

Wie viel Segen für welche Ehen? : Die aktuelle Ehediskussion in der Schweiz aus reformiert-kirchlicher Sicht

Autor(en): **Mathwig, Frank**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **75 (2019)**

Heft 3

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-914113>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Wie viel Segen für welche Ehen?

Die aktuelle Ehediskussion in der Schweiz aus reformiert-kirchlicher Sicht

«Denn was entspricht dem Glauben besser und genauer als die Erkenntnis, dass wir aller Vorzüge entblösst sind, damit Gott uns bekleide? leer an allem Guten, damit er uns fülle? [...] Wenn wir aber all dies und Ähnliches der Art vorbringen, fallen uns unsere Gegner ins Wort und erheben ein Angstgeschrei, auf diese Weise würde ich weiss nicht was für ein blindes Licht der Natur [...] untergraben.»
Johannes Calvin¹

«To say 'I love you' means let the revolution begin!»
Carter Heyward²

1. Die Ausgangssituation

Ein kurzer Blick auf die aktuellen kirchlichen Diskussionen über gleichgeschlechtliche Paare in der Schweiz macht eine Art reformierten Röstigraben sichtbar: Während in den reformierten Kirchen der Deutschschweiz *grosso modo* liberale Positionen dominieren, wird in der welschen Schweiz – wie auch in Frankreich – sehr kontrovers über die kirchliche Anerkennung von und den kirchlichen Umgang mit gleichgeschlechtlichen Paaren debattiert. Greifbar werden die unterschiedlichen Haltungen vor allem im abweichenden Angebot kirchlicher Feiern. Nach schweizerischem Zivilrecht (Art. 97, Abs. 3 ZGB) setzt eine religiöse Eheschliessung die Ziviltrauung voraus.³ Vor diesem rechtlichen Hintergrund stehen den Kirchen heute grundsätzlich vier Optionen offen: 1. die gleichen kirchlich-liturgischen Rituale für alle zivilrechtlich anerkannten Beziehungsformen (Ehe *und* eingetragene Partnerschaft); 2. die unterschiedliche Behandlung von heterosexuellen Ehepaaren und gleichgeschlechtlichen Partnerschaften (Trauung *oder* Segnung); 3. die Beschränkung auf die Trauung ausschliesslich heterosexueller Ehepaare oder (nur theoretisch) 4. der Verzicht

- 1 J. Calvin: Widmungsschreiben der Institutio (1536), in: CStA, Bd. 1.1, Neukirchen-Vluyn 1994, 67–107 (73.75).
- 2 C. Heyward: Sexuality, love and justice, in: J. Plaskow/C.P. Christ (Hg.): Weaving the visions. New patterns in feminist spirituality, New York 1989, 293–301 (301).
- 3 Eine im September 2017 von Pierre-André Page eingereichte Motion «17.3693 Aufhebung des Verbots, eine religiöse Eheschliessung vor der Ziviltrauung durchzuführen», wurde vom Bundesrat im November 2017 abgelehnt.

auf jede kirchliche Feier als Ausdruck der vollständigen Säkularisierung der Ehe. Die evangelisch-reformierten Kirchen der Schweiz praktizieren die zweite und dritte Variante. So deutlich die zweite Option in der deutschsprachigen Schweiz vorherrscht, so uneinheitlich und konfliktreich begegnen die zweite und dritte Option in der Romandie.⁴ Die in der Deutschschweiz etablierte *kirchliche* Doppelspurigkeit kann sich bisher auf die *rechtliche* Differenzierung zwischen den Instituten «Ehe» und «eingetragene Partnerschaft» berufen. Obwohl die Segenswünsche von hetero- und homosexuellen Paaren gleichermaßen anerkannt werden – insofern die Kirche beide Segnungsfeiern anbietet –, trägt die *Art* der Zeremonien den unterschiedlichen Geschlechterkonstellationen Rechnung – indem die «Trauung» allein für Paare mit zivilrechtlichem Ehestatus reserviert ist.

Die aktuellen Gesetzgebungsvorlagen stellen die differenzierte Handhabung der Kirchen in doppelter Weise in Frage. Einerseits wäre mit der rechtlichen Einführung der «Ehe für alle»⁵ der zweigleisige Umgang zukünftig nicht mehr durch die analoge rechtliche Normierung gedeckt. Politisch und/oder rechtlich unter Umständen fragwürdig wird der liturgische Dual von «Trauung» und «Segnung», weil die ihm zugrundeliegende Unterscheidung aufgrund der sexuellen Orientierung mit der im Dezember 2018 vom Parlament angenommenen Ausweitung der Anti-Rassismus-Strafnorm (Art. 261^{bis} StGB) um den Tatbestand der Diskriminierung aufgrund der sexuellen Orientierung,⁶ in Konflikt geraten würde.⁷ Die beiden Gesetzesrevisionen irritieren den innerkirchlich befriedenden Konsens, homosexuelle Paare einerseits nicht vom erbetenen

4 Nur die reformierten Kirchen Freiburg und Jura (als Teil der Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn) lassen offiziell Segnungsfeiern für gleichgeschlechtliche Paare zu.

5 Vgl. 13.468 Parlamentarische Initiative Ehe für alle. Vorentwurf und erläuternder Bericht der Kommission für Rechtsfragen des Nationalrates vom 14. Februar 2019.

6 Vgl. Parlamentarische Initiative Kampf gegen die Diskriminierung aufgrund der sexuellen Orientierung. Bericht der Kommission für Rechtsfragen des Nationalrates, Bern, 3. Mai 2018; Stellungnahme des Bundesrates zu 13.407 Parlamentarische Initiative Kampf gegen die Diskriminierung aufgrund der sexuellen Orientierung. Bericht der Kommission für Rechtsfragen des Nationalrates vom 3. Mai 2018, vom 15. August 2018; vgl. auch European Commission against Racism and Intolerance, ECRI-Bericht über die Schweiz. Verabschiedet am 19. Juni 2014, veröffentlichte am 16. September 2014, Strasbourg 2014, 32f., Abs. 75–78. Am 9. Mai 2019 hat die Bundeskanzlei das gegen die Ausweitung der Antirassismus-Strafnorm ergriffene Referendum für gültig erklärt.

7 Vgl. zurückhaltend O. Bigler: Die Revision des Artikels 261bis StGB vom 14. Dezember 2018, [o. J. o. O.].

Beziehungssegnen Gottes auszuschliessen und andererseits die Exklusivität des Instituts der Ehe zu bestätigen und stellen den seit der Reformation bestehenden Gleichklang von kirchlichem Eheverständnis und staatlichem Eherecht in Frage. So würde sich der bisher den Pfarrpersonen mögliche Gewissensvorbehalt gegenüber gleichgeschlechtlichen Segnungsfeiern auf einen Straftatbestand berufen.⁸

Die aktuellen Rechtsentwicklungen treffen die Kirchen auf dem falschen Fuss. Einerseits fehlen ihnen eine reflektierte Position in diesen Fragen (auch im Blick auf die gesetzlichen Regelungen), andererseits erhöht der Staat den Druck auf eine Klärung des kirchlichen Ehe- und Familienverständnisses in einer Zeit, in der sich an diesem Thema in manchen Kirchen die Geister scheiden und ihre Einheit zu zerbrechen droht. Unter diesen Voraussetzungen mutieren Ehe, Familie und Sexualität in den westlichen Kirchen zusehends zu gemeinschaftsdiskriminierenden Identifikationstopoi und zu einer Art spätliberalem *status confessionis*.⁹ Bestätigt wird dieser Eindruck durch die Vehemenz, mit der die Debatten geführt werden, und die Bereitschaft, im Streit um die Sache den Bruch der kirchlichen Gemeinschaft zu riskieren. Für die kontroversen Positionen geht es nicht um plurale Ansichten und kirchliche *Adiaphora*,¹⁰ sondern um theologische Grundüberzeugungen, die das Sein und Selbstverständnis der Kirche als Ganze betreffen. Das Ehe- und Familienverständnis wird damit zum Stresstest für die Kirchen in der spätliberalen Gesellschaft.

- 8 Das Referendumskomitee «Nein zu diesem Zensurgesetz» weist auf ein mögliches Verbot von Gruppen hin, «die aus religiöser Überzeugung nicht der Meinung seien, dass Homosexualität «völlig normal» sei»; Argumentarium. Referendum gegen die Erweiterung des Schweizerische[n] Strafgesetzbuches (Art. 261^{bis}) und Militärstrafgesetzes (Art. 171c). Definitive Version/Januar 2019, 4.
- 9 Vgl. P. Dabrock: Brauchen wir eine neue evangelische Institutionsethik?: EKD (Hg.): Zwischen Autonomie und Angewiesenheit – die Orientierungshilfe der EKD in der Kontroverse, Hannover 2013, 35–45 (37).
- 10 H. Thielicke: Theologische Ethik, Bd. III, Tübingen 1964, 788–810, war der erste protestantische Theologe, der die Banalisierung von Homosexualität als kirchliches *Adiaphoron* kritisiert hatte; vgl. dazu B. Wannewetsch: Das «Natürliche» und die «Moral». Zur neueren Diskussion um die Homosexualität in der Kirche, in: ZEE 38 (1994) 168–189 (168); H. Ringeling: Homosexualität – Teil I: Zum Ansatz der Problemstellung in der theologischen Ethik. Ein Überblick über die jüngere ethische Diskussion, in: ZEE 31 (1987) 6–35 (6f.).

2. Wenn die Falschen das Richtige wollen

Idealtypisch können in den aktuellen Kontroversen um Ehe und Familie drei Interessengruppen unterschieden werden: 1. Die *Traditionalistinnen und Traditionalisten*, die einen gesellschaftlichen oder politischen Legitimationsverlust der überkommenen ehelichen und familiären Lebensformen und -entwürfe befürchten. 2. Die *Reformerinnen und Reformer*, die ihre von traditionellen Vorstellungen abweichenden Lebensformen in ein erweitertes Konzept von Ehe und Familie integrieren wollen. Und 3. die *Wellenreiterinnen und -reiter*, die die Ehe- und Familiendebatten als Symptom für andere gesellschaftliche Konfliktkonstellationen betrachten. Die erste Gruppe verteidigt die Exklusivität des heterosexuellen Ehe- und Familien-Status, die zweite Gruppe kämpft um den Einlass gleichgeschlechtlicher Paare in die traditionelle Ehe- und Familien-Welt und die dritte Gruppe rückt das Thema Ehe und Familie vor einen umfassenden identitäts- und symbolpolitischen Horizont.

Die Konfliktkonstellation ist einigermaßen irritierend und verweist auf ein weithin übersehenes Argumentationsparadox: Der *Traditionsbruch* im Blick auf die *Form* ist gerade motiviert durch die *Traditionsverbundenheit* mit den *Institutionen* von Ehe und Familie. Die Kritik an den traditionellen Beziehungsformen gründet ausdrücklich in dem Wunsch nach verbindlicher Partnerschaft und Familie. Deutlicher zeigt sich dieses Paradox im Rahmen der aktuellen biotechnologischen Debatten, die für die familienarithmetische Kontroverse eine Katalysatorfunktion haben: «Die Technologien der assistierten Empfängnis verändern die traditionelle Familien- und Verwandtschaftsordnung auf fundamentale Weise. Sie lösen das Leitbild des Vaters als biologischer Stammvater und der Mutter als Gebälerin ihres Kindes auf, greifen in den Code familiärer Intimität ein, schaffen Funktionsdoppelungen und neue, oft konflikthafte Figuren, die im Skript der Kernfamilie bürgerlicher Prägung nicht vorgesehen sind. Es liegt nahe, aus dieser Entwicklung auf eine tiefe Krise der Familie zu schliessen, die ihre beiden Grundmerkmale zu verlieren scheint: ihren Zusammenhalt und ihre Naturwüchsigkeit.»¹¹

Kritische Stimmen gegenüber den Entwicklungen im Bereich der Fortpflanzungsmedizin berufen sich dezidiert auf traditionelle Ehe- und Familienvorstellungen. Ohne die biotechnologischen Optionen bilden Frau und

11 A. Koschorke et al.: Vor der Familie. Grenzbedingungen einer modernen Institution, Konstanz 2010, 8f.

Mann die einzig mögliche «biologische» Fortpflanzungskonstellation. Weil dieser Sachverhalt so klar auf der Hand lag, mussten die kulturellen, religiösen und moralischen Traditionen kein Wort darüber verlieren. Von Interesse war dort ausschliesslich, *wie* Ehe und Familie gelebt werden sollten nicht aber, *wer* dafür grundsätzlich in Frage kommen sollte. Umgekehrt gelten Biotechnologien heute unter dem normativen Regime der reproduktiven Autonomie als Vehikel einer liberalen Neuformierung gesellschaftlicher Sozialverhältnisse einschliesslich der Revision überkommener Ehe- und Familienvorstellungen. Der rechtlich-technologische Charakter der Biotechnologiediskurse täuscht leicht über ihre konservative normative Stossrichtung hinweg. Denn die neuen Fortpflanzungstechnologien gehören zwar einerseits zu der dynamischen Entwicklungsgeschichte, die mit der sexuell-emanzipatorischen Pillen-Revolution in den 1960er Jahren einsetzte. Andererseits wird mit ihrer Hilfe ein Ausgleich zwischen sozial defizitären, ökonomisch dominierten Lebenswelten und neokonservativen, an traditionellen Familienbildern ausgerichteten Lebensformen angestrebt. Die neuen Fortpflanzungstechnologien zielen weniger darauf, soziale Praktiken aus dem exklusiven Raum von Ehe und Familie herauszulösen, zu individualisieren und zu «demokratisieren». Vielmehr rehabilitieren sie überkommene Ehe- und Familienvorstellungen unter – darin besteht das «Neue» – genderpluralisierten Bedingungen.

Die sich gleichzeitig überschneidenden und widersprechenden Motive und Absichten haben unmittelbare Auswirkungen auf den Ehe- und Familiendiskurs. Denn die Traditionalisten sehen sich zu einer Apologie genötigt, die nicht auf die *Sache*, sondern auf ihren *Status* zielt: die exklusive, natürlich-biologisch begründete, geschlechterkomplementäre Ehe mit Familienprivileg. Die Reformerrinnen nehmen in der Debatte die Rolle von Innovationsagentinnen für Ehe und Familie ein, die sich nicht auf «natürliche Plausibilitäten», gesellschaftliche Normalität und rechtliche Normativität berufen können, sondern eine neue Auslegeordnung für die spätliberale Gesellschaft präsentieren. Wurden die traditionelle Ehe und Familie in der Vergangenheit durch die *Deinstitutionalisierung* partnerschaftlicher Praktiken relativiert oder bedroht, geraten sie gegenwärtig umgekehrt unter einen *Reinstitutionalisierungsdruck* durch die Verbindlichkeitsanliegen neuer Partnerschaftskonstellationen.

Für die theologisch-ethische Diskussion über Ehe und Familie rückt damit die Frage ins Zentrum, ob das «Richtige» – nämlich Ehe und Familie – unter

Umständen von den «Falschen» – also Lesben und Schwulen¹² – angestrebt wird. Die politisch weitgehend entschiedene, aber kirchlich virulente Streitfrage lautet: *Wer* ist eigentlich das angemessene oder «richtige» Personal für Ehe und Familie? Die Frage klingt merkwürdig und legt die voraussetzungsreichen Prämissen der kirchlich-theologischen Ehe- und Familiendebatten offen. Die Frage richtet sich gegen eine intrinsisch unterstellte Normativität und Werthaftigkeit von Ehe und Familie. Schöpfungs- und Ordnungstheologien, die an dem moralisch exklusiven Charakter der Institutionen festhalten, umgehen das Problem, indem sie die fraglichen Ordnungen je nach Bedarf mit Zusatzprädikaten – etwa «monogam», «heterosexuell» und «gleichberechtigt» – oder neuerdings mit einer als «natürlich» deklarierten Ausschlussliste der jeweils aktuellen biotechnologischen Handlungsoptionen anreichern. Je mehr bestimmte Ehe- und Familienvorstellungen unter Druck geraten,¹³ desto stärker werden sie normativ aufgeladen und zu Moralcontainern, deren darin aufbewahrtes Ethos als «gottgewollt» oder «naturegegeben» bzw. «natürlich» behauptet und verteidigt wird.¹⁴ Entgegen der eigenen Intention bedient die Strategie einen Relativismus, der darauf hinausläuft, dass die sittliche Integrität der Beteiligten und das moralische Urteil über sie den Wert und die Verbindlichkeit der Ordnung diktieren und garantieren.

3. Gerechtfertigte Ungleichbehandlung?

Die Argumente in der aktuellen Debatte über die Ehe für alle stammen weitestgehend aus dem Fundus vergangener Homodiskussionen. Grundsätzlich können drei Varianten der Kopplung von sexualethischer und Ehe-/Familiendiskussion unterschieden werden: 1. die Zurückweisung der gleichgeschlecht-

12 Angemessen müsste hier das Akronym LGBT (Lesbians, Gays, Bisexuals, Transgender) stehen; vgl. dazu M. Wirth: «Der dich erhält, wie es dir selber gefällt.» Transidentität als Ernstfall Systematischer Theologie, in: G. Schreiber (Hg.): *Transsexualität in Theologie und Neurowissenschaften. Transsexuality in Theology and Neuroscience. Ergebnisse, Kontroversen, Perspektiven. Findings, Controversies, and Perspectives*, Berlin, Boston 2016, 483–502; ders.: *New Haven Trans-Körper. Theologie im Gespräch mit Transhumanismus und Transsexualität*, in: ZEE 62 (2018) 10–30; I. Karle: «Da ist nicht mehr Mann noch Frau ...». *Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz*, Gütersloh 2006.

13 I. Karle: *Liebe in der Moderne. Körperlichkeit, Sexualität und Ehe*, Gütersloh 2014, 171–183, weist ausdrücklich darauf hin, dass nicht die Ehe selbst, sondern bestimmte Ehevorstellungen und -modelle in die Krise gekommen seien.

14 Vgl. das Resümee der materialreichen Untersuchung von S. Plonz: *Ethik im Kontext von Reproduktionsverhältnissen, Geschlechterkultur und Moralregime*, Baden-Baden 2018, 467.

lichen Ehe aufgrund der *Ablehnung* von Homosexualität: Wird Homosexualität als (gott-)gegebene resp. natürliche Veranlagung oder – wie nach offizieller katholischer Lehre – 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 die Frage einer Institutionalisierung gleichgeschlechtlicher Lebensformen debattiert werden und 3. die Öffnung der Ehe aufgrund der *Gleichberechtigung* von hetero- und homosexuellen Lebensformen: Wenn etwas als gleich angesehen wird, muss es – *suum cuique tribuere* – auch gleich behandelt werden.¹⁵

Bei der ersten und dritten Folgerung kann über die Prämissen, nicht aber über die daraus abgeleiteten Konsequenzen gestritten werden: Die Haltung zur Ehe für alle wird vollständig bestimmt durch die jeweilige Sichtweise auf Homosexualität. Die in der zweiten Option vorausgesetzte Anerkennung homosexueller Lebensentwürfe erlaubt dagegen unterschiedliche Schlussfolgerungen. Der kirchliche Dual von «Trauung» und «Segnung» folgt dieser Logik, indem zwischen der *Anerkennung der die Lebensführung bestimmenden sexuellen Orientierungen* und ihrer *kirchlichen Wahrnehmung* resp. *Beurteilung als Lebensform* unterschieden wird. Die Pointe der Position wird deutlicher im Vergleich mit der dritten Option: Während die zweite Variante lediglich die Gleichheit *unterschiedlicher Lebensführungen aufgrund der sexuellen Orientierung* betont, behauptet die dritte Option darüber hinaus die Gleichberechtigung der die individuellen Lebensentwürfe integrierenden kollektiven *Lebensformen*.¹⁶ Damit wird die Frage aufgeworfen, ob die *gleiche Anerkennung* von hetero- und homosexuell orientierten *Personen* auch eine *Gleichbehandlung* im Blick auf die Institutionalisierungsmöglichkeiten der jeweiligen *Lebensformen* verlangt. Auf der Grundlage der Anerkennung der Gleichheit der Person besteht umgekehrt die Zumutung, die Ungleichbehandlung im Blick auf die Gestaltungsmöglichkeiten ihrer sozialen Verhältnisse zu

15 Vgl. aus verfassungsrechtlicher Sicht J.P. Müller/M. Schefer: Grundrechte in der Schweiz. Im Rahmen der Bundesverfassung, der EMRK und der UNO-Pakte, Bern 42008, 653–761; B. Weber-Dürler: Rechtsgleichheit, in: D. Thürer/J.-F. Aubert/J.P. Müller (Hg.): Verfassungsrecht der Schweiz. Droit constitutionnel suisse, Zürich 2001, 657–675.

16 Zum Verhältnis von «Lebensführung» und «Lebensform» vgl. im Anschluss an Rahel Jaeggi C. Polke: Lebensformen. Vom «Stoff» der Ethik, in: ZThK 115 (2018) 329–360 (332–337).

begründen. Kurz: Lässt sich die *institutionelle* Ungleichbehandlung von – im Blick auf ihre Persönlichkeit – gleichen hetero- und homosexuellen Menschen aus kirchlicher und theologisch-ethischer Sicht rechtfertigen?

Die Konfliktlinie der aktuellen Debatten verortet die Frage nach der Ehe für alle im Gerechtigkeitsdiskurs: Die erste Variante behauptet die kategorische Ungleichheit von homosexuellen und heterosexuellen Personen (zumindest) im Blick auf Ehe, Fortpflanzung und Familie, mit der die Ungleichbehandlung ihrer Ehe- und Familienwünsche begründet wird. Die zweite Variante differenziert zwischen der rechtlichen und moralischen Gleichheit der Personen und der kirchlichen Ungleichbehandlung ihrer Partnerschaften. Die dritte Variante schliesst von der Gleichheit der Personen auf die Gleichheit ihres partnerschaftlichen Status sowohl im staatlichen wie im kirchlichen Bereich. Sie ist die intuitiv naheliegendste Konsequenz, weil sie einem liberalen Gerechtigkeitsverständnis entspricht, das – sehr verkürzt – nicht auf die Merkmale und Überzeugungen der Person abstellt, sondern ausschliesslich auf ihren sozialen und rechtlichen Status einschliesslich der daraus resultierenden gesellschaftlichen und politischen Wirkungen.

Weil die Person keine abstrakte rechtliche Kategorie darstellt, sondern ihre Gleichheit konstitutiv auf die für alle Menschen gleichen Schutz-, Beteiligungs- und Verwirklichungsrechte und -chancen bezogen ist, muss jede Ungleichbehandlung, die mit dem formalen Gleichheitsprinzip bricht, sorgfältig und für die Benachteiligten grundsätzlich zustimmungsfähig begründet werden. Diese aus der liberalen Gerechtigkeits-theorie von Kant bis Rawls und den Menschenrechten deduzierte Fundamentalforderung lässt sich nicht ohne weiteres aus biblischen Texten ableiten.¹⁷ Die Verweise auf alttestamentliche Ordnungen, kulturelle Normen in der Welt des Paulus¹⁸ oder Positionen in der

17 Vgl. dazu die luzide Dekonstruktion vermeintlich biblisch-theologischer Argumente in der Homodiskussion von Wannewetsch: *Natürliche* (Anm. 10).

18 Karle: *Liebe*, (Anm. 13), 120, beobachtet, «dass sich bei den Themen Sexualität und Gender nicht selten ein merkwürdiger Biblizismus Bahn zu brechen scheint». Zur Diskussion der einschlägigen Bibelstellen Gen 19,5–7; Lev 18,22; 20,13; I Kor 6,9; Röm 1,27 vgl. etwa M. Bauer: *Homosexualität im gegenwärtigen Diskurs theologischer Sexualethik. Ein problemorientierter Überblick über Positionen und Argumente*, in: M. Breckenfelder (Hg.): *Homosexualität und Schule. Handlungsfelder – Zugänge – Perspektiven*, Leverkusen 2015, 71–91; J. Ebach: *Wir müssen doch noch einmal bei Adam und Eva anfangen ... Biblische Familienbilder in Überlieferung und Forschung: Familienbilder in Kirche und Gesellschaft – Fachtagung der eaf 2012*, 20–31; S. Goertz (Hg.): «Wer bin ich, ihn zu verurteilen?» Ho-

Theologie- und Kirchengeschichte laufen hier ebenso ins Leere wie biologistische Umdeutungen schöpfungstheologischer Kategorien. Das gilt grundsätzlich auch für soteriologische und eschatologische Gegendeutungen oder Hinweise auf die sozialkohäsive Funktion kommunitärer Tugenden. Das Subjekt menschenrechtlicher Gleichheitsforderungen ist die einzelne Person *je für sich*, ungeachtet dessen, was von ihr beobachtet, über sie gesagt und wie über sie geurteilt werden kann. Eine gleichheitsbasierte Anerkennungsperspektive widerspricht allen Versuchen, aus der Verschiedenheit sexueller Orientierungen auf die Ungleichheit und Ungleichbehandlung von Menschen zu schliessen. Deshalb muss im menschenrechtlichen Kontext die Frage, ob die institutionelle Ungleichbehandlung von homo- und heterosexuellen Paaren kirchlich und theologisch begründet werden könne, mit einem klaren «Nein!» beantwortet werden.

Freilich bietet die menschenrechtliche und gerechtigkeitstheoretische Antwort noch keine kirchlich-theologisch tragfähige Lösung. Es lohnt sich, einen Moment darüber nachzudenken, auf welche Frage das «Nein!» eigentlich die Antwort ist. Mit dem «Nein!» wird jedem diskriminierenden Urteil über und jedem herabsetzenden Verhalten gegenüber Personen und Gruppen widersprochen, also jede Ungleichbehandlung zurückgewiesen, die mit den Persönlichkeits- und Menschenrechten sowie den Staat und Gesellschaft leitenden Gleichheits- und Gerechtigkeitsvorstellungen bricht. Aber ist das auch die beim Thema Ehe und Familie leitende kirchlich-theologische Fragehinsicht? Haben die einschlägigen Zeugnisse in der Bibel, Kirchen- und Theologiegeschichte überhaupt die gegenwärtigen Konfliktkonstellationen im Blick und geht es ihnen um eine Klärung politischer Machtfragen? Konkreter: Geht es in der Bibel und in den kirchlich-theologischen Traditionen überhaupt um *dieses* Recht und *diese* Gerechtigkeit, die wir in rechtspolitischen Zusammenhängen voraussetzen? Und begegnen die Menschen dort als Rechtssubjekte in der Weise, wie

mosexualität und katholische Kirche, Freiburg i.Br. 2015, 19–88; G. Häfner: Ehe und Familie im Zeugnis des Neuen Testaments, in: K. Hilpert/B. Laux (Hg.): Leitbild am Ende? Der Streit um Ehe und Familie, Freiburg i.Br. 2014, 59–72; E. Harasta (Hg.): Traut euch. Schwule und lesbische Ehe in der Kirche, Berlin 2016; K. Scherberich (Hg.): Neues Testament und antike Kultur, Bd. 2: Familie – Gesellschaft – Wirtschaft, Neukirchen-Vluyn 2011, 1–177. Aus biblisch-hermeneutischer Sicht bietet das Thema einen prominenten Anwendungsfall für das Schriftprinzip; vgl. dazu U. Luz: Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments, Neukirchen-Vluyn 2014.

Personen heute *diese* (Rechts-)Ansprüche geltend machen können? Weil diese Fragen in den aktuellen kirchlichen Ehe- und Familiendebatten nicht gestellt werden, reden Befürworterinnen und Gegner in der Sache notorisch aneinander vorbei.¹⁹ Die Konfliktparteien sind nicht nur durch divergierende Moralvorstellungen und davon imprägnierten Bibelverständnissen getrennt, sondern auch durch eine unterschiedliche Adressierung und divergierende Geltungsansprüche. Während liberal-befürwortende Stimmen auf der politischen Ebene der Gesetzgebung argumentieren, fokussieren konservativ-kritische Stimmen auf die eigene christliche Gemeinschaft.²⁰

Eine konstruktive kirchliche Debatte über Ehe und Familie verlangt deshalb zunächst eine Unterscheidung zwischen Institutionen und Normen, die für alle Menschen gleichermaßen gelten und solchen, die sich an die Mitglieder der Kirchen richten. «[D]er Umgang mit Fragen der Sexualität, der Ehe und Familie im Staate kann und darf nicht umstandslos dem kirchlichen Selbstverständnis folgen, und die kirchliche Lehre in diesen Bereichen muss sorgfältig unterscheiden zwischen Ratschlägen und Forderungen, die das allgemeine Recht für alle Bürger betreffen, und solchen Regeln und Ordnungen, die sich nur auf die Glieder der Kirche erstrecken.»²¹ Die Unterscheidung ist unverzichtbar, «denn es kann nicht von vornherein ausgemacht sein, ob eine kirchliche Empfehlung an den Gesetzgeber zugunsten von registrierten gleichgeschlechtlichen Partnerschaften im weltlichen Recht auch eine entsprechende Form einer kirchlichen Trauung nach sich ziehen müsste (wenngleich das möglich, ja, wahrscheinlich wäre); und ebensowenig kann sich die Kirche durch die Nichteinführung derartiger Bestimmungen in das staatliche Familienrecht daran hindern lassen, liturgische Segenshandlungen für homophile Paare zu

19 Vgl. im Blick auf neuere Stellungnahmen und Untersuchungen S. Heuser: Literaturbericht zum Thema Ehe, in: *EvTh* 75 (2015) 70–79 und im weiteren Blick auf den Status und Adressatenkreis kirchlicher Stellungnahmen und Denkschriften G. Plasger: Einladende Ethik. Zu einem neuen evangelischen Paradigma in einer pluralen Gesellschaft, in: *KuD* 51 (2005), 126–156.

20 Vgl. aus ökumenischer Sicht W. Lienemann, Churches and Homosexuality. An Overview of Recent Official Church Statements on Sexual Orientation, in: *Ecumenical Review* 50/1998, 7–21.

21 W. Lienemann: Ehe und Familie für alle? Die Vielfalt der Lebensgemeinschaften zwischen Gleichstellungsgebot und Diskriminierungsverbot, in: Institut für Sozialethik des SEK (Hg.): *Ehe und Familie für homosexuelle Paare? Rechtliche und ethische Aspekte. Studien und Berichte Nr. 49* aus dem Institut für Sozialethik, Bern 1995, 9–46 (12); wieder abgedruckt in: *ZEE* 39 (1995) 279–297.

vollziehen, wenn ihr dies aufgrund theologischer Einsichten als geboten unabweisbar wird.»²² Was die Kirchen aus rechtsethischer Sicht auf staatlich-rechtlicher Ebene befürworten und fordern, muss sich nicht notwendig mit ihren eigenen – theologisch-liturgisch begründeten – Vollzügen decken. Widersprüchlich wäre diese Haltung nur, wenn staatliches Recht und kirchliche Praxis miteinander identifiziert würden. Die Frage nach einer gerechtfertigten Ungleichbehandlung von hetero- und homosexuellen Paaren verweist also auf zwei Diskurse und verlangt eine dreifache Klärung: 1. eine theologische Antwort im Raum der Kirche; 2. eine rechtliche resp. rechtsethische Positionierung auf staatlicher Ebene und 3. eine theologisch-ethische Verhältnisbestimmung der beiden Diskurs- und Handlungssphären.

4. *Heinrich Bullingers Eheverständnis*

Die dreifache Zumutung gehört in gewisser Weise zum Erbe der Reformation. Dort wurden grundlegende Weichenstellungen für die Entwicklung von Kirche, Staat und Gesellschaft vorgenommen, die die Herausbildung der politischen Strukturen ermöglicht haben, in denen sich Kirche hier und heute vorfindet. Bei allem Streit über den geschichtlichen Status und die Bedeutung der Reformation²³ besteht heute weitgehend Einigkeit darüber, dass die reformatorischen Bewegungen massgeblich zur Konsolidierung der im Spätmittelalter beginnenden Rechtsreformen beigetragen haben.²⁴ Das Eherecht spielt dabei eine bedeutende, wenn nicht wegweisende Rolle.²⁵ In einer sich

22 Lienemann: Ehe (Anm. 21), 12f.

23 Vgl. den kurzen Überblick von U. Gause: Dekonstruktion der Reformation?, in: *EvTh* 74 (2014) 87–95.

24 Vgl. Vgl. C. Strohm (Hg.): *Reformation und Recht. Ein Beitrag zur Kontroverse um die Kulturwirkungen der Reformation*, Tübingen 2017; ders.: *Calvinismus und Recht. Weltanschaulich-konfessionelle Aspekte im Werk reformierter Juristen in der Frühen Neuzeit*, Tübingen 2008; M. Stolleis: *Protestantismus und modernes Staatsdenken*, in: E. Campi/P. Opitz/K. Schmid (Hg.): *Johannes Calvin und die kulturelle Prägekraft des Protestantismus*, Zürich 2012, 89–105; J. Witte Jr.: *Die Reformation der Rechte. Recht, Religion und Menschenrechte im frühen Calvinismus*, Neukirchen-Vluyn 2015; ders.: *Recht und Protestantismus. Die Rechtslehren der lutherischen Reformation*, Gütersloh 2014.

25 Vgl. J. Witte Jr.: *Zwischen Sakrament und Vertrag. Ehe als Bund im Genf Johannes Calvins*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 84 (1998) 386–469 (388f.); ders.: *Church, State, and Marriage: Three Reformation Models*, in: *Word & World* 23 (2003) 40–47; ders.: *Vom Sakrament zum Vertrag. Ehe, Recht und Religion in der abendländischen Tradition*, Gütersloh 2005; Zusammenfassend bemerkt ders.: *Sex and Marriage*

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. Der häufig pejorative oder relativierende Hinweis auf Luthers Rede von der Ehe als «weltlich Geschäft»²⁶ verkennt ihre durch die theologische Entsakramentalisierung möglich gewordene moralische Aufwertung und politische Funktionalisierung als wirkungsvolles staatlich-kirchliches Ordnungs- und Kontrollinstrument. Aus reformatorischer Sicht spiegelte die Ehe im gesellschaftlichen Bereich präzise 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.²⁷ Die Kontrolle und Sanktion der Ehe lag in den Händen der Verwandtschaft oder Nachbarschaft – eine Art christlicher Scharia –, die auch Heinrich Bullinger

in the Protestant Tradition, 1500–1900, in: A. Thatcher (Hg.): *The Oxford Handbook of Theology, Sexuality and Gender*, Oxford 2014, 304–320 (305): «Political leaders rapidly translated this new Protestant gospel into new civil laws in place of the Catholic Church's canon laws. Viewed together, these new state laws (1) shifted marital jurisdiction from the church to the state; (2) abolished monasteries and convents; (3) commended, if not commanded, the marriage of clergy; (4) rejected the sacramentality of marriage and the religious tests traditionally required for valid unions; (5) banned secret marriages and required the participation of parents, peers, priests, and political officials in marriage formation; (6) sharply curtailed the number of impediments used to annul engagements and marriages; and (7) introduced fault-based complete divorce with a subsequent right for divorcees to remarry. The Western legal tradition would not see such sweeping reforms of its marital laws again until the liberal, cultural, and constitutional reforms of the last half century.»

- 26 M. Luther: *Das Traubüchlein für die einfältigen Pfarrherrn*, in: BSLK, 528–541 (528); zum Eheverständnis Luthers vgl. C.V. Witt: *Martin Luthers Reformation der Ehe. Sein theologisches Eheverständnis vor dessen augustinisch-mittelalterlichem Hintergrund*, Tübingen 2017.
- 27 Vgl. E. Ingold: *Staatsbildung, Ehemoral und «weibliche Zucht»*. Heinrich Bullingers «Christlicher Ehestand» im Spannungsfeld zwischen ständischen Eheschliessungsinteressen und frühneuzeitlicher Staatsbildung, in: E. Campi/P. Opitz (Hg.): *Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence. International Congress Heinrich Bullinger (1504–1575)*, Zürich, Aug. 25–29, 2004, Vol. I, Zürich 2007, 289–312 (291–293).

persönlich zu spüren bekam. Seine Eltern, die in einem – kirchlich und öffentlich anerkannten – Priesterkonkubinat lebten, mussten vor den Angriffen der Brüder mütterlicherseits ihren Heimatort verlassen. Und der Reformator selbst war angesichts des Widerstands seiner Schwäger gezwungen gewesen, seine Ehe vor dem Zürcher Ehegericht durchsetzen.²⁸

Der Stellenwert, den die Reformatoren der Ehe beimassen, zeigte sich einerseits in der demonstrativen Inszenierung der protestantischen Priesterehe gegen den katholischen Zölibat, die auf reformierter Seite bis zu einer impliziten Heiratspflicht der Pfarrerschaft gehen konnte,²⁹ und andererseits in dem Eifer, mit dem die reformatorischen Kräfte Eheordnungen etablierten bzw. grundlegend revidierten und Ehe- (Zürich), Chorgerichte (Bern) oder Konsistorien (Genf) einrichteten. So erliess die Stadt Zürich bereits unmittelbar nach ihrem Übertritt zur Reformation im Jahr 1525 eine neue – bis 1533 mehrfach revidierte – *staatliche* Ehe- und Ehegerichtsordnung, die zum Vorbild für entsprechende Regelungen in vielen anderen reformatorischen Städten und Gebieten wurde.³⁰ 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.³¹ In den Überarbeitungen nahmen die Strafbe-

28 Vgl. Ingold: Staatsbildung (Anm. 27), 291–293.298f.; zu vertraglichen Absicherungen vgl. D. Rippmann: Ehen im Spiegel von Eheberedungen (Schweiz, 15. und 16. Jahrhundert), in: A. Jendorff/A. Pühringer (Hg.): Pars pro toto. Historische Miniaturen zum 75. Geb. von H. Wunder, Neustadt 2014, 385–400.

29 Zu entsprechenden Äusserungen in Bullingers Hebräerbrief 1526/1527 vgl. J. Eming/U. Gaebel: Wie man zwei Rinder in ein Joch spannt. Zu Heinrich Bullingers «Der Christliche Ehestand», in: M.E. Müller (Hg.): Eheglück und Liebesjoch. Bilder von Liebe, Ehe und Familie in der Literatur des 15. und 16. Jahrhunderts, Weinheim, Basel 1988, 125–154 (127f.); zur Verweltlichung der Ehe allgemein U. Gause: Reformation, geschlechtergeschichtlich – auch ein notwendiger Nachtrag zum Calvinjahr 2009, in: EvTh 70 (2010) 293–309 (296f.).

30 Vgl. E. Campi/P. Wälchli (Hg.): Zürcher Kirchenordnungen 1520–1675. Erster Teil, Zürich 2011, 27–31; nach wie vor grundlegend W. Köhler: Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium, Bd. 1: Das Zürcher Ehegericht und seine Auswirkungen in der deutschen Schweiz zur Zeit Zwinglis, Leipzig 1932; K. von Greyerz: Die Schweizer Gesellschaft: Familie, Geschlechterrollen und die Armen, in: A. Nelson Burnett/E. Campi (Hg.): Die schweizerische Reformation. Ein Handbuch, Zürich 2016, 547–570 (548–555); Ingold: Staatsbildung (Anm. 27).

31 Zu den in grösstenteils analogen Bestimmungen der Genfer Eheordnung vgl. zusammen-

stimmungen zum Ehebruch (inklusive des Aufrufs zur Denunziation) und zu ausserehelichem Sex («Huory») breiten Raum ein, ausserdem wurde ein Eheregister eingeführt. «Die wichtigste Änderung war die formale Generalisierung von Normen, unabhängig von Stand und Geschlecht. [...] Formelhaft wurde betont, sie gälten für «arm und rich» für «frau und man.»³²

Bullingers 1540 erschienenen Schrift «Der christliche Ehestand» liest sich in weiten Teilen wie eine Begründung und Auslegung der Zürcher Eheordnung.³³ Der Text diene «vor allem zur Offenlegung, zur Verminderung und zur Entfernung aller [...] Schmutzigkeiten, zu Ehre, Lob und Preis sowie zur Einpflanzung wahrer Reinheit und zur Belehrung der einfachen Eheleute».³⁴ Den Anlass bildeten sittenwidrige, lasterhafte gesellschaftliche Missstände,³⁵ die Bullinger als Folge eines mangelnden Eheverständnisses diagnostizierte, «dass man die Ehe nicht so schätzt, wie man sollte, und dass die Ehen sündhaft eingegangen werden, ohne Gott und gegen die angemessenen Rechtsbestimmungen. Viele wissen nicht, wer die Ehe eingesetzt hat, was die Ehe ist oder wie und warum man sie eingehen soll».³⁶ Damit ist zugleich das Programm

fassend Witte: Sakrament (Anm. 25), 414–417. «Das überraschendste Merkmal des neuen Genfer Eherechts ist sein sich streng an den Buchstaben des Gesetzes haltender, ja sogar positivistischer Ansatz. [...] Die religiösen Quellen und die theologische Begründung der neuen Genfer Gesetze blieben fast vollkommen verdeckt. Zweimal wird en passant 1 Korinther 7 erwähnt [...]. Im übrigen werden die Regelungen kategorisch dargelegt und die Entscheidungen kühn verkündet, ohne dass viel auf religiöse Autoritäten oder gar auf theologische Ausführungen rekurriert wird.» (416f.)

32 Ingold: Staatsbildung (Anm. 27), 300.

33 Mit der Schrift kommt eine in den späten 1520er begonnene Beschäftigung mit dem Thema zum Abschluss; vgl. D. Roth: Heinrich Bullingers Eheschriften, in: Zwingliana XXXI (2004) 275–309 (281–286); S. Burghartz: Zwischen Integration und Ausgrenzung. Zur Dialektik reformierter Ehe-theologie am Beispiel Heinrich Bullingers, in: L'Homme 8 (1997) 30–42 (35–41); M. Gsell: Hierarchie und Gegenseitigkeit. Überlegungen zur Geschlechterkonzeption in Heinrich Bullingers Eheschriften, in: R. Schnell (Hg.): Geschlechterbeziehungen und Textfunktion. Studien zu Eheschriften der Frühen Neuzeit, Tübingen 1998, 89–117 (89–108); zu den biographisch-familiären und historischen Verhältnissen vgl. Ingold: Staatsbildung (Anm. 27), 290–302.

34 H. 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.v. E.Campi, D. Roth und P. Stotz, Zürich 2004, 417–575 (426).

35 Bei diesen Lasterkatalogen handele es sich, wie Roth, Eheschriften (Anm. 33), 285, bemerkt, um eine genretypische «rhetorische Strategie» moral-didaktischer Texte jener Zeit, die auf die Zürcher Verhältnisse nur sehr bedingt zuträfen.

36 Bullinger: Ehestand (Anm. 34), 427.

der Eheschrift skizziert, das anschliessend in einem kürzeren, rechtlich und theologisch begründenden und einem ausführlichen, didaktisch-anleitenden Teil abgearbeitet wird. Zur Herkunft der Ehe bemerkt Bullinger zusammenfassend: «Wann, wo, wie, von wem und warum die Ehe eingesetzt worden ist; dass sie Gott selbst im Paradies, am Anfang der Welt, vor dem Sündenfall des Menschen und dem Menschen zugute eingesetzt hat».³⁷ Im nächsten Kapitel folgt eine «Kurzbeschreibung der Ehe»: «Die Ehe ist eine Verbindung von Mann und Frau, die mit beider Einwilligung zustande kommt, sie ist von Gott eingesetzt worden, rechtmässig und Gott wohlgefällig, mit dem Zweck, dass beide freundschaftlich und aufrichtig miteinander leben, einander behilflich sind und sich gegenseitig unterstützen, Unkeuschheit vermeiden und Kinder aufziehen.»³⁸ 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).³⁹

Mit seiner positiven Bewertung der ehelichen Sexualität geht Bullinger – gemeinsam mit Calvin und Bucer – über das traditionelle Verständnis und auch über Luthers ambivalente Sicht hinaus. Der Zürcher Antistes erklärt den «ehelichen Beischlaf oder die ehelichen Werke»⁴⁰ nicht nur – mit der Tradition im Anschluss an I Kor 7,3 – für eine wechselseitige Pflicht (*debitum*), sondern hält – mit Paulus in I Kor 7,28 – fest: «Zu heiraten, sagt der Apostel Christi, ist keine Sünde. Also muss auch folgen, dass die ehelichen Werke keine Sünde sind, allerdings nicht aus sich selbst heraus, sondern der Ehe und der Anordnung und Erlaubnis Gottes wegen.»⁴¹ Seine Begründung der Heiligkeit der Ehe ist vierstufig: 1. Aus Gen 1,28 folgt, «dass Gott der erste Ehever-

37 Bullinger: Ehestand (Anm. 34), 433.

38 Bullinger: Ehestand (Anm. 34), 434.

39 Vgl. Roth: Eheschriften (Anm. 38), 290: Während Bullinger in cp. 2 von der traditionellen Reihenfolge der Ehezwecke abweicht, kehrt er bei den Erläuterungen in cp. 10 wieder zur überkommenen Anordnung zurück; vgl. Bullinger: Ehestand (Anm. 34), 467–472.

40 Bullinger: Ehestand (Anm. 34), 469; zu Bullingers Beurteilung der ehelichen Sexualität vgl. Roth: Eheschriften (Anm. 38), 296–302; Burkhartz: Integration (Anm. 35), 36f.; Ingold: Staatsbildung (Anm. 27), 305f.; C. Euler: Heinrich Bullinger, Marriage, and the English Reformation: *The Christen state of Matrimonye* in England, 1540–43, in: *Sixteenth Century Journal XXXIV* (2003) 367–393 (372f.).

41 Bullinger: Ehestand (Anm. 34), 470.

mittler gewesen ist und die erste Ehe selbst zusammengegeben und gesegnet hat».⁴² 2. Der besondere Status der Ehe liegt in ihrer paradiesischen Herkunft: «Alle anderen Einrichtungen sind ausserhalb des Paradieses, nur die Ehe ist im Paradies eingesetzt worden.»⁴³ 3. Der Sündenfall hat die Geltung der Ehe weder ausser Kraft gesetzt noch zerstört: «Nach dem Fall Adams und Evas wird der Ehe nichts weiter hinzugefügt oder in den Verordnungen geändert, ausser dass ihnen und uns allen aufgrund des Falls und der Sünden Angst, Not und Schmerzen aufgebürdet werden.»⁴⁴ 4. Daraus folgt: «Die Ehe ist in sich selbst in jeder Hinsicht heilig und befleckt niemanden. Warum sollte nun ein heiliges, nützlich und gutes Ding nicht jedermann freistehen?»⁴⁵

Obwohl Bullinger an den traditionellen Ehezwecken festhält, rückt die sozial reinigende Funktion in seiner Eheschrift von 1540 deutlich in den Vordergrund:⁴⁶ «Das ist der Zweck der Ehe, [...] einen Gefährten im Leben zu haben, [...] so dass du bei ihm eine Arznei und Beruhigung für die Schwäche deines begehrliehen Fleisches findest und Unzucht und allerlei Schmutz und Unreinheit vermeidest [...]. 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.»⁴⁷ Die Ehe wird zum Ort, der die postlapsarische, sündige Existenz zwar nicht aufhebt, aber auf eigentümliche Weise etwas von ihrem paradiesischen Ursprung bewahrt.⁴⁸ Dabei betont Bullinger stets, dass die Ehe «in sich»⁴⁹ rein sei, weil Gott sie für den Menschen vorgesehen habe und

42 Bullinger: Ehestand (Anm. 34), 431.

43 Bullinger: Ehestand (Anm. 34), 473. Und der Reformator fährt fort: «Und da jede Einrichtung ihr Ansehen und ihre Ehre von ihrem Schöpfer hat oder vom Alter oder vom Ort, an dem sie geschaffen wurde, oder vom Nutzen, den sie bringt, so ist die Ehe die lobenswerteste und ehrenhafteste Einrichtung, ist sie doch von Gott selbst, im Paradies, am Anfang der Welt und dem Menschen zum Nutzen und Vergnügen eingesetzt worden.» (ebd.)

44 Bullinger: Ehestand (Anm. 34), 432.

45 Bullinger: Ehestand (Anm. 34), 475f.

46 Vgl. Roth: Eheschriften (Anm. 33), 302: «Tatsächlich wird in den Kapiteln 10 bis 14 die Grundentscheidung von rein und schmutzig zur dominierenden Leitdifferenz des Textes. Diese Leitdifferenz zieht sich auch durch die Kapitel 15 und 16 und 19 bis 24».

47 Bullinger: Ehestand (Anm. 34), 472.

48 Vgl. Euler: Bullinger (Anm. 40), 372: «Bullinger argued tenaciously that institution of marriage had not changed after the fall and, therefore, had not been tainted with sin.»

49 Bullinger: Ehestand (Anm. 34), 473.475.

selbst Urheber der konkreten Eheschliessung sei. Die Institution wirke auf die menschliche Sexualität *post lapsum* wie eine «Arznei», eine Metapher, die bemerkenswerter Weise im Zusammenhang der Ehescheidung noch einmal auftaucht.⁵⁰ 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. «Reinheit konnte gesamtgesellschaftlich nicht mehr durch das Zölibat gewährleistet werden, reine Sexualität war nun, wenn überhaupt, nur noch innerhalb der Ehe möglich. Damit erhielt die Ehe als gesellschaftliche Institution eine neue Aufgabe als einziger Ort und Hort sexueller Reinheit.»⁵¹

Garant dieser Reinheit wurde die arbeitsteilig von Staat und Kirche geschützte Eheordnung. Der Staat regelt 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».⁵² 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 bestäti-

50 Vgl. Bullinger: Ehestand (Anm. 34), 572.

51 S. Burghartz: Wandel durch Kontinuität? Zur Moralpolitik von Reformation und Konfessionalisierung, in: *Traverse* 7/2000, 23–35 (27); vgl. dies.: *Integration* (Anm. 35); dies.: *Zeiten der Reinheit – Orte der Unzucht. Ehe und Sexualität in Basel während der Frühen Neuzeit*, Paderborn u.a. 1999.

52 Bullinger: Ehestand (Anm. 34), 437. Vgl. analog die strikte Unterscheidung in der Genfer Kirchenordnung von 1561: J. Calvin: *De Ordonnances ecclésiastiques*, in: CStA, Bd. 2, Neukirchen-Vluyn 1997, 227–279 (263): «Da Streitigkeiten auf dem Gebiet der Ehe keine geistliche Angelegenheit, sondern mit dem Bereich staatlicher Ordnung verwoben sind, gehören sie in den Sachbereich des Rats.»

gen lassen, den Segen vom Diener Gottes empfangen und sich der Fürbitte der allgemeinen Kirche anvertrauen sollen.»⁵³

Die Ehe wurde mit der Reformation «zu einem primären Feld gesellschaftlicher Ordnungsanstrengungen»,⁵⁴ die einem doppelten Zweck dienten: einerseits der staatlichen und kirchlichen *Sozialdisziplinierung* und andererseits der *Selbstdisziplinierung* durch die Setzung der Negativkategorie der Unreinheit entlang der binären Kodierung «rein»/«unrein». «Durch die Ehegesetze der Reformation verlagerte sich die Überwachung von Handlungen, die eine Ehe in bestimmten sozialen Situationen begründeten, zur Kontrolle der Sexualität an sich. Die Verhaltenssteuerung rückte nach innen, das Gewicht verlagerte sich von Fremdzwang zu Selbstzwang, wenn Selbstkontrolle die Überwachung durch Nachbarschaft und Familie ein Stück weit ersetzte, so war dies ein Schritt in Richtung Individualisierung.»⁵⁵ Entsprechend zeigen die an den Ehegerichten verhandelten Delikte im Laufe der Zeit signifikante Verschiebungen, die weniger auf ein verändertes Sexual- und Sozialverhalten in der Bevölkerung hinweisen, als auf die Wirkungen einer staatlich-kirchlichen Moralpolitik.⁵⁶ In dem reformierten Eheverständnis und in ihrer moralischen und gesellschaftspolitischen Ordnungsfunktion gehen Individuum, Gesellschaft und staatliches Recht eine neue Verbindung ein. Über ein lediglich moralisches Disziplinierungsprogramm weit hinausgehend bildet das an Bullinger anschliessende Ehekonzept «eine sozialintegrative Synthese, die eine präzise Antwort auf fundamentale Spannungen zwischen den ständischen Interessen einer aufstrebenden Bürgerschaft und propagierter individueller Lebensführung darstellte».⁵⁷

53 Bullinger: Ehestand (Anm. 34), 511.

54 Burghartz: Integration (Anm. 26), 31; vgl. dies.: Wandel (Anm. 51), 26. Nicht zufällig gehörten die Vorwürfe der «Hurerei» und «Unzucht» zu den wichtigsten propagandistischen Schlagwörtern der Reformatoren in ihrer Auseinandersetzung mit der römischen Kirche und dem Papsttum.

55 Ingold: Staatsbildung (Anm. 27), 301f. Ingold datiert damit die Anfänge der von Michel Foucault im 17. und 18. Jahrhundert diagnostizierten «Disziplinierung» resp. «Disziplinargesellschaft» bereits ein Jahrhundert früher; vgl. M. Foucault: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt/M., 175f. et passim.

56 Dabei spielen die im Fortgang der Reformation zunehmenden Konfessionalisierungskonflikte eine wichtige Rolle; vgl. Burghartz: Wandel (Anm. 51), 30.

57 Ingold: Staatsbildung (Anm. 29), 290. Roth: Eheschriften (Anm. 33), 309, hebt drei Ordnungsanliegen in Bullingers Ehetraktat heraus: 1. die deutliche Anlehnung an die Zürcher Ehegerichtsordnungen im Grundlegungsteil; 2. Die ordnungspolitischen und sozialdisziplinierenden Aspekte im didaktischen Teil und 3. die Präsentation von Leitdifferenzen einer

5. *Paradise lost – Ehe zwischen Schöpfung und Erlösung*

Im Blick auf die aktuelle kirchliche Ehediskussion verdienen mindestens sieben Aspekte von Bullingers Eheverständnis 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.⁵⁸ 3. Aus biblisch-theologischer Sicht bildet die Ehe eine *ménage à trois*, die Gott gestiftet hat und in der er sich dem Paar zugesellt.⁵⁹ 4. Die Ehe rückt die intime Paarbeziehung aus der Privatsphäre in die politische Öffentlichkeit und in den Raum der kirchlichen Gemeinschaft.⁶⁰ 5. Ehe und Familie haben als konstitutiver Sozialraum für die Ausbildung und Stabilisierung reziproker Normen eine grundsätzliche gemeinschaftskohäsive und gesellschaftsstabilisierende Funktion. 6. Menschliche Sexualität ist nicht nur Mittel zum Zweck, sondern erhält einen Eigenwert, der als gute Schöpfungsgabe in der institutionalisierten Ehe bewahrt wird. 7. In den wechselseitigen Verpflichtungen der Eheleute sich selbst und ihren Kindern gegenüber sind Ehe und Familie Gottesdienst in der ursprünglichen und grundlegenden Form menschlicher Vergemeinschaftung. Diese Ehevorstellungen werden von traditionellen und reformerischen Positionen weitgehend übernommen, aber im Blick auf die Geschlechterfrage in unterschiedlicher Weise modifiziert.

Während Bullinger die Ehe als Gottes ureigenen Präsenz- und Handlungsraum entfaltet hatte, begegnet sie in *traditionellen Deutungen* als affektiv-morali-

moral-sprachlichen Ordnung.

- 58 Vgl. Bullinger: Ehestand (Anm. 34), 435: «Denn der Herr hat ja nicht gesagt: <Was zusammengefügt worden ist, soll und kann niemand scheiden>, sondern er hat gesagt: <Was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden.> Analog unterscheidet Calvin in seiner späten Ehetheologie zwischen der Ehe als rechtlichem Vertrag und als Gottesbund: «Deshalb nennt Salomo in Sprüche 2,17 die Ehe den Gottesbund, denn er ist allen menschlichen Abkommen überlegen.» (Calvin: Kommentar zu Mal. 2,14, zit. n. Witte: Sakrament [Anm. 25], 421).
- 59 Vgl. Witte: Sex (Anm. 25), 309 mit Blick auf Calvin: «But marriage was more than a mere contract, for God was a third party to every marriage covenant, and set its basic terms in the order and law of creation.»; vgl. ders., Sakrament (Anm. 25), 421, mit einem Zitat aus Calvins Kommentar zu Mal 2,14: «Wenn ein Mann und eine Frau miteinander eine Ehe eingehen, dann hat Gott den Vorsitz [...]. Deshalb heisst es auch in Maleachi [2,14], dass Gott sozusagen die Vertragspartei [der Ehe] ist, der sich aufgrund seiner Allmacht zu dem Mann und der Frau gesellt und ihren Zusammenschluss gutheisst.»
- 60 Die Intimität der Beziehung ist gerade durch die Öffentlichkeit ihrer Institutionalisierung geschützt.

scher Beziehungs- und Verantwortungsraum, der an die Bedingung der Heterosexualität geknüpft wird. Gegenüber der reformatorischen Auffassung von Gott als eigentlichem Urheber, der die Ehe stiftet und erhält, kommt es zu einer Umbesetzung des Subjekts, indem die Gültigkeit der Ehe von der Befolgung der heterosexuellen Geschlechternorm durch die Eheleute abhängig gemacht wird. Der vorausgesetzte Geschlechterdual konditioniert nicht nur die Freiheit des göttlichen Stiftungs- und Erhaltungshandelns, sondern bestreitet in der Konsequenz die Unbedingtheit der biblischen Treueforderung gegenüber dem freien Bundeshandeln Gottes. Was er zusammenfügt, soll der Mensch nicht trennen (Mk 10,9; Mt 19,6) und erst Recht nicht verhindern.⁶¹

In den westlichen Kirchen dominiert die *reformerische Position* eines auf die Qualität und Verbindlichkeit der Beziehung fokussierenden Ehe- und Familienbildes. Die massgeblich von Helmut Thielicke⁶² angestossene und von Hermann Ringeling⁶³ und Siegfried Keil⁶⁴ weitergeführte Diskussion mündete nach intensiven akademisch theologischen und kirchlichen Diskussionen 2013 in die programmatische EKD-Orientierungshilfe «Zwischen Autonomie und Angewiesenheit» und die dadurch angestossenen Kontroversen.⁶⁵ Tendenziell gestützt wird eine genderindifferente Sicht zwar durch die mit den Reformato-

61 Vgl. Wannewetsch: *Natürliche* (Anm. 10), 176: «Die Verkennung am Natürlichen und dessen Funktion als Legitimationsprinzip kann als struktur-theologisches Indiz für die Immunisierung gelten gegen die Frage nach dem aktuellen Handeln Gottes in der verändernden Kraft des Geistes.»

62 Vgl. Thielicke: *Ethik* (Anm. 10).

63 Vgl. Ringeling: *Homosexualität I* (Anm. 10); ders.: *Homosexualität – Teil II: Zur ethischen Urteilsfindung*, in: ZEE 31/1987, 82–102; ders.: *Homosexualität. Erscheinung und Bewertung*, in: ders.: *Christliche Ethik im Dialog, Beiträge zur Fundamental- und Lebensethik II*, Berlin 1991, 163–212; ders.: *Homosexualität als Frage kirchlichen Handelns*, in: ZEE 38 (1994) 163–167; ders.: *Freie Lebensgemeinschaften in der Sicht evangelischer Sozialethik: Sinneinheit von Liebe und Zeugung? Ein fragwürdiges Argumentationsmuster*, in: ZEE 33 (1989) 4–7; ders.: *Ehe und Familie 2000. Die neuen Selbstverständlichkeiten*, in: ZEE 44 (2000) 197–2002.

64 Vgl. S. Keil/M. Haspel (Hg.): *Gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften in sozialethischer Perspektive. Beiträge zur rechtlichen Regelung pluraler Lebensformen*, Neukirchen 2000.

65 Vgl. EKD: *Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)*, Gütersloh 2013; dies.: *Zwischen Autonomie und Angewiesenheit – die Orientierungshilfe der EKD in der Kontroverse*, Hannover 2013 und zu den theologischen Implikationen einer protestantischen Institutionenethik mit Blick auf Ernst Wolf und Wolfgang Huber Dabrock: *Institutionenethik* (Anm. 9).

ren einsetzende Relativierung der Fortpflanzung als oberstem Ehezweck. Unterlaufen wird damit aber deren stets vorausgesetzter Geschlechterdual.

Fraglos gingen die Menschen der Bibel – wie auch die Reformatoren – von der Zweigeschlechtlichkeit der Ehe aus. Geschlechterkonstitutionelle, verbindliche Sexualbeziehungen in anderen Geschlechterkonstellationen waren für sie unvorstellbar und gleichgeschlechtliche Partnerschaften keine denk- und wählbare Option. Biblische Aussagen, die homosexuelle *Praktiken* verwerfen, waren weder auf gleichgeschlechtliche *Partnerschaften* bezogen, noch konnten sie diese im Blick haben. Die Geltung des 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 affirmativen Hinweis auf die Frauen, die «den natürlichen Umgang mit dem widernatürlichen» vertauschen, und die Männer, die «den natürlichen Umgang mit der Frau» aufgaben und «im Verlangen nacheinander» entflamten (Röm 1,26f.) und andererseits antithetisch – unter Aufnahme einer urchristlichen Taufformel – in der Rede von der Neuschöpfung in Christus: «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.). Damit hatte der Apostel das theologische Spannungsfeld für die aktuelle kirchlich-theologische Ehediskussion vorweggenommen, sodass die Konfrontationslinie zwischen den Geschlechteraussagen in Röm 1 und Gal 3 als eine Art Prototyp für den eingangs behaupteten ehetheologischen Röstigraben gelesen werden kann.

Traditionelle Sichtweisen favorisieren eine unabhängige, tendenziell dualistische Lesart beider Bibeltexte, während *reformerische* Positionen für eine lexikalische Ordnung im Sinn der christologischen Überbietung von Röm 1 durch Gal 3 plädieren. Die alternativen Verhältnisbestimmungen präsentieren unterschiedliche theologische Perspektiven auf die Relate. *Traditionelle* Deutungen, die die Exklusivität der Heterosexualität betonen, lesen Röm 1 schöpfung- oder ordnungstheologisch (wobei die naturrechtliche Zuspitzung bei Paulus biologistisch umgedeutet wird) und Gal 3 futurisch-eschatologisch, während *reformerische* Positionen, die für ein inklusives Verständnis unterschiedlicher Geschlechterkonstellationen argumentieren, Röm 1 anthropologisch oder ethisch und Gal 3 präsentisch-eschatologisch auslegen. Die hermeneutischen Konstel-

lationen zielen auf eine Harmonisierung der Spannungen in den paulinischen Äusserungen. Bereits auf methodischer Ebene können sie kaum überzeugen, weil jede andere Deutungskombination die jeweiligen Begründungsinteressen erschüttern würde: auf *traditioneller* Seite etwa eine nicht-biologistische Sicht auf die Schöpfungsbezüge in Röm 1 und eine präsentisch-eschatologische Deutung von Gal 3; auf *reformerischer* Seite etwa eine präsentisch akzentuierende schöpfungstheologische Lesart von Röm 1 und ein komplementärer – anstatt superordinativer – Status von Gal 3. Unbefriedigend sind die *traditionelle* Nötigung, die eschatologische Radikalität von Gal 3 zu unterlaufen und die *reformerische* Zumutung, die schöpfungstheologischen Bezüge von Röm 1 kulturhermeneutisch oder ethisch zu ermässigen.

Eine biologische Gendersicht auf Röm 1 riskiert, die eigentliche Stossrichtung der Argumentation des Apostels zu übersehen: Seine scharfe Zurückweisung des damals in bestimmten sozialen Schichten verbreiteten sexuellen Geschlechtertauschs diene ihm lediglich zur Illustrierung seiner schöpfungstheologisch-hamartiologisch motivierten Fundamentalkritik: «sie tauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes gegen das Abbild eines vergänglichen Menschen [...]. Sie tauschten die Wahrheit Gottes gegen die Lüge und huldigten und dienten dem Geschöpf statt dem Schöpfer» (Röm 1,23.25). Es geht um die Missachtung der eigenen Geschöpflichkeit, aus der hervorgeht, «*woraufhin* der Mensch von Gott geschaffen ist»,⁶⁶ und nicht um die Stilisierung einer Schöpfungsordnung und daraus abgeleiteter Sexualnormen. Deshalb trifft der ethisch oder kulturkritisch motivierte *reformerische* Einwand, dass der Apostel lediglich die freie Geschlechterwahl, nicht aber eine konstitutionelle Homosexualität im Blick gehabt habe, wohl die dominierende *traditionelle* Rezeption von Röm 1, nicht aber den biblischen Autor und sein Anliegen. Paulus fällt allerdings seiner eigenen Argumentation in den Rücken, wenn er homosexuelle Praktiken als «widernatürlich» qualifiziert.

Einen Schritt weiter ging Calvin in der Auslegung des biblischen Präzedenzfalls für homosexuelle Praktiken – der Geschichte von Sodom und Gomorra (Gen 19) – in seinem Genesiskommentar von 1554.⁶⁷ In den drei Erwähnungen (im Kontext von Gen 3,6; 5,13 und 9,29) geht es ausschliesslich um den

66 Wannenwetsch: Natürliche (Anm. 10), 176.

67 Vgl. C. Elwood: A Singular Example of the Wrath of God: The Use of Sodom in Sixteenth-Century Exegesis, in: The Harvard Theological Review 98 (2005) 67–93 (76).

Zorn Gottes und nicht um sexuelle Vergehen oder ein widernatürliches Verhalten. Über den hebräischen Begriff «erkennen» (*jada*) in Gen 19,5 bemerkt der Genfer Reformator: «Dass aber die Sodomiter die Männer «*erkennen*» wollen, muss nicht ohne weiteres diese Absicht ausdrücken. Gewiss bezeichnet der Ausdruck nach Weise der Schrift den geschlechtlichen Verkehr. Aber er kann auch im ursprünglichen Sinne verstanden werden. [...] Herrisch befehlen sie [die Sodomiter] ihm [Lot], er solle die [Fremden] herausbringen, damit man erkenne, welcherlei Leute es seien.»⁶⁸ Gegenüber Luthers traditioneller Kommentierung von Gen 19 als Straffaktion gegen ein Vergehen *contra naturam* resümiert Christopher Elwood drei Besonderheiten der Auslegung Calvins: «First, he rejects the claim that the expressed desire of the Sodomites to «know» Lot's visitors refers to carnal knowledge. Second, he distances himself from interpretations of Sodom's sin as principally sexual sin. Third, he does not identify the desires and acts of the Sodomites as components of a sin *contra naturam*. [...] The sin of Sodom thus becomes a trope pointing toward sin in general. In one sense, it is the sin to which all of Calvin's readers might descend were it not for the grace of God. The brutishness of the Sodomites does not occupy a special category. Brutishness, in Calvin's idiom, is the quality describing all sin that has escaped from the restraints that piety and God's grace impose.»⁶⁹

Calvin rückte damit den bei Paulus zwischen Röm 1 und Gal 3 diagnostizierten Bruch in ein anderes Licht. Kontrovers stehen sich nicht eine schöp-

68 J. Calvin: Auslegung der Genesis. Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift. Neue Reihe, hg.v. O Weber, Bd. I, Neukirchen 1956, 202.

69 Elwood: Example (Anm. 67), 81.82f. Analog verweist Calvin in einer Predigt vom 29. April 1560 über Gen 19 auf Ez 16,49: «Siehe, dies war die Verschuldung von Sodom, deiner Schwester: Stolz, Nahrung im Überfluss und sorglose Ruhe hatten sie und ihre Töchter, aber die Hand des Elenden und Armen hat sie nicht gestärkt» (vgl. A.L. Sewell: Calvin, the Body, and Sexuality, Amsterdam 2011, 176). In diesem Sinn legt der Genfer Reformator auch Röm 1,26f. aus: «Danach zählt [Paulus] eine lange Reihe von Lastern auf, welche teils zu allen Zeiten vorkamen, teils gelegentlich besonders ungehemmt herrschten. Es spielt dabei keine Rolle, dass nicht jeder Einzelne von einer solchen Menge von Lastern geplagt war. Zur Beurteilung der allgemeinen Verworfenheit der Menschen genügt es, wenn alle ohne Ausnahme gezwungen sind, ein Schandmal einzugestehen. [...] Auch wenn nicht alle Mörder, Diebe oder Ehebrecher sind, so gibt es doch keinen, der nicht dabei ertappt würde, von irgendeinem Laster befleckt zu sein. *Schändliche Leidenschaften* nennt [Paulus] solche, derer man sich auch nach der Überzeugung der Menschen zu schämen hat. Sie entsprechen aber der fehlenden Ehrerbietung gegen Gott.» (J. Calvin: Der Brief an die Römer. Ein Kommentar, in: CStA, Bd. 5.1, Neukirchen-Vluyn 2005, 97)

funktionsordnungs-naturrechtliche und eine präsentisch-eschatologische Sicht gegenüber, vielmehr geht es um die eschatologische Grundspannung zwischen der hamartiologisch imprägnierten Existenz *post lapsum* und der soteriologisch-christologisch bestimmten heilsgeschichtlichen Gegenwart. Der Genfer Reformator denkt Paulus konsequent zu Ende, wenn er den Fokus von dem sexuellen Exempel auf die sündige menschliche Existenz insgesamt richtet. Freilich bleibt auch seine Position – aus heutiger Sicht – widersprüchlich. Einerseits bricht er mit der durch Thomas profilierten Auffassung, dass jede Ejakulation, die nicht «zum Zwecke der Zeugung ergossen wird, zu dem der Geschlechtsverkehr bestimmt ist»⁷⁰ als *Absicht* «wider die Natur» eine besonders schwere Sünde darstelle, und entzieht damit der traditionellen Begründung für die Verwerflichkeit sodomistischer Praktiken den Boden. Andererseits hält er aber kategorisch an ihrer Verurteilung fest.⁷¹

Auch in Bullingers Kommentierung von Adams paradiesischer Suche nach Gemeinschaft fehlt jeder Hinweis auf eine natürliche Disposition und Bestimmung. Was den inkulturierten Menschen selbstverständlich werden sollte, war für den ersten Menschen keineswegs ausgemacht. Er suchte unter allen Lebewesen nach einem passenden Pendant und seine Liebe und Zuneigung bestätigten ihm, dass Eva das Wesen war, nach dem er *gesucht* hatte: «Aber unter allen Tieren hatte er keines gefunden, zu dem er Zuneigung oder Verlangen gehabt

70 Thomas von Aquin: *Summa contra gentiles*. Vierter Band, Buch IV, Darmstadt 2001, 197; vgl. A. Angenendt: *Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum*, Münster 2015, 110f. Diese Begründung – im Sinn einer Generalisierung von Gen 38,9 – stellt sachlich Homosexualität mit Masturbation, Coitus interruptus oder Kontrazeption auf eine Stufe.

71 Vgl. Elwood: *Example* (Anm. 67); D. MacCulloch: *Reformation Time and Sexual Revolution*, in: *New England Review* 24 (2003) 6–31; E.W. Monter: *Sodomy and Heresy In Early Modern Switzerland*, in: *Journal of Homosexuality* 6 (1980/81) 41–55; W.G. Naphy: *Reasonable doubt: defences advanced in early modern sodomy trials in Geneva*, in: M. Mulholland/B. Pullan (Hg.): *Judicial tribunals in England and Europe, 1200–1700: The trial in history*, Vol. I, Manchester 2003, 129–146; Sewell: *Calvin* (Anm. 69), 173–190 sowie allgemein H. Puff: *Sodomy in Reformation Germany and Switzerland, 1400–1600*, Chicago 2003; ders.: *A State of Sin: Switzerland and the Early Modern Imaginary*, in: K. O'Donnell/M. O'Rourke (Hg.): *Queer Masculinities 1550–1800. Siting Same-Sex Desire in the Early Modern World*, Basingstoke, New York 2006, 94–105; T. Lau: *Sodom an der Limmat. Strafverfolgung und gleichgeschlechtliche Sexualität in Zürich zwischen 1500 und 1900*, in: *SZG* 56 (2006) 273–294; W. Schneider-Lastin/H. Puff: *«Vnd solt man alle die so das tuend verbrennen, es bliben nit funffzig mannen jn Basel»*. Homosexualität in der deutschen Schweiz im Spätmittelalter, in: H. Puff (Hg.): *Lust, Angst und Provokation. Homosexualität in der Gesellschaft*, Göttingen/Zürich 1993, 79–103.

hätte, so dass er mit ihm leben, es lieben und mit ihm seinesgleichen zeugen wollte. [...] Denn obwohl er geschlafen hatte, als die Frau aus seiner Rippe geschaffen wurde, erkannte er doch wohl, dass sie ihm gleich war und dass er bislang ihresgleichen keines unter den Tieren gefunden hatte. Auf diese Weise war auch die eingepflanzte Art, die Liebe, das Herz, der Geist und die Zuneigung zu seinesgleichen von Gott gegeben.»⁷² Keine Schöpfungsordnung und kein genetischer Determinismus brachten Adam und Eva zusammen, sondern die wechselseitig erfahrene Liebe und Zuneigung – auch beim Zürcher Reformator selbstverständlich – zwischen Mann und Frau.

6. Die Zukunft der Ehe aus kirchlicher Sicht

Hinsichtlich der Ausgangsfrage nach dem angemessenen Ehepersonal aus biblisch-theologischer Sicht bieten die Äusserungen Bullingers und Calvins keine Überraschungen. Die Konsequenzen, die sie zogen, waren konventionell in dem Sinn, wie kulturelle Ordnungen, gesellschaftliche Strukturen und politische Institutionen die Wahrnehmungen, das Denken und Handeln der Menschen bestimmen, die darin leben. Beide waren Repräsentanten der *heteronormativen* Geschlechterordnung ihrer Zeit.⁷³ Heteronormativität unterstellt – als Gegenkategorie zur Heterosexualität – ein nicht expressives sondern performatives Geschlechtsverständnis.⁷⁴ Bestritten wird damit nicht die Existenz eines «natürlichen, ausserkulturellen und realen vorsozialen Körper[s]». Aber sobald er

72 Bullinger: Ehestand (Anm. 34), 431.

73 Der Ausdruck «heteronormativity» stammt von M.D. Warner: Introduction, in: ders. (Hg.): *Fear Of A Queer Planet. Queer Politics and Social Theory*, Minneapolis, London 1993, vii–xxx; vgl. P. Wagenknecht: «Heteronormativität», in: W.F. Haug (Hg.): *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 6/I, Hamburg 2004, 189–206 und aus theologischer Sicht R. Hess: «Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden.» *Biblisch-(de)konstruktivistische Anstösse zu einer entdualisierten Eschatologie der Geschlechterdifferenz*, in: dies./M. Leiner (Hg.): *Alles in allem. Eschatologische Anstösse. J. Christine Janowski zum 60. Geb.*, Neukirchen-Vluyn 2005, 291–323; dies.: «... darin ist nicht *männlich* und *weiblich*. Eine heilsökonomische Reise mit dem Geschlechtskörper, in: J. Ebach et al. (Hg.): «Dies ist mein Leib.» *Leibliches, Leibeigenes und Leibhaftiges bei Gott und den Menschen*. Jabboq 6, Gütersloh 2006, 144–185; P. Dabrock et al.: *Unverschämt – schön. Sexualethik: evangelisch und lebensnah*, Gütersloh 2015, 103–115; dies.: *Zwischen Schöpfung und Erlösung: drei christlich-theologische Variationen über Geschlecht*, in: *Gender* 1/2010, 118–132; Karle: Mann (Anm. 12), 81–120; dies.: *Liebe* (Anm. 13), 117–138.

74 Vgl. im Anschluss an Judith Butler S. Hark: *Heteronormativität revisited. Komplexität und Grenzen einer Kategorie*, in: B. Paul/L. Tietz (Hg.): *Queer as ... – Kritische Heteronormativitätsforschung aus interdisziplinärer Perspektive*, Bielefeld 2016, 53–72 (65).

als Körper eines Menschen wahrgenommen, betrachtet oder beschrieben wird, «hat er aufgehört, ein unkonstruierter, natürlicher Körper zu sein» und existiert stattdessen ausschliesslich «als Signifikant von Darstellungen, Beschreibungen und Zuschreibungen und als Medium kultureller Inskriptionen».⁷⁵ Geschlechteridentität verdankt sich einer internalisierten über wechselseitige Erwartungen stabilisierten Kultur. Die Annahme von der *heterosexuellen* Geschlechternatur wird als Manifestation einer sozial hergestellten, moralisch internalisierten und rechtlich kodifizierten *heteronormativen* Kultur dekonstruiert. Damit werden die Topoi Sex und Gender von einer ontologisch-biologischen auf die politisch-diskurskritische Ebene verschoben.⁷⁶ Heteronormativität ist eine Reflexionskategorie für die strukturellen Bedingungen menschlichen Verstehens und praktischer Orientierung und wird als Diskursrahmen stets vorausgesetzt ohne selbst thematisiert zu werden.

Theologisch ist der Ansatz in dreifacher Hinsicht aufschlussreich: 1. Er trägt der Tatsache Rechnung, dass der Geschlechterdual, einschliesslich der daran anschliessenden typologischen Unterscheidung zwischen Hetero- und Homosexualität erst Erfindungen des 19. Jahrhunderts sind. Bis in die Neuzeit dominierte die in der Bibel und antiken Philosophie geprägte Vorstellung von einem Geschlecht mit zwei Manifestationen,⁷⁷ die vor allem durch die Paulusinterpretation von Gen 1,27 in I Kor 11,7–9 als Geschlechterhierarchie in Kirche und Theologie Karriere machte.⁷⁸ 2. Er eröffnet einen Blick auf die biblischen

75 Karle: Mann (Anm. 12), 81; mit Zitat von S. Hirschauer: Die interaktive Konstruktion von Geschlechtszugehörigkeit, in: ZfS 18 (1989) 100–118 (112).

76 Hark: Heteronormativität (Anm. 74), 63: «Die Stabilität von Heterosexualität ist [...] gerade nicht in einer ahistorischen «Natürlichkeit» begründet; sie resultiert vielmehr aus jenem Dispositiv kontinuierlich durchgesetzter und wechselseitig miteinander verschränkter, vielfältiger normativer gesetzlicher, kultureller und sozialer Regulierungen, die die heteronormativ organisierte, zweigeschlechtliche symbolische Ordnung als das Medium der Verständigung über sexuelle und geschichtliche Identität hervorbringt.»

77 Vgl. T. Laqueur: Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud, Frankfurt/M., New York 1992, 80–133; vgl. dazu H.-J. Voss: Das differenzierte Geschlechterverständnis der Antike, in: Gender 2 (2009) 61–74.

78 Vgl. in diesem Zusammenhang den Einwurf von M.L. Frettlöh: Wenn Mann und Frau im Bilde Gottes sind ... Über geschlechtsspezifische Gottesbilder, die Gottebenbildlichkeit des Menschen und das Bilderverbot, Wuppertal 2002, 28f., gegen Paulus, dass genau hingesehen werden müsse, «was in 1Mose 1,27 gerade *nicht* gesagt wird: Über das blosses «Dass» der Differenz hinaus gibt es keine Festschreibung von konkreten Geschlechtscharakteren und/oder -rollen, es werden keine Geschlechtsmerkmale benannt, keine Geschlechtertypologien entworfen. Geschlechtlichkeit ist nicht codiert. Der Wortlaut des Textes gibt

und reformatorischen Aussagen über Ehe und Sexualität, der nicht durch die Unterstellung einer den damaligen Menschen fremden Heterosexualitätsmatrix getrübt wird. Sachlich und entgegen der theoriegeschichtlichen Entwicklung ist Heteronormativität als hermeneutische Kategorie viel älter als das an einem modernen Biosbegriff orientierte Heterosexualitätsparadigma.⁷⁹ So wird die sexualethische Konfliktlinie in Bullingers Eheschrift heteronormativ bestimmt, insofern sie ausdrücklich nicht zwischen den Genderkategorien von Hetero- und Homosexualität, sondern – quer dazu – zwischen ehelicher Sexualität und ausserehelicher Unzucht verläuft. Nicht die Gendernatur qualifiziert das sexuelle Verlangen, sondern der theologisch und sozial ausgezeichnete Beziehungsraum, in dem es gelebt wird. Im Gegensatz zu aktuellen Ehediskussion konstituiert die heterosexuelle Matrix nicht das Sprachspiel, in dem die Menschen der Bibel und Reformation über die Ehe nachdenken. 3. Der heteronormative Ansatz erlaubt schliesslich eine differenziertere Sicht auf die paulinischen Disharmonien zwischen Röm 1 und Gal 3 und die Inkohärenzen in Bullingers und Calvins Ehe- und Geschlechterverständnis. Handelt es sich bei den behaupteten Brüchen überhaupt um argumentative Inkonsistenzen und Widersprüche? Stehen sie nicht vielmehr für ein doppeltes Spannungsverhältnis zwischen Schöpfung, Erlösung und Vollendung einerseits und seiner Reproduktion in den menschlichen Strukturen und Lebensordnungen andererseits? Diese Differenzierung macht es möglich, die «eschatologische Travestie» (Ruth Hess) in Gal 3 nicht subversiv, sondern dialektisch auf die schöpfungstheologischen Reminiszenzen in Röm 1 zu beziehen und den damit attestierten Identitätswechsel nicht heilsgeschichtlich, sondern politisch im Feld der gesellschaftlichen Ordnungen zu verorten.⁸⁰

nicht einmal die Identifikation von Frauen mit weiblichen und von Männern mit männlichen Menschen her [...], und schreibt deshalb auch keine exklusive Komplementarität von Männern und Frauen fest.»

79 Diese These wäre im Kontext des dreifachen biblischen und antiken Lebensbegriffs zu entfalten; vgl. J. Fischer: Das christliche Lebensverständnis als Motiv und Kriterium für den Umgang mit Leben, in: E. Herms (Hg.): *Leben. Verständnis. Wissenschaft. Technik.* Kongressband des XI. Europäischen Kongresses für Theologie, 15.–19. September 2002 in Zürich, Gütersloh 2005, 135–149 (135ff).

80 Vgl. in diesem Zusammenhang die Überlegungen von M.F. Bird, *Salvation in Paul's Judaism?*, in: R. Bieringer/D. Pollefeyt (Hg.): *Paul and Judaism. Crosscurrents in Pauline Exegesis and the Study of Jewish-Christian Relations*, London, New York, 2012, 15–40 (28f.): «The exhortation in Gal. 3.28 with its οὐκ ... οὐδέ construction which frames the binary pairing of Jew/Greek, Slave/Free, and Male/Female, is not a complete negation of

«Wenn sie nämlich von den Toten auferstehen, heiraten sie nicht, noch werden sie verheiratet, sondern sie sind wie Engel im Himmel.» (Mk 12,25) Davor organisieren die Menschen – wie die Bibel zeigt – ihre geschöpfliche Bestimmung zu einem gemeinschaftlichen Leben äusserst bunt und vielfältig. Während guter Sex für die Menschen der Bibel und die Reformatoren kein bedeutendes Thema darstellt, steht die Frage nach dem guten Leben im Zentrum ihres Nachdenkens (auch) über die Ehe. Als Kontrapunkt zum (hetero-)sexualisierten Tunnelblick aktueller Debatten – der als Machttechnik der «Diskursivierung von Sexualität» nur die Kehrseite der Homophobie darstellt⁸¹ – springen zwei Pointen ins Auge: Einerseits war den Menschen der biblischen und reformatorischen Lebenswelten die Vorstellung von gleichgeschlechtlichen Partnerschaften oder Ehen fremd und deshalb kein Thema. Andererseits gehörte menschliche Sexualität als gute Gabe Gottes in den institutionalisierten Raum der Ehe. Beide Beobachtungen konfrontieren Kirche und Theologie mit einer unbequemen Konsequenz: Homosexualität als konstitutionelle Prägung anzuerkennen, aber die Möglichkeit ihrer rechtlichen Institutionalisierung abzulehnen, kollidiert mit den biblischen und reformatorischen Grundüberzeugungen von der auf Partnerschaft hin angelegten *conditio humana* und von der Verbindlichkeit des göttlich gefügten Liebes- und Verantwortungsbundes. Mehr noch, die (kirchen-)politische Verabsolutierung der Heterosexualitätsnorm hätte den paradoxen Effekt, «Unzucht» (Bullinger) zu institutionalisieren und gleichgeschlechtliche Partnerschaften – *nicht wegen ihrer sexuellen Orientierung, sondern aufgrund ihrer institutionellen Exklusion und Stigmatisierung* – als *theologisch* prekäre Lebensform festzuschreiben.

the ontological and cultural existence of the respective tags (e.g. believers do not suddenly cease to be Greek-speaking male freedman), as much as it stipulates their inclusion in a shared meta-identity defined by being ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. What is negated is the effectiveness of these tags to become vehicles of separation and superiority. The emphasis in Gal. 3.28–29 (and Gal. 2.19–21; 5.6; 6.15; 1Cor. 7.18–19; 12.13; Col. 3.11) is not the obliteration of different human identities, but the inclusion and transformation of multiple identities under a single meta-identity marked by Christ and the new creation. But that can only be true if the existing identities, which are a means of distinction and status, are themselves negated in value and lessened in their ability to cause differentiation.»

81 Vgl. M. Foucault: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, Frankfurt a.M. 1977, 22; D. Eribon: *Grundlagen des kritischen Denkens*, Wien 2018; ders.: *Theorien der Literatur. Geschlechtersystem und Geschlechtsurteile*, Wien 2019.

Die aktuelle kirchliche Ehediskussion wird durch zwei Absetzungsbewegungen belastet: auf *traditioneller* Seite durch die distanzierende Objektivierung der Betroffenen *als die anderen* und auf *reformerischer* Seite umgekehrt durch eine inszenierte Solidarität *mit den anderen*. Obwohl beide Sichtweisen Homosexualität diametral entgegengesetzt beurteilen, stimmen sie in ihrer Distanzierung gegenüber Lesben und Schwulen überein. Beide verweigern sich auf je eigene Weise dem Versöhnungs- und Gemeinschaftsanspruch des Evangeliums. «Die Kirche braucht und kann sich nicht erst betroffen machen [...] lassen, um sich den betroffenen Anderen zuzuwenden, weil sie immer schon selbst betroffen ist: weil homosexuell orientierte Menschen zu ihr gehören, immer schon gehörten und gehören werden. [...] Diese Betroffenheit und ihre homosexuellen Glieder ernst zu nehmen, schliesst für die Gemeinde ebenfalls aus, sich insgesamt als «Lobby» zu verstehen, um sich im Sinne der Durchsetzungsinteressen bestimmter Gruppen zum Aussen der Gesellschaft zu wenden.»⁸² Das Eheverständnis diktiert nicht die Bedingungen kirchlicher Zugehörigkeit und Beteiligung. Vielmehr gilt umgekehrt: Was Kirche ist, zeigt sich *auch* darin, wie sie mit dem Wunsch ihrer Mitglieder nach dem Segen Gottes für ihre Beziehung umgeht. In der aktuellen kirchlichen Ehediskussion geht es deshalb im Kern um zwei Fragen: 1. Wie entspricht Kirche in ihrem Reden und Handeln dem von ihr verkündigten Anspruch Gottes auf das ganze menschliche Leben? 2. Wie spiegelt sich im kirchlichen Umgang mit Menschen unterschiedlicher sexueller Orientierung die christliche Zusage von einem Leben in Fülle (Joh 10,10) wider? Könnten sich die Konfliktparteien auf diese Fragen einigen, wäre die kirchliche Debatte schon einen grossen Schritt vorangekommen.

82 Wannenwetsch: Natürliche (Anm. 10), 171.

Abstract

Die reformierten Kirchen der Schweiz beurteilen die geplante rechtliche Einführung der Ehe unterschiedlich. Die mangelnde Unterscheidung zwischen der politischen und kirchlichen Diskursebene erschwert die Verständigung. Der Text versucht eine theologische Typologie der unterschiedlichen Positionen. Anschliessend wird, ausgehend von dem Eheverständnis Heinrich Bullingers, eine theologische Versuchsanordnung für eine fruchtbare kirchliche Ehediskussion vorgeschlagen.

The Reformed Churches of Switzerland differ in their assessment of the planned legal introduction of marriage. The lack of distinction between the political and ecclesiastical levels of discourse makes communication difficult. The text seeks to develop a theological typology of the different positions. Subsequently, on the basis of Heinrich Bullinger's understanding of marriage, a theological attempt at a fruitful discussion of church marriage is proposed.

Frank Mathwig, Bern