

Abgeordnetenversammlung vom 4.-5. November 2019 in Bern

«Ehe für alle»

Anträge

1. Die Abgeordnetenversammlung befürwortet die Öffnung der Ehe für gleichgeschlechtliche Paare auf zivilrechtlicher Ebene.
2. Die Abgeordnetenversammlung empfiehlt den Mitgliedkirchen, den allfällig neuen zivilrechtlichen Ehebegriff für die kirchliche Trauung vorauszusetzen.
3. Die Abgeordnetenversammlung empfiehlt den Mitgliedkirchen, die Wahrung der Gewissensfreiheit für Pfarrerrinnen und Pfarrer bezüglich der kirchlichen Trauung von gleichgeschlechtlichen Paaren in den Reglementen ihrer Landeskirchen vorzusehen.
4. Die Abgeordnetenversammlung empfiehlt den Mitgliedkirchen, Trauungen gleichgeschlechtlicher Paare in die Trauregister aufzunehmen und die Liturgie gleich zu gestalten wie die Trauungen heterosexueller Paare.

Bern, 12. September 2019
Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund

Der Rat
Der Präsident
Gottfried Locher

Die Geschäftsleiterin
Hella Hoppe

1 Ausgangslage: politisch

Im Jahr 2013 hat Nationalrätin Katrin Bertschy (Grünliberale Fraktion) die parlamentarische Initiative zur «Ehe für alle» eingereicht. Diese Initiative fordert den Gesetzgeber auf, alle rechtlich geregelten Lebensgemeinschaften für alle Paare zu öffnen, ungeachtet ihres Geschlechts oder ihrer sexuellen Orientierung. Auch gleichgeschlechtliche Paare sollen heiraten und ungleichgeschlechtliche Paare sollen eine eingetragene Partnerschaft eingehen können.

Nach juristischen Abklärungen und einer Fristerstreckung bis 2019 fand von März bis Juni 2019 eine Vernehmlassung statt, bei der sich mit Ausnahme der Schweizerischen Volkspartei SVP und der Evangelischen Volkspartei EVP alle Parteien für die Einführung der «Ehe für alle» ausgesprochen haben. Mehrheitlich begrüsst wurde zudem der Zugang von lesbischen Paaren zur Samenspende.

Die Rechtskommission des Nationalrates hat sich an ihrer Sitzung vom 30.8.2019 für die «Ehe für alle» ausgesprochen. Lesbische und schwule Paare sollen künftig heiraten und Kinder adoptieren können. Eingetragene Partnerschaften sollen künftig in eine Ehe umgewandelt werden. Neue eingetragene Partnerschaften sollen nicht eingegangen werden können. Alle Fragen der Fortpflanzungsmedizin sollen jedoch in einem nächsten Schritt behandelt werden. So hat sich die Rechtskommission gegen den Zugang zur Samenspende für lesbische Paare ausgesprochen. Sie befürchtet, die Vorlage zu überfrachten und möchte eine Benachteiligung von schwulen gegenüber lesbischen Paaren vermeiden. In der Schweiz sind Leihmutterschaft und Eizellenspende für alle Paare verboten.

Als nächstes wird sich der Nationalrat voraussichtlich in der Frühjahrssession 2020 mit der Thematik beschäftigen. Bis die «Ehe für alle» die Räte und allenfalls eine Volksabstimmung durchlaufen hat, kann es noch mehrere Jahre dauern. Gleichwohl ist eine kirchliche Positionierung zum jetzigen Zeitpunkt angezeigt, da es um grundlegende Fragen der Lebens- und Beziehungsgestaltung geht. Die Kirche soll sich aktiv an dieser Debatte beteiligen.

Es sei darauf hingewiesen, dass das Geschäft sistiert werden könnte. Der Grund liegt in der CVP-Initiative «Für Ehe und Familie», die dem Volk nochmals zur Abstimmung vorgelegt wird. Diese Initiative will die Exklusivität der Ehe für Heterosexuelle auf Verfassungsstufe festschreiben. Die Rechtskommission hingegen möchte die «Ehe für alle» auf Gesetzesstufe regeln. Eine neue Bestimmung auf Verfassungsstufe würde diesen Weg verwehren. Diese mögliche Entwicklung fällt weg, wenn die CVP ihre Initiative frühzeitig zurückzieht.

Am 9. Februar 2020 findet voraussichtlich die Volksabstimmung über die Erweiterung des Antidiskriminierungsartikels statt. In der Schweiz ist es zurzeit nicht verboten, sich gegen Schwule und Lesben diskriminierend zu äussern. Aus diesem Grund hat das Parlament beschlossen, Artikel 261bis Abs. 4 zu erweitern, um auch die Diskriminierung Homosexueller zu verbieten. Gegen diesen Diskriminierungsschutz wurde das Referendum ergriffen. Diese Abstimmung ist nicht direkt mit dem weiteren Prozess zur «Ehe für alle» verbunden, kann die weitere Behandlung jedoch indirekt beeinflussen.

2 Ausgangslage: kirchlich

Der Kirchenbund hat sich im Rahmen der Diskussionen um die Einführung der registrierten Partnerschaft (2002) und die rechtliche Gleichstellung gleichgeschlechtlicher Paare (2005) zur Thematik geäußert. 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.»¹

Weiter betonte der Rat die «Einzigartigkeit der Ehe als Lebensform und Rechtsinstitut» und «dass gleichgeschlechtliche Partnerschaften eine – gegenüber der Ehe – eigenständige Lebensform» darstelle.²

Dieser Unterscheidung folgten die Mitgliedkirchen im Zusammenhang der Einführung der Segnungsfeiern für gleichgeschlechtliche Paare. Sie haben an der zivilrechtlichen Trauung als Voraussetzung für die kirchliche Trauung festgehalten, jedoch die neue Form der Segnungsfeier für gleichgeschlechtliche Paare eingeführt. Die Mitgliedkirchen betonen die liturgische Unterscheidung zwischen kirchlicher Trauung und Segnung. Diese Segnungsfeiern werden meist im Zusammenhang von verschiedenen Segnungsfeiern zu bestimmten Lebenssituationen wie dem Schuleintritt, der Pensionierung oder bei einer Fehl- oder Totgeburt behandelt. Manche Mitgliedkirchen sehen für eine Segnungsfeier eines gleichgeschlechtlichen Paares das Einverständnis der Kirchenpflege vor. In kantonalkirchlichen Bestimmungen kommt eine grundsätzlich positive Haltung zur Homosexualität zum Ausdruck und es wird von einer grundsätzlichen Gleichwertigkeit der Homosexualität gegenüber der Heterosexualität ausgegangen.

Die parlamentarische Initiative zur «Ehe für alle» aus dem Jahr 2013 stellt die Frage des Umgangs der Kirche mit gleichgeschlechtlichen Paaren neu. Zudem hat die Abgeordnetenversammlung im Juni 2016 die Motion der St. Galler Kantonalkirche zu «Familie, Ehe, Partnerschaft, Sexualität aus evangelisch-reformierter Sicht» an den Rat überwiesen. Der Rat hat zur Bearbeitung dieser Motion eine Arbeitsgruppe eingesetzt, deren Bericht der Abgeordnetenversammlung im Juni 2019 vorgelegt wurde. In diesem Bericht sind verschiedene Positionen für und gegen die «Ehe für alle» zusammengestellt.

Auch das Institut für Theologie und Ethik ITE des Kirchenbundes hat sich mit der Thematik beschäftigt. Das Dokument des ITE mit dem Titel «Ein Kirchlein in der Kirche» liegt den Delegierten als Beilage vor. Ebenso liegt den Delegierten die Studie der Theologen Frank Mathwig und Luca Baschera vor, die Ehe, Sexualität, Elternschaft und Kindeswohl aus evangelisch-reformierter Sicht behandelt. Diese Studie gibt detailliert Auskunft zu den relevanten biblischen Stellen, den wichtigsten Aussagen der Reformatoren und reformierter Theologen. Die Studie beantwortet auch verschiedene Fragen, die der Rat in seiner Antwort auf die Vernehmlassung der Kommission für Rechtsfragen des Nationalrates zur «Ehe für alle» aufgeworfen hat.

Die Abgeordnetenversammlung hat im Juni folgender Position des Rates zugestimmt: «Wir sind von Gott gewollt, so wie wir geschaffen sind. Unsere sexuelle Orientierung können wir uns nicht aussuchen. Wir nehmen sie als Ausdruck geschöpflicher Fülle wahr.» Auf Basis dieser Position hat der Rat im August beschlossen, die Öffnung der Ehe für gleichgeschlechtliche Paare auf zivilrechtlicher Ebene zu unterstützen.

Der Rat ist sich bewusst, dass unterschiedliche Positionen zur Homosexualität und verschiedene Zugänge zu biblischen Texten zur reformierten Kirche gehören. Für manche belegen die einschlägigen Bibelstellen (Lev 18,22; 20,13 oder Röm 1,18ff), dass Homosexualität dem göttlichen Gebot widerspreche und schöpfungswidrig sei. Sie lesen die biblischen Schöpfungsberichte als klare Bestimmung für die heterosexuelle Ehe, nach denen Gott die Menschen in Zweigeschlechtlichkeit erschaffen hat und ihnen den Auftrag zur Fruchtbarkeit gegeben hat.

¹ Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund, Vernehmlassung zum Bundesgesetz über die registrierte Partnerschaft gleichgeschlechtlicher Paare. Stellungnahme des SEK. ISE-Texte 3/02, Bern 2002, 6.

² SEK, Vernehmlassung (Anm. 7), 7 (im Original fett).

Sie nehmen deshalb eine qualitative Unterscheidung in ihrer Beurteilung gleich- und verschiedengeschlechtlicher Beziehungen wahr, weil gleichgeschlechtliche Paare nicht die Möglichkeit haben, zusammen eigene Kinder zu zeugen. Sie befürchten zudem bei einer Zustimmung zur «Ehe für alle» Schwierigkeiten in der ökumenischen Zusammenarbeit in der Schweiz und weisen darauf hin, dass weltweit betrachtet nur wenige Kirchen Trauungen gleichgeschlechtlicher Paare vornehmen würden. Andere argumentieren, dass diese Bibelverse aus einem soziokulturellen Umfeld entspringen würden, das nicht mehr das unsrige sei und dass es bei diesen Aussagen nicht um eine verantwortungsvoll geführte Partnerschaft gehe. Sie betonen vor allem die Qualität der Beziehungen und stufen die Frage der Zusammensetzung einer Partnerschaft als weniger wichtig ein. Sie legen Wert auf eine Beziehungsgestaltung, die dem Geist des Evangeliums entspreche und fordern dazu auf, jenseits von Gesetzlichkeit und Beliebigkeit Beziehungen in Verantwortung, Vertrauen, Verlässlichkeit und Treue zu leben, die Vergebung und Neuanfänge zulassen.

Relevant für die Entscheidung des Rates war nebst der grundsätzlich positiven Haltung zur Homosexualität, die in der Position der Abgeordnetenversammlung zum Ausdruck kommt, die Orientierung an der Mitte der Schrift in der unvoreingenommenen Liebe von Jesus zu den Mitmenschen, mit der Jesus immer wieder Grenzen aufgebrochen hat, die Menschen zwischen sich und andere gezogen haben. Der Rat sieht zudem auf dem Hintergrund der Verkündigung Jesu die Kirche als Anwältin ausgegrenzter Minderheiten – in diesem Fall einer Minderheit aufgrund der sexuellen Orientierung. Ob die Liebesbeziehungen, die Menschen mit der Absicht dauerhafter, treuer und verlässlicher Bindungen eingehen, heterosexueller oder homosexueller Natur sind, macht für den Rat theologisch keinen Unterschied, weil er diese Art von Beziehung als schöpfungsgemäss und als evangeliumsgemäss erachtet. Im Geist verlässlicher zwischenmenschlicher Liebe zeigt sich für den Rat der Geist Jesu Christi: «Liebt einander; denn die Liebe ist das Band, das alles zusammenhält und vollkommen macht.» (Kolosser 3,14) Da der kirchliche Traugottesdienst nach reformatorischem Verständnis ein Segnungs- und Fürbittegottesdienst anlässlich einer weltlichen Eheschliessung ist, sieht der Rat keinen Unterschied zwischen einem öffentlichen Segnungsgottesdienst und einer kirchlichen Trauung. Entscheidend ist für den Rat zudem die Rechtsgleichheit, wie sie bereits in den Grundlagentexten des SEK zum Partnerschaftsgesetz zum Ausdruck gekommen ist.

Der Rat empfiehlt den Mitgliedkirchen zudem, einen allfällig erweiterten zivilrechtlichen Ehebegriff als Voraussetzung für die kirchliche Trauung zu verwenden. Es handelt sich hier ausschliesslich um eine Empfehlung, weil Fragen der Trauung ganz in der Kompetenz der Mitgliedkirchen liegen. Der Rat empfiehlt den Mitgliedkirchen des Weiteren, die Gewissensfreiheit für Pfarrerinnen und Pfarrer bezüglich der gleichgeschlechtlichen Trauung in ihren Reglementen vorzusehen, die Trauungen gleichgeschlechtlicher Paare in den Trauregistern einzutragen und diese liturgisch gleich zu gestalten wie die Trauung heterosexueller Paare. Diese Empfehlungen orientieren sich am Vorgehen evangelischer Landeskirchen in Deutschland. Seit Zustimmung des Bundestages zur «Ehe für alle» im Jahr 2017 haben 20 der 22 Landeskirchen in Deutschland die Trauung bzw. Segnung für alle eingeführt. Die meisten Landeskirchen haben in ihren Reglementen die Wahrung des Gewissenschutzes vorgesehen, jedoch auch vorgeschrieben, dass die Trauungen gleichgeschlechtlicher Paare in die Trauregister eingetragen werden und dass sie liturgisch gleich gestaltet werden wie die Trauungen heterosexueller Paare.

Der Rat legt sowohl die Frage der «Ehe für alle» wie auch mögliche Empfehlungen bezüglich der Trauung für alle der Abgeordnetenversammlung als oberstem Organ des Kirchenbundes vor, damit diese Entscheide, die nicht nur eine politische Dimension beinhalten, sondern das kirchliche Leben direkt betreffen, demokratisch breit abgestützt sind.

Abgeordnetenversammlung vom 4.-5. November 2019 in Bern

Ehe für alle. Ehe, Sexualität, Elternschaft und Kindswohl aus evangelisch-reformierter Sicht

Der vorliegende Text wurde verfasst und wird verantwortet von Prof. Dr. Frank Mathwig und Dr. Luca Baschera, Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund.

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	3
2	Was folgt aus dem reformatorischen Schriftprinzip «sola scriptura» für den Umgang mit biblischen Texten?	4
2.1	Die Geschichten der Bibel bewohnen	4
2.2	Der Gott des Friedens und der Ordnung	5
2.3	Ehe zwischen Schöpfung und Biologie	6
3	Was sagt die Bibel zu Ehe, Sexualität und Elternschaft?	8
3.1	Die biblischen Begriffe.....	8
3.2	Das biblische «Ehe»-Verständnis	8
3.3	Zusammenfassung	13
4	Was sagen die Reformatoren zu Ehe, Sexualität und Elternschaft?	13
4.1	Voraussetzungen	13
4.2	Martin Luther	14
4.3	Huldrych Zwingli und Heinrich Bullinger.....	15
4.4	Johannes Calvin.....	16
4.5	Zusammenfassung	17
5	Was sagt die zeitgenössische reformierte Theologie zur Ehe?	18
5.1	Emil Brunner: Das Gebot und die Ordnungen.....	18
5.2	Alfred de Quervain: Ehe als Ausdruck der göttlichen Liebe	19
5.3	Zusammenfassung	20
6	Was spricht aus reformiert kirchlicher Sicht für und was gegen die Ehe für alle?	20
6.1	Zur zeitlichen Einordnung der kirchlichen Diskussion über Homosexualität und gleichgeschlechtliche Partnerschaften	20
7	Welche Auswirkungen hat die gleichgeschlechtliche Elternschaft auf das Kindeswohl?	23
8	Was heisst angesichts unterschiedlicher Haltungen in der Ehediskussion «gemeinsam Kirche sein»?	25
9	Wie positioniert sich das reformierte Eheverständnis in der Ökumene?	27
10	Was passiert bei der kirchlichen Segnung und Trauung?	28

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 ist die 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 die Geschichte von Sodom und Gomorra; Gen 18f.) 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 Kirche 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 einaí*) – 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, mit denen viele Debatten geführt werden. Deshalb versucht der vorliegende Text, enthusiastisch der Frage nach der Ehe für alle nachzugehen.

¹ Karl Barth, Ethik II 1928/1930. Vorlesung Münster Sommersemester 1928, wiederholt in Bonn, Sommersemester 1930, hg. v. Dietrich Braun, Zürich 1978, 378.451.

Der vorliegende Text geht in zehn Fragen 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 Antworten auf zentrale Aspekte. Damit wollen die nachfolgenden Überlegungen zu 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 können 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 schweizerische Theologe Dietrich Ritschl als Bewohnen der biblischen Geschichten beschrieben hat.

In Gottes Haus gibt es viele Wohnungen (Joh 14,2), die von ganz unterschiedlichen Menschen bewohnt werden. Ihre Wohnberechtigung verdanken alle Bewohnerinnen allein und ausschliesslich der Gnade Gottes in Jesus Christus. Leibesvisitationen sind genauso unbekannt, wie eine Selektion aufgrund irgendwelcher, 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 persönlichen 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? 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. 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

² Ulrich Luz, Was heisst «Sola Scriptura» heute? Ein Hilferuf für das protestantische Schriftprinzip: EvTh 57/1997, 28–35 (31).

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

2.1.1 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 unertan» (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.

2.1.2 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 dem entspricht, was im Ursprung geplant war. 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 zeigte nicht mehr auf Gottes Schalom, sondern auf andere Ziele: «Wie Schafe irren wir alle umher, ein jeder von uns wandte sich seinem eigenen Weg zu» (Jes 53,6; vgl. 1Petr 2,25).

2.1.3 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 verhinderte, 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 Gesetz 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 Schaloms 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.)

2.1.4 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 Krisenanamnese 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 die Kinder unserer Zeit, dass wir uns kaum einen Blick 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 Geburtlichkeit, «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.³

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. *Ein* normativ verbindliches Bild von Ehe und Familie findet sich in den biblischen Texten nicht. Genauso wenig lässt sich eine dezidierte Sicht auf Gender und Sex, wie wir sie heute verstehen, in die Bibel hinein- und deshalb auch nicht 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 gegenteiligen 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

³ Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 1981, 167.

«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 Begriffe⁴

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» (*iqh*) eine Frau. Eine Frau «wird» (*hajtā*) einem Mann (zur Frau). Das Neue Testament bezeichnet mit dem Ausdruck *gamos* (von *gaméō*, heiraten) primär die «Hochzeit» (vgl. Joh 2,1f.) und nur abgeleitet den «Ehestand» (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 die neuzeitliche Institution der Ehe den damaligen Menschen 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»:

⁴ Zu den folgenden Abschnitten vgl. Matthias Felder/Daniel Infanger/Frank Mathwig, Datenerhebung Ehe (theologisch). Internes Dokument des Kirchenbundes, Bern, Mai 2015.

«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 *Monogynie* 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 wird von Gott geschaffen, die Frau (*ischah*) dagegen erst nachträglich aus seiner «Seite» (Gen 2,21; *zela*; der Ausdruck «Rippe» ist eine Erfindung der lateinischen Vulgata-Übersetzung). 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 eines Geschlechts. 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.

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: «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 Bundeschlusses (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 wird in der Folge zum 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. Es entspricht dem Willen Gottes, die von ihm geschaffene Erde zahlreich zu bewohnen. 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), Samenspender (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 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 unverheiratet und kinderlos, im Gegensatz zu den Jüngern. 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:

«21. Wir wollen uns einander unterordnen, in der Ehrfurcht vor Christus: 22. Ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter wie unserem Herrn, 23. denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch Christus das Haupt der Kirche ist, er, der Retter des Leibes. 24. Also: Wie die Kirche sich Christus unterordnet, so sollen sich die Frauen in allem den Männern unterordnen. 25. Ihr Männer, liebt eure Frauen, wie auch Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat, 26. um sie zu heiligen und rein zu machen durch das Bad im Wasser, durch das Wort. 27. So wollte er selbst die Kirche vor sich hinstellen: würdig, ohne Flecken und Falten oder dergleichen, denn heilig und makellos sollte sie sein. 28. So sollen auch die Männer ihre Frauen lieben wie den eigenen Leib. Wer seine Frau liebt, liebt sich selbst. 29. Denn noch nie hat jemand sein eigenes Fleisch gehasst, nein, jeder nährt und pflegt es, wie auch Christus die Kirche, 30. weil wir Glieder seines Leibes sind. 31. *Darum wird ein Mann Vater und Mutter verlassen und seiner Frau anhängen, und die zwei werden ein Fleisch sein.* 32. Dies ist ein grosses Geheimnis; ich spreche jetzt von Christus und der Kirche. 33. 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 Ehetheologie 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 wechselseitige 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 Praxis 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) –, begegnet es 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, aber keine zivilrechtlichen Regelungen. 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:

«1. Nun zu der Ansicht, die ihr in eurem Brief vertretet, dass es für einen Mann gut sei, keine Frau zu berühren: 2. Wegen der Versuchungen zur Unzucht soll jeder Mann seine Frau und jede Frau ihren Mann haben. 3. Der Frau gegenüber erfülle der Mann seine Pflicht, ebenso die Frau dem Mann gegenüber. 4. Die Frau verfügt nicht über ihren Körper, sondern der Mann; ebenso verfügt auch der Mann nicht über seinen Körper, sondern die Frau. 5. 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. 6. 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, handelt es sich um Aufgaben, die von Männern und Frauen gleichermaßen eingefordert werden. 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 über die eheliche Fortpflanzung geschweige denn eine Fortpflanzungspflicht oder gar einen -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 für die Kinder.

Homosexualität im Neuen Testament begegnet in Röm 1,26, 1Kor 6,9 und 1Tim 1,10. Im Korinther- und Timotheusbrief werden 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 nacheinander; 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, 1. das sich nicht sich selbst oder anderen Menschen, sondern allein Gott verdankt; 2. das als von Gott geschenktes, gesegnetes und bestimmtes Leben angenommen werden will; 3. das jedem anderen Leben in dieser Weise begegnet; 4. das von Anfang bis Ende in den Händen Gottes liegt (Ps 139) und 5. das 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 alle Lebensbereiche in gleicher Weise.

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 Ehe-Feier wurde aber nicht als eigentlicher Akt der Eheschliessung verstanden, sondern hatte eine begleitende und 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-enthaltssame 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 betont 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, die nicht mit Keuschheit begabt sind, würden 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 revidierte 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 gegen 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 Und 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 Schamhaftigkeit zu führen, Unreinheit zu vertreiben, die Ehre Gottes und das Gemeinwohl zu fördern und viele weitere ähnliche Wirkungen zu erzielen.»⁵ 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 bemerkenswerter Weise im Zusammenhang der Ehescheidung noch einmal auftaucht. Die Verschiebung des theologisch-sittlichen Reinheitstopos von den tugendhaften kirchlichen und klösterlichen Eliten auf die gesamte Bevölkerung, die nicht zum Triebverzicht berufen war, 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 Kirchengemeinde kundtun und bestätigen lassen, den Segen vom Diener Gottes empfangen und sich der Fürbitte der allgemeinen Kirche anvertrauen sollen.»⁶

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 Auslegungen 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 Zuspitzungen auf. Nachdem er zunächst die Ehe 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 Ehe Zwecken. 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 wird – für Calvin – nach dem Sündenfall zur Knechtschaft der Frau.

⁵ 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.

⁶ Bullinger, Ehestand (Anm. 5), 511.

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. Koh 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 Registration 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 die solidarische, unterstützende, aufbauende und stärkende Kraft der Ehe. 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 aufrecht erhalten und gleichsam – wie Plinius sagt – eine angeborene Scham besitzen.»⁷

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.»⁸

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.

⁷ Heinrich Bullinger, Kommentar zum Römerbrief, Zürich 2012, 44f.

⁸ Johannes Calvin, Kommentar zum Römerbrief, Neukirchen [o. J.], 29f.

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.⁹ Exemplarisch für die erste Sicht steht der Zürcher Emil Brunner, für die zweite Position der Berner 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

⁹ Vgl. in dem Zusammenhang die Bemerkungen in: ITE, Ehe und Partnerschaft. «Ein Kirchlein in der Kirche», Bern 2019, cp. 1.3 Zum Eheverständnis der christlichen Kirchen in Europa.

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 verschiedengeschlechtlicher 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.»¹⁰

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. Die körperliche Vereinigung verweise vielmehr darauf, als wechselseitig mit der anderen Person beschenke, gemeinsam vor Gott zu stehen. 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.¹¹

¹⁰ Emil Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik*, Zürich 1978, 344.

¹¹ Alfred de Quervain, *Ehe und Haus. Ethik II/2*, Zollikon-Zürich 1953, 56–71.

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

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 wollen sie im Gegenteil dass ihre Lebensformen in diese Ordnungen integriert werden. 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.»¹²

Weiter betonte der Rat die «Einzigartigkeit der Ehe als Lebensform und Rechtsinstitut» und «dass gleichgeschlechtliche Partnerschaften eine – gegenüber der Ehe – eigenständige Lebensform» darstelle.¹³ 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 Unterscheidung 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

¹² Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund, Vernehmlassung zum Bundesgesetz über die registrierte Partnerschaft gleichgeschlechtlicher Paare. Stellungnahme des SEK. ISE-Texte 3/02, Bern 2002, 6.

¹³ SEK, Vernehmlassung (Anm. 12), 7 (im Original fett).

weder auf gleichgeschlechtliche *Partnerschaften* bezogen, noch konnten sie diese im Blick haben. Die Geltung des Geschlechterduals 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 entflamnten 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 Bibelstellen 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 Wetzopfer 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 Ehefähigkeit 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!»¹⁴ 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 Präzedenz-

¹⁴ Hans Jonas, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt/M. 1984, 235.

fall 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. das salomonische Urteil; 1Kön 3) 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 gilt: Anzustreben sind Lebensbedingungen und -formen, 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. Zugleich gilt, obwohl die leibliche Verbindung zwischen Eltern und ihren Kindern keine moralischen Argumente liefert, konstituiert sie 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 Kindwohl darstellen und ist nur möglich, falls 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, welche für gleichgeschlechtliche Paare bisher nicht möglich war, würde mit der Vorlage «Ehe für alle» für alle verheirateten Paare 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 Ehegatten die Möglichkeit, gemeinschaftlich zu adoptieren.

Während die Adoptionsfrage in der Kommission wenig zu reden gab, findet die grosse Diskussion auf einer anderen Ebene statt – es geht um die Fortpflanzungsmedizin: 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 wiegt aber die Komplementarität ihrer 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 auch für sein Kind als essentiell einstufen. Wenn die genetische Abstammung wichtig ist, dann muss die Wechselseitigkeit dieser Bedeutung unterstellt werden. Andersherum formuliert: Es braucht starke Argumente für Forderungen von Eltern im Blick auf ein Kind, die präzise durch ihre Erfüllung dem Kind verweigert werden. Diese Konsequenz irritiert eine sehr unmittelbare elterliche Intuition: der Wunsch, dass ein Kind über (mindestens) die gleichen Möglichkeiten verfügen soll, wie seine Eltern.

Die Schieflage, 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 Kindsinteressen 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 genetisch-eigene Kinder haben können. 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 lediglich auf eine ethisch relevante 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 Tutiorismus, 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 gesellschaftspolitische 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 Dissens 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.»¹⁵

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:

¹⁵ Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund, Gleichgeschlechtliche Paare. Ethische Orientierung zum «Bundesgesetz über die eingetragene Partnerschaft gleichgeschlechtlicher Paare», 2., überarb. Auflage, Bern 2008, 36f.

«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.»¹⁶

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.»¹⁷

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 komplexe Herausforderung. Einerseits kann eine Kirche nicht die Kriterien für die Wahrheitserkennnis 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.»¹⁸

¹⁶ SEK, Paare (Anm. 15), 33.40.

¹⁷ *Charta Oecumenica*, Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa, Strassburg 2001, II,3; 6; 5.

¹⁸ SEK, Paare (Anm. 15), 33f.

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».¹⁹

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.»²⁰ Insofern andererseits das *durch einen Menschen* gesprochene Segenswort die Zusage der Bewahrung und Förderung eines bestimmten Lebensweges *durch Gott* aktualisiert, kann das «Gelingen» des Segens nicht vom Erfolg des Handelns der gesegneten Person abhängig gemacht werden. «Gelingen» bemisst sich nicht am Erfolg des Handelns, sondern an dem Aufgehobensein der handelnden Person in Gott.²¹

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».²²

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 Kirchengemeinde kundtun und bestätigen lassen, den Segen vom Diener Gottes empfangen und sich der Fürbitte der allgemeinen Kirche anvertrauen sollen.»²³

Insofern bedeutet 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 kirchlicher Trauung bzw. Eheeinsegnung hat sich in seinen Grundsätzen seit der Reformation nicht gewandelt.²⁴

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 Prak-

¹⁹ Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik III/1*, Zollikon-Zürich 1947, 189f.

²⁰ Bernd Hildebrandt, Art. Segen/Segen und Fluch, V. Dogmatisch: TRE, Bd. 31, 92.

²¹ Vgl. auch ITE, Ehe (Anm. 9), cp. 4. Ehe und Partnerschaft in kirchlicher Begleitung.

²² Bullinger: Ehestand (Anm. 5), 437.

²³ Bullinger: Ehestand (Anm. 5), 511.

²⁴ Vgl. Christian R. Tappenbeck, *Das evangelische Kirchenrecht reformierter Prägung. Eine Einführung*, Zürich 2017, 76–78.

tiken 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.²⁵

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.²⁶ 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 würde 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 kirchlichem Recht widersprechen, aber nicht der Bibel.

²⁵ Vgl. analog im Blick auf die Ordination: Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund, Ordination in reformierter Perspektive. SEK Position 10, Bern 2007, 57.

²⁶ Vgl. die alternative Deutung von der «Identität des neuen Menschen» in: ITE, Ehe (Anm. 9), cp. 2: 2. Identität und Sexualität im Zeichen der «neuen Schöpfung».

Abgeordnetenversammlung vom 4.-5. November 2019 in Bern

Ehe und Partnerschaft «Ein Kirchlein in der Kirche»

Der vorliegende Text wurde verfasst und wird verantwortet vom Institut für Theologie und Ethik (ITE) des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes. Die Zusammensetzung des ITE findet sich auf S. 15. Dieser Text ist nur für den Gebrauch bei der Abgeordnetenversammlung des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbunds vorgesehen.

Ehe und Partnerschaft

«Ein Kirchlein in der Kirche»¹

Der vorliegende Text wurde verfasst und wird verantwortet vom Institut für Theologie und Ethik (ITE) des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes. Die Zusammensetzung des ITE findet sich auf S. 15. Dieser Text ist nur für den Gebrauch bei der Abgeordnetenversammlung des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbunds vorgesehen.

1. Bestandsaufnahme

1.1 Eheverständnisse im historischen Wandel

Den vorliegenden Überlegungen liegen historisch kontingente Eheverständnisse zugrunde: Bereits seit alter Zeit haben Gemeinschaften im Zusammenhang ihrer Kulturen und Religionen in unterschiedlicher Art die Ehe gestaltet und die mit ihr verbundenen Riten entwickelt. Das Christentum hat also die Ehe vorgefunden und als eine Daseinsform menschlichen Lebens christlich interpretiert; erst später entstand daraus die kirchliche Trauung.

Das Christentum hat die Form der Ehe vorgefunden, übernommen und christlich interpretiert. Sie ist keine christliche «Erfindung», entsprechend gibt es in keinerlei Hinsicht einen Anspruch auf christliche Deutungshoheit zu Formen und Ausgestaltungen von Ehe.

Christliche Eheverständnisse unterliegen einem historischen Wandel. Gesellschaftliche Entwicklungen, Moral- und Naturvorstellungen einer jeweiligen Zeit sowie insbesondere die jeweiligen politisch-rechtlichen Regelungen der Zivilehe haben christliche Verständnisse der Ehe wesentlich beeinflusst.

Die unterschiedlichen christlichen Eheverständnisse sind daher Ausdruck des Unterfangens, die genannten Einflüsse auf der Basis biblisch-theologischer Einsichten zu verstehen und einzuordnen.

Dem Wandel und der Vielfalt der Eheverständnisse in diachroner Hinsicht entspricht eine Pluralität von Ehe- und Beziehungsverständnissen in synchroner Perspektive: Bereits die biblischen Zeugnisse kennen unterschiedliche Erscheinungsformen von Ehe. So erleben wir auch im Hier und Jetzt eine Vielgestaltigkeit des Zusammenlebens – in und ausserhalb der Ehe.

¹ Der Ausdruck «*ecclesiola in ecclesia*» meinte ursprünglich die Kerngemeinde innerhalb der Kirche und wurde dann auf die Familie übertragen.

Eine evangelische Position sollte daher keine – wie auch immer gestaltete – «Hierarchie von Formen des Zusammenlebens» propagieren; vielmehr muss ihr eigen sein, diese Vielgestaltigkeit von Lebensweisen wahrzunehmen und sie nicht einzuschränken, sondern ihr Raum zu geben. Das gemeindliche und pfarramtliche Leben muss danach fragen, was in der Vielgestaltigkeit des Zusammenlebens Orientierung, Begleitung und Unterstützung bieten kann.

1.2 Partnerschaftsformen und Geschlechterdifferenz heute

Das Thema Partnerschaftsformen und Geschlechterdifferenz wird durch biotechnologische Entwicklungen der letzten Jahrzehnte stark beeinflusst. Die Exklusivität der Ehe gegenüber der eingetragenen Partnerschaft, Kinder zu zeugen, ist durch die modernen reproduktionsmedizinischen Techniken gänzlich unter Druck geraten. Die Infragestellung ihrer «naturegebenen» Besonderheit erschüttert nicht nur die Grundlagen eines uralten gesellschaftlichen Konsenses über die Ehe, sondern auch über Familie, Elternschaft und das Geschlechterverhältnis im Allgemeinen. In liberalen Gesellschaften mit einem sehr breiten Panorama von Partnerschaftsformen wird die Frage nach ihrer Legitimität zunehmend ersetzt durch die funktionale Frage nach den jeweils bestehenden Möglichkeiten der Reproduktion. Die klassische Beziehungsform der verbindlichen Partnerschaft von Mann und Frau erhielt ihre Plausibilität und ihr normatives Gewicht, weil sie allein die Bedingungen für eine Elternschaft erfüllten. Reproduktion war schlicht anders nicht möglich. Die Zweigeschlechtlichkeit der Beziehung zum Zweck der Reproduktion war über die längste Zeit der Menschheitsgeschichte schlicht ein biologisches Faktum. Die Fortpflanzung innerhalb der monogamen Ehe bildet dagegen das Ergebnis einer historisch kontingenten, kulturellen Entwicklung. Bereits Abraham und Sara griffen zur Sicherung der Genealogie des auserwählten Gottesvolkes auf die «Leihmutter» Hagar zurück, die den Sohn Ismael gebar (Gen 16). Die von Jesus in Mt 19,1–12 favorisierte Einzeihe geht, wie Ulrich Luz in seinem Matthäus-Kommentar gezeigt hat, auf eine essenische Minderheitsposition im Judentum zurück².

Die in der Vergangenheit bestehende Einheit von Fortpflanzung und zweigeschlechtlicher Beziehung büsst mit den Biotechnologien ihre Plausibilität ein. Das Auseinanderfallen der *biologischen* Verbindung von Zweigeschlechtlichkeit und Fortpflanzung zeigt sich im liberalen

² Ulrich LUZ, Das Evangelium nach Matthäus, Bd. 3: Mt 18–25 (EKK 1/3), Zürich, Benziger Verlag/Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1997, *ad loc.*

Rechtsstaat etwa in der Fokussierung auf die *reproduktive Autonomie* als grundrechtliche Bestimmung. Das Recht zur Fortpflanzung wird von der Beziehungskonstellation abgelöst und als individuelles Recht definiert.

1. Zunächst besteht es – technologisch – in dem Recht der Frau darauf, kein Kind zu gebären: einerseits in dem Recht, die Fortpflanzungsfähigkeit etwa durch Verhütung ungenutzt zu lassen und andererseits in der Straffreiheit des elektiven Schwangerschaftsabbruchs.

2. Reproduktive Autonomie meint darüber hinaus das *negative* Recht auf ein eigenes Kind, wonach grundsätzlich keine Frau daran gehindert werden darf, ein Kind zu bekommen, wenn sie aus freien Stücken Mutter werden will (Einschränkungen dieses Rechts, etwa aus medizinischen Gründen, im Blick auf das antizipierte Kindeswohl oder staatliche Bevölkerungspolitik werden sehr kontrovers diskutiert).

3. Reproduktive Autonomie als *positives* Anspruchsrecht auf ein Kind durch Adoption und ein *eigenes* Kind durch technologisch unterstützte Fortpflanzung (PID, IVF, egg freezing, Leihmutterschaft, Gebärmuttertransplantation etc.). Einen Sonderfall bildet die Vorstellung einer altruistischen Schwangerschaft im Rahmen der Diskussion um die Leihmutterschaft (praktiziert in den USA, Grossbritannien, Indien, vielen Ländern Osteuropas).

Wie immer diese Entwicklungen beurteilt werden, heben sie die Notwendigkeit der Verbindung von Fortpflanzung und zweigeschlechtlicher Beziehung faktisch auf. An die Stelle traditioneller bipolarer Elternschaft können nun beliebige Single- oder Paarkonstellationen treten. *Die theologisch-ethische Herausforderung besteht heute darin, vor diesem Hintergrund einer Autonomiekonzeption von Reproduktion als einem negativen und positiven Freiheitsrecht die kirchlichen Vorstellungen von Beziehung, Ehe und Familie zu diskutieren.* Die biologische Begründung von Elternschaft, die bereits in der Bibel in Frage gestellt wird (vgl. Abraham), hat heute auch ihre Exklusivität eingebüsst, weil die Reproduktion immer häufiger ganz neue Wege geht.

1.3 Zum Eheverständnis der christlichen Kirchen in Europa

Fragen rund um Sexualität werden in den westlichen Gesellschaften, vor allem in Nordeuropa, immer öfter nur als Privatsache und individuelle Angelegenheit angesehen (s. auch Punkt 1.2.), aber innerhalb der christlichen Kirchen, besonders in den lateinischen Ländern, ist eine andere, wenn nicht gegensätzliche Tendenz zu beobachten. Während noch vor einer Generation ökonomische und ökologische Fragen hitzige Debatten in den christlichen Kirchen auslösten, und die Kindstaufe zum Stein des Anstosses zwischen sogenannten reformierten und evangelikalen Richtungen wurde, sind es heutzutage vor allem die Familien-

und die Sexualethik, die sich als Zankapfel erweisen und die als Identifikationsort die Positionierung des Christentums in und gegenüber der Gesellschaft bestimmen.

Die jüngsten Diskussionen über die Segnung von eingetragenen Partnerschaften in der evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Waadt (Dezember 2013) und in der *Eglise protestante unie de France* (im Folgenden: EPUdF ; Mai 2015) sind Ausdruck dieses Phänomens. In beiden Fällen hatte die Übernahme eines Rituals zur Anerkennung gleichgeschlechtlicher Paare einen tiefen Riss in den Kirchenreihen zur Folge und rief spirituelle und theologische Richtungen hervor, deren *Diskurs und Praxis um diese Fragen kreisten*. In Frankreich ist daraus einerseits die (neo-)konservative Bewegung der «Attestants» entstanden, andererseits haben sich andernorts, in der EPUdF und bei der Union des Eglises protestantes d'Alsace et de Lorraine (UEPAL)³, liberale und inklusive Bewegungen entwickelt. In vergleichbarer Weise haben sich in Folge der oben genannten synodalen Debatten auch bei den Kirchen der Romandie verschiedene Bewegungen organisiert: Das «R 3 – Rassemblement pour un nouveau réformé» – dessen «Manifeste bleu» im Zusammenhang mit Fragen zur Ethik vor allem von der Ehe, der Familie und dem Zölibat⁴ handelt, und die gegensätzlich dazu ausgerichtete, liberal geprägte Bewegung «Pertinence», die sich, worauf ihr vollständiger Name hinweist, für «ein freies, kritisches und demokratisches Christentum» innerhalb des Waadtländer Protestantismus⁵ einsetzt. Das (fast) gleichzeitige Auftreten dieser verschiedenen kirchlichen Bewegungen und Interessenvereinigungen weist auf das plötzliche Entstehen eines neuen *Identifikationsortes* und der *Abgrenzung* gegenüber der *gesellschaftlichen Umgebung* hin. Kurz gesagt, die Problematik von Ehe, Familie und Sexualität ist in den letzten Jahren zum wichtigsten Identitäts- und Abgrenzungsmerkmal der christlichen Kirchen in Europa geworden, und dies parallel zur neoliberal geprägten Privatisierung und starken Individualisierung, durch die dieselbe Problematik in den anderen Gesellschaftsbereichen gekennzeichnet ist. Das ist der neue *status confessionis* der westlichen christlichen Kirchen⁶.

³ Als Beispiel sei die «Antenne inclusive» der evangelischen Kirchgemeinde St. Guillaume de Strasbourg genannt: <http://www.saint-guillaume.org/portfolio/lantenne-inclusive/> (abgerufen am 14. März 2018).

⁴ <http://www.ler3.ch/wp-content/uploads/2018/11/Manifeste-Bleu.pdf> (abgerufen am 2. Februar 2019).

⁵ <http://www.pertinence.ch> (abgerufen am 14. März 2018).

⁶ So Regine Munz mündlich am 26. März 2018. Vgl. Pierre BÜHLER, *Quel statut faut-il accorder à la question de l'homosexualité?*, in: Isabelle GRAESSLÉ, Pierre BÜHLER, Christophe D. MÜLLER (Hg.), *Qui a peur des homosexuelles? Discussion autour des prises de position des Eglises protestantes de Suisse*, Genf 2001, 173–187.

2. Identität und Sexualität im Zeichen der «neuen Schöpfung»

These 2.1: In den jüdischen und christlichen Schriften gibt es nicht nur *eine* einzige und von Gott sanktionierte Form des «Zivilstandes» oder des Ehelebens. In den verschiedenen biblischen Büchern sind die dargestellten und praktizierten Formen des Ehelebens und der Existenzformen sehr vielfältig. Für den Apostel Paulus beispielsweise, können sowohl das Zölibat als auch das Leben zu zweit eine «Gnadengabe» (1Kor 7,7) sein.

These 2.2: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen (vgl. Gen 1,27) meint, dass er ein Beziehungswesen ist und verantwortlich im Gegenüber von Ich und Du leben soll. Weil Gott kein einsamer Gott sein will, hat er sich in Jesus Christus den Menschen als sein Gegenüber gewählt. Nur im Bezogensein auf Gott und seinen Mitmenschen findet der Mensch seine Bestimmung.

These 2.3: Nach dem biblischen Schöpfungsbericht gehört es zur *conditio humana*, wie jedes andere Geschöpf geschlechtlich differenziert geschaffen zu sein. Dies ist eine gute und gottgewollte Gegebenheit des Geschöpflichen (Gen 1,27). Die geschlechtliche Differenzierung als solche spielt jedoch in der Bibel, ausser vielleicht in 1Kor 11,7–10, keine dominante Rolle und wird «*en Christô*» relativiert (s. u. These 2.9).

These 2.4: Der Sinn der Geschlechterdifferenz Mann/Frau wird einerseits in der Fortpflanzung gesehen und somit biologisch begründet, andererseits – in der zweiten Schöpfungserzählung – auch sozialetisch: Gen 2,18: «Und der Herr, Gott, sprach: Es ist nicht gut, dass der Mensch allein ist. Ich will ihm eine Hilfe machen, ihm gemäss.»⁷ Der biologisch begründete und auf Fortpflanzung bezogene Dual von Mann und Frau weitet sich somit im Sinne einer allgemeinen Zweisamkeit aus, welche das «gute Leben» und gegenseitige Unterstützung hervorbringt.

These 2.5: Ebenso ist die Ehe nach dem Apostel Paulus nicht nur ein «Schutzwall» gegen unmoralisches Verhalten (1Kor 7,2), sondern auch ein Ort, an dem Gegenseitigkeit und wechselseitige Abhängigkeit erlernt werden sollen (7,3–4). Die Ehe als solche besitzt somit einen spirituellen Wert und spirituelle Würde. Sehr überraschend ist jedoch, dass der Apostel Ehepaar und Sexualität *nicht* als Ort für die Fortpflanzungsaufgabe der Schöpfungserzählung charakterisiert, im Gegensatz zur jüdischen-biblischen Tradition seiner Herkunft.

⁷ Zitiert nach der *Zürcher Bibel*.

These 2.6: Sexualität wird im Alten Testament/der hebräischen Bibel ganzheitlich verstanden. In der ersten Schöpfungserzählung wird sie eng an die Fortpflanzungsaufgabe geknüpft: «Seid fruchtbar und mehrt euch und füllt die Erde [...]» (Gen 1,28)⁸. In der zweiten Schöpfungserzählung kommt sie nicht vor. Gleichzeitig gibt es in der Bibel auch eine Sicht auf die Sexualität unabhängig von der Fortpflanzung (z. B. im Hohelied, wo sie der Freude der Menschen und einem weisheitlichen guten Leben dient). Sexualität wird als gute Gabe Gottes betrachtet.

These 2.7: Die menschliche Fortpflanzung, die eng mit Geschlechterdifferenz und Sexualität verknüpft ist, wird in der biblischen Tradition auch als von Sünde bestimmt gesehen (vgl. Gen. 3: Vertreibung aus dem Paradies; das «Unter Schmerzen Gebären»). Hier knüpft eine lange christliche Tradition der Leibfeindlichkeit an (Neuplatonismus – Augustin – Luther).

These 2.8: Das Verhältnis von Mann und Frau ist eine menschliche Beziehung, die auf einer «strukturellen und funktionellen Unterscheidung» beruht (K. Barth). In der christlichen Tradition steht die Ehe oft für die Form menschlicher Gemeinschaft, in der der eine Partner den anderen in seiner Andersheit liebt und aus der «ein Anderes» entsteht⁹. Die geschlechtliche Differenzierung gehört zur jetzigen Welt (siehe nachfolgend These 2.9) und verweist gleichzeitig – mehr noch als die bloße Ich-Du-Relation – auf die umfassendere *Andersheit des oder der Anderen*, die sich auch in der Beziehung Mensch-Gott zeigt und von grundlegender Bedeutung für eine christliche Sicht des Menschen und seiner Fortpflanzung ist.

These 2.9:¹⁰ In der biblischen Theologie über die Schöpfung ist die Andersheit zentral (Gen 1,27); aber die mit dem Christusereignis beginnende «neue Schöpfung» relativiert die in der Schöpfungsordnung enthaltenen Strukturierungen und Differenzierungen (vgl. Gal 6,15). Als intertextuelle Antwort auf die Genesiserzählung (1,27 LXX) sagt der Taufspruch in Gal 3,28, dass in Christus «weder männlich noch weiblich ist». Die Geschlechterdifferenz wird zwar nicht einfach abgeschafft mittels einer Form der Androgynie, *aber sie steht nicht mehr im Mittelpunkt des apokalyptisch-eschatologischen Projekts der «neuen Schöpfung»*. Die strikte Verbindung von christlicher Glaubensexistenz mit einer heterosexuellen Anthropologie ist

⁸ Zitiert nach der *Zürcher Bibel*.

⁹ Eric Fuchs, *Le désir et la tendresse : pour une éthique chrétienne de la sexualité*, Paris/Genève, 1999.

¹⁰ Siehe auch: Magdalene L. FRETTLÖH, Segnen und gesegnet werden - Zur biblisch- und systematisch-theologischen Fragestellung im Blick auf die Segnung von gleichgeschlechtlich liebenden Paaren in eingetragener Partner_innenschaft: https://www.elk-wue.de/fileadmin/Landessynode/2017/Studientag_2017/S_2017-06-24_Referat_Prof._Dr._Frettloeh_-_Segnen_und_Gesegnet_werden_Zur_Biblisch_systematischen_Fragestellung_.pdf (abgerufen am 18. September 2019).

deshalb unangemessen. Demnach ist jeder «weltliche Stand» gegenüber der «neuen Schöpfung», die mit dem Werk, dem Tod und der Auferstehung Jesu Christi beginnt, zweitrangig (vgl. Gal 6,15). Einzig hier – und nur hier – findet sich *die wahre Identität des Gläubigen*, und nicht in irgendwelchen irdischen Bedingungen, Praktiken oder einem bestimmten Status.

These 2.10: Daraus folgt, dass wenn der Ruf Gottes und seine Verheissung nicht an einen besonderen gesellschaftlichen Status oder eine besondere menschliche Eigenschaft gebunden sind, alle irdischen Verhältnisse Orte der Berufung und Räume göttlichen Segens sein können, wo « der Glaube [...] sich durch die Liebe als wirksam erweist » (Gal 5,6¹¹; vgl. auch Gal 6,15). Das heisst auch, dass nicht eine bestimmte sexuelle Orientierung (zum Beispiel Heterosexualität gegenüber Homosexualität) eine besondere *Voraussetzung* oder *Bedingung* zum Empfang der Gnade darstellen kann. Die Identität des gläubigen Menschen ist nicht an eine bestimmte sexuelle Orientierung oder ein besonderes emotionales Verhalten gebunden; es handelt sich hier eher um eine «Meta-Identität», die über jeglichen menschlichen Zugehörigkeiten und Verhaltensweisen steht: Letztere verschwinden nicht einfach, aber sie verlieren ihre trennenden oder (dis-)qualifizierenden Eigenschaften und sind nicht mehr geeignet, *den Menschen ultimativ zu definieren*¹². Aus historischer und irdischer Perspektive bleiben die Männer nichtsdestoweniger Männer und die Frauen nichtsdestoweniger Frauen; genauso ruft Paulus die beschnittenen Männer auf, ihren Zustand nicht zu verändern, indem sie sich zum Beispiel der aus der Antike bekannten Operation der Wiederherstellung der Vorhaut unterziehen (*Epispasmos*: vgl. 1. Kor. 7,18)¹³.

These 2.11: In der Bibel ist die Sünde vor allem eine theologische Kategorie, die für den Menschen als Beziehungswesen gilt, und nicht die Überschreitung moralischer Vorschriften. Die Folgen der Vertreibung aus dem Paradies gemäss der zweiten biblischen Schöpfungsgeschichte sind in diesem Zusammenhang von grundlegender Aussagekraft: die Gesamtheit der Beziehungen des Ur-Paars wird durch die Sünde beeinträchtigt. Aus

¹¹ Zitiert nach der *Zürcher Bibel*.

¹² Vgl. Michael F. BIRD, *Salvation in Paul's Judaism?*, in: Reimund BIERINGER, Didier POLLEFEYT (Hg.), *Paul and Judaism. Crosscurrents in Pauline Exegesis and the Study of Jewish-Christian Relations* (LNTS 463), London/New York, T&T Clark, 2012, 15–40 (28–29; das Wort “Meta-Identität” findet sich auf Seite 28).

¹³ Vgl. Helmut MERKLEIN, *Der erste Brief an die Korinther*, Bd. 2: 5,1–11,1, Gütersloh/Würzburg, Gütersloher/Echter, 2000, bes. 128–129.

dieser Perspektive ist die Sünde für bestimmte, besonders sexuelle und affektive Orientierungen oder Praktiken nicht objektivierbar¹⁴. Ausserdem ist es sinnlos und gefährlich, die bestehende Homosexualität anhand der Bibeltexte zu verurteilen oder auch nur zu bewerten, so sehr haben sich die sozialen Funktionen und kulturellen Wahrnehmungen der Sexualität in mehr als zweitausend Jahren weiterentwickelt¹⁵. In der jüdischen und der christlichen Bibel gibt es auf semantischer und linguistischer Ebene keine exakte Entsprechung von Homosexualität und von Homoerotik in ihrer heutigen Bedeutung. Daher ist Homosexualität genauso wie Heterosexualität per se keine Sünde.

These 2.12: «Indem Gott [...] alle in den Ungehorsam [eingeschlossen hat], damit er sich aller erbarme» (Röm 11,32)¹⁶, «[wird] unser gesamtes Verhalten, sei es auf sexueller, affektiver oder gesellschaftlicher Ebene [...] durch das Erscheinen von Jesus unerschöpflich zur Transformation berufen», erklärt zu Recht Joan Charras Sancho¹⁷. Diese spirituelle Transformation bedeutet nicht *automatisch* oder *zwingend* eine Änderung der sozialen Situation oder der bestehenden menschlichen Regeln (1Kor. 7,17–24); denn damit würde wieder ein «Recht» auf Erlösung geschaffen und die Erlösung an besondere Bedingungen oder Eigenschaften gebunden (s. Thesen 2.9/2.10). Wer sich im Zeichen der Gnade auf diese Transformation der Person einlässt, weiss, dass er bedingungslos anerkannt und in seinen Handlungen und Beziehungen zum Zeichen und Instrument des Evangeliums wird. Oder, um es mit François Dermange zu sagen, «In dem Moment, in dem das Ich gegenüber seiner Selbstbehauptung oder Aufopferung indifferent wird, in dem Moment, in dem die Gnade das Subjekt von sich befreit [im frz. Original-Text von Dermange: <dépréoccupe>], wie Bonhoeffer sagen würde, wird das Ich frei und kann

¹⁴ Pascale RONDEZ, Konrad HALDIMANN, Le débat sur l'homosexualité et la Bible. Observations exégétiques, in: Isabelle GRAESSLE, Pierre BÜHLER, Christoph D. MÜLLER (Hg.), Qui a peur des homosexuelles? Evaluation et discussion des prises de position des Eglises protestantes de Suisse, Genf, Labor et Fides, 2001, 55.

¹⁵ Vgl. hier und zum Folgenden: THOMAS RÖMER, Loyse BONJOUR, L'homosexualité dans le Proche-Orient ancien et la Bible, Genf, Labor et Fides, 2016.

¹⁶ Zitiert nach der *Zürcher Bibel*.

¹⁷ Gespräch geführt von Elise PERRIER mit Joan Charras SANCHO und Gérard PELLA, De la surprise à la consternation, in: Réformés, März 2018; <https://www.reformes.ch/eglises/2018/03/de-la-surprise-la-consternation-lgbti-dossier-reformes-mars-2018> (abgerufen am 21. Februar 2019).

lieben, indem es sich selbst gibt»¹⁸. «Lieben, indem [man] sich selbst gibt» – eine Ausdrucksweise für den Aufruf von Jesus von Nazareth zur Nächstenliebe (Mt 22,39–40) – ist sowohl im Rahmen homosexueller als auch heterosexueller Beziehungen möglich.

3. Ehe und Partnerschaft unter dem Segen und dem Anspruch Gottes

These 3.1: Wie jede Lebenswirklichkeit steht die Lebensgemeinschaft, d. h. Ehe oder die Partnerschaft, unter dem Evangelium *und* dem Gesetz. In seinem Gesetz fordert Gott Treue, Respekt und Liebe gegenüber sich selbst und dem anderen. Wenn wir aber daran scheitern, verurteilt uns Gott nicht, sondern richtet uns auf.

These 3.2: Nach christlichem Verständnis ist die Lebensgemeinschaft eine von zwei Personen, die sich für ihr ganzes Leben füreinander entscheiden mit allem, was sie sind und haben. Diese Verpflichtung gehen die beiden Personen miteinander vor Gott und den Menschen ein.

These 3.3: Heute ist bekannt, dass die Sexualität eine komplexe biologische, psychologische und soziale Wirklichkeit ist. Das Paar in einer Lebensgemeinschaft ist berufen, lebenslang seine Sexualität im Respekt und in der Liebe gegenüber sich selbst und dem anderen zu leben.

These 3.4: Nach christlicher Anschauung sollen Eheleute und Partner einer Lebensgemeinschaft bereit sein, Kinder zu bekommen. Sie sollen, sofern sie dazu fähig sind, Verantwortung für Kinder übernehmen, eine Verantwortung, die sie lebenslang tragen. Jedes Kind, ob biologisch gezeugt oder nicht, bleibt ein Geschenk Gottes. Ein Recht auf ein Kind gibt es nicht.

These 3.5: Die Kirche verheiratet nicht. Die Ehe und verschiedene Formen der Partnerschaft auch von Christen entsprechen dem Zivilrecht. Diejenigen, welche sich an die Kirche wenden, empfängt sie, hört ihre freiwilligen Verpflichtungen, betet für sie und erbittet für sie den Segen Gottes.

These 3.6: Wie jede andere Form des Segens hat der Segen für eine Lebensgemeinschaft in der christlichen Kirche seinen Sinn in dem Bund, den Gott mit seinem Volk schliesst. Wenn Partner den kirchlichen Segen erbitten, drücken sie damit ihren Wunsch aus, ihre Beziehung in den Rahmen dieses Bundes zu stellen und diese Wirklichkeit auch in ihrer Lebensführung auszudrücken.

¹⁸ François DERMANGE, *Le Chrétien peut-il aimer d'agapè?*, in: Dimitri ANDRONICOS, Céline EHRWEIN NIHAN und Mathias NEBEL (Hg.), *Le courage et la grâce. L'éthique à l'épreuve des réalités humaines (Le champ éthique 60)*, Genf, Labor et Fides, 2013, 155.

Wie jeder kirchliche Segen gilt auch der Segen Gottes für eine Ehe oder Partnerschaft den beteiligten Personen, nicht Sachen (z. B. den Trauringen) oder der Institution Ehe oder Partnerschaft, *er gilt der Beziehung der Partner im Rahmen des Bundes Gottes mit seinem Volk.*

Je nach dem Verständnis des Bundes Gottes sind die Akzente unterschiedlich, schliessen sich aber gegenseitig nicht aus. Man sieht darin einerseits das Zeichen der Gnade Gottes und des unilateralen Wirkens Gottes, der die Seinen ohne Voraussetzung und Bedingungen erwählt und annimmt, andererseits die Verpflichtung der Menschen, auf die Verheissung Gottes mit dem eigenen Verhalten zu antworten. In diesem Sinne heisst es im Neuen Testament (Eph 5,32), dass die Lebensführung der Partner ein Zeichen des Bundes Christi und der Kirche sein könne.

Der Segen Gottes wird nicht einmalig *am Beginn einer Lebensgemeinschaft* erteilt. Er kann erneut erbeten und empfangen werden an verschiedenen Stationen einer *auf Dauer* gelebten partnerschaftlichen Beziehung.

These 3.7: Ehegatten und Partner einer Lebensgemeinschaft sind nach Gottes Wort berufen, «eine kleine Kirche innerhalb der Kirche» zu werden. Wie die Kirche insgesamt zeugen sie öffentlich vom Evangelium durch ihre gegenseitige Liebe und Treue sowie durch ihre Gastfreundschaft und die Verantwortung, die sie in der christlichen Gemeinde und in der Gesellschaft insgesamt übernehmen.

Es erscheint schwierig, lebenslang zusammen zu leben und zu bleiben. Die Hindernisse auf dem gemeinsamen Lebensweg sind zahlreich und werden immer mehr auch aufgrund der immer längeren Lebenserwartung. Auf diesem gemeinsamen Lebensweg eines Paares soll die Kirche auf jeder seiner Etappen in der Lage sein, ihre Unterstützung anzubieten, z. B. durch die Erneuerung der Versprechen, die zu Beginn der Lebensgemeinschaft gegeben wurden, durch Begleitung und Austausch und durch das Angebot der Vergebung.

These 3.8: Scheidung und Wiederheirat stehen im Gegensatz zum Prinzip einer zeitlich unbegrenzten Verpflichtung zur Lebensgemeinschaft. Die Kirche ist dennoch gehalten, die unverbrüchliche Gnade Gottes zu verdeutlichen durch eine positive Begleitung und Aufnahme derer, die aus einer Lebensgemeinschaft austreten.

4. Ehe und Partnerschaft in kirchlicher Begleitung

These 4.1: Segen ist freier Zuspruch von Gottes Gnade. Deshalb ist der Segen Gottes Bestandteil des Gottesdienstes sowie des ganzen Lebens. Im reformierten Glaubensverständnis

handelt es sich dabei um die Bitte um den Segen Gottes, weil der Segen Gottes ausserhalb der Verfügungsgewalt von Menschen liegt.

Wo Menschen für sich und ihre Partnerin/ihren Partner um den Segen Gottes bitten, gestehen sie ein, dass Menschen immer auch auf Kosten anderer Geschöpfe leben und dabei ständig gefährdet sind, am Gegenüber schuldig zu werden; und sie anerkennen damit die Herrschaft des einen Herrn über ihr Leben und verzichten zugleich darauf, übereinander verfügen und einander beherrschen zu wollen.

Auf dieser Grundlage sollen mit dem Segen Gottes die Menschen in Partnerschaften ermächtigt werden, verantwortungsvoll miteinander umzugehen, den anderen/die andere aus Gottes Hand zu empfangen und als göttliche Gabe in Ehren zu halten. Eine solche Ermächtigung kann keinem liebenden und verbindlich miteinander leben wollenden Paar vorenthalten werden.

These 4.2: Dieser herrschaftskritische Impetus bedeutet: Die unterschiedlichen Beziehungs- und Familienkonstellationen sind allesamt darauf ausgelegt, Verbindlichkeit, Verlässlichkeit und den Schutz der Schwachen und Verletzlichen (u. a. der Kinder, Kranken und Betagten) zu gewährleisten.

Wo sich lebensfeindliche (ökonomisch, psychisch, strukturell o. a. bedingte) Situationen etablieren oder wo aus anderen Gründen Verbindlichkeit und Schutz nicht mehr gewährleistet werden kann, müssen die staatliche Gemeinschaft sowie auch die kirchlichen Akteure Massnahmen bereithalten, die sich nicht in erster Linie am Schutz der Institution Ehe, sondern an der lebensförderlichen Lösung der Konflikte für alle Beteiligten orientieren.

These 4.3: Wo Paare um den Segen Gottes bitten, vertrauen sie auf die schöpferische und heilende Macht Gottes für ihre Beziehung. Sie nehmen diese für sich in Anspruch und lassen sich zugleich von ihr in Dienst nehmen. Somit wird die Lebensgemeinschaft der Gesegneten durch den Segen Gottes herausgehoben aus der Gemeinschaft aller Mitgeschöpfe, jedoch zugleich an diese Gemeinschaft zurückgebunden in dem Sinn, dass die Gesegneten in die irdischen Verantwortungsbereiche eingebunden werden.

Dadurch reicht der Segen über den Raum des Privaten hinaus und beauftragt zu einer gemeinsamen Verantwortung gegenüber der Welt, die sich auch gegenüber den Mitmenschen und Mitgeschöpfen zu bewähren hat. Als Gesegnete werden sie zu einem Segen nicht nur füreinander, sondern auch für Dritte.

These 4.4: Dem prinzipiellen Öffentlichkeitsanspruch des Segens Gottes steht oftmals die konkrete Festpraxis von Hochzeits- oder Segnungsfeiern entgegen: Zwar setzt die liturgische Gestaltung – in der Trauansprache, in Gebeten und Fürbitten sowie im Trauversprechen – das

Paar, die Beziehung des Paares untereinander sowie ihre Beziehung im Lichte der Liebe Gottes ins Zentrum. Doch darüber begeht das Paar den ganzen Festtag meist als «geschlossene Gesellschaft» im Kreis von zur Feier eingeladenen Angehörigen und Freunden. Entgegen diesem Privatcharakter haben Paare einen Anspruch darauf, dass die Segnung ihrer Lebensgemeinschaft in einer öffentlichen gottesdienstlichen Feier ihren Ausdruck findet.

Das Paar wird in einen Gotteshorizont und in den Horizont der christlichen Gemeinde gestellt und hat damit prinzipiell öffentlichen Charakter.

These 4.5: Beziehungen sind zerbrechlich. Das macht die hohe Zahl der Trennungen von Partnerschaften immer wieder bewusst. *Wenn Paare ihr kirchliches Versprechen, das Leben gemeinsam gestalten zu wollen, nicht mehr einhalten können und es zur Trennung kommt, so bleiben sie trotzdem unter dem Segen Gottes.*

Der kirchlichen Begleitung kommt hier die Aufgabe zu, die Trennung weiter zu fassen als bloss im Sinne der zivilrechtlichen Gütertrennung: Sie kann dazu beitragen, mit eigenen Trennungsfeiern freundlich zu lösen, was noch vorhanden ist; zudem kann sie sich in der seelsorgerlichen Begleitung an der Suche beteiligen, wie das neu zu ordnende Leben segensvolle Wirkung entfalten kann (Umgang mit gemeinsamen Kindern; neue soziale/berufliche Entfaltungsmöglichkeiten udg.).

These 4.6. Seit wenigen Jahrzehnten ermöglichen die Kirchenordnungen der meisten reformierten Landeskirchen die Durchführung von Feiern zur Segnung unterschiedlicher Beziehungskonstellationen (u. a. homosexueller Paare) sowie auch von Lebensübergängen (u. a. auch Trennungen). Die Empirie weist auf, dass die Kirchenordnungen geändert wurden, ohne dass gleichzeitig hierfür in angemessener Weise liturgische Formen entwickelt worden sind. So herrscht in diesem Bereich angesichts der fehlenden Vorlagen eine weitgehende liturgische Unverbindlichkeit.

Solange die Vielgestaltigkeit des Zusammenlebens nur kirchenrechtlich «toleriert», aber im kirchlichen Wirken (u. a. im gottesdienstlichen Leben) nicht angemessen aufgenommen ist, fehlt ein wichtiges Element der Anerkennung dieser vielgestaltigen Formen des Zusammenlebens.

These 4.7. Die Kirchen erreichen über verschiedene Kasualien nach wie vor eine beträchtliche Zahl von Menschen in Beziehungen. Auch wenn die Kirchenmitgliedschaft zahlenmässig abnimmt, so ist für Paare die kirchliche Trauung bzw. die Segensfeier sowie für junge Familien die Taufe nach wie vor recht beliebt. Sodann unterhalten die Kirchen fast flächendeckend ein reichweitenstarkes Netz an Ehe- bzw. Paarberatungsstellen. Zum Raum «Dazwischen»,

d. h. zum Raum ausserhalb von Beziehungsfeier und Beziehungskrise, namentlich zum vielfältigen Alltagsleben von Menschen in Beziehungen und Familien, haben die Kirchen nur wenige Berührungspunkte.

Für die Konzeption der gemeindlichen und pfarramtlichen Arbeit stellt sich die grundlegende Frage, wie es den Gemeinden gelingen kann, «Möglichkeitsräume» zu eröffnen, die auch für Paare, für Menschen in Beziehungen und für junge Familien in ihrem Alltag von Bedeutung sind.

These 4.8. Mit der zunehmenden Hochaltrigkeit in unserer Gesellschaft nimmt auch die Zahl sehr langer Beziehungen sowie die Zahl neu geschlossener Beziehungen unter älteren Menschen zu. Im letzteren Fall haben die Betroffenen – oftmals Menschen, die bereits längere Beziehungen geführt haben und nun verwitwet oder geschieden sind – eigene, neue Vorstellungen, wie die Beziehung gefeiert werden und die Beziehungskonstellation aussehen soll (Verzicht auf vorgängige standesamtliche Trauung, ggf. räumliche Trennung des Paares, udg.). *Für die Kirchen bringt das die Herausforderung mit sich, hohes Alter nicht nur im Kontext von Seelsorge und Sterbebegleitung, sondern neu auch im Kontext von Beziehungsschließung, Bitte um den Segen für die Beziehung und entsprechender Begleitung wahrzunehmen.*

5. Bibliographie

- Christian ALBRECHT, *Kasualtheorie. Geschichte, Bedeutung und Gestaltung kirchlicher Amtshandlungen*, Tübingen 2006.
- Michael F. BIRD, *Salvation in Paul's Judaism?*, in: Reimund BIERINGER, Didier POLLEFEYT (Hg.), *Paul and Judaism. Crosscurrents in Pauline Exegesis and the Study of Jewish-Christian Relations* (LNTS 463), London/New York 2012, 15–40.
- Pierre BÜHLER, *Quel statut faut-il accorder à la question de l'homosexualité?*, in: Isabelle GRAESSLÉ, Pierre BÜHLER, Christophe D. MÜLLER (Hg.), *Qui a peur des homosexuelles ? Discussion autour des prises de position des Eglises protestantes de Suisse*, Genf 2001, 173–187.
- Simon BUTTICAZ, *Le Nouveau Testament sans tabous* (Essais bibliques 53), Genf 2019, Kap. 5.
- François DERMANGE, Céline EHRWEIN, Denis MÜLLER (Hg.), *La reconnaissance des couples homosexuels: enjeux juridiques, sociaux et religieux* (Le champ éthique 34), Genève 2000.
- François DERMANGE, *Le Chrétien peut-il aimer d'agapè?*, in: Dimitri ANDRONICOS, Céline Ehrwein NIHAN, Mathias NEBEL (Hg.), *Le courage et la grâce. L'éthique à l'épreuve des réalités humaines* (Le champ éthique 60), Genf 2013, 146–162.
- Kristian FECHTNER, *Kirche von Fall zu Fall. Kasualpraxis in der Gegenwart – Eine Orientierung*, Gütersloh 2003.
- GEMEINSAMER LITURGISCHER AUSSCHUSS (Hg.), *im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche der Union – Bereich DDR –, der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in der DDR und der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen in der DDR, Arbeitsbuch zur Trauung*, Berlin/Altenburg 1990.

Gespräch geführt von Elise PERRIER mit Joan Charras SANCHO und Gérard PELLA, De la surprise à la consternation, in: Réformés, mars 2018; <https://www.reformes.ch/eglises/2018/03/de-la-surprise-la-consternation-lgbti-dossier-reformes-mars-2018> (abgerufen am 21. Februar 2019).

Magdalene L. FRETTLÖH, Segnen und gesegnet werden Zur biblisch- und systematisch-theologischen Fragestellung im Blick auf die Segnung von gleichgeschlechtlich liebenden Paaren in eingetragener Partner_innenschaft; : https://www.elk-wue.de/fileadmin/Landessynode/2017/Studientag_2017/S_2017-06-24_Referat_Prof._Dr._Frettloeh_-_Segnen_und_Gesegnet_werden_Zur_Biblisch_systematischen_Fragest___.pdf (abgerufen am 18. September 2019).

Magdalene L. FRETTLÖH, Theologie des Segens. Biblische und dogmatische Wahrnehmungen, Gütersloh 1999³.

Éric FUCHS, Le désir et la tendresse : pour une éthique chrétienne de la sexualité, Paris/Genève 1999.

Isabelle GRAESSLE, Pierre BÜHLER, Christoph D. MÜLLER (Hg.), Qui a peur des homosexuelles? Evaluation et discussion des prises de position des Églises protestantes de Suisse, Genf 2001.

Ulrich LUZ, Das Evangelium nach Matthäus, Bd. 3: Mt 18–25 (EKK 1/3), Zürich, Benziger Verlag/Neukirchen-Vluyn 1997.

James Louis MARTYN, Apocalyptic Antinomies in Paul's Letter to the Galatians, NTS 31, 1985, 410–424.

Helmut MERKLEIN, Der erste Brief an die Korinther. Bd. 2: 5,1–11,1 (ÖTB 7/2), Gütersloh/Würzburg 2000.

Thomas RÖMER, Loyse BONJOUR, L'homosexualité dans le Proche-Orient ancien et la Bible, Genève 2016.

Ulrike WAGNER-RAU, Segensraum. Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft, Stuttgart (2000) 2008².

Der vorliegende Text wurde verfasst und wird verantwortet vom Institut für Theologie und Ethik (ITE) des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes in seiner Zusammensetzung im Jahr 2019:

Prof. Dr. Simon Buttica, Professor für Neues Testament und altchristliche Überlieferungen, Universität Lausanne, Leiter des ITE

Prof. Dr. Andrea Bieler, Professorin für Praktische Theologie, Universität Basel

Prof. Dr. François Dermange, Professor für Ethik, Universität Genf

Frau PD Dr. theol. Dörte Gebhard, Universität Zürich

Prof. Dr. Martin George, Professor em. für Ältere Kirchen- und Dogmengeschichte, Universität Bern

Pfr. Dr. Martin Hirzel, Beauftragter für Ökumene und Religionsgemeinschaften, Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund

Pfr. Dr. Simon Hofstetter, Beauftragter für Recht und Gesellschaft, Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund

Prof. Martin Killias, Dr. iur. Dr. h.c. et lic. phil., Professor für Strafrecht und Kriminologie, Universität St. Gallen

Pfr. Dr. Ulrich Knoepfel, Ratsmitglieder SEK

Prof. Dr. Frank Mathwig, Beauftragter für Theologie und Ethik, Titularprofessor für Ethik, Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund und Universität Bern

Pascal Moeschler, Zoologe, Konservator und Kommunikationsbeauftragter am Naturhistorischen Museum der Stadt Genf

In der Erarbeitungsphase des Textes haben mitgewirkt:

Frau PD Dr. Regine Munz

Herr Matthias Felder, ehemaliger Koordinator des ITE

Prof. Dr. Magdalene L. Frettlöh

Prof. Dr. hon. Suzette Sandoz

Pfr. Dr. sc. agr. Otto Schäfer, ehemaliger Koordinator des ITE

Dr. h.c. Peter Schmid, ehemaliger Leiter des ITE

Teile dieses Textes wurden von Monique Carruzzo vom Französischen ins Deutsche übersetzt. Sprachliche Revidierung: Marion Wittine.