

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 91 (2001)
Heft: 4

Artikel: Kirche und Homosexualität : eine Lacksmusprobe für den Glauben
Autor: Vosman, Frans
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-404941>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 09.01.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Kirche und Homosexualität – eine Lackmusprobe für den Glauben

Frans Vosman

«Diese Angst vor der Einsamkeit, das Bedürfnis, im Fleisch eines anderen sein Ich zu vergessen, das ist, was der Mensch edel das Bedürfnis zu lieben nennt.»
(Charles Baudelaire)¹

1. Homosexualität – Sache der Moral und Sache des Glaubens

Die meisten christlichen Kirchen haben eine Geschichte hinter sich, die von massiver Negation und Verurteilung homosexueller Beziehungen (Beziehungen hier im weiten Sinne) gekennzeichnet ist².

Wenn die Kirche sich heute mit homosexuellen Männern und Frauen und ihren Lebenspraktiken auseinandersetzt, dann konfrontiert sie sich selbst – über Ängste in Bezug auf Homosexualität und oberflächliches Gutdünken einer Vielfalt von homosexuellen Praktiken hinweg – im Grunde genommen mit ihrer gesamten Sexualmoral und zudem aufs schärfste mit ihrem eigenen Glauben. Homosexualität wurde und wird in Kirchen verurteilt: erstens, weil es Sexualität ist, die sich nicht an Fortpflanzung orientiert, und zweitens, weil wir Glaubensvorstellungen hegen, wonach Menschen, d.h. ein Mann und eine Frau, gerade dann an Gottes schöpferischer Aktivität mitbeteiligt sind, wenn sie konkret, d.h. also leiblich, neuem menschlichem Leben Chancen geben. Ich beschränke mich im Folgenden auf die römisch-katholische Kirche, weil sie eine klare Verurteilung homosexueller Beziehungen ausspricht. Diese Verurteilung ist zu kritisieren, und zugleich schenkt diese Kirche eine unabkömmliche moralische Einsicht. Ich möchte dasjenige herausstellen und

¹ Mon Cœur mis à nu, XIX, LXV, in: *Charles Baudelaire, Œuvres complètes*, Paris (Gallimard) 1975. Vgl. *Xavier Lacroix, Suffit-il d'aimer? Ressources et limites de l'interprétation intersubjective de la sexualité*, in: *Le Supplément. Revue d'éthique et de théologie morale*, no. 215, déc. 2000, 5–27, hier 22.

² *John Boswell, Christianity, social tolerance, and homosexuality: gay people in Western Europe from the beginning of the Christian Era to the fourteenth century*, Chicago (University of Chicago Press) 1980; *Mark D. Jordan, The invention of sodomy in Christian theology*, Chicago (University of Chicago Press) 1997; *Stanton L. Jones/Mark A. Yarhouse, The Use, Misuse, and Abuse of Science in the Ecclesiastical Homosexuality Debates*, in: *David L. Balch (Hg.), Homosexuality, Science, and the "Plain Sense" of Scripture*, Grand Rapids MI (Eerdmans) 2000, 73–120.

vertreten, was sie in ihrem Moralunterricht behandelt und was in positiven Aussagen über homosexuelle Beziehungen oft übersprungen wird: die Konkretheit des Guten und des Bösen in einer leiblichen Handlung. Vergewaltigung ist zum Beispiel kein Verstoss gegen einen moralischen Wert, sondern ein konkretes Übel, das durch eine gewalttätige, sich im Leiblichen abspielende Handlung realisiert wird. Das Übel besteht in der Handlung gegen diese Frau (oder – weniger vorkommend – gegen diesen Mann oder Jungen). So ist auch das Gute in der Ehe und in jeglicher Beziehung etwas konkret Leibliches und nicht die Realisierung eines Wertes. Das trifft genauso zu für homosexuelle erotische Beziehungen. Diese Güterlehre scheint mir letztendlich für alle Menschen relevant, wenn sie auch an erster Stelle als theoretische Waffe gegen Schwule und Lesben benutzt wird.

Die römisch-katholische Kirche lehrt, dass ein verheirateter Mann und eine verheiratete Frau, die Geschlechtsgemeinschaft haben, berufen sind, «die innere Einheit des Schöpfers widerzuspiegeln»³. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat diese Kirche der naturgesetzlichen Sprache eine personalistische Sprache hinzugefügt, um über sexuelle Ethik zu sprechen. In dieser Sprache geht es um Ausdrücke, welche die intersubjektive Beziehung zwischen Mann und Frau andeuten sollen. Die persönliche Liebe und die Ermöglichung neuen Lebens, *unio* und *procreatio*, sind so auf eine gleiche Ebene gestellt worden. Konzepte wie totale Hingabe und Empfänglichkeit sind im direkten theologischen Bereich wichtig geworden, um die Beziehung zwischen Gott und Menschen anzudeuten, aber auch die Beziehung zwischen Mann und Frau. Wie bekannt, hat der heutige Papst, Johannes Paul II, vor einigen Jahrzehnten eine spezifische personalistische Sprache entwickelt, die er später auch in Enzykliken und in einem Apostolischen Schreiben wie etwa *Familiaris consortio* (1981) benutzt hat. *Familiaris consortio* Nr. 11 stellt fest: «Infolgedessen ist die Sexualität, in welcher sich Mann und Frau durch die den Eheleuten eigenen und vorbehaltenen Akte einander schenken, keineswegs etwas rein Biologisches, sondern betrifft den innersten Kern der menschlichen Person als solcher. Auf wahrhaft menschliche Weise wird sie nur vollzogen, wenn sie

³ Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Seelsorge für homosexuelle Paare (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 72), Bonn 1986, 5; vgl. dazu auch *Jeannine Gramick/Pat Furey* (Hg.), *The Vatican and Homosexuality. Reactions to the "Letter to the Bishops of the Catholic Church on the Pastoral Care of Homosexual Persons"*, New York (Crossroad) 1988.

in jene Liebe integriert ist, mit der Mann und Frau sich bis zum Tod vorbehaltlos einander verpflichten. Die leibliche Ganzhingabe wäre eine Lüge, wenn sie nicht Zeichen und Frucht personaler Ganzhingabe wäre, welche die ganze Person, auch in ihrer zeitlichen Dimension, miteinschliesst. Wenn die Person sich etwas vorbehielte, zum Beispiel die Möglichkeit, in Zukunft anders zu entscheiden, so wäre schon dadurch ihre Hingabe nicht umfassend.»⁴

Diese Untermauerung einer Moral durch das Konzept der totalen Hingabe hat einen theologischen Hintergrund, wo Hingabe ebenfalls das wichtige Konzept ist. Liebe wird als Hingabe interpretiert, ohne dass man etwas als Belohnung oder Ausgleich erwartet. Christus ist der Schlüssel zu dieser Wirklichkeit, woraus die Verheirateten die gegenseitige Hingabe leben können. Zudem spielt das biblische Thema des Bundes zwischen Gott und seinem Volk bzw. zwischen Mann und Frau eine Rolle.

Ein Zitat aus *Familiaris consortio* Nr. 13 bringt uns Klarheit über diese Dogmatik: «Die Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen findet ihre endgültige Erfüllung in Jesus Christus, dem liebenden Bräutigam, der sich hingibt als Erlöser der Menschheit und sie als seinen Leib mit sich vereint. Er offenbart die Urwahrheit über die Ehe, die Wahrheit des «Anfangs» und macht den Menschen fähig, sie vollends zu verwirklichen, indem er ihn von seiner Herzenshärte befreit. Diese Offenbarung gelangt zur endgültigen Vollendung in der Liebesgabe, die das göttliche Wort der Menschheit macht, indem es die menschliche Natur annimmt, und im Opfer, mit dem Jesus Christus sich am Kreuz für seine Braut, die Kirche, darbringt. In diesem Opfer wird der Plan vollständig enthüllt, den Gott dem Menschsein des Mannes und der Frau seit ihrer Schöpfung eingepägt hat.»⁵

Am Schluss dieser kurzen Typologie der heutigen römisch-katholischen Sexualethik weise ich auf das aufgekommene Konzept der Komplementarität hin. Gewiss hat es seit langem eine Idee über den Anschluss zwischen Mann und Frau gegeben, vom Konzept her naturgesetzlich oder auch biologisch, vielleicht sogar biologistisch geprägt. Kardinal Wojtyła, der spätere Papst Johannes Paul II, hat in seinem 1962 erschienenen und

⁴ Apostolisches Schreiben FAMILIARIS CONSORTIO von *Papst Johannes Paul II.*, Über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 33), Bonn 1981, 15.

⁵ Ebd., 16f.

1979 neu bearbeiteten Buch über Sexualethik, *Liebe und Verantwortung*⁶, über die Gegenseitigkeit zwischen Mann und Frau reflektiert. In den ersten Monaten als Papst hat er seinen Unterricht angefangen mit der Auslegung von Genesis 1–3. Dann, im Jahr 1981, erscheint als eine erweiterte Reflexion das Wort «Komplementarität», ein Zustand, der für den grundsätzlich einsamen Menschen erstrebenswert ist und seinem Verlangen nach Fülle in einem spezifischen Sinne entspricht: Der Mann ist für die Frau komplementär, die Frau ist für den Mann komplementär. Im Weltkatechismus Nr. 372 und Nr. 2335 wird beschrieben, wie Mann und Frau einander ergänzen. Erst in Nr. 2357, einem Paragraphen über die Homosexualität, wird der Begriff «Komplementarität» faktisch benutzt, und zwar im negativen Sinne, wenn es von homosexuellen Handlungen heisst: «Sie entspringen nicht einer wahren, affektiven und geschlechtlichen Ergänzungsbedürftigkeit»⁷. Der Charakter der Ehe wird so zum Verhängnis für Schwule. Die Bekämpfung der Bedrohung der Ehe und die Bekämpfung der Tatsache, dass die Ehe in der Gesellschaft nicht oder auf eine falsche Art und Weise gewürdigt wird, wird zu einer Verurteilung aller konkreten homosexuellen Beziehungen. Es bildet sich hier sozusagen ein Anti-Programm⁸. Wenn ich die Hypothese, dass es sich um ein Anti-Programm handelt, aufstelle und damit also behaupte, dass es eine ausgesprochen reagierende kirchliche Aussage ist, dann meine ich damit, dass man zwar tatsächlich Ehe und homosexuelle Beziehungen im Zusammenhang miteinander betrachten sollte, aber aus einer unterschiedlichen Perspektive: weder homosexuelle Beziehungen als Bedrohung der theologischen Grundlage der Ehe noch die Theologie der Ehe als Waffe gegen homosexuelle Beziehungen. Der Zusammenhang zwischen Ehe und homosexuelle Beziehungen besteht in den gemeinsamen Wurzeln in sexuellen Bewegungen und der Notwendigkeit zur Vermenschlichung.

Wie kann man eine solche «hohe» Dogmatik wie die soeben erwähnte (Hingabe, Christus, Komplementarität) verstehen? Und was bedeutet sie eigentlich für nicht verheiratete Menschen? Gibt es eine theologische Sprache, welche die Würde von Homosexuellen anerkennt, die ihre Sexu-

⁶ Karol Wojtyła, *Liebe und Verantwortung*. Eine ethische Studie, München (Kösel) 1979.

⁷ Katechismus der katholischen Kirche, München (Oldenbourg) u.a. 1993, 126, 591, 596.

⁸ Ein klares Beispiel eines Anti-Programms gibt: Archbishop *M. Sheenan* (Santa Fe NM), *How the Church Views Same-Sex Marriage*, in: *Origins*, March 27, 1997, vol. 26, no. 40, 664.

alität leben wollen? Gibt es eine genuin theologische und spezifische Art zu sprechen, nicht nur eine liebevolle, sondern auch «pastorale» Sprache? Die Moraltheologie der letzten Jahrzehnte hat gelernt, dass eine subjektive Moral – also eine Moral, wo die Kategorien Subjekt, die Subjekte und die Intersubjektivität Gut und Böse bestimmen – ihre klaren Grenzen hat. Die Liebe wird in einer subjektiven Moral erhöht, sie wird idealisiert, so dass man die Realität, die ständige Gegenbewegung in jeder Beziehung, wie zum Beispiel Abscheu und sogar Hass, nicht mehr denken kann. Die Liebe wird idealisiert, indem man sich nicht mit der Struktur und den Bewegungen innerhalb des Verlangens nach Erfüllung von Bedürfnissen verständigt. Dieses Verlangen wird schliesslich verwechselt mit Caritasliebe⁹. Letztere sollte dem Verlangen jedoch nicht gegenübergestellt werden. Caritasliebe sollte auch nicht dem sexuellen Verlangen gegenübergestellt werden (wie Anders Nygren das gemacht hat). Schliesslich sollten aber auch das Verlangen und die Caritasliebe nicht miteinander identifiziert werden. Wer über Liebe redet und meint, dass er damit auch die Bewegungen des Verlangens beschreibt, irrt sich. Moraltheologisch sollte jede christliche Kirche das als ein *Caveat* für ihre Lehräusserungen und ihre Segnungsliturgien bedenken.

Wer über homosexuelle Beziehungen, deren Moralität und eine eventuelle Segnung reflektieren will, kann das innerhalb der Kirche nicht so tun, als handelte es sich um ein selbständiges Thema. Dieser existentielle Bereich hat mit Caritasliebe und mit Verlangen zu tun. Caritasliebe, diese Positionierung in eine andere, neue Wirklichkeit, wo man sich von etwas, was einem vorangeht, bewegen lässt, von etwas, das Gläubige einen Jemand nennen, den Heiligen Geist, und das Verlangen nach Erfüllung sind beides Bereiche möglicher Vermenschlichung. Weder bei Heterosexuellen noch bei Homosexuellen ist diese Vermenschlichung gesichert. Daher gibt es traditionell das Schuldbekenntnis in der Liturgie, daher gibt es die Beichte, diese radikale Möglichkeit des reifenden Menschen zur Humanisierung. Daher auch traditionell die Fürbitten bei einer Segnung und daher die Zeugen bei einer Heirat. Das alles zusammen besagt: Wir können überhaupt nicht allein zu einer Vermenschlichung gelangen. Wir erkennen das gerne an, auch wenn es schmerzlich ist, das anzuerkennen. Paradoxerweise bereichert uns dieses Geständnis. Zusammen mit dem Ersten in jeder Liturgie, dem Gotteslob, ist diese Einsicht in die immer bedrohte und immer real mögliche Vermenschlichung im Bereich der Liturgie die Pa-

⁹ Xavier Lacroix, *Suffit-il d'aimer?* (wie Fn. 1), 9.

rallele zu moraltheologischen Einsichten bezüglich der Humanisierung von Sexualität. Liebe zwischen Homosexuellen und das Verlangen – Verlangen hier im weitesten Sinne gesehen –, das Homosexuelle, auch Homosexuelle hegen, müssen sehr wohl auch durch die schmale Pforte der Humanisierung hindurch. Es ist schon möglich, dass Homosexuelle (und andere!) hier protestieren und die Eigenständigkeit der Phänomene betonen wollen. In der Tat ist eine Reflexion über die Eigenheiten der Homosexualität notwendig und aufschlussreich, z.B. in Bezug auf die Realisierung der Freiheit und in Bezug auf Sexualität und Genuss. Wer beispielsweise momentan in den liberalen Niederlanden als schwuler Mann oder Lesbe leben will, muss noch immer seine Freiheit selbst neu gestalten. Die Freiheitserfahrungen sind immer noch – oder gerade jetzt wieder – aufs neue bedrohte Erfahrungen. Zudem hat eine phänomenologisch genaue und biblisch theologisch verantwortete moraltheologische Reflexion darüber noch kaum angefangen¹⁰. Erkennen wir also diese Eigenheiten der Homosexualität an. Gleichzeitig sollten wir im Bereich der Sexualität das Gemeinsame zwischen verheirateten heterosexuellen und homosexuellen Paaren und auch alleinstehenden Homosexuellen und Heterosexuellen anerkennen. Die Gemeinsamkeit besteht u.a. in dem inhärent wilden Charakter der Sexualität, des sexuellen Verlangens¹¹. Eine moraltheologische Würdigung der Homosexualität sowie liturgisch-theologisch verantwortete Vorschläge zur Feier homosexueller Beziehungen sollten reichhaltig und nicht naiv sein. Es mag erschütternd sein, aber die Würdigung der homosexuellen Beziehungen und deren Segnung, ist Anlass, neu über alle Beziehungen, auch über die Heirat nachzudenken. Wenn man homosexuelle Beziehungen als *Addendum* zur Ehe sieht (etwa so: «Beide, Homosexualität und die heterosexuelle Ehe, bestehen aus Liebe und aus einer Art geistlicher Fruchtbarkeit, die sich leider oder glücklicherweise nur in

¹⁰ Vgl. F. Vosman, *Zwijgen over wat goed bleek te zijn. Het spreken van de Rooms-Katholieke Kerk over homoseksuele betrekkingen*, in: *Anne-Marie Korte/Frans Vosman/Theo de Wit, De ordening van het verlangen. Vriendschap, verwantschap en (homo)seksualiteit in joodse en christelijke tradities*, Zoetermeer (Meinema) 1999, 45–67; *Sjef van Tilborg, Wie is de homo die gered wordt? De interpretatie van Genesis in documenten over homoseksualiteit vanuit de katholieke kerk*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 41 (2001) 3–12.

¹¹ *Christophe Marx, Sexualité: une expérience d'ordre spirituel*, in: *Le Supplément. Revue d'éthique et de théologie morale* no. 217, juin–juillet 2001, 25–35, hier 29f.: «L'amour est à flux tendu, habitant l'instant, justifiant les partenaires, ne s'autorisant que de lui-même dans son mouvement. Énergie désirante, il est en fait appelé à chercher un toujours plus qui ne se tarit jamais et désaltérant l'assoiffé de vie sans délai (...).»

einer heterosexuellen Ehe leiblich äussern kann»), kommt es zu vor-schnellen und m. E. naiven Aussagen. Das Los der heutigen Ehe gibt, moraltheologisch gesehen, genauso viel Anlass dafür, über die Tiefenstrukturen der Liebe und des Verlangens nachzudenken und zu bedenken, wie man mit Hilfe Gottes und anderer eine Beziehung als ein Unternehmen der Vermenschlichung gestalten kann und feiern kann. Die Anerkennung homosexueller Beziehungen aber ist der tatsächliche Anlass, weil Homosexuelle, die sich emanzipieren, die Gesellschaft und die Kirchen wie sonst niemand mit der Institutionsabhängigkeit von Individuen konfrontieren. Für eine Lesbe und einen Schwulen gibt es kaum oder gar keine selbstverständlichen Institutionen. Sie erfinden bis zu einem gewissen Grad selbst neue. Homosexuelle untersuchen im Kontext ihrer Emanzipation die Bewegungen der Lust, sie untersuchen, was Liebe denn eigentlich ist, und sie empfinden, dass man eine gewisse Institutionalisierung braucht. Wenn im Laufe der Emanzipation die Frage nach theologischer Würdigung und nach Segnung auftritt, dann sollte die Kirche die Erfahrungs- und Reflexionsergebnisse dieser Emanzipation auch ernst nehmen. Mir ist kein einziger kirchlicher oder moraltheologischer Text bekannt, wo dies geschieht¹². Auf der anderen Seite gilt auch: keine Segnung ohne Demut derjenigen, die diese Segnung empfangen, und derjenigen, die diese Segnung spenden; keine Würdigung einer Beziehung ohne Selbstrelativierung und Selbstkritik. Dass das in einer Hochzeitsfeier nicht oder noch kaum geschieht, besagt eher etwas über die Art und Weise, wie die Kirche ihre Sakramente spendet und wie Leute sich verheiraten, als dass es Anlass dafür sein muss, genau so vorzugehen mit der Segnung von homosexuellen Beziehungen.

Wir gehen hier übrigens noch einen Schritt weiter: Wer über Homosexualität nachdenken will, sollte die moralisch relevanten Erfahrungen der Verheirateten zur Kenntnis nehmen, sollte die Hierarchie moralischer Güter, die sich im Laufe einer Ehe zeigen, völlig anerkennen, ohne Konkurrenzgedanken, nicht bestimmt von Hass gegen die Ehe wegen der ideolo-

¹² Dies obwohl A. Guindon und G. Ménard vorzügliche Arbeit in diesem Bereich geschafft haben. Die Geschichte mit X. Thévenots Doktorarbeit ist wohl ein trauriges Beispiel dafür, wie es nicht gelungen ist, römisch-katholische Lehre über Homosexualität und reflektierte Erfahrungen Schwuler miteinander zu verbinden: *Xavier Thévenot, Homosexualités masculines et morale chrétienne (Recherches morales 9)*, Paris (Cerf) ²1985. Die französische Bewegung von christlichen Schwulen und Lesben «David & Jonathan» hat darauf scharf reagiert. Vgl. *André Guindon, Homosexualités et méthodologie éthique. A propos d'un livre de Xavier Thévenot*, in: *Eglise et Théologie* 17 (1986), 57–84.

gischen Benutzung des Ehegedankens gegen Homosexuelle und wegen der Unterdrückung von homosexuellen Beziehungen. Erst von dort aus, von diesem nichtkonkurrierenden Standort aus, kann ethisch und theologisch eine neue Reflexion über Homosexualität anfangen, die innerhalb der Kirche wirklich emanzipatorisch wirken kann. Also nicht «Anders als die Anderen» (wie der Titel einer Broschüre der altkatholischen Kirche Österreichs zur Homosexualität lautet),¹³ sondern etwa so: «Zur gemeinsamen offenen Betrachtung der Unordnung jeder Sexualität und der neuen Realität der Liebe».

Die Verbindung zwischen Gottes schöpferischem Wirken und der Mitwirkung des Menschen soll neu reflektiert werden, nicht etwa, indem einer der beiden Pole gestrichen oder vergeistigt wird, sondern indem wir einerseits das sexuelle Verlangen und andererseits Christi Mut zum Leben neu verstehen. In einem Text der altkatholischen Kirche Österreichs wird zwar erklärt, dass «die Würde und der Wert der Liebe nicht davon abhängig ist, ob daraus menschliches Leben (proles) hervorgeht»¹⁴, und er mag damit völlig Recht haben, aber heisst das, dass leibliche erotische Praktiken zwischen Frau und Mann, zwischen Frau und Frau und zwischen Mann und Mann diese Würde nicht *leiblich* inkorporieren sollen? Und wenn ja, welche Praxisvollzüge eignen sich dafür, welche nicht? Ist die Offenheit von Mann und Frau für neues menschliches Leben in einer sakramentalen Ehe nur etwas Eigenes, aber nichts Übergeordnetes? Damit stehen wir an einem Schnittpunkt zwischen Moral und Glauben, zwischen leiblicher praktischer Lebensführung und Leben aus einer Umwälzung her. Gutes Handeln kann m.E. nicht als Konkretisierung eines Wertes verstanden werden, auch gutes Handeln im sexuellen Bereich nicht. Handlungen entdecken Gutes oder auch Böses. Wenn das stimmt, wie ist es dann mit Handlungen im sexuellen Bereich, im «geheimnisvollen Reiche der Venus» (*in re venerea*)?¹⁵ Gibt es da eindeutig gute Handlungen und eindeutig schlechte sowie «ehrlose» Handlungen?

¹³ «Anders als die Anderen». Altkatholische Kirche Österreichs und Homosexualität, hg. vom Bischöflichen Seminar der Altkatholischen Kirche Österreichs, Wien 1999.

¹⁴ Vgl. *Bernhard Heitz*, 6 mal 8. Warum die Synode der altkatholischen Kirche Österreichs es für möglich hält, gleichgeschlechtliche Partnerschaften, die auf Dauer angelegt sind, zu segnen, in: «Anders als die Anderen» (wie Fn. 13), 20–25, hier 21.

¹⁵ *Marcel Bernos* u.a. (Hg.), *Le fruit défendu. Les chrétiens et la sexualité de l'antiquité à nos jours*, Paris (Centurion) 1985, 14.

2. Sexualität – die Anerkennung ihres Geheimnisses und ihrer Mehrdeutigkeit

Das Zitat von Baudelaire zeigt einen Kontext, von dem her wir moraltheologisch reflektieren können: Wir erkennen bei uns selbst und bei Zeitgenossen das Bedürfnis nach einer authentischen Moral, einer Moral aus einem Guss statt einer Moral auf zwei Ebenen. Wir können aber mit diesem Bestreben nur übereinstimmen, wenn wir die Einschränkung des Unternehmens anerkennen. Eine Moral, die nur auf Authentizität achtet, sieht die Tatsache nicht, dass Bedeutung aus Gemeinschaft und Tradition vermittelt wird, wie Charles Taylor uns klar gemacht hat. Wir gehen also auf die Suche nach einer authentischen und selbstkritischen sexuellen Moral.

Aktuelle Strömungen in der Phänomenologie und Psychoanalyse ermöglichen einen neuen Blick auf den geheimnisvollen Bereich der Sexualität, d.h. einen Bereich, wo Bedeutungen nie endgültig festgelegt sind, wo «das ganz normale Chaos der Liebe»¹⁶ herrscht und eine notwendige, unaufhebbare «Verschleierung»¹⁷ im Spiel ist. Eine Moral, die Sexualität als «klar» vorstellt und als einen Bereich, der völlig in der Freiheit und Verantwortung des Menschen liegt, führt in die Irre. Vor allem, wenn wir den Aspekt des Verlangens in der Sexualität näher betrachten, sehen wir, wie unausweichlich in der Sexualität Tiefe mit Oberflächlichkeit einhergehen, wie gleichzeitig im Bereich der Sexualität eine Interpretation (und so immer neue Humanisierung) notwendig ist und sich die Anerkennung dieses Sachverhalts immer wieder neu gestalten soll – schliesslich, dass nicht eine bestimmte Bedeutung (z.B. «persönliche Liebe» oder «Fortpflanzung» oder «Lust») festgelegt, nicht eine eindeutige Spur der Humanisierung abgesichert werden kann (z.B. eine Ehe von Mann und Frau mit Kindern oder eine treue monogame Beziehung zwischen zwei Frauen oder zwei Männern).

Der englische Philosoph Roger Scruton und der französische Arzt und Moraltheologe Xavier Lacroix benutzen unterschiedliche phänomenologische Einsichten, um das sexuelle Verlangen zu deuten, während die französische Psychiater Tony Anatrella und Christophe Marx uns wertvolle psychoanalytische Einsichten bieten, wobei sie in einer ganzen Tradition von französischen Analytikern und Moraltheologen wie Louis Beirnaert SJ und Albert Plé OP stehen. Diese Psychoanalyse besagt, dass es

¹⁶ Vgl. Ulrich Beck/Elisabeth Beck-Gernsheim, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1990.

¹⁷ Vgl. Jean-Louis Chrétien, *L'appel et la réponse*, Paris (Minuit) 1992, 105.

viele und vor allem ständig wechselnde Bedeutungen der Sexualität gibt. Im Folgenden werde ich hier vor allem Lacroix folgen.

Die Anerkennung von homosexuellen Beziehungen kann in der Kirche (im Unterschied zum Staat, der eine völlig andere Verantwortung hat) erst anfangen, wenn man zur Sprache bringt, was zwischen homosexuellen und heterosexuellen Beziehungen gleich und was unterschiedlich ist. Es wird sich zeigen, dass es mehr Gleichheit gibt als Unterschiede. Eine Gleichheit zwischen einer Ehe und einer homosexuellen Beziehung ist u.a. die ständige Möglichkeit, dass zwei Partner nicht zueinander kommen. Das geschieht nicht etwa wegen ihrer falschen Intentionen, sondern weil es zur *Struktur jeglicher Begegnung* gehört. Erst dann wird es möglich, die Würde der Ehe und der Familie neu und jetzt wirklich, nicht nur kirchlich-politisch, polemisch oder abstrakt anzuerkennen. So wird es auch möglich sein, die Würde (nicht nur die Zulässigkeit) homosexueller Beziehungen real zu begründen. Das ist dann ein erster Schritt zur Begründung einer Segnung von Beziehungen.

3. Sexualität – unendlicher Konflikt und Versöhnung

Das Schenken von Liebe zwischen Mann und Frau und die Komplementarität von Mann und Frau – die beiden moralischen Güter, von denen nach Auffassung der römisch-katholischen Kirche in der Ehe die Rede ist, die Güter also, die innerhalb einer homosexuellen Beziehung eben nicht realisiert werden können – sollten voll anerkannt werden, aber auf einer realistischen Grundlage. Eine harmonische Interpretation der Güter ist eine Fehldeutung. Die ständigen Konflikte, auch zwischen zwei sich seit Jahren wirklich liebenden, verheirateten Leuten, sollten anerkannt und reflektiert werden und damit auch die einzige Möglichkeit, einen Weg zusammenzugehen: den Weg der Vergebung und Versöhnung. Das Potential der kirchlichen Tradition sollte in diesem Bereich nicht als etwas Zusätzliches (zuerst die hohe Dogmatik, dann die praktische Moral der Versöhnung), sondern als etwas Grundlegendes für die gläubige Deutung von Beziehungen benutzt werden. Um es noch einmal anders zu formulieren: Liebe fängt nicht mit totaler Hingabe an, sondern mit der Erfahrung, dass man aufhört, sich weiter zu öffnen, und sich weigert, weiter zu teilen. Totale Hingabe ist eine Möglichkeit auf dem Wege der Liebe. Ihr Anfang liegt irgendwo anders, und es ist wichtig, in einer realistischen Betrachtung zu diesem Anfang des Bewusstseins immer wieder zurückzukehren: der Verweigerung, der Verschlossenheit.

Noch ein Wort zur Komplementarität: Sie existiert nur als menschliche Komplementarität, d.h. immer wieder leiblich, aber auch mit den Texten, den Erinnerungen, den Bedeutungsspenden der Liebenden. «Wenn ich merke, dass du mich umfasst, kommt bei mir dieser oder jener Text hoch.» An leiblichen Handlungen haftet immer ein Text. Nur wenn man sich dieses Textes bewusst ist und dafür Verantwortung übernimmt, geschieht so etwas wie Komplementarität, bei homosexuellen Frauen und Männern genauso wie bei heterosexuellen. Komplementarität ist nicht etwas Biologisches, sondern existiert nur als Moment der Humanisierung. Als solches ist es ein moralisches Gut. Das Gut wird nur entdeckt, wenn man erkennt, dass es von der Gegebenheit der unendlichen Konflikte und der Praxis der Versöhnung durchkreuzt wird. Ohne diese menschliche Gegebenheit der Konflikte und diese menschliche Möglichkeit der Versöhnung existiert das Gut der Komplementarität nicht. Das gilt für Hetero- und Homosexuelle. Ob heterosexuell und verheiratet oder schwul, allein oder in einer Beziehung, man gibt dem anderen, man hat immer die Chance, den anderen zu verpassen und zu hassen, es bleibt eine Leere, die, wenn man sie zulässt, ein Brunnen der Liebe werden kann.

4. Segenswürdige Freude am Berühren und am Teilen

Humanisierung heisst freiwillig das weite Feld der Möglichkeiten verlassen. Die Lebenshaltung, die man früher Keuschheit nannte, hat mit dieser Humanisierung zu tun. *Castus*, das lateinische Wort für Keuschheit, hat semantisch mit *careo* (entbehren) zu tun. Als Tugend heisst das: freiwillig und mit Freude das Entbehren des Erfülltseins kultivieren. Also, mit Freude und Lust sich lieben, und das gerade im Bewusstsein, dass das ständige und völlige Erfülltsein nicht möglich ist. Es ist ein Sichlieben und ein Respektieren der Leere. Es ist eine paradoxe Bewegung, eine real mögliche Bewegung, es ist eine vermenschlichende Bewegung. Die Freude am Sichlieben und Sichberühren wird dann merkwürdigerweise grösser; das hartnäckige gewaltsame Sichsehnen verringert sich. Diese Lebenshaltung, oder, genauer gesagt, diese Lebenspraxis gilt für alle, ob heterosexuell oder homosexuell, allein lebend oder verheiratet. Franz von Sales, der grosse Humanist und der Heilige der Säkularisation drückt es im 16. Jh. ganz genau aus, wenn er spricht von «se contenir entre les plaisirs»¹⁸.

¹⁸ *François de Sales*, Introduction à la vie devote, Troisième Partie, chap. XII, Ausgabe Montréal/Paris 1957, 167.

Zuerst sei gesagt, dass Saint-François positiv über sexuelle Freude spricht. Das sexuelle Vergnügen ist lobenswert und durchaus gestattet. Gerade weil er das sexuelle Vergnügen an und für sich nicht abwertet, ist er im Stande, sich die Sexualität präziser anzuschauen. Er bemerkt paradoxe und sich kreuzende Bewegungen: Menschen, die Sexualität miteinander erleben, erstreben freudige, spannende Erregung, sie lockern sich, indem sie Spannung erstreben, sie öffnen sich dem Lebensstrom und bemerken dann gerade, wie ihr eigenes Ich nicht notwendig im Zentrum stehen bleiben soll, so wie sie auch die Möglichkeit erfahren, grenzenlos zu werden. Für die Vermenschlichung des Vergnügens ist eine Leichtigkeit nötig, sonst kommt es zur Auflösung («dissolution») der Person. Sie verbrennen, weil sie nicht auf die Realität der sexuellen Freude achten: Sie kann auch gewalttätig («violent») sein und gefährlich, wenn man nicht mit Unterscheidungsvermögen an sie herangeht. Leichtigkeit und Unterscheidungsvermögen sind in Bezug auf Sexualität nötig. Die leiblich lebenden Menschen sind – so Franz von Sales – wie Gläser: Man soll sie gegeneinander klingen lassen, wiewohl man weiss, wie zerbrechlich sie sind. Man kann aus Erfahrung wissen, wie sie zerbrechen, so wie man auch weiss, wie man die Gläser schön klingen lassen kann¹⁹. Man weiss das nicht von vornherein, man soll sich diese Erfahrung, von der andere Leute sprechen, selbst erwerben. Das ähnelt dem, was die Tradition der Moraltheologie vor dem 16. Jh. in Bezug auf jede Tugend wusste: Man erlernt eine Tugend *per experimentum et tempus*, indem man ausprobiert, und zwar im Laufe der Zeit²⁰.

Bisher haben wir über das paradoxe moralische Phänomen der vermenschlichten Sexualität gesprochen. Im Glauben werden diese paradoxen Bewegungen aufgenommen. Mein Plädoyer gilt genau diesem: einer vom Glauben durchdrungenen und mit dem Glauben konfrontierten Haltung der Akzeptanz von bezüglich der Sexualität paradoxen Bewegungen in uns²¹. Hauptelemente des Glaubens in Bezug auf

¹⁹ *François de Sales*, o.c., Troisième Partie, chap. XIII, 169: «Les corps humains ressemblent à des verres, qui ne peuvent être portés les uns avec les autres en se touchant sans courir le risque de se casser.»

²⁰ *Theo Beemer*, Kuisheid: een vorm van onzelfzuchtig zelfbehoud, in: *Elianne Keulemans*, Oud en nieuw. Katholieke theologie in twee generaties, Kampen 2001, 128–133, hier: 133. *John Kekes*, *The Examined Life*, Lewisburg (Bucknell UP) 1988, 122–126, über die moralische Bedeutung eines Mangels von Selbstkenntnis und Selbstkritik.

²¹ *David B. Burrell*, *Friendship and ways to the truth*, Notre Dame IN (University of Notre Dame Press) 2001, 22–28.

Sexualität sind für mich erstens die Praxis des Lobes für alles Gute, Schöne und Wahre, das entdeckt wird, und zweitens die Praxis des Teilens. Was in der Sprache der Kirche ein «Geschenk Gottes» genannt wird, weist uns auf eine Gedankenspur hin: geben als Bewegung der Dankbarkeit und geben als teilen – also immer weiter teilen, was man als Geschenk anerkennt. Hier braucht man ein total anderes Menschenbild als das gängige, wo wir aktive, frei denkende und willensstarke, im Grunde genommen herrschende Wesen sind. Wir sind aktive, aber gleichzeitig wesentlich passive Lebewesen. In beiden Aspekten sind wir völlig menschlich, nicht nur im aktiven Bereich. Man braucht für diese andere Auffassung eine *Praxis* des Anerkennens: Was wird mir geschenkt, was wird mir auf meinem Weg mitgegeben? Eine weitere Praxis wird unterstellt: eine Praxis des Teilens dessen, was man geschenkt bekommt. Es geht sozusagen um eine ständige Aktivität im Bezug auf unsere Passivität: Hinsichtlich dessen, was uns gegeben wird, spielt sowohl Gnade als auch Begrenztheit.

Segenswürdig ist die Liebe, wenn man sie auffasst als unaufhörliches Weiter-Teilen, als eine konkrete praktikable Sache, die aber nicht in einem Vertrag (Kauf oder Tausch) geregelt werden kann. Hier mache ich also den Vorschlag, die Liebe nicht zuerst als totale Hingabe, sondern als das ständige Weiter-Teilen zu interpretieren. Diese Liebe ist in einem ganz bestimmten Sinne einseitig: Weil ich mich betroffen fühle, will ich schenken, nicht weil du (er, sie) mir das und das gibt, gebe ich jetzt etwas Bestimmtes. M. E. sollte die Kirche nicht einfach von einem «Etwas-Gott-Zurückgeben» reden, weil und nachdem man von Gott etwas geschenkt bekommen hat. Das Geschenk Gottes ist gerade, dass wir in eine *andere* Wirklichkeit eintreten und dort von uns aus geben und teilen. Das Gelübde, treu zu sein – eine Unmöglichkeit für einen sich nur als aktives Wesen verstehenden Menschen –, kommt aus dieser ganz bestimmten Praxis des Weiter-Teilens als einer Möglichkeit. Diese Möglichkeit geht nicht aus der Vergangenheit hervor, sondern ist eine Möglichkeit der Zukunft, wie die Seligpreisungen (Matth. 5) ganz klar sagen.

5. Zuletzt nochmals – die Fruchtbarkeit

Die Fruchtbarkeit einer körperlich gelebten Beziehung lässt sich, wie der französische Moraltheologe Xavier Lacroix schreibt, nicht in einer subjektiven oder intersubjektiven Moral erfassen. Sie gehört nur teilweise zur selbstbewussten Subjektivität, vielmehr auch zum Bereich der Körper-

lichkeit. Die römisch-katholische Kirche hat die Körperlichkeit stark auf Fruchtbarkeit fokussiert und die Fruchtbarkeit in ihrer Sexualethik (im Sinne von *fertilitas*, als Gegensatz zu *fecunditas*) stark betont. Sie ist für sie auch ein Argument gegen die moralische Würde homosexueller Beziehungen. Eine Ethik und eine Moraltheologie von Homosexuellen, die einen Schritt weiter gehen kann als die Emanzipationstheologie (wie sie in vorzüglicher Form von Guy Ménard vorgetragen wurde)²², sollte die Gegebenheit, nicht die Machbarkeit des Leibes bedenken, so wie auch die Moralität inhärent an leibliche erotische Handlungen gebunden ist. So lange die Fremdheit, die Alterität des Lebens in seiner körperlichen Gestalt nicht anerkannt wird, bleibt eine sexuelle Ethik von Homosexuellen *naiv*²³. Das Körperliche der Liebe ist damit zuerst mal negativ besetzt. Positiv gesagt, als Frage formuliert: Was ist das Gute, worauf zwei Männer oder zwei Frauen stossen, wenn sie sich körperlich lieben? Kann es vor allem die *aisthēsis* sein, das Bewusstsein zu leben, indem man das Lebendige des Freundes spürt? Kann es die Aufregung und der Trost sein, den man körperlich spürt beim Sichberühren? Kann es das Bewusstsein der eigenen Begrenztheit sein, das Bewusstsein, dass der Andere ein Anderer ist? Kann es das leiblich spürbare Bewusstsein sein, das kommt, wenn man auf die Freude des Anderen achtet? Ich meine, dass eine Sexualmoral in dieser Richtung gesucht werden sollte. Eine Moral, die nur auf Effekt achtet, nämlich ob Sexualität lustvoll war, kann nicht richtig sein, weil die Realität reduziert wird.

Solche Reflexionen, wie auch die Reflexionen über das ganz normale Chaos der Liebe unter Hetero- und Homosexuellen, würden uns endlich Realitätssinn und auch Ehrfurcht vor jedem Menschen vermitteln. Die theologische Rede über Ehe und Homosexualität entbehrt oft diese Ehrfurcht. Dadurch entsteht auch im praktischen moralischen Bereich viel Verwirrung. Verheiratete Leute, denen es gegeben ist, Kinder zu empfangen, stossen auf ein Gut, ein *bonum*, das, auch gemäss den Kategorien der menschlichen Erfahrung, offensichtlich nicht völlig von ihnen bestimmt werden kann. Sie haben es gezeugt, und es ist ein fremdes liebes, vielleicht auch Schrecken erregendes und nicht bestimmbares Wesen, das gekommen ist. Das, was potenziell war, ist jetzt eine fremde, nicht völlig form- und bestimmbar Wirklichkeit. Das gehört zur

²² Guy Ménard, *De Sodome à l'Exode. Jalons pour une théologie de la libération gaie*, Laval (Saint-Jean) 1982.

²³ Das gilt auch für eine denkbare kritische Form des Naturgesetzgedankens.

Struktur jedes Guten. Ich meine, dass jeder in seinem eigenen Leben diese Struktur wiedererkennen kann, auch wenn es um ganz andere moralische Ebenen geht, z.B. die Sorge für ein schwerkrankes Familienmitglied. Man tut etwas, es zeigt sich etwas Gutes neben ganz schrecklichen Realitäten, man hat es bewirkt, und es ist fremd, nicht von uns hervorgebracht. Diese Anerkennung von etwas Gutem im eigenen Leben ermöglicht es auch, das Gut von Kindern zu bejahen, auch wenn wir sie selbst nicht haben. Wir können auch anerkennen, dass das Gut der Kinder ein grundlegendes radikales Gut ist. Eine Sexualmoral von und für Homosexuelle enthält hier die grösste Herausforderung: die Struktur des Guten wiederzuerkennen und anzuerkennen, dass das Gut der Kinder ein grundlegendes radikales Gut für alle Menschen ist. Daher kann ich mich als homosexueller Mann über den Stolz der türkischen Mutter freuen, die ich fast jeden Tag sehe und mit der ich versuche, zu reden, obwohl sie kaum meine Sprache spricht. Ihre Freude über ihre Kinder ist ein Beweis, dass es ein Gut ist, dass diese Kinder zur Welt gekommen sind. Das Anstössige der katholischen Sexualmoral ist u.a., dass sie eine Hierarchie von Gütern lehrt und aufrechterhält. Eine Erneuerung der Sexualmoral besteht m.E. darin, die Güter der Liebe, der Treue und der Kinder anzuerkennen und andere aus mannigfaltigen Lebenserfahrungen stammende Aspekte des Guten hinzuzufügen, ohne sie als Konkurrenz der Güter der Ehe zu betrachten. Die Freiheit, die entsteht, wenn man freiwillig die Leere im Leben anerkennt, ist ein Beispiel eines anderen Aspekts des Guten. Die grosse Freude an der Lust ist noch so ein Aspekt des Guten.

Die Kirche sollte unkompliziert alles, was sich als gut erweist, bejahen und darüber den Segen von unserem Herrn erbitten. Sie sollte sich mit dem genannten doppelten Reflexionseinsatz engagieren: Realitäts-sinn in Bezug auf die Struktur des Verlangens und Hinführung zur Liebe, aufgefasst als ständiges Weiter-Teilen. Sie sollte m.E. nicht naiv homosexuelle Beziehungen segnen, wie sie auch manche Ehe nicht bestätigen sollte, sondern sie sollte die Struktur jeglichen Lebensengagements, jeglichen Unternehmens fürs Leben bedenken. Es gibt kein christliches Unternehmen im Leben ohne fröhliche Bescheidenheit und Demut. Wenn die Kirche nicht den Mut hat, über den heutigen *horror vacui* zu sprechen, die Angst vor der Leere, von der Charles Baudelaire spricht, und dann Keuschheit als Tugend für alle empfiehlt im Sinne von freiwilliger Akzeptanz der Leere, hat sie eine für die heutige Zeit falsche Sexualmoral. Über Keuschheit kann man nur sinnvoll

sprechen, wenn man es wagt, sich über die Leere im Leben zu beugen. Sie verfehlt zudem ihr Proprium, denn diese freiwillige Akzeptanz der Leere, auch unter Verheirateten oder Schwulen und Lesben, die einen Lebenspartner gefunden haben, ermöglicht es – nach unserer Segensbitte an Gott –, von der Stille, die dann eintritt, als dem Schweigen Gottes zu reden. Dieser Weg in der Moral, die freiwillige Akzeptanz der Leere, ist auch ein Weg zum Glauben²⁴.

Frans Vosman (geb. 1952 in Helmond NL), Prof. Dr. theol., ist Professor für Moraltheologie an der Katholischen Theologischen Universität in Utrecht.

Adresse: Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht, Heidelberglaan 2, NL-3584 CS Utrecht, Niederlande.

²⁴ Weitere Literatur: Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Sexualethik (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 1), Bonn 1975; Kongregation für die Glaubenslehre, Verantwortung für die öffentliche Moral. Anmerkungen zur gesetzlichen Nichtdiskriminierung von Homosexuellen (24. Juli 1992); American Bishops, Always our children. A Pastoral Message to Parents of Homosexual Children and Suggestions for Pastoral Ministers, Sept. 1997; Werkverband van katholieke homo-pastores, Tot zegen bereid. Pastorale brief over het vieren van vriendschap, Baarn 2000; sodann: Roger Scruton, Sexual Desire. A Philosophical Investigation, London (Weidenfeld and Nicolson) 1986; Xavier Lacroix, Le corps de chair. Les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour (Recherches morales. Synthèses 19), Paris (Cerf) 1992; Jeffrey S. Siker (Hg.), Homosexuality in the Church. Both Sides of the Debate, Louisville KT (WJK) 1994 (mit Stellungnahmen zur Homosexualität von Seiten der Episcopal Church, Evangelical Lutheran Church in America, Presbyterian Church, Southern Baptist Church, United Church of Christ, United Methodist Church); Bernhard Fraling, Sexualethik. Ein Versuch aus christlicher Sicht, Paderborn (Schöningh) 1995; Pascal Ide, Le corps à cœur. Essai sur le corps humain, Versailles 1996; Regina Ammicht-Quinn, Körper-Religion-Sexualität. Theologische Reflexion zur Ethik der Geschlechter, Mainz (Grünewald) 1999; Martha C. Nussbaum, Sex and Social Justice, New York (Oxford UP) 1999.