aber ein Zugeständnis, kein Befehl.» (1Kor 7,1–6)

Paulus betrachtet die Ehe als Mittel zur Kanalisierung der menschlichen Triebhaftigkeit und damit als Schutz vor den «Versuchungen zur Unzucht» (V. 2). Dieses Argument wird zur zentralen Begründungsfigur in der Ehe-theologie von der Alten Kirche bis zur Reformation. Unabhängig davon, ob es bei den ehelichen Pflichten (*opheile*) in V. 3 bloss um ehelichen Sex oder umfassender um die Fürsorge (vgl. Ex 21,10) geht, werden Forderungen genannt, die für Frauen und Männer gleichermaßen gelten. Auch in dieser Passage fällt ein Aspekt auf, den der Apostel gerade nicht anspricht: Im Gegensatz einerseits zum alttestamentlichen, jüdischen und griechischen Eheverständnis, andererseits zur christlich-kirchlichen Ehe-theologie bis in die Gegenwart fehlt jeder Hinweis auf die eheliche Fortpflanzung, geschweige denn auf eine Fortpflanzungspflicht oder gar -zwang. Nirgends spricht Paulus von den Folgen von Sexualität; Kinder sind offensichtlich nicht in seinem Blickfeld. Ähnlich weist Jesus die Jünger auf die Aussichten hin, die mit dem Verlassen ihrer biologischen Familien verbunden sind (Lk 18,28ff.). Die christliche Gemeinschaft wiegt weit schwerer als alle ehelichen, familiären und verwandtschaftlichen Bande. Die Kinderlosigkeit von Jesus und Paulus wird an keiner Stelle als Makel oder Problem erwähnt. Bezeichnenderweise spricht der Apostel in seinem Bekenntnis zur Ehelosigkeit (1Kor 7,25ff.) von der wechselseitigen (Für-)Sorge der Eheleute, aber mit keinem Wort von der Verantwortung gegenüber Kindern.

Homosexualität im Neuen Testament begegnet in Röm 1,26, 1Kor 6,9 und 1Tim 1,10. Im Korinther- und Timotheusbrief wird homosexuelles Verhalten in eine Reihe verwerflicher Verhaltensweisen gestellt (etwa Mord, Idolatrie, Ehebruch und Diebstahl). Im Römerbrief wird dagegen homosexuelles Verhalten eindeutig als Folge der Abwendung des Menschen von seinem Schöpfer dargestellt:

«Sie tauschten die Wahrheit Gottes gegen die Lüge und huldigten und dienten dem Geschöpf statt dem Schöpfer [...]. Deshalb hat Gott sie unwürdigen Leidenschaften preisgegeben. Denn ihre Frauen vertauschten den natürlichen Umgang mit dem widernatürlichen. Ebenso gaben die Männer den natürlichen Umgang mit der Frau auf und entflamten im Verlangen nach-

einander; Männer mit Männern bringen Schande über sich und empfangen am eigenen Leib den Lohn für ihre Verirrung.» (Röm 1,26f.)

Homosexualität begegnet bei Paulus nicht nur als Folge des Sündenfalls, sondern auch als «Lohn für ihre Verirrung», d.h. als Strafe für die Abwendung des Menschen von Gott.

3.3 Zusammenfassung

Die Ehe stellt eine Weise neben anderen dar, wie menschliche Geschöpfe leben. Geschöpflichkeit verweist auf ein Leben, das 1. sich nicht selbst oder anderen Menschen, sondern allein Gott verdankt; 2. als von Gott geschenktes, gesegnetes und bestimmtes Leben angenommen werden will; 3. jedem anderen Leben in dieser Weise begegnet; 4. das von Anfang bis Ende in den Händen Gottes liegt (Ps 139) und 5. nach Gottes Willen auf Gemeinschaft hin angelegt ist (Gen 2,18). Diese Merkmale von Geschöpflichkeit bestimmen die biblisch-theologische Sicht auf die Menschen und gelten für ausnahmslos für alle Lebensbereiche.

Ein möglichst unverstellter Blick auf die Bibel kommt zu einem ernüchternden Ergebnis: 1. Die Menschen der Bibel interessieren sich – wenn überhaupt – nur sehr indirekt für unsere modernen Fragen. 2. Ganz selbstverständlich gehen die Menschen der Bibel von der grundlegenden Verbindung von Mann und Frau aus. 3. Sie betrachten Mann und Frau nicht als zwei Geschlechter, sondern als das menschliche Geschlecht in zwei Manifestationen. 4. Die Ehevorstellungen und -ordnungen in der Bibel entsprechen den patriarchalen Denkmustern ihrer Zeit und Kultur. 5. Es gab keine unserer kirchlichen Trauung entsprechende Segnungspraxis (wie der Bibel die Segnung von Institutionen überhaupt fremd ist). 6. Die Bibel kennt keine homosexuelle Orientierung, sondern lediglich homosexuelle Praktiken als abweichendes Verhalten (Röm 1,23.25: «tauschen»).

Die biblischen Geschichten um die Ehe machen dreierlei deutlich: 1. Gott selbst stiftet die Gemeinschaft des Paares. 2. Von der *Form* der Partnerschaft kann nicht auf den Willen Gottes geschlossen werden. 3. Die religiös und politisch-sozial motivierten Ordnungen, die das menschliche Zusammenleben im Grossen und Kleinen regeln, sind äusserst vielfältig und weder kohärent noch widerspruchsfrei. In den Eheverständnissen und Gemeinschaftsordnungen sind die grundlegenden Menschenbilder aufbewahrt, denen das menschliche Zusammenleben entsprechen soll. Die Ordnungen lassen

sich aus ganz unterschiedlichen Perspektiven beschreiben (ethnologisch, anthropologisch, sozialpsychologisch, funktionssoziologisch, religionswissenschaftlich oder theologisch). Im Zentrum steht aus christlich-kirchlicher Sicht der Gottesgehorsam der Menschen in ihrer gelebten Beziehungspraxis.

4 Was sagen die Reformatoren zu Ehe, Sexualität und Elternschaft?

4.1 Voraussetzungen

In der Alten Kirche war die Ehe ein Rechtsakt, der innerhalb der Familie vollzogen wurde. Er entsprach dem römischen Rechtsgrundsatz *consensus facit nuptias* («Die beiderseitige Zustimmung begründet die Ehe»). Angesichts der zunehmenden Praxis, die Erlaubnis des Bischofs für die Ehe einzuholen, entstand der Brauch, der Eheschliessung eine Eucharistiefeier folgen zu lassen. Die so sukzessiv entstehende kirchliche Ehefeier wurde aber nicht als eigentlicher Akt der Eheschliessung verstanden, sondern hatte als Begleitung eine segnende Funktion. Die germanische Praxis, die Ehe durch eine dritte Person (Muntanwalt) bestätigen zu lassen, führte dazu, dass sich die zivile Trauung und die kirchliche Feier in räumlicher und zeitlicher Hinsicht immer stärker annäherten und der Priester schliesslich die anwaltschaftliche Funktion übernahm. Begründet wurde diese Verschiebung mit dem sich gleichzeitig ausbildenden sakramentalen Verständnis der Ehe.

Das auch noch für die Reformation grundlegende Eheverständnis beruhte auf den Säulen von Natur, Vertrag und Sakramentalität/Heiligkeit: 1. Die Ehe ist eine von Gott eingesetzte natürliche Ordnung, die der Fortpflanzung dient, realistisch betrachtet aber vor allem die Kanalisierung der sexuellen Begierden des Menschen zum Ziel hatte. Bevorzugt wurde der zölibatär-enthaltende Lebensstil. 2. Die Ehe ist ein Vertrag, der durch die Willensübereinstimmung der Eheleute zustande kam und wechselseitige Rechte und Pflichten nach sich zog. 3. Die Ehe hat sakramentalen Charakter, insofern die Einheit der Eheleute als Abbild der ewigen Vereinigung Christi mit der Kirche angesehen wurde. Als Ausdruck der Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus konnte sie nicht aufgelöst werden.

Grundsätzlich haben die reformatorischen Bewegungen massgeblich zur Konsolidierung der im Spätmittelalter beginnenden Rechtsreformen beigetragen. Das

Eherecht spielte dabei eine bedeutende Rolle. In einer sich stark verändernden Ständegesellschaft ging es um die Etablierung einer zeitgemässen Gesellschaftsordnung und die Stabilisierung einer tragfähigen Gemeinschaftsmoral. In der Zeit der Reformation wurde die Ehe endgültig zu einem Politikum, einer öffentlichen und für die Öffentlichkeit grundlegenden Angelegenheit. Die theologische Entsakramentalisierung der Ehe ermöglichte ihre moralische Aufwertung und politische Funktionalisierung als wirkungsvolles staatlich-kirchliches Ordnungs- und Kontrollinstrument. Aus reformatorischer Sicht spiegelte die Ehe im gesellschaftlichen Bereich den sittlichen Verfall der Kirche wider, die bis dahin über sie verfügt hatte.

Faktisch war die Ehe kaum reguliert und nur einem Teil der Bevölkerung zugänglich. Im einfachen Volk galt als verheiratet, wer Tisch und/oder Bett teilte; in den ständischen oder Adelskreisen bestanden neben der offiziellen Ehe häufig Konkubinatsbeziehungen, mit prekären Folgen für die Frauen und die daraus hervorgegangenen Kinder. Grundsätzlich unterschied sich die Beziehungspraxis von Laien und Klerus nicht. Die Kontrolle und Sanktion der Ehe lag – wie schon in biblischen Zeiten – in den Händen der Verwandtschaft oder Nachbarschaft. Der Stellenwert, den die Reformatoren der Ehe beimassen, zeigte sich vor allem in zwei Entwicklungen: Erstens konnte die demonstrativ inszenierte protestantische Priesterehe, die gegen den katholischen Zölibat gerichtet war, bis zu einer impliziten Heiratspflicht der Pfarrerschaft gehen. Zweitens wurden mit grossem Eifer Eheordnungen etabliert oder revidiert sowie Ehe- (Zürich), Chorgerichte (Bern) oder Konsistorien (Genf) eingerichtet. Bereits unmittelbar nach ihrem Übertritt zur Reformation im Jahr 1525 erliess Zürich eine neue staatliche Ehe- und Ehegerichtsordnung, die zum Vorbild für entsprechende Regelungen in vielen anderen reformatorischen Städten und Gebieten wurde. Wesentliche Neuerungen betrafen die formalen Kriterien für die rechtmässige Ehe: der Ehekonsens, die Bestätigung durch zwei Zeugen, der obligatorische Kirchgang, die Festlegung des Mündigkeitsalters auf 19 Jahre, das Verbot der elterlichen Verheiratung ihrer Kinder und ein sehr eingeschränktes Scheidungsrecht.

4.2 Martin Luther

Für Martin Luther gehört die Ehe zum weltlichen Regiment Gottes. Als äussere rechtliche Ordnung ist sie nicht (direkt) auf das Heil und die ewige Seligkeit, das Reich Gottes bezogen. Deshalb habe der Staat den

rechtlichen Rahmen für die Ehe festzulegen und seine Einhaltung zu überwachen. Eine kirchliche Eheschliessung war in den Augen des Wittenberger Reformators nicht verpflichtend. Luthers Eheverständnis steht im Kontext seiner Lehre von den weltlichen Berufen. Die Ehe rückt an die Stelle des monastischen Lebens als angemessene Form der Gott gewollten Keuschheit. Dahinter steht eine funktionale Sicht der Ehe: Es geht darin nicht um die Erlösung, sondern um die Erhaltung der Menschheit – Fortpflanzung, eine gesunde Sexualität und die gegenseitige Unterstützung der Ehepartner.

Die grosse Bedeutung, die der Reformator der ehelichen Liebe beimisst, zeigt sich darin, dass er die Ehe als einzigartigen Einübungsraum der christlichen Nächstenliebe betrachtet. Eheliche Liebe sei selbstlos und ausschliesslich auf das eheliche Gegenüber gerichtet. Sie resultiere aus der göttlichen Zusammenführung und Stiftung der ehelichen Verbindung. Dabei betont Luther stärker als die anderen zeitgenössischen Reformatoren die sexuelle Dimension der Ehe, wobei sein Blick auf die Sexualität immer ambivalent bleibt.

Die Ehe als göttlichen Stand begründet der Reformator schöpfungstheologisch und naturrechtlich. Schöpfungstheologisch sei die Ehe der erste von Gott eingesetzte Stand und deshalb eine gute Ordnung, die unter dem Segen Gottes steht. Naturrechtlich entspräche die Ehe der natürlichen Verfasstheit der Menschen als Mann und Frau und ihrer Fähigkeit zur Fortpflanzung. Als natürliche Institution weise die Erkenntnis der eigenen Geschlechtlichkeit und sexuellen Triebhaftigkeit notwendig auf die Ehe hin. Ehe ist für Luther eine Glaubensangelegenheit, deren Bedeutung, Wert und Aufgabe nur aus dem Glauben erkannt werden kann.

4.3 Huldrych Zwingli und Heinrich Bullinger

Huldrych Zwingli erklärt die Ehe zwischen Mann und Frau in Analogie zur Verbindung zwischen Christus und seiner Kirche als eine heilige, der göttlichen Bestimmung entsprechende Institution. Als Abbild der Beziehung von Christus und seiner Kirche habe die Ehe sakramentalen Charakter ohne ein kirchliches Sakrament zu sein. Die Gottähnlichkeit des Ehebundes zeige sich in der beschützenden und aufopferungsvollen Liebe des Mannes und der treuen Liebe der Frau (vgl. 1Kor 11,7). Als Lebensbund und Gütergemeinschaft komme die Ehe dem gemeinsamen Wurf mit einem Würfel gleich. Auch der Zürcher Reformator be-

tont die funktionale Bedeutung der Ehe zur geordneten Kanalisierung der menschlichen Sexualität. Er verteidigt die Priesterehe, indem er auf das Faktum der menschlichen Triebe verweist, die sofern sie nicht durch die göttliche Gabe der Keuschheit gezügelt würden, nur in der Ehe gottgefällig gelebt werden können. Priester würden – von der Ausnahme abgesehen – durch den kirchlichen Zölibat zu einem unzüchtigen Lebenswandel gezwungen. Das Ausleben der menschlichen Leidenschaften in der Ehe unterlag klaren Regelungen, die in der 1525 eingeführten und bis 1533 mehrfach revidierten Zürcher Ehegerichtsordnung festgelegt waren.

Heinrich Bullingers Eheschriften gehören international zu den einflussreichsten reformatorischen Werken über die Ehe, die besonders das angelsächsische Eheverständnis nachhaltig geprägt haben. Der Reformator entwickelt eine bundestheologische Sicht auf die Ehe. Gott selbst habe die Ehe im Paradies noch vor dem Sündenfall für die Menschen eingesetzt. Sie komme als freiwilllich eingegangene Verbindung von Mann und Frau zustande und werde von Gott eingesetzt, damit die Eheleute 1. freundlich und aufrichtig zusammenleben; 2. sich gegenseitig helfen und unterstützen; 3. Unkeuschheit vermeiden und 4. sich fortpflanzen und Kinder aufziehen. Bullingers Eheverständnis schliesst nahtlos an die spätmittelalterliche Ehelehre an: 1. die göttliche Stiftung der Ehe; 2. ihr paradiesischer Ursprung; 3. der beiderseitige Ehekonsens; 4. die drei Ehezwecke *mutuum adiutorium* (gegenseitige Hilfe), *evitatio fornicationis* (Vermeidung bzw. Kanalisierung sinnlicher Begierden) und *proles* (Nachkommenschaft).

Die eheliche Sexualität beurteilt Bullinger mit Calvin und Bucer und gegenüber Luther eindeutig positiv. Weil die Ehe eine göttliche Anordnung und heilig sei, würden die Werke der Ehe – einschliesslich der Sexualität – dadurch qualifiziert. Seine Begründung der Heiligkeit der Ehe ist vierstufig: 1. Nach Gen 1,28 sei Gott der erste Ehevermittler gewesen, der die erste Ehe selbst zusammengefügt und gesegnet habe. 2. Der besondere Status der Ehe liegt in ihrer paradiesischen Herkunft. 3. Der Sündenfall hat die Geltung der Ehe weder ausser Kraft gesetzt noch zerstört. 4. Deshalb sei die Ehe in sich selbst in jeder Hinsicht heilig und stehe jedem Menschen frei. Ungeachtet der Beibehaltung der traditionellen Ehezwecke betont Bullinger die sozial reinigende Funktion der Ehe: «Daher liegt das Vermögen, die Wirkung, die Kraft und die Frucht der Ehe darin, zu trösten, zu helfen, Rat zu geben, zu reinigen, zu Anstand, Ehre und Schamhaftig-

keit zu führen, Unreinheit zu vertreiben, die Ehre Gottes und das Gemeinwohl zu fördern und viele weitere ähnliche Wirkungen zu erzielen.»⁸ Die Ehe wird zum Ort, der die postlapsarische, sündige Existenz zwar nicht aufhebt, aber auf eigentümliche Weise etwas von ihrem paradiesischen Ursprung bewahrt. Diese Institution wirke auf die menschliche Sexualität *post lapsum* wie eine «Arznei», eine Metapher, die bemerkenswerterweise im Zusammenhang der Ehescheidung noch einmal auftaucht. Die Verschiebung des theologisch-sittlichen Reinheitstopos von den tugendhaften kirchlichen und klösterlichen Eliten auf die gesamte Bevölkerung hatte eminent politische Wirkungen. Sexuelle Reinheit wandelte sich von einem elitären Attribut zu einer an die Allgemeinheit gerichteten moralischen Forderung, die öffentlich demonstriert, reguliert, kontrolliert und sanktioniert wurde.

Garant dieser Reinheit wurde die arbeitsteilig von Staat und Kirche geschützte Eheordnung. Der Staat regelt die Ehe als Kontrakt, während die Kirche für die *Ehe als göttliche Setzung* zuständig sei: «Und da Gott selbst die erste Ehe zusammengefügt und beide Eheleute gesegnet hat, hat die Kirche aus dem Vorbild und Geist Gottes angeordnet, dass sich die Eheleute öffentlich, und zwar in der Kirche, zeigen und ihre Ehe dort der Kirchgemeinde kundtun und bestätigen lassen, den Segen vom Diener Gottes empfangen und sich der Fürbitte der allgemeinen Kirche anvertrauen sollen.»⁹

4.4 Johannes Calvin

Johannes Calvin hat umfassende Reformen des Ehe- und Familienrechts vorgenommen, die Eingang ins moderne Zivil- und Gewohnheitsrecht gefunden haben. Erst spät entwickelte er eine dezidierte Ehetheologie, nachdem er sich zuvor intensiv mit eherechtlichen Themen befasst hatte, die kaum biblische Bezüge aufweisen. Dagegen ist seine Ehetheologie – die auch auf die Zustände im damaligen Genf reagieren – biblisch-theologisch komplex und nicht ohne Widersprüche. Die Eigenart, dass er Bibelstellen sowohl sehr modern als auch sehr konservativ auslegen kann, weist bereits darauf hin, dass neben theologischen Gründen auch moralische Überzeugungen seine Ausführungen motiviert und geprägt haben. Calvins Eheverständnis verbindet die sakramentale Vorstellung von der Ehe als göttlichem und heiligem Band mit vertraglich-rechtlichen Überlegungen. Es stimmt wesentlich mit den Auffassungen Zwinglis und Bullingers überein, weist aber in seiner inneren Entwicklung eigene Nuancen und Zu-

spitzungen auf. Nachdem er die Ehe zunächst ganz dem weltlichen Bereich zugerechnet hatte, rückt später eine bundestheologische Sicht ins Zentrum.

Die Ehe ist heterosexuell, monogam und lebenslang und dient – in Übereinstimmung mit Bullinger und der Tradition – den drei Ehezwecken. Der Ehebund gründet in der Schöpfungs-, Naturordnung und im Naturrecht. Gott wirkt durch die Offenbarung des Natur- und Sittengesetzes fortdauernd auf die Ehe ein. Die Eheleute haben vor Gott die gemeinsame Aufgabe, die Liebe des jeweils anderen zu vervollständigen. In dem Zusammenhang verweist der Genfer Reformator auf das Vorbild der Liebe Christi zu seiner Kirche, der es in der Ehe nachzustreben gälte. Die Heirat verbindet die Eheleute zu einem Leib und einer Seele, mit geschlechterspezifischen Aufgaben. Der Mann ist das Haupt, die Frau seine Gehilfin. Die paradiesische Abhängigkeit nach dem älteren Schöpfungsbericht wird – für Calvin – nach dem Sündenfall zur Knechtschaft der Frau.

Der Genfer Reformator orientiert sein Eheverständnis primär nicht an dem neutestamentlichen Christus-Kirche-Verhältnis sondern an der alttestamentlichen Jahwe-Gottesvolk-Verbindung. Genauso wie dort ist es hier Gott selbst, der den Ehebund stiftet, in den er die Eheleute einsetzt. Entsprechend nennt er die Ehe einen heiligen und göttlichen Bund (vgl. Spr 2,17) und betont, dass sie allen menschlichen Verträgen überlegen sei. In allen am Eheschluss beteiligten Parteien zeige sich das göttliche Wirken: Die Eltern des Paares unterweisen in den Sitten und der Moral der christlichen Ehe und stimmen der Verbindung zu. Die Zeugen bestätigen die Aufrichtigkeit und Feierlichkeit des Versprechens und bezeugen die Eheschliessung. Der Geistliche segnet die Ehe und erinnert an die ehelichen Rechte und Pflichten. Schliesslich nimmt der Magistrat, also der Vertreter weltlicher Macht, die Registrierung vor und bestätigt die Legalität des Bundes. Nur wenn alle Parteien beteiligt sind, handelt es sich um einen von Gott gewirkten Bund.

4.5 Zusammenfassung

Mit der Reformation gerät das Ehe-Thema in den Fokus von dogmatischen und sittlichen Erneuerungsbestrebungen. Im Zentrum stand die Abschaffung des Verbots der Priesterehe und der Ehe als Sakrament. Die funktionale Sicht auf die Ehe als Mittel zur Verhinderung von Unzucht zieht sich durch alle reformatorischen Ehe-Texte. Die Reformatoren halten grundsätzlich an

der Unauflösbarkeit der Ehe fest, wobei sie – im Anschluss an Paulus – Ausnahmen zulassen. Positiv heben alle Reformatoren die Liebe der ehelichen Verbindung hervor und betonen ihre solidarische, unterstützende, aufbauende und stärkende Kraft. Allen gemeinsam ist eine schöpfungstheologisch begründete Sicht auf die geschlechtliche Bipolarität der Ehe. Die Heiligkeit der Ehe gründet in ihrer göttlichen Einsetzung und hat ihr Vorbild in Jahwes Bundestreue zu seinem Volk und Christi Liebe zu seiner Kirche. Homosexuelle Verbindungen waren für die Reformatoren dagegen undenkbar. Homosexuelle Praktiken werden konsequent im Anschluss an Röm 1,26f. verworfen. So bemerkt Bullinger:

«[Paulus] spricht von der sehr schändlichen Fleischeslust der Catamiti und Pathici [d.h. von männlichen Prostituierten sowie allgemein von Männern, die Geschlechtsverkehr mit Männern haben]. War diese Abscheulichkeit in jeder Epoche verwerflich, so war sie bei den Griechen und Römern besonders verbreitet [...]. Sodom ist zum offensichtlichen und immerwährenden Beispiel dafür geworden, an dem wir lernen, wie sehr der Herr diese Schande hasst. [...] Sie sind nämlich schlimmer als die Tiere geworden, die den natürlichen Umgang aufrechterhalten und gleichsam – wie Plinius sagt – eine angeborene Scham besitzen.»¹⁰

Calvin schliesst sich an:

«Die Abkehr von Gottes Güte hat vielgestaltiges Verderben und tiefe Verkommenheit als ein Gericht Gottes nach sich gezogen. Dabei entsprachen die Laster der Menschen innerlich notwendig ihrer zuvor behaupteten Gottlosigkeit – ein deutliches Zeichen der gerechten Strafe. [...] Als erstes Beispiel [der Rache Gottes] verzeichnet sie [sc. die Rede des Apostels] die unnatürliche Fleischeslust, ein deutliches Zeichen, dass die verderbte Menschheit auf, ja unter die Stufe der Tiere durch Verkehrung der Natur herabsank.»¹¹

Im Blick auf die aktuelle kirchliche Ehediskussion verdienen mindestens sieben Aspekte der reformatorischen Eheverständnisse Beachtung: 1. Die Institution der Ehe bedarf der komplementären, staatlichen *und* kirchlichen Ordnung. 2. Die kirchlich-theologische Qualifizierung der Ehe als Akt und Ausdruck des Willen Gottes muss von ihrem rechtlichen Vertragsstatus unterschieden werden. 3. Aus biblisch-theologischer Sicht wird die Ehe von Gott gestiftet, in der er sich dem Paar zugesellt. 4. Die Ehe rückt die intime Paarbeziehung aus der Privatsphäre in die politische Öffentlichkeit und in den Raum der kirchlichen Gemeinschaft. 5. Ehe und Familie haben als konstitutiver Sozialraum für die Ausbildung und Stabilisierung reziproker Normen eine grundsätzliche gemeinschaftskohäsive und gesellschaftsstabilisierende Funktion. 6. Menschliche Sexualität ist nicht nur Mittel zum Zweck, sondern erhält einen

Eigenwert, der als gute Schöpfungsgabe in der institutionalisierten Ehe bewahrt wird. 7. In den wechselseitigen Verpflichtungen der Eheleute sich selbst und ihren Kindern gegenüber sind auch Ehe und Familie Gottesdienst und zwar in der ursprünglichen und grundlegenden Form menschlicher Vergemeinschaftung.

5 Was sagt die zeitgenössische reformierte Theologie zur Ehe?

Während das Thema Ehe in der lutherischen Theologie unter den Schöpfungs- oder Erhaltungsordnungen Gottes abgehandelt wird, steht es in der reformierten Theologie unter der Überschrift der Königsherrschaft Christi, denen alle Bereiche des Lebens in gleicher Weise unterworfen sind. Eine gegenläufige Tendenz innerhalb der theologischen Ehediskussion ergibt sich (häufig) aus dem alternativen Zugang aus einer schöpfungstheologischen oder christologischen Perspektive.¹² Exemplarisch für die erste Sicht steht der Zürcher Theologe Emil Brunner, für die zweite Position sein Berner Kollege Alfred de Quervain.

5.1 Emil Brunner: Das Gebot und die Ordnungen

Der Zürcher Theologe behandelt die Ehefrage im Rahmen seiner Lehre von den göttlichen Ordnungen. Indem sich die Menschen in diesen Ordnungen («Lebenskreise») bewegen, käme ihnen indirekt und gebrochen der Wille Gottes entgegen. Von den Ordnungen der Arbeits-, Volksgemeinschaft und Ehe sei letztere die ursprüngliche und wichtigste. Unter der Schöpfungsordnung versteht der Theologe eine den Geschöpfen mitgegebene Ordnung, die durch die Sünde zwar verdeckt und ignoriert, aber nicht aufgehoben würde. Sie könne zwar von Natur aus gewusst, aber nur im Glauben recht erkannt werden. Die göttliche Schöpfungsordnung stellt für Brunner das einzige theologisch tragfähige Fundament dar, auf dem die monogame Ehe begründet werden könne.

Brunners Beschäftigung mit der Ehe gilt der Verteidigung ihrer monogamen Form und Geltung angesichts bestimmter, von ihm diagnostizierten Auflösungserscheinungen in Gesellschaft und Kirche. Die monogame Ehe (mit Hinweis auf Mt 19,4) bildet aus seiner Sicht eine der grossen kulturellen Leistungen des Christentums. Die eheliche Schöpfungsordnung zeige sich auf zweifache Weise: einerseits in der unwiderruflichen Mutter-Vater-Kind-Triade: Jeder Mensch ist das Kind

eines Vaters und einer Mutter, andererseits in der Intimität der geschlechtlichen Liebe, die jeder dritten Person in ihrer Intensität und Dignität verschlossen sei. Gott lenke die allgemein-biologische Triebhaftigkeit auf das Personhafte und stifte mit der Ehe eine verbindliche Institution, in der diese Leidenschaft in wechselseitiger Liebe und Verantwortung gelebt werden könne. Der in die eheliche Gemeinschaft mündenden Liebe wohne etwas Freies und Unbedingtes inne, die von Gott verbunden wird. Das schöpfungstheologische «Sanktum» der Ehe – im Gegensatz zur Ehe als heilsrelevantem Sakrament – bestehe darin, dass die Eheleute sich wechselseitig aus der Hand Gottes erhalten.

Der naturrechtlichen Begründungsperspektive entspricht die dezidiert polare Geschlechtlichkeit der Ehe. Dass der Mann durch die Frau zum Mann und die Frau durch den Mann zur Frau wird verweise auf jene Ordnung, die objektiv durch die Zeugung und subjektiv durch die wechselseitige Anziehung bestätigt würde. Wahrhaftige Gemeinschaft werde in der Ehe als göttliche Gnade erfahren:

Das ist der «Sinn der göttlichen Schöpfungsordnung der Ehe: sie ist die völlige, auf der natürlichen Basis geschlechtlicher Liebe ruhende, aber erst in der Anerkennung gottgesetzter Zusammengehörigkeit sich erfüllende Lebensgemeinschaft zweier unterschieden-geschlechtlicher Menschen, durch deren schöpfungsmässige Besonderheit der Schöpfer das Menschengeschlecht erhalten und durch die die auf Gemeinschaft angelegte Geschlechtsnatur des Menschen ihren personhaften Sinn verwirklichen kann und soll.»¹³

5.2 Alfred de Quervain: Ehe als Ausdruck der göttlichen Liebe

Alfred de Quervain wendet sich konsequent gegen jede naturrechtliche Begründung der Ehe, weil eine sich in der Natur manifestierende göttliche Ordnung einer zweiten Offenbarung – neben dem Evangelium von Jesus Christus – gleichkäme. Das Evangelium erschliesse sich weder über den Respekt für den Unterschied der Geschlechter noch über eine Anthropologie der Ehe oder bestimmte Ansichten über die Elternschaft. Die Ehe sei kein Evangelium, keine Heils- oder natürliche Offenbarung und kein Weg dorthin. Stattdessen stehe die eheliche Gemeinschaft vollständig unter der Verkündigung des Evangeliums. Entsprechend gehe es nicht um moralische oder sittliche Fragen, sondern um die Tatsache, dass sich die Eheleute in besonderer Weise zu Nächsten werden: Gott schenke den Eheleuten ihren jeweiligen Nächsten und mit ihrem

Nächsten stünden sie vor Gott, um sich, gemäss dem Evangelium, aneinander zu freuen. Gott habe aus Liebe einen Bund mit den Menschen geschlossen. Die Menschen antworteten als Mann und Frau in der Ehe verbunden gemeinsam auf diese Liebe, indem sie Gottes Liebe in ihrem Zusammensein preisen würden.

Das Evangelium spricht von Gottes einzigartiger Liebe und Güte gegenüber seiner Schöpfung. Darin seien die Menschen in ihrer geschlechtlichen Verfasstheit und ehelichen Verbundenheit eingeschlossen. Der Mensch solle den Reichtum der Güte Gottes erkennen, der sich auch in der Ehe zeige. Das Gute der Ehe könne nicht von der Erkenntnis der Güte Gottes abgekoppelt werden. Erst wenn das ganze menschliche Leben – inklusive der ehelichen Lebensform – von der Güte Gottes ergriffen sei, werde es in seinen Dienst gestellt und geheiligt. Das biblische Bild für die Ehe, das Eins-Werden im Fleisch dürfe nicht mit Identität verwechselt werden. In der körperlichen Vereinigung steht das Paar, als wechselseitig mit der anderen Person beschenktes, gemeinsam vor Gott. Die Deutung der Ehe als Zeichen für die Liebe zwischen Christus und seiner Gemeinde, dürfe weder zu einer Vergeistigung noch Profanisierung der Ehe führen.

De Quervain wendet sich gegen drei, in der Theologiegeschichte verbreitete Missverständnisse der Ehe, bei denen Gottes Wille verkannt würde: 1. moralische Schuldgefühle im Blick auf die Ehe als Geschlechtsgemeinschaft; 2. die Vergeistigung der Ehe als Mittel zur Erkenntnis Gottes oder zur Errettung des Ehepartners und 3. ein naturalistisches Eheverständnis und die funktionale Reduzierung der ehelichen Liebe auf die Fortpflanzung. Die eheliche Liebe sei ein Zeichen der Liebe Gottes *in* seiner Schöpfung, die nicht von den körperlichen Aspekten abstrahieren dürfe: Eros und Agape treten gemeinsam auf. Die Liebe zwischen den Eheleuten sei deshalb eine andere als die geschwisterliche Liebe in der Gemeinde. Mann und Frau würden in der Ehe in einer eigentümlichen Weise dem jeweils anderen eine Nächste. Diese Eigentümlichkeit käme in der Wahl der Eheleute zum Ausdruck in der Weise, dass sich das Ja der einen am Ja des anderen bestätige.¹⁴

5.3 Zusammenfassung

Die skizzierten Positionen von Brunner und de Quervain könnten unterschiedlicher kaum sein. Brunner argumentiert aus schöpfungstheologischer Perspektive, während de Quervain das Thema aus christologischer Sicht aufrollt. Beiden geht es um eine Begründung der be-

sonderen Bedeutung der Ehe als von Gott gewirkter Verbindung zwischen Mann und Frau. Sie konnten aber ohne Probleme nebeneinander bestehen, weil sich daraus zu ihrer Zeit keine grundlegenden politisch-rechtlichen Konsequenzen ergaben. Obwohl beide reformierten Positionen auf einer theologischen Ehetagung wahrscheinlich hart aneinandergeraten würden, können sich Ehepaare in evangelisch-reformierten Kirchen konfliktfrei trauen lassen, unabhängig davon welche Position sie einnehmen oder ob sie und die Pfarrerin bzw. der Pfarrer die gleichen Ansichten vertreten. Der biblische Gott, auf den sich beide Theologen bei ihrer Begründung der Ehe berufen, ist kein Gott irgendwelcher Theologien, sondern der Gott, der sich im Glauben zu erkennen gibt und der aus der Sicht des Glaubens selbst den Bund der Eheleute schliesst.

6 Was spricht aus reformiert kirchlicher Sicht für und was gegen die Ehe für alle?

6.1 Zur zeitlichen Einordnung der kirchlichen Diskussion über Homosexualität und gleichgeschlechtliche Partnerschaften

Das Thema Homosexualität ist alt, aber wird erst in den 1970er Jahren zu einem gesellschaftlichen und damit auch kirchlichen Thema. In der Theologiegeschichte kommt es nicht vor, in der Kirchengeschichte – wenn überhaupt – als Randphänomen, das Fragen der sittlichen Ordnung aufwarf. Die sich wechselseitig stützende gesellschaftlich-sittliche und kirchlich-moralische Ächtung homosexueller Praktiken hat die theologischen Auseinandersetzungen verhindert. Die Situation änderte sich dramatisch durch die gesellschaftlichen Umwälzungen in Folge der sogenannten sexuellen Revolution Ende der 1960er Jahre. Nach anfänglicher Abwehr wurde schnell deutlich, dass die traditionellen theologischen Anthropologien auf die Selbstverständnisse von immer mehr Menschen nichts zu sagen wussten. Dadurch angestossen kam im Protestantismus seit den 1970er Jahren eine intensive Diskussion zu den Themen Schwangerschaftsabbruch, neue Beziehungs- und Lebensformen sowie Homosexualität in Gang, an dem akademische Theologie und Kirchen in gleicher Weise beteiligt waren. Die damit einsetzende Öffnung von Theologie und Kirche für eine sich wandelnde Gesellschaft führte zu einer allgemeinen Liberalisierung. In der Folge der seit der Jahrtausendwende behaupteten «Rückkehr der Religion» setzte eine facettenreiche gegenläufige – zivilgesellschaftli-

che und religiös/kirchliche – Bewegung ein, die einem fortschreitenden globalen Liberalismus traditionelle, auf die eigene Gemeinschaft bezogene Werte entgegengesetzten.

Dieser Konflikt spiegelt sich auf überraschende Weise in der aktuellen kirchlichen Diskussion über die Ehe für alle wider: Die gleichgeschlechtlichen Paare – gewissermaßen die Erbinnen und Erben der sexuellen Revolution – drängen nicht auf eine weitere Auflösung traditioneller Ordnungen. Vielmehr streben sie im Gegenteil eine Integration ihrer Lebensformen in diese überkommenen Ordnungen an. Sie werden zu den stärksten Verfechterinnen und Verfechtern von Emil Brunners Anliegen: die Verteidigung und Stärkung der monogamen Lebensgemeinschaft der Ehe. Damit haben sich die üblichen Konfliktlinien vollständig verschoben: Die Kirche sieht sich plötzlich nicht durch die liberalen Kräfte herausgefordert, die gegen die traditionellen Ordnungen Sturm laufen, sondern durch die Vertreterinnen und Vertreter liberaler Lebensformen, die sich unter den Schutz traditioneller Ordnungen stellen wollen.

Bei der kirchlichen Diskussion über die Ehe für alle geht es nicht um das Für und Wider der Ehe, sondern um die einigermassen ungewöhnliche Frage, wer für die Ehe – von deren Wert alle überzeugt sind – in Frage kommen soll: 1. wie bisher üblich, nur zivilrechtlich verheiratete Männer und Frauen; 2. alle zivilrechtlich verheirateten Paare, die ihre Beziehung als von Gott gestifteten Bund unter seinen Segen stellen wollen oder 3. grundsätzlich alle zivilrechtlich verheirateten Paare. Die Fragen sind neu und können nur bedingt an die vorangegangenen kirchlichen Diskussionen über die registrierte Partnerschaft (2002) und die rechtliche Gleichstellung gleichgeschlechtlicher Paare (2005) anschliessen. Denn die damalige kirchliche Haltung lässt sich mit den Worten des Kirchenbundes so zusammenfassen:

«Wie der Rat des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, so betont auch die überwiegende Mehrheit der evangelischen Kirchen in der Schweiz, dass eine deutliche Unterscheidung von Ehe und gleichgeschlechtlicher Partnerschaft unbedingt zu wahren ist. Aber eine rechtliche Benachteiligung solcher Partnerschaften lässt sich ethisch nicht begründen. Die Rechtsgleichheit – die rechtsstaatliche Umsetzung der goldenen Regel – gehört zum Grundbestand anerkannter Normen.»¹⁵

Weiter betonte der Rat die «Einzigartigkeit der Ehe als Lebensform und Rechtsinstitut» und «dass gleichgeschlechtliche Partnerschaften eine – gegenüber der

Ehe – eigenständige Lebensform» darstelle.¹⁶ Dieser Unterscheidung folgten auch viele Mitgliedkirchen in ihrer liturgischen Praxis, wenn sie auf die Unterscheidung zwischen kirchlichen Trauungen und Segnungsfreiern bestehen. Die theologischen Schwierigkeiten der Differenzierung wurden überdeckt durch die rechtlich analoge Unterscheidung zwischen «Ehen» und «Eingetragenen Partnerschaften». Aus segentheologischer Sicht hatten die Kirchen der gleichen Sache nur verschiedene Namen gegeben und damit einen innerkirchlich befriedenden Kompromiss gefunden.

Die Ehe für alle stellt die Kirchen vor eine neue Situation und wirft sie auf vergangene Grundsatzdebatten zurück. Im Kern geht es um die Verbindung von sexualethischen und Ehe-/Familienfragen. Drei Varianten stehen zur Diskussion: 1. die Zurückweisung der gleichgeschlechtlichen Ehe aufgrund der *Ablehnung* von Homosexualität: Wird Homosexualität als (gott-)gegebene resp. natürliche Veranlagung oder als legitime Beziehungspraxis bestritten, stellt sich die Frage nach der gleichgeschlechtlichen Ehe nicht; 2. die im Ergebnis offene Diskussion der Ehe für alle aufgrund der *Anerkennung* homosexueller Orientierungen: Nur wenn Homosexualität als legitime Lebensführung akzeptiert ist, kann konstruktiv über ihre eheliche Institutionalisierung debattiert werden und 3. die Öffnung der Ehe aufgrund der *Gleichberechtigung* von hetero- und homosexuellen Lebensformen.

Bei der ersten und dritten Folgerung kann über die Prämissen, nicht aber über die daraus abgeleiteten Konsequenzen gestritten werden: Die zweite Folgerung erwies sich bisher als pragmatische kirchliche Kompromisslösung, aber ist theologisch inkonsequent und lässt sich unter den Bedingungen der Ehe für alle kaum noch plausibilisieren. Deshalb rücken aktuell zu Recht die erste und dritte Variante in den Fokus und haben die Diskussion entsprechend zugespitzt.

Die aktuelle kirchliche Kontroverse um die Ehe für alle kann etwas holzschnittartig als Konflikt zwischen unterschiedlichen Prioritätensetzungen bei der Bibellektüre rekonstruiert werden. Fraglos gingen die Menschen der Bibel – wie auch die Reformatoren – von der Zweigeschlechtlichkeit der Ehe aus. Geschlechterkonstitutionelle, verbindliche Sexualbeziehungen in anderen Konstellationen waren für sie unvorstellbar und gleichgeschlechtliche Partnerschaften keine denk- und wählbare Option. Biblische Aussagen, die homosexuelle *Praktiken* verwerfen, waren weder auf gleichgeschlechtliche *Partnerschaften* bezogen, noch konnten sie diese im Blick haben. Die Geltung des Geschlech-

terduals wurde biblisch und reformatorisch aus dem Entschluss Gottes abgeleitet, die Menschen von Anfang an «als Mann und Frau» zu schaffen (Gen 1,27; Mt 19,4). Paulus berief sich – rezeptionsgeschichtlich äusserst folgenreich – in doppelter Weise darauf: einerseits in dem Hinweis auf homosexuelle Praktiken (Röm 1,26f.) und andererseits antithetisch – unter Aufnahme einer urchristlichen Taufformel – in der Rede von der Neuschöpfung in Christus (Gal 3,27f.). Damit hatte der Apostel das theologische Spannungsfeld für die aktuelle kirchlich-theologische Ehediskussion vorweggenommen:

Die eine Seite verweist auf die einschlägigen Stellen über homosexuelle Praktiken, allen voran Röm 1,26f., in der Paulus die Tora-Regelung von Lev 18,22 im Hinterkopf hat:

«Deshalb hat Gott sie unwürdigen Leidenschaften preisgegeben. Denn ihre Frauen vertauschten den natürlichen Umgang mit dem widernatürlichen. Ebenso gaben die Männer den natürlichen Umgang mit der Frau auf und entflamten im Verlangen nacheinander; Männer mit Männern bringen Schande über sich und empfangen am eigenen Leib den Lohn für ihre Verirrung.»

Die andere Seite betont den christlichen Geist der Liebe und Versöhnung (etwa 1Kor 13; 16,14) – «Alles was ihr tut, geschehe in Liebe» – und beruft sich auf die eschatologische Aufhebung der menschlichen Regelungen in Gottes Heilsordnung, von der der Apostel in Gal 3,27f. spricht:

«Ihr alle nämlich, die ihr auf Christus getauft wurdet, habt Christus angezogen. Da ist weder Jude noch Grieche, da ist weder Sklave noch Freier, da ist nicht Mann und Frau. Denn ihr seid alle eins in Christus Jesus.»

Auf beide Stellen wird in den kirchlich-theologischen Diskussionen über Homosexualität regelmässig verwiesen. Die Textpassagen geraten in einen Konflikt, wenn sie als sexualethische bzw. kirchliche Ehe-Normen gelesen werden. Traditionelle Stimmen berufen sich auf Röm 1 als Beleg für die eigene schöpfungstheologische Überzeugung. Liberale Positionen verweisen dagegen auf Gal 3, um daraus ihr Argument von der zunehmenden Aufhebung der Schöpfungsordnungen im anbrechenden Gottesreich abzuleiten. Die Debatten sind in vollem Gange und beide Positionen haben gewichtige Argumente auf ihrer Seite. Allerdings verweist die Kontroverse zur paulinischen Theologie auf ein grundsätzlicheres Problem unseres Umgangs mit Bibeltexten. Beide Seiten nehmen auf ihre Weise eine quasigöttliche Position ein: Die eine Seite

unterstellt eine Hierarchie der Bedeutung biblischer Aussagen, nach der die Behauptungen in Röm 1 durch die Ausführungen in Gal 3 aufgehoben oder hinfällig würden. Die andere Seite konzentriert sich so sehr auf die Bestimmung zu homosexuellen Praktiken, dass ihre Verortung im Heiligkeitsgesetz und ihr Sitz im überaus komplexen Tora-Recht aus dem Blick geraten.

Darüber hinaus stellt sich die Frage, ob beide Bibelposten überhaupt die aktuelle kirchliche Kontroverse im Blick haben. Für die Menschen der Bibel – wie für Paulus in Röm 1 – gibt es Homosexualität nur in Form des freiwilligen Entschlusses zu gleichgeschlechtlichem Sex, als bewusste Abweichung von der heterosexuellen Lebensweise. Lev 18,22 äussert sich nicht über die moralische Verwerflichkeit oder zivilrechtliche Pönalisierung von Homosexualität. Vielmehr geht es um eine Verunreinigung bzw. Entweihung der göttlichen Sphäre. Homosexuelle Praktiken in der Bibel werden in Zusammenhängen gedacht und problematisiert, die uns heute fremd sind. Umgekehrt sprechen wir von homosexuellen Prägungen und Orientierungen, die für das biblische Menschenbild – wie auch für das der alten Kirche und Reformation – unvorstellbar waren. Wir müssen begreifen lernen, dass wir uns in verschiedenen Räumen in Gottes Haus aufhalten.

Allerdings gehen diese Diskussionen an dem grundlegenden *theologischen* Problem der menschlichen Existenz nach dem Sündenfall vorbei. Es besteht aus den sich ergänzenden Aspekten einer *Naturalisierung der gefallenen Schöpfung* und einer *Moralisierung der Sünde*: Einerseits wird Schöpfung mit Natur gleichgesetzt, sodass alles, was in der Natur – so wie wir sie erleben und beschreiben – vorkommt, als vom Schöpfer gewollt gedeutet wird. Die Behauptung, dass das Natürliche aus sich heraus das Gute sei, verlegt die Natur zurück in die Reinheit des Paradieses. Damit bestreitet sie die Wirklichkeit des Sündenfalls, die Notwendigkeit von Karfreitag und Ostern, die Unverzichtbarkeit der Rechtfertigung und in der Konsequenz die Wirklichkeit des christologisch-eschatologischen Seins der Kirche. Andererseits wird Sünde auf moralische Schuld reduziert. Diese liegt dann vor, wenn eine frei handelnde Person aus freiem Willen in ihrem Handeln gegen moralische Normen verstösst. Aus dieser Perspektive gelten Prägungen und Veranlagungen, zu denen sich Menschen nicht frei verhalten können, als moralisch nicht zurechenbar. Sünde aus biblischer Sicht ist aber nicht ein moralisch schlechtes Handeln, sondern betrifft die menschliche Existenz insgesamt in ihrer Verhältnislosigkeit zu Gott. Die Reformatoren sprechen in diesem Zusammenhang – im Anschluss an

Paulus – vom unfreien Willen. Es gibt keine sündenfreien Zonen in der Welt und deshalb auch keine neutralen Prägungen.

Eine ganz andere Herausforderung der aktuellen kirchlichen Ehediskussion betrifft schliesslich das Hiobproblem. Die kirchlichen Stimmen neigen, wie die Freunde Hiobs, dazu, nicht mit, sondern über die Betroffenen zu reden. Dagegen wandte schon das alttestamentliche Wettopfer Gottes ein: «Ertragt es, dass ich rede, [...] Wendet euch zu mir und erstarrt und legt die Hand auf euren Mund!» (Hi 21,3a.5). Die kirchlichen Diskussionen laufen falsch, wenn die Menschen, die von den Positionen betroffen sind und über deren Eheauglichkeit Urteile gefällt werden, gar nicht beteiligt sind oder nicht zu Wort kommen. Beide Seiten der Debatte bedienen einen Paternalismus, der in der Vergangenheit immer wieder zu Irrtümern und Missverständnissen in der Kirche geführt hat. Stattdessen muss es Kirche darum gehen, nicht nur Menschen mit homosexueller Orientierung als Geschöpfe Gottes anzuerkennen, sondern sie als Glieder seiner Kirche und Leserinnen und Leser seines Wortes selbst zu Wort kommen zu lassen.

7 Welche Auswirkungen hat die gleichgeschlechtliche Elternschaft auf das Kindeswohl?

Die Liebe, Zuwendung und Fürsorge der Eltern zu ihren Kindern ist keine Frage der Moral. Obwohl Eltern unhintergehbare Pflichten gegenüber ihrem Kind haben, geht die Eltern-Kind-Beziehung nicht in einer Pflichterfüllung auf. Elterliche Liebe meint eine Beziehung, die eine genuine Wahrnehmung auf das Kind konstituiert. Der jüdische Philosoph Hans Jonas hat diese besondere Verbindung auf die knappe Formel gebracht: «Sieh hin und du weisst!»¹⁷ Jede weitere Erklärung erübrigt sich, weil die Liebe in ihrer eigenen Weise wahrnimmt, die selbst nicht erklärt werden kann. Die Bibel, die ihrer Zeit gemäss eher in Kategorien von Gehorsam und Ehrfurcht denkt, drückt das Eltern-Kind-Verhältnis als Gottessegens aus. Der besondere Status der Kinder zeigt sich in der elterlichen Wahrnehmung als Gabe des segnenden Gottes. Angesichts der Sozialstrukturen, Lebensverhältnisse und Familienkonstellationen besonders im Alten Testament können die Sorgeverhältnisse auch auf andere Mitglieder übergehen.

Paulus bittet für die Gemeinde, «dass Christus durch den Glauben in euren Herzen Wohnung nimmt und ihr in der Liebe tief verwurzelt und fest gegründet seid»

(Eph 3,17). Wenn die Bibel von Liebe spricht, dann geht es stets um die reale Gestaltung menschlicher Beziehungen, um die Alltagstauglichkeit der Liebe und ihre Tragfähigkeit im Lebensalltag. Dass vom Gott der Bibel als «Vater» und von seiner Gemeinde als «Gottes Kindern» (Joh 1,12) die Rede ist, weist seine Liebe als die von einem Vater zu seinen Kindern aus. Diese Liebe bildet den Präzedenzfall mütterliche und elterlicher Liebe. Intuitiv wird dem Kindwohl am unmittelbarsten entsprochen, wenn das Kind unter der Obhut seiner Eltern in einer intakten Familie aufwächst. Die Liebe der leiblichen Mutter – nicht des Vaters oder der Eltern – (vgl. 1Kön 3: das salomonische Urteil) gilt bis heute als Ausdruck einer durch nichts zu überbietenden Qualität menschlicher Bindung.

Der Kirchenbund hat in seinen Stellungnahmen zum Partnerschaftsgesetz und zu biotechnologischen Themen immer wieder auf den Primat des Kindwohls hingewiesen. Dabei erscheint es sinnvoll, das Kindwohl nicht abschliessend oder umfassend bestimmen zu wollen, weil die Beziehung der Eltern oder rechtlich Verantwortlichen zum Kind nicht in Handlungen und Unterlassungen aufgehen, sondern wesentlich geprägt sind durch die Affektivität ihrer Bindung und die Haltung, mit der dem Kind begegnet wird. Es gilt lediglich, Umstände und Konstellationen, die dem Wohl des Kindes fundamental entgegenstehen, auszuschliessen bzw. rechtlich zu verhindern. Aus der Perspektive des Kindes sind Lebensbedingungen und -formen anzustreben, die seine Befähigung zu einer identitätsstabilisierenden, selbst bestimmten und sozial integrierten Lebensführung fördern. Lebensumstände und soziale Konstellationen, die diesen Zielen – erwiesenermassen – im Weg stehen oder – nach bestem Wissen – nicht entsprechen, sind zu verändern oder nötigenfalls mit Hilfe des Rechts auszuschliessen. Pauschale Antworten oder kategorische Urteile werden der Komplexität und Uneindeutigkeit solcher grundlegenden Fragen nicht gerecht.

Je stärker die genetisch-biologische Eltern-Kind-Beziehung betont wird, desto grösser sind die Vorbehalte gegenüber einer gleichgeschlechtlichen Elternschaft. Umgekehrt gilt, je stärker das Eltern-Kind-Verhältnis sozial und (sozial-)psychologisch aufgefasst wird, desto selbstverständlicher werden andere Elternkonstellationen. Dass Kinder in einer liebevollen, aufmerksamen und befähigenden Umgebung aufwachsen und ihre affektiven und emotionalen Bedürfnisse ihren angemessenen Raum haben, lässt sich nicht per Gesetz erzwingen, sondern ist ein Segen und eine Gabe für die Kinder. Das gilt unabhängig von der Familienkonstellation.

tion. Obwohl die leibliche Verbindung zwischen Eltern und ihren Kindern keine moralischen Argumente liefert, konstituiert sie aber eine herausgehobene und in besonderer Weise schützenswerte Gemeinschaft. In diesen Zusammenhang gehört eine innere Widersprüchlichkeit in der aktuellen Diskussion.

Seit 1. Januar 2018 besteht für gleichgeschlechtliche Paare und Paare in einer faktischen Lebensgemeinschaft die Möglichkeit der *Stiefkindadoption* (Kind der Partnerin oder des Partners). Dabei muss diese Adoption die beste Option für das Kindeswohl darstellen und ist nur möglich, wenn der zweite leibliche Elternteil unbekannt, verstorben oder mit der Übertragung seiner Rechte und Pflichten einverstanden ist. Die Stiefkindadoption soll die Ungleichbehandlungen beseitigen und die Beziehung zwischen dem Kind und dem Stiefelternteil rechtlich absichern. Die Adoption fremder Kinder, die gleichgeschlechtlichen Paaren bisher verwehrt war, würde mit der Einführung der Ehe für alle möglich. Dabei würde die Schweiz nur nachvollziehen, was andernorts bereits Realität ist. In sämtlichen Ländern, in denen die Ehe für alle Paare geöffnet wurde, haben gleichgeschlechtliche Ehepaare die Möglichkeit, gemeinsam zu adoptieren.

Während die Adoptionsfrage in der parlamentarischen Kommission wenig zu reden gab, findet eine breite Diskussion über die fortpflanzungsmedizinischen Änderungen statt. Die Kommission für Rechtsfragen des Nationalrates schickte einen Vorentwurf zur parlamentarischen Initiative 13.468 in die Vernehmlassung. Die Kernvorlage beinhaltet die wesentlichsten Elemente zur Öffnung der Ehe im Zivilrecht. Eine zusätzliche Variante ergänzt die Kernvorlage mit dem Zugang zur Samenspende für gleichgeschlechtliche weibliche Ehepaare. Gemäss den Materialien und dem überwiegenden Teil der Lehre beruht der Ausschluss gleichgeschlechtlicher Paare von Fortpflanzungsverfahren direkt auf der Bundesverfassung (Art. 119 Abs. 2 Bst. c BV12), da der verfassungsrechtliche Begriff der Unfruchtbarkeit nur auf heterosexuelle Paare anwendbar sein könne. Folgt man dieser Ansicht, erfordert der Zugang zur Fortpflanzungsmedizin für gleichgeschlechtliche Ehepaare in jedem Fall eine Verfassungsänderung.

Wenn gleichgeschlechtliche Paare das Recht auf genetisch-eigene Kinder einfordern, dann erhält dieses «eigen» einen teilweise metaphorischen Sinn, weil gleichgeschlechtliche Paare keine im biologischen Sinn genetisch-eigene Kinder haben können. Schwerer wiegen aber die ethischen Implikationen der elterlichen

Forderung: Wenn sich gleichgeschlechtliche Paare genetisch-eigene Kinder wünschen, müssten sie ihrem Kind in gleicher Weise den Wunsch auf dessen genetisch-eigene Eltern zugestehen. Denn was ein Paar für sich als für die eigene Elternschaft essentiell betrachtet, muss es mit gleichem Gewicht auch für sein Kind einfordern. Wenn die genetische Abstammung für die *Eltern* wichtig ist, dann ist damit die gleiche Wichtigkeit für ihr *Kind* bereits festgestellt. Andersherum formuliert: Wenn die Erfüllung des elterlichen Wunsches die Unerfüllbarkeit des gleichen Wunsches des Kindes zur Folge hat, liegt ein ethisch kaum zu rechtfertigender Widerspruch vor. Diese Konsequenz irritiert eine sehr unmittelbare elterliche Intuition: der Wunsch, dass ein Kind über (mindestens) die gleichen Möglichkeiten verfügen soll, wie seine Eltern.

Die Schiefelage, in die gleichgeschlechtliche Paare mit ihrer Forderung geraten, ist offensichtlich. Tatsächlich steht im Hintergrund ein grundsätzliches Problem der modernen Fortpflanzungsmedizin. Sie hat mit der jungen Argumentationsfigur der reproduktiven Autonomie einen ethischen Graben zwischen elterlichen und Kindesinteressen aufgerissen, der zu einer zunehmend objektivierenden Sicht auf das Kind als Ziel der eigenen Reproduktionsinteressen geführt hat. Mit dieser Tendenz sind gleichgeschlechtliche Elternpaare konfrontiert, weil sie nur mit Hilfe fortpflanzungsmedizinischer Massnahmen Kinder haben können, die biologisch-genetische Merkmale des Paares aufweisen. Die kritischen Rückfragen zur Diversifizierung von Eltern-Kind-Konstellationen liegen nicht auf biblisch-theologischer, sondern ethischer Ebene. Sie bestreiten nicht die Kompetenzen oder das mögliche Familienglück gleichgeschlechtlicher Eltern- und Familienkonstellationen, sondern weisen auf eine ethisch prekäre Selbstwidersprüchlichkeit im Wunsch dieser Paare nach einem genetisch-eigenen Kind hin.

Die Frage, ob Kinder in gleichgeschlechtlichen Beziehungen bessere oder schlechtere Entfaltungs- und Entwicklungsmöglichkeiten erhalten, lässt sich nur ansatzweise beantworten. Untersuchungen, die nur über begrenzte empirische Daten verfügen, sprechen sich vorsichtig positiv aus. Die Ethiktradition kennt ein klassisch-ethisches Prinzip, den sogenannten Tutorismus, nach dem bei Innovationen mit unsicherem Ausgang und erheblichem Gefährdungspotential die Beweislast für die Unschädlichkeit bei der Person oder Gruppe liegt, die die Innovation realisieren will. Bei diesem Verfahren liegt keine Ungleichbehandlung vor, schliesslich stehen fundamentale Schutzrechte und -pflichten auf dem Spiel.

8 Was heisst angesichts unterschiedlicher Haltungen in der Ehediskussion «gemeinsam Kirche sein»?

Die EKS-Verfassung formuliert in § 5 «Gemeinsam Kirche sein»: Die EKS und die Mitgliedkirchen unterstützen einander in der Erfüllung ihrer Aufgaben und arbeiten zusammen. [...] Sie schulden einander Rücksicht und Beistand. [...] Die EKS bezieht bei ihrem Wirken die Mitgliedkirchen mit ein.» Die Mitgliedkirchen haben beschlossen, sich unter dem Dach der evangelisch-reformierten Kirche Schweiz zusammenzufinden. Sie beziehen die Räume in einem Haus, das nicht nur eine kirchenpolitische Organisation darstellt, sondern Kirche als Lese-, Hör- und Deutungsgemeinschaft von Gottes Wort. «Gemeinsam Kirche sein» beinhaltet den Entschluss, gemeinsam die biblischen Geschichten zu bewohnen und als Gemeinschaft ihren Spuren zu folgen.

Der Weg in der Ehe-Diskussion ist steinig. Neben dem Streit um die Sache gibt es eine Kontroverse über den kirchlichen Status des Streits: Handelt es sich bloss um ein Nebending (*adiaphoron*), wie die Reformatoren jene Zugeständnisse an die Altgläubigen nannten (Riten, Kirchenordnungen etc.), die nicht das Wesen der Kirche betrafen? Oder geht es am Ende doch um die Kirche selbst? Dann sprechen die Reformierten vom Bekenntnisfall (*status confessionis*). Solche Bekenntnisfragen stellten sich im Blick auf die Judenverfolgung im Dritten Reich, die Stationierung von nuklearen Mittelstreckenraketen in Europa, die Apartheidpolitik in Südafrika und die Fragen globaler ökonomischer und ökologischer Gerechtigkeit. Vor diesem Hintergrund ist die evangelisch-reformierte Schweiz in der Ehediskussion von einem Bekenntnisfall mindestens so weit entfernt wie von einem gemeinsamen, verbindlichen Bekenntnis. Ein verantwortungsvoll ausgetragener Streit wird die Verhältnismässigkeit sorgfältig im Auge behalten.

Zum Selbstverständnis der reformierten Konfession gehört die Einsicht in die eigene kirchliche Irrtumsfähigkeit. Deutlicher als die anderen christlichen Kirchen haben die Reformierten stets die Vorläufigkeit ihres kirchlichen Bekenntns und ihrer theologischen Einsichten betont. An diese reformatorische Selbstbeschränkung erinnert der Kirchenbund in seiner Stellungnahme zum Partnerschaftsgesetz:

«Zu dem Wissen der Kirche um die Unvollkommenheit alles Irdischen gehört, dass sie in ihrer jeweiligen Verkündigung «ihren eigenen Prozesscharakter immer schon mitbedenken» muss. Die gesellschafts-politische Aufgabe kirchlicher Verkündigung kann als

Weiterführung eines «unabschliessbaren Vergewisserungsprozesses» verstanden werden. Kirchliche Verkündigung ist somit in doppelter Hinsicht vorläufig. Kirche kann Reflexionsprozesse anstossen, aber nicht stellvertretend für die oder den Einzelnen übernehmen, der oder dem Vergewisserung immer nur als die je eigene zugänglich ist. Pluralität ist wesentliches Kennzeichen von Kirche – oder genauer Pluralität in der Einheit. Beide Begriffe rücken häufig in ein schiefes Licht und verstellen damit die ihnen innewohnende Perspektivität. «Pluralität» meint genauso wenig «Relativismus», wie «Einheit» mit «Konsens» gleichgesetzt werden darf. «Einheit» und «Pluralität» markieren vielmehr eine komplementäre Beziehung, die in der Kirche «in dem Geist, in dem sie der Unterschiedenheit von Einsichten Raum gibt und mit Dis-sens umzugehen versteht» wirksam werden kann. Eine solche Perspektive setzt voraus, dass gerade konflikträchtige Themen «nicht im Gestus des Wissens, sondern in der Haltung des gemeinsamen Fragens und sich Befragens geführt werden». Der verbindende Geist des gemeinsamen Suchens kann so entlastend einem überforderten Streben nach Konsens zur Seite treten.»¹⁸

Bei der Diskussion über die Ehe für alle geht es nicht um allgemeine ekklesiologische Probleme, sondern eine zugespitzte Herausforderung. Die Frage an die evangelisch-reformierten Kirchen der Schweiz lautet nicht, wie sie zur Ehe für alle stehen, sondern wie sie sich zu dem Wunsch ihrer Schwestern und Brüder, ihre gleichgeschlechtliche Beziehung unter den Trausegen ihrer Kirche stellen wollen, verhalten. Die kirchliche Debatte über die Ehe für alle verlangt kein allgemeines Urteil, sondern die persönliche Positionierung gegenüber den Geschwistern. Das Ziel, gemeinsam Kirche zu sein, wird weniger durch den innerkirchlichen Streit riskiert, als durch die Enttäuschung und den möglichen Rückzug der Betroffenen. Die reformierte Figur des *status confessionis* beruft sich auf Mt 10,32f.:

«Jeder nun, der sich vor den Menschen zu mir bekennt, zu dem werde auch ich mich bekennen vor meinem Vater im Himmel. Wer mich aber vor den Menschen verleugnet, den werde auch ich verleugnen vor meinem Vater im Himmel.»

Das ist kein Kriterium für eine kirchliche Trauung. Kirche muss sich aber vor dem Hintergrund der heilsgeschichtlichen Zusage Christi ernsthaft fragen, ob sie tragfähige *theologische* Gründe hat, einem lesbischen oder schwulen Paar die Trauung zu verweigern oder zu gewähren. In seiner Stellungnahme zum Partnerschaftsgesetz hat der Kirchenbund seine Position zu dieser Frage folgendermassen begründet:

«Wenn Kirchen das Institut der eingetragenen Partnerschaft gleichgeschlechtlicher Paare befürworten, dann verbindet sich damit ihr Wille und ihre Hoffnung,

dieses Institut als einen von Gott gewollten und gesegneten Bund anzuerkennen. [...] Das Partnerschaftsgesetz markiert einen wichtigen Schritt in diese Richtung. Es nimmt Homosexuelle in ihrer Liebe, Verbindlichkeit und Verantwortungsbereitschaft ernst, stützt die Partnerschaften in alltagspraktischer Hinsicht und schafft somit Voraussetzungen für stabile, gesicherte Partnerschaften in gemeinsamer Verantwortung.»¹⁹

9 Wie positioniert sich das reformierte Eheverständnis in der Ökumene?

Die von der Konferenz Europäischer Kirchen und vom Rat der Europäischen Bischofskonferenzen am 22. April 2001 in Strassburg verabschiedete *Charta Oecumenica* hält fest:

«Ökumene beginnt deshalb für die Christinnen und Christen mit der Erneuerung der Herzen und der Bereitschaft zu Busse und Umkehr. In der ökumenischen Bewegung ist Versöhnung bereits gewachsen. [...]

Wir verpflichten uns [...] bei Kontroversen, besonders wenn bei Fragen des Glaubens und der Ethik eine Spaltung droht, das Gespräch zu suchen und diese Fragen gemeinsam im Licht des Evangeliums zu erörtern. [...]

Die Ökumene lebt davon, dass wir Gottes Wort gemeinsam hören und den Heiligen Geist in uns und durch uns wirken lassen. Kraft der dadurch empfangenen Gnade gibt es heute vielfältige Bestrebungen, durch Gebete und Gottesdienste die geistliche Gemeinschaft zwischen den Kirchen zu vertiefen und für die sichtbare Einheit der Kirche Christi zu beten.»²⁰

Die Erneuerung des Herzens als Ausgangspunkt der Ökumene erinnert an den Herrn, dessen Leib die eine Kirche ist. Die menschengemachte Uneinigkeit der Kirche setzt die von Christus gestiftete Einheit nicht ausser Kraft, aber verstellt die Sicht darauf, was längst da ist. Zu dieser Unkenntlichkeit tragen auch kirchliche Überzeugungen und Lehren bei, die für manche Schwesterkirchen befremdlich oder unannehmbar sind. Das stellt beide Seiten vor eine komplementäre Herausforderung. Einerseits kann eine Kirche nicht die Kriterien für die Wahrheitserkenntnis einer Schwesterkirche festlegen. Andererseits kann der anderen Kirche das Unverständnis der Schwesterkirche nicht gleichgültig sein. Die *Charta Oecumenica* schlägt einen zweifachen Weg vor, der mit ganzem Ernst beschritten werden muss: das Gespräch im Licht des Evangeliums, das gemeinsame Hören auf Gottes Wort und das gemeinsame Gebet. Wenn die Argumente ausgehen oder nicht mehr

durchkommen, kann die entstandene Sprachlosigkeit durch das ganz andere Gespräch im Gebet fortgesetzt werden. Das wird umso mehr gelingen, wie die eine Kirche nicht den Eindruck vermittelt, es besser zu wissen, als ihre Schwesterkirchen. In diesem Sinn bemerkt der Kirchenbund:

«Besonnene Theologen/innen und Kirchenvertreter/innen haben im Rahmen der Segnungsdiskussion immer wieder darauf hingewiesen, über die innergemeindlichen und innerkirchlichen Entscheidungsfindungsprozesse nicht das ökumenische Gespräch zwischen den Kirchen zu vergessen. In Zeiten einer zunehmenden Individualisierung und einer massiven Präsenz unterschiedlichster religiöser Strömungen ist der ökumenische Diskurs (und Disput!) auch und gerade zu sehr kontroversen Themen unabdingbar. Damit ist nicht die Suche nach einem «lauen» Konsens gemeint, wohl aber die ausdauernde Bereitschaft, sich wechselseitig um Verständnis und Verständigung zu bemühen.»²¹

10 Was passiert bei der kirchlichen Segnung und Trauung?

«Gesegnet wird ein Wesen, wenn es zu einem bestimmten Tun von einem anderen, dem das zusteht, autorisiert, ermächtigt und zugleich mit der Verheissung des Gelingens versehen wird.»²²

Die formale Segensdefinition von Karl Barth ist in mehrfacher Hinsicht aufschlussreich: Segen ist die «Verheissung des Gelingens», also die segnende Gewissheit für die Person, die den Segen erbittet. Die «Verheissung» gründet nicht in einer besonderen Erkenntnis oder Kompetenz der segnenden Person, sie kann nur daran glauben, was sie tut. Genauso muss die gesegnete Person dem Segen, der für sie erbeten wird, glauben. Einerseits ist ein Segen falsch, wenn eine segnende Person nicht dazu «autorisiert» oder «ermächtigt» ist: «Weil es [beim Segen] um nichts anderes gehen kann als um die Vergegenwärtigung der Zusage Gottes, ist das Segnen hinsichtlich seiner Anlässe und Situationen an Gottes Gebot gebunden.»²³ Weil andererseits das *von einem Menschen* gesprochene Segenswort die Zusage der Bewahrung und Förderung eines bestimmten Lebensweges *durch Gott* aktualisiert, kann das «Gelingen» des Segens nicht von der Qualität des Handelns der gesegneten Person abhängig gemacht werden. «Gelingen» bemisst sich nicht an der Qualität des Handelns, sondern an dem Aufgehobensein der handelnden Person in Gott.²⁴

In seiner Eheschrift von 1540 bestimmt Heinrich Bullinger das Verhältnis von Segen und Trauung. Für den Zürcher Reformator regelt der Staat die Ehe als *Kontrakt*:

«Obwohl die Ehe auch die Seele und den inneren Menschen betrifft, gehört sie doch auch zu den äusserlichen Dingen, die der Obrigkeit unterworfen sind. Wenn also aufrichtige und rechtschaffene Obrigkeiten gute und angemessene Ehegesetze erlassen oder andere angemessene bürgerliche Gesetze über die Ehe angenommen haben, soll sich ihnen kein rechtschaffener Christ widersetzen.»²⁵

Die Kirche ist zuständig für die Ehe als *göttliche Setzung*:

«Nach dem Abschluss des Ehevertrags [...] soll man mit dem Kirchengang und dem ehelichen Beisammensein nicht lange warten [...]. Das Beisammensein soll ausserdem mit Gott und der Fürbitte der Kirche begonnen werden. [...] Und da Gott selbst die erste Ehe zusammengefügt und beide Eheleute gesegnet hat, hat die Kirche aus dem Vorbild und Geist Gottes angeordnet, dass sich die Eheleute öffentlich, und zwar in der Kirche, zeigen und ihre Ehe dort der Kirchgemeinde kundtun und bestätigen lassen, den Segen vom Diener Gottes empfangen und sich der Fürbitte der allgemeinen Kirche anvertrauen sollen.»²⁶

Insofern bedeutet die kirchliche Trauung in reformierter Perspektive: Die ordinierte Pfarrperson erbittet den Segen Gottes für die Eheleute und die versammelte Gemeinde hält Fürbitte für sie. Das reformierte Verständnis der kirchlichen Trauung bzw. Eheeinsegnung hat sich in seinen Grundsätzen seit der Reformation nicht gewandelt.²⁷ Die zentrale Frage in der Diskussion über die Trauung/Segnung gleichgeschlechtlicher Paare lautet, ob ein Paar für einen Entschluss gesegnet werden könne, der in der kirchlichen Tradition und ihrer Bibelrezeption eindeutig verworfen wird.

Die Befürworterinnen und Befürworter der Ehe für alle fokussieren auf die Qualität der Beziehung, unabhängig von der sexuellen Orientierung des Paares. Sie übernehmen die Bestimmungen und Kriterien für die Ehe der Reformatoren, teilen aber nicht deren Prämisse von der alternativlosen Zweigeschlechtlichkeit der Ehe. Die biblische Verurteilung homosexueller Praktiken hat einerseits nicht die sexuelle Orientierung von Menschen im Blick und wird andererseits durch die Liebes- und Versöhnungsbotschaft (vgl. 1Kor 13) des Evangeliums überwunden. Insofern stehen sie selbstverständlich unter dem Segen der Kirche.²⁸

Die Kritikerinnen und Kritiker argumentieren dagegen auf der biblischen Grundlage, die homosexuelle Praktiken verwirft. Weil für gleichgeschlechtliche Paare diese Praktiken identitätsstiftende Bedeutung haben, kann und darf ihre Beziehung nicht unabhängig davon betrachtet werden.²⁹ Gleichgeschlechtliche Paare zu

segnen, liefe darauf hinaus, (stillschweigend) die konstitutiv ihre Beziehung bestimmenden Praktiken mit zu segnen.

Mit dem Bild vom Bewohnen der biblischen Geschichten gehört die Frage der Homosexualität für die einen zur Innenausstattung der Räume, die im Laufe der Zeit wechselt. Für die anderen ist sie Teil des Mauerwerks, dessen Veränderung die Statik und Stabilität des gesamten Hauses gefährdet. Beide Positionen haben zu bedenken, dass das von ihnen gestaltete Haus der Wohnraum aller Christenmenschen in der Zeit ist, dessen Fundamente nicht sie gelegt haben und dessen Hausordnung nicht sie bestimmen, sondern der Herr des Hauses, Jesus Christus, allein.

Die politische Einführung der Ehe für alle und eine analoge Praxis der kirchlichen Trauung würden das reformatorische Schriftprinzip nicht aufheben. Die Autorität von Gottes Wort kann durch menschliche Normierungen weder relativiert noch überboten werden, denn auch innerhalb der Kirche gilt: «Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen.» (Apg 5,29) Wer nach bestem *biblisch-theologischen* Wissen und Gewissen – wie es die Reformatoren für jede kirchlich-theologische Äusserung eingefordert haben – die Trauung gleichgeschlechtlicher Paare als Pfarrperson nicht teilen und vollziehen kann, mag – staatlichem und/oder kirchlichem – Recht widersprechen, aber nicht der Bibel.

11 Trauung für alle zwischen Diskriminierungsschutz und Gewissensfreiheit

11.1 Die Herausforderung

Die das Gesetzgebungsverfahren zur Einführung der «Ehe für alle» begleitende parlamentarische Initiative zur Ausweitung der Rassismusstrafnorm Art. 261^{bis} StGB auf die sexuelle Orientierung, die in der Volksabstimmung vom Februar 2020 angenommen wurde, wurde lange Zeit in ihrer Bedeutung unterschätzt. Danach wird bestraft, wer öffentlich in Wort oder Handlung Menschen aufgrund ihrer sexuellen Orientierung herabsetzt, ausgrenzt oder ungleich behandelt. Eigentlich macht erst diese Gesetzesrevision aus dem kirchlichen Streit um die Ehe und Trauung für alle ein ernsthaftes rechtliches Problem. Die bislang innerkirchlich befriedende semantisch-symbolische Unterscheidung zwischen *Trauungen* für heterosexuelle und *Segnungsfeiern* für homosexuelle Paare wird mit Inkrafttreten der erweiterten Rassismusstrafnorm eine Diskriminie-

rung. Denn die Unterscheidung zwischen beiden Segnungsformen beruht einzig auf der sexuellen Orientierung der Paare. Die beiden Gesetzesvorhaben wirken aus kirchlicher Sicht komplementär: Mit ihrer Einführung gerät nicht nur jede Differenzierung zwischen Segnungshandlungen, sondern auch deren Verweigerung aufgrund der sexuellen Orientierung des Paares unter Diskriminierungsverdacht. Aus der kirchlichen Anerkennung der «Ehe für alle» folgt dann nicht mehr eine Handlungsoption, sondern eine unter Umständen strafrechtlich sanktionierte Handlungsverpflichtung. Ihr Zuwiderhandeln wirft nicht nur theologisch-ethische Fragen auf, sondern könnte rechtlich als Officialdelikt eingestuft werden. Waren diese Konsequenzen intendiert, als sich die Abgeordneten auf ihren beiden Versammlungen im Sommer und Herbst 2019 mehrheitlich für die Ehe und Trauung für alle aussprachen?

Neben den möglicherweise drohenden strafrechtlichen Konsequenzen fällt besonders ins Gewicht, dass die Kirchen über keine kasualpraktischen Differenzierungsmöglichkeiten mehr verfügen, auf denen die versöhnlichen Kompromisslösungen in der Vergangenheit beruhten. Die kirchliche Öffnung für die Trauung für alle im Gleichschritt mit dem erweiterten strafrechtlichen Diskriminierungsschutz geht in die Richtung einer faktischen *Traupflicht*. Damit würden die Evangelisch-reformierten Kirchen der Schweiz einen Grundpfeiler ihres reformatorischen Selbstverständnisses aufgeben, nach dem die Person in ihrem kirchlichen Reden und Handeln in letzter Instanz nicht der Institution, sondern ihrer Bindung an das göttliche Gebot verpflichtet ist. Die Konfliktkonstellation *Diskriminierungsschutz versus Gewissensfreiheit* wird damit zur Gretchenfrage reformatorisch-reformierter Identität. Mehr noch: Obwohl die Ehe aus reformatorischer Sicht keine Bekenntnisfrage ist, kann eine staatlich sanktionierte, kirchliche Traupflicht für alle sehr wohl den Grund und das Sein der Kirche (*status confessionis*) betreffen.

Die kirchliche Diskussion über die Konsequenzen der «Ehe für alle» für die kirchlichen Traukasualien und die damit beauftragten Pfarrpersonen berührt somit grundlegende Fragen des Kirchen- und Amtsverständnisses, namentlich die Gewissensfreiheit sowie das Verhältnis zwischen Kirche und Staat. Die aktuelle Ehediskussion entpuppt sich als Symptom einer Kirche, die sich seit dem 19. Jahrhundert ekklesiologisch und bekennnistheologisch pragmatisch durchgewurstelt hat. Die Ehekontroverse zeigt sich vor diesem Hintergrund auch als hoffnungsvoller Streit um die biblisch-christliche Identität einer theologisch weitgehend konturenlos gewordenen Kirche.

11.2 Diskriminierung und Differenzierung

11.2.1 Notwendige Unterscheidungen

Die Begriffe «Unterscheidung» und «Diskriminierung» sind von ihrer Herkunft her miteinander verwandt. Wer unterscheidet, zieht eine Grenze (lat. *discrimen*) zwischen zwei Dingen oder Sachverhalten aufgrund bestimmter Kriterien oder Massstäbe. Die Grenzziehung verlangt nach einem begründeten Urteil. Deshalb wurde mit dem Ausdruck *discriminare* in der Antike die Aufgabe des Richters beschrieben. Diskriminierung zielt auf die begründete Unterscheidung zwischen – in einer bestimmten Hinsicht – ungleichen Sachverhalten.

In der jüngeren Vergangenheit ist «Diskriminierung» zu einem medial und juristisch pejorativen Begriff geworden. Unter Diskriminierung werden unzulässige Unterscheidungen verstanden, die aus ethisch (und/oder juristisch) verwerflichen Gründen erfolgen und ein ethisch (und/oder juristisch) prekäres Verhalten begründen. So gilt etwa die Einschränkung der Persönlichkeits- und Bürgerrechte von Menschen aufgrund ihrer ethnischen Herkunft als rechtlich sanktionierte «Diskriminierung». Die ethnische Unterscheidung verschwindet nicht, aber wird in diesem Zusammenhang für irrelevant erklärt.

Die Differenzierung zwischen den Begriffen «Unterscheidung» und «Diskriminierung» beruht selbst auf bestimmten Kriterien. Über die Voraussetzungen und die Plausibilität der zugrunde gelegten Unterscheidungsmaßstäbe kann und muss gestritten werden. Was manchen als bloße Unterscheidung erscheint, wird von anderen als Diskriminierung eingestuft. Divergierende Kriterien und Massstäbe lassen sich nicht in jedem Fall durch Kompromisse überwinden, weil sie sich gegenseitig ausschließen können.

Hinter solchen Konflikten steht eine fundamentale ethische und rechtliche Herausforderung. Sie begegnet in der bis heute gültigen Forderung des römischen Juristen Ulpian: Gleiches soll gleich und Ungleiches ungleich behandelt werden. Die eigentliche Zumutung der Gleichheitsidee besteht darin, Kriterien und Massstäbe für eine gerechte Ungleichbehandlung zu begründen. In der politischen Philosophie und Gerechtigkeitstheorie rückte seit den 1970er Jahren die Frage neu ins Zentrum, worauf sich Gleichheitsforderungen in liberalen Rechtsstaaten und in der globalisierten Welt beziehen sollten. Libertär-liberale Positionen votieren für eine formale Gleichheit menschlicher Grund-

freiheiten, während egalitaristische Positionen für eine Gleichheit materialer Ressourcen und Lebenschancen eintreten. Politische Institutionen sind in ihren gerechtigkeitsrelevanten Ungleichheitswahrnehmungen keineswegs kohärent. So setzt sich eine deutliche Mehrheit in der Schweiz für die rechtliche Gleichstellung und -behandlung von Lebensformen ein, aber nur eine verschwindende Minderheit stört sich etwa an der notorischen Ungleichbehandlung von Menschen mit Behinderungen und gesellschaftlichen Minderheiten oder an den eingeschränkten Schutzrechten für das ungeborene Leben. Die politischen Gleichheitssensibilitäten unterliegen – entgegen dem Ziel politischer Gerechtigkeit – zunehmend heterogenen Modediktaten und den Agenden einflussreicher Lobbygruppen.

Gleichheitsmassstäbe sind keine Frage blosser Mehrheitsmeinungen, weil sie jede gesellschaftliche Minderheit zur Manövriermasse der Mehrheit machen würden. Deshalb beruhen Urteils-, Entscheidungs- und Handlungsregeln im Umgang mit Ungleichheit auf Grundsätzen, die einfachen Mehrheitsurteilen entzogen sind. Der Staat hat diese Grundlagen in seiner Verfassung verbindlich formuliert. Die Kirche beruft sich auf Gottes Wort und erklärt es zur allein verbindlichen Richtschnur ihres Redens und Handelns. Das formale Gleichheitsprinzip ist eine plausible Begründungsfigur im Recht und beruht auf dem Grundsatz «ohne Ansehung der Person». Die Kirche verkündigt die entgegengesetzte Botschaft, die mit dem Propheten Jeremia allen Menschen gilt: «Bevor ich dich gebildet habe im Mutterleib, habe ich dich gekannt.» (Jer 1,5) «Herrlichkeit, Ehre und Frieden» werden zwar einem jeden zugesprochen, «der das Gute tut», ohne «Ansehen der Person» (Röm 2,11). Die Bibel bezeugt aber zugleich das differenzierte, auf den einzelnen Menschen bezogene Hinsehen Gottes und keine Gleichheit des Wegsehens. Auch die biblische Reziprozitätsnorm der Nächstenliebe (Lev 19,18; Mk 12,31) fordert das aufmerksame Hinsehen. Die Nivellierung von Differenzen ist kein biblischer Massstab für Gerechtigkeit.

Die normativen Fundamente von Kirche und Staat überschneiden und ergänzen sich in vielfältiger Weise. Sie sind aber nicht deckungsgleich: Der von Gott eingesetzte Staat dient der Erhaltung der Welt, während die Kirche zur Heilsordnung des Gottesreiches in der Welt gehört. Die Frage der Kirche im Blick auf ihre Botschaft lautet deshalb immer: Gilt ein Urteil oder ein Handeln der Erhaltung der Welt oder dem Aufbau des Gottesreiches? Die kirchliche Antwort darauf kann spannungsreich sein, weil geschöpfliche Erhaltungs-

ordnungen und Gottes Heilsordnung weder identisch noch komplementär sind. Deshalb kommt Kirche nicht umhin, die Seite zu klären, von der aus sie in kirchlichen oder politischen Fragen Position bezieht.

11.2.2 Die kirchlich-theologische Sicht

Gott allein erwählt Menschen in seine Kirche. Und weil er erwählt, ist er allein auch derjenige, der verwirft. Menschen sind Objekte der göttlichen Wahl und nicht die wählenden Subjekte. Wie Gott wählt, wissen wir nicht. Paulus wagt in Gal 3,28 lediglich eine negative Prognose, nach welchen Kriterien Gott *nicht* erwählt: nicht nach Ethnie und Religion («weder Jude noch Grieche»), nicht nach sozialem Status («weder Sklave noch Freier») und nicht nach Geschlecht («nicht Mann und Frau»). Die Erwählung zielt auf das Einssein «in Christus» *durch die Taufe* als «Nachkommen Abrahams» und seiner «Erben». Im Gottesreich gibt es keine geschöpflichen Unterschiede. «In Gal 3,28 ist das bestimmend Neue nicht irgendeine Aufhebung der trennenden Differenzen, sondern die allein massgebliche Zugehörigkeit zu Christus. Ihn haben sie alle angezogen, er ist wahrhaftig die Uniform aller.»³⁰ Dagegen existiert die Kirche unter Schöpfungsbedingungen als *corpus permixtum* und ist deshalb in einer Welt bleibender Unterscheidungen unterwegs.

Aus theologischer Sicht gehört die Ehe – neben dem Staat und der Wirtschaft/Arbeit – zu den notwendigen Ordnungen in der Welt. Diese Institutionen sind von Gott eingesetzt und bedürfen nach reformatorischem Verständnis ausdrücklich nicht des Segens der Kirche. Zivilrechtlich gelten alle Verbindungen als Ehe, die dem staatlichen Eherecht genügen. Ein im Namen Gottes *durch* die (nicht von der!) Kirche vorgenommener Ehesegen kann schon deshalb an eine staatliche Ehedefinition nicht einfach anschliessen, weil die Segenshandlung ansonsten mit der staatlichen Eheakkklamation identisch wäre. Weder setzt die kirchliche Trauung die Ehe in Kraft noch bestätigt sie den staatlichen Akt. Vielmehr rückt sie die zivilrechtliche Ehe in den Horizont des segensreichen Gehorsams der Eheleute gegenüber Gott. Dieser Gehorsamsakt ist der Grund und der Bezugspunkt für den göttlichen Segen, der bei der kirchlichen Trauung erbeten wird.

Der Segen gilt hier der institutionellen Verbindung des Ehepaares. Es geht nicht um den Segen für Personen. Segentheologisch verschiebt sich der Blick von der Person auf das Eheinstitut. Dieses ist an bestimmte Merkmale gebunden. So gilt die Ehedefinition nicht als

diskriminierend, obwohl sie etwa polygam oder pädophil veranlagte Menschen oder Männer, die die Heirat als Inbesitznahme der Frau betrachten, ausschliesst. Es geht an dieser Stelle nicht um die Gründe für solche Ausschlüsse, sondern darum, dass jede Institution konstitutiv auf definierten Ein- und Ausschlussbedingungen beruht. Soziologisch gesprochen bringt die Institution selbst die Legitimität ihrer Normierung hervor. Die Institution setzt die Norm und nicht umgekehrt. Ein kirchliches Eheverständnis hat sich auf dem biblischen Fundament und seinen theologischen Deutungen herausgebildet.

Kontrovers stehen sich heute zwei Positionen gegenüber: Die eine beruft sich auf die biblischen Hinweise zur schöpfungstheologisch begründeten Eheinstitution, die andere definiert die Ehe eschatologisch über die biblisch überlieferte Heilszusage Gottes an die Menschen. Die erste Position verortet die Ehe im Raum der gefallenen Welt, die zweite Position erklärt sie gewissermassen zum vorweggenommenen Testfall des angebrochenen Gottesreiches. Beide Positionen berufen sich auf die Bibel. Die eine erinnert an die einschlägigen Äusserungen über homosexuelle Praktiken, die andere auf die heilsgeschichtliche Überwindung aller menschlichen Kategorisierungen in der Taufe. Nicht ernsthaft bestreiten lassen sich dagegen zwei aus der Bibel abgeleitete Aussagen: Erstens ist das Institut der Ehe ausschliesslich für die Verbindung von Frau und Mann vorgesehen und zweitens ist die Ehe eine Institution in der Welt und nicht im Gottesreich, denn «in der Auferstehung heiraten sie nicht, noch werden sie verheiratet, sondern wie Engel im Himmel sind sie» (M 22,30).

Der skizzierte biblisch-theologische Hintergrund bildet den Horizont vor dem eine mögliche Unterscheidung zwischen heterosexuellen und homosexuellen Paaren im Rahmen der kirchlichen Trauung bedacht werden muss. Mindestens drei Gründe stützen eine differenzierende kirchlich-theologische Sicht gegen einen pauschalen Diskriminierungsverdacht:

- Die Verweigerung der kirchlichen Segenshandlung wird im Blick auf das Eheinstitut und nicht auf die Eheleute begründet.
- Kasualien betreffen biographische Übergänge und nicht das Heil von Menschen.
- Pfarrpersonen sind in ihrem Reden und Handeln gehorsam gegenüber Gottes Wort.

Institut versus Person: Nach einer grundlegenden reformatorischen Einsicht gilt das Heilshandeln Gottes dem Menschen als Person unabhängig von ihrem Tun

und Lassen. Menschliches Heil ist ausschliesslich Geschenk Gottes. Die menschliche Heiligung in der Inanspruchnahme durch Gott ist gleichursprünglich mit dem Geschenk seiner Errettung: Nicht die Früchte machen den Baum gut, sondern ein guter Baum trägt gute Früchte (vgl. Mt 7,17). Selbst wenn Person und Werk nicht voneinander getrennt werden dürfen, muss zwischen ihnen unterschieden werden. Diese fundamentale Differenz gilt auch im Blick auf die mögliche Verweigerung der Trauungs-/Segnungshandlung. Die Ablehnung zielt nicht auf Einzelpersonen oder Gruppen *als solche*, sondern auf ein *an die Kirche gerichtetes* Anliegen, dem eine Pfarrperson aus biblisch-theologischen Gründen im Gehorsam gegenüber Gottes Wort nicht entsprechen kann.

Biographischer Übergang versus Heil: Die gewissenhafte Prüfung an Gottes Wort bildet die Voraussetzung für jede Amtshandlung (inklusive den Sakramenten von Taufe und Abendmahl), aber muss im Zusammenhang der Kasualhandlungen (Konfirmation, Segnung, Trauung, Bestattung) theologisch präzisiert werden: Kasualien haben nach evangelisch-reformiertem Verständnis – im Gegensatz zu Gebet und Hören auf Gottes Wort, zu Taufe und Abendmahl – keine Heilsrelevanz. Die Durchführung und die Verweigerung einer Kasualhandlung haben keinen Einfluss auf den Status eines Menschen vor Gott.

Gehorsam gegenüber Gottes Wort: Ursprung und Ziel des Gewissens ist nach evangelischem Verständnis «der lebendige Gott und der lebendige Mensch, wie er mir in Jesus Christus begegnet» (D. Bonhoeffer). Die Gewissensfreiheit, auf die sich eine Pfarrperson beruft, gründet in der unmittelbaren Gebundenheit der Person an Gottes Wort. Sie beansprucht keine Meinungsfreiheit für sich, sondern stellt sich in ihrer gewissenhaften biblisch-theologischen Prüfung unter den *Willen* Gottes. Sie folgt darin Christus, ihrem Herrn: «Doch nicht mein Wille, sondern der deine geschehe.» (Lk 22,42) *Die Gewissensfreiheit einer Pfarrperson in der Ausübung ihres Amtes hat überhaupt keine andere Grundlage als ihren Gehorsam gegenüber Gottes Gebot.* Diese Fremdbestimmtheit begründet den Titel evangelisch-reformierter Pfarrpersonen: *verbi divini ministra* bzw. *minister*. Die Verweigerung der kirchlichen Trauung eines gleichgeschlechtlichen Ehepaares ist ein Gehorsamsakt vor Gott, der im Blick auf den Auftraggeber, den Herrn der Kirche, und nicht in Ansehung der Antragstellerinnen, der trauwilligen Personen, erfolgt.

11.3 Beeinflusst die Ausweitung der Rassismusstrafnorm die kirchliche Traupraxis?

Weitgehende Einigkeit besteht bisher darin, dass Pfarrpersonen, die die Trauung gleichgeschlechtlicher Paare verweigern, keine rechtlichen Sanktionen zu befürchten haben, *sofern die Weigerung als Ausdruck ihrer persönlichen Glaubens- und Gewissensfreiheit verstanden wird*. Die Gewissensfreiheit von Pfarrpersonen wird durch die staatlichen Gesetze und viele Kirchenordnungen garantiert. Geschützt sind damit auch die persönlichen Überzeugungen im Blick auf die gleichgeschlechtliche Partnerschaft und Ehe. Umstritten ist dagegen, ob aus dem öffentlich-rechtlichen Status der Evangelisch-reformierten Kirchen und den in Kirchenordnungen festgeschriebenen Leistungsprofilen Verpflichtungen abgeleitet werden können, die den Gewissensvorbehalt von Pfarrerinnen und Pfarrern möglicherweise einschränken. Grundsätzlich gilt:

Stellt die kirchliche Kasualie keine Leistung für die Allgemeinheit (im Sinn von Art. 261^{bis} Abs. 5) dar, wird eine Pfarrperson, die sich weigert, ein homosexuelles Paar zu trauen, auch nicht bestraft.

Ein Hotelier, der Doppelzimmer nur an heterosexuelle Paare vermietet, macht sich dagegen strafbar, weil es sich bei der Zimmervermietung um eine öffentlich angebotene, für die Allgemeinheit bestimmte Leistung handelt.

Nach verbreiteter juristischer Meinung unterscheiden sich die beiden Fälle darin, dass der Hotelier eine für die Allgemeinheit bestimmte Leistung verweigert, während dies bei der Pfarrperson nicht der Fall ist. Die Gewissensfreiheit der Pfarrperson ist also unter der Bedingung geschützt, dass ihre Verweigerung nur solche Handlungen betrifft, die keine Leistungen für die Allgemeinheit betreffen. Andernfalls gilt:

Werden die Kasualien einer öffentlich-rechtlich anerkannten Kirche rechtlich als Leistung für die Allgemeinheit (aller trauwilligen Kirchenmitglieder) eingestuft, macht sich eine Pfarrperson strafbar, die die Trauung eines Paares aufgrund seiner sexuellen Orientierung verweigert.

Eine Verweigerung von Leistungen, die für die Allgemeinheit bestimmt sind, kann *rechtlich* nicht ohne weiteres mit dem Hinweis auf die persönliche Gewissensfreiheit gerechtfertigt werden. Das Gesetz interessiert sich weder für die Gewissensgründe noch für die angebotenen oder vorenthaltenen Leistungen. Vielmehr fokussiert es ausschliesslich auf den (möglicherweise strafwürdigen) *Status* einer Ungleichbehandlung.

Ob eine Leistungsverweigerung als Diskriminierung eingestuft wird oder nicht, hängt wesentlich von der Art der Leistung ab, für die ein ungleicher Zugang behauptet oder geltend gemacht wird. Ob aus dem öffentlich-rechtlichen Status einer Kirche ein anderer Verpflichtungsgrad ihrer Handlungen abgeleitet werden kann als bei Freikirchen oder religiösen Vereinen, ist juristisch umstritten. Antworten darauf werden erst Gerichtsurteile liefern.

11.4 Der kirchliche Schutz der Gewissensfreiheit

Aus kirchlich-institutioneller Sicht rückt die Frage nach der Möglichkeit der gleichgeschlechtlichen Trauung und *ihrer* Verweigerung in ein anderes Licht. Gestützt durch die Beschlüsse der Abgeordnetenversammlung vom November 2019 kann sich eine Evangelisch-reformierte Kirche in der Schweiz für die Einführung der «Ehe für alle» und eine analoge kirchliche Trauung für alle einsetzen. Zugleich steht sie als Evangelisch-reformierte Kirche auf dem Boden der Schrift und in der reformatorischen Tradition. Danach verfügt sie über kein Recht und keine Legitimation, die Bindung von Pfarrpersonen an Gottes Wort und die persönliche Gewissensprüfung einzuschränken, auszusetzen oder kirchenrechtlich zu überbieten. Damit wäre sie nicht mehr Kirche nach evangelisch-reformiertem Verständnis auf biblischem Fundament. Positiv gewendet gehört es zur kirchlichen Aufgabe, die christliche Freiheit ihrer Pfarrpersonen und Verantwortungsträgerinnen und -träger konsequent zu schützen.

Der dritte Beschluss der Abgeordnetenversammlung vom November 2019, die Gewissensfreiheit von Pfarrerinnen und Pfarrern nachhaltig zu wahren, zielt auf eine sorgfältige Regelung kirchlicher Trauangebote. Um der Gewissensfreiheit willen muss eine Erwartungshaltung vermieden werden, nach der jedes (zivil getraute) Ehepaar, das Mitglied einer Landeskirche ist, einen prinzipiellen Anspruch auf eine kirchliche Traukasualie hat. Damit würde suggeriert, es handle sich um eine Leistung für die Allgemeinheit (der Kirchenmitglieder), deren Verweigerung einen Diskriminierungstatbestand erfüllen könnte. Die Kirchenordnungen können solchen Missverständnissen auf Seiten der Ehepaare und theologischen Irrtümern auf Seiten der Kirche entgegenwirken, indem sie explizit festhalten, dass die Trauung *für alle* eine kirchliche Option darstellt, deren Durchführung im Einzelfall geprüft und entschieden werden muss:

Aus Gewissensgründen ein gleichgeschlechtliches Paar nicht zu trauen, ist rechtlich keine Diskriminierung, wenn die fragliche Leistung von der Kirche ermöglicht, aber nicht verbindlich angeboten oder garantiert wird.

Dieser Vorbehalt betrifft selbstverständlich jede kirchliche Trauung und grundsätzlich alles kirchliche Handeln. Angesichts der divergierenden kirchlichen Positionen und einer grossen öffentlichen Aufmerksamkeit trägt die Kirche allerdings in dieser speziellen Frage eine besondere Verantwortung.

Eine explizite und präzise Beschreibung der Trau-Leistungen ist besonders dort notwendig, wo Kirchenordnungen derzeit auf eine Ehedefinition verzichten. Denn in diesem Fall würde die ausgeweitete rechtliche Ehe-Definition («Ehe für alle») umstandslos zum kirchlichen Eheverständnis (das dezidiert nicht der Kirchenordnung bei ihrer Einführung zugrunde lag).

Vor dem Hintergrund der kirchlichen Uneinigkeit in der Ehe- und Traufrage erhält die Ehe- und Trauregelung in Kirchenordnungen eine neue Funktion: Es geht um die Einführung einer «Trauungsfreiheit» in struktureller Analogie zu der im 19. Jahrhundert eingeführten «Bekenntnisfreiheit». Damals wurden die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse weder umformuliert, noch ihr Gebrauch verboten. Vielmehr wurde Raum geschaffen für zwei *gleichberechtigt* geltende Möglichkeiten: die Selbstverpflichtung der Pfarrperson auf das Apostolikum und der ebenso frei gewählte Verzicht darauf. Gerade für Kirchen, die in dieser Tradition stehen, sollte für die kirchliche Trauung gleichgeschlechtlicher Paare die gleiche Freiheit gelten.

Zudem legen Landeskirchen auf diese Weise Zeugnis davon ab, dass sie sich auch im 21. Jahrhundert nicht für unfehlbar halten. Denn sie räumen ein, dass die gegenwärtig erfolgte Mehrheitsentscheidung zugunsten einer Öffnung der kirchlichen Trauung für gleichgeschlechtliche Paare zwar die *relative Gültigkeit*, nicht aber die *Wahrheit* dieser Position begründet. Die empirisch gegebene Kirche kann sich irren, denn sie ist nach reformiertem Verständnis nicht deckungsgleich mit dem Leib Christi. Insofern ist nicht ausgeschlossen, dass der Gehorsam gegenüber dem Leib Christi den Ungehorsam gegenüber der real existierenden Kirche geradezu erfordert. Dieser Impuls setzte die Reformation im 16. Jahrhundert in Gang. Für eine nach Gottes Wort reformierte Kirche bleibt diese Einsicht bestimmend. Deshalb kann sie keine umstrittene Position für normativ verbindlich erklären, besonders dann nicht, wenn kein kirchlicher Konsens darüber besteht.³¹

Die Möglichkeit der Trauung für alle einzuführen und zugleich die Gewissensfreiheit als Fundament des evangelisch-reformierten Pfarramts zu schützen, nimmt die Anliegen des Gesetzgebers auf, ohne damit das ekklesiologische Fundament reformatorischer Kirchen anzugreifen. Zugleich bestätigt die Lösung das evangelisch-reformierte Selbstverständnis: einerseits, dass nicht die Pfarrperson, sondern Gott allein segnet, und andererseits, dass Kirche nicht garantieren kann, was nicht in ihrer Entscheidungs- und Handlungsmacht liegt.

Anmerkungen

- 1 Karl Barth, Ethik II 1928/1930. Vorlesung Münster Sommersemester 1928, wiederholt in Bonn, Sommersemester 1930, hg. v. Dietrich Braun, Zürich 1978, 378.451.
- 2 Ulrich Luz, Was heisst «Sola Scriptura» heute? Ein Hilferuf für das protestantische Schriftprinzip: *EvTh* 57/1997, 28–35 (31).
- 3 Vgl. Dietrich Ritschl, Die Herausforderung von Kirche und Gesellschaft durch medizin-ethische Probleme. Ein Exposé zu einer Landkarte der medizinischen Ethik: ders., *Konzepte. Ökumene, Medizin, Ethik. Gesammelte Aufsätze*, München 1986, 213–244 (226).
- 4 Vgl. Dietrich Ritschl, Die Protestanten und das Wort: ders., *Theorie und Konkretion in der Ökumenischen Theologie. Kann es eine Hermeneutik des Vertrauens inmitten differierender semiotischer Systeme geben?*, Münster 2005, 159–163 (163).
- 5 Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 1981, 167.
- 6 Zu den folgenden Abschnitten vgl. Matthias Felder/Daniel Infanger/Frank Mathwig, *Datenerhebung Ehe (theologisch)*. Internes Dokument des Kirchenbundes, Bern 2015.
- 7 Vgl. Magdalene L. Frettlöh: Wenn Mann und Frau im Bilde Gottes sind ... Über geschlechtsspezifische Gottesbilder, die Gottesebenbildlichkeit des Menschen und das Bilderverbot, *Wuppertal* 2002, 28f.
- 8 Heinrich Bullinger: Der christliche Ehestand, in: ders., *Schriften I*. Im Auftrag des Zwinglivereins und in Zusammenarbeit mit H. U. Bächtold, R. Jörg und P. Opitz hg. von E. Campi, D. Roth und P. Stotz, Zürich 2004, 417–575 (472). Zu Bullingers Eheverständnis vgl. Frank Mathwig, *Wie viel Segen für welche Ehen? Die aktuelle Ehediskussion in der Schweiz aus reformiert-kirchlicher Sicht: ThZ* 75/2019, 210–239.
- 9 Bullinger, *Ehestand* (Anm. 8), 511.
- 10 Heinrich Bullinger, *Kommentar zum Römerbrief*, Zürich 2012, 44f.
- 11 Johannes Calvin, *Kommentar zum Römerbrief*, Neukirchen [o.J.], 29f.
- 12 Vgl. in dem Zusammenhang die Bemerkungen in: *ITE, Ehe und Partnerschaft*. «Eine kleine Kirche in der Kirche», Bern 2019, cp. 1.3 Zum Eheverständnis der christlichen Kirchen in Europa.
- 13 Emil Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik*, Zürich ⁴1978, 344.
- 14 Vgl. Alfred de Quervain, *Ehe und Haus. Ethik II/2*, Zollikon-Zürich 1953, 56–71.
- 15 Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund, *Vernehmlassung zum Bundesgesetz über die registrierte Partnerschaft gleichgeschlechtlicher Paare. Stellungnahme des SEK. ISE-Texte 3/02*, Bern 2002, 6.
- 16 SEK, *Vernehmlassung* (Anm. 15), 7 (im Original fett).
- 17 Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M. 1984, 235.
- 18 Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund, *Gleichgeschlechtliche Paare. Ethische Orientierung zum «Bundesgesetz über die eingetragene Partnerschaft gleichgeschlechtlicher Paare»*, 2., überarb. Auflage, Bern 2008, 36f.
- 19 SEK, *Paare* (Anm. 18), 33.40.
- 20 *Charta Oecumenica*, Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa, Strassburg 2001, II,3; 6; 5.
- 21 SEK, *Paare* (Anm. 18), 33f.
- 22 Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik III/1*, Zollikon-Zürich ²1947, 189f.
- 23 Bernd Hildebrandt, *Art. Segen/Segen und Fluch*, V. Dogmatisch: *TRE*, Bd. 31, 92.
- 24 Vgl. auch *ITE, Ehe* (Anm. 12), cp. 4. *Ehe und Partnerschaft in kirchlicher Begleitung*.
- 25 Bullinger: *Ehestand* (Anm. 8), 437.
- 26 Bullinger: *Ehestand* (Anm. 8), 511.
- 27 Vgl. Christian R. Tappenbeck, *Das evangelische Kirchenrecht reformierter Prägung. Eine Einführung*, Zürich 2017, 76–78.
- 28 Vgl. analog im Blick auf die Ordination: Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund, *Ordination in reformierter Perspektive. SEK Position 10*, Bern 2007, 57.
- 29 Vgl. die alternative Deutung von der «Identität des neuen Menschen» in: *ITE, Ehe* (Anm. 12), cp. 2: 2. *Identität und Sexualität im Zeichen der «neuen Schöpfung»*.
- 30 Klaus Berger, *Ehe und Himmelreich. Frau und Mann im Urchristentum*, Freiburg/Br. 2019, 178.
- 31 Vgl. Renate Pessel, *Kirchenrechtliche Leitlinien für kirchenleitendes Handeln, dessen Übereinstimmung mit Schrift und Bekenntnis in Frage steht*, in: *Theologische Beiträge* 50 (2019), 169–182, bes. 176–180. Eine Dissenssituation mache kirchenleitendes Handeln zwar nicht unmöglich, möglich sei es aber nur unter der Einschränkung, dass ein solches Handeln «nicht zum Gegenstand einer kirchlichen Rechtspflicht gemacht [wird]» (176). Diese – sehr verbreitete – Rechtsauffassung sei das Fundament der Gewissensvorbehalte im Recht der Landeskirchen (177).